

Op zoek naar een gedeeld woord

Over de opvattingen van sympathisanten van de Gülen Beweging over christenen

Onderzoeksverslag voor het onderdeel *masterthese* voor de master *Religies in Hedendaagse Samenlevingen* aan de Universiteit van Utrecht
Cursusjaar 2012/2013
Chris de Visser
3251926

Inhoudsopgave

Voorwoord	4
Inleiding	5
Opzet van de scriptie	14
Hoofdstuk 1: <i>Fethullah Gülen en de Gülen Beweging</i>	16
1.1 Biografische beschrijving over Fethullah Gülen	16
1.2 Belangrijkste gedachtegoed van Fethullah Gülen	19
<i>a. Hizmet</i>	19
<i>b. Onderwijs</i>	21
<i>c. Politieke opvattingen</i>	22
<i>d. Dialoog en tolerantie</i>	25
1.3 Gülen Beweging: activiteiten	27
1.4 Gülen Beweging: weerstand tegen de beweging	30
1.5 Gülen Beweging in Nederland	36
Hoofdstuk 2: <i>Opvattingen van soennitische moslims over christenen en hun geloofsopvattingen</i>	38
2.1 Algemene opmerkingen vooraf	38
2.2 Islamitische bronnen over christenen en christelijke geloofsopvattingen	40
<i>a. De Koran over christenen en hun geloofsopvattingen</i>	41
<i>b. De sunna over christenen en hun geloofsopvattingen</i>	43
<i>c. Afspraken van Mohammed met christelijke bevolkingsgroepen</i>	44
<i>d. Omgangswijze opvolgers Mohammed met christenen</i>	45
2.3 Opvattingen van soennitische moslims over christenen en hun geloofsopvattingen tijdens de geschiedenis	45
<i>a. Verantwoording gehanteerde bronnen</i>	46
<i>b. De periode na de dood van Mohammed tot begin 15^e eeuw</i>	48
<i>c. De periode van begin 19^e eeuw tot eind 19^e eeuw</i>	50
<i>d. De periode van begin 20^e eeuw tot heden</i>	51
<i>e. Addendum I: hedendaagse opvattingen van moslims over de dhimmi-status van religieuze minderheden</i>	59
<i>f. Addendum II: A common word</i>	63
2.4 Beschrijving van opvattingen van Fethullah Gülen en zijn aanhangers over christenen en hun geloofsopvattingen	65
<i>a. Opvattingen van Fethullah Gülen over christenen en hun geloofsopvattingen</i>	65
<i>b. Opvattingen van sympathisanten van het gedachtegoed van Fethullah Gülen over christenen en hun geloofsopvattingen</i>	69
2.5 Een vergelijking: opvattingen Fethullah Gülen en zijn aanhangers over christenen en hun geloofsopvattingen geplaatst binnen het historische spectrum aan opvattingen van soennitische moslims	75

Hoofdstuk 3: <i>Casus: Dialoogactiviteiten van Platform INS met de Hervormde Gemeente Delfshaven</i>	78
3.1 Beschrijving Platform INS	78
3.2 Beschrijving samenwerking met Hervormde Gemeente Delfshaven	78
3.3 Context van de samenwerking tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven	81
3.4 Analyse van de dialoogactiviteiten op basis van literatuur	85
3.5 Verantwoording opzet en uitvoering interview	112
<i>a. Voorbereiding en praktische aanpak</i>	112
<i>b. Vragenlijst</i>	113
<i>c. Samenstelling deelnemersgroep</i>	114
3.6 Resultaten van interviews	114
3.7 Samenvatting en conclusies naar aanleiding van interviews	133
3.8 Vergelijking conclusies naar aanleiding van interviews met conclusies van literatuuronderzoek naar opvattingen over christenen van soennitische moslims alsmede die van Fethullah Gülen en zijn aanhangers	136
Hoofdstuk 4: Samenvatting en conclusies	138
4.1 Samenvatting onderzoek	138
4.2 Conclusies naar aanleiding van onderzoek	142
Slotbeschouwing	148
Nawoord	149
Literatuurlijst	150
Bijlage 1: vragenlijst interview	154

Voorwoord:

Voor u ligt een onderzoeksverslag dat ik ten behoeve van de masterthese van de master Religies in Hedendaagse Samenlevingen aan de Universiteit van Utrecht heb geschreven over de opvattingen over christenen van Fethullah Gülen en moslims die met zijn gedachtegoed sympathiseren. Het onderzoek heeft een lange aanlooptijd gehad. Al in het voorjaar van 2011 deed ik een literatuurstudie naar de Gülen Beweging. Een jaar later heb ik enkele maanden stage gelopen bij Stichting Islam en Dialoog, de voorloper van Platform INS, waarvoor ik als stageproduct een evaluatieverslag van de *cursus Profeten in de Koran en in de Bijbel*, die in samenwerking met de Hervormde Gemeente Delfshaven wordt gegeven, heb samengesteld. In november 2012 ben ik uiteindelijk pas echt begonnen met het onderzoek. Ik deed eerst een literatuurstudie naar de opvattingen van soennitische moslims over christenen in het algemeen en die van Fethullah Gülen en zijn aanhangers in het bijzonder. Daarna nam ik in april 2013 interviews af met deelnemers van moslimzijde aan de dialoogactiviteiten met de Hervormde Gemeente Delfshaven. De maanden mei en juni gebruikte ik om het onderzoeksverslag samen te stellen. Het resultaat ligt voor u.

Er zijn meerdere mensen die ik wil bedanken voor hun hulp bij de totstandkoming van dit onderzoeksverslag. In eerste instantie wil ik Nico Landman bedanken voor zijn begeleiding bij zowel de literatuurstudie in het cursusjaar 2010/2011, de stage in 2011/2012 en deze masterthese in 2012/2013. Zonder zijn hulp bij mijn zoektocht naar de precieze onderzoeksvraag, zou ik nu waarschijnlijk nog steeds dwalende zijn. Ook een dankwoord aan Martha Frederiks, die naast haar boeiende, inspirerende colleges, ook dank verdient als tweede lezer van dit onderzoeksverslag.

Een bijzonder dankwoord van mij gaat uit naar Alper Alasag, momenteel secretaris bij Platform INS. Hij begeleidde me tijdens mijn stage bij Stichting Islam en Dialoog en gaf me tijdens die stage de mogelijkheid om met hem in Istanbul meerdere instellingen die gelieerd zijn aan de Gülen Beweging in Turkije te bezoeken. Alper, bedankt voor je openheid, je gastvrijheid, je humor en de tijd en energie die je in mij gestopt hebt. Ook dank voor Martijn van Laar, die me tijdens informele gesprekken informatie gaf over de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven. Alper en Martijn, ik wens jullie Gods zegen toe bij hun inspanningen voor de dialoog tussen moslims en christenen in Rotterdam-West en daarbuiten. Daarnaast wil ik ook de medewerkers van Platform INS en de mensen die ik heb geïnterviewd bedanken voor hun openheid en tijd. Zonder jullie bijdrage zou dit onderzoek slechts zijn verworpen tot een theoretische verhandeling.

Ook wil ik mijn vrouw Marianne en mijn kinderen Stevie, Basten en Suus bedanken. Niet alleen omdat zij mij de mogelijkheid gaven om zeven jaar lang deeltijd te studeren naast mijn voltijdbaan met onregelmatige werktijden, maar vooral omdat zij mij elke dag weer nieuwe energie gaven en nog steeds geven.

Tot slot, mijn grootste dankwoord is voor Degene die mij dit leven geeft en mij de mogelijkheden en de capaciteiten heeft gegeven om deze studie te doen en deze afsluitende masterscriptie te schrijven. Eigenlijk komt Hem alle eer toe.

Chris de Visser, juli 2013

Inleiding

Probleemstelling

Om tot een precieze omschrijving te komen van de probleemstelling met betrekking tot dit onderzoek heb ik gebruik gemaakt van de zogenoemde *schijf van vijf* zoals die is omschreven door Eggo Müller¹. Bij deze *schijf van vijf* worden achtereenvolgens vijf vragen gesteld die de probleemstelling specificeren. De eerste vraag is wat precies onderzocht gaat worden, wat leidt tot een onderzoeksomschrijving. De tweede vraag moet inzicht geven in de aanleiding en de reden van de onderzoeksvraag. De derde vraag geeft inzicht in het theoretische kader waarbinnen het onderzoek geplaatst wordt. Vervolgens wordt bij de vierde vraag gevraagd op welke manier het onderzoek is vormgegeven en welke methoden er zijn gebruikt. Tot slot wordt gevraagd welke specifieke onderzoeksvraag er gesteld wordt, waarbij ook beschreven dient te worden wat de verwachte uitkomsten van het onderzoek zijn.

Wat ga ik precies onderzoeken?

De dialoog tussen moslims en christenen kent inmiddels een eeuwenlange geschiedenis. Vanuit deze geschiedenis blijkt dat de opvattingen van moslims over christenen binnen de soennitische Islam in grote lijnen vast liggen. Verderop in deze studie zal deze these verder uiteen worden gezet. De afgelopen decennia vinden in Nederland op steeds uitgebreidere schaal dialoogactiviteiten tussen moslims en christenen plaats. Bepaalde groepen moslims in Nederland gaan de dialoog aan met bepaalde groepen christenen, maar het lijkt erop dat de moslims hierbij wel blijven vasthouden aan de orthodoxe opvattingen over christenen. De Gülen Beweging is een betrekkelijk nieuwe deelnemer in dit Nederlandse dialoogwereldje, en niet zonder succes. In Rotterdam zijn er met enkele christelijke dialoogpartners intensieve contacten opgebouwd en er hebben zich diverse dialoogactiviteiten ontplooid vanuit Platform INS, een organisatie die vanuit sympathie met het gedachtegoed van Fethullah Gülen de dialoog met andersdenkenden zoekt. Voorbeelden hiervan zijn de samenwerking met de Hervormde Gemeente Delfshaven en met de christelijke organisatie Kruispunt. Met de Hervormde Gemeente Delfshaven worden inmiddels al meer dan zes jaar diverse dialoogactiviteiten georganiseerd en de ervaringen van deze samenwerking zijn positief, zo blijkt uit een evaluatie van een cursus die beide dialoogpartners voor het zesde jaar organiseren². Wat is er zo uniek aan de visie van de Gülen Beweging op de interreligieuze dialoog? Komt het succes dat de Gülen Beweging heeft bij het aangaan en opbouwen van de dialoog met andersdenkenden doordat de sympathisanten van Gülen bepaalde grenzen verleggen, waar andere moslimgroepen dit niet doen? Of meer specifiek: doen de sympathisanten van de Gülen Beweging hiervoor concessies met betrekking tot de traditionele, orthodoxe opvattingen over christenen en hun geloofsopvattingen? Wat drijft de sympathisanten van de Gülen Beweging om zich zo in te zetten voor de dialoog?

Om hier inzicht in te krijgen zal ik eerst een literatuuronderzoek doen om zo de opvattingen van Fethullah Gülen en zijn sympathisanten te plaatsen binnen het spectrum aan opvattingen over christenen onder moslims. Daarna zal ik inzoomen op de dialoogactiviteiten van Platform INS met een christelijke dialoogpartner om zo inzicht te krijgen in wat de opvattingen van deelnemers van moslimzijde zijn over christenen. Platform INS is een organisatie die dialoogactiviteiten ontplooit vanuit een geïnspireerd zijn door het gedachtegoed van Fethullah Gülen. De specifieke dialoogactiviteiten van waaruit ik

¹ Müller, E. (2005) – Het schrijven van een probleemstelling volgens de Schijf van Vijf, versie 2.0, Universiteit Utrecht: Utrecht.

² Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 150-164.

opvattingen van de Gülen Beweging over christenen wil toetsen betreffen de dialoogactiviteiten die er zijn tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven, en meer in het bijzonder de cursus *Profeten in de Koran en de Bijbel* die inmiddels al voor het zesde jaar georganiseerd wordt door deze dialoogpartners en daarnaast het meer kleinschalige dialooggroepje van vijf sympathisanten van de Gülen Beweging en vijf leden van de Hervormde Gemeente Delfshaven die ook al zes jaar eens per twee weken samenkomen. Door een analyse van deze dialoogactiviteiten en het interviewen van een aantal van de deelnemers van moslimzijde kan inzicht verkregen worden over de opvattingen van deze sympathisanten van de Gülen Beweging over christenen.

Waarom wil ik dit onderzoek verrichten?

In het voorjaar van 2011 volgde ik de cursus Interreligieuze Relaties: christenen en moslims aan de Universiteit van Utrecht onder het bezielende docentschap van Martha Frederiks. In die tijd fietste ik door Rotterdam toen ik op een kantoorgebouw aan de Rochussenstraat een uithangbord zag met daarop 'Islam en Dialoog'. Benieuwd naar wat er zich binnen dat kantoorpand zou afspelen, zocht ik daarna op internet of ik iets kon vinden over deze organisatie. Op de website werd gemeld dat de medewerkers van de Stichting Islam en Dialoog, inmiddels ter ziele en opgegaan in Platform INS, zich scharen onder de zogenoemde Gülen Beweging, een beweging die geïnspireerd is door Fethullah Gülen, een Turkse moslimprediker die ik tot dat moment niet kende. Mijn interesse was gewekt en ik besloot meer te weten te komen over deze man en de beweging die als gevolg van zijn inspirerende opvattingen tot stand is gekomen.

Deze kennis deed ik op door een literatuurstudie als voorbereiding op de masterscriptie. Een jaar later heb ik ook nog enkele maanden stage gelopen bij Stichting Islam en Dialoog. Tijdens de stage heb ik onder begeleiding van de directeur van deze stichting, Alper Alasag, diverse instanties van de Gülen Beweging in Istanbul bezocht. Daarnaast heb ik een artikel geschreven voor het tijdschrift *Begrip Moslims Christenen* genaamd *Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam*³, waarin de cursus die deze stichting al vijf jaar lang organiseert met de Hervormde Gemeente Delfshaven geëvalueerd wordt, een cursus waar ik overigens ook enkele keren aan heb deelgenomen. Ik begon me steeds meer af te vragen wat nu het unieke was aan de inzet van sympathisanten van de Gülen Beweging voor de interreligieuze dialoog met christenen.

Mijn interesse werd nog meer gewekt toen ik erachter kwam dat Fethullah Gülen en zijn beweging niet onomstreden is. Er is namelijk nogal wat controversie rond de persoon Fethullah Gülen en de aan hem gelieerde Gülen Beweging in binnen- en buitenland. Gülen pleit voor dialoog en tolerantie, maar tegenstanders van hem en zijn beweging beweren dat hij uiteindelijk van Turkije een Islamitische staat wilt maken. De inzet voor dialoog in andere landen zou volgens deze tegenstanders ook puur gericht zijn op het vergroten van de macht van moslims in die landen. Ook in de Nederlandse politiek en in de media wordt regelmatig negatief gesproken en geschreven over de Gülen Beweging. Zo blijkt uit een bericht van *Trouw* dat in een Kamerdebat op 16 december 2010 meerdere leden van de Tweede Kamer hun twijfels hebben over het verder subsidiëren van aan de Gülen Beweging gelieerde huiswerkinstituten omdat de Gülen Beweging een weinig transparante organisatiestructuur zou hebben en vooral gericht is op Turkse jongeren⁴. En op 4 februari jl. was de Gülen

³ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 150–164.

⁴ <http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/article/detail/1803133/2010/12/17/Kamer-blijft-wantrouwig-over-Gulen-beweging.dhtml>

Beweging nog negatief in het nieuws toen in de Metro werd bericht over een leerling die zou zijn bedolven onder haatmails van Gülenaanhangers uit Nederland en Turkije, nadat hij Turks in plaats van Nederlands zou hebben gesproken op het Amsterdam Cosmicus Montessori Lyceum, waar het op die school de regel is dat er enkel Nederlands gesproken mag worden⁵. Wat ook mee lijkt te spelen is dat de geschorste leerling volgens zijn advocate geen sympathie zou hebben met het gedachtegoed van Gülen⁶. De kwestie zorgt er in ieder geval voor dat het de naam van de Gülen Beweging niet ten goede komt. Maar naast deze negatieve berichten in de media wordt vooral via forums op het Internet regelmatig een beeld opgeworpen, dat de aanhangers van de Gülen Beweging zich naar de buitenwereld toe presenteren als gematigde moslims met een open houding naar andersdenkenden, terwijl zij er binnenshuis en binnen de organisatie streng orthodoxe Islamitische denkbeelden op na zouden houden, zoals op het forum van de site www.pim-fortuyn.nl⁷. Door de inhoud van de dialoogactiviteiten in Nederland van de Gülen Beweging met christenen nader te onderzoeken kunnen de drijfveren die ten grondslag liggen bij het aangaan van de interreligieuze dialoog inzichtelijk worden gemaakt. Zo wordt ook zichtbaar wat de inhoud van de door Fethullah Gülen bepleite tolerantie is ten opzichte van christenen.

Wetenschappelijk gezien is er nog maar weinig onderzoek gedaan naar de inhoud van de dialoogactiviteiten van de Gülen Beweging in Nederland. Ook is er weinig geschreven over de vraag of de Gülen Beweging afwijkt van orthodoxe Islamitische opvattingen over christenen. De uitkomst van een onderzoek hiernaar kan een nieuw of een meer bepaald inzicht geven op de achterliggende ideeën van de Gülen Beweging voor haar dialoogactiviteiten in Nederland.

Wat is het theoretische kader?

Ik heb gekozen voor een breed theoretisch kader, waar naast de literatuur over opvattingen van moslims over christenen ook literatuur behandeld zal worden over de interreligieuze dialoog in het algemeen. Door bestudering van de verschillende opvattingen van moslims over christenen kunnen de opvattingen van Fethullah Gülen en zijn aanhangers vanuit dat spectrum getypeerd worden. Door bestudering van literatuur over de interreligieuze dialoog kunnen de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven geanalyseerd worden. De resultaten van deze analyse kunnen ook iets zeggen over de drijfveren en opvattingen van de deelnemers van moslimzijde over christenen. Daarnaast zal literatuur over de Gülen Beweging en het gedachtegoed van Fethullah Gülen behandeld moeten worden om de dialoogactiviteiten goed te kunnen duiden.

- Opvattingen van moslims over christenen. Wat zijn de gangbare opvattingen vanuit de soennitische Islam over christenen? Waar worden deze opvattingen op gebaseerd? Hoe groot is de ruimte voor interpretatie? Wat zijn de ontwikkelingen van de opvattingen van moslims over christenen gedurende de geschiedenis? Zijn de opvattingen van moslims over christenen aan verandering onderhevig geweest? Zo ja, wat is de inhoud van deze verschillende opvattingen en onder welke omstandigheden kwamen deze tot stand?

Omdat ik in het onderzoek de opvattingen van de Gülen Beweging over christenen wil vergelijken met de gangbare opvattingen bij moslims over christenen, is het in eerste instantie zaak om zicht te krijgen op deze gangbare opvattingen, als die er al zijn. Hugh Goddard heeft

⁵ <http://www.metronieuws.nl/nieuws/scholier-zondebok-na-gesprek-in-turks/SrZmbd!3QnzLrmt4ZwA/>

⁶ <http://www.parool.nl/parool/nl/4030/AMSTERDAM-OOST/article/detail/3388121/2013/02/04/Scholier-naar-rechter-wegens-schorsing-om-Turks-spreken.dhtml>

⁷ http://www.pim-fortuyn.nl/pfforum/topic.asp?TOPIC_ID=88404

hier onderzoek naar gedaan. Volgens hem zouden de meeste moslims de grondgedachte hebben dat de Koran de hoofdgedachten van het christelijke geloof tegenspreekt. Goddard stelt echter dat in de Koran geen eenduidig beeld met betrekking tot de opvattingen over christenen naar voren komt⁸. Toch blijkt de idee dat de Koran enkele fundamentele elementen van het christelijke geloof tegenspreekt de grondtoon van veel moslims bij het bepalen van hun opvattingen over christenen. Is dit ook (deels) terug te vinden bij aanhangers van Gülen?

Aangezien Egypte in ieder geval vanaf de 20^e eeuw als het intellectuele centrum van de moslimwereld geldt, hebben de geschriften van de moslimgeleerden uit Egypte veel invloed in de moslimwereld. De opvattingen over christenen die vanuit sommige van de studies van de in Egypte werkende moslimgeleerden naar voren komen, zijn volgens Goddard niet voortgekomen uit vergelijkend wetenschappelijk onderzoek naar westerse maatstaven, maar vanuit de vooraf ingenomen intentie om de superioriteit van de Islam te bevestigen. Volgens Goddard deden de veel moslimgeleerden geen serieuze poging het christelijke geloof te begrijpen. Ook maakten ze slechts sporadisch gebruik van christelijke bronnen⁹. Er zijn ook studies gedaan door moslimgeleerden die met hun studie juist toenadering zochten tot christenen, maar ook bij deze categorie geleerden blijkt dat zij het christendom bestuderen vanuit een fundamenteel Islamitisch raster¹⁰. De verschillende opvattingen over christenen die vanuit deze studies naar voren komen worden als gevolg van de intellectuele invloed van Egypte in de moslimwereld wijd gedragen¹¹. Vraag met betrekking tot dit onderzoek is welke van deze opvattingen de aanhangers van de Gülen Beweging over christenen hebben, of dat er andere opvattingen over christenen zijn. Door een bestudering van Fethullah Gülen's gedachtegoed en deze te vergelijken met de opvattingen die naar voren komen in Goddard's studie, kan ik inzicht krijgen in de interpretatie van de Koran over christenen, zoals die door aanhangers van de Gülen Beweging gedragen wordt.

Goddard stelt in zijn boek over moslimopvattingen over christenen ook dat er een spectrum van opvattingen over christenen is binnen de moslimwereld. Volgens hem is de context enorm bepalend geweest voor de heersende opvattingen over christenen op een bepaald moment en een bepaalde plaats¹². Politieke en economische omstandigheden van moslims en christenen blijken van grote invloed op de heersende opvattingen te zijn. Interessant voor dit onderzoek is dan ook om te kijken wat de gevolgen zijn van de Nederlandse omstandigheden op de opvattingen van aanhangers van de Gülen Beweging over christenen. Dit zal aan bod komen in paragraaf 3.3 als onderdeel van de uitwerking van de casus over de samenwerking tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven in Rotterdam.

Goddard concludeert dat de houding en de opvattingen van moslims over christenen vooral zouden voortkomen als reactie op de houding en de opvattingen van christenen over moslims. Hij pleit ervoor dat christenen en moslims elkaar benaderen met een positieve insteek, de zogenoemde irenische benaderingswijze¹³. Dit zou het beste uit beide religies naar boven halen. Vanuit hetgeen ik gezien heb tijdens de dialoogactiviteiten van Platform INS met de Hervormde Gemeente Delfshaven is deze irenische benaderingswijze ook de benaderingswijze van de Gülen Beweging in contact met haar christelijke dialoogpartner. Ik

⁸ Goddard, H.P. (1996) - *Muslim perceptions of Christianity*, Grey Seal: London, p. 1.

⁹ Idem, p. 94.

¹⁰ Idem, p. 140.

¹¹ Idem, p. 167.

¹² Goddard, Hugh (2000) - *A history of christian-muslim relations*, New Amsterdam Books: Chicago, p. 3-4.

¹³ Goddard, H.P. (1996) - *Muslim perceptions of Christianity*, Grey Seal: London, p. 173-174.

kan me voorstellen dat een irenische benaderingswijze invloed heeft op de opvattingen over de ander al zal dit concreet gezien moeilijk aantoonbaar blijken.

- Interreligieuze dialoog tussen moslims en christenen. Wat zijn hedendaagse opvattingen van professionals en ervaringsdeskundigen over wat de inhoud van deze dialoog kan of moet zijn? Welke niveaus van dialoog tussen christenen en moslims zijn er? Wat zijn succes- en faalfactoren in de dialoog tussen christenen en moslims? Welke houding ten opzichte van de dialoogpartner is wenselijk binnen de interreligieuze dialoog?

De inhoud, de doelen en de vorm van de dialoogactiviteiten van de Gülen Beweging, kunnen ook iets duidelijk maken over hoe door aanhangers van de Gülen Beweging in Nederland over christenen wordt gedacht. Wat is nu eigenlijk de inhoud en wat zijn de doelen van de dialoog met christenen? Hiertoe wil ik onder andere aan de hand van de enkele van de vijf typologieën van dialoog volgens Rachel Reedijk, zoals die worden samengevat in het boekje *Verder dan dialoog*¹⁴, een analyse maken van de dialoogactiviteiten van Platform INS met de Hervormde Gemeente Delfshaven. De mate van openheid en de grondhouding van de deelnemers kunnen bijvoorbeeld iets duidelijk maken over de opvattingen van de aanhangers van de Gülen Beweging over christenen.

Daarnaast wil ik de machtsverhoudingen in de genoemde dialoogactiviteiten belichten door de drie vragen over machtsongelijkheid van Gé Speelman los te laten op die dialoogactiviteiten. Daarin wordt onder andere de vraag gesteld wie de agenda bepaalt binnen de dialoog en of er verschillen in opleidingsniveau zijn tussen de deelnemers van beide zijden¹⁵. Inzicht hierin leidt wellicht ook tot nader inzicht over opvattingen over de christelijke dialoogpartner.

Wat in ieder geval belangrijk is voor het inzichtelijk maken van de dialoogactiviteiten is het onderzoeken van het niveau van deze dialoogactiviteiten door gebruik te maken van de niveauverschillen zoals Gé Speelman deze beschrijft. Hij onderscheidt een dialoog van het leven, een dialoog van het verstand en een dialoog van mens tot mens¹⁶. Het niveau van dialoog dat de aanhangers van de Gülen Beweging aangaan kan ook weer inzicht bieden in hun opvattingen over deze christelijke dialoogpartner.

Naast de handvatten voor analyse van de interreligieuze dialoog van Gé Speelman biedt ook Henk Vroom aanknopingspunten voor het maken van een goede analyse. Hij wijst er onder andere op dat iedere deelnemer aan de interreligieuze dialoog sociaal-politieke ideeën heeft, en dat deze ook niet los te zien zijn van de interreligieuze dialoog. Het is volgens hem dus ook onvermijdelijk dat er ook verschillen in opvattingen zijn. Hij vindt dat obstakels niet moeten worden vermeden¹⁷. Inzicht in het omgaan met verschillende opvattingen door aanhangers van de Gülen Beweging in Nederland vergroot het inzicht over hun opvattingen over de christelijke dialoogpartner.

Vroom stelt ook dat respect binnen de interreligieuze dialoog niet betekent dat je de opvattingen van de ander accepteert, maar dat je de bereidheid hebt van anderen te leren. De

¹⁴ Dane, Harm en Nelleke de Jong – Van den Berg (2009) – Dialoog, van te vol kofferwoord naar een spectrum van aspecten, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Harm Dane en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 25-29.

¹⁵ Idem, p. 31-32.

¹⁶ Idem, p. 31.

¹⁷ Vroom, Henk (2009) – Over dialoog. Valkuilen, mogelijkheden en voorwaarden, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Harm Dane en Nelleke de Jong – Van den Berg (eds.), Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 55, 59-62.

voorwaarden hiertoe zijn zelfkritiek en ook de bereidheid om ons eigen geloof te veranderen. Zijn die bereidheid en die zelfkritiek er bij aanhangers van de Gülen Beweging in Nederland?

- Opvattingen binnen de Gülen Beweging over christenen. Wat zijn de hedendaagse opvattingen over christenen bij de Gülen Beweging gezien vanuit de teksten van Fethullah Gülen en aanhangers van zijn gedachtegoed? Waarin komen deze opvattingen overeen en waarin verschillen zij van de gangbare Islamitische opvattingen over christenen?

Aanhangers van Fethullah Gülen presenteren hem graag als een persoon die zijn leven wijdt aan vrede, dialoog en onderwijs. Zij leggen de nadruk op zijn openbare stellingname tegen geweld en terreur van moslimterroristen, zijn pionierswerk in de interreligieuze dialoog, zijn concrete inzet voor het oplossen van sociale problemen en zijn voorkeur voor een democratische politiek. Gülen zelf pleit voor de interreligieuze dialoog vanuit zijn interpretatie van Koranverzen en zijn zienswijze op de Islam. Volgens zijn interpretatie van Koran is de essentie van Islam liefde¹⁸, medeleven¹⁹, tolerantie²⁰ en vergevingsgezindheid²¹. Maar het aangaan van de dialoog op religieuze gronden met bijvoorbeeld christenen zegt nog niet alles over de opvattingen van Gülen over hen. Door gericht in enkele van zijn boeken en geschriften van aanhangers van zijn gedachtegoed te zoeken hoop ik meer inzicht te krijgen in de theologische opvattingen over christenen binnen de Gülen Beweging.

- De Gülen Beweging: Geschiedenis, ontwikkelingen en gedachtegoed van de Gülen Beweging in Turkije en Nederland. Wie is Fethullah Gülen? Wat is de oorsprong en de geschiedenis van de Gülen Beweging in Turkije en Nederland? Welke ontwikkelingen heeft de Gülen Beweging ondergaan in Turkije en Nederland? Wat zijn de karakteristieke opvattingen van de Gülen Beweging?

Fethullah Gülen is een Turkse moslimprediker die met zijn interpretaties van de Koran en zijn opvattingen over diverse thema's een grote groep aanhangers over de hele wereld heeft verworven. Deze zogenaamde Gülen Beweging is actief op diverse maatschappelijke terreinen en zet zich bewust in voor de (interreligieuze) dialoog, voor tolerantie, voor vrede en voor onderwijs²². Dit komt erg positief over, maar er zijn ook veel tegenstanders die Gülen en zijn beweging ervan verdenken uiteindelijk een Islamitische staat te willen maken van Turkije, maar ook van andere landen waarin ze actief zijn²³. De controverse rond Gülen en zijn beweging heeft te maken met de turbulente politieke geschiedenis in Turkije van de afgelopen eeuw, waarbij de plek die religie (Islam) in de Turkse samenleving mag innemen een belangrijke kwestie is geweest en nog steeds is. Berna Turam heeft uiteengezet hoe de Gülen Beweging in Turkije ondanks de weerstand van tegenstanders toch kon groeien, door een samenwerkingsverband aan te gaan met de regerende AK Partij²⁴. Deze samenwerking lukte, maar enkel over thema's waar beide partners overeenstemming over hadden. Vooral over morele kwesties lagen de meningen ver uit elkaar. En het lijkt erop dat aan de

¹⁸ Gülen, Fethullah (2004) - *Toward a global civilization of love and tolerance*, The Light: New Jersey, p. 1.

¹⁹ Idem, p. 23.

²⁰ Idem, p. 33.

²¹ Idem, p. 34.

²² Çelik, Gürkan en Pim Valkenberg (2010) – Sociale cohesie en de Vrijwilligersbeweging, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 24.

²³ Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford, CA: Stanford University Press, p. 72-73.

²⁴ Idem, p. 135.

samenwerking een eind is gekomen, nu leden van de AK Partij Gülen aanhangers beschuldigen van af luisterpraktijken²⁵.

Ook in Nederland is de beweging altijd omgeven van negatieve berichtgevingen. Dit heeft ook deels te maken met de ondoorzichtige organisatiestructuur en het bestaan van leerhuizen, waar weinig informatie over wat binnen deze leerhuizen gebeurt naar buiten komt. Martin van Bruinessen zet dit uiteen in zijn rapport over de Gülen Beweging in Nederland²⁶. Ook in Nederland zijn er mensen die ervan overtuigd zijn dat de Gülen Beweging uiteindelijk maar één doel heeft, namelijk de invloed van de Islam in de Nederlandse samenleving te vergroten, zoals de politica Anita Fähmel, die gemeenteraadslid is in de Gemeente Rotterdam namens de politieke partij Leefbaar Rotterdam²⁷.

Het bestuderen van de literatuur over de bovenstaande onderwerpen biedt een breed theoretisch kader dat nodig is om te komen tot een goede analyse van de opvattingen van sympathisanten van de Gülen Beweging over christenen.

Hoe ga ik aan de slag?

De gegevens die nodig zijn om een juiste beoordeling te kunnen geven op de vraag of de opvattingen over christenen bij de Gülen Beweging in Nederland afwijken van de gangbare Islamitische opvattingen zullen door middel van de volgende bronnen verzameld worden:

- Een literatuuronderzoek over bovenstaande thema's (zie *Wat is het theoretische kader?*). In dit onderzoeksverslag zullen de bevindingen die vanuit het literatuuronderzoek naar voren komen worden beschreven met daarbij de bronverwijzingen die op wetenschappelijk correcte wijze worden weergegeven.

- Vanuit deze literatuurstudie ben ik gekomen tot gerichte vragen voor de interviews met moslims die sympathiseren met het gedachtegoed van Fethullah Gülen en die hebben deelgenomen aan dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven. De diverse interviews zijn opgenomen met een voicerecorder en uitgetypt zodat ook een schriftelijke versie van de interviews voorhanden is. Bij ieder interview zijn dezelfde van tevoren vastgelegde open vragen aan bod gekomen. Door middel van het stellen van deze open vragen kreeg de geïnterviewde de ruimte en vrijheid zo breed of zo smal te reageren als hij/zij zelf wenselijk vond en bleef voor mij de mogelijkheid bestaan om door te vragen wanneer dit nodig of wenselijk was.

De geïnterviewden zijn allen deelnemers van moslimzijde aan de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven.

Het gaat om de volgende dialoogactiviteiten:

1) een dialooggroep van vijf sympathisanten van de Gülen Beweging en vijf leden van de Hervormde Gemeente Delfshaven, die al zo'n zes jaar lang eens per twee weken bij elkaar komen en waar over diverse religieuze en maatschappelijke onderwerpen gesproken wordt,

²⁵ <http://www.ad.nl/ad/nl/1013/Buitenland/article/detail/3374553/2013/01/09/Liefde-tussen-Erdogan-en-de-machtige-Gulen-beweging-is-voorbij.dhtml>

²⁶ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 42.

²⁷ Fähmel, Anita (2009) - *Dossier Fethullah Gülen. Een verkennend onderzoek naar de Fethullah Gülen organisatie en haar invloed in Rotterdam*, Leefbaar Rotterdam: Rotterdam.

2) de cursus *Profeten in de Koran en de Bijbel* (ook wel cursus *Islam en Christendom* genoemd) die dit voorjaar voor het zesde opeenvolgende jaar wordt georganiseerd, en
3) de contacten tussen initiatiefnemers Alper Alasag (Platform INS) en Martijn van Laar (Hervormde Gemeente Delfshaven).

Ik had het streven om vijftien sympathisanten van de Gülen Beweging te interviewen die op enig moment deel hebben genomen aan de dialooggroep en/of deel hebben genomen aan één of meerdere cursusavonden van de cursus *Profeten in de Koran en de Bijbel*. Initiatiefnemer Alper Alasag maakt ook deel uit van deze dialooggroep. Uiteindelijk heb ik dertien van deze groep sympathisanten geïnterviewd.

Met Alper Alasag, initiatiefnemer vanuit Platform INS met betrekking tot de samenwerking met de Hervormde Gemeente Delfshaven, heb ik aanvullende interviews gehouden over de interreligieuze dialoog met christenen in het algemeen en die met de Hervormde Gemeente Delfshaven in het bijzonder. Ook dit interview is opgenomen met een voicerecorder en uitgetypt zodat ook een schriftelijke versie ervan voorhanden is.

De opvattingen over christenen zoals die naar voren komen uit de interviews met deelnemers van moslimzijde aan de dialoogactiviteiten van Platform INS met de Hervormde Gemeente Delfshaven zijn daarna vergeleken met de algemeen gangbare Islamitische opvattingen over christenen zoals deze naar voren komen uit het literatuuronderzoek en ook met de opvattingen over christenen zoals deze naar voren komen uit het denken van Fethullah Gülen.

Welke specifieke vraag stel je?

Wat zijn de opvattingen over christenen van sympathisanten van de Gülen Beweging in vergelijking met de gangbare opvattingen binnen de soennitische Islam over christenen? Deze vergelijking wil ik maken door een literatuurstudie te doen naar het spectrum aan opvattingen over christenen van moslimgeleerden en deze te vergelijken met de opvattingen van Fethullah Gülen en zijn aanhangers over christenen zoals deze naar voren komen in hun geschriften. De uitkomsten van deze vergelijking wil ik vervolgens toetsen aan de hand van een casus uit de Rotterdamse context, namelijk die van de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven, door enkele deelnemers van moslimzijde te interviewen, die hebben deelgenomen aan de dialooggroep en/of hebben deelgenomen aan één of meerdere van de, mede door Platform INS geïnitieerde, cursusavonden *Profeten in de Koran en de Bijbel*.

Mijn verwachting was dat de opvattingen over christenen van sympathisanten van de Gülen Beweging in Nederland af zouden wijken van de gangbare orthodoxe opvattingen binnen de soennitische Islam. De Gülen Beweging in Nederland presenteert zich als een dialoogpartner met een open vizier voor andersdenkenden en mensen met een andere religieuze achtergrond. De indruk wordt gewekt dat er in de dialoog met andersdenkenden sprake is van een uitwisseling van opvattingen, waarbij er over en weer van elkaar geleerd kan worden. Dit zou kunnen betekenen dat er ook ruimte is voor andere opvattingen over christenen. Opvattingen die af kunnen en mogen wijken van de gangbare orthodoxe opvattingen over christenen binnen de soennitische Islam.

Ik verwachtte dat uit de resultaten van het onderzoek zou blijken dat de oudere deelnemers van de beoogde groep geïnterviewden conservatievere opvattingen over christenen zouden hebben dan de jongere deelnemers. Dit zou dan te maken kunnen hebben met het gegeven dat

veel jongeren al van jongst af aan zijn opgegroeid in Nederland, waar de ouderen vaker hun opvoeding in Turkije hebben genoten.

Ook ging ik ervan uit dat er vooral voorzichtige, genuanceerde antwoorden zouden worden gegeven als gevraagd werd naar hun opvattingen over christenen. Aan de ene kant zou dit volgens mij komen omdat de Gülen Beweging er veel aan gelegen is om als beweging met een gematigde houding bekend te blijven staan, aan de andere kant zal de beweging willen voorkomen dat ze binnen de moslimwereld in Nederland geïsoleerd raken door een te liberale opstelling. Vanuit de geschiedenis van de Gülen Beweging in Turkije blijkt dat de beweging als organisatie zeer sterk is in het vinden van de juiste balans en het zoveel mogelijk vermijden van confrontaties. Mijn ervaring uit eerdere contacten met sympathisanten van de Gülen Beweging is dat er algemeen gedeelde goed uitgebalanceerde antwoorden bestaan binnen de Gülen Beweging over hun opvattingen, dus waarschijnlijk ook over hun opvattingen over christenen. Daarom verwachtte ik dat vanuit de resultaten van de interviews geen schokkende opvattingen over christenen naar voren zouden komen, maar dat uiteindelijk de opvattingen over christenen vrij dicht bij de gangbare orthodoxe opvattingen over christenen binnen de soennitische Islam zouden liggen met slechts kleine nuanceverschillen.

Ik vermoedde daarnaast dat er een verschil tussen de leer en de praxis zichtbaar zou worden. De geloofsleer valt mijn inziens met betrekking tot menselijke relaties namelijk niet per definitie samen met de geloofspraxis. Ik bedoel hiermee met betrekking tot de casus van het onderzoek dat op moment dat de sympathisanten van de Gülen Beweging gevraagd zou worden naar specifieke opvattingen over christenen zij volgens mij vooral zouden putten uit de Islamitische geloofsleer zoals die door Fethullah Gülen geïnterpreteerd is. Door de sympathisanten van de Gülen Beweging te vragen naar hun opvattingen over christenen worden zij gedwongen hun denkbeelden te verwoorden. Denkbeelden die misschien tijdens de praxis van de dialoog met christenen slechts op de achtergrond aanwezig zijn. Wat dus zou kunnen was, dat vanuit de interviews een wat dogmatisch en afstandelijk beeld naar voren zou komen over de relatie tussen moslims en christenen, terwijl in de praktijk van de onderlinge omgang er een broederlijke omgangsvorm lijkt te zijn. Zaak voor mij was dan ook om in het interview het vermeende onderscheid tussen theologische opvattingen en de omgang in de praktijk ook inzichtelijk te maken.

Opzet van de scriptie

Na het voorwoord, waarin de probleemstelling uitgewerkt is, zal in een eerste hoofdstuk beschreven worden wie Fethullah Gülen is en wat zijn belangrijkste denkbeelden zijn. Als eerste zal een biografie gegeven worden van Fethullah Gülen. Dit zal gedaan worden aan de hand van de biografische omschrijvingen van verschillende schrijvers. Daarna zullen de belangrijkste thema's van het gedachtegoed van Fethullah Gülen worden beschreven, en vervolgens de activiteiten van de Gülen Beweging. Hierop volgend zal worden ingegaan op de weerstand die er is tegen de beweging is. Tot slot wordt aan het eind van het eerste hoofdstuk nog ingezoomd op de positie en de activiteiten van de Gülen Beweging in Nederland. De voor dit eerste hoofdstuk gebruikte auteurs zijn, behalve Gürkan Çelik²⁸, geen uitgesproken sympathisanten van de Gülen Beweging. De overige auteurs laten zich in hun teksten niet uit over hun persoonlijke mening over Gülen en zijn gedachtegoed, maar geven blijk van een objectieve benadering met betrekking het onderwerp waar ze over schrijven. Wel worden enkele bronnen aangeprezen door de Gülen Beweging zelf, waarschijnlijk omdat ze met de inhoud van de tekst kunnen instemmen. Het gaat om de artikelen van Elisabeth Özdalga²⁹ en Bekim Agai³⁰.

In het tweede hoofdstuk zal een weergave gegeven worden van het literatuuronderzoek naar opvattingen van soennitische moslims over christenen. Eerst zullen wat randvoorwaarden beschreven worden die van invloed zijn op het spectrum aan opvattingen dat later geschetst zal worden. Daarna worden de basisbronnen van waaruit moslims tot hun opvattingen over christenen komen beschreven. Vervolgens zullen de opvattingen van soennitische moslims over christenen gedurende de geschiedenis weergegeven worden, nadat eerst een korte verantwoording is gegeven van de hiervoor gehanteerde bronnen. Nadien volgen twee toevoegingen die betrekking hebben op de opvattingen van moslims over christenen, namelijk hedendaagse opvattingen over de *dhimmi*-status en een open brief van een groep moslims aan christenen uit 2006. Hierna worden de opvattingen van Fethullah Gülen en zijn aanhangers over christenen beschreven zoals deze in hun teksten en uitspraken naar voren komen. Tot slot zal gekeken worden waar het gedachtegoed van Fethullah Gülen en zijn aanhangers met betrekking tot christenen binnen het spectrum aan moslimopvattingen over christenen geplaatst moet worden door de opvattingen van Fethullah Gülen en zijn aanhangers te vergelijken met de verschillende opvattingen van soennitische moslims over christenen en hun geloofsopvattingen gedurende de geschiedenis. Voor de opvattingen van soennitische moslims over christenen gedurende de geschiedenis heb ik vooral gebruik gemaakt van de boeken van Hugh Goddard. Binnen het hoofdstuk zelf zal ik ook aangeven wat het bijeffect is van deze keuze. Naast de boeken van Goddard heb ik diverse bronnen gebruikt die zijn behandeld in de colleges van de cursus *Interreligieuze relaties tussen moslims en christenen* zoals ik die gedoceerd heb gekregen van Martha Frederiks aan de Universiteit van Utrecht. Daarnaast heb ik zelf nog enkele literatuur over moslimopvattingen over christenen toegevoegd om het spectrum hiermee nog meer uit te breiden. Vermeldenswaardige aspecten over de auteurs worden tijdens de behandeling van hun interpretatie van opvattingen over christenen weergegeven.

²⁸ Çelik, Gürkan en Pim Valkenberg (eds.) (2010) – *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging*, Dialogo Academie: Rotterdam.

²⁹ Özdalga, Elisabeth (2000) - Worldly asceticism in Islamic casting: Fethullah Gülen's inspired piety and activism, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 9 (17), p. 83-104.

³⁰ Agai, Bekim (2002) - Fethullah Gülen and his movement's Islamic ethic of education, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 11 (1), p. 27-47.

In hoofdstuk drie zullen de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven onder de loep worden genomen, om zo vanuit een praktijkvoorbeeld te bezien wat deze dialoogactiviteiten zeggen over de opvattingen van sympathisanten van de Gülen Beweging over christenen. Eerst zal beschreven worden wat Platform INS voor organisatie is. Vervolgens hoe en waarom de samenwerking met de Hervormde Gemeente Delfshaven tot stand is gekomen. Hierop volgend zal gekeken worden naar de specifieke context waarbinnen de samenwerking tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven is ontstaan en plaatsvindt. Hierna zal een analyse gegeven worden van de dialoogactiviteiten tussen beide initiatiefnemers op basis van literatuur die over de interreligieuze dialoog geschreven is.

Na deze analyse komen de interviews aan bod die gehouden zijn met sympathisanten van de Gülen Beweging die hebben deelgenomen aan dialoogactiviteiten met de Hervormde Gemeente Delfshaven. Eerst zal een verantwoording gegeven worden van de opzet en de uitvoering van de interviews. Daarna volgt een overzicht van de resultaten van de interviews en conclusies die vanuit die resultaten getrokken kunnen worden. Tot slot zullen de conclusies naar aanleiding van de resultaten vergeleken worden met het spectrum aan opvattingen van moslims over christenen en met de opvattingen van Fethullah Gülen en zijn aanhangers over christenen zoals deze in teksten en uitspraken van hen naar voren komen.

In het laatste hoofdstuk zal in grote lijnen een samenvatting gegeven worden van het onderzoek. Daarna volgen enkele conclusies die naar aanleiding van het onderzoek gedaan kunnen worden. Hierna volgt nog een slotbeschouwing waarin nader wordt ingegaan op de onderzoeksvraag. Tot slot zal de auteur van deze scriptie nog wat eigen gedachten die verband houden met het gedane onderzoek op papier zetten in een nawoord.

Hoofdstuk 1 Fethullah Gülen en de Gülen Beweging

1.1 Biografische beschrijving over Fethullah Gülen

Ik heb ervoor gekozen om verschillende biografische beschrijvingen te gebruiken, waaronder die van Gürkan Çelik³¹, een sympathisant van Gülen, maar ook schrijvers die enkel op objectieve wijze geschreven hebben over het leven van Gülen, zoals Erol Gulay³² en Martin van Bruinessen³³. In de verantwoording van dit onderzoek is informatie te vinden over deze schrijvers.

Er zijn verschillen tussen biografische beschrijvingen die door sympathisanten geschreven zijn en die door mensen geschreven zijn die een wat meer objectieve benadering hebben ten opzichte van Gülen en zijn gedachtegoed. De sympathisanten lijken de verschillende aspecten in Gülen's leven veelal te beschrijven vanuit de basisgedachte dat Gülen een held is, waardoor alle aspecten in een positief daglicht worden gesteld. Ook valt op dat bepaalde biografische elementen die Gülen enigszins in diskrediet kunnen brengen door de sympathisanten worden verzwegen, zoals het feit dat Gülen in 1963 één van de oprichters is van een plaatselijke afdeling van de uiterst rechtse, nationalistische Vereniging ter Bestrijding van het Communisme³⁴.

De turbulente politieke en maatschappelijke ontwikkelingen in Turkije gedurende Gülen's leven tot nu toe beschrijf ik slechts kort waar dit Gülen's persoonlijke leven raakt.

Fethullah Gülen wordt geboren in 1941 in Oost-Turkije. Daar groeit hij op in een diepgelovige, traditionele gemeenschap in een regio, die bekend stond om de aanwezigheid van unieke heroplevende vormen van de Islamitische mystiek³⁵ en ook om de veelal conservatiefreligieuze opvattingen en een militant Turks nationalistisch gedachtegoed van haar bewoners³⁶. Vanaf jonge leeftijd krijgt Gülen les van moslimgeleerden uit zijn streek en van zijn vader Ramiz die voorganger was in de moskee. Gülen ontwikkelt zich al snel zelf tot een moslimgeleerde³⁷. Gülen's voornaamste inspiratiebron is de moslimgeleerde Said Nursi, die in de jaren na de oprichting van de Turkse Republiek in 1924 een beweging opricht die gericht is op het herleven van morele en spirituele waarden vanuit een inzet op onderwijs, waarbij Nursi ook toenadering zocht tot christenen, om samen met hen tegen het ongeloof in de wereld te strijden³⁸. In 1963 is Gülen één van de oprichters van de plaatselijke afdeling van de sterk nationalistische, politiek rechtse Vereniging ter Bestrijding van het Communisme.

³¹ Çelik, Gürkan en Pim Valkenberg (eds.) (2010) – *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging*, Dialoog Academie: Rotterdam.

³² Gulay, Erol N. (2007) - The Gülen phenomenon: a neo-Sufi challenge to Turkey's rival elite?, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16 (1), p. 37-61.

³³ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.

³⁴ Idem, p. 15.

³⁵ Gulay, Erol N. (2007) - The Gülen phenomenon: a neo-Sufi challenge to Turkey's rival elite?, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16 (1), p. 40.

³⁶ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 14.

³⁷ Çelik, Gürkan en Pim Valkenberg (2010) – Sociale cohesie en de Vrijwilligersbeweging, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 25.

³⁸ Michel, Thomas, Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (2010) – In de voetsporen van Roemi en Nursi, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 51.

Hij is in die tijd fel tegen sympathisanten van het Marxisme³⁹. De met Gülen's gedachtegoed sympathiserende auteur Çelik rept hier met geen woord over in de biografische omschrijving van Fethullah Gülen van zijn hand. Hij meldt enkel dat Gülen, nadat hij zijn opleiding tot voorganger en staatsprediker had afgerond, van 1962 tot 1966 als voorganger werkt in Edirne, in het Europese deel van Turkije⁴⁰.

Alle geraadpleegde bronnen benoemen dat Gülen's echte bekendheid pas begon in 1966. In dat jaar wordt Gülen door het Turkse staatsapparaat voor religieuze zaken *Diyanet* aangesteld als prediker in de stad Izmir, aan de westkust van Turkije. In deze stad ontwikkelt Gülen zich verder, groeit hij uit tot een bekende prediker en start hij met het opbouwen van een eigen variant van de Nur-beweging⁴¹. Hij begint zomerkampen voor jongens te organiseren waar zij onderwezen worden over de fundamentele zaken van Islam en de Sufi principes volgens de geschriften van Said Nursi en ook zet hij *lighthouses* op waar jongeren zowel worden onderwezen in Islamitische als seculiere kennis⁴². Gülen zou volgens Çelik in deze en latere perioden ook veel voorgaan in grote moskeeën, zowel in Izmir als in Istanbul en op den duur een van Turkije's meest populaire predikers worden⁴³. Typerend voor Gülen's preken is dat hij de traditionele Islamitische boodschap omzet in toegankelijke termen, zodat een breed publiek aangesproken kan worden. Gevolg is wel dat Gülen's religieuze taalgebruik volgens Gulay seculariseerde, in die zin dat Gülen in plaats van de traditionele geloofstaal van Islam nu de Koran ging uitleggen in de alledaagse, moderne taal zoals die door mensen gebruikt wordt in het leven van alledag⁴⁴. Gülen's interpretatie van de Islam die hij predikt is er een met een positieve houding tot religieuze diversiteit maar toch vanuit een sterke religieuze en morele eigen Islamitische identiteit. Dit blijkt vooral hoogopgeleide moslims en jongeren aan te spreken⁴⁵. In Izmir vormt Gülen een groep sympathisanten om hen heen, bestaande uit onder andere winkeliers, onderwijzers en studenten, die zijn werk en gedachtegoed (financieel) steunen en uitdragen. De nadruk binnen deze groep ligt op innerlijke vroomheid. Daarnaast streeft Gülen vanaf die tijd naar het vormen van een nieuwe elite, de zogenoemde *gouden generatie*, die kennis van de moderne wetenschap zou weten te combineren met het vroom volgen van de Islam en het dienen van de samenleving. Het belang van een hoog niveau van onderwijs wordt dan ook sterk benadrukt door Gülen⁴⁶.

³⁹ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 15.

⁴⁰ Çelik, Gürkan en Pim Valkenberg (2010) – Sociale cohesie en de Vrijwilligersbeweging, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 25.

⁴¹ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 15.

⁴² Gulay, Erol N. (2007) - The Gülen phenomenon: a neo-Sufi challenge to Turkey's rival elite?, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16 (1), p. 40.

⁴³ Çelik, Gürkan en Pim Valkenberg (2010) – Sociale cohesie en de Vrijwilligersbeweging, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 25.

⁴⁴ Gulay, Erol N. (2007) - The Gülen phenomenon: a neo-Sufi challenge to Turkey's rival elite? – In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16 (1), p. 46.

⁴⁵ Speelman, Gé (2010) - Present-day Europe and Islam in encounter: emerging European Islam and its dialogue partners, In: *Crossroad discourses between Christianity and culture* (2010), Jerald D. Gort, Henry Jansen en Wessel Stoker (eds.) (2010), Rodopi: New York/Amsterdam, p. 437.

⁴⁶ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 16.

In 1971 wordt Gülen korte tijd gevangen genomen, volgens Gulay omdat het regime het niet eens was met zijn openbare prediking. Als gevolg van deze maatregel besluit Gülen nadien een apolitieke koers te varen en confrontaties met de staat zoveel mogelijk te vermijden. De beweging van Gülen blijft gedurende de jaren 1970 doorgaan met de eerder genoemde activiteiten en richt zich nog meer op het ontwikkelen van onderwijsinstellingen die bestaan uit een combinatie van een hoog niveau van seculiere lesstof met buiten dit seculier onderwijs om intensief religieus onderwijs. Van de studenten wordt een strikte discipline geëist om zo een goed leerresultaat te bevorderen⁴⁷.

Na de staatsgreep in 1980 betuigt Gülen zijn steun aan degenen die de macht hebben overgenomen, zoals hij dit ook deed na de staatsgreep door het leger in 1971. Het nieuwe regime geeft de Gülen Beweging daarom in de jaren 1980 veel ruimte om zich verder te ontwikkelen. Dit kwam met name omdat de ideeën binnen de Gülen Beweging prima leken aan te sluiten bij de toenmalige opvattingen van de staat, die een grote nadruk legde op Turks nationalisme en een apolitieke Islam als gedeelde religie die het volk aan elkaar verbindt. Van de successen van het economische beleid onder het bewind van president Özal in die jaren profiteerden de met Gülen sympathiserende ondernemers volop, en de beweging bouwde zodoende ook een groot financieel vermogen op⁴⁸. De opkomende stedelijke en provinciale middenklassen met haar wortels in de traditionele Islam, die de achterban vormen van de Gülen Beweging, krijgen in deze periode steeds meer invloed. Doordat de oude Turkse elite van Kemalisten niet in staat blijkt te zijn de samenleving te laten floreren, ontstaat de Gülen Beweging zodoende als alternatieve bron voor gezag en waarden⁴⁹. De positie van Gülen zelf wordt hierdoor ook steeds meer belangrijk en gezaghebbend.

In de jaren 1990 groeit de beweging verder. Ook bouwt de beweging in die jaren een media-imperium op met onder andere de krant *Zaman* en de televisiezender *Samanyolu*. De populariteit van de Gülen-scholen neemt toe, ook bij mensen die niet direct sympathiseren met Gülen's ideeën, omdat blijkt dat de Gülen-scholen veruit de meeste leerlingen afleveren die kunnen doorstromen naar hoger onderwijs. Veel oud-leerlingen van Gülen-scholen komen vanaf die tijd op belangrijke posities in het Turkse overheidsapparaat terecht. Dit roept bij sommige Turkse groepen steeds meer weerstand op⁵⁰. Gülen zelf gaat in deze periode steeds vaker in het openbaar de dialoog aan met andersdenkenden in en buiten Turkije. In 1998 heeft hij bijvoorbeeld een ontmoeting met de toenmalige paus, Johannes Paulus II. Ook met andere religieuze leiders heeft hij in die periode ontmoetingen. De ontmoetingen worden breed uitgemeten in de nationale pers en er zijn veel kritische reacties in de diverse Turkse media⁵¹. Gülen gaat zich steeds meer inzetten voor de dialoog met andersdenkenden en mensen van een andere religie. Hij neemt het initiatief voor de organisatie van grootschalige bijeenkomsten waar over maatschappelijke thema's met betrekking tot Turkije wordt

⁴⁷ Gulay, Erol N. (2007) - The Gülen phenomenon: a neo-Sufi challenge to Turkey's rival elite?, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16 (1), p. 41.

⁴⁸ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 17.

⁴⁹ Gulay, Erol N. (2007) - The Gülen phenomenon: a neo-Sufi challenge to Turkey's rival elite?, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16 (1), p. 40.

⁵⁰ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 18.

⁵¹ Çelik, Gürkan en Pim Valkenberg (2010) – Sociale cohesie en de Vrijwilligersbeweging, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 21.

gesproken, waarbij vertegenwoordigers van zoveel mogelijk politieke en religieuze stromingen in Turkije worden uitgenodigd⁵².

Eind jaren 1990 verandert het politieke klimaat in Turkije, en ontstaat een negatieve tendens ten opzichte van invloed van Islam in de politiek. Als in 1999 erg negatieve uitlatingen en verdenkingen aan het adres van Gülen in de media naar voren komen en er in de media gesuggereerd wordt dat Gülen door justitie aangeklaagd zal gaan worden, besluit Gülen in de Verenigde Staten, waar hij al was in verband met een medische behandeling, te blijven. Daar verblijft hij nu nog, omgeven door een groep getrouwen op een landgoed in Pennsylvania. Hij zet zich nog steeds in voor de dialoog met anderen en het vreedzaam samenleven met anderen. Ook onderwijst hij zijn volgelingen wereldwijd door zijn preken en artikelen die via media verspreid worden⁵³.

Gülen is dus een Turkse moslimgeleerde die vaak zeer geliefd is bij zijn aanhangers over heel de wereld. Hij zou een bevlogen en begenadigd spreker zijn, die zeer emotioneel is tijdens zijn toespraken⁵⁴. Een andere eigenschap is dat hij er vaak voor lijkt te kiezen de confrontatie met politieke krachten uit de weg te gaan. Op momenten dat er veel kritiek op hem is, weet hij zich flexibel op te stellen en zo de druk die op hem gelegd wordt te doen verminderen. Hierbij schuwt hij het niet om zijn uiterlijke voorkomen te veranderen. Zo kiest hij, na de vele kritiek en negatieve aandacht in 1999 als gevolg van een controversiële preek van hem op een videoband die in de media terecht was gekomen, ervoor zijn traditionele mantel die hij tijdens de opname van die video droeg niet meer te dragen. Sindsdien draagt Gülen westerse kleding⁵⁵.

1.2 Belangrijkste gedachtegoed van Fethullah Gülen

Veel aspecten uit het gedachtegoed van Fethullah Gülen zijn met elkaar vervlochten. Toch probeer ik in deze paragraaf enkele van de belangrijkste opvattingen van het gedachtegoed van Gülen apart te nemen en te belichten. Daarnaast is van belang te vermelden dat Gülen zijn denken baseert op zijn interpretatie van Islamitische teksten, in ieder geval van de Koran en de *sunna*. Gülen is daarnaast met name geïnspireerd door Islamitische denkers als Roemi, Yunus Emre, Imam al-Ghazali en Said Nursi, maar hij verwijst ook vaak naar niet-Islamitische denkers, als Aristoteles, Sartre en Spinoza⁵⁶. Gülen gaat er kennelijk van uit dat de Islamitische teksten geen tegenstrijdigheden hoeven te vertonen met niet-Islamitisch gedachtegoed. Hij probeert juist aan te tonen dat de teksten van de Islam overeenkomen met belangrijk filosofisch gedachtegoed.

a. *Hizmet*

Gülen vat *jihad* op als het streven tot vergeestelijking van de wereld door middel van dienstbaarheid die gebaseerd is op de Islam. Deze vergeestelijking van de wereld is volgens Gülen hard nodig, omdat de wereld nu zwelgt in materialisme en ten onder dreigt te gaan aan

⁵² Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 20.

⁵³ Idem, p. 22.

⁵⁴ Özdalga, Elisabeth (2000) - Worldly asceticism in Islamic casting: Fethullah Gülen's inspired piety and activism, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 9 (17), p. 88.

⁵⁵ Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford University Press: Stanford CA, p. 87.

⁵⁶ Michel, Thomas, Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (2010) – In de voetsporen van Roemi en Nursi, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 45-46.

egoïsme en leegte die voortkomen uit een eenzijdige gerichtheid van de mens op materiële zaken. De mens zou zich weer op God moeten richten en vanuit dienstbaarheid aan God moeten leven. Als dit gebeurt, zal er vrede komen op aarde, omdat de mens vanuit de dienstbaarheid aan God ook dienstbaar wordt aan mensen en dus in plaats van egoïstische motieven, altruïstische motieven na zal gaan nastreven. De moslim zou volgens hem niet passief kunnen zijn bij het volgen van de Islam, maar moet daarentegen God actief dienen in de wereld vanuit een individuele spiritualiteit. Deze vrijwillige dienstbaarheid wordt *hizmet* genoemd. De profeet Mohammed is volgens Gülen het perfecte voorbeeld van *hizmet*. Als de gelovige vanuit deze innerlijke spiritualiteit komt tot het doen van goede werken voor zijn of haar naaste draagt dit volgens Gülen bij aan de verlossing van deze moslim, omdat God deze gelovige hiervoor zal belonen in het hiernamaals. Hierdoor ontstaat een soort contractuele visie op de goddelijke gerechtigheid, waardoor je bij Gülen kunt spreken van een rationalisering van het pad tot verlossing. De juiste innerlijke spiritualiteit is te bereiken door een verantwoord en doelgericht leven waarbij de ethiek van zelfdiscipline een belangrijke rol speelt om innerlijke spiritualiteit te optimaliseren⁵⁷.

Volgens Gülen is het voor iedere moslim mogelijk om aan *hizmet* te doen. Wat je ook doet in je dagelijkse leven, als je datgene doet vanuit die juiste innerlijke spiritualiteit en daarbij als doel hebt dienstbaar te zijn voor de samenleving, dan ben je bezig met *hizmet*. Gevolg van dit denken van Gülen voor zijn volgelingen is dat hun dagelijkse werkzaamheden in een religieus perspectief komen te staan, en daardoor een extra motivatie aan de gelovigen geeft zich volledig en met hart en ziel in te zetten voor die werkzaamheden. Het op deze manier bezig zijn met werkzaamheden draagt immers ook nog eens bij aan de weg naar verlossing, want volgens Gülen levert dit voordeel op voor het leven na de dood⁵⁸. Dit dienen van God, wat *hizmet* is, interpreteert Gülen als een voortdurende, eindeloze dienstverlening, wat betekent dat een gelovige in zijn beleving nooit stil kan zitten en hij/zij zich altijd meteen moet afvragen wat hij/zij nog meer aan diensten kan verlenen. Dit dienen van God mag niet worden uitgesteld tot een later tijdstip, maar dient per direct door de gelovige worden gestart⁵⁹.

Hizmet heeft sterke overeenkomsten met de in het Westen bekende calvinistische levenshouding. Deze denk- en handelwijze wordt door Max Weber wel het *binnenwereldlijke ascetisme* genoemd, waarbij gelovigen juist door hun aanwezigheid in de samenleving de juistheid en goedheid van hun religie willen laten zien in plaats van zich terug te trekken uit die samenleving⁶⁰. Dus aan de ene kant wordt het wereldlijke afgewezen, maar aan de andere kant dient de volgeling volledig in de samenleving te staan en zich ook in te zetten voor de samenleving. Groot verschil is hierbij dat bij *hizmet* de gelovige ervan uitgaat dat dit voordeel oplevert voor het leven na de dood, terwijl dat bij calvinisten geen bijkomstigheid is, aangezien calvinisten ervan uitgaan dat zij niets kunnen bijdragen aan hun verlossing.

Ik heb zelf overigens meerdere instellingen bezocht in Turkije en in Nederland waar aanhangers van Gülen werken en kan zeggen dat deze volledige inzet vanuit religieuze motivatie terug te vinden is bij alle Gülen aanhangers die ik heb ontmoet, of ze nu werkzaam

⁵⁷ Gulay, Erol N. (2007) - The Gülen phenomenon: a neo-Sufi challenge to Turkey's rival elite?, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16 (1), p. 48-49.

⁵⁸ Agai, Bekim (2002) - Fethullah Gülen and his movement's Islamic ethic of education, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 11 (1), p. 38.

⁵⁹ Özdalga, Elisabeth (2000) - Worldly asceticism in Islamic casting: Fethullah Gülen's inspired piety and activism, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 9 (17), p. 88-89.

⁶⁰ Agai, Bekim (2002) - Fethullah Gülen and his movement's Islamic ethic of education, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 11 (1), p. 39.

zijn als huiswerkbegeleider, als ondernemer, als regisseur voor een televisiestation of als medewerker voor een noodhulporganisatie. Gevolg van dit denken van Gülen is ook dat hij een zeer actieve en ambitieuze groep volgelingen heeft, die zich met hart en ziel inzetten voor wat zij denken dat goed is voor de samenleving.

b. Onderwijs

Gülen is met betrekking tot zijn denken over onderwijs geïnspireerd door Said Nursi, die de nadruk legde op educatief Islamisme in tegenstelling tot een politiek Islamisme⁶¹. Nursi stelde dat er geen spanning is tussen moderne wetenschap en de Islam. Ook Gülen onderschrijft dat er geen spanning is tussen moderne wetenschappelijke kennis en Islam, want kennisverwerving is volgens hem juist een van de mogelijkheden om te komen tot het kennen van God. Gülen onderbouwt dit door zijn interpretatie van enkele Koranverzen. Kennis zonder Islam leidt tot niets goeds, maar in combinatie met Islam kan kennis dienen tot fundament voor een betere samenleving. Kennis wordt zodoende zelf een Islamitische waarde, en het is dan ook volgens Gülen onmogelijk om goddelijke leiding te krijgen zonder kennis. Onderwijs wordt daarom gezien als aanbidding en lofprijzing voor God⁶². Wetenschappelijke kennis zal namelijk juist de grootheid van God aantonen⁶³. Maar ook het onderwijzen van niet-gelovigen is op termijn voordelig, zo stelt Gülen, want hij is ervan overtuigd dat kennis op den duur leidt tot voordelen voor de samenleving, wat dan indirect ook voordelen voor Islam oplevert, want een van de meest essentiële Islamitische waarden volgens Gülen is het vreedzaam samenleven⁶⁴. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Gülen het belang van modern, seculier wetenschappelijk onderwijs benadrukt en dat er binnen de Gülen Beweging veel energie, tijd en geld worden gestoken in onderwijs door het oprichten van scholen en huiswerkinstituten.

Deze inzet voor onderwijs heeft voor Gülen nog een andere reden, namelijk het creëren van een *gouden generatie*. Het aanbieden van modern onderwijs van hoge kwaliteit moet volgens Gülen worden gedaan op basis van Islamitische ethische waarden. Gülen stelt namelijk dat de moderne wetenschappelijke kennis zonder Islamitische ethische waarden leidt tot egoïsme en zodoende afbreuk doet aan de samenleving. De studenten die niet alleen modern onderwijs krijgen, maar die buiten de colleges om ook Islamitische ethische waarden bij worden gebracht, zullen op den duur als ze afgestudeerd zijn, in de samenleving hoge posities kunnen innemen en de samenleving ten positieve kunnen beïnvloeden door hun aangeleerde altruïstische waarden toe te passen tijdens hun werkzaamheden. Het opleiden van deze *gouden generatie* zal dan volgens Gülen uiteindelijk ook leiden tot een *gouden tijdperk*, waarin Turkije als natiestaat zal floreren omdat de *gouden generatie* in staat zal blijken alle problemen die in Turkije spelen op te lossen⁶⁵. Door in te zetten op onderwijs heeft de Gülen Beweging inmiddels flinke invloed gekregen in de Turkse samenleving en daardoor ook steeds meer zeggingskracht in het publieke domein⁶⁶.

Gülen geeft het onderwijs ook een religieuze dimensie. Het doceren van studenten ziet hij als een heilige taak. De onderwijzer mag zichzelf als een door God gezegende persoon zien en

⁶¹ Idem, p. 29.

⁶² Idem, p. 31.

⁶³ Özdalga, Elisabeth (2000) - Worldly asceticism in Islamic casting: Fethullah Gülen's inspired piety and activism, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 9 (17), p. 90.

⁶⁴ Agai, Bekim (2002) - Fethullah Gülen and his movement's Islamic ethic of education, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 11 (1), p. 33.

⁶⁵ Idem, p. 36.

⁶⁶ Özdalga, Elisabeth (2000) - Worldly asceticism in Islamic casting: Fethullah Gülen's inspired piety and activism, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 9 (17), p. 85.

wordt door Gülen beschreven als een soort religieuze gids die de student helpt op de weg naar verlossing. Onderwijs wordt zodoende door Gülen gebracht als een weg naar verlossing, omdat modern wetenschappelijke kennis volgens hem dus leidt tot het kennen van God⁶⁷.

c. Politieke opvattingen

Ondanks dat de Gülen Beweging er prat op gaat een apolitieke beweging te zijn, is Gülen uitgesproken over bepaalde politieke thema's. De uitgesproken apolitieke koers van de beweging heeft waarschijnlijk te maken met de strategische houding zoveel mogelijk confrontaties met de staat te voorkomen. Toch is de invloed van Gülen en zijn beweging in de Turkse samenleving inmiddels zo groot geworden dat niet meer voorbij kan worden gegaan aan het feit dat zij een politieke factor van grote betekenis is geworden in Turkije. Deze veronderstelling lijkt te worden gedeeld door het Algemeen Dagblad, dat begin 2013 bericht van een mogelijke beëindiging van de politieke samenwerking tussen de Gülen Beweging en de Turkse politieke partij AKP⁶⁸. Berna Turam, assistent professor van sociologie en Midden-Oosten studies aan het Hampshire College in de Verenigde Staten, deed onderzoek naar de samenwerking die ontstond tussen Islamitische actoren en de Turkse staat⁶⁹. Bij het belichten van de politieke en economische opvattingen van Gülen zal vooral geput worden uit dit onderzoek, aangezien dit onderzoek een genuanceerd en onafhankelijk beeld lijkt te geven van deze samenwerking en de rol van de Gülen Beweging bij die samenwerking.

De Turkse staat, bestaande uit een seculiere elite, had vanaf de oprichting van de Turkse Republiek in 1924 tot en met de jaren 1970 Islam als religie veelal buiten de politieke invloedsferen gehouden⁷⁰. Vanaf de jaren 1980 nam de staat echter een meer tolerante houding aan naar de Islam en werd Islam meer gezien als het identiteitskenmerk van het Turkse volk⁷¹. In de jaren 1990 kreeg de Islam nog meer ruimte binnen de politiek en het publieke domein⁷². In de afgelopen decennia is er een duidelijke toenadering zichtbaar geworden tussen Islamitische actoren, waarvan de Gülen Beweging in Turkije de grootste en meest invloedrijke is, en de Turkse staat. Er ontstond een soort samenwerkingsverband tussen beide, maar enkel op gebieden waar beide partijen dezelfde belangen hadden⁷³. De motivatie voor de samenwerking aan enkele gezamenlijke doelen is vanuit de Gülen Beweging gezien het effect van onafhankelijke nationalistische gevoelens en de daarbij ook een soort acceptatie van de daarbij behorende staat⁷⁴. De partijen hebben overeenkomende politieke opvattingen als het gaat om het streven naar een liberale economie, een liberale democratie en het toetreden tot de Europese Unie⁷⁵. De Gülen Beweging deelt namelijk het doel van Turkije weer een macht van internationale betekenis te maken, en erkent dat deze liberale systemen nodig zijn om dit te garanderen⁷⁶.

⁶⁷ Agai, Bekim (2002) - Fethullah Gülen and his movement's Islamic ethic of education, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 11 (1), p. 39-40.

⁶⁸ <http://www.ad.nl/ad/nl/1013/Buitenland/article/detail/3374553/2013/01/09/Liefde-tussen-Erdogan-en-de-machtige-Gulen-beweging-is-voorbij.dhtml>

⁶⁹ Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford University Press: Stanford, CA.

⁷⁰ Idem, p. 40.

⁷¹ Idem, p. 49.

⁷² Idem, p. 49.

⁷³ Idem, p. 141.

⁷⁴ Idem, p. 35.

⁷⁵ Idem, p. 162.

⁷⁶ Idem, p. 162.

Deze samenwerking op basis van gedeelde politieke belangen lijkt in de AKP (politieke partij voor rechtvaardigheid en ontwikkeling) geïnstitutionaliseerd te zijn⁷⁷. De AKP overbrugt namelijk het gat tussen de veelal Islamitische bevolking in Turkije en de Turkse staat, maar dan wel gebaseerd op een minimale consensus⁷⁸. Binnen de AKP is namelijk plaats voor Turkse burgers met diverse religieuze en politieke oriëntaties, maar daarnaast staat de partij voor een gematigde Islam, waarbij Islam als religie een centrale rol heeft in het dagelijkse leven van de Turken en ook een belangrijke plaats heeft met betrekking tot de nationale culturele traditie van het land. De standpunten van de Gülen Beweging en de AKP blijken veel overeenkomsten te hebben. Zowel de Gülen Beweging als de AKP zien bijvoorbeeld de scheiding van staat en religie juist als de garantie voor godsdienstvrijheid⁷⁹. Gevolg hiervan is een zogenoemd tolerant secularisme, waarbij de Islamitische sociale actoren een samenwerkingspartner zijn geworden van de staat. Sympathisanten van de Gülen Beweging steunen de AKP dus vanwege de gedeelde standpunten en belangen, overigens zonder dat Fethullah Gülen hiertoe oproept, aangezien hij en zijn beweging zich willen blijven positioneren als een apolitieke beweging⁸⁰.

Dat Gülen en zijn beweging een liberale economie, een liberale democratie en het toetreden tot de EU nastreven heeft wellicht te maken met het feit dat de Gülen Beweging vanaf de jaren 1980 juist ging floreren toen er een meer liberaal democratisch en economisch beleid werd ingezet, en toetreding tot de EU deze aangevangen welvaart waarschijnlijk zou gaan bespoedigen⁸¹. Gülen en zijn aanhangers merkten dat er onder een meer liberaal democratische staatsopvatting voor de beweging meer ruimte ontstaan was om zich te ontwikkelen en invloed te krijgen in het publieke domein dan voorheen tijdens de perioden dat Turkije geen liberale Republiek was. Gülen ziet een liberale democratie sinds die tijd daarom als het beste politieke systeem⁸². Een vergelijkbare redenering kan gegeven worden met betrekking tot het promoten van een liberale economie. Van de economische hervormingen, onder (toen nog) minister Özal, in de jaren 1980, die van Turkije een meer liberale economie maakte, profiteerden ondernemers die binding hebben met de Gülen Beweging volop en hierdoor versterkte de socio-economische positie van Gülen's achterban enorm⁸³. Dit zorgde er weer voor dat de invloedsmogelijkheden van Gülen en zijn beweging toenamen. Dat Gülen dus voorstander is van een liberale economie is dan ook niet verwonderlijk.

Gülen komt hierbij tegemoet aan de commerciële belangen van de Islamitische middenklassen door het streven naar economische ontwikkeling en socio-economische ontplooiing te duiden als 'heilige' bezigheden⁸⁴. Hiertoe herinterpreteerde hij de Islamitische opvattingen rond bijvoorbeeld het omgaan met het maken van winst, door te stellen dat als gemaakte winsten op enigerlei wijze zouden worden ingezet voor het opbouwen van de Turkse samenleving, dit gezien kan worden als dienstbaarheid aan God, oftewel *hizmet*. Gülen ziet socio-economische verschillen tussen inwoners van Turkije als een door God gegeven mogelijkheid om voor elkaar te zorgen. Gevolg van de overtuiging, dat vergaard vermogen dient te worden ingezet voor de samenleving, is dat de Gülen Beweging een enorm sociaal kapitaal heeft opgebouwd

⁷⁷ Idem, p. 135.

⁷⁸ Idem, p. 136.

⁷⁹ Idem, p. 138-139.

⁸⁰ Idem, p. 135-136.

⁸¹ Idem, p. 20.

⁸² Idem, p. 69.

⁸³ Idem, p. 68.

⁸⁴ Gulay, Erol N. (2007) - The Gülen phenomenon: a neo-Sufi challenge to Turkey's rival elite?, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16 (1), p. 44

in Turkije in de vorm van welzijnsorganisaties als noodhulporganisatie Kimse Yok Mu en diverse huiswerkbegeleidinginstituten. De wijze van zaken doen die Gülen voorschrijft is gebaseerd op Islamitische waarden. Dit past precies in het straatje van de opkomende, Islamitische middenklasse, waardoor Gülen en zijn beweging vanuit deze middenklasse veel steun krijgen⁸⁵.

Volgens Turam is het democratiseren van Turkije geen vooraf vastgesteld doel van de Gülen Beweging, maar een onbewust neveneffect van haar activiteiten⁸⁶. De beweging heeft namelijk als doel de Turkse moslimlevenswijze te verspreiden in en buiten Turkije onder een seculier, democratisch politiek systeem⁸⁷. Hiertoe neemt de beweging een gematigde en niet-confrontationele houding aan, en pleit ze voor een harmonische Turkse samenleving in plaats van de vaak radicale houding die Islamitische actoren in het verleden aannamen⁸⁸. Doordat Islamitische actoren, met de Gülen Beweging voorop, zich seculier gedachtegoed met betrekking tot politiek en economie gingen toe-eigenen, werd het mogelijk dat de Islam als religie weer zichtbaar werd in het publieke domein in Turkije.

Gevolg hiervan was wel dat aanhangers van Gülen's gedachtegoed geconfronteerd werden met hun eigen Islamitische denken, wat leidde tot zelfreflectie⁸⁹. Binnenshuis houden de aanhangers van Gülen er namelijk een vrij strikte op Islamitische ethische waarden gebaseerde levenswijze op na, terwijl er dus buitenshuis van hen verwacht werd zich te conformeren aan een seculier politiek en economisch systeem⁹⁰. Dit leidde onbewust tot een alternatieve secularisering van de Islam in Turkije, wat ervoor zorgde dat er ook meer tolerantie ten opzichte van Islam kwam vanuit de staat⁹¹.

De huidige politieke situatie in Turkije heeft ook invloed op de politieke positie van de Gülen Beweging. Die politieke situatie lijkt alles te maken te hebben met de veranderde houding van de AKP en haar leider Recep Tayyip Erdogan. Erdogan, inmiddels al een decennium premier van Turkije, was voor de opkomst van de AKP een vrij radicale en confronterende politicus met een moslimachtergrond, die populair werd als burgermeester van Istanbul in de jaren 1990. Later werd hij een meer gematigde politicus die ook oog leek te hebben voor de belangen van de gehele Turkse bevolking. Erdogan en de AKP zochten toenadering tot andere bevolkingsgroepen door met hen de dialoog aan te gaan, waarbij aanvankelijk een niet-confronterende houding werd aangenomen⁹². Ook werd de macht van het leger in de loop van de afgelopen tien jaar geleidelijk aan ingeperkt en deed de regering zijn best om te voldoen aan de toetredingseisen van de Europese Unie aan Turkije⁹³. Deze omgangswijze en politieke doelstellingen konden steun vinden van de Gülen Beweging, zonder overigens dat Gülen en zijn aanhangers de AKP onvoorwaardelijke steun gaven. De AKP leek alleen steun van hen te kunnen verwachten zolang de politieke belangen van de Gülen Beweging door de AKP werden behartigd⁹⁴.

⁸⁵ Idem, p. 44-45.

⁸⁶ Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford University Press: Stanford, CA, p. 152.

⁸⁷ Idem, p. 19, 52.

⁸⁸ Idem, p. 138.

⁸⁹ Idem, p. 64.

⁹⁰ Idem, p. 60-62.

⁹¹ Idem, p. 64-65.

⁹² Idem, p. 138.

⁹³ Idem, p. 148-149.

⁹⁴ Idem, p. 142.

De afgelopen tien jaar kreeg de AKP bij iedere verkiezingen meer stemmen, waardoor de politieke macht van de AKP groeide. Daarmee leek ook de houding van de AKP en leider Erdogan wat te veranderen. Er werd minder aandacht besteed aan het oplossen van conflicten met minderheidsgroepen in Turkije. Erdogan stelde zich steeds meer autoritair op. Het lijkt erop dat hij door de toegenomen macht van de AKP de niet-confronterende en gematigde houding ten opzichte van andersdenkenden kwijt is geraakt. Dit leidde uiteindelijk tot protesten van zijn politieke tegenstanders, die vooral lijken te bestaan uit aanhangers van de CHP, de republikeinse volkspartij, die weer met name gesteund wordt door de vroegere seculiere elite en de secularisten, die bang zijn voor een toenemende invloed van de Islam in de Turkse samenleving. Het lijkt er overigens op dat de samenwerking tussen de Gülen Beweging en de AKP sinds begin dit jaar ten einde is gekomen⁹⁵. Dit wordt echter niet bevestigd door de betrokken partijen. Het zou niet onwaarschijnlijk zijn dat Gülen en zijn beweging de confronterende en autoritaire houding van de AKP en Erdogan naar andersdenkenden niet waarderen, en dat er te weinig gedeelde belangen meer zijn om de samenwerking voort te zetten.

d. dialoog en tolerantie

Vanaf halverwege de jaren 1990 zet Gülen zich steeds meer in voor dialoog tussen verschillende politieke, etnische en religieuze groepen in de Turkse samenleving⁹⁶. Hijzelf legt vanaf die tijd regelmatig bezoeken af aan politieke leiders en geestelijke vertegenwoordigers van andere religies in Turkije en later ook daarbuiten. De bezoeken krijgen veel publiciteit en worden uitgebreid in de Turkse media besproken. Vooral het bezoek aan de toenmalige paus Johannes Paulus II in 1998 krijgt veel aandacht in de Turkse media. De opstelling van Gülen om met andersdenkende in dialoog te treden is uniek voor Turkije in die tijd, waar bevolkingsgroepen veelal langs elkaar heen leefden en er veel spanning en wantrouwen over en weer waren als gevolg van tientallen jaren durende politieke spanningen. Deze impasse doorbreekt Gülen door te stellen dat de Turkse nationale problemen slechts opgelost kunnen worden als de verschillende bevolkingsgroepen met elkaar in gesprek gaan, tolerant zijn naar elkaar en elkaars verschillen accepteren⁹⁷. Volgens Gülen horen alle inwoners van de Turkse staat bij Turkije en zullen de belangen van alle Turkse groepen moeten worden gehoord bij het opbouwen en ontwikkelen van een sterk Turkije. Hij doet hier zelf de eerste handreikingen toe en treedt daarom in dialoog met andersdenkenden. Ook initieert hij en zijn beweging dialoogbijeenkomsten waarvoor uit alle politieke, religieuze en etnische bevolkingsgroepen vertegenwoordigers worden uitgenodigd⁹⁸. Gülen komt in Turkije bekend te staan als ‘advocaat van de dialoog’, en de woorden *Gülen* en *dialoog* lijken sindsdien onlosmakelijk met elkaar verbonden. Het initiatief voor de dialoogbijeenkomsten werd vrij positief ontvangen, waardoor Gülen ook meer invloed kreeg omdat hij zich opstelt als een aanspreekpunt met gematigde Islamitische opvattingen die open staat voor dialoog met andersdenkenden.

⁹⁵ <http://www.ad.nl/ad/nl/1013/Buitenland/article/detail/3374553/2013/01/09/Liefde-tussen-Erdogan-en-de-machtige-Gulen-beweging-is-voorbij.dhtml>

⁹⁶ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 20.

⁹⁷ Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford University Press: Stanford, CA, p. 52.

⁹⁸ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 20.

In zijn boek *Toward a global civilization of love and tolerance* geeft Gülen een religieuze motivatie voor deze inzet op dialoog⁹⁹. Volgens hem is een van de basiselementen van Islam het streven naar een vreedzaam samenleven tussen verschillende bevolkingsgroepen. Sterker nog, dialoog, tolerantie en vreedzaam samenleven zijn volgens Gülen aspecten die in het geloofsleven van iedere moslim een belangrijke plaats in zouden moeten nemen, omdat vanuit de Koran en de *sunna* hiertoe wordt opgeroepen¹⁰⁰. Gülen haalt bij deze bewering diverse Koranteksten aan en ook geeft hij meerdere voorbeelden uit het leven van de Profeet Mohammed, waaruit volgens Gülen blijkt dat deze voortdurend bezig was met het aangaan van dialoog en het nastreven van vrede¹⁰¹. Door dialoog en tolerantie in zijn interpretatie te duiden als centrale thema's van de Islamitische leer, zorgde Gülen voor de benodigde argumenten om zijn achterban mee te krijgen bij de inzet voor de dialoog.

Ook wijst Gülen in dit boek vanuit zijn interpretatie van de Koran en de *sunna* geweld en terrorisme radicaal af. Gülen stelt dat mensen die tot terroristische daden komen niets hebben begrepen van Islam of de zuivere weg van Jihad, en dat zij dus zelfs niet eens moslims genoemd kunnen worden¹⁰².

Omdat Gülen de inzet van zijn aanhangers voor dialoog religieus weet te motiveren, kan hij vasthouden aan de apolitieke en niet-confronterende positionering van zijn beweging, terwijl hij toch een belangrijke tendens heeft ingezet waarbij hij en zijn beweging in een positie zijn gekomen waar ze meer invloed hebben gekregen in de samenleving door initiator van deze tendens te zijn. Het in dialoog gaan met andersdenkenden had ook invloed op het denken van Gülen zelf. Gevolg van het contact met andersdenkenden was dat Gülen's denken over bijvoorbeeld het Westen veranderde¹⁰³. Was zijn houding ten opzichte van het Westen in de jaren 1960 en 1970 nog vrij negatief, na de vele contacten met andersdenkenden wordt zijn houding hierover toleranter. Naarmate Gülen meer contact had met andersdenkenden in binnen- en buitenland veranderde ook zijn visie op nationalisme. Was aanvankelijk Gülen's denken gericht op de Turkse samenleving en had zijn denken een sterk nationalistisch karakter, na de jaren 1990 benadrukte Gülen dat Islam een universele religie is met lokale, nationale gewoonten en uitwerkingen¹⁰⁴.

Wat opvalt, is dat Gülen's gedachtegoed behoorlijk veranderd is in de loop der jaren. Waar hij bijvoorbeeld in de jaren 1960 en 1970 vooral rechts, nationalistisch gedachtegoed onderschrijft in combinatie met steunbetuigingen aan een niet liberale Turkse Republiek waar het leger ingrijpt wanneer zij dat nodig acht, daar proclameert hij vanaf de jaren 1980 steeds meer een liberale democratie¹⁰⁵. Nog later overstijgt zijn denken het gericht zijn op de Turkse natie, en krijgt zijn gedachtegoed een meer internationale scope¹⁰⁶. Wat hierbij opvalt, is dat Gülen de positie van zichzelf en zijn beweging iedere keer weet aan te passen aan de wisselende sociale en politieke omstandigheden in Turkije en later aan die in de wereld, en dat hij dan de nieuw ingeslagen koers van zijn denken en zijn beweging een religieuze onderbouwing weet te geven op basis van zijn interpretatie van de Islamitische bronteksten.

⁹⁹ Gülen, Fethullah (2004) - *Toward a global civilization of love and tolerance*, New Jersey: The Light.

¹⁰⁰ Idem, p. 33-35.

¹⁰¹ Idem, p. 66-68.

¹⁰² Idem, p. 179.

¹⁰³ Bruinissen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 23.

¹⁰⁴ Idem, p. 20.

¹⁰⁵ Idem, p. 14-17.

¹⁰⁶ Idem, p. 23.

De bewuste keuze een apolitieke beweging te zijn die confrontaties met de staat zoveel mogelijk probeert te vermijden draagt ook bij aan het beeld dat Gülen en zijn beweging de kunst verstaan zich aan de sociale en politieke context aan te passen¹⁰⁷. De ontwikkeling van Gülen's theologische en sociaal-maatschappelijke denken lijkt in ieder geval sterk beïnvloed door politieke ontwikkelingen. Dit is overigens iets wat Gülen zelf ook niet zou ontkennen¹⁰⁸.

Het lijkt gemakkelijk om te concluderen dat Gülen met alle politieke winden meewaait, maar dit zou wel wat kort door de bocht zijn. Het is belangrijk in gedachten te houden dat de regerende seculiere elite sinds de oprichting van de Turkse Republiek in de jaren 1920 er alles aan deed om de Islam uit het publieke domein te houden. Ondanks dat het overgrote merendeel van de Turkse burgers moslim is, werd de Islamitische actor machteloos gemaakt en aan banden gelegd¹⁰⁹. Alle pogingen vanuit deze Islamitische actor om meer zeggingskracht en macht in het publieke domein te krijgen werd de kop ingedrukt, vanuit de angst bij de seculiere elite dat moslims er uiteindelijk op uit zouden zijn van Turkije weer een Islamitische staat te maken. Daarnaast is de sociale en politieke situatie in Turkije al decennia lang erg onduidelijk en complex. Tijdens de perioden dat het leger de macht over Turkije overnam van de regerende politieke orde heerste er vaak een angstcultuur in Turkije. Iedereen die maar enige kritiek had op het militaire bewind, vooral politieke tegenstanders, kon worden opgepakt en in gevangenschappen terecht komen. De wrede martelingen die daar plaatsvonden worden door verschillende internationale organisaties die opkomen voor de universele mensenrechten bevestigd¹¹⁰. De niet-confronterende apolitieke koers van Gülen is gezien deze omstandigheden begrijpelijk. Te meer daar gebleken was dat een meer confronterende politieke koers van andere Islamitische groepen in Turkije keer op keer niets had opgeleverd. Gülen heeft zodoende ingezien dat het een ondoenlijke zaak is om op deze manier de Turkse samenleving op te bouwen met daarin een plek voor Islam en haar ethische waarden. De bottom-up structuur die Gülen en zijn beweging hanteert¹¹¹, lijkt daardoor een betere wijze om op lange termijn veranderingen door te voeren die volgens hen wenselijk zijn voor de opbouw van een Turkije waarin Islam een toonaangevende positie heeft. De activiteiten die vanuit die structuur zijn ontplooid, zullen nu in een volgende paragraaf aan bod komen.

1.3 Gülen Beweging: Activiteiten

De Gülen Beweging bestaat volgens eigen zeggen uit mensen die sympathiseren met de eerder genoemde ideeën van Fethullah Gülen en die zich van daaruit op vrijwillige basis inzetten voor de samenleving eventueel door te werken voor een instelling of organisatie die ontstaan is vanuit het in de praktijk brengen van de ideeën van Gülen¹¹². Zoals eerder al werd aangegeven is de Gülen Beweging momenteel een machtige actor in de Turkse samenleving door het zakelijke imperium en het media-imperium die ze hebben opgebouwd. Ook zagen we al dat de beweging politiek veel invloed heeft in Turkije, vooral door van binnenuit veranderingen in de samenleving teweeg te brengen in plaats van dit van bovenhand op te leggen. Gülen en de aanhangers blijken gewoon ook goed te zijn in het benaderen en

¹⁰⁷ Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford University Press: Stanford, CA, p. 52.

¹⁰⁸ Özdalga, Elisabeth (2000) - Worldly asceticism in Islamic casting: Fethullah Gülen's inspired piety and activism, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 9 (17), p. 86-87.

¹⁰⁹ Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford University Press: Stanford, CA, p. 40-41.

¹¹⁰ Salinsky, M. (1998)- Torture continues in Turkey: findings of new report, In: *Lancet*, 352 (9143), p. 1854.

¹¹¹ Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford University Press: Stanford, CA, p. 65.

¹¹² Idem, p. 53.

inschakelen van de juiste invloedrijke personen die bruikbaar zijn voor het ontwikkelen van de activiteiten van de beweging¹¹³.

Het succes van de Gülen Beweging suggereert dat er een heel strakke organisatiestructuur achter de beweging zit, met Gülen zelf die een en ander aanstuurt. Dit wordt door de mensen van de beweging zelf echter ontkend. Er zijn volgens hen wel contacten en er is soms sprake van onderlinge samenwerking, maar er zou geen sprake zijn van een centraal gezag dat bepaalt wat er door de verschillende instellingen die gelieerd zijn aan de Gülen Beweging gedaan zou moeten worden¹¹⁴. Martin van Bruinessen concludeert echter wel dat er sprake is van een ondoorzichtige organisatiestructuur, die volgens hem wordt veroorzaakt door de scheiding van religieuze en niet-religieuze activiteiten van de mensen die betrokken zijn bij de Gülen Beweging¹¹⁵. De religieuze activiteiten vinden plaats in de privésfeer en zijn gericht op innerlijke spiritualiteit en devotie, terwijl de niet-religieuze activiteiten, die meestal maatschappelijke doeleinden hebben, in het openbaar plaatsvinden. De individuen die sympathiseren met Gülen's ideeën komen tot hun inzet voor deze maatschappelijke doeleinden vanuit het gericht zijn op devotie binnenshuis, het al eerder in hoofdstuk 1.2 aangestipte *binnenwereldlijke ascetisme* zoals dit door Max Weber wordt genoemd. Van de aanhangers van de Gülen Beweging wordt dan ook verwacht dat ze zich vroom en onberispelijk gedragen in het openbaar en zich binnenshuis toewijden aan devotie. De maatschappelijke activiteiten van de beweging hebben dus geen specifiek religieus karakter wat tot gevolg heeft dat een breed publiek wordt aangetrokken¹¹⁶.

De scholen die gelieerd zijn aan de Gülen Beweging bieden onderwijs op hoog niveau, waarbij er geen godsdienstige aspecten worden gedoceed. Religie speelt wel buiten de colleges om een belangrijke rol in het leven van de studenten. Studenten zijn vrij om de scholen te verlaten wanneer ze willen, maar tijdens de periode dat ze op de school studeren wordt van de studenten volledige loyaliteit en discipline verwacht¹¹⁷. Binnen de onderwijsinstellingen zou er een competitieve sfeer heersen die studenten ertoe moeten brengen zich optimaal in te zetten. Gemiddeld gezien scoren leerlingen van Gülen-scholen in Turkije hoger dan de leerlingen van andere scholen. De competitieve sfeer op de scholen leidt dus tot hoge resultaten, wat dan weer de kwaliteit van het onderwijs van de beweging aan moet tonen.

De scholen worden vooral gefinancierd door ondernemers die sympathiseren met Gülen. Deze ondernemers maken volgens Gülen door het sponsoren van het onderwijs de heilige taak van het onderwijs mogelijk. Zodoende geeft Gülen ook aan deze financiële sponsoring een religieuze dimensie¹¹⁸. Al eerder werd uiteengezet dat de docent gezien wordt als religieuze gids van de leerlingen die hij onderwijst. Deze heilige taak van het docentschap wordt door aanhangers van de Gülen Beweging ingevuld. Vaak worden oud-studenten gevraagd docent te

¹¹³ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 43.

¹¹⁴ Çelik, Gürkan en Pim Valkenberg (2010) – Sociale cohesie en de Vrijwilligersbeweging, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 19.

¹¹⁵ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 61.

¹¹⁶ Idem, p. 7, 61.

¹¹⁷ Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford University Press: Stanford, CA, p. 70-71.

¹¹⁸ Agai, Bekim (2002) - Fethullah Gülen and his movement's Islamic ethic of education, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 11 (1), p. 37,39.

worden op een van de Gülen-scholen¹¹⁹. Naast deze Gülen-scholen zijn er vanuit de Gülen beweging veel huiswerkinstituten opgericht, waar leerlingen na schooltijd door mensen uit de Gülen Beweging huiswerkbegeleiding krijgen¹²⁰. Vanuit een uitleg die ik van een van de huiswerkbegeleiders kreeg tijdens een bezoek aan twee van deze huiswerkinstituten in Istanbul op 28 april 2013 zouden de huiswerkinstituten toegankelijk zijn voor alle Turkse kinderen. Er zou dus geen onderscheid gemaakt worden op basis van etnische, religieuze of politieke achtergrond. De huiswerkinstituten staan zowel in welgestelde als in achtergestelde gedeelten van Turkije. Vanuit de huiswerkinstituten in de achterstandswijken wordt wanneer dit nodig is ook sociaal-maatschappelijke hulp geboden aan de gezinnen van de leerlingen.

De Gülen Beweging in Turkije is ook op het gebied van handel zeer invloedrijk. Doel van Gülen en zijn beweging is van Turkije weer een macht van internationale betekenis te maken. De beweging laat een positief en zelfverzekerd geluid horen en gaat uit van de groeimogelijkheden van Turkije. Het succes van de aan Gülen gelieerde ondernemers draagt sterk bij aan de huidige positieve economische ontwikkeling van Turkije¹²¹.

We zagen al eerder dat Gülen deze bijdrage van ondernemers een religieuze dimensie geeft als ze zich houden aan Islamitische ethische waarden en ze de winst die ze maken inzetten voor het opbouwen van de samenleving. De beweging heeft onder andere het zakennetwerk *Is Hayati Dayanisma Dernegi (ISHAD)* opgericht en de *Asia Bank* opgezet die beide uitgaan van deze principes¹²². De Gülen Beweging heeft daarnaast sterke banden met nationale en lokale politici, waar ondernemers die gelieerd zijn aan de beweging gebruik van kunnen maken, wat gunstig is voor de handel. Aan de beweging verwante ondernemers leveren vrijwillige inzet en dragen financieel loyaal bij aan de activiteiten van de Gülen Beweging. Gülen zelf zou niks van doen hebben met het kapitaal van de beweging¹²³.

Naast deze activiteiten op economisch en educatief gebied heeft de Gülen Beweging ook een vrij groot media-imperium opgebouwd. De beweging gebruikt alle bestaande media om het grote publiek te bereiken met haar opvattingen¹²⁴. Kenmerkend voor alle media die vanuit de beweging zijn opgericht is dat ze werken vanuit het gedachtegoed van Gülen. Dit betekent onder andere dat de medewerkers Islamitische ethische waarden hanteren en dat er getracht wordt dialoog en tolerantie te bevorderen. In 1986 werd de landelijke krant *Zaman* opgericht. Deze krant heeft momenteel de grootste dagelijkse oplage van Turkije, en het lijkt er zodoende op dat ook veel Turken die geen moslim zijn deze krant lezen. *Zaman* handhaaft dit grote bereik vanwege het partnerschap met haar zusterbedrijf *CHA*, dat een van Turkije's grootste persbureaus is¹²⁵. Vanuit een gesprek, dat ik had met het hoofd van de afdeling Public Relations in Istanbul op 26 april 2013, blijkt, dat de krant ernaar streeft zo objectief mogelijk te berichten over het nieuws en daarnaast in haar opiniestukken dialoog en tolerantie tussen Turkse burgers te bevorderen. Er is ook een televisiestation dat gelieerd is aan de

¹¹⁹ Idem, p. 38.

¹²⁰ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 18-19.

¹²¹ Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford University Press: Stanford, CA, p. 68-69.

¹²² Barton, Greg (2010) – De Gülenbeweging, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 99.

¹²³ Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford University Press: Stanford, CA, p. 69.

¹²⁴ Gulay, Erol N. (2007) - The Gülen phenomenon: a neo-Sufi challenge to Turkey's rival elite?, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16 (1), p. 45.

¹²⁵ Barton, Greg (2010) – De Gülenbeweging, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 100.

Gülen Beweging, *Samanyolu*. Volgens een van de coördinatoren van de uitzendingen van dit commerciële televisiestation, die ik in Istanbul sprak op 26 april 2013, zou het station programma's maken waarin de Islamitische ethische waarden worden uitgedragen en dialoog tussen Turkse burgers wordt gestimuleerd.

De Gülen Beweging heeft ook activiteiten ontwikkeld die direct gericht zijn op het bevorderen van de dialoog tussen Turkse burgers. Een belangrijk initiatief is de oprichting van de *Stichting van Journalisten en Schrijvers (Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı)* in 1994. Deze stichting heeft ten doel intellectuele initiatieven met betrekking tot dialoog te bevorderen¹²⁶. Hiertoe nodigt de stichting zelf journalisten en schrijvers vanuit alle religieuze, etnische en politieke stromingen in Turkije uit om met elkaar in dialoog te treden en te praten over de onderlinge verschillen in denken over sociaal-maatschappelijke thema's, zo blijkt uit een gesprek dat ik op 26 april 2013 in het gebouw van de stichting in Istanbul had met twee journalisten die betrokken zijn bij de stichting. De stichting is ook initiatiefnemer voor de bijeenkomsten van het *Abant Platform*, dat sinds 1998 jaarlijks invloedrijke Turkse burgers van verschillende richtingen bij elkaar aan de tafel uitnodigt om te praten over thema's die van groot belang zijn voor de Turkse samenleving, waarbij ook regelmatig de verhouding tussen religie en de staat wordt bediscussieerd¹²⁷.

Vooraf de combinatie van en de samenwerking tussen de verschillende terreinen waarin de Gülen Beweging actief is draagt bij aan het succes van de beweging¹²⁸. In zowel het onderwijs, het zakenleven als in diverse media klinken zodoende Gülen's ideeën door. Vanwege het grote succes van haar activiteiten kreeg de beweging van de staat de ruimte omdat zij een belangrijke factor is in de sterke economische en sociaal-maatschappelijke ontwikkeling van Turkije in de afgelopen jaren. Ook zijn er waarschijnlijk veel mensen die zich niet specifiek Gülen-aanhanger noemen, maar die toch willen meeliften met de successen van de aan zijn beweging verbonden activiteiten¹²⁹. Door het opzetten en ontwikkelen van al deze activiteiten door het hanteren van een niet-confronterende bottom-up werkwijze¹³⁰, is het Gülen en zijn beweging gelukt om Islamitische ethische waarden weer in het publieke domein uit te dragen en de omvangrijke Turkse Islamitische actor weer een invloedrijke macht in Turkije te maken.

1.4 Gülen Beweging: weerstand tegen de beweging

Tegen Gülen en zijn beweging is veel weerstand geweest. En ook tegenwoordig blijkt dat er mensen binnen en buiten Turkije fel tegen de beweging gekant zijn. Al eerder in dit schrijven kwam de weerstand van een groep secularisten, verenigd in de STKB, tegen de Gülen Beweging naar voren¹³¹. Deze groep zou bestaan uit de seculiere kemalitische elite die decennia lang de politieke macht had in Turkije en die volgens sommige media nauwe banden zou hebben met de Turkse legertop en daarnaast steun kunnen verwachten van linkse intellectuelen¹³². De weerstand van deze groep zou voortkomen uit de angst dat de

¹²⁶ Barton, Greg (2010) – De Gülenbeweging, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 101-102.

¹²⁷ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 20.

¹²⁸ Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford University Press: Stanford, CA, p. 69.

¹²⁹ Idem, p. 53.

¹³⁰ Idem, p. 65.

¹³¹ Idem, p. 71.

¹³² Idem, p. 83.

Islamitische actor teveel politieke macht krijgt. Deze secularisten gaan er namelijk vanuit dat als de Islamitische actor aan de macht komt, dat deze dan uiteindelijk een Islamitische staat en een samenleving op basis van strikte Islamitische wetten zal willen stichten. Dit zou haaks staan op de principes van deze secularisten die gegrond zijn in het gedachtegoed van Atatürk die vanaf de 1920 toen hij aan de macht kwam, rigoureuus allerlei seculiere, westerse waarden doorvoerde, waarbij hij vaak voorbij ging aan de Islamitische ethische waarden die door het merendeel van de Turkse bevolking gedragen werden¹³³.

Aangezien de Gülen Beweging als meest omvangrijke Islamitische actor steeds succesvoller en invloedrijker is geworden, is het niet vreemd dat deze secularisten zich bedreigd voelen. Dit ondanks dat Gülen en zijn aanhangers al decennia lang stellen voorstander te zijn van een democratisch politiek systeem, een liberale economie en ook pleiten voor toetreding tot de Europese Unie, allemaal punten waar overeenkomsten zijn met het gedachtegoed van deze secularisten. Daarnaast stelt de beweging dat zij geen politieke agenda heeft¹³⁴. Maar door de grote invloed van de beweging in Turkije wordt door anderen, waaronder deze secularisten, gesteld dat zij niet meer vast kan houden aan de bewering een apolitieke beweging te zijn¹³⁵.

Volgens deze groep secularisten hanteren Gülen en zijn aanhangers een dubbele agenda bij hun inzet voor dialoog en tolerantie. De beweging zou zich voortdurend aanpassen aan de context waarin ze haar activiteiten ontplooid, met het doel zoveel mogelijk invloed te verkrijgen¹³⁶. Een van de meest gebruikte tactieken van de beweging hiervoor is volgens deze secularisten het uit de weg gaan van conflicten. Een andere tactiek is het bijdragen aan de ontwikkeling en de welvaart van burgers door middel van onder andere onderwijs en handel, waardoor burgers de beweging gaan waarderen, en de minder gewenste aspecten van de beweging, zoals hun Islamitische moraliteit en een grotere rol voor Islam in de samenleving, door de vingers willen zien. Gülen wordt hierom door hen omschreven als een wolf in schaapskleren¹³⁷. In 1997 zijn er secularisten, verbonden in de STKB, die de Gülen Beweging in het openbaar aanvallen in de media door de beweging te betichten van het hanteren van een dubbele agenda. De Gülen Beweging zou een bedreiging zijn voor de seculiere staat volgens deze secularisten. Er worden echter door hen geen bewijzen gegeven die deze beweringen hard kunnen maken¹³⁸. Erg pijnlijk was daarom de een in 1999 in de Turkse media opgedoken preek van Gülen op videotape, waarin hij zijn aanhangers leek op te roepen geduld te hebben en ondertussen te blijven infiltreren in invloedrijke staatsinstellingen, om zo in een toekomstige periode de macht in Turkije te kunnen overnemen. Hierop volgde veel negatieve aandacht in de Turkse media en Gülen besluit niet terug te keren naar Turkije vanuit de Verenigde Staten waar hij op dat moment is vanwege een medische behandeling¹³⁹.

¹³³ Idem, p. 42-43.

¹³⁴ Çelik, Gürkan en Pim Valkenberg (2010) – Sociale cohesie en de Vrijwilligersbeweging, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 35.

¹³⁵ Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford University Press: Stanford, CA, p. 72-73.

¹³⁶ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 20-21.

¹³⁷ Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford University Press: Stanford, CA, p. 80.

¹³⁸ Idem, p. 72-73.

¹³⁹ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 22.

Naast deze groep secularisten kunnen ook de aanhangers van de Koerdische PKK gezien worden als tegenstanders van de Gülen Beweging, omdat zij tegen Gülen's idee zijn van Turkije als een eenheid waarbinnen alle inwoners, dus inclusief de Koerden, als volledig Turks burger worden gezien met Islam als gedeelde religie. De PKK streeft namelijk voor een onafhankelijke Koerdische staat. Ook de alevieten, een grote minderheidsgroep in Turkije, zijn niet enthousiast over de ideeën van Gülen. Zij wantrouwen de goede bedoelingen van de Gülen Beweging¹⁴⁰.

De PKK lijkt ook betrokken te zijn geweest bij de zogenoemde *Ergenekon*-samenzwering die in 2007 aan het licht kwam. Deze *Ergenekon*-samenzwering zou bestaan uit diverse invloedrijke personen die connecties hebben met verschillende groeperingen die een ontevredenheid delen met betrekking tot het overheidsbeleid zoals die door de AKP is doorgevoerd. Deze groep had in 2004 voorbereidingen getroffen om een staatsgreep te plegen. Het onderzoek naar deze *Ergenekon*-samenzwering zou geleid zijn door twee Officieren van Justitie die sympathiseren met Gülen en de aan Gülen gelieerde krant *Zaman* heeft uitgebreid bericht over het proces tegen de mensen die betrokken waren bij deze samenzwering. Volgens tegenstanders van de Gülen Beweging zou de beweging zijn uiterste best hebben gedaan de samenzweerder in het openbaar aan te pakken¹⁴¹.

Een belangrijk argument van tegenstanders van de Gülen Beweging is dat de organisatiestructuur ondoorzichtig zou zijn. Tegenstanders beweren dat Gülen zelf met enkele getrouwen alle aan de Gülen Beweging gelieerde organisaties controleert en aanstuurt. Gülen en zijn aanhangers zelf ontkennen dit, en stellen dat er juiste alleen losse contacten zijn tussen de aan Gülen gelieerde organisaties¹⁴². De aanhangers zouden volgens eigen zeggen slechts geïnspireerd zijn door het denken van Gülen¹⁴³. Er zou geen centraal gezag zijn van waaruit alle activiteiten worden georganiseerd. Al eerder kwam naar voren dat de scheiding tussen de interne en externe activiteiten van de aanhangers van de beweging bijdraagt aan dit beeld van een ondoorzichtige organisatiestructuur. Wat verder voer is voor tegenstanders van de beweging is het beeld dat Gülen en zijn beweging zich iedere keer zouden aanpassen aan de omstandigheden. De niet-confrontationele handelswijze die Gülen en zijn beweging hanteert¹⁴⁴ werkt zodoende ook tegen hen.

Een ander punt van verdenking is dat de Gülen Beweging de studenten op haar scholen en huiswerkinstituten zou indoctrineren en islamiseren. Er zou weinig ruimte zijn voor afwijkende, individuele denkwijzen, omdat een strikte loyaliteit en discipline worden verwacht¹⁴⁵. In 1998 schrijven enkele jonge STKB-aanhangers een zeer belastend boek over de gang van zaken in onderwijsinstellingen die gelieerd zijn aan de Gülen Beweging op basis van getuigenissen van vermeende ex-Gülen sympathisanten. Tijdens een tv-programma op de Turkse televisie waar gesproken werd over de inhoud van het boek, bleek dat het boek gebaseerd is op onjuiste, onbetrouwbare bronnen¹⁴⁶. Toch blijven de verdachtmakingen in de media terugkeren. De Gülen Beweging laat om deze reden hoge militairen toe om controles

¹⁴⁰ Idem, p. 26.

¹⁴¹ Idem, p. 25.

¹⁴² Çelik, Gürkan en Pim Valkenberg (2010) – Sociale cohesie en de Vrijwilligersbeweging, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 19.

¹⁴³ Gulay, Erol N. (2007) - The Gülen phenomenon: a neo-Sufi challenge to Turkey's rival elite?, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16 (1), p. 42.

¹⁴⁴ Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford University Press: Stanford, CA, p. 52.

¹⁴⁵ Idem, p. 80.

¹⁴⁶ Idem, p. 81.

uit te voeren op haar scholen. Gülen stelt zelfs voor dat de scholen onder toezicht en eigendom van de staat gesteld worden. De hoge militairen vinden tijdens de controles echter geen grond voor de gemaakte verdenking, en ook ziet de staat om dezelfde reden af van het overnemen van de scholen¹⁴⁷.

De verdenkingen rond Gülen en zijn beweging lijken de laatste jaren wel minder te zijn geworden, en het lijkt erop dat Gülen en zijn beweging van steeds meer mensen binnen deze seculiere elite het voordeel van de twijfel krijgt. Toch blijkt deze toenadering erg broos, want zodra er in de media iets negatiefs naar voren komt met betrekking tot Gülen en zijn beweging, worden de eerder genoemde verdenkingen weer naar voren gebracht.

Het lijkt er overigens op dat deze negatieve verdenkingen Gülen en zijn beweging niet koud laten, want er wordt veel tijd en energie gestoken in het creëren van positieve beeldvorming. Dit gebeurt onder andere door gebruik te maken van de aan Gülen gelieerde media en door diverse publicaties vanuit de Gülen Beweging die de positieve aspecten benadrukken. Daarnaast probeert de beweging sympathie te creëren door bekende geleerden tegen betaling uit te nodigen op door de Gülen Beweging geïnitieerde conferenties¹⁴⁸. Gülen en zijn beweging zijn erg sterk in het benaderen en inschakelen van de juiste invloedrijke personen en in het aangaan van verbindingen met andersdenkenden op een niet-confronterende wijze¹⁴⁹. Dit alles kan in de ogen van Nederlanders soms misschien wat overdreven en geforceerd overkomen, maar ook dit is vooral het gevolg van de broze politieke stabiliteit, de complexe verhoudingen en de lange geschiedenis van onderling wantrouwen in Turkije zoals die al eerder beschreven zijn.

Een ander kritiekpunt op de Gülen Beweging is dat het erop lijkt dat er binnen de beweging weinig ruimte is voor zelfkritiek en zelfreflectie. Hierover is weinig terug te vinden in de literatuur over de beweging. Het enige punt van zelfkritiek dat ik terug kon vinden was een erkenning door een sympathisant van de Gülen Beweging van de notie van professor Herman Beck van de Universiteit van Tilburg dat de Gülen Beweging zich toleranter zou moeten opstellen tegenover minder orthodoxe moslims. In zijn streven naar het overbruggen van een orthodoxe islam naar de moderne wereld zou Gülen volgens deze Beck mensen die deze overbrugging niet willen buiten sluiten. De Gülen Beweging zou volgens Beck open zijn naar niet-moslims, maar gesloten naar mede-moslims. Volgens hem zou de beweging, naast de inzet voor de interreligieuze dialoog, zich ook moeten inspannen voor de intrareligieuze dialoog¹⁵⁰.

Ook in Nederland zijn er regelmatig negatieve berichtgevingen in de media over de Gülen Beweging. In een reportage van het actualiteitenprogramma Nova op 4 juli 2008 wordt gesteld dat de beweging sektarisch zou zijn. Ook wordt hierin gesuggereerd dat de beweging de studenten in haar internaten zou indoctrineren. En recent nog op 5 april 2013 werd eenzelfde verdenking geuit in een uitzending van het actualiteitenprogramma Nieuwsuur. Een paar dagen later publiceert het NRC-Handelsblad een artikel waarin de Gülen Beweging wordt aangewezen als aanstichter van de diplomatieke rel tussen Turkije en Nederland naar aanleiding van de Yunus-affaire, waarbij een Nederlands jongetje met Turkse roots in een

¹⁴⁷ Idem, p. 84-85.

¹⁴⁸ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 9.

¹⁴⁹ Idem, p. 27.

¹⁵⁰ Çelik, Gürkan en Pim Valkenberg (2010) – Sociale cohesie en de Vrijwilligersbeweging, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 29.

pleeggezin is geplaatst dat bestaat uit twee mensen van hetzelfde geslacht¹⁵¹. Het viel mij op dat de mensen van de Gülen Beweging die ik sprak over deze recente verdachtmakingen enerzijds gelaten reageren, vanuit de ervaring dat er toch regelmatig negatieve uitlatingen over de beweging gedaan zullen blijven worden. Anderzijds merkte ik een strijdbaarheid op om de aantijgingen ongedaan te maken. Ik hoorde ook dat prominente mensen vanuit de Gülen Beweging in Nederland veel tijd en energie staken om de negatieve berichtgeving die was neergezet te ontcrachten. Dit resulteert in ieder geval in een rectificatie de dag daarop in het NRC Handelsblad, waarin erkend wordt dat de verbindingen, die in het artikel worden gelegd om aan te tonen dat de Gülen Beweging achter het aanstichten van de Yunus-affaire zit, niet correct zijn¹⁵². Het is de Gülen Beweging in Nederland kennelijk ook veel aan gelegen dat er een positief beeld van de beweging wordt weergegeven in de media.

Volgens een anonieme bron uit de beweging zijn iedere keer dezelfde mensen betrokken bij de totstandkoming van negatief getinte berichtgevingen in Nederland over de Gülen Beweging. Aangezien ik van een Gülen aanhanger wel eens had gehoord dat een Turk overal een complot achter ziet, nam ik deze bewering aanvankelijk niet serieus. Maar na enig licht speurwerk op het internet lijkt deze bewering niet ongegrond. Bij zowel de uitzending van Nova in 2008 als de Nieuwsuur-reportage in 2013 blijkt hetzelfde kleine groepje mensen betrokken te zijn. Een van de programmamakers van de Nova-reportage in 2008 is de Koerd Selli Altunterim. Deze Altunterim werkte ten tijde van de Nieuwsuur-reportage in 2013 inmiddels bij Nieuwsuur. Beide keren is turkoloog Erik-Jan Zürcher gevraagd commentaar te geven op het in de reportage geschetste beeld over de Gülen Beweging. In beide reportages wordt ook de van geboorte Turks-Koerdische Sadet Karabalut, kamerlid van de SP (Socialistische Partij), gevraagd om commentaar. De Turks-Koerdische achtergrond van twee van degenen die betrokken waren bij het tot stand komen van de reportages geeft mijn inziens aanleiding om vraagtekens te zetten bij de objectiviteit van de beeldvorming over de Gülen Beweging in deze reportages.

Naast de bovengenoemde personen is er nog een persoon in Nederland die actief bezig is de invloed van de Gülen Beweging in Nederland tegen te gaan. Het gaat om Anita Fähmel die gemeenteraadslid is in de Gemeente Rotterdam namens Leefbaar Rotterdam. Zelf geeft ze aan door de Nova-reportage in 2008 te zijn geschrokken en hierna op eigen houtje de invloed van de Gülen Beweging in Rotterdam is gaan onderzoeken. Zij stelt hierop een heel rapport samen met allerlei gegevens die volgens haar zouden moeten bewijzen dat de Gülen Beweging geïnfilteerd is in allerlei maatschappelijke en politieke instituties en teveel invloed uitoefent op de Turkse bevolking van Rotterdam¹⁵³. Om deze reden stuurt ze het door haar samengestelde rapport op naar de Tweede Kamer met het verzoek om een onderzoek naar de Gülen Beweging in Nederland. Dit onderzoek is er ook gekomen en werd uitgevoerd door Martin van Bruinessen van de Universiteit van Utrecht¹⁵⁴.

Of er een achterliggende reden is voor de actieve negatieve houding van Fähmel ten opzichte van de Gülen Beweging is mij onbekend. Wat mij is opgevallen bij het lezen van haar rapport,

¹⁵¹ http://www.nrc.nl/nieuws/2013/04/09/reconstructie-nrc-gulen-beweging-aanstichter-yunus-affaire/?utm_campaign=rss&utm_source=syndication

¹⁵² http://www.nrc.nl/nieuws/2013/04/10/turkse-gulen-beweging-ontkent-aanjager-te-zijn-van-yunus-rel/?utm_campaign=rss&utm_source=syndication

¹⁵³ Fähmel, Anita (2009) - *Dossier Fethullah Gülen. Een verkennend onderzoek naar de Fethullah Gülen organisatie en haar invloed in Rotterdam*, Rotterdam: Leefbaar Rotterdam.

¹⁵⁴ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.

is dat ze volledig voorbij gaat aan de vele positieve aspecten over de Gülen Beweging in de door haar verzamelde teksten. In plaats daarvan focust zij zich op enkele vrij vage documenten en geeft hier vervolgens een zeer zware lading aan, daar waar een wat een neutrale lezer geen bijzonder zware lading kan toedichten aan de informatie die uit de documenten naar voren komt. Ik zeg daarmee niet dat de veronderstelling van de samensteller geen grond heeft, maar enkel dat die op basis van de documenten in het rapport geen grond heeft. Een voorbeeld van haar focus op negatieve aspecten van de Gülen Beweging is haar gebruik van het ambtsbericht uit Turkije uit 2005 waarin staat de Gülen wordt beschuldigd van het beramen van plannen om de Turkse staat te ondermijnen. Fährmel meldt hierbij echter niet dat Gülen een paar jaar later, voor het afronden van het rapport van Fährmel, is vrijgesproken van alle beschuldigingen die de Turkse staat tegen hem had.

Op basis van de documenten kan wel geconcludeerd worden dat diverse organisaties een link hebben met de Gülen Beweging, echter de aard van deze connectie is niet helder. Ook wordt duidelijk dat de diverse organisaties subsidie krijgt van de overheid en/of de gemeente. Daarnaast wordt duidelijk dat er personen zijn die een band hebben met de Gülen Beweging en een positie hebben bij een overheidsinstantie of bij een gemeente werken. Anita Fährmel wil hier waarschijnlijk mee aantonen dat mensen van de Gülen Beweging zijn geïnfiltrerd in het overheidsorgaan. Aangezien er niet wordt aangetoond dat zij via oneerlijke, ondemocratische wegen op die posities terecht zijn gekomen, lijkt het erop dat het huidige Nederlandse democratische politieke systeem door de samensteller van het rapport niet wordt onderschreven.

In een ander document uit het rapport van Fährmel wordt duidelijk dat de Time Media Group in samenwerking met stichting Cosmicus de mogelijkheid biedt aan studenten om de Turkse taal aan te leren. Maar dit is geen overtuigend bewijs om deze organisaties ervan te betichten de integratie van Turkse Nederlanders tegen te gaan. Voor het hardmaken van deze bewering zal gekeken moeten worden naar het totaalpakket van het aanbod van beide organisaties. Fährmel heeft ook de resultaten van een onderzoeksrapport van de Bogazici Universiteit toegevoegd aan haar rapport, waarin staat dat veel Turken zich verplicht voelen zich net zo te moeten gedragen als aan de Gülen Beweging gelieerde personen om zo hun handel lopend te houden. De beweging zou onderdrukken en discrimineren. Er zou geen officieel toezicht en/of controle zijn op de Gülen-scholen vanuit de Turkse overheid. Wat betreft de resultaten van een onderzoek van de Bogazici Universiteit: de Turkse situatie is onvergelijkbaar met de Nederlandse situatie, daar de invloed van de Gülen Beweging in Turkije veel groter is en van een heel andere aard dan in Nederland. Daarnaast gaat het om een gevoel dat veel Turken zouden hebben, wat geen concreet bewijs is. In Nederland staan de aan Gülen gelieerde scholen daarbij wel onder officieel toezicht en controle van de overheid.

Al met al is er dus aardig wat weerstand tegen Gülen en zijn beweging. Ondanks de vele verdenkingen aan het adres van hen, is er tot op heden echter nooit ontegenzeggelijk bewijs geleverd dat de beweringen, over bijvoorbeeld het hanteren van een dubbele agenda door Gülen en zijn beweging, zouden kloppen. De beweging draagt mijn inziens zelf ook wel bij aan de totstandkoming van verdenkingen. Hier zal ik aan het eind van de volgende paragraaf meer over zeggen.

1.5. Gülen Beweging in Nederland

De informatie over de Gülen Beweging in Nederland is gebaseerd op de hoofdlijnen uit het al eerder aangehaalde rapport van Martin van Bruinessen¹⁵⁵.

De Gülen Beweging begon in Nederland vanaf de tweede helft van de jaren 1990 steeds meer activiteiten te ontplooiën¹⁵⁶. Door de inzet van aan de beweging verbonden studenten werden de activiteiten ook meer openbaar, dus zichtbaar. De onderlinge contacten tussen deze studenten kwamen met name tot stand door de aan Gülen verbonden studentenhuizen en studentenvereniging Cosmicus¹⁵⁷. Zo'n studentenhuus wordt een *dersane* genoemd, en deze wordt meestal bewoond door zo'n zes studenten met een supervisor, ook wel *abi* genoemd. Onbekend is hoeveel van deze *dersanes* er momenteel in Nederland zijn, omdat hier geen heldere informatie over voorhanden is. Van de studenten in deze studentenhuizen werd verwacht dat ze zich strikt zouden conformeren aan de strikte gedragsregels en discipline van het huis en dat ze gehoorzaam zouden zijn aan de *abi*. Ook werd verwacht dat ze dagelijks de werken van Nursi en Gülen en de Koran bestudeerden¹⁵⁸.

Later in de jaren 1990 komen ook enkele jonge mensen van de Gülen Beweging uit Turkije in Nederland wonen. Deze leden kenmerken zich doordat ze vaak een niet-religieuze hoge opleiding hebben gevolgd. Nadat zij geacclimatiseerd waren in Nederland begonnen zij belangrijke posities binnen de beweging op zich te nemen¹⁵⁹.

Voorals Turks-Nederlandse burgers worden door de activiteiten van de Gülen Beweging aangetrokken. Andere groepen worden ook wel aangesproken maar het zijn vooral de Turkse Nederlanders die deelnemen aan de activiteiten en de organisatie van die activiteiten¹⁶⁰.

Activiteiten in Nederland zijn er vooral op gebied van onderwijs en dialoog. Er zijn diverse scholen opgericht, er wordt in meerdere steden huiswerkbegeleiding gegeven en ook zijn er tot enkele jaren geleden internaten voor jongens in de leeftijd van twaalf tot 18 jaar geweest¹⁶¹. In meerdere steden worden er vanuit de beweging dialoogactiviteiten georganiseerd. In Rotterdam is er Platform INS een instelling die zich inzet voor de dialoog en die op ruime schaal dialoogactiviteiten heeft ontplooid met de Hervormde Gemeente Delfshaven¹⁶². Verderop in het onderzoek zal deze samenwerking nader worden bekeken.

Daarnaast is er nog de aan de Gülen Beweging gelieerde ondernemersvereniging *HOGIAF*, voor Turks-Nederlandse ondernemers. Ook heeft de beweging in Nederland een eigen mediatak *Time Media Centre*, waar vanuit onder andere de Nederlandse versie van de krant *Zaman* wordt uitgegeven. Verder zijn er nog boekhandel *Berk* en het Rotterdamse gezondheidscentrum *Sanitas*, die ook beide vanuit de Nederlandse afdeling van de Gülen Beweging zijn opgericht¹⁶³. Er zijn nog meer organisaties in Nederland die een link hebben met de Gülen Beweging. Vanwege de niet heldere organisatiestructuur wordt echter niet duidelijk wat de onderlinge banden precies inhouden. De meeste vertegenwoordigers van

¹⁵⁵ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.

¹⁵⁶ Idem, p. 139.

¹⁵⁷ Idem, p. 40.

¹⁵⁸ Idem, p. 40.

¹⁵⁹ Idem, p. 42.

¹⁶⁰ Idem, p. 43.

¹⁶¹ Idem, p. 44.

¹⁶² Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 150.

¹⁶³ Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, p. 42.

deze organisaties ontkennen ook verbonden te zijn met de Gülen Beweging. Ze stellen dat ze slechts met de andere organisaties delen dat ze geïnspireerd zijn door Gülen's gedachtegoed¹⁶⁴. Enkele aanhangers van de beweging zijn ook actief in de Nederlandse politiek, met name bij het CDA, maar ook bij andere politieke partijen¹⁶⁵.

Het lijkt erop dat er maar een kleine groep in het openbaar spreekt namens de Gülen Beweging in Nederland. Degenen die bij die groep horen zouden stuk voor stuk intelligente en bekwame mensen zijn, die de kunst verstaan via het opbouwen van de juiste contacten steeds meer invloed en steun te krijgen voor de activiteiten van de beweging¹⁶⁶. Omdat de beweging vooral bestaat uit hoogopgeleide mensen die vaak goed de Nederlandse taal beheersen, kon zij aanvankelijk rekenen op steun van diverse kanten. De aan de beweging verbonden scholen en internaten zouden volgens voorstanders de integratie van Turkse jongeren in de Nederlandse samenleving bevorderen. Ook de inzet van de beweging voor dialoog met andersdenkenden werd aanvankelijk positief geduid. De beweging leek de integratie van Turkse Nederlanders te bevorderen¹⁶⁷.

Sinds de Nova-reportage in 2008 is dit beeld echter veranderd. Zoals we al eerder zagen worden in het voorjaar van 2013 in diverse Nederlandse media op negatieve wijze bericht over de beweging. Dit alles heeft het positieve beeld dat er aanvankelijk was over de beweging geen goed gedaan. De beweging wordt zodoende in de verdediging gedwongen. In de media wordt een beeld geschetst van een geheimzinnige beweging, met geheime internaten die her en der verspreid in Nederland gelokaliseerd zijn, en waarvan een enkele jongeman beweert dat er haat tegen christenen wordt geleerd door de films die gekeken worden. Deze bewering staat echter haaks op de enorme inzet van sympathisanten van de Gülen Beweging bij het opbouwen van dialoogactiviteiten met christenen en de theologische opvattingen over christenen die in een later hoofdstuk nog aan bod zullen komen. Het lijkt mij daarom sterk dat deze bewering gebaseerd is op de waarheid. Toch is het ook deels aan de beweging zelf te wijten dat de media zo gemakkelijk een negatief beeld kan neerzetten, aangezien de beweging geen verandering brengt in de ondoorzichtige organisatiestructuur. Als de beweging echt een rol van betekenis wil gaan spelen in de opbouw van de Nederlandse samenleving, dan zal de beweging de op de Turkse context gebaseerde ondoorzichtige organisatiestructuur op basis van een ervaren onveiligheid moeten opgeven, en moeten leren meer open te worden over de precieze onderlinge banden tussen verschillende aan Gülen gelieerde instanties en over wat er binnen de meer gesloten instellingen van de beweging plaatsvindt.

¹⁶⁴ Idem, p. 62.

¹⁶⁵ Idem, p. 43.

¹⁶⁶ Idem, p. 43.

¹⁶⁷ Idem, p. 43.

Hoofdstuk 2 Opvattingen van soennitische moslims over christenen en hun geloofsopvattingen

Nu in het vorige hoofdstuk een beeld is geschetst van Fethullah Gülen, zijn gedachtegoed en de activiteiten van de Gülen Beweging, zullen in dit hoofdstuk de opvattingen van Gülen over christenen nader bekeken worden. Hiertoe zal eerst gekeken worden naar wat er in de Koran en de *sunna* over christenen staat. Daarna zal een spectrumschets gegeven worden van de verschillende opvattingen over christenen binnen de soennitische Islam gedurende de geschiedenis en vervolgens de opvattingen van Gülen en zijn aanhangers. In twee extra toevoegingen wordt hierna nog ingegaan op de hedendaagse opvattingen met betrekking de dhimmi-status en een open brief van een groep moslims aan het adres van de christenen. Tot slot zal gekeken worden naar de opvattingen van Gülen en zijn aanhangers over christenen geplaatst moeten worden binnen het geschetste spectrum. Voordat aan dit alles kan worden begonnen zullen echter allereerst wat algemene opmerkingen rond dit thema besproken worden, die van belang zijn voor het juiste begrijpen van de verschillende opvattingen.

2.1. Algemene opmerkingen vooraf

Het spectrum dat geschetst zal worden geeft een beeld van de verschillende opvattingen die Islamitische geleerden hebben over christenen. Harde cijfers over welke van deze opvattingen het meest gedragen worden door moslims zijn er niet. Volgens Goddard, die een uitgebreide studie heeft gedaan naar de verschillende opvattingen van moslims over christenen, zouden de geschriften die vanuit de al-Azhar Universiteit in Egypte zijn geschreven het meest gedragen worden door de wereldwijde moslimpopulatie, omdat deze universiteit vanaf begin 20^e eeuw het intellectuele centrum van de moslimwereld zou zijn¹⁶⁸. Vanuit deze geschriften blijkt echter dat er verschillende interpretaties zijn over christenen gebaseerd op dezelfde Islamitische bronteksten. Sommige zijn erg negatief over christenen, andere eerder positief. De context lijkt erg bepalend te zijn bij de interpretatie van de Islamitische teksten. Het blijft onduidelijk welke interpretatie het meest wordt aangehangen door moslims. Het is niet onwaarschijnlijk dat het overgrote merendeel van de moslims nauwelijks weet heeft van wat de verschillende theologische Islamitische interpretaties zijn met betrekking tot de opvattingen over christenen. Hun opvattingen zullen met name gevormd worden door de eigen ervaringen met christenen in hun eigen context en door de uitgedragen interpretatie van hun voorganger. In de behandeling van de verschillende opvattingen zal ook meerdere malen duidelijk worden dat de interpretatie van de Islamitische teksten over christenen sterk afhankelijk is van de context van de schrijver. Deze opvattingen worden in het bijzonder bepaald door de persoonlijke ervaringen van de schrijver in het contact met christenen en door de lokale verhoudingen tussen moslims en christenen. Hierbij zijn er meerdere factoren die invloed kunnen hebben op deze verhoudingen, zoals de demografische verhouding tussen moslims en christenen in een bepaalde streek, de economische en politieke positie van beide groepen, en of er een bepaalde regio rust, vrede en stabiliteit heerst of juist onrust, oorlog en chaos. Ook de geschiedenis met betrekking tot de onderlinge relaties in een bepaald gebied heeft grote invloed op de opvattingen van beide groepen over elkaar. Wellicht overbodig om te melden, maar over het algemeen leiden goede onderlinge verhoudingen tot positieve opvattingen over elkaar, waar slechte onderlinge verhoudingen eerder leiden tot negatieve opvattingen over elkaar. Daarnaast is het ook goed om te bedenken dat het vaak niet duidelijk is in welke mate de omstandigheden theologisch geïnterpreteerd zijn, of andersom dat vanuit het bedrijven van theologie gekomen is tot opvattingen over christenen en daarnaar wordt gehandeld in een bepaalde context. In sommige gevallen lijken de omstandigheden meer bepalend te zijn geweest voor de opvattingen, terwijl in andere gevallen het erop lijkt dat

¹⁶⁸ Goddard, H.P. (1996) - *Muslim perceptions of Christianity*, Grey Seal: London, p. 1.

theologisch onderzoek de aanzet is voor de bepaalde zienswijze op en omgangswijze met christenen. De intentie van schrijver blijkt erg belangrijk voor de uiteindelijke uitkomsten van het theologische onderzoek. Deze intentie is echter vaak niet kenbaar, behalve als de schrijver zelf duidelijk maakt wat deze intentie is geweest.

Sinds de komst van Islam hebben moslims en christenen altijd in een bepaalde verhouding tot elkaar gestaan. Het gaat boven de reikwijdte van dit onderzoek om de hele geschiedenis van relaties tussen moslims en christenen te beschrijven, maar het is wel noodzakelijk om enkele aspecten vanuit die geschiedenis te benoemen. Zo blijkt vanuit die geschiedenis dat de onderlinge verhouding altijd aan verandering onderhevig is geweest en erg afhankelijk van de context. Zodoende konden in eenzelfde tijdperiode de verhoudingen bijvoorbeeld in het Midden Oosten goed zijn, terwijl die in Europa slecht waren. In de geschiedenis zijn er in verschillende perioden in bepaalde gebieden conflicten geweest tussen moslims en christenen, zoals de afgelopen jaren in Nigeria. Maar net zo goed zijn er perioden geweest waarin moslims en christenen vrij vreedzaam samenleefden en contact met elkaar zochten, zoals een periode in Zuid-Spanje vanaf de 8^e eeuw. Iedere keer blijken de plaatselijke omstandigheden, oftewel de context, bepalend te zijn of de verhoudingen goed, neutraal of slecht zijn. Er zijn daarnaast in bepaalde regio's historische gebeurtenissen geweest die grote invloed hebben op het denken over de ander. Zo lijkt de verovering van een deel van Europa door de Ottomanen vanaf de 14^e eeuw nog steeds onderdeel te zijn van een diep angstgevoel onder West-Europeanen voor de toename van moslims in West Europa. Aan de andere kant is de kolonisatie en overheersing van bepaalde delen van de moslimwereld door westerse, christelijke naties in de 18^e en 19^e eeuw juist voor veel moslims reden om een diepe angst en wantrouwen te hebben tegen alles wat westers of christelijk is.

Door de globalisering die heeft plaatsgevonden in de afgelopen decennia gebeurt het nu ook dat plaatselijke gebeurtenissen invloed hebben op verhoudingen tussen moslims en christenen op andere plaatsen in de wereld, zoals gebeurde na de aanslagen in New York in 2001. Maar ook de burgeroorlog in Syrië die momenteel gaande is kan dus bijvoorbeeld invloed hebben op verhoudingen tussen moslims en christenen in een Nederlandse provinciestad, net zo goed als het ingooien van een raam bij de plaatselijke moskee door een baldadige voetbalhooligan. Al met al is de onderlinge verhouding tussen moslims en christenen door al de mogelijke invloeden nogal kwetsbaar, wat vervolgens ook terug te vinden is in de verschillende opvattingen van moslims over christenen zoals die later in dit hoofdstuk behandeld worden.

Wat de specifieke omstandigheden waarin moslims komen tot opvattingen over christenen ook mogen zijn, uiteindelijk zullen de meeste moslims hun argumentatie voor de opvattingen over christenen baseren op de heilige Islamitische geschriften. Hieronder valt in ieder geval de Koran, waarvan moslims geloven dat de inhoud ervan rechtstreeks van God afkomstig is, en om deze reden dus goddelijke zeggingskracht heeft. Als reden voor bepaalde geloofsopvattingen zal een moslim dan ook vaak simpelweg aangeven, dat dit volgens hem/haar zo in de Koran staat, dus dat het moet van God¹⁶⁹. Ook de *sunna*, de manier hoe de Profeet Mohammed de Islam heeft geleefd, zoals dit naar voren komt in het levensverhaal en de uitspraken van de Profeet Mohammed, is een belangrijke bron waar moslims hun opvattingen op baseren. Deze *sunna* is terug te vinden in de *hadith* waarin de overleveringen over uitspraken van en verhalen over de Profeet Mohammed zijn opgetekend.

¹⁶⁹ Valkenberg, Pim (2011) – Islam: verantwoordelijk voor God, In: *Islam in Nederland: Theologische bijdragen in tijden van secularisering* (2011), Mohamed Ajouaou, Erik Borgman en Pim Valkenberg (eds.), Uitgeverij Boom: Amsterdam, p. 65.

Belangrijk punt met betrekking tot het doel van dit hoofdstuk, namelijk het schetsen van het spectrum aan opvattingen van soennitische moslims over christenen, is dat zowel uit de Koran als de *hadith* geen eenduidige opvatting over christenen naar voren komt. Er zijn dus Koranteksten en voorbeelden uit de *sunna* waarin een positief beeld over christenen naar voren komt, maar ook teksten waar op een negatieve wijze over christenen is geschreven. Volgens Goddard is deze ambivalentie het gevolg van veranderende omstandigheden tijdens het leven van de Profeet Mohammed, waardoor ook de verhouding met christenen veranderde¹⁷⁰. Gevolg van deze ambivalentie is wel dat de opvattingen van moslims over christenen sterk afhankelijk zijn van het gebruik en de interpretatie van deze teksten¹⁷¹. Doordat de interpretatieruimte groot is, kunnen de omstandigheden waarin de schrijver zich bevindt veel invloed hebben op zijn/haar interpretatie.

Het blijkt dus belangrijk te zijn op welke wijze de heilige Islamitische geschriften gebruikt worden. Volgens Abdelilah Ljamai zouden er in de moslimwereld ruwweg twee benaderingswijzen zijn. De eerste is de zogenoemde overgave-interpretatie, die zich richt op de heiligheid van de tekst. Bij deze benadering is er weinig ruimte voor interpretatie van de lezer en wordt vooral gekeken naar wat er letterlijk in de tekst staat. De tweede benadering is de hermeneutische interpretatie, ook wel verantwoordelijke interpretatie genoemd. Bij deze benaderingswijze worden de teksten gezien in de context waarin ze tot stand zijn gekomen, onder andere door gebruik te maken van moderne wetenschappelijke mogelijkheden om de geschiedenis van de context van de tekst te onderzoeken¹⁷². Vanuit deze benadering zijn er moslimgeleerden, zoals Abu Zayd, die stellen dat de boodschap van de Koran niet in de letter van de tekst, maar in de geest van de tekst moet worden gezocht. De boodschap van de Koran is volgens Zayd niet statisch, maar dynamisch, en vereist daarom een voortdurende vertaling omdat de context waarin moslims leven ook voortdurend verandert¹⁷³. Ik denk echter dat er altijd sprake is van interpretatie van een tekst, omdat de lezer altijd vanuit zijn eigen referentiekader en context een tekst leest. Een tekst, dus ook de Koran, ‘blanco’ lezen is zodoende niet mogelijk, omdat ook bij het letterlijk lezen van de tekst, dit lezen zelf toch altijd gedaan wordt door de lezer van de tekst.

2.2 Islamitische bronnen over christenen en christelijke geloofsopvattingen

Moslims baseren hun theologische opvattingen over christenen dus vooral op de Koran en de *sunna*¹⁷⁴. Zij zien de Koran als Gods eeuwige en ongeschapen Woord. Daarom heeft de Koran voor moslims een goddelijke status¹⁷⁵. Vanwege de invloed van deze bronnen op de opvattingen over christenen van moslims zal nu eerst beschreven worden wat er in die teksten over christenen is geschreven. Hierbij is het belangrijk dat ook gekeken wordt naar wat er over de geloofsopvattingen van christenen wordt gemeld. Naast de Koran en de *sunna* gebruiken moslims ook voorbeelden uit hun geschiedenis bij het komen tot opvattingen over christenen. Zij hechten dan vooral waarde aan enkele verdragen die er ooit zijn gesloten tussen moslims en christenen en aan de manier van omgang met christenen door de eerste opvolgers van Mohammed, de vier rechtgeleide Kaliefen. Deze zullen behandeld worden

¹⁷⁰ Goddard, H.P. (1996) - *Muslim perceptions of Christianity*, Grey Seal: London, p. 5.

¹⁷¹ Idem, p. 1.

¹⁷² Ljamai, Abdelilah (2011) – Interpretatie van de Koran: tussen overgave en verantwoordelijkheid, In: *Islam in Nederland: Theologische bijdragen in tijden van secularisering* (2011), Mohamed Ajouaou, Erik Borgman en Pim Valkenberg (eds.), Uitgeverij Boom: Amsterdam, p. 99.

¹⁷³ Idem, p. 109.

¹⁷⁴ Rippin, Andrew (2005) – *Muslims: their religious beliefs and practices*, Routledge: Oxfordshire, 37, p. 44-45.

¹⁷⁵ Ljamai, Abdelilah (2011) – Interpretatie van de Koran: tussen overgave en verantwoordelijkheid, In: *Islam in Nederland: Theologische bijdragen in tijden van secularisering* (2011), Mohamed Ajouaou, Erik Borgman en Pim Valkenberg (eds.), Uitgeverij Boom: Amsterdam, p. 99.

nadat beschreven is wat er in de Koran en de *sunna* over christenen en hun geloofsopvattingen staat geschreven.

a. *De Koran over christenen en hun geloofsopvattingen*

De Koran is zowel ambivalent over christenen als bevolkingsgroep als over de geloofsopvattingen van christenen. In de eerste openbaringen van Mohammed zijn de opvattingen over christenen vrij positief, maar de latere openbaringen die de Profeet Mohammed van God zou hebben gekregen blijken een stuk kritischer te zijn over christenen. Dit zou volgens professor Waardenburg komen omdat Mohammed aanvankelijk hoopte op acceptatie van zijn boodschap door de christenen¹⁷⁶. Maar deze acceptatie blijft uit en ook nemen de politieke spanningen tussen Mohammed en christelijke groepen toe. Christenen lijken in deze periode zich ook negatiever te uiten over moslims. De spanningen tussen moslims en Joodse groepen in Arabië zouden ook invloed hebben gehad op de opvattingen van moslims over christenen. Dit alles zou ertoe hebben bijgedragen dat er in de Koran ook steeds meer negatief wordt geschreven over christenen. Goddard wijst hierbij ook op een studie van Jane McAuliffe, waarin gesteld wordt dat de positieve teksten over christenen in de Koran waarin christenen geaccepteerd worden, gericht zijn op zogenoemde 'koranische christenen', oftewel christenen die de openbaring van de Profeet Mohammed hebben geaccepteerd. In de meer negatieve teksten over christenen worden de christenen veroordeeld omdat ze schuldig zouden zijn aan vereren van meerdere goden en dat ze Gods openbaring door de Profeet Mohammed niet zouden geloven¹⁷⁷.

De Koran spreekt zich positief uit over mensen, ook christenen, die geloven in God en in de Laatste Dag, waarin God de mensen zal oordelen, en over mensen die goed doen¹⁷⁸. In een andere soera wordt ook positief gesproken over zogenoemde Mensen van het Boek (*Ahl al-Kitab*)¹⁷⁹, waaronder ook christenen vallen, die in God geloven¹⁸⁰. In de Koran wordt de onderlinge verdeeldheid tussen Joden en christenen veroordeeld, waarbij het de christenen wordt kwalijk genomen dat zij onderling onenigheid hebben¹⁸¹. Volgens de Koran zou God aan Jezus het goede nieuws (de *Injil*) hebben geopenbaard. Christenen, als volgelingen van Jezus, zouden zodoende volgens de Koran wel goddelijke verlossing kunnen verkrijgen door het volgen van deze geopenbaarde boodschap aan Jezus. God heeft medeleven en mededogen in de harten gelegd van de volgelingen van Jezus. De volgelingen zouden er echter voor hebben gekozen om zich in kloosters terug te trekken om zich te richten op God, maar Hem niet volgens de voorschriften hebben vereerd. Christenen die God wel volgens de voorschriften vereren zouden door God worden beloond, maar volgens de Koran zou God veel van de christenen zien als kwaaddoeners¹⁸². In een later geopenbaarde soera is de Koran nog een stuk negatiever over christenen. Zij zouden de boodschap van God aan Jezus hebben verdraaid. Ook zou het christendom een meergodendom zijn, waarin heiligen, Jezus en Maria als goden worden vereerd. Christelijke monniken zouden mensen van de weg naar God afhouden en zwelgen in hun aardse welvaart¹⁸³. Christenen zouden een verbond met God

¹⁷⁶ Goddard, Hugh (2000) - *A history of christian-muslim relations*, New Amsterdam Books: Chicago, p. 24.

¹⁷⁷ Idem, p. 27.

¹⁷⁸ Soera 2:62

¹⁷⁹ Met Mensen van het Boek, oftewel *ahl al kitâb*, worden in de Islamitische traditie de bevolkingsgroepen aangeduid die God dienen op basis van een aan hen geopenbaard geschrift. Of behalve Joden en christenen ook andere volken met die hun godsdienst baseren op geopenbaarde geschriften hiertoe behoren, wordt binnen de Islamitische traditie bediscussieerd.

¹⁸⁰ Soera 3:198

¹⁸¹ Soera 2:111-113, 120

¹⁸² Soera 57:27

¹⁸³ Soera 9:29-35

hebben, maar de inhoud ervan zijn vergeten, wat geleid heeft tot de onderlinge verdeeldheid onder christenen¹⁸⁴.

Christenen worden in de Koran daarnaast echter ook als het meest na gezien van een moslim. De Koran doelt hiermee op een bepaalde groep christenen, namelijk priesters en monniken die niet trots zijn, maar nederig van hart. Dit zijn de priesters en monniken die de boodschap van de Profeet Mohammed erkend hebben, want in dezelfde verzen worden degenen die de openbaringen van God aan Mohammed niet geloven of negeren bestempeld als eigenaars van het hellevuur¹⁸⁵.

In de Koran wordt ook meerdere keren gesproken over Jezus. Zoals al eerder gemeld wordt zijn profeetschap bevestigd, aangezien Jezus een boodschap van God geopenbaard heeft gekregen (*Injil*). Deze boodschap hield in dat de mensen werden opgeroepen zich te onderwerpen aan de ene God¹⁸⁶. De eerste discipelen van Jezus zouden zich aan deze boodschap van Jezus hebben gehouden¹⁸⁷. Er wordt daarnaast melding gemaakt van de wonderlijke geboorte van Jezus. Volgens de Koran zou hij meteen na zijn geboorte hebben kunnen spreken¹⁸⁸. Jezus heeft ook vele wonderen gedaan, zoals het opwekken van doden en het genezen van blinden¹⁸⁹. Daar waar christenen geloven dat Jezus Gods zoon is, meldt de Koran duidelijk dat God geen zoon kan hebben¹⁹⁰. Jezus zou volgens de Koran zijn leerlingen ook nooit hebben verteld dat hij Gods zoon is. Wel is Jezus volgens de Koran een boodschapper van God en ook wordt Jezus het Woord en de Geest van God genoemd¹⁹¹, maar dus niet Gods zoon, zoals de christenen hem zien. Jezus zou ook niet gekruisigd zijn¹⁹², zoals christenen geloven, maar door God met lichaam en ziel zijn opgenomen in de hemel¹⁹³. De christelijke geloofsopvatting, dat de ene God uit drie wezens zou bestaan die toch ook weer een en dezelfde God zijn (triniteitleer), wordt door de Koran tegengesproken¹⁹⁴. De Koran gaat ervan uit dat christenen geloven in een godengezin bestaande uit God de Vader, Moeder Maria en Zoon Jezus¹⁹⁵. Volgens de Koran heeft Jezus een profeet voorspeld die na hem zou komen wiens naam nog meer geprezen zou worden (*ahmad*)¹⁹⁶. Een vrij breed gedragen opvatting onder moslims is dat Jezus hier doelde op Mohammed.

Kortom, vanuit de Koran blijkt dus dat er een groep christenen is die God kunnen bekoren, namelijk die christenen die vroom leven, geloven in de ene God en in het Laatste Oordeel van God, en Mohammed erkennen als Gods boodschapper. Negatief is de Koran over de onderlinge verdeeldheid onder christenen en het zwelgen in aardse welvaart door sommige van de christelijke monniken. Ook zouden christenen corruptie hebben gepleegd door de aan Jezus geopenbaarde boodschap van God te verdraaien en door een verkeerde interpretatie van de boodschap van Jezus te geven, waardoor de originele boodschap van Jezus verloren is gegaan¹⁹⁷. Jezus wordt erkend als boodschapper van God, maar hij is zelf geen God en hij is

¹⁸⁴ Soera 5:14

¹⁸⁵ Soera 5:82-86

¹⁸⁶ Soera 3:84

¹⁸⁷ Soera 5:111

¹⁸⁸ Soera 3:46; 5:110; 19:30

¹⁸⁹ Soera 3:49; 5:110

¹⁹⁰ Soera 4:171; 25:2

¹⁹¹ Soera 4:171

¹⁹² Soera 4:157

¹⁹³ Soera 4:158

¹⁹⁴ Soera 5:73

¹⁹⁵ Soera 5:116

¹⁹⁶ Soera 61:6

¹⁹⁷ Soera 3:69-71

ook niet gekruisigd. Dus enerzijds bevestigt de Koran Jezus' uitzonderlijke positie, maar anderzijds wijst zij ook enkele essentiële opvattingen van christenen over Jezus af. Tot slot maakt de Koran duidelijk dat de christelijke triniteitleer (drie-eenheid van God) niet klopt. Goddard constateert dat vooral de geloofsleer en het gedrag van christenen worden bekritiseerd in de Koran¹⁹⁸. Er zijn volgens de Koran overigens ook christenen die trouw zijn gebleven aan de originele boodschap van Jezus en die Mohammed erkenden als boodschapper¹⁹⁹.

Zoals al eerder gemeld zijn deze opvattingen zoals die in de Koran naar voren komen vrij fundamenteel vanwege de status van de Koran in Islam. Maar volgens Goddard wordt niet precies duidelijk hoe de verschillende uitspraken in de Koran over christenen precies geduid moeten worden, waardoor de uitspraken open staan voor interpretatie. Om meer duidelijkheid te krijgen over hoe de uitspraken geïnterpreteerd zouden moeten worden, is het belangrijk om precies te weten met welke christenen de Profeet Mohammed geconfronteerd werd tijdens zijn leven, wat hun geloofsopvattingen waren en wat de verhouding was met de moslingemeenschap. Hier is ook na modern wetenschappelijk onderzoek geen duidelijkheid over. Wel is zeker dat hij contact heeft gehad met de christenen van de Arabische stad Najran. Ook is het goed mogelijk dat ketterse christelijke groeperingen waren uitgeweken naar Arabië om te ontsnappen aan vervolging van Byzantijnse heersers. Over de geloofsopvattingen van deze groepen christenen is echter niets bekend. Wel kan de aanwezigheid van verschillende groepen christenen in de leefomgeving van Mohammed een verklaring zijn voor de ambivalente opvattingen over christenen in de Koran. De Koran zou dan verschillende onderwerpen behandelen met betrekking tot verschillende groepen christenen. Hiernaast is het goed te bedenken dat Mohammed waarschijnlijk meer contact heeft gehad met Joden dan met christenen, wat zou kunnen betekenen dat hij dus ook beïnvloed was door de opvattingen van Joden over christenen²⁰⁰.

b. De sunna over christenen en hun geloofsopvattingen

Moslims kijken voor het bepalen van hun opvattingen over christenen ook naar hoe de Profeet Mohammed zelf omging met christenen en wat hij over hen zei, zoals dit in de *hadith* beschreven is. De *hadith* zijn de in grote verzamelingen vastgelegde Islamitische overleveringen over het doen en laten en de uitspraken van Mohammed, van waaruit moslims weten hoe Mohammed met bepaalde dingen omging (*sunna*). Er zijn hierbij sterke en minder sterke *hadith*, afhankelijk van de betrouwbaarheid van de bron van waaruit de *hadith* is opgetekend. De sterke *hadith* hebben uiteraard meer zeggenschap bij moslims dan de *hadith* die minder sterk zijn.

Belangrijk onderdeel van die *hadith* is de biografie van Mohammed zoals die in 767 door Ibn Ishaq is opgetekend²⁰¹. Daarin komen vijf bijzondere gebeurtenissen naar voren met betrekking tot contacten die Mohammed had met christenen²⁰². De eerste gebeurtenis is het moment dat de Nestoriaanse monnik Bahira de jonge Mohammed ontmoet, die toen overigens nog geen openbaringen had ontvangen, en de monnik bij Mohammed de tekenen van profeetschap herkent. Tijdens een tweede gebeurtenis verklaart Waraqa ibn Nawfal, de christelijke neef van de vrouw van Mohammed, als reactie op een visioen waar Mohammed over vertelde, dat Mohammed een profeet voor de Arabieren is. Een derde confrontatie in het leven van Mohammed met christenen waar Ibn Ishaq melding over maakt, is het contact met

¹⁹⁸ Goddard, H.P. (1996) - *Muslim perceptions of Christianity*, Grey Seal: London, p. 6.

¹⁹⁹ Soera 3:113, 114

²⁰⁰ Goddard, H.P. (1996) - *Muslim perceptions of Christianity*, Grey Seal: London, p. 14-15.

²⁰¹ Rippin, Andrew (2005) – *Muslims: their religious beliefs and practices*, Routledge: Oxfordshire, 37, p. 45.

²⁰² Goddard, Hugh (2000) - *A history of christian-muslim relations*, New Amsterdam Books: Chicago, p. 19-22.

de koning van het christelijke Axum, die rond het jaar 615 aan een groep moslims bescherming had geboden. Omstreeks het jaar 630, tijdens de machtsperiode van Mohammed in Medina vond de vierde opgetekende gebeurtenis plaats, toen hij bezoek kreeg van een delegatie christenen uit Najran. Mohammed liet het deze christenen toe te bidden in de plaatselijke moskee. De laatste opgetekende gebeurtenis is, dat Mohammed aan het eind van zijn leven brieven stuurt naar de staatshoofden met het dringende verzoek in vrede met de christenen te leven en elkaars verschillen te accepteren.

Naast deze gebeurtenissen wordt ook melding gemaakt van de Koptische Mariya, de bijvrouw van Mohammed. Deze christelijke vrouw van Egyptische afkomst zou aan het eind van het leven van Mohammed van grote betekenis voor hem zijn geweest. Zij bracht ook een zoon ter wereld, die hij Ibrahim noemde. De zoon stierf echter al snel.

Typend voor de christenen die een rol spelen bij deze opgetekende gebeurtenissen is dat zij zich positief uiten over Mohammed en op directe of indirecte wijze zijn profetschap erkennen. Dit doet vermoeden dat Ibn Ishaq bij het optekenen van de gebeurtenissen er vooral voor wilde zorgen dat duidelijk werd dat christenen Mohammed als profeet erkenden, wat de historische betrouwbaarheid van de opgetekende gebeurtenissen wat twijfelachtig maakt.

In de *hadith* zijn ook enkele opvattingen over Jezus opgenomen. Jezus zal een belangrijke rol vervullen in de eindtijd. Jezus zal op den duur terugkeren naar aarde. Hij zal dan de Islam gaan vestigen en verder alle andere religies, waaronder het christendom, uitroeien. Jezus zal volgens deze overlevering van Mohammed bij zijn terugkeer het kruis breken, de varkens doden en ook het betalen van beschermgeld afschaffen. Ook zal Jezus dan de duivel doden en daarna veertig jaar op aarde leven, waarna hij zal sterven²⁰³. Jezus zal de moslims volgens deze overlevering dus leiden naar de overwinning.

c. Afspraken van Mohammed met christelijke bevolkingsgroepen

De afspraken die Mohammed met christelijke groepen maakte op verschillende momenten dat hij aan de macht was zijn voor veel moslims ook een bron waar zij hun opvattingen over christenen op baseren. Deze afspraken hadden vaak niet alleen betrekking op christenen, maar vaak ook op groepen Joden. De relatie tussen Mohammed en de Joodse groepen in zijn machtsgebied is hierdoor dus van invloed geweest op zijn bejegening van christenen. Het eerste verdrag dat van belang wordt geacht door moslims is de Constitutie van Medina. In 627 stelt Mohammed dit zogenoemde Verdrag van Medina op, waarin staat beschreven hoe de verhouding tussen moslims en andere groeperingen in zijn rijk zou zijn nu hij aan de macht was gekomen²⁰⁴. Vanuit het Verdrag blijkt dat Mohammed de moslims samen met alle andere groepen als één gemeenschap ziet. Verder stelt hij dat iedere groep zijn eigen religieuze identiteit mag behouden. Er moet dus tolerant worden omgegaan met religieuze diversiteit. Naast deze Constitutie van Medina zijn er nog de capitulatievoorwaarden na de slag bij de oasis van Khaybar in 629 tussen Mohammed en zijn volgelingen en enkele Joodse groepen²⁰⁵. De Joden mochten van Mohammed in de oasis blijven wonen en het land bewerken, maar het land werd wel eigendom van de moslims en ze moesten de helft van de opbrengsten aan de moslims geven. Deze capitulatievoorwaarden zouden de eerste aanzet zijn voor de zogenoemde *dhimmi*-status van niet-moslims onder islamitisch bestuur. Deze status hield in het kort in dat een groep zijn eigen religie mocht behouden, maar dan wel belasting moest betalen. Deze manier van omgaan met niet-moslims, waaronder christenen, werd ook opgelegd aan de deputaties vanuit verschillende Arabische gemeenschappen die Mohammed

²⁰³ Soenan Aboe Dawoed, Boek 37: 4310.

²⁰⁴ Goddard, Hugh (2000) - *A history of christian-muslim relations*, New Amsterdam Books: Chicago, p. 29.

²⁰⁵ Idem, p. 30.

rond 630 bezochten²⁰⁶. Mohammed geeft deze deputaties de toezegging dat tot Islam bekeerde christenen dezelfde rechten zullen hebben als moslims. Bekering is echter niet verplicht. Maar als een christen vast wilt blijven houden aan zijn eigen religie, dan moet hij wel belasting betalen²⁰⁷.

d. Omgangswijze opvolgers Mohammed met christenen

Moslims kijken ook naar hoe de eerste opvolgers van Mohammed met christenen omgingen. Daar waar Mohammed eigenlijk weinig contact had met christenen, hebben de moslims na zijn dood veel confrontaties met hen. In de periode kort nadat Mohammed is overleden veroveren moslims steeds meer gebied buiten Arabië waarbij er vaak oorlog werd gevoerd met christenen. Daarnaast worden christenen die in Arabië wonen uit Arabië verwijderd en moslims lijken in die tijd een meer antipathische houding ten opzichte van christenen te hebben²⁰⁸. Deze omgangswijze van de opvolgers van Mohammed met christenen zouden zij hebben gebaseerd op de wat meer kritische houding van Mohammed ten opzichte van christenen aan het eind van zijn leven²⁰⁹. In een latere periode hanteren moslims een andere omgang met christenen, die weer meer gebaseerd is op de afspraken die Mohammed had gemaakt met de delegatie christenen uit Najran in 631²¹⁰. In het Convenant van Omar uit het jaar 717 blijkt dat christenen de vrijheid kregen om hun eigen religie te blijven volgen, maar wel belasting moesten betalen. Ook werd van de christenen politieke loyaliteit verwacht. In dit convenant krijgen christenen bescherming aangeboden, mits ze zich houden aan enkele voorschriften. Van de christenen werd verwacht dat ze onderscheidende kleding zouden dragen²¹¹. De *dhimmi*-status werd dus in dit convenant bekrachtigd en verder uitgewerkt in specifieke onderscheidende details tussen moslims en niet-moslims. Er zijn overigens wel twijfels over de betrouwbaarheid c.q. de historiciteit van dit convenant.

Tot slot kunnen ook de opvattingen van islamgeleerden in latere perioden voor moslims van belang zijn voor het bepalen van hun opvattingen over christenen. Eigenlijk betekent dit dat alle opvattingen over christenen van moslims vanaf de dood van Mohammed tot en met heden invloed kunnen hebben op de hedendaagse opvattingen van moslims over christenen. De mate van invloed is dan weer afhankelijk van de context en traditie waar de moslim zich hier en nu in bevindt. Van dit spectrum aan opvattingen zullen in de volgende paragraaf de meest belangrijke en/of invloedrijke gedurende de geschiedenis uiteen worden gezet.

2.3 Opvattingen van soennitische moslims over christenen en hun geloofsopvattingen tijdens de geschiedenis

Zoals al eerder uiteen is gezet zijn al deze opvattingen tot stand gekomen in specifieke omstandigheden. Waar nodig zal een beeld worden geschetst van deze specifieke omstandigheden. Deze historische schets van de opvattingen van soennitische moslims over christenen en hun geloofsopvattingen zal worden gesplitst in drie perioden. Eerst zullen de meest toonaangevende opvattingen in de periode tot begin 15^e eeuw worden beschreven, daarna de meest toonaangevende opvattingen in de periode vanaf begin van de 19^e eeuw tot aan het eind van de 19^e eeuw. In de tijd tussen de eerste en tweede periode zijn er nauwelijks ontwikkelingen geweest op gebied van het interpreteren van Islamitische teksten, vandaar dat de periode tussen de 15^e eeuw en begin van de 19^e eeuw wordt overgeslagen. Tot slot komen

²⁰⁶ Idem, p. 30.

²⁰⁷ Idem, p. 31.

²⁰⁸ Idem, p. 42.

²⁰⁹ Idem, p. 42.

²¹⁰ Idem, p. 44.

²¹¹ Idem, p. 45-46.

de opvattingen van moslims over christenen en hun leer aan bod van de periode van begin 20^e eeuw tot nu. Bij deze laatste periode zullen eerst de geleerden met vrij negatieve opvattingen over christenen en/of de christelijke geloofsopvattingen behandeld worden, daarna die geleerden met meer neutrale opvattingen en tot slot geleerden die zich vooral positief uitlaten over christenen en/of de christelijke geloofsopvattingen. Na deze schets aan opvattingen van moslims over christenen en hun leer gedurende de geschiedenis volgen nog twee extra toevoegingen: de eerste toevoeging gaat over enkele hedendaagse opvattingen van moslims met betrekking tot de *dhimmi*-status van religieuze minderheden en de tweede over een open brief van een grote groep moslimsvertegenwoordigers aan de christenen. Eerst volgt nu echter een korte verantwoording met betrekking tot de door mij gehanteerde bronnen bij de uitwerking van de opvattingen in de verschillende perioden.

a. Verantwoording gehanteerde bronnen

Voor de eerste twee perioden heb ik vooral gebruik gemaakt van het werk van Hugh Goddard, omdat hij over deze perioden een vrij compleet beeld lijkt te geven van de opvattingen van soennitische moslims over christenen en hun leer. Voor de periode van begin 20^e eeuw tot heden heb ik naast de islamgeleerden die Goddard behandelt ook andere geleerden toegevoegd die hebben geschreven over de opvattingen van moslims over christenen en hun geloofsleer. Waar Goddard met betrekking tot deze periode enkel de diverse opvattingen van islamgeleerden vanuit Egypte beschrijft, omdat dit land volgens hem vanaf de 20^e eeuw geldt als het intellectuele centrum van de Islamitische wereld, zijn er dus ook opvattingen van geleerden uit andere delen van de wereld toegevoegd. Vanuit het korte overzicht dat Goddard nog geeft van opvattingen over christenen in andere delen van de moslimwereld blijkt dat daar inhoudelijk geen nieuwe argumenten of houdingen in genoemd worden die nog niet naar voren zijn gekomen in de opsomming van dit onderzoek. Dit komt volgens hem ook door de grote invloed van Egyptische geschriften in de rest van de moslimwereld. Wel blijkt weer dat de context van de schrijvers bepalend is voor hun houding ten opzichte van christenen en hun geloof. Zo zijn Pakistaanse schrijvers vaak vooral negatief over christenen, terwijl er bij de Indiase schrijvers ook veel vrij positieve geschriften te vinden zijn. Dit zou komen doordat er in Pakistan een grote moslimmeerderheid is met een kleine minderheid van christenen, terwijl in India zowel moslims als christenen minderheidsgroepen zijn²¹².

Een kritisch reflectiepunt met betrekking tot het geschetste spectrum van moslimopvattingen over christenen gedurende de geschiedenis zoals die in de paragraaf *c* is uitgewerkt is hier op zijn plaats. Er worden namelijk in dit spectrum relatief gezien veel islamgeleerden aangehaald die vanuit hun eigen Islamitische traditie pogingen doen om tot toenadering te komen met christenen, en maar weinig die volstrekt afwijzend staan tegenover christenen en hun geloofsopvattingen, terwijl deze islamgeleerden er ook zeker zijn. Dit heeft mijn inziens meerdere redenen. De eerste is mijn keuze om een boek van Goddard te gebruiken waarin hij juist vooral aandacht wil vragen voor de grote diversiteit aan opvattingen over christenen onder moslims. Gevolg van Goddard's doelstelling kan zijn dat het overgrote merendeel van de moslimbevolking er traditionele, orthodoxe Islamitische opvattingen over christenen op na houdt, terwijl het er door het geschetste spectrum op lijkt dat onder de moslimbevolking grote diversiteit is met betrekking tot het denken over christenen. Dit hoeft niet zo te zijn, maar punt is dat het geschetste spectrum geen inzicht geeft in welke opvattingstijl het meest door moslims wordt onderschreven. Een tweede reden is dat ik binnen de colleges op de Universiteit van Utrecht vooral vrij positieve bijdragen met betrekking tot Islamitische opvattingen over christenen heb meegekregen. Reden hiervoor is waarschijnlijk de

²¹² Goddard, H.P. (1996) - *Muslim perceptions of Christianity*, Grey Seal: London, p. 174.

overtuiging bij docenten dat de interreligieuze dialoog een goed en wenselijk verschijnsel is, en dat zij daarom moslimdenkers hebben geselecteerd die door hun interpretatie positieve bijdragen leveren aan die interreligieuze dialoog. Ook het tegengaan van negatieve vooroordelen over de Islam in het Westen kan een reden zijn geweest van de docenten om vooral positieve bijdragen te selecteren. Een derde reden kan zijn dat ik enkel Engels- en Nederlandstalige tekstbronnen heb gebruikt, en bijvoorbeeld dus geen tekstbronnen in de Arabische of Turkse taal. Dit betekent dat de door mij gebruikte artikelen en boeken óf in de westerse wereld tot stand zijn gekomen óf door een persoon of groep van waarde is bevonden om te vertalen vanuit de oorspronkelijke taal naar een westerse taal. Gevolg van deze beperking met betrekking tot het bronnengebruik kan zijn dat bepaalde opvattingen over christenen binnen de Islamitische wereld niet binnen het spectrum zijn opgenomen.

De omschreven opvattingen zijn veelal theologische verhandelingen van islamgeleerden en het is in theorie mogelijk dat een islamgeleerde zich op theologisch gebied in felle bewoordingen uit over christenen en hun geloof, terwijl dezelfde islamgeleerde in het dagelijkse leven een goede samenwerking heeft met christenen op bijvoorbeeld wetenschappelijk gebied. De theologische opvattingen komen dus niet volledig overeen met de alledaagse opvattingen van moslims over christenen. Toch geven zij wel bepaalde tendensen in een bepaalde tijd onder bepaalde omstandigheden weer over het denken van moslims over christenen.

Bij de zoektocht naar andere geleerden die iets hebben geschreven over de opvattingen van moslims over christenen en/of hun geloofsopvattingen bleek dat er vooral veel geschreven is over verschillende interpretaties met betrekking tot de zogeheten *dhimmi*-status van christenen. Ik heb ervoor gekozen om de studies van drie hedendaagse geleerden met verschillende benaderingswijzen hierover vanuit verschillende contexten als addendum toe te voegen, omdat ook de interpretatie van de *dhimmi*-status iets zegt over de opvattingen van moslims over christenen en/of hun geloofsopvattingen. Het gaat om de studies van P.R. Kumaruswamy, Jorgen S. Nielsen en M.A. Muhibbu-din.

Kumaruswamy is professor in Midden Oosten Studies aan de Jawaharlal Nehru University in New Dehli, een openbare universiteit die in 2012 door een overheidsinstantie op gebied van onderwijs is beoordeeld als beste universiteit van het land. Er zijn geen aanwijzingen gevonden over een eventuele religieuze achtergrond van de schrijver.

Jorgen S Nielsen is als professor in Islamitische Studies verbonden aan de Universiteit van Kopenhagen, waar hij onder andere onderzoek heeft gedaan naar hedendaagse discussies met betrekking tot de opvattingen in Islam over religieuze minderheden en de impact die dit heeft op het beleid van Islamitische staten.

M.A. Muhibbu-din is een Nigeriaanse professor in Islamitische Studies, die verbonden is aan de Lagos Staatsuniversiteit. Hij heeft een artikel geschreven over zijn opvattingen over de *dhimmi*-status van religieuze minderheden. Het lijkt erop dat Muhibbu-din schrijft vanuit een traditie die hem bekend is, wat zou betekenen dat hij een moslimachtergrond heeft. Een andere aanwijzing hiervoor is dat hij alle Islamitische teksten over opvattingen en omgangswijzen met christenen op een positieve manier uitlegt en op geen enkele wijze een kritiek levert op deze teksten. Muhibbu-din schrijft vanuit de specifieke Nigeriaanse context waar in het laatste decennia toenemende spanningen zijn tussen moslims en christenen. Vanuit deze context beschouwt hij de Islamitische opvattingen met betrekking tot religieuze minderheden met zoals in de conclusie blijkt als belangrijkste doel theologische argumenten vanuit Islamitische teksten aan te reiken die kunnen bijdragen aan het beëindigen van het conflict tussen moslims en christenen in Nigeria. Voor dit onderzoek is dit artikel van belang omdat Muhibbu-din vanuit de Koran argumenten aandraagt voor een andere verhouding

tussen moslims en christenen dan de verhouding die voortkomt uit het traditionele *dhimmi*-systeem.

Maar voordat we deze hedendaagse opvattingen van deze *dhimmi*-status nader bekijken volgt in de komende paragrafen is een historisch overzicht van de opvattingen van moslims over christenen en de christelijke geloofsopvattingen.

b. De periode na de dood van Mohammed tot begin 15^e eeuw

Na de dood van Mohammed hadden zijn opvolgers steeds meer gebieden veroverd. Het was hen ook gelukt om voor rust en stabiliteit te zorgen in Arabië. Moslims onderhielden steeds meer contacten met christenen binnen het Islamitische rijk. De verhouding tussen moslims en christenen in Arabië was nu duidelijk. De moslims waren de overheersers en de christenen moesten zich houden aan de afspraken zoals die door de moslims waren vastgesteld. Christenen moesten onderscheidende kleding dragen en er waren ook bepaalde omgangsregels. De houding van moslims ten opzichte van christenen veranderde hierdoor. Waren er rond het jaar 800 nog discussies tussen christenen en moslims aan het hof van de kalief en hadden christenen toen nog een belangrijke rol bij het vertalen van wetenschappelijke geschriften van het Grieks naar het Arabisch, vanaf omstreeks 850 werden christenen over het algemeen door moslims vaker als tweederangsburgers gezien, ook al zijn er ook voorbeelden uit deze tijd van goede contacten tussen moslims en christenen²¹³. Ook wisten moslims meer over christenen en hun geloof. Ten tijde van Mohammed was in de vroegste Moslim gemeenschap nog weinig bekend geweest over de inhoud van het christelijke geloof. De moslims na de tijd van Mohammed kregen echter toegang tot de christelijke geschriften en leerden bepaalde details over het christelijke geloof die Mohammed nog niet wist²¹⁴. Dit blijkt ook wel uit de later dan de Koran samengestelde *hadith*, waarin veel meer kennis bij moslims over het christendom aanwezig blijkt te zijn dan in de Koran naar voren komt, zoals bijvoorbeeld bepaalde uitspraken van Jezus uit de christelijke bijbel. Ook blijkt uit de geschriften uit die tijd dat moslims veel over christenen leerden vanuit het samenleven met die christenen. Dus ook gewoon vanuit eigen ervaringen, kwamen moslims tot opvattingen over christenen²¹⁵. Deze ervaringen konden per schrijver nogal verschillen. In die eerste periode van omstreeks 800 tot het jaar 1400 werden zodoende geschriften met positieve opvattingen over christenen geschreven als geschriften met negatieve opvattingen over hen. Ook kon een schrijver over sommige aspecten met betrekking tot christenen positief zijn en over andere negatief. Feit is in ieder geval dat islamgeleerden op basis van meer gedetailleerde kennis over en vanuit eigen ervaringen met christenen over hen en het christelijke geloof gingen nadenken.

Vanuit deze nieuwe kennis en ervaringen en de nieuwe context kwamen moslims tot nieuwe opvattingen over christenen en hun geloof. Er ontstond bijvoorbeeld de *substitutietheorie* met betrekking tot de kruisiging van Jezus. Die theorie houdt in dat niet Jezus zelf maar iemand anders in zijn plaats is gekruisigd. Jezus zou net voordat hij gekruisigd zou worden gewisseld zijn met iemand anders, zoals met zijn verrader Judas Iskariot of met Simon van Cyrene die gevraagd werd Jezus' kruis te dragen toen Jezus daar zelf de kracht niet meer voor had²¹⁶. Het verhaal over Jezus zou verdraaid zijn door de christenen. Veel islamgeleerden in deze periode zien de Bijbel als een corrupt boek. De islamgeleerden die de tekst van de Bijbel wel accepteren, beweren veelal dat christenen de teksten verkeerd begrepen hebben²¹⁷. Toch

²¹³ Goddard, H.P. (1996) - *Muslim perceptions of Christianity*, Grey Seal: London, p. 32.

²¹⁴ Idem, p. 17.

²¹⁵ Idem, p. 19.

²¹⁶ Idem, p. 25.

²¹⁷ Idem, p. 38.

gebruiken de islamgeleerden de overgeleverde Bijbelteksten om de Islamitische geloofsopvattingen rond Jezus te bevestigen, zoals we zien bij hun bewijsvoering voor de *substitutietheorie*.

De apostel Paulus krijgt van de islamgeleerden uit deze periode het verwijt dat hij het christendom zou hebben gemengd met de religieuze praktijken van de Romeinen, zodat de originele boodschap van Jezus voor de christenen verloren is gegaan²¹⁸.

Een andere opvatting uit deze periode is dat het christendom irrationeel zou zijn. De Islamgeleerde al-Ghazali (1058 – 1111) baseerde deze opvatting op de Islamitische doctrine dat God absoluut anders is dan de mens. Daarom werd de vleeswording van God in de persoon Jezus, zoals veel christenen dat geloven, als irrationeel gezien, want de vleeswording van God zou een soort mix van God en mens opleveren. Dus vanuit de eigen geloofsopvatting van al-Ghazali dat God absoluut anders is dan de mens, werd de incarnatie van God in Jezus afgewezen²¹⁹.

Er werd sowieso in de tijd van die eerste periode wat negatiever geschreven over christenen en het christelijke geloof. Deze negatievere houding is waarschijnlijk het directe gevolg van de soort competitie tussen Islam en het christendom in die tijd, want in Byzantijnse geschriften uit die periode wordt ook over het algemeen vrij negatief over moslims gesproken. Het Byzantijnse Rijk en het Islamitische Rijk hadden meerdere militaire confrontaties, en zagen elkaar dus als tegenstander²²⁰.

Tegelijk met de toegenomen kennis over het christendom had ook de eigen Islamitische theologie zich sterk ontwikkeld. Door het christelijke geloof te bekritisieren, bakenden de islamitische geleerden de eigen Islamitische identiteit af. Een voorbeeld van deze negatieve houding is te vinden bij de schrijver al-Jahiz (781 – 869), die christenen verwijt dat zij leunen op de filosofie van de oude Grieken. Om deze reden noemt al-Jahiz christenen schijnheilig. Ook stelt hij dat christenen de kledingvoorschriften die horen bij hun *dhimmi*-status negeren. Christenen zouden volgens hem alleen gerespecteerd worden vanwege het feit dat ze goede secretaressen zijn en handig in geldzaken. Naast dit alles zijn christenen volgens al-Jahiz ook nog eens een gevaar voor de moslimsamenleving, omdat ze bewust alleen met minder intelligente moslims in gesprek gaan en deze moslims in verwarring brengen. Na het lezen van zijn geschrift kan de lezer niet anders concluderen dan dat christenen van buitenaf wel goed lijken te zijn, maar ze van binnenin kwaad blijken te zijn²²¹. Ook de meeste andere gezaghebbende islamitische geleerden, inclusief de al eerder genoemde al-Ghazali, uiten zich op vrij negatieve wijze over christenen en het christelijke geloof. Dit leidde tot meerdere aanvallen op christenen in deze periode, waarbij moslims deze negatieve opvattingen gebruikten als argumenten om de aanvallen op christenen te verklaren²²².

In deze periode waren er overigens ook islamitische geleerden die positief schreven over christenen en het christelijke geloof. Ook waren er islamitische geleerden die de tekst van de Bijbel grotendeels accepteerden. Maar onder de specifieke omstandigheden van deze periode van de Islamitische geschiedenis zijn deze positievere opvattingen afgewezen of genegeerd²²³. Volgens Goddard zou er ook in deze periode een spectrum van verschillende opvattingen van moslimdenkers over christenen en christelijke opvattingen zijn geweest. Dit zal zo zijn geweest, maar de meest toonaangevende, gezaghebbende geleerden uit deze periode stelden

²¹⁸ Idem, p. 27.

²¹⁹ Idem, p. 29.

²²⁰ Goddard, Hugh (2000) - *A history of christian-muslim relations*, New Amsterdam Books: Chicago, p. 42.

²²¹ Goddard, H.P. (1996) - *Muslim perceptions of Christianity*, Grey Seal: London, p. 33.

²²² Goddard, Hugh (2000) - *A history of christian-muslim relations*, New Amsterdam Books: Chicago, p. 50.

²²³ Goddard, H.P. (1996) - *Muslim perceptions of Christianity*, Grey Seal: London, p. 34.

zich vrij negatief en kritisch op ten opzichte van het christelijke geloof. Daarnaast werden christenen door moslims gezien als tweederangsburgers. Deze zienswijze en opvattingen lijken vooral het gevolg van de zoektocht van de moslimgemeenschap en de islamitische geleerden naar de eigen identiteit en de afbakening daarvan.

c. De periode van begin 19^e eeuw tot eind 19^e eeuw

Vanuit Islamitisch perspectief gezien wordt deze periode gekenmerkt door de toenemende invloed van de westerse wereld in een aantal door moslims gedomineerde gebieden. In deze gebieden waren moslims onderdanen geworden van de machthebbende westerse kolonisten. De westerse kolonisten kregen het voor het zeggen en gingen bepalen wat er in de veroverde gebieden ging gebeuren. Zodoende werden moslims geconfronteerd met nieuwe verschijnselen vanuit de westerse wereld, zoals imperialisme en liberalisme. Ook kregen christelijke kerken uit de westerse wereld de ruimte om missiewerk onder moslims op te starten in de veroverde Islamitische gebieden²²⁴.

De opvattingen over christenen en het christelijke geloof zoals die in de geschriften van de toonaangevende islamitische geleerden uit deze periode naar voren komen kunnen eigenlijk allemaal gezien worden als reacties op deze westerse invloed in Islamitische gebieden. De wijze waarop de verschillende islamitische geleerden op deze invloed reageerden verschilde wel. Enkele islamitische geleerden richtten zich vooral op de inzet van Islam voor politieke doeleinden. Andere geleerden gingen nieuwe wetenschappelijke methoden gebruiken om de Bijbel en andere christelijke teksten kritisch te bestuderen. Ook in deze periode waren er bepaalde islamitische geleerden die vooral negatieve aspecten over christenen en hun geloof benadrukten. Bij de meeste geleerden is er een mengeling van deze bovenstaande reactiestijlen zichtbaar. Zo wordt door sommige geleerden de nieuwe kennis over het christelijke geloof, die via de nieuwe wetenschappelijke methoden was ontstaan, gebruikt om de negatieve visie op het christendom uit de periode van vóór het jaar 1400 te bekrachtigen²²⁵.

Belangrijkste islamitische geleerde uit deze tijd die zich vooral richtte op de politieke Islam is Jamal al-Din al-Afghani (1838 – 1897). Hij baseerde zijn politieke ideeën binnen de Islam op een conservatieve, letterlijke interpretatie van de Koran en de *hadith*. Al-Afghani pleit van daaruit voor eenheid tussen moslims wereldwijd en het vasthouden aan de Islamitische orthodoxie. Volgens al-Afghani tastte de aanwezigheid van christelijke westerse overheersers deze eenheid en orthodoxie aan. Volgens hem was de Islam in gevaar. Moslims zouden zich niet moeten laten overheersen door christenen, want de Islam is superieur aan het christendom omdat de Islam meer rationeel dan het christendom is, aldus al-Afghani. Hij gebruikte dus oude opvattingen over het christendom voor het afwijzen van de politieke overheersing van christelijke machten. Dat hij het christendom rechtstreeks verbond met de westerse machthebbers had verregaande gevolgen, omdat zodoende ook steeds meer moslims de onderdrukking van westerse machten gingen beschouwen als ondermijning van de eenheid en orthodoxie van Islam door christenen²²⁶. De koppeling tussen christendom en het Westen werkt nog door tot op de dag van vandaag. Nog steeds verwarren veel moslims het christendom met het Westen. Het gevolg hiervan is dat zij secularisatie in het Westen associëren met het hedendaagse christendom, wat voor deze moslims bewijst dat het christendom een vervalste godsdienst is²²⁷.

²²⁴ Goddard, Hugh (2000) - *A history of christian-muslim relations*, New Amsterdam Books: Chicago, p. 127.

²²⁵ Goddard, H.P. (1996) - *Muslim perceptions of Christianity*, Grey Seal: London, p. 58.

²²⁶ Idem, p. 41.

²²⁷ Mitri, T. (2000) – Reflections on mutual perceptions and dialogue, In: *Muslim-Christian perceptions of dialogue today: experiences and expectations* (2000), Jacques Waardenburg, Uitgeverij Peeters: Leuven, p. 78.

Een meer liberale, moderne benadering van christenen en het christelijke geloof komt van de hand van Muhammed Abduh (1849 – 1905) uit Egypte, die Islam omschreef als de ware sociologie, de wetenschap van het geluk. Door het gehoorzamen van Islam zou volgens hem de samenleving gaan floreren. Het bewijs voor deze bewering vindt Abduh bij de gouden tijd van Mohammed en zijn eerste opvolgers. Hij zag Islam als een redelijke religie, en het christendom daarentegen als een onredelijke religie. Ook hij koppelde het christendom aan de westerse overheersers²²⁸.

Een andere islamitische geleerde die vanuit een moderne benaderingswijze het christelijke geloof bekritiseerde was Rahmat Allah al-Hindi (1834 – 1891). Beroemd zijn de betogen die hij hield tijdens openbare discussiebijeenkomsten met de uit Europa afkomstige protestantse missiepredikant Pfander in India in 1854, waarbij al-Hindi met allerlei argumenten kwam om aan te tonen dat het Nieuwe Testament van de Bijbel ongeldig zou moeten worden verklaard²²⁹. Deze negatieve benadering van het christelijke geloof lijkt vooral een reactie op de enorme inzet van Pfander in Islamitische gebieden om moslims tot het christendom te bekeren.

Een islamitische geleerde die ook vooral lijkt te reageren op de invloed van westerse, christelijke machten in Islamitische gebieden is Rashid Rida (1865 – 1935) uit Egypte. Hij vindt dat Islam vervuild is geraakt door westerse en christelijke invloeden. Daarom pleit hij ervoor dat moslims voor hun interpretatie van Islam terugkeren naar de eerste bronnen van Islam, dus de Koran en de *hadith*, want toen was de Islam nog zuiver. Ook waren moslims in de tijd van Mohammed juist superieur aan andere volken, daar waar moslims in de leefomgeving van Rida juist achtergesteld waren aan andere volken. Door de terugkeer naar de oorspronkelijke bronnen zou Islam weer zuiver kunnen worden en moslims weer superieur aan andere volken²³⁰. Doel van vrijwel al het Islamitische denken in die tijd was het zekerstellen van politieke onafhankelijkheid van de Britten, die in zowel India als Egypte, waar de meest toonaangevende schrijvers vandaan kwamen, aan de macht waren.

Niet alle moslims en islamitische geleerden in deze periode waren per definitie negatief over de invloed van westerse kolonisten in Islamitische gebieden, zoals Sayyid Ahmad Kahn (1817 – 1898). Hij zag ook positieve elementen uit de westerse wereld voor de Islamitische gebieden. Hij maakte serieus studie van de Bijbel en maakte gebruik van moderne westerse commentaren op de Bijbel. Hij concludeert dat de teksten in de Bijbel op zich niet fout zijn, maar dat ze door de christenen verkeerd zijn geïnterpreteerd. Zo zou de titel ‘zoon van God’ die christenen aan Jezus hebben gegeven volgens Kahn oorspronkelijk bedoeld zijn als een metafysische omschrijving van Jezus, en niet letterlijk opgevat moeten worden. Ook stelt Kahn dat de teksten in de Bijbel waarop christenen de drie-eenheid van God baseren zo uitgelegd kunnen worden dat niet getornd wordt aan de eenheid van God. Ook hier zouden christenen de overgeleverde teksten dus niet goed hebben begrepen. Kahn stelt dat het oorspronkelijke christelijke geloof ook duidelijk een monotheïstisch godsbeeld uitdroeg²³¹.

d. Periode van begin 20^e eeuw tot heden

Was de invloed van Egypte als intellectueel centrum van de Islamitische wereld in de 19^e eeuw al vrij groot, vanaf het begin van de 20^e eeuw was de status van Egypte als denktank

²²⁸ Goddard, H.P. (1996) - *Muslim perceptions of Christianity*, Grey Seal: London, p. 47.

²²⁹ Idem, p. 50.

²³⁰ Idem, p. 55.

²³¹ Idem, p. 54.

van de Islamitische wereld absoluut dominant geworden. Hierdoor zouden vooral de geschriften van islamitische geleerden van de al-Azhar Universiteit in Cairo een gezaghebbende status hebben in grote delen van de Islamitische wereld, ook over wat deze islamitische geleerden over christenen en het christelijke geloof schreven. Goddard bijvoorbeeld behandelt met betrekking tot deze periode om deze reden enkel de opvattingen van islamitische geleerden uit Egypte.

Maar, zo blijkt bij de bestudering van het boek van Goddard, er wordt geen eenduidige houding of interpretatie over christenen of hun geloof in deze geschriften gegeven. Er blijkt een heel spectrum van zienswijzen en interpretaties te zijn onder de islamitische geleerden uit Egypte vanaf begin 20^e eeuw tot heden. Sommigen hebben ronduit polemische geschriften geschreven over christenen en hun opvattingen, terwijl anderen meer gericht zijn op wat de Islam en het christendom delen. En hier tussenin is nog een scala aan interpretaties te vinden. Deze diversiteit is ook terug te vinden bij de opvattingen van islamitische geleerden over christenen buiten Egypte.

De argumentatie van de geschriften van islamitische geleerden die negatief zijn over het christendom blijken gebaseerd op enkele kerngedachten. Een eerste aspect dat duidelijk naar voren komt is dat deze geleerden ervan uit gaan dat er een directe link is tussen het christendom en het westerse imperialisme. Deze link zagen we ook al bij de eerder beschreven geleerden uit de 19^e eeuw. Deze schrijvers gebruiken de opvattingen van al-Afghani en Rida wel, maar dan nu vanuit een meer gedetailleerde kennis vanuit hun studie naar westerse politieke en missionaire activiteiten. De moslimwereld wordt door hen gepresenteerd als slachtoffer van de overheersende christelijke, westerse wereld. Deze westerse wereld zou zelfs een complot tegen Islam smeden, is het idee van deze schrijvers. Een tweede overtuiging is, dat er bij het christendom sprake is van historische vervalsing van de Bijbel. Tot slot wordt ervan uitgegaan dat de waarheid van de Islam in de christelijke bronnen zelf voorspeld is²³².

Een van de schrijvers uit deze zogenoemde polemische categorie is Muhamed Abu Zahra. In zijn geschriften stelt hij onder andere dat de ketting van overdracht van Jezus' boodschap al verbroken is net nadat Jezus was heengegaan. De christelijke teksten die zijn geschreven na Jezus' sterven tot aan het concilie van Nicea in het jaar 325 zijn volgens hem dus onbetrouwbaar. Daarom zou je het zuivere christelijke geloof in de Koran moeten zoeken. Volgens Zahra is Jezus niet gekruisigd. De kerkelijke hervormingen vanaf de 16^e eeuw zijn in zijn ogen niet voldoende geweest om het zuivere christelijke geloof te hervinden en herstellen. Als christenen de ware boodschap van Jezus terug willen vinden dan zullen ze de besluiten van alle concilies die er zijn geweest moeten afwijzen, aldus Zahra²³³.

Een andere schrijver binnen deze polemische categorie is Ahmed Hijazi al-Saqqa, die leunt op oude opvattingen door te stellen dat Jezus tegen zijn leerlingen zou hebben gezegd dat God één is, maar dat de apostel Paulus dat later heeft veranderd. Ook zouden de profetieën in het Oude Testament van de Bijbel volgens hem niet verwijzen naar Jezus maar naar Mohammed²³⁴.

Dan is er binnen deze categorie ook de vanuit het christendom tot de Islam bekeerde Ibrahim Khalil Ahmad die vooral gericht is geweest op het aantonen van de link tussen het christendom en het westerse imperialisme. Volgens hem heeft het christelijke missiewerk

²³² Idem, p. 59.

²³³ Idem, p. 63-66.

²³⁴ Idem, p. 76.

onder moslims de Islam vervuild en onzuiver gemaakt. Hijzelf bekeerde zich tot Islam omdat het Islamitische geloof volgens hem veel meer helder en duidelijk is dan het christelijke geloof met betrekking tot bijvoorbeeld de eenheid van God. Ook waardeert hij de eerlijkheid van de Islamitische gerechtigheid, het feit dat ieder mens door God geoordeeld wordt op basis van zijn kennis, daar waar christenen geloven dat ze geoordeeld worden (mede) op basis van hun geloof in Jezus als degene die hen rechtvaardigt voor God²³⁵.

Het valt op bij de schrijvers van deze polemische categorie, dat zij hun argumenten vooral baseren op oude, orthodoxe Islamitische zienswijzen van vroegere islamgeleerden. Daarnaast is het Goddard opgevallen dat bij de totstandkoming van al deze polemische werken het ontbreekt aan relevante bronnen uit de eerste hand. Er worden vooral Arabische bronnen gebruikt. Het zou dan ook absoluut niet de intentie zijn van deze schrijvers om het christendom te begrijpen. Wel is het hun bedoeling om de traditionele Islamitische geloofsopvattingen, waaronder die over christenen en hun geloof, te bekrachtigen en om vanuit de eigen geloofstraditie argumenten te vinden om de westerse politieke en intellectuele invloeden te bestrijden²³⁶. Dit laatste blijkt omdat vanuit iedere studie over de relatie van de westerse wereld met de moslimwereld de negatieve invloeden van de westerse wereld worden benadrukt en daarbij ook de christelijke betrokkenheid bij dit proces. Als de Islam door hen wordt vergeleken met het christendom, dan zou dat alleen zijn om de superioriteit van Islam aan te tonen. Geen van deze studies komt hierdoor in de buurt van het begrijpen van het christendom, omdat het volgens Goddard zou ontbreken aan de doelstelling en de wil om het christendom te begrijpen²³⁷. Dit doel en deze wil zouden wel meer aanwezig zijn bij de schrijvers van meer irenische teksten met betrekking tot hun opvattingen over christenen en het christelijke geloof. Deze redenering geeft duidelijk aan welk punt Goddard wil gaan maken met zijn boek. Als de moslims en de christenen de wil en de doelstelling hebben de ander echt te begrijpen en dit doen door elkaar positief te benaderen wordt de weg geplaveid voor toenadering en zullen veel negatieve vooroordelen kunnen worden weggenomen. Toch blijken ook de schrijvers die een wat positievere benaderingswijze van het christendom voorstaan de eigen interpretatie vooral te baseren op de traditionele, orthodoxe Islamitische opvattingen en argumenten hierover, en lijkt ook bij hen de overtuiging dat Islam superieur is aan het christendom als basishouding aanwezig te zijn²³⁸.

Of moslims en christenen tot deze positieve benaderingswijze komen blijkt vooral afhankelijk van de omstandigheden waarin zij zich bevinden, zo blijkt uit Goddard's eigen teksten. Zo geeft hijzelf aan dat de meer positieve, irenische geschriften uit Egypte over christenen en hun geloofsopvattingen ontstaan in de periode na 1922 wanneer de machthebbende Britten zich minder gaan bemoeien met de interne zaken van Egypte en er zo meer ruimte komt om een effectief onderwijssysteem op te zetten. Dit zorgde voor een relatief liberale en open academische periode in Egypte. Ook maakt hij melding van de periode na de jaren 1950 van onderdrukking in Egypte toen de overheid de intellectuelen door allerlei maatregelen monddood maakte. Juist in deze periode wordt er een aantal positieve studies over het christendom geschreven. Dit zou komen omdat de religieuze Islamitische leiders van Egypte in de ogen van veel intellectuelen teveel samenwerkten met de onderdrukkende overheden en ook vanuit een waardering bij intellectuelen voor bepaalde christelijke symbolen die troost en moed gaven aan de intellectuelen die zware tijden ondergingen²³⁹. Bij meerdere schrijvers is

²³⁵ Idem, p. 88.

²³⁶ Idem, p. 94.

²³⁷ Idem, p. 94.

²³⁸ Idem, p. 133.

²³⁹ Idem, p. 95.

er in deze periode zodoende een toenemende blijk van waardering voor het christelijke idee van verlossing dat gesymboliseerd wordt in het christelijke symbool van het kruis. Maar dan niet in de letterlijke zin, maar als een groots en bemoedigend symbool. Dit gebruik van het christelijke verlossingssymbool hangt nauw samen met de onderdrukking van de intellectuele klasse in Egypte waardoor ook onder veel islamgeleerden een meer pessimistische kijk op de menselijke natuur ontstond. Het christelijke idee dat de mens buiten zichzelf om verlossing kan verkrijgen, gesymboliseerd in het kruis, sprak zodoende bij hen tot de verbeelding²⁴⁰. Het lijkt er dus op dat onderdrukkende omstandigheden binnen de moslimwereld niet alleen kunnen leiden tot polemische opvattingen, maar ook kunnen leiden tot meer begrip voor de geloofsopvattingen van de christenen. Naast deze omgevingsfactoren blijkt ook de persoonlijke context van de schrijvers van essentieel bij het komen tot een al dan niet positieve of negatieve zienswijze op het christendom. Veel van de moslimschrijvers die wat meer positief over christenen en hun geloof schrijven blijken namelijk christelijke vrienden te hebben en sommigen van hen blijken ook formeel betrokken bij de interreligieuze dialoog tussen moslims en christenen²⁴¹. Dit zou erop duiden dat persoonlijke omgang met mensen met andere religieuze opvattingen ervoor zorgt dat er meer begrip en acceptatie ontstaat over de geloofsopvattingen van de ander. En in het bijzonder dat persoonlijke omgang van moslims met christenen zorgen voor mildere opvattingen over christenen en hun geloof.

Een van de schrijvers die een meer irenische benaderingswijze voorstaat, is Muhammed Kamil Husain. Husain had christelijke vrienden. Daarnaast is van belang dat hij de Egyptische Kopten als een groep christenen zag, en hij dus geen link legde tussen het christendom en de westerse wereld²⁴². Hij schrijft het fictieve boekje *City of wrong* waarin hij de gedachten en motieven beschrijft van degenen die aanwezig waren in Jeruzalem op de dag, dat Jezus gekruisigd zou zijn. Door hun profeet Jezus alleen te laten en hem niet te helpen toen hij gevangen werd genomen hebben de discipelen volgens Husain wel gedaan wat in Gods ogen goed is, want Jezus vraag hen niet om voor hem te vechten. Maar vanuit menselijk oogpunt zouden zij verkeerd hebben gedaan. Dit zorgt een schuld- en schaamtegevoel bij de discipelen die volgens de schrijver ook typisch is voor christenen in latere tijden. Christenen zouden meer bezig zijn met het voorkomen van slechte daden, dan met het promoten van het goede²⁴³. Volgens Goddard gaat Husain echter volledig voorbij aan andere gevoelens die de discipelen hadden bij de dood van Jezus. Husain gaat ervan uit dat de door de discipelen vermeende kruisdood van Jezus enkel door hen gezien wordt als het falen van hun leraar, terwijl vanuit de geschriften van diezelfde discipelen blijkt dat zij achteraf juist inzien dat Jezus door die kruisdood juist heeft overwonnen²⁴⁴. Husain heeft nog meer studies gedaan, waaronder een Islamitische benadering van het christelijke concept van zonde, waarbij hij concludeert dat Islam een andere opvatting heeft over zonde als het christelijke geloof.

Er zijn ook andere schrijvers uit Egypte met een meer positieve benaderingswijze. Een van hen is ‘Abd al-Hamid Gudah al-Sahhar. Hij refereert in zijn studie aan woorden van Jezus. Ook stelt hij dat Judas voor zijn verraad is gekruisigd in plaats van Jezus²⁴⁵. Een ander is Fathi ‘Uthman, die Jezus op positieve wijze presenteert als een wijze leraar. Hij erkent dat het christendom meer is dan alleen doctrines. Toch zou ook hij falen in het begrijpen van het christendom, omdat hij vasthoudt aan traditionele Islamitische opvattingen met betrekking tot

²⁴⁰ Idem, p. 139.

²⁴¹ Idem, p. 173.

²⁴² Idem, p. 118.

²⁴³ Idem, p. 102-103.

²⁴⁴ Idem, p. 105.

²⁴⁵ Idem, p. 119.

de kruisdood van Jezus. Volgens Uthman verwerpt Islam het idee dat de mens door het kruis verlossing kan krijgen²⁴⁶. Ook de bekende Egyptische schrijver Naguib Mahfuz, die in 1988 de Nobelprijs voor de letterkunde kreeg, schreef over christenen en hun geloofsopvattingen in zijn fictieve werken. Vanuit het boek *De kinderen van Gabalawi* dat hij in 1959 schreef blijkt dat de schrijver het belang inziet van de dood van Jezus (in de personage van Rifa'a)²⁴⁷. Dan is er Ishan 'Abd al-Quddus, die vanuit een persoonlijke interesse en vroomheid schrijft over religieuze kwesties. Hij is ervan overtuigd dat zowel Mohammed als Jezus de ene God aanriepen. Hij ziet het kruis als een belangrijk symbool en de vermeende kruisdood als een belangrijk voorbeeld, maar niet meer dan dat²⁴⁸. Salah 'Abd al-Sabur ziet de kruisiging ook als een betekenisvol symbool in omstandigheden van onderdrukking en onrecht. Hij vergelijkt de vermeende kruisiging van Jezus met die van al-Hallaj in het jaar 922. Ook Muhammed al-Nuwaihi deelt deze waardering voor de symboliek van het kruis, dat volgens hem wijst op mensen die hebben geleden en zichzelf hebben opgeofferd uit liefde voor de mensheid. Moslims zouden ook deze lijdende identiteit moeten aannemen om zo ten dienste te zijn voor Gods schepping en de mensheid, want dit zou de essentie van Islam zijn²⁴⁹. Deze schrijver plaatst dus een christelijk thema in Islamitisch perspectief. Dezelfde schrijver stelt ook in een van zijn studie dat Jezus weliswaar niet is gekruisigd, maar dat moslims niet kunnen ontkennen dat hij wel is vervolgd, is afgewezen en is verslagen. Om deze stelling te onderbouwen verwijst hij naar enkele Koranteksten²⁵⁰. Zo zouden volgens de Koran vele profeten gedood zijn door hun eigen volk²⁵¹ en zouden alle profeten slecht zijn behandeld²⁵².

Naast de schrijvers uit Egypte die veelal polemische of irenische geschriften over christenen en hun geloofsopvattingen schrijven, zijn er volgens Goddard ook schrijvers die zich tussen deze uitersten positioneren, zoals Hasan Hanafi. Deze geleerde heeft door middel van studies veel kennis over het christendom opgedaan. Hij is enerzijds negatief over de christelijke geloofsopvattingen, want hij ontkent met klem dat Jezus gekruisigd en opgestaan is. Ook zou de Islam volgens hem zijn gekomen om het christendom te corrigeren. Dit baseert hij op teksten uit de Koran en de *sunna*. Anderzijds is hij positief over de moderne ontwikkelingen die het christendom heeft ondergaan en pleit hij ervoor dat Islam zich op dezelfde wijze gaat moderniseren. Daarnaast ziet Hanafi de Islam als superieur aan het christendom. Volgens hem is het ook niet mogelijk om met christenen (en Joden) in dialoog te treden, omdat zij exclusivistische opvattingen hebben over mensen met een andere geloofsovertuiging. Christenen zouden daarom iedereen met een andere geloofsovertuiging mogen bedriegen en vernederen. Omdat moslims geloven in de eenheid van alle openbaringen, waaronder de Joodse Tora en het christelijke evangelie, kunnen zij met een open houding de interreligieuze dialoog aangaan, zonder rancune of onvriendelijkheid die gebaseerd is op exclusivistisch denken. Een tweede reden voor Hanafi om niet met christenen (en Joden) in dialoog te treden is dat zij narcistisch zouden zijn, en toch nooit moslims zullen worden, omdat zij minzaam zijn. Hij acht dialoogactiviteiten met christenen enkel nuttig als dit tot bekering tot Islam leidt²⁵³. Ondanks dat bij Hanafi het onderuit halen van christenen en het christelijke geloof geen doel op zich is, zoals dit bij de schrijvers van polemische geschriften wel het geval is, zouden mijn inziens zijn geschriften eerder wel in die categorie geplaatst moeten worden,

²⁴⁶ Idem, p. 122-123.

²⁴⁷ Idem, p. 126.

²⁴⁸ Idem, p. 128.

²⁴⁹ Idem, p. 137.

²⁵⁰ Idem, p. 138-139.

²⁵¹ Soera 2:81

²⁵² Soera 15:11

²⁵³ Goddard, H.P. (1996) - *Muslim perceptions of Christianity*, Grey Seal: London, p. 141-147.

omdat zijn opvattingen zijn gebaseerd op vooroordelen en generalisaties met betrekking tot christenen en hun geloofsopvattingen. Hij gebruikt zijn kennis over het christendom vooral om zijn eigen mening met betrekking tot de ontwikkeling van de Islam uit te leggen om zo te komen tot een theologie van revolutie, in de lijn van zijn grote voorbeeld Khomeini. Het is dus totaal niet zijn intentie om het christendom te begrijpen.

Het gedachtegoed van Mustafa Mahmud lijkt mij meer te passen in de categorie van tussenposities tussen polemische en irenische zienswijzen. Mahmud blijkt vooral christelijke vrienden te hebben. De boeken van deze Egyptische schrijver, die geen islamgeleerde is, maar meer over religieuze kwesties schrijft vanuit persoonlijke interesse, werden vooral in de jaren 1990 onder jongeren veel gelezen. Vanuit zijn boeken blijkt dat hij Jezus wel als profeet ziet, maar niet gelooft dat hij een mens geworden God is. Hij laat zich positief uit over Jezus' liefdesboodschap. Volgens Mahmud wijst Jezus zelf in de Bijbel de gedachte af dat hij goddelijk zou zijn, omdat hij ergens zegt dat niemand goed is, behalve God alleen. Ook het feit dat enkele van de eerste kerkleiders zoals Nestorius en Arius de door de apostel Paulus aan Jezus gegeven titels als Heer en Redder afwijzen, is voor Mahmud bewijs dat de algemene christelijke geloofsopvattingen over Jezus niet kloppen. Op dit gebied houdt hij er dus een traditionele moslimvisie op de Bijbel op na. Wat ook opvalt, is dat Mahmud moderne theorieën van christelijke geleerden, zoals John Hick, aanhaalt als bewijs dat ook steeds meer christenen de corruptie van het christelijke geloof inzien. Mahmud is ook gefascineerd door het christelijke concept van de antichrist. Volgens hem staat de antichrist voor het navolgen van puur lichamelijke verlangens waarin geen enkele ruimte is voor geestelijke inbreng. Omdat de Islam redelijk is, blijven lichaam en geest daarin verbonden. Om deze reden ziet Mahmud Islam als de enige weg naar een perfecte samenleving²⁵⁴.

Een schrijver die vooral de overeenkomsten tussen het christelijke en islamitische geloof benadrukte is Khalid Muhammed Khalid. Volgens hem hadden Jezus en Mohammed dezelfde stem van God gehoord, en was dus de bron van hun openbaring gelijk. Ze preekten dan ook allebei dat God mensen zou belonen als zij zich zouden houden aan de boodschap die aan respectievelijk Mohammed en Jezus was geopenbaard. Zowel Jezus als Mohammed hadden als doel om de mensheid weer op het rechte pad naar God te krijgen en om op die manier de puurheid en schoonheid van het leven weer te herstellen. Vanuit de daden van veel christenen blijkt volgens Khalid echter dat zij de boodschap van Jezus niet hebben nagevolgd²⁵⁵.

Iemand die ook de waarde van de deugdelijkheid van het christelijke geloof bevestigt, maar de invulling daarvan door christenen afwijst, is Mahmud Abu Rayya²⁵⁶. Ook hij zoekt naar gedeelde aspecten tussen moslims en christenen. Volgens hem zou eenheid tussen moslims en christenen in beider belang zijn, omdat het dan mogelijk is een vreedzame wereld op te bouwen. Dit streven naar eenheid zou volgens hem ook logisch zijn, want de religie van God is één, en daarom zouden gelovige mensen ook één moeten zijn. Hij baseert dit op de Korantekst waarin omschreven staat dat Islam godsdienst in Gods nabijheid is²⁵⁷. Volgens Rayya zou dit dan gelden voor alle gemeenschappen aan wie God profeten heeft gestuurd. Degenen die verdeeldheid veroorzaken tussen gelovigen zouden zelf geen eerlijke gelovigen zijn, want zowel moslims als christenen is geleerd dat liefde te verkiezen is boven haat. Daarom moeten moslims en christenen de negativiteit die er onderling eeuwenlang over en weer is geweest van zich af schudden. Dit ook omdat de essentie van beide religies volgens

²⁵⁴ Idem, p. 149-155.

²⁵⁵ Idem, p. 156.

²⁵⁶ Idem, p. 158-162.

²⁵⁷ Soera 3:19

Rayya overeen zou komen. Er zouden alleen verschillen zijn met betrekking tot de details. Uiteindelijk gaat het erom dat mensen het goede doen door voor anderen te zorgen. Rayya geeft bij zijn uitleg meerdere verwijzingen naar teksten uit de Koran en naar klassieke Islamitische commentaren, maar noemt ook een tekst uit de Bijbel om aan te tonen dat de christelijke deugd gelijk zou zijn aan die van de moslims²⁵⁸. Hij haalt ook de soera aan waarin gesteld wordt dat christenen het meest na zijn met moslims²⁵⁹. Ook noemt hij een *hadith* waarin Mohammed opdraagt om goed met de (of een) Kopt om te gaan, omdat hij ook een verbond en een blijk van genade van God heeft ontvangen²⁶⁰.

Zowel Khalid en Rayya houden vast aan de traditionele, orthodoxe Islamitische geloofsoopvattingen over christenen en het christelijke geloof gebaseerd op de erkende Islamitische heilige teksten. Maar in plaats van christenen om die reden af te schrijven, pleiten zij ervoor om over de verschillen heen te kijken en gezamenlijk te zoeken naar vrede en harmonie. Deze positieve houding naar de ander baseren zij op teksten uit beide geloofstradities. Toch zouden ook Khalid en Rayya volgens Goddard geen serieuze poging gedaan hebben om het christendom beter te begrijpen, want de hoofdlijnen van het christelijke geloof worden afgewezen.

Iemand die ook zijn opvattingen over christenen kenbaar maakte in een geschrift is de Egyptische Anwar al-Sadat die ook nog een periode president van Egypte is geweest. In zijn autobiografie schrijft hij dat hij onder de indruk is geweest van het geloof van een Koptische monnik die hij eens heeft ontmoet. Ook valt op dat hij christelijke beelden gebruikt bij het beschrijven van de periode vanaf 1947 toen hij in de gevangenis verbleef. Verder geeft hij in de autobiografie aan dat het enige verschil tussen het christendom en Islam is dat moslims zeggen dat Christus niet gedood is maar is opgenomen²⁶¹. Goddard wijst er wel op dat al-Sadat een politiek belang had om harmonie tussen moslims en christenen te bevorderen. De christelijke gemeenschap in Egypte is namelijk een minderheidsgroep die zo'n 15% van de totale bevolking uitmaakt. De rechten en vrijheden van deze Kopten lijken echter steeds meer onder druk te staan. Desalniettemin moet gezegd worden dat hij op positieve wijze over christenen schrijft en ook een belangrijke constatering doet, door te stellen dat het belangrijkste theologische verschil tussen Islam en het christendom ligt bij verschillende opvattingen over het einde van Jezus' leven.

Fathi Ridwan is een moslimschrijver die erom bekend staat veel sympathie te hebben voor bepaalde christelijke opvattingen. Hij leest zelf ook de evangeliën. Hij heeft sympathie voor Jezus, omdat deze liefde uitdraagt en geweld afwijst. Ridwan verwerpt het idee dat Jezus de incarnatie van God zou zijn²⁶².

Amin Hussain is een Pakistaanse moslim die leeft in Canada, waar hij betrokken is bij de interreligieuze dialoog met christenen. In zijn geschrift blijkt hij vooral op zoek naar argumenten binnen zijn eigen geloofstraditie die de noodzaak of wenselijkheid van deze interreligieuze dialoog bevestigen²⁶³. Hiertoe wijst ook Hussain op de Islamitische opvatting dat een gedwongen bekering wordt afgewezen. Ook legt hij vanuit de Koran uit dat God

²⁵⁸ Micha 6:8

²⁵⁹ Soera 5:82

²⁶⁰ Muslim 44:226

²⁶¹ Goddard, H.P. (1996) - *Muslim perceptions of Christianity*, Grey Seal: London, p. 163-164.

²⁶² Idem, p. 165-166.

²⁶³ Hussain, Amir (2003) – Muslims, pluralism and interfaith dialogue, In: *Progressive Muslims* (2003), Omid Safi (ed.), One World: Oxford, p. 251-269.

ervoor koos om mensen verschillend te maken. De spanningen die Mohammed in een latere periode van zijn leven kreeg met christenen hebben volgens hem geleid tot de meer negatieve uitlatingen over christenen in de openbaringen zoals die zijn opgetekend in de Koran. De meer positieve teksten stammen uit de beginperiode van de openbaringen van Mohammed toen hij en zijn volgelingen nog een minderheid waren en zodoende genoodzaakt waren om de dialoog aan te gaan met onder andere de christelijke heerser van Abyssinië.

Hussain's vriend Farid Esack, een Zuid-Afrikaan die naar aanleiding van de strijd tegen Apartheid een Islamitische bevrijdingstheologie schreef, stelt dat op basis van de Koran geconcludeerd moet worden dat Islam noch niet-moslims uitsluit als niet-moslims insluit²⁶⁴. De Mensen van het Boek is volgens hem een voorbeeld van een groep niet-moslims die niet wordt buitengesloten. Esack pleit ervoor om de Mensen van het Boek niet te zien als aanduiding van een groepsidentiteit, maar als een kwaliteitstypering. Binnen Islam zou namelijk juist ruimte zijn voor verschillen. Het gaat erom dat mensen geloven in God en zich goed gedragen, zo stelt Esack op basis van de Koran²⁶⁵. Door die twee dingen te doen kan een mens worden verlost, ook als iemand een andere religieuze overtuiging heeft. De opvattingen van Esack zijn duidelijk gevormd door de politieke context in Zuid-Afrika, waarin de moslimgemeenschap een minderheid is. Ook een ander aspect van de context van Zuid-Afrika speelt een grote rol, namelijk die van de Apartheid waarin veel onderdrukking was. Het was Esack opgevallen dat tijdens de Apartheid moslims, christenen en Joden nauw samenwerkten in groepen voor of tegen Apartheid, maar dat deze samenwerking na afschaffing van de Apartheid plots ten einde was en de verschillende groepen los van elkaar gingen leven. Binnen zijn eigen geloofstraditie zoekt en vindt Esack aanknopingspunten, die de noodzaak en wenselijkheid aantonen van een samenwerking tussen de verschillende religieuze tradities, om zo onderdrukking tegen te gaan en in vrede samen te leven.

Al met al kan gesteld worden dat er op basis van de Islamitische bronnen zowel positieve als negatieve opvattingen naar voren komen over christenen en hun geloofsopvattingen. De keuze die de moslim hierin maakt lijkt zeer af te hangen van de omstandigheden en de contextgebonden verhouding met christenen. Ook is dit sterk afhankelijk van de Islamitische stroming die de moslim aanhangt en de inhoud van zijn persoonlijke geloofsleven. Zodoende lijkt het erop dat de keuze voor de opvattingen van een moslim over christenen een persoonlijke keuze is, die wellicht wel sterk wordt beïnvloed door omgevingsfactoren, maar toch een persoonlijke keuze blijft. Zo kan het dat er in dezelfde regio moslims zijn die terroristische aanslagen plegen op christenen, maar ook moslims die dagelijks zorgen voor hun bejaarde christelijke buurman op basis van dezelfde Islamitische bronnen.

Er zijn auteurs die vrij positief over christenen en over bepaalde geloofsaspecten van christenen schrijven. Maar toch moet geconstateerd worden dat vrijwel alle auteurs bij hun opvattingen over christenen redeneren en/of vasthouden vanuit traditionele Islamitische opvattingen over Jezus en de Bijbel zoals die eerder zijn omschreven in hoofdstuk 2.2. De constatering van Goddard dat slechts weinigen van hen een eerlijke poging doen het christelijke geloof echt te begrijpen, lijkt te kloppen. Ik heb de indruk dat Goddard ervan uitgaat dat een eerlijke poging de ander te begrijpen alleen mogelijk is als je de geloofsopvattingen van de eigen traditie volledig loslaat en je zonder vooroordelen probeert de religie van de ander je eigen te maken. Dat je echt een poging doet om de religie van de

264 Esack, Farid (1996) – *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oneworld: Oxford, p. 146–178.

265 Soera 2:62.

ander te begrijpen. Het lijkt de meeste islamitische geleerden die ter sprake zijn gekomen het aan de wil te ontbreken om deze poging te ondernemen.

e. Addendum I: hedendaagse opvattingen van moslims over de dhimmi-status van religieuze minderheden

Meerdere hedendaagse moslim- als niet-moslimgeleerden hebben geschreven over de waarde van de *dhimmi*-status van niet-moslims voor de huidige tijd en context. Deze interpretaties van deze *dhimmi*-status zeggen echter ook iets over de opvattingen van moslims over christenen.

P.R. Kumaraswamy

Een van de geleerden die over de *dhimmi*-status schrijft, is de Indiër P.R. Kumaraswamy, die een studie heeft geschreven over Islam en religieuze minderheden vanuit de behoefte aan een liberaal framework met betrekking tot dit thema, waarin hij argumenten aandraagt die er volgens hem toe zou moeten leiden dat de *dhimmi*-status van religieuze minderheden opgeheven wordt. Door dit te doen zou er voor moslims ruimte ontstaan om christenen als gelijken te benaderen²⁶⁶.

Volgens Kumaraswamy is de *dhimmi*-status zoals die naar voren komt in het Verdrag van Medina tot stand gekomen in specifieke omstandigheden. De bepalingen in het verdrag werden door Mohammed opgelegd aan de door hem overwonnen Joodse en christelijke groepen. Het verdrag is dus niet tot stand gekomen op basis van onderlinge afspraken²⁶⁷. Kumaraswamy stelt dat deze opgelegde *dhimmi*-status bedoeld was voor die specifieke omstandigheden en dus niet per definitie geldt als richtlijn in andere omstandigheden. De minderheidsgroepen in het Midden Oosten waar Mohammed mee te maken had, zijn nu niet ook niet meer hetzelfde als toen. Hierbij noemt hij de Koerden als voorbeeld. Zij zijn volgens traditionele Islamitische opvattingen geen ongelovigen, maar ook geen *dhimmi*'s, maar toch een minderheidsgroep²⁶⁸.

Een tweede punt dat Kumaraswamy maakt is dat de traditionele *dhimmi*-status bij christenen zou zorgen voor het gevoel een tweederangsburger te zijn. De schrijver pleit er daarom voor dat islamgeleerden zich bij hun studie naar de omgang van Islam met religieuze minderheden niet alleen baseren op teksten uit de Koran en de *sunna*, maar ook vanuit specifieke klachten en nare ervaringen van de *dhimmi*'s zelf²⁶⁹.

Het traditionele *dhimmi*-concept zou daarnaast in de huidige context intolerantie, ongelijkheid en geïnstitutioneerde discriminatie symboliseren²⁷⁰. Kumaraswamy hekelt daarom de neiging van veel islamgeleerden om de Islamitische behandeling van religieuze minderheden op te hemelen door erop te wijzen dat er onder moslimbewind hierdoor geen systematische vervolging van religieuze minderheden heeft plaatsgevonden. Iets wat volgens dezelfde islamgeleerden onder christelijk bewind wel is gebeurd. Moslims die beweren dat mensen onder Islamitische heerschappij gelijk behandeld zouden zijn, zoals de bekende Egyptenaar Said Qutb, zouden dit volgens Kumaraswamy baseren op een niet waarheidsgetrouwe, historische beeldvorming. Wat hij vooral betreurt, is de constatering dat de hedendaagse moderne Islamitische staten de dwalingen rond het *dhimmi*-concept niet teniet hebben gedaan, maar juist de misvattingen hebben verergerd door de discriminatie van religieuze

²⁶⁶ Kumaraswamy, P.R. (2007) – Islam and minorities: need for a liberal framework, In: *Mediterranean Quarterly*, 18 (3), p. 1-16.

²⁶⁷ Idem, p. 4.

²⁶⁸ Idem, p. 12.

²⁶⁹ Idem, p. 6-7.

²⁷⁰ Idem, p. 6.

minderheden op basis van het traditionele *dhimmi*-concept te institutionaliseren²⁷¹. Officieel zou de *dhimmi*-status onder druk van westerse machten vanaf de 19^e eeuw zijn afgeschaft, maar volgens deze schrijver zou de *dhimmi*-status in de praktijk nog steeds gelden²⁷².

Een tweede probleem met betrekking tot de *dhimmi*-status van religieuze minderheden is dat in de Islamitische wetgeving de discriminatie van niet-moslims zou zijn ingebouwd en door veel moslims als authentiek en bindend worden gezien²⁷³. Als voorbeelden van deze ingebouwde discriminatie in de Islamitische wetgeving worden genoemd de voorschriften rond een gemengd huwelijk en de omgang met mensen die zich vanuit Islam tot een andere religie bekeren. Een huwelijk tussen een moslim en christen zou volgens die wetgeving alleen zijn toegestaan als de man moslim is. Moslims die zich bekeren tot een andere religie worden als afvalligen gezien. Veel islamgeleerden zouden, volgens de bronnen die Kumaruswamy aanhaalt, de doodstraf voor deze afvalligen onderschrijven²⁷⁴.

Kumaruswamy pleit dus voor een herziening van de traditionele *dhimmi*-status. Moslims zouden de oorspronkelijke Islamitische teksten hierover moeten plaatsen in de toenmalige context, en de omgang met religieuze minderheden in het hier en nu moeten laten bepalen door moderne opvattingen met betrekking tot mensenrechten en de omgang met minderheidsgroepen. Het oorspronkelijke *dhimmi*-concept was volgens hem namelijk alleen geldend in de toenmalige specifieke omstandigheden en biedt geen leidraad meer voor de huidige omgang met religieuze minderheden, omdat de huidige context totaal anders is. Het lijkt er sterk op dat Kumaruswamy zelf geen moslim is, aangezien hij zich positioneert als iemand die zelf geen onderdeel uitmaakt van de kwestie waarover hij schrijft, en daarnaast ook vrij gemakkelijk afstand neemt van traditionele Islamitische bronteksten waarvan we gezien hebben dat dit voor de schrijvers met een moslimachtergrond niet zo gemakkelijk blijkt te zijn.

Jorgen S. Nielsen

Een andere onderzoeker naar de hedendaagse opvattingen onder moslims over de *dhimmi*-status is Jorgen S Nielsen die met zijn studie wil aantonen dat er een grote verscheidenheid binnen Islam is als het gaat om de opvattingen over religieuze minderheden²⁷⁵. Om dit aan te tonen legt hij vooral de nadruk op Islamitische schrijvers die argumenten bieden voor herziening van de gangbare omgang met religieuze minderheden binnen Islamitische staten. Dit wijst er dus op dat de algemene gangbare omgangswijze binnen Islamitische staten met religieuze minderheden juist nog steeds gebaseerd is op traditionele Islamitische opvattingen. Daarnaast valt op dat hij vooral islamgeleerden uit Noord-Afrikaanse landen aanhaalt, waaronder twee uit Egypte, wat Goddard's zienswijze over de invloed van Egypte als intellectueel centrum van de Islamitische wereld bevestigt.

In zijn artikel constateert Nielsen dat er sommige islamgeleerden zijn die stellen dat christenen en Joden binnen Islam beschermde gemeenschappen zijn met specifieke rechten, privileges en plichten. Deze geleerden zien deze zogenoemde *dhimmi*-status als gunst aan deze religieuze minderheden door moslims, en wijzen erop dat de moslimbehandeling van

²⁷¹ Idem, p. 9.

²⁷² Idem, p. 16.

²⁷³ Idem, p. 10.

²⁷⁴ Idem, p. 11.

²⁷⁵ Nielsen, S Jorgen (2002) – Contemporary discussions on religious minorities in Islam, In: *Brigham Young University Law Review*, 2, p. 353–370.

religieuze minderheden een stuk beter is dan de behandeling van minderheden in Europa gedurende de 18^e en 19^e eeuw²⁷⁶. Er zijn islamgeleerden die deze traditionele opvattingen hebben omgezet in moderne termen die inpasbaar zijn voor hedendaags overheidsbeleid, zoals de Pakistaan Abu'l A'la Maududi, die stelt dat de meeste rechten en plichten van religieuze minderheden overeenkomen met die van moslims. Volgens hem zou het voor deze minderheden ook mogelijk zijn om deel te nemen aan politieke activiteiten in een Islamitische staat. Deze Maududi verantwoordt deze gedeeltelijke participatiemogelijkheden in de politiek voor religieuze minderheden door erop te wijzen dat de Islamitische staat ideologisch is, en dat daarom alleen degenen die volledig deze Islamitische ideologie volgen volledig kunnen participeren in dat politieke bestel. Om dezelfde reden zouden publieke uitingen van religieuze minderheden in een Islamitische staat moeten worden beperkt²⁷⁷. Deze opvattingen van Maududi staan tegenwoordig flink ter discussie in de moslimwereld, omdat deze niet geldig meer zouden zijn in de hedendaagse moderne samenlevingen. Zo is er een groep islamgeleerden die pleit voor herziening door de Islamitische staat van de positie van religieuze minderheden²⁷⁸.

Nielsen bespreekt hierop ook nog andere geleerden die hebben geschreven over de *dhimmi*-status. Een van hen is Al-Awwa, een Egyptische rechter. Hij stelt dat in de Koran en de *sunna* in het algemeen wordt voorgeschreven om op een vriendelijke en rechtvaardige manier om te gaan met degenen die binnen de Islam de status van religieuze minderheden hebben. Volgens hem zijn de afwijkende verzen in de Koran alleen van toepassing in bepaalde specifieke omstandigheden. Volgens Al-Awwa worden moslims verplicht om hun intelligentie en rede te gebruiken om zo alle regels in de klassieke Islamitische wetgeving die tegen de algemene omgangsvoorschriften met religieuze minderheden ingaan te negeren. Daarnaast zijn de huidige regels rond de omgang met religieuze minderheden niet meer van toepassing omdat deze minderheden hebben bijgedragen aan de totstandkoming van de huidige onafhankelijke moderne Islamitische staat, en daarom zouden er andere regels van toepassing zijn dan in de tijd van Mohammed toen het alleen moslims waren die de structuur van hun rijk bepaalden²⁷⁹.

Ook een andere Egyptische islamgeleerde, Muhammed 'Imara wijst op de context waarin regels met betrekking tot de omgang met religieuze minderheden tot stand kwamen. Volgens hem wijst het Verdrag van Medina er juist op dat er een context was van een gedeelde gemeenschap waar plaats was voor meerdere religieuze groepen²⁸⁰.

De Tunesiër Rashid al-Ghannushi wijst op de soera waarin staat dat er geen dwang in religie is, omdat waarheid duidelijk te onderscheiden is van leugen²⁸¹. Volgens hem is deze soera aan het eind van het leven van Mohammed aan hem zijn geopenbaard, waardoor dit vers als een algemeen bevel moet worden beschouwd dat voorrang zou moeten krijgen boven meer vijandige verklaringen die gerelateerd zouden zijn aan specifieke omstandigheden. Om deze reden zou de traditionele regels rond omgang met religieuze minderheden (*dhimmi's*) nu niet relevant meer zijn. Religieuze minderheden zouden volgens hem daarom dezelfde rechten als moslims moeten krijgen²⁸².

²⁷⁶ Idem, p. 360.

²⁷⁷ Idem, p. 360.

²⁷⁸ Idem, p. 361.

²⁷⁹ Idem, p. 362.

²⁸⁰ Idem, p. 364.

²⁸¹ Soera 2:256

²⁸² Nielsen, S Jorgen (2002) – Contemporary discussions on religious minorities in Islam, In: *Brigham Young University Law Review*, 2, p. 365.

Alle islamgeleerden die in het onderzoek van Nielsen worden aangehaald, pleiten voor een herziening van de traditionele omgang met religieuze minderheden en houden tegelijkertijd vast aan de Islamitische teksten in de Koran en *sunna* over dit thema. Maar ze houden niet vast aan de letterlijke tekst, maar ze zouden deze interpreteren door te kijken naar de context waarin de teksten tot stand zijn gekomen, om ze vervolgens te plaatsen in de eigen hedendaagse context om zo te kunnen bepalen in hoeverre de regels die uit die teksten naar voren komen nog van toepassing zijn in de huidige context. Het lijkt erop dat de huidige context het uitgangspunt van de aangehaalde schrijvers is voor de herinterpretatie van de Islamitische teksten. Dit zou kunnen komen door de invloed van de beschrijving van mensenrechten door de Verenigde Naties. Deze geleerden lijken geconcludeerd te hebben dat de traditionele regels met betrekking tot de omgang met religieuze minderheden niet voldoen aan deze algemene mensenrechten, waardoor in hun ogen herinterpretatie van de Islamitische teksten noodzakelijk is. Dit wordt dus mogelijk door de letterlijke interpretatie van de teksten los te laten en ze in hun context te plaatsen.

M.A. Muhibbu-din.

Volgens Muhibbu-din²⁸³, die zoals we al eerder zagen schrijft vanuit de Nigeriaanse context, vallen christenen volgens de Islamitische bronteksten onder de Mensen van het Boek (*Ahl al-Kitab*), dit zijn mensen die godsdiensten aanhangen die volgens Islam van goddelijke origine zijn. Hij wijst op de volgens hem onbetwistbare mensenrechten die God aan mensen gaf, namelijk die van godsdienstvrijheid en de vrijheid van geweten. Ook staat in de Koran letterlijk vermeld dat mensen niet tegen hun wil gedwongen zouden moeten worden om in God te gaan geloven, want gedwongen geloof is geen geloof. Het weigeren van geloof wordt door Islam wel gezien als een zonde, maar in de Koran en de *sunna* wordt geduld gevraagd van de gelovigen met de ongelovigen. Volgens Muhibbu-din is de essentie van het Verdrag van Medina dat Mohammed eenheid creëerde in de toenmalige onsamenhangende samenleving, waarbij hij ook een plek gaf aan degenen met een andere geloofsovertuiging. Vanuit dit gezien is religieuze tolerantie dus niet alleen een politiek advies, maar vooral een praktische toepassing voor het in vrede samen kunnen leven in een pluralistische samenleving²⁸⁴.

Muhibbu-din vindt dat een intolerantie houding van moslims ten opzichte van christenen niet wenselijk zou zijn. Hiervoor geeft hij argumenten die gebaseerd zijn op de Koran. Daar staat namelijk dat de intolerante houding van christenen zélf is voortgekomen nadat ze vanuit egoïstische motieven de aan hen geopenbaarde waarheid van Islam hadden genegeerd²⁸⁵. Juist om die reden zouden moslims niet intolerant moeten zijn naar christenen, maar hen vergeven en zelf te vertrouwen op de overtuiging dat God alle dingen in zijn macht heeft. Zelfs al zouden moslims door christenen beledigd worden, dan nog zouden zij geduld moeten betrachten²⁸⁶.

Volgens Muhibbu-din zouden christenen in deze tijd zich wel mogen bemoeien met de politiek in een Islamitische staat, omdat er nergens in de Koran of de *sunna* verwijzingen zijn te vinden die niet-moslims per definitie zouden uitsluiten van bestuurlijke functies binnen een

²⁸³ Muhibbu-Din, M.A. (2004) – Principles of Islamic polity towards Ahl al-Kitab and religious minorities, In: *Journal of Muslim affairs*, vol. 24, no. 1, April, p. 163-172.

²⁸⁴ Idem, p. 164.

²⁸⁵ Soera 5:59

²⁸⁶ Muhibbu-Din, M.A. (2004) – Principles of Islamic polity towards Ahl al-Kitab and religious minorities, In: *Journal of Muslim affairs*, vol. 24, no. 1, April, p. 165.

Islamitische staat. De toenmalige regelgeving zou puur contextgebonden zijn geweest. Met betrekking tot privé-zaken zouden niet-moslims hun eigen wetten na mogen leven²⁸⁷.

Belangrijk nieuw punt dat deze Nigeriaanse auteur aandraagt is de bewering dat moslims en christenen in vriendschap zouden moeten samenleven in tijden van vrede en in tijden dat het Islamitische geloof niet wordt bedreigd²⁸⁸. Hij gaat echter voorbij aan de brede interpretatieruimte die moslims daarbij hebben, aangezien nergens omschreven is wat precies de omstandigheden zouden moeten zijn voor de toestand dat Islam bedreigd wordt. Volgens Muhibbu-din wordt de vriendschap met christenen (en Joden) in de Koran en de *sunna* zelfs als een verdienstelijke daad gezien. Een van de bewijzen die hij hiervoor aandraagt is het feit dat de Koran voorschrijft dat een moslimman mag trouwen met een christelijke vrouw en dat een moslim een door Joden bereide maaltijd mag mee-eten. Ook kan dit streven naar vriendschap met christenen volgens hem teruggevonden worden in de *sunna*. Hij wijst hierbij op de vriendschap die Mohammed had met de Abyssische christelijke koning Negus die gevluchte moslims politiek asiel had geboden²⁸⁹. Met christenen die de religie Islam bedreigen zou in zijn ogen geen politieke alliantie gesloten mogen worden, maar ook dan zouden moslims op andere gebieden, zoals op technisch of medisch gebied, kunnen blijven samenwerken met christenen.

Volgens Muhibbu-din zou de Islam erkennen dat er een gedeeltelijke waarheid aanwezig is in alle geopenbaarde religies. Aan ieder volk zou God een eigen profeet hebben gezonden²⁹⁰. Alleen Mohammed heeft een boodschap geopenbaard gekregen die bestemd is voor de hele wereld. Mohammed riep hiertoe de Mensen van het Boek op zich aan de universele principes te houden zoals die al eerder aan hen kenbaar waren gemaakt in de door hun eigen profeet geopenbaarde boodschap. De Mensen van het Boek zijn volgens Muhibbu-din voor moslims het meest na in geloof. Zij zouden dan ook geen bedreiging vormen voor het monotheïsme van de Islam, en om die reden dezelfde privileges en publieke functies moeten kunnen hebben als moslims²⁹¹.

f. Addendum II: A common word

Als reactie op een lezing van Paus Benedictus XVI in Regensburg in 2006 sturen 138 bekende moslims van verschillende Islamitische stromingen een open brief aan alle christenen met de oproep aan hen om deel te nemen aan de interreligieuze dialoog tussen moslims en christenen, om zo gezamenlijk vrede te bewerkstelligen. Deze oproep doen zij op een gedeelde basis van teksten uit de heilige geschriften van beide tradities. In beide religies is er namelijk de oproep God en je burens lief te hebben. Deze oproep wordt genoemd als ‘a common word’, omdat deze Islamitische hoofdregels overeenkomen met de twee geboden die Jezus benoemde toen hem werd gevraagd de wet van God samen te vatten. De moslims volgen hiermee de oproep aan hen in de Koran om tot een gedeeld woord te komen tussen moslims en de Mensen van het Boek, waaronder de christenen vallen²⁹². Dit is een positieve interpretatie van de schrijvers van deze oproep. In het laatste gedeelte van deze soera wordt namelijk voorgesteld dat de moslims zich van de Mensen van het Boek moeten afkeren door te zeggen dat ze moslims zijn op het moment dat Mensen van het Boek niet ingaan op hun handreiking om tot

²⁸⁷ Idem, p. 166.

²⁸⁸ Idem, p. 166.

²⁸⁹ Idem, p. 166.

²⁹⁰ Idem, p. 170.

²⁹¹ Idem, p. 171.

²⁹² Soera 3:64

een gedeeld woord te komen. De ondertekenaars van de brief hebben dus een positieve insteek richting christenen.

Het valt op dat op geen enkele wijze de zuiverheid van de Bijbel in twijfel wordt getrokken door deze groep moslims. Hierdoor lijkt het erop dat deze moslims minder afwijzend over de Bijbel zijn dan veel moslims. Volgens Gé Speelman die een artikel schreef over de open brief²⁹³, wijst de open brief dus indirect ook op een intra-islamitische dialoog²⁹⁴. Verder benoemt zij dat het Jodendom niet wordt genoemd door de opstellers van de brief, terwijl de Joden toch ook tot de Mensen van het Boek worden gerekend²⁹⁵. Volgens Speelman is de open brief en het noemen van 'a common ground' te zien als een goed startpunt voor een gezamenlijke inzet voor vrede. Toch moet niet te gemakkelijk gedacht worden dat dit gedeelde woord een sterk fundament vormt voor de interreligieuze dialoog, want hoe dit gedeelde woord binnen de verschillende tradities wordt opgevat verschilt behoorlijk. Vooral over wat de essentie van God is. Volgens christenen is Jezus Christus zelf de essentie, terwijl moslims stellen dat er geen God is dan God, en dat Mohammed zijn profeet is. Het gedeelde woord biedt dus geen basis voor het komen tot een gedeeld godsbeeld, maar dus wel voor het aangaan van onderlinge contacten met als doel vreedzaam samen te leven²⁹⁶.

In de open brief doen de ondertekenaars niet alleen een oproep aan christenen om met moslims in dialoog te treden, maar ze reageren ook op de toespraak van de paus in Regensburg. Van belang voor dit onderzoek is daarbij, dat zij voorbeelden uit de Bijbel gebruiken om aan te tonen dat het vanuit christelijk oogpunt niet klopt dat God per definitie tegen geweld zou zijn. Ze wijzen op het verhaal van de tempelreiniging door Jezus en het verhaal dat God de Egyptische farao met zijn volgelingen laat verdrinken. Een tweede punt dat van belang is voor dit onderzoek is dat de ondertekenaars stellen dat de uitspraak van de paus dat Islam enkel 'door het zwaard' zou zijn verspreid niet klopt. De ondertekenaars erkennen dat dit wel klopt voor de politieke Islam, maar dat de religie Islam enkel door missie en onderwijs verspreid zou zijn. Volgens de ondertekenaars zou er al eeuwenlang geen dwang tot bekering zijn. Aanhangers van andere religies zouden hun eigen religie mogen blijven beoefenen. Naast deze verdedigende reacties spreken de ondertekenaars ook hun waardering uit voor de houding van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) en paus Johannes Paulus II naar moslims toe. Johannes Paulus II heeft namelijk gezegd dat moslims en christenen in dezelfde ene God geloven.

Naast de bovenstaande punten wijst Speelman terecht op het feit dat er ook veel vooraanstaande moslims de brief niet hebben ondertekend, en die dus de inhoud ervan mogelijk niet onderschrijven. Onder hen die ontbreken zijn onder andere het hoofd van de al-Azhar Universiteit en veel belangrijke islamgeleerden. Maar ook de bekende tv-imam al-Qaradawi ontbreekt in de lijst van ondertekenaars. Verder valt op dat er van de 138 ondertekenaars slechts 2 vrouw zijn²⁹⁷.

²⁹³ Speelman, Gé (2010) - The Background of 'A Common Word', In: *Exchange*, 39 (2), p. 109-120.

²⁹⁴ Idem, p. 113.

²⁹⁵ Idem, p. 114.

²⁹⁶ Idem, p. 118-120.

²⁹⁷ Idem, p. 111.

2.4 Beschrijving opvattingen van Fethullah Gülen en zijn aanhangers over christenen en hun geloofsopvattingen

In de vorige paragraaf is een breed scala aan opvattingen van moslims over christenen de revue gepasseerd. In deze paragraaf volgt een beschrijving van de opvatting van Fethullah Gülen en zijn aanhangers over christenen.

Bij het zoeken naar geschriften van Fethullah Gülen over zijn opvattingen over christenen blijkt dat hij niet echt een specifiek boek of artikel heeft geschreven waarin specifiek benoemd wordt wat hij van christenen vindt of van hun geloofsopvattingen. Of meer precies gezegd, geen Engelstalige artikelen en boeken. Om iets te weten te komen over zijn opvattingen over christenen heb ik dus tussen de regels door moeten zoeken. Gülen schrijft namelijk wel dingen over zijn opvattingen over de mens in het algemeen. Ook schrijft hij over omgang met de Mensen van het Boek, waar de christenen onder vallen. Gülen blijkt vooral over christenen te schrijven in stukken waarin hij een pleidooi houdt voor het aangaan en uitvoeren van dialoogactiviteiten met niet-moslims, in het bijzonder met de Mensen van het Boek. Het is dan niet zozeer zijn bedoeling iets over zijn opvattingen over christenen kenbaar te maken, als wel om te laten zien waarom dialoog vanuit Islamitisch perspectief goed en verantwoord is. Vanuit wat Gülen hierover zegt kan dus enigszins worden afgeleid wat zijn opvattingen over christenen zijn. Daarnaast hebben enkele aanhangers van de Gülen Beweging meer gedetailleerd geschreven over de zienswijze van Gülen dat dialoog een belangrijk thema binnen de Islam is. Ondanks dat ook in dat geschrift de opvattingen over christenen enkel tussen de regels door zichtbaar worden, geeft dat geschrift wel meer details weer omdat specifieke teksten uit de Koran en de *sunna* worden aangehaald en geïnterpreteerd. Maar nu eerst wat vanuit de geschriften van Fethullah Gülen zelf kenbaar wordt over zijn opvattingen over christenen. De geschriften en toespraken van Gülen die betrekking hebben op de dialoog, waaronder die met de christenen zijn gebundeld in het boek *Toward a global civilization of love and tolerance*²⁹⁸. Vanuit dit boek is gezocht naar teksten en uitspraken die iets kunnen zeggen over zijn opvattingen over christenen.

a. Opvattingen van Fethullah Gülen over christenen en hun geloofsopvattingen

In dit boek benoemt Gülen nadrukkelijk dat moslims tijdens de dialoog geen concessies zouden moeten doen met betrekking tot de essentiële Islamitische geloofsopvattingen. Hij geeft aan dat er geen enkele twijfel is over de waarheid van Islam, de Koran en de profeet Mohammed. Alle onderwerpen van de Koran zouden door de rede zijn bewezen en vanuit de *sunna* zou blijken dat Mohammed voor ieder probleem een oplossing heeft²⁹⁹. Juist door sterk te staan in de eigen geloofstraditie zouden moslims dus van betekenis kunnen zijn voor de samenleving, omdat binnen Islam tolerantie en vrede de essentiële thema's zijn, volgens Gülen. Deze nadrukkelijke toezegging doet Gülen om moslims, die bang zijn dat door het aangaan van de dialoog concessies gedaan zouden moeten worden met betrekking tot de eigen geloofsopvattingen, ervan te overtuigen dat er geen concessies worden gedaan met betrekking tot de Islamitische leer. Maar door te stellen dat er geen enkele twijfel is over de waarheid van de Koran en de *sunna*, lijkt Gülen ook impliciet te zeggen dat hij de teksten over christenen en hun opvattingen zoals beschreven in paragraaf 2.2 onderschrijft. Dit zou betekenen dat Gülen christenen ziet als Mensen van het Boek, en bijvoorbeeld ook dat hij ervan uitgaat dat Jezus niet de Zoon van God is en dat hij niet gekruisigd is. Ook zou deze stellingname impliceren dat Gülen ervan uit gaat dat de Bijbelse verhalen verdraaid zijn en dat de christenen de boodschap van God aan Jezus verkeerd hebben geïnterpreteerd. Dat Gülen in geen van zijn geschriften afstand doet van deze islamitische opvattingen over christenen is ook een implicatie dat hij deze opvattingen onderschrijft. Toch moet benadrukt worden dat Gülen dus

²⁹⁸ Gülen, Fethullah (2004) - *Toward a global civilization of love and tolerance*, The Light: New Jersey.

²⁹⁹ Idem, p. 52.

niet zelf expliciet zijn interpretatie van de Islamitische teksten over christenen geeft. Het zou dus kunnen dat Gülen bepaalde Islamitische teksten over christenen letterlijk onderschrijft en andere ontkracht door ze op zijn manier te interpreteren. Gülen zelf zal overigens stellen dat het er uiteindelijk niet toe doet wat zijn opvattingen over christenen zijn, omdat God degene is die zal oordelen over alle mensen³⁰⁰.

Het lijkt erop dat Gülen bewust kiest voor het niet benoemen van bepaalde op de Koran en de *sunna* gebaseerde islamitische opvattingen over christenen en hun geloofsopvattingen. Hij schrijft namelijk dat het voor de dialoog noodzakelijk is om gedeelde belangen na te streven en dat om die reden zaken die moslims van christenen (en Joden) kunnen scheiden vermeden moeten worden. Gülen haalt hierbij de Korantekst aan waarin moslims worden opgeroepen om tot een gedeeld woord te komen tussen moslims en de Mensen van het Boek. Volgens Gülen is de inhoud van dit gedeelde woord dat zowel moslims als de Mensen van het Boek niemand zullen aanbidden dan God. Gülen benadrukt dat er hier dus nog niet eens gesproken wordt over het al dan niet aannemen van het profetschap van Mohammed³⁰¹. Dus vooral de gedeelde geloofsopvattingen tussen moslims en christenen moeten volgens Gülen worden benadrukt. Om deze reden heeft Gülen er ook geen probleem mee om uitspraken van Jezus vanuit de Bijbel aan te halen, mits deze niet in strijd zijn met de Islamitische geloofsopvattingen. Dit doet hij bijvoorbeeld in zijn betoog over vergeving, waar hij Jezus' uitspraak aanhaalt dat wie zonder zonde is de eerste steen naar een ter dood veroordeelde vrouw mag gooien³⁰². Er zijn ook sommige teksten in de Koran en de *sunna* die juist de verschillen van geloofsopvattingen tussen moslims en christenen duidelijk maken, bijvoorbeeld de soera waarin staat dat Jezus niet Gods zoon is. Dat Gülen er in het belang van de dialoog voor kiest om deze niet expliciet te benoemen is dus logisch, omdat hij juist op zoek is naar een gedeeld woord.

Fethullah Gülen verantwoordt in zijn geschriften, dat de inzet voor dialoog voor hem en zijn beweging gegrond is op de essentie van Islam, zoals die in de Koran en de *sunna* beschreven is. In zijn betoog haalt hij meerdere malen teksten uit de Koran en de *sunna* aan, waaruit zou blijken dat de essentie van Islam is, dat zij pleit voor tolerantie en vreedzaam samenleven met andersdenkenden. De dialoog is het middel om deze doelen te verwerkelijken. Voor het welslagen van de dialoog is de houding van de moslims ten opzichte van de andersdenkenden volgens Gülen van groot belang. Gülen beschrijft deze houding op basis van Koranteksten en de manier (*sunna*) hoe Mohammed omging met andersdenkenden. Moslims zouden een diepe innerlijke vroomheid moeten combineren met een tolerante houding. Moslims zouden hun hart moeten openen naar iedere medemens. Omdat thema's als vrede, vertrouwen, bescherming, dienstbaarheid en overgave allemaal intrinsiek aanwezig zouden zijn in Islam, zouden moslims iedere mens moeten omhelzen en met liefde tegemoet moeten treden. Als je dit als moslim niet doet, dan heb je volgens Gülen niets van de Islam begrepen³⁰³. Liefde zou namelijk de essentie van Gods schepping zijn en de mens zou door God geliefd zijn. Om deze reden moeten moslims ook de mens liefhebben om zijn mens-zijn³⁰⁴. Mohammed zelf gaf volgens Gülen een wijze les door te stellen dat de meest profijtelijke houding van moslims naar anderen is hen eten te geven en hen te begroeten die je kent en niet kent³⁰⁵. Moslims zouden wel immoraliteit, ongeloof en meergodendom moeten verafschuwen, maar niet de

³⁰⁰ Idem, p. 70.

³⁰¹ Idem, p. 72.

³⁰² Evangelie van Johannes 8:7

³⁰³ Gülen, Fethullah (2004) - *Toward a global civilization of love and tolerance*, The Light: New Jersey, p. 71.

³⁰⁴ Idem, p. 59.

³⁰⁵ Idem, p. 58.

mensen die bij die praktijken betrokken zijn. Volgens Gülen was Mohammed zelf bijzonder gevoelig in het tonen van respect aan anderen. Mohammed stond daarom op toen een begrafenisstoet van een overleden Joodse man voorbij kwam uit respect voor het mens-zijn van deze man³⁰⁶. Ook verbood Mohammed moslims om ongelovigen uit te schelden of negatief over hen te spreken. Moslims zouden zelfs hun woede moeten inhouden als zij door anderen worden uitgescholden en geen vergelding moeten zoeken³⁰⁷. Respect voor het mens-zijn van de ander is dus volgens Gülen de Islamitische grondhouding van waaruit de dialoog kan worden aangegaan. De aangehaalde teksten blijken behalve een oproep tot een respectvolle omgang met de ander vooral ook een oproep te zijn om de eigen waardigheid van de moslims te behouden. Respect voor de medemens is op die manier dan rechtstreeks verbonden aan de waardigheid van de moslims zelf. Het is de andere kant van de medaille. Gülen lijkt dit zelf te onderschrijven als hij aangeeft dat als moslims bedaard en mild zijn naar anderen toe, zij op die manier getuigen van God³⁰⁸. Ergens anders stelt hij dat moslims geen confrontatie moeten aangaan door slechte dingen te zeggen, maar dat zij zich volgens de Koran eerzaam en waardig moeten blijven gedragen³⁰⁹.

Een van de argumenten die Gülen aanhaalt voor het aantonen van de noodzaak van de interreligieuze dialoog aan medemoslims is het geloof van moslims in de terugkeer van Jezus in de laatste dagen, zoals de profeet Mohammed zelf heeft overgeleverd. Jezus speelt volgens Gülen zodoende een heel belangrijke rol binnen Islam. De waarden die Jezus uitdroeg, namelijk liefde, vrede, broederschap, vergeving, altruïsme, mededogen en spirituele zuiverheid, zijn dus ook waarden die moslims na zouden moeten streven. Jezus was met deze boodschap van God naar de Joden gestuurd, en daarom zouden moslims ook met Joden in dialoog moeten treden, en moeten streven naar een betere verhouding tussen het Jodendom, het Christendom en Islam³¹⁰.

Bij zijn pleidooi voor tolerantie en dialoog met andersdenkenden geeft Gülen meerdere voorbeelden van de omgangsstijl van Mohammed en zijn opvolgers met niet-moslims. In een toespraak, die Gülen in 1995 hield bij een bijeenkomst van de Journalist and Writers Foundation in Istanbul, haalt hij de uitspraak van de profeet Mohammed op zijn sterfbed aan, waar Mohammed gezegd zou hebben dat hij van zijn opvolgers verwacht dat zij de veiligheid en de rechten van de Mensen van het Boek na zijn dood zullen garanderen. Mohammed wil volgens Gülen dus dat moslims de Mensen van het Boek rechtvaardig behandelen en hen beschermen³¹¹. Ook noemt Gülen de Kalief Ali als voorbeeld die tijdens een opstand van christenen in Nahrawan het bevel gaf aan de moslims om de christenen niet aan te vallen voordat zij de moslims zouden aanvallen. Daarom zouden moslims ook liefdevol en tolerant moeten blijven als anderen hen proberen te vernietigen³¹². Een ander voorbeeld van het mededogen dat moslims eigen zou zijn is volgens Gülen de milde, vergevende houding van Mehmet II tegenover christenen toen hij in 1453 Constantinopel veroverde³¹³. Hier blijkt hoe selectief Gülen te werk gaat bij het uitzoeken van zijn bronnen, want er zijn namelijk ook

³⁰⁶ Idem, p. 60.

³⁰⁷ Idem, p. 61-62.

³⁰⁸ Idem, p. 31-32.

³⁰⁹ Idem, p. 69.

³¹⁰ Gülen, Fethullah (2000) – The necessity of interreligious dialogue: a muslim perspective, In: *The Fountain Magazine*, The light: New Jersey, p. 1.

³¹¹ Gülen, Fethullah (2004) - *Toward a global civilization of love and tolerance*, The Light: New Jersey, p. 55.

³¹² Idem, p. 56-57.

³¹³ Idem, p. 64.

bronnen die melding maken van een slachtpartij onder de bevolking van Constantinopel tijdens de verovering in 1453 onder bewind van Mehmet II³¹⁴.

In een kort hoofdstuk dat Gülen heeft geschreven over de dialoog met de Mensen van het Boek noemt hij enkele teksten uit de Koran die er volgens hem op wijzen dat het aangaan van de dialoog met deze groep niet-moslims in de lijn is van de Islamitische leer. Hij beschrijft daarin wat in de Koran onder een vrome gelovige wordt verstaan. Een vrome gelovige volgens de Koran is iemand die standvastig bidt, geeft van wat God hem heeft gegeven en gelooft in het hiernamaals³¹⁵. Christenen kunnen dus volgens Gülen voor moslims als vrome gelovigen gezien worden als zij voldoen aan deze drie aspecten.

Daarnaast geeft Gülen in een door hem geschreven tekst aan dat moslims volgens de Koran eerdere profeten en hun boeken moeten accepteren. Ook haalt Gülen hier weer de soera aan waarin staat dat moslims niet moeten redetwisten met de Mensen van het Boek. Als ze omgaan met vreedzame Mensen van het Boek dan hebben moslims volgens de Koran geen recht gewelddadig naar hen toe te zijn. Toch waarschuwt Gülen om voorzichtig te zijn bij het bepalen van de juiste balans met betrekking tot tolerantie. Als je genadig bent voor een cobra, dan betekent dat volgens hem namelijk ook dat je ontrouw bent aan degenen die gebeten zijn door deze cobra³¹⁶. Dit zou dan volgens Gülen het enige spreekwoordelijke addertje onder het gras zijn bij het aangaan van de dialoog met niet-moslims. Gülen begrenst hierbij dus ook de plicht voor een moslim om de dialoog aan te gaan, want door het voorbeeld van de cobra suggereert hij dat de moslim zich niet hoeft blijven inzetten voor een dialoog met niet-moslims die een destructieve houding hebben naar anderen. In een ander artikel van Gülen stelt hij dat er in het decennium van de jaren 1990 veel meer moslims vermoord zijn door christenen, dan dat er christenen vermoord zijn door moslims. Dit kan volgens Gülen een van de redenen zijn waarom moslims zich willen onthouden van de interreligieuze dialoog met christenen³¹⁷. Deze sneer van Gülen aan het adres van de christenen lijkt een reactie op de bewering van christenen dat christenen in moslimlanden worden vervolgd en vermoord. Zijn bewering is echter vanuit westers oogpunt opmerkelijk, omdat er momenteel geen moslimvervolgung door christenen lijkt plaats te vinden op grond van hun geloofsopvattingen. Waarschijnlijk heeft de bron die Gülen hanteert voor deze bewering alle gedode mensen met een moslimidentiteit meegerekend, waaronder zij die als gevolg van militaire interventies vanuit westerse landen zijn omgekomen. De definitie die Gülen hier gebruikt voor een moslim is waarschijnlijk erg breed, namelijk iedereen die als moslim is geboren. Daarbij is het ook onduidelijk wie Gülen allemaal rekent onder de noemer christenen. Al met al doet deze ononderbouwde sneer van Gülen aan het adres van de christenen geen goed om te komen tot een gedeeld woord, iets waar hijzelf zo op hamert.

Naast deze vrij beperkte verantwoording voor het aangaan van de dialoog met Mensen van het Boek heeft Gülen zelf niet meer geschreven over dit specifieke thema. Het lijkt meer een pleidooi op basis van een paar Koranteksten om argumenten van moslims voor het niet aangaan van de dialoog met Mensen van het Boek te ontcrachten dan dat het een inhoudelijk pleidooi voor het aangaan van een inhoudelijke dialoog met Mensen van het Boek is. Doordat Gülen vooral bezig is de weerstand onder moslims voor het aangaan van de dialoog met niet-moslims weg te nemen, ontbreekt in zijn geschriften een kritische beschouwing over deze

³¹⁴ <http://www.eyewitnesstohistory.com/constantinople.htm>

³¹⁵ Soera 2:3,4

³¹⁶ Gülen, Fethullah (2004) - *Toward a global civilization of love and tolerance*, The Light: New Jersey, p. 76.

³¹⁷ Gülen, Fethullah (2000) – The necessity of interreligious dialogue: a muslim perspective, In: *The Fountain Magazine*, The light: New Jersey, p. 1.

dialogo. Daarnaast valt op dat Gülen in zijn geschriften enkel een theoretische en theologische basis geeft voor het aangaan van de dialoog met onder andere de Mensen van het Boek, en dat concrete en praktische aanwijzingen niet worden gegeven. Gülen laat de invulling van de door hem gegeven theoretische en theologische basis over aan de lezer. Wel geeft hij in de praktijk zelf het voorbeeld, door de dialoog aan te gaan met diverse religieuze en politieke leiders.

Belangrijkste conclusie is echter dat waar sommige moslims op basis van bepaalde Islamitische teksten over christenen vinden dat een moslim geen dialoog met christenen aan hoeft te gaan, dat Gülen teksten uit de Koran en de *sunna* en de voorbeelden van de opvolgers van Mohammed op zo'n manier uitlegt en interpreteert dat een moslim juist verplicht is om de dialoog aan te gaan met niet-moslims en in het bijzonder met Mensen van het Boek. Gülen lijkt samenwerking met andersdenkenden als onmisbaar te zien bij het komen tot een vreedzame samenleving en hij vindt voor deze opvatting ondersteuning in de door hem geselecteerde Koranteksten. Dit terwijl Gülen verder vast lijkt te houden aan de letterlijke betekenis van teksten over christenen en hun geloofsopvattingen, zoals deze beschreven staan in de Koran en de *sunna*. Daarnaast zoekt Gülen op basis van teksten uit de Koran en de *sunna* naar aspecten die moslims en christenen delen. Hij kiest er bewust voor om opvattingen waarover moslims en christenen verschillen niet te benoemen. Vanuit zijn geschriften komt niet naar voren dat Gülen een serieuze poging doet het christendom te begrijpen. Hij haalt enkel tekstgedeelten uit de Bijbel die overeenkomen met de Islamitische leer.

b. Opvattingen van sympathisanten van het gedachtegoed van Fethullah Gülen over christenen en hun geloofsopvattingen

Zoals aan het begin van deze paragraaf al werd aangegeven, zijn er ook aanhangers van Gülen's gedachtegoed die geschreven hebben over de dialoog met onder andere christenen³¹⁸. Ahmet Kurucan en Mustafa Kasim Erol pleiten op basis van een gedetailleerde studie naar teksten binnen de Koran, de *sunna* en de geschiedenis van moslims voor het aangaan van de dialoog met onder andere christenen. Naar de specifieke Islamitische teksten over christenen, hun geloofsopvattingen en de verwachte omgangstijl met moslims zijn al eerder verwijzingen geplaatst in paragraaf 2.2. Daarom is ervoor gekozen om in dit tekstgedeelte enkel verwijzingen specifiek te vermelden in een voetnoot als een brontekst nog niet eerder gebruikt is. In hun studie geven zij ook hun interpretatie over controversiële teksten en gebeurtenissen met betrekking tot de Mensen van het Boek die door sommige moslims juist vaak zouden worden aangehaald om vanuit Islamitische teksten aan te tonen dat de oproep tot dialoog met de Mensen van het Boek tegenwoordig niet zou gelden. Net als bij de geschriften van Gülen lijkt hun belangrijkste doel niet het begrijpen van christenen en de christelijke leer, maar om medemoslims te overtuigen dat het aangaan van de dialoog met niet-moslims en de Mensen van het Boek gegrond is op de Koran, de *sunna* en de Islamitische geschiedenis. Dit blijkt ook vanuit het begin van het boek waarin zij stellen dat moslims zich niet zouden moeten laten leiden door de angst van de bekeringsdrift van christenen, omdat die angst gebaseerd zou zijn op gebeurtenissen in het verleden³¹⁹.

Geheel in de traditie van Gülen zelf geven Kurucan en Erol aan dat de specifieke Koranverzen en teksten uit de *sunna* niet los gezien moeten worden van de context waarin ze tot stand zijn gekomen. De teksten moeten niet letterlijk gelezen worden, maar zij hebben uitleg en interpretatie nodig om juist begrepen te worden. De teksten moeten namelijk ook in perspectief van het geheel van de boodschap van Islam worden geplaatst. Per tekst moet goed

³¹⁸ Kurucan, Ahmet en Mustafa Kasim Erol (2012) – *Dialogue in Islam: Qur'an, Sunnah, History, Dialogue* Society: London.

³¹⁹ Idem, p. 24.

gekeken worden op welke specifieke groep de tekst gericht is en onder welke omstandigheden de tekst tot stand is gekomen³²⁰.

Als je alle Koranteksten over de omgang met Mensen van het Boek in ogenschouw neemt, zouden moslims worden opgeroepen om op een positieve manier contact aan te gaan met de Mensen van het Boek, aldus Kurucan en Erol. Mensen van het Boek worden in de Koran omschreven als mensen die een heilig boek en een door God gezonden profeet volgen. Omdat er in de Koran meerdere verzen zijn die moslims oproepen tot dialoog met Mensen van het Boek zouden moslims volgens Kurucan en Erol dit niet alleen moeten zien als een vrijblijvende bezigheid, maar als een religieuze verplichting³²¹.

De auteurs erkennen dat er onder islamgeleerden verschillende opvattingen zijn over wie de Mensen van het Boek precies zijn. De sympathisanten van Gülen volgen de interpretatie van de islamgeleerde Saïd Nursi hierin, die zei dat Mensen van het Boek wel in het bestaan van God geloven, en dat zij ondanks dat zij de profeet Mohammed en de Islam niet aannemen, toch in de Koran niet als ongelovigen worden bestempeld. De auteurs stellen dat ondanks dat christenen de Islamitische basisdoctrine van de eenheid van God tegenspreken door te beweren dat Jezus de 'Zoon' van God is, zij toch in de Koran Mensen van het Boek worden genoemd en er vanuit de Koran wordt opgeroepen tot omgang met hen, omdat zij het meest na in geloof staan met moslims. Het wordt moslims in de Koran zelfs toegestaan om te trouwen met de vrouwen van de Mensen van het Boek, en ook is het moslims toegestaan om te eten van door hen geslachte dieren³²². De auteurs beweren op basis van de Koran en de *sunna* dat er in de tijd van Mohammed ook christenen en Joden waren die Mohammed en zijn boodschap erkenden. Volgens hen zouden er ook tegenwoordig Mensen van het Boek zijn die Mohammed, de Koran en de Islam erkennen³²³.

Volgens Kurucan en Erol zou de Koran oproepen tot een positieve omgang met Mensen van het Boek, ondanks dat er in de Koran ook beschreven staat dat christenen hun heilige boek, de Bijbel, hebben veranderd en dat hun opvattingen verouderd zijn³²⁴. De oproep tot dialoog met de Mensen van het Boek in de Koran is volgens de auteurs vooral gebaseerd op wat moslims en de Mensen van het Boek gemeenschappelijk hebben, waarbij vooral de gedeelde menselijkheid benadrukt wordt³²⁵. Onderdeel van die menselijke benadering is dat moslims zich volgens de Koran zouden moeten houden aan gemaakte afspraken met niet-moslims. Er zouden geen aanwijzingen zijn in de Koran dat moslims zich niet aan de gemaakte afspraken met christenen zouden hoeven houden³²⁶.

Net als in de geschriften van Gülen noemen Kurucan en Erol de oproep in de Koran aan Mohammed om de relatie met christenen aan te gaan en eenheid te vinden in gedeelde opvattingen. Binnen de dialoog met christenen zou er dan ook vooral gekeken moeten worden naar gedeelde opvattingen, en zou zoveel mogelijk moeten worden vermeden dat onderlinge verschillen benadrukt worden³²⁷.

³²⁰ Idem, p. 29.

³²¹ Idem, p. 35.

³²² Idem, p. 33.

³²³ Idem, p. 34.

³²⁴ Idem, p. 31.

³²⁵ Idem, p. 34.

³²⁶ Idem, p. 55.

³²⁷ Idem, p. 33-34.

Zoals al was aangekondigd aan het begin van deze paragraaf gaan Kurucan en Erol ook in op Koranverzen die door moslims worden gebruikt om af te zien van de dialoog met de Mensen van het Boek. De auteurs benoemen meerdere Koranverzen waarin staat dat moslims de Mensen van het Boek niet zouden moeten vertrouwen³²⁸. Volgens de auteurs zijn deze verzen gericht op specifieke groepen Joden en christenen onder specifieke contextgebonden omstandigheden. De groepen Joden en christenen waarvan gezegd wordt dat die niet te vertrouwen zijn waren op dat moment namelijk actieve vijanden van de moslims, die ten doel hadden de moslimgemeenschap te vernietigen³²⁹. Veel Koranverzen over de Mensen van het Boek zouden dan ook niet religieus, maar politiek geduid moeten worden³³⁰. Mohammed behandelde ook niet alle Joden en christenen gelijk. Hij maakte onderscheid tussen groepen die moslims goedgezind of vijandig gezind waren. Mohammed beschouwde in ieder geval niet alle Mensen van het Boek als zijn vijanden³³¹. Moslims zouden dus in vreedstijd moeten streven naar een vreedzaam samenleven met de Mensen van het Boek door met hen de dialoog aan te gaan. Kurucan en Erol lijken te impliceren dat er momenteel in de Europese context, van waaruit zij het boek schrijven, sprake is van een context waar de Koranteksten, waarin staat dat moslims Mensen van het Boek niet kunnen vertrouwen, niet van toepassing zijn.

Kurucan en Erol gaan ook in op de Islamitische wetgeving waarin afvalligheid van moslims als een dermate ernstige zonde wordt beschouwd dat de doodstraf hiervoor volgens veel moslims gerechtvaardigd zou zijn. Volgens de auteurs is deze Islamitische wetgeving gebaseerd op de interpretatie van enkele islamgeleerden die hun interpretatie grotendeels hebben gebaseerd op enkele *Hadith* die niet in lijn zijn met de algemene strekking van Islam over dit thema. Afvalligheid als doodszonde beschouwen is volgens de auteurs namelijk tegen de fundamentele principes van Islam en staat haaks op andere belangrijke Koranverzen, zoals het vers waarin staat dat er geen dwang is in religie. De Koranverzen en de *Hadith* waar de Islamitische wetgeving op gebaseerd is zouden in de context waarin ze tot stand zijn gekomen bezien moeten worden. Sommige verzen blijken gericht op individuen en dus niet van toepassing op alle afvalligen. De teksten blijken volgens Kurucan en Erol vooral gericht te zijn op afvalligen die proberen de moslimgemeenschap te verdelen en te bestrijden. Ook zou de afvalligheid vaak gepaard zijn gegaan met andere zonden, zoals moord en beroving. Volgens de auteurs zou er geen enkel geval bekend zijn in de tijd van Mohammed dat iemand de doodstraf kreeg enkel voor het feit dat hij zijn Islamitische geloof had afgewezen. Als de doodstraf werd gegeven aan een afvallige dan was er ook altijd sprake van verraad of daden die erop gericht waren om de moslimgemeenschap te ondermijnen³³². Hier wordt duidelijk zichtbaar dat Gülen en zijn sympathisanten niet kijken naar de letterlijke teksten, maar deze interpreteren door te kijken naar de context waarin ze tot stand zijn gekomen en ze te beschouwen vanuit de basisprincipes van Islam zoals zij die hebben opgevat. Impliciet zeggen Kurucan en Erol hier ook dat mocht het gebeuren dat moslims als gevolg van de dialoog met bijvoorbeeld christenen zich tot het christelijke geloof zouden bekeren, dat moslims dit dan zouden moeten accepteren aangezien er volgens de Koran geen dwang in religie is en ieder individu er om deze reden vrij in is om te geloven wat hij of zij wil.

³²⁸ Soera 3:28; 5:51; 2:120; 5:82 en 3:118

³²⁹ Kurucan, Ahmet en Mustafa Kasim Erol (2012) – *Dialogue in Islam: Qur'an, Sunnah, History*, Dialogue Society: London, p. 39.

³³⁰ Idem, p. 43.

³³¹ Idem, p. 42.

³³² Idem, p. 67-69.

Naast de aanwijzingen die de auteurs vinden in de Koran, zoals hierboven beschreven, vinden zij ook aanwijzingen voor het aangaan van de dialoog met niet-moslims in het leven van de profeet Mohammed, de *sunna*. Vanuit de *sunna* wordt volgens hen duidelijk dat het leven van Mohammed vol was van dialoogmomenten met verschillende individuen en groepen, waaronder atheïsten, afgodendienaars, christenen en Joden. De vormen van de dialoog die Mohammed met deze individuen en groepen had verschilden van het aangaan van politieke of economische verdragen tot vriendschappen. Bij het juiste begrip van hoe Mohammed met niet-moslims omging is het volgens de auteurs weer van essentieel belang om goed naar de context te kijken om zo niet alleen te ontdekken hoe Mohammed in verschillende omstandigheden omging met niet-moslims, maar ook waarom hij op die manier met hen omging³³³. Vandaar dat de auteurs uitgebreid ingaan op de diverse contactmomenten van Mohammed met niet-moslims en in het bijzonder met de Mensen van het Boek.

Hier volgen enkele voorbeelden uit het leven van Mohammed waarin volgens de auteurs duidelijk zichtbaar wordt hoe hij omging met de Mensen van het Boek. Deze voorbeelden die gebaseerd zijn op verhalen uit de *sunna* zijn hieronder in een doorlopend verhaal weergegeven.

Mohammed ging vriendschap aan met die Mensen van het Boek bij wie hij zag dat ze recht en eer nastreefden. Dit is ook de reden voor de waardering van Mohammed voor de christelijke koning Najashi die ervoor had gekozen moslims niet te vervolgen. Muhammad behandelde de Mensen van het Boek zelf ook met respect. Zo toont hij bijvoorbeeld een keer respect door op te staan voor een Joodse begrafenisstoet. Mohammed zette zich ook actief in voor het beschermen van de rechten en vrijheden van de Mensen van het Boek. Hieruit zou volgens de auteurs blijken dat Mohammed de Mensen van het Boek accepteerde. Ook bewijst dit volgens hen dat Mohammed niet discriminerend was over de religieuze identiteit van niet-moslims. Op zijn sterfbed liet hij zijn opvolgers hem beloven de Joden en christenen goed te blijven behandelen. Naast de beschermende en respectvolle houding van Mohammed naar Mensen van het Boek, was hij volgens Kurucan en Erol ook een goede buur voor hen, die vrijgevig naar hen was en vol mededogen voor hen, zonder om te kijken naar hun religieuze identiteit. Mohammed zou er geen probleem mee hebben gehad om met zijn Joodse buuren wat te eten en accepteerde graag hun gastvrijheid³³⁴. Met deze teksten lijken de auteurs te willen aantonen dat Mohammed in vreedstijd vriendschap zocht met de Mensen van het Boek en hun religieuze traditie respecteerde. Aangezien de manier van omgang van Mohammed door moslims wordt beschouwd als het voorbeeld van het naleven van de Koran, tonen deze voorbeelden volgens de auteurs aan dat Mohammed de dialoog aanging met Mensen van het Boek en hun religieuze identiteit accepteerde.

De auteurs staan in het bijzonder stil bij de afspraken die Mohammed met christenen maakte in de periode dat hij in Medina aan de macht was. In die tijd sloot hij onder andere een verdrag met de christenen van Najran. In dit verdrag gaf Mohammed de christelijke monniken en het kerkvolk de vrijheid om op hun post te blijven en om vrij te reizen zonder lastig te worden gevallen. De monniken, het kerkvolk en de priesters hoefden ook geen belastingen te betalen. Verder gebod Mohammed dat de gebedshuizen niet vernietigd zouden mogen worden. Sterker nog, Mohammed bood hulp aan bij reparatiewerkzaamheden aan kerken en kloosters. De christenen kregen ook te horen dat ze niet gedwongen zouden worden om zich tot de Islam te bekeren. Als een moslimman met een christenvrouw zou trouwen, dan moest deze moslimman de christenvrouw de mogelijkheid blijven geven om haar christelijke geloof te blijven praktiseren.

³³³ Idem, p. 70.

³³⁴ Idem, p. 72-73.

Naast deze afspraken met de christenen van Najran maken de auteurs ook melding van afspraken die Mohammed maakte met de christen Ibn Harith bin Qa'b en zijn stam. Mohammed beloofde hem dat het leven, de eer, het bezit en de kerken van deze christelijke stam door hem beschermd zouden worden. Geen van deze christenen zou gedwongen worden zich te bekeren tot de Islam³³⁵.

Vanuit de afspraken die Mohammed met christenen sloot zou blijken dat hij hen in ieder geval niet als vijanden zag. Christenen kregen volgens de auteurs van Mohammed het recht om overal te leven waar ze maar wilden met behoud van hun eigen religieuze identiteit zolang ze niet de universele menselijke waarden en de gezamenlijk afgesproken politieke en wettelijke regels tegengingen³³⁶. Het wordt niet duidelijk wat precies verstaan wordt onder deze randvoorwaarden die gesteld worden. Algemeen erkende universele waarden waren toen nog niet zo helder omschreven als tegenwoordig. Ook gaan de auteurs voorbij aan het feit dat de christenen die niet behoorden tot de monniken, het kerkvolk of de priesters, wel belasting moesten betalen. Kurucan en Erol gaan ook voorbij aan de politieke belangen die Mohammed had bij het maken van de afspraken, maar waarschijnlijk komt dat omdat zij vooral willen aantonen dat Mohammed de overwonnen christenen en Joden ruimte gaf om in het moslimrijk te blijven wonen met behoud van hun eigen religieuze identiteit. In het laatste gedeelte van hun boek maken de schrijvers wel notie van het politieke belang van het *dhimmi*-systeem, door te stellen dat dit *dhimmi*-systeem een goed politiek systeem was dat zorgde voor vrede en stabiliteit. Volgens de auteurs is het *dhimmi*-systeem in zijn originele vorm niet meer toepasbaar in deze tijd, omdat in tegenwoordige natiestaten religie en politiek niet meer per definitie met elkaar verbonden zijn, zoals dit destijds wel het geval was³³⁷. De auteurs schrijven het *dhimmi*-systeem dus niet helemaal af. Het originele *dhimmi*-systeem is onder bepaalde omstandigheden tot stand gekomen. De huidige omstandigheden verschillen echter van de toenmalige omstandigheden. Daarom moet het *dhimmi*-systeem volgens de auteurs geherinterpreteerd worden naar de huidige omstandigheden. De auteurs hebben er ook belang bij dat de originele *dhimmi*-status van de Mensen van het Boek ongeldig wordt verklaard, omdat de dit belemmerend kan werken bij het aangaan van de dialoog.

De auteurs benoemen tot slot ook voorbeelden van een vreedzame en respectvolle omgang met de Mensen van het Boek uit de geschiedenis van de moslims. Zij doen dit door veertien voorbeelden te geven van deze goede, respectvolle omgangstijl uit de perioden dat christelijke en Joodse groepen onder moslimbewind leefden. In een van deze voorbeelden verleent de moslimheerser 'Umar liefdadigheid aan een arme oude man die onder de *dhimmi*-regeling viel. Dezelfde 'Umar gebiedt moslims de aan lepra lijdende christenen in Damascus een deel van het belastinggeld te schenken. In een ander voorbeeld weigert deze Kalief 'Umar bij zijn bezoek aan Jeruzalem om in een christelijke kerk te bidden, omdat hij bang zou zijn dat toekomstige generaties deze daad zouden aangrijpen om kerken in moskeeën te veranderen. Uit de andere voorbeelden blijken andere kaliefen christelijke kerkgebouwen te hebben beschermd. Ook wordt een vredesakkoord tussen de moslimlegeraanvoerder 'Abd al-'Aziz ibn Musa en de Spaanse heerser Theodomiros als voorbeeld genoemd, omdat deze moslimlegeraanvoerder na de overwinning door de moslims gebood dat geen van de eigendommen van de christenen mocht worden aangeraakt. Ook zouden de mannen, vrouwen en kinderen niet mogen worden weerhouden hun eigen christelijke godsdienst te praktiseren. Het door Gülen aangehaalde voorbeeld van de vreedzame, meedogende omgang met

³³⁵ Idem, p. 79-80.

³³⁶ Idem, p. 80.

³³⁷ Idem, p. 95.

christenen door Mehmet II na de verovering van Constantinopel in 1453 wordt ook aangehaald³³⁸.

Met al deze voorbeelden willen de auteurs dus aantonen dat de vreedzame en respectvolle houding naar niet-moslims, zoals die volgens hen naar voren komt in de Koran en de *sunna*, door latere moslimleiders is voortgezet. Typisch is wel dat enkel positieve voorbeelden die kunnen bijdragen aan de these van de auteurs worden aangehaald, terwijl de voorbeelden van omgang met christenen die hun these enigszins zouden ondermijnen worden weggelaten. De auteurs lijken zich hier zelf ook wel van bewust, want ze stellen dat er ook dingen zijn gebeurd onder moslimbewind die niet te rijmen zijn met een door Islam voorgeschreven tolerante en respectvolle houding naar niet-moslims. Kurucan en Erol stellen echter dat deze voorbeelden van intolerantie buiten de reikwijdte van hun boek gaan. Daarnaast zijn zij ervan overtuigd dat er relatief gezien weinig voorbeelden van intolerantie van moslims naar niet-moslims zijn. De voorbeelden van intolerantie die er zouden zijn, zouden uit te leggen zijn vanuit de politieke context waarin die intolerantie plaatsvond en zouden niet op basis van religieuze gronden moeten worden beoordeeld³³⁹. Vraag die dan echter op komt, is waarom de voorbeelden van tolerantie en respect wel op religieuze gronden beoordeeld zouden moeten worden en ook niet vanuit de politieke context. Ook dit heeft weer te maken met het doel van de auteurs, namelijk het overtuigen van moslims voor het aangaan van de dialoog met niet-moslims³⁴⁰. Hierbij passen geen voorbeelden van intolerantie.

Aan het eind van het boek zijn nog twee opmerkelijke tekstgedeelten te vinden die van belang zijn voor dit onderzoek. De auteurs beginnen met een redevoering waaruit zou moeten blijken dat Islam nooit niet-moslims zou hebben gedwongen zich tot Islam te bekeren. De auteurs stellen hierop dat christenen op dit punt wat zouden kunnen leren, omdat er in de geschiedenis van het christendom tal van voorbeelden van gedwongen bekeringen zouden zijn. Na deze redevoering hebben de auteurs wat teksten ingevoegd van enkele westerse wetenschappers, waarin geïmpliceerd wordt dat christenen gedurende de geschiedenis veel meer mensen hebben vermoord en vernielingen hebben aangericht dan moslims. Daarna stellen de auteurs dat godsdienstvrijheid en vrijheid van geweten in Islam al erkend werden vanaf de eerste dagen van de openbaring van de Koran aan Mohammed, terwijl dit binnen de hoofdstroom van het christendom pas sinds het Tweede Vaticaans Concilie gebeurde³⁴¹. Dit zijn enkele opmerkelijke beweringen, die niet passen in de stijl van de rest van het geschrift van Kurucan en Erol, aangezien daarin juist vooral argumenten worden aangedragen om de dialoog met christenen aan te gaan. Kennelijk vonden zij het toch nodig om deze vrij negatieve, polemisch getinte uitlatingen te doen aan het adres van het christendom op basis van een weinig objectieve visie op de geschiedenis van het christendom en de Islam. De beweringen van Kurucan en Erol zijn dus niet goed onderbouwd en zodoende gemakkelijk te weerleggen of te ontkrachten. Wel tonen de gedane beweringen aan dat de auteurs de Islam als superieur zien ten opzichte van het christendom, met name als het gaat om het garanderen van de basisvoorwaarden die nodig zijn voor het aangaan van de dialoog, namelijk erkenning van de religieuze identiteit van de ander en een vreedzame houding naar de ander.

Kurucan en Erol delen duidelijk het gedachtegoed van Gülen met betrekking tot de dialoog met niet-moslims. Waar vanuit de geschriften en uitspraken van Fethullah Gülen zelf eigenlijk alleen impliciet iets kenbaar wordt over zijn opvattingen over christenen en hun

³³⁸ Idem, p. 87-93.

³³⁹ Idem, p. 93.

³⁴⁰ Idem, p. 10.

³⁴¹ Idem, p. 94-95.

geloofsopvattingen, zijn Kurucan en Erol in hun boek een stuk meer uitgesproken over deze opvattingen. In hun poging om medemoslims op basis van de tekstbronnen van Islam te overtuigen van de noodzaak van de dialoog, benoemen zij namelijk expliciet dat zij de opvattingen over christenen en hun geloofsopvattingen, zoals die daarin staan beschreven, delen. Ondanks dat daaruit blijkt dat moslims bepaalde belangrijke geloofsopvattingen van christenen niet erkennen en dat christenen de boodschap van Jezus zouden hebben verdraaid, zijn dit volgens de auteurs geen redenen om af te zien van het aangaan van de dialoog met hen om zo te komen tot een vreedzame samenleving. Dit vreedzaam samenleven met niet-moslims is volgens hen de meest wenselijke staat voor moslims, omdat vrede volgens de Koran moet worden gezien als een beloning van God voor gehoorzaamheid aan Hem³⁴².

Kurucan en Erol blijken mijn inziens geen serieuze poging te doen om het christendom te begrijpen. Net als Gülen lijkt de door hen bepleite dialoog niet ten doel te hebben het christendom echt te begrijpen. Eerder is dialoog een middel om te komen tot een vreedzame samenleving. Om tot samenwerking te komen moeten namelijk eerst onderlinge vooroordelen verdwijnen en de basis van gedeelde opvattingen en belangen duidelijk worden. Dialoog is hierbij een onderdeel of een fase die ondernomen moet worden om te komen tot samenwerking op basis van gedeelde opvattingen en belangen. Hierin lijkt er uiteindelijk maar weinig ruimte voor de uniciteit van de religies, aangezien ervoor wordt gekozen te zoeken naar een gedeeld woord en de verschillen tussen de religies te laten rusten. Dit laatste zullen Gülen en zijn aanhangers waarschijnlijk kunnen onderschrijven, ook al zullen zij dan wel stellen dat zij de religieuze diversiteit wel respecteren, maar dat het benadrukken van de verschillen niet wenselijk is bij het opbouwen van de dialoog. De bewering dat zij dialoog enkel als een onderdeel of fase zien klopt niet, aangezien zij op basis van de Koran en de *sunna* ook stellen dat de dialoog een religieuze verplichting *an sich* is. Toch doen de Korantekst om tot een gedeeld woord te komen en het politieke belang dat Mohammed had met het aangaan van de dialoog met niet-moslims vermoeden dat de dialoog niet alleen een religieuze verplichting *an sich* is, maar ook vanuit de islamitische traditie gezien wordt als een middel of onderdeel om tot een hoger doel te komen, namelijk een vreedzame samenleving gebaseerd op gehoorzaamheid aan God op basis van gedeelde ethische normen en waarden.

2.5 Een vergelijking: opvattingen Fethullah Gülen en zijn aanhangers over christenen en hun geloofsopvattingen geplaatst binnen het spectrum van opvattingen van soennitische moslims

We zagen dat Gülen en zijn aanhangers geen specifiek boek of artikel hebben geschreven over hun opvattingen over christenen en hun geloofsopvattingen, maar dat zij enkel over christenen schrijven in hun betoog dat de essentiële boodschap van Islam vrede en tolerantie is en dat in de Koran wordt opgeroepen tot het aangaan van de dialoog met onder andere christenen. Doel van de geschriften is dus niet om de christenen en hun leer te begrijpen, maar argumenten aan te dragen vanuit Islamitische teksten om moslims ervan te overtuigen dat de dialoog met onder andere christenen een religieuze verplichting is. Hierdoor zijn de opvattingen van Gülen en zijn aanhangers over christenen vaak niet expliciet beschreven, waar dit bij de behandelde moslimschrijvers in paragraaf 2.3 wel het geval is. Toch worden deze opvattingen wel inzichtelijk bijvoorbeeld vanuit wat zij hebben geschreven over de dialoog met Mensen van het Boek.

In zijn geschriften stelt Gülen dat hij niet twijfelt aan de waarheid van Islam, de Koran en de profeet Mohammed. Dit impliceert dat hij bij het aangaan en onderhouden van de dialoog met

³⁴² Soera 5:15,16; Soera 33:43-44.

christenen geen concessies zal doen met betrekking tot wat er in de Koran en de *sunna* over christenen, hun geloofsopvattingen en de omgang met christenen geschreven staat. Als er al christelijke bronnen door Gülen of zijn aanhangers worden gebruikt, dan gebeurt dit alleen om de eigen Islamitische geloofsopvattingen te bekrachtigen. Wat overeenkomt met wat Islam leert wordt dus aangenomen, wat daarvan afwijkt, wordt afgewezen. Dit impliceert dat Gülen onderschrijft dat christenen de boodschap van Jezus verkeerd hebben geïnterpreteerd, maar dat zij wel het meest na staan bij moslims. Vrome christenen kunnen daarnaast als ware gelovigen gezien worden, mits ze zich houden aan de in de Koran beschreven minimale voorwaarden. Ook zal Gülen onderschrijven dat Jezus niet de zoon van God is, maar wel een profeet die Gods boodschap ontving en doorgaf aan de Joden, dat Jezus niet gekruisigd is maar is opgenomen in de hemel en dat de Bijbel corrupt is. Gülen kiest er in het belang van de dialoog echter voor om deze specifieke verschillen tussen de Islamitische en christelijke geloofsleer en de wat negatieve uitlatingen over christenen niet te benoemen in zijn geschriften. Deze keuze baseert hij op de oproep in de Koran om te komen tot een gedeeld woord met de Mensen van het Boek, waardoor hij het in de dialoog met christenen wenselijk acht zich te richten op de overeenkomsten en geen nadruk te leggen op de verschillen.

Vanuit de geschriften van de aanhangers van Gülen worden ook de controversiële teksten uit de Koran en de *sunna* over christenen behandeld. De aanhangers stellen dat deze teksten in de politieke context van die tijd moeten worden gezien. Vanuit deze argumentatie stellen zij ook dat het originele *dhimmi*-systeem in de huidige omstandigheden niet meer toepasbaar is. Op deze manier ontkrachten zij de controversiële teksten over christenen, die door sommige moslims worden aangegrepen om de dialoog met christenen niet aan te gaan. Daarnaast wordt in de geschriften van de aanhangers van Gülen meer expliciet geschreven wat de opvattingen van aanhangers van de Gülen Beweging over christenen zijn, maar dan wel weer vanuit hun pleidooi voor het aangaan van de dialoog door moslims. Zij halen hierbij Said Nursi aan, die stelt dat ondanks dat in de Koran staat dat christenen de oorspronkelijke boodschap van Jezus hebben veranderd en de Islamitische doctrine van de Eenheid van God tegenspreken door te beweren dat Jezus Gods Zoon is, er in dezelfde Koran wordt opgeroepen tot dialoog met christenen, waardoor het aangaan van de dialoog met christenen als een religieuze plicht voor moslims moet worden gezien.

Om de houding, de omgangsstijl en de opvattingen van Gülen en zijn sympathisanten ten opzichte van christenen te kunnen plaatsen wil ik onder andere gebruik maken van een onderscheidingssysteem dat eigenlijk is ontwikkeld om de houding van verschillende christelijke stromingen ten opzichte van andere religies inzichtelijk te maken. Simpel gesteld wordt een stroming als exclusivistisch getypeerd als er vanuit wordt gegaan dat er alleen binnen de eigen religieuze stroming heil en verlossing aanwezig is. Alleen de eigen religieuze traditie is in het bezit van de volledige goddelijke waarheid. Andere religies zijn dwalingen. Een religieuze stroming wordt getypeerd als inclusivistisch als er erkend wordt dat er ook binnen andere religieuze stromingen sporen zijn die kunnen leiden tot heil en verlossing, maar dat de eigen religie de vervulling is van datgene waar die sporen in andere religies naar verwijzen. Deze inclusivistische religieuze stroming gaat er dus wel vanuit dat de eigen stroming in het bezit is van de volledige goddelijke waarheid. Dan is het tot slot nog mogelijk dat een religieuze stroming met betrekking tot haar houding tot andere religies als pluralistisch wordt getypeerd. Dit is het geval als deze stroming erkent dat er behalve in de eigen stroming ook via andere religieuze stromingen heil en verlossing mogelijk is. Er zouden

dus meerdere wegen zijn die naar heil en verlossing kunnen leiden. Ook andere religieuze stromingen kunnen in het bezit zijn van de goddelijke waarheid³⁴³.

Als we deze wijze van typeren zouden toepassen op de Gülen Beweging met betrekking tot hun houding tegenover christenen en hun geloofsopvattingen, dan blijkt dat zij te typeren is als religieuze stroming met een inclusivistische houding naar andere religieuze stromingen. Zij baseren deze inclusivistische houding op hun interpretatie van de heilige geschriften, met name de Koran en de *sunna*. Daarin wordt gesteld dat christenen door moslims als Mensen van het Boek moeten worden gezien, omdat ook zij via een profeet een goddelijke boodschap geopenbaard hebben gekregen. Er is bijvoorbeeld waardering voor de christelijke opvattingen rond het thema vergeving, waar Jezus volgens christenen toe oproept. Gülen gebruikt deze oproep van Jezus bij zijn eigen pleidooi voor vergeving.

De houding van de Gülen Beweging ten opzichte van christenen is een bewuste keuze, want we hebben in paragraaf 2.2 gezien dat zowel de Koran als de *sunna* ambivalent zijn over christenen en hun geloofsopvattingen. In plaats van afstand te nemen van christenen en hun geloofsopvattingen op basis van negatieve teksten over hen in de Koran, zoals dat de Bijbel corrupt is en dat christenen de boodschap van Jezus verkeerd hebben geïnterpreteerd, kiezen Gülen en zijn aanhangers ervoor juist toenadering te zoeken tot christenen door zich vooral te focussen op de oproep in de Koran om met de Mensen van het Boek tot een gedeeld woord te komen. Zij zien in het leven van Mohammed en zijn opvolgers talrijke voorbeelden van deze positieve, respectvolle en vreedzame toenadering tot christenen. De houding van toenadering wordt ook bepleit op basis van de door Mohammed voorspelde terugkeer van Jezus op aarde, waarna deze moslims en christenen zal verenigen door christenen de ware boodschap van God te leren. Dit zijn voor Gülen en zijn aanhangers bewijzen, dat deze zogenoemde irenische houding de door de Islam voorgeschreven grondhouding van moslims naar christenen moet zijn.

Ondanks dat deze irenische houding de geschriften van Gülen en zijn aanhangers overheerst, vinden zij het kennelijk nodig om toch ook polemisch getinte sneren te geven aan het adres van de christenen, door te stellen dat christenen in de jaren 1990 meer moslims hebben vermoord, dan dat moslims christenen hebben vermoord. Daarnaast zou godsdienstvrijheid volgens hen in het christendom pas ingevoerd zijn tijdens het Tweede Vaticaans Concilie in de jaren 1960, waar dit in de Islam al vanaf het begin gegarandeerd zou zijn. Het zou goed kunnen dat deze polemisch getinte sneren een reactie zijn op verwijten van christenen aan het adres van moslims, al wordt dat niet duidelijk uit de geschriften. Het geeft echter wel aan Gülen en zijn aanhangers de Islam in ieder geval op dit gebied als superieur zien aan het christendom. Gülen en zijn aanhangers lijken het christendom verder overigens niet te koppelen aan het Westen, zoals sommige andere moslimdenkers wel deden.

Kortom, Gülen en zijn aanhangers delen de gangbare orthodoxe opvattingen van moslims over christenen en hun geloofsopvattingen vooral op basis van de Koran en de *sunna*, maar kiezen in het belang van de dialoog voor een irenische houding ten opzichte van christenen, waarbij vooral de overeenkomsten tussen moslims en christenen benoemd worden en de verschillen en negatieve teksten over christenen en hun geloofsopvattingen vermeden of ontkracht worden.

³⁴³ Gebaseerd op informatie vanuit het college door prof. Dr. Martha Frederiks van 14 oktober 2010 van de cursus *Interreligieuze dialoog: relaties tussen moslims en christenen* aan de Universiteit van Utrecht, locatie Drift 23.

Hoofdstuk 3 Casus: Dialoogactiviteiten van Platform INS met de Hervormde Gemeente Delfshaven

In het vorige hoofdstuk is op basis van literatuur bekeken wat de specifieke opvattingen over christenen zijn van Fethullah Gülen en zijn aanhangers. Om de bevindingen die aan het eind van dat hoofdstuk beschreven zijn te toetsen, heb ik ervoor gekozen om enkele sympathisanten van de Gülen Beweging die hebben deelgenomen aan dialoogactiviteiten met christenen te interviewen.

Ik heb me hierbij gericht op de dialoogactiviteiten in regio Rotterdam-Delfshaven tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven, omdat er tussen deze dialoogpartners al meerdere jaren intensieve contacten zijn en omdat ik door mijn stage bij Stichting Islam en Dialoog de nodige ingang had om de juiste mensen te spreken te krijgen.

3.1 Beschrijving Platform INS

Platform INS is een organisatie die verschillende activiteiten ontplooit met als doel de dialoog tussen mensen te bevorderen. Te denken valt hierbij aan cursussen, symposia en diverse publicaties. De medewerkers van Platform INS doen dit vanuit inzichten van Fethullah Gülen met wie zij sympathiseren. Het zich inzetten voor dialoogactiviteiten door medewerkers van dit platform heeft dan ook naast een maatschappelijke ook een religieuze motivatie. Uiteindelijk doel van de dialoogactiviteiten is dat de ontmoeting en samenwerking tussen mensen die willen bijdragen aan een vrediger Nederland bevorderd wordt³⁴⁴.

Platform INS is in de herfst van 2012 opgericht vanuit Stichting Islam & Dialoog en de Dialoog Academie. Opvallend is dat er voor gekozen is de woorden 'Islam' en 'dialoog' uit de organisatiename te halen, terwijl deze woordencombinatie juist jarenlang het visitekaartje van de Gülen Beweging leek te zijn, zoals we eerder al zagen (hoofdstuk 1.2.d.). Ook het doel en de visie van de organisatie zijn veranderd, waarbij opvalt dat deze nu ruimer zijn, in die zin dat nu niet meer specifiek het doel is om het negatieve beeld van en de vooroordelen over Islam tegen te gaan, maar dat nu de dialoog *an sich* het doel lijkt te zijn. De reden voor deze koerswijziging kan zijn om de eerdere nadruk op de religieuze achtergrond van de organisatie wat te verminderen om zo een breder publiek te kunnen aanspreken.

Met betrekking tot dit onderzoek is het nog van belang om te melden dat er banden lijken te zijn tussen Platform INS en de politieke partij het CDA. Behalve dat er folders liggen van het CDA is er ook recent een medewerker van Platform INS geïnterviewd voor het tijdschrift van het CDA. De indruk is dat meerdere medewerkers van Platform INS lid zijn van het CDA en ook actief betrokken zijn bij deze politieke partij. Ook vanuit de interviews blijkt dat meerdere respondenten actief lid zijn van het CDA (zie vraag B-1). Wat de precieze inhoud van de banden tussen het CDA en Platform INS zijn, is niet nader bestudeerd.

3.2 Beschrijving samenwerking met Hervormde Gemeente Delfshaven

Tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven is een succesvolle samenwerking tot stand gekomen, van waaruit op diverse niveaus gezamenlijke dialoogactiviteiten zijn ontplooid. Hier volgt de totstandkoming en de inhoud van deze samenwerking.

In 2006 ontmoetten Alper Alasag (secretaris Platform INS) en Martijn van Laar (missionair predikant Hervormde Gemeente Delfshaven) elkaar tijdens een dialoogactiviteit die vanuit

³⁴⁴ <http://www.platformins.nl/over-ins/missie-visie>

Stichting Islam en Dialoog (voorloper Platform INS) georganiseerd werd op Zuidplein in Rotterdam. Vanuit dit eerste gesprek werd duidelijk dat beiden een gedeeld doel hadden, namelijk het bevorderen en organiseren van dialoogactiviteiten tussen moslims en christenen in de Rotterdamse wijk Delfshaven. Als toekomstdroom hadden beide initiatiefnemers dat moskee- en kerkgangers uit de wijk elkaar op straat zouden begroeten. Stichting Islam en Dialoog was op zoek naar een samenwerkingspartner om samen langdurig dialoogactiviteiten mee te organiseren. De Hervormde Gemeente Delfshaven zocht op haar beurt contact met moslims, omdat veel van de bewoners in de directe omgeving van de Pelgrimvaderskerk moslim zijn en de gedachte bij deze kerkgemeente is, dat een kerk die geloofwaardig wilt blijven, contact moet blijven houden met de directe omgeving. Via de dialoogactiviteiten zou nadere kennismaking met deze buurtgenoten mogelijk worden. Er was dus aan beide kanten belang bij een samenwerkingsverband. Daarnaast blijkt het al snel te klikken tussen Alper Alasag en Martijn van Laar. Beide hebben al aardig wat ervaring met betrekking tot de interreligieuze dialoog. Ook hebben ze gedeelde opvattingen over het vormgeven van deze dialoog³⁴⁵.

Alper Alasag en Martijn van Laar besloten te beginnen met een dialooggroep van acht personen: vier christenen en vier moslims uit de wijk Delfshaven. Deze dialooggroep zou maandelijks afspreken om dan met elkaar te praten over een thema uit de Koran en de Bijbel³⁴⁶. Na iedere bijeenkomst volgde een evaluatie tussen beide initiatiefnemers om zo nodig het programma aan te passen. Dit omdat beide initiatiefnemers beseften hoe belangrijk en kwetsbaar de opstartfase van een interreligieuze dialoog is. Het opbouwen van het vertrouwen dat nodig is voor een goede dialoog heeft zijn tijd nodig. De eerste avond begon met een kennismakingsronde. Later werd ook over een afgesproken onderwerp gesproken en werd de eerste bijeenkomst aan het eind van de avond met de deelnemers geëvalueerd. Ook werd tijdens de eerste avonden door de initiatiefnemers bewust gekozen voor het bespreken van veilige thema's als *gezin*, *opvoeding* en *gelovig zijn in de stad*, waardoor dogmatische discussies werden vermeden, zodat het onderlinge vertrouwen zich verder kon ontwikkelen³⁴⁷. De eerste jaren vonden deze avonden plaats in verenigingsgebouwen van Stichting Islam en Dialoog en de Pelgrimvaderskerk. Tegenwoordig nodigen de deelnemers elkaar thuis uit. Ook bezoeken leden van deze dialooggroep elkaar rond bijvoorbeeld geboorte of ziekte. Ook gaan de leden van de dialooggroep naar elkaars bruiloften. De onderlinge betrokkenheid is inmiddels zo groot dat het eerste uur van de avond standaard in beslag wordt genomen door het uitwisselen van elkaars welbevinden en bezigheden in het dagelijkse leven³⁴⁸.

De dialooggroep liep op den duur goed en bleek een succes. Beide organisaties nodigden elkaar daarnaast uit voor maaltijden bij speciale gelegenheden, zoals een Ifarmaaltijd en een kerstdiner. Er ontstond zo een basis van onderling vertrouwen. Maar er waren bij de achterban van beide organisaties ook kritische geluiden. Daarom werd gezamenlijk besloten een meer toegankelijker, makkelijker en meer laagdrempelige dialoogactiviteit te organiseren, om zo mensen die vraagtekens plaatsen bij de dialoogactiviteiten te bereiken en de sfeer te laten proeven³⁴⁹.

De initiatiefnemers bedachten de *cursus Islam en Christendom* (ook wel *Profeten in de Koran en in de Bijbel*) die in 2013 inmiddels voor de zesde jaar op rij is georganiseerd. Bij de

³⁴⁵ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 150.

³⁴⁶ Idem, p. 150.

³⁴⁷ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

³⁴⁸ Idem.

³⁴⁹ Idem.

behandeling van elke profeet worden drie vragen gesteld: 1) Wat voor beeld geven de Bijbel en de Koran over deze profeet? 2) Wat is zijn/haar betekenis in het christendom en in de islam? Wat zegt het Bijbelse en Koranische verhaal over de kern van elk van de godsdiensten? 3) Wat kunnen wij vandaag van deze profeet leren?

De avonden starten met twee korte inleidingen door een moslim en een christen. Vervolgens is er ruim de tijd daar met elkaar in groepjes over door te praten over de bovengenoemde vragen. Het zijn dus interactieve avonden. Omdat deze narratieve benadering goed aansluit bij de denk- en belevingswereld van de deelnemers is het vanuit deze verhalen over de profeten ook makkelijker voor hen om over de geloofsimpact van deze verhalen in hun dagelijkse leven na te denken en erover te praten. De tweede vraag zorgt ervoor dat de deelnemers niet verzanden over randzaken van beide religies, maar iets aan de ander leren wat de essentie van de eigen religie is. De derde vraag geeft de mogelijkheid een gezamenlijke ethische waarde te (her)ontdekken die van waarde is in het leven hier en nu. De eerste jaren dat de cursus draaide lag de nadruk vooral op het echt leren kennen van de ander door kennis te verwerven over de geloofstraditie van de ander. De laatste jaren ligt de nadruk meer bij de onderlinge dialoog zelf, het leren van elkaar door het met elkaar praten. Inmiddels komen er vanuit heel Nederland geïnteresseerden om te ontdekken wat de cursus inhoudt³⁵⁰.

Elk cursusjaar worden de cursisten uitgenodigd om naast de ingeplande cursusavonden een avondgebed in een moskee en een avonderdienst in een kerk bij te wonen. Doel hiervan is om gastvrij te zijn naar de cursisten en naar elkaar toe. Ook geeft het de cursisten de mogelijkheid om een indruk te krijgen van de plek die voor de ander een speciale religieuze lading heeft. Zodoende draagt deze activiteit bij aan het elkaar leren kennen en bij het opbouwen van een vertrouwensband³⁵¹.

Naast de dialooggroep en de cursus zijn er ook nog andere dialoogactiviteiten. Zo is er een paar jaar geleden eenmalig een soort kinderfestival in de wijk georganiseerd door beide initiatiefnemers. Beide initiatiefnemers zijn ook betrokken bij het *Beraad van Kerken, Moskeeën en Mandirs in Delfshaven*. Daarnaast nemen beide organisaties hun gasten uit binnen- en buitenland mee op bezoek aan elkaar, waarbij bij ieder bezoek gesproken wordt over de ontwikkelde dialoog tussen beide organisaties. Martijn van Laar en Alper Alasag worden de afgelopen jaren steeds vaker gevraagd in binnen- en buitenland om komen te vertellen over de succesvolle dialoog tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven. Inmiddels wordt hier zo vaak om gevraagd, dat andere betrokkenen aan de dialoogactiviteiten ook worden ingezet om geïnteresseerden te bezoeken en te informeren over hun dialoogervaringen³⁵².

Ook op landelijk niveau worden Martijn van Laar en Alper regelmatig uitgenodigd om te komen vertellen over hun dialoogervaringen, bijvoorbeeld bij overkoepelende organisaties als de PKN, waar de kerkgemeente van Martijn van Laar aan verbonden is. Ook op internationaal niveau is er de nodige aandacht voor de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven. In verband met een consortium, waarbij ook enkele universiteiten betrokken zijn, zijn beide initiatiefnemers afgelopen jaar naar Indonesië geweest om daar te vertellen over het succes van de dialoogactiviteiten, maar vooral ook over de geleidelijke opbouw en uitbouw van deze dialoogactiviteiten. Er zijn nu plannen om samen een sociaal-maatschappelijk project voor ouderen te gaan ontwikkelen in samenwerking met

³⁵⁰ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 153-154.

³⁵¹ Idem, p. 155.

³⁵² Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

een hulpverleningsinstantie om zo samen concreet bezig te zijn met het invullen van een belangrijk thema die in beide religies aanwezig is: de zorg voor de minderbedeelden en kwetsbaren van de samenleving³⁵³.

De samenwerking tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven is dus geleidelijk opgebouwd en verder uitgebreid. Het begon op persoonlijk niveau tussen Martijn van Laar en Alper Alasag, waarna enkele mensen van de achterban bij de dialoog werden betrokken in de vorm van een dialooggroep. Hierna volgde de opzet van de cursus, waarbij een nog breder publiek werd aangesproken. De dialoog vindt ook op zeer verschillende niveaus plaats. Van het bij elkaar eten en het bezoeken van elkaars gebedshuizen tot het gezamenlijk ontwikkelen van cursusmateriaal en het gezamenlijk vertellen van de dialoogervaringen op uitnodiging van een andere kerkgemeenschap. Dit is wat Platform INS verstaat onder de term *holistische dialoog*³⁵⁴. Door op deze verschillende niveaus met elkaar bezig te zijn met het vormgeven van de dialoog is er een hecht samenwerkingsverband en een onderling vertrouwen ontstaan tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven, waarbij de ontstane vriendschap tussen Alper Alasag en Martijn van Laar van groot belang is geweest voor de totstandkoming en het intact houden hiervan³⁵⁵.

3.3 Context van de samenwerking tussen Platform INS en Hervormde Gemeente Delfshaven

De dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven zijn tot stand gekomen in de Nederlandse samenleving. De specifieke omstandigheden in de Nederlandse context met betrekking tot religie in het algemeen en de beide religieuze tradities in het bijzonder hebben ook invloed op de samenwerking tussen beide dialoogpartners. Daarom zal nu kort worden stilgestaan bij enkele aspecten in de Nederlandse context die van invloed zijn op de samenwerking tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven en in zeker opzicht ook van invloed zijn op de opvattingen over christenen van de aan de dialoogactiviteiten deelnemende sympathisanten van de Gülen Beweging.

Voordat er wordt gekeken naar de ontwikkelingen rond en houdingen tegenover immigranten en moslims in de Nederlandse samenleving, moet eerst gemeld worden dat moslims altijd al in min of meerdere mate aanwezig zijn geweest in Europa. De laatste decennia zijn zij echter meer nadrukkelijk en meer zichtbaar aanwezig, waardoor er ook meer aandacht op hen werd gevestigd door Nederlandse politici en media.

Een belangrijk aandachtspunt met betrekking tot de verhouding tussen moslims en christenen in de Nederlandse context is de reactie van de christelijke kerken op de komst van gastarbeiders met een moslimachtergrond. Als reactie op de komst van gastarbeiders naar Nederland in de jaren 1950 en 1960 stelden kerken in de jaren 1970 op nationaal niveau specialisten aan die de kerken konden adviseren met betrekking tot de omgang met de religieuze overtuiging van de gastarbeiders. Later nemen kerken ook een meer praktische rol op zich door te bemiddelen tussen de Nederlandse overheid en andere religieuze gemeenschappen. Kerken gaan de gastarbeiders praktische hulp aanbieden vanuit het idee van gastvrijheid en mededogen door bijvoorbeeld ruimten te regelen waar de gastarbeiders hun religieuze bijeenkomsten kunnen houden. Ook assisteren kerken bij het praktisch en wettelijk mogelijk maken van de uitoefening van religieuze rituelen van andere religies, door zich

³⁵³ Idem.

³⁵⁴ Idem.

³⁵⁵ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 158.

bijvoorbeeld in te zetten voor moslims om het mogelijk maken dat zij een graf kunnen aankopen die nooit geruimd zal worden³⁵⁶. Door deze inzet van christelijke kerken voor onder andere gastarbeiders met een moslimachtergrond uit Turkije is wellicht een basis gelegd van onderling vertrouwen en onderlinge samenwerking die nu nog zijn invloed heeft bij de ontwikkeling van dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven. Het is ook mogelijk zijn dat Platform INS gebruik maakt van de vele connecties die de Hervormde Gemeente Delfshaven heeft. De initiatiefnemer vanuit Platforms INS prees in een interview dat ik met hem had het organisatievermogen en de vele contacten van de Hervormde Gemeente Delfshaven. Volgens hem was de Hervormde Gemeente Delfshaven daardoor in staat om in korte tijd veel mensen te betrekken bij het organiseren van een activiteit³⁵⁷.

Een ander punt dat van belang is voor de verhouding tussen Turkse moslims en christenen in Nederland is dat de banden tussen Turken en Nederlanders niet besmet zijn door een koloniaal verleden, maar dat de Turkse moslims als gastarbeiders naar Nederland zijn gekomen. De Turkse gastarbeiders met een moslimachtergrond zagen Nederland dus als gastland. Bij de behandeling van de opvattingen van moslims over christenen, zagen we dat, vooral onder moslimdenkers die onder koloniale bezetting van westerse naties hadden geleefd, het Westen gelijk werd gesteld met het christendom. Bij deze Turkse moslims lijkt hier nauwelijks sprake van, zo blijkt ook vanuit de interviews (zie reacties op vraag B-4). Aan de andere kant zouden er bij de christelijke partijen die zich inzetten voor de interreligieuze dialoog twijfels zijn voor het aangaan van de dialoog met Turkse moslims, vanwege de angst dat de Turkse moslims banden zouden hebben met de Grijze Wolven, een extreemrechtse politieke groepering in Turkije³⁵⁸. Deze angst is niet tot uiting gekomen in de informele gesprekken die ik had met de initiatiefnemer en deelnemers aan de dialoogactiviteiten vanuit de Hervormde Gemeente Delfshaven en lijkt mij daarom niet van toepassing voor de samenwerking tussen de dialoogpartners in onze casus.

Naast deze vrij positieve houding van de kerken richting de gastarbeiders met een moslimachtergrond speelt ook het overheidsbeleid ten opzichte van deze immigrantenpopulatie een belangrijke rol in de Nederlandse context. Sipco Vellenga deed een studie naar de ontwikkelingen binnen het publieke debat over Islam en beschrijft hierbij onder andere het Nederlandse overheidsbeleid met betrekking tot immigrantengroepen, waaronder een grote groep gastarbeiders is met een Turkse achtergrond³⁵⁹. Vanaf de jaren 1980 bleek dat de immigranten zich aan Nederland hadden gehecht en niet van plan waren terug te keren naar het land van herkomst. Hierdoor werden deze immigranten een deel van de Nederlandse samenleving. Door hun blijvende aanwezigheid brachten zij ook verandering in het culturele en religieuze landschap van Nederland. In de jaren 1980 en 1990 leek de Nederlandse overheid met betrekking tot aanwezigheid van immigranten te hinken op twee gedachten. Aan de ene kant promoveerde zij een multiculturele samenleving, aan de andere kant had het

³⁵⁶ Gebaseerd op informatie vanuit het college door prof. Dr. Martha Frederiks van 30 september 2010 van de cursus *Interreligieuze dialoog: relaties tussen moslims en christenen* aan de Universiteit van Utrecht, locatie Drift 23.

³⁵⁷ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

³⁵⁸ Steenbrink, K. (2000) – The small talk of muslims and christians in the Netherlands, In: *Muslim-Christian perceptions of dialogue today : experiences and expectations* (2000), Jacques Waardenburg (ed.), Uitgeverij Peeters: Leuven, p. 205.

³⁵⁹ Vellenga, Sipco (2008) - The Dutch and British public debate on Islam: responses to the killing of Theo van Gogh and the London bombings compared, In: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19 (4), p. 449–471.

Nederlandse overheidsbeleid assimilatie als doel, waarbij de diverse culturen zouden moeten opgaan of oplossen in een min of meer homogene Nederlandse bevolking³⁶⁰.

Een belangrijke vraag daarbij was in hoeverre de immigranten hun eigen religieuze identiteit zouden mogen uiten in het publieke domein. Typerend voor deze houding is het voorbeeld vanuit een onderzoek van Thijl Sunier uit 1996 naar de beoordeling van subsidieaanvragen³⁶¹. Hieruit blijkt dat een moskee geen subsidie kreeg wanneer de aanvraag werd gedaan op basis van religieuze gronden, terwijl wel subsidie verleend werd als de moskee in de aanvraag werd omschreven als een Turkse culturele organisatie.

Onder invloed van de politieke opkomst van Pim Fortuijn wordt vanaf begin 21^e eeuw gekozen voor een overheidsbeleid dat op assimilatie gericht is, waardoor er steeds minder ruimte is voor de vele cultuurvormen van diverse bevolkingsgroepen die niet Nederlands zouden zijn. Na de moordaanslag op Theo van Gogh wordt de houding van de Nederlandse politiek ten opzichte van Islam negatiever. Er komt een strenger immigratiebeleid waar ook Turkse moslims de gevolgen van ondervinden. Ook worden binnen de regering afspraken gemaakt om extremistische moslims Nederland uit te zetten. Islam wordt steeds meer uit het publieke domein verbannen. Ook krijgt Islam in deze periode veel harde kritiek vanuit Nederlandse politici en media³⁶². Er wordt sowieso steeds negatiever over Islam gesproken binnen de Nederlandse politiek en in de Nederlandse media. Vaak blijkt dat het beeld over Islam gebaseerd is op vooroordelen en misvattingen, waarbij Islam wordt neergezet als fundamentalistische en gewelddadige godsdienst, waarvan de volgelingen antiwesters zouden zijn en niet geneigd om een gematigde houding aan te nemen. Deze negatieve beeldvorming over Islam heeft ook invloed gehad op de totstandkoming van de samenwerking tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven. Er bleken aanvankelijk veel negatieve vooroordelen te zijn over moslims bij de achterban van de Hervormde Gemeente Delfshaven. Aan de andere kant was de achterban van Platform INS door de negatieve beeldvorming over Islam in de media aanvankelijk huiverig en wantrouwend om de dialoog met christenen aan te gaan. Dit is ook een belangrijke reden dat de initiatiefnemers ervoor hebben gekozen de dialoog langzaam op te bouwen en uit te breiden³⁶³. Het kostte namelijk veel tijd en energie om te komen tot een vertrouwensband tussen de deelnemers vanuit beide dialoogpartners.

Volgens Talip Küçükcan, die een studie deed naar de specifieke invloed van Turkse moslimgemeenschappen in diaspora, zouden de Turkse moslimgemeenschappen juist een positieve rol kunnen spelen in het veranderen van deze negatieve beeldvorming van Islam in West-Europa³⁶⁴. Zij zouden dit kunnen doen door hun tolerante en inclusivistische opvattingen kenbaar te maken in het publieke domein en deze ook te institutionaliseren. Daarnaast zouden de Turkse moslimgemeenschappen in de diaspora in West-Europa meer gematigde Islamitische geloofsopvattingen hebben, die volgens deze auteur in Turkije ontstonden onder invloed van Sufi-interpretaties³⁶⁵. Het uitdragen van deze gematigde Islamitische opvattingen zou van belang kunnen zijn voor het tegengaan van vooroordelen en misvattingen over Islam in Nederland. Deze bevindingen over Turkse moslims in de diaspora

³⁶⁰ Idem, p. 455.

³⁶¹ Sunier, Thijl (1996) - *Islam in beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties*, Amsterdam: Het Spinhuis.

³⁶² Vellenga, Sipco (2008) - The Dutch and British public debate on Islam: responses to the killing of Theo van Gogh and the London bombings compared, In: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19 (4), p. 458-459.

³⁶³ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

³⁶⁴ Küçükcan, Talip (2004) – The making of Turkish-muslim diaspora in Britain: religious collective identity in a multicultural public sphere, In: *Journal of Muslim minority affairs*, 24 (2), p. 244-256.

³⁶⁵ Idem, p. 245.

blijken overeen te komen met punten uit de visie en missie van Platform INS, zoals we dit zagen in paragraaf 3.1.

De eerder genoemde negatieve houding tegenover Islam lijkt de laatste jaren samen te gaan met een toenemende zogenoemde religiestress bij sommige Nederlandse politici en media. Doel van hen lijkt te zijn om religie volledig uit het publieke domein te weren. Dit wordt zichtbaar in verschillende nieuwe wetten, zoals het verbod op ritueel slachten en de verbanning van de weigerambtenaar³⁶⁶. Deze zogenoemde religiestress wordt ook omschreven door Tarek Mitri, die constateert dat religies door veel westerse politici worden gezien als bringers van verdeeldheid in de samenleving. De manifestaties van religies zouden niet bevorderlijk zijn voor een vreedzame en harmonieuze samenleving. In westerse media zou Islam vaak als een bedreiging voor de universele waarden, de mensenrechten en de democratie worden omschreven³⁶⁷. Deze religiestress zorgt ervoor dat moslims en christenen steeds vaker tot elkaar veroordeeld zijn bij het opkomen van de door hen gedeelde religieuze, ethische en sociaal-maatschappelijke opvattingen en het tegengaan van een verdergaande secularisatie van de Nederlandse samenleving. De initiatiefnemers en diverse geïnterviewden onderschrijven deze religiestress onder Nederlandse politici en in de Nederlandse media, zoals de volgende opmerking van een van de respondenten duidelijk maakt:

In Nederland is er sprake van religiestress. Dus als het gaat om islam of christendom wordt er heel vaak met vragen of zelfs met afgunst over gepraat³⁶⁸.

Ook erkennen zij dat samenwerking tussen moslims en christenen nodig is om een sterk blok te vormen tegen de tendens religie steeds meer uit het publieke domein te weren. Een van de respondenten zegt over zijn verwachtingen met betrekking tot de toekomst tussen moslims en christenen in Nederland:

Ik verwacht wel dat ze naar elkaar toe zullen groeien, want we leven in een samenleving en in een tijd waarin de gelovigen de wind tegen hebben, of je nu christen bent, Jood of moslim, dat doet er niet toe. En dat de symbolische aanvallen op geloofselementen veel te noemen zijn en in hevigheid zullen toenemen, dat je daartegenover als gelovigen beter samen optrekt voor het oplossen van maatschappelijke problemen³⁶⁹.

Zo zijn er verschillende politieke thema's waar de dialoogpartners elkaar in vinden, zoals het behoud van zogenoemd *confessioneel bijzonder onderwijs* en het opkomen voor de belangen van het gezin, omdat het gezin door beide groepen als hoeksteen van de samenleving wordt gezien. Een ander punt waarin de dialoogpartners elkaar zullen vinden is de gedeelde opvatting van het al eerder beschreven *binnenwereldlijke ascetisme*. Zowel de sympathisanten van de Gülen Beweging als de protestantse christenen van de Hervormde Gemeente Delfshaven delen namelijk deze houding op basis van theologische gronden.

Dat deze samenwerking tot stand is gekomen, heeft ook direct te maken met de eerdere bevinding, dat de Turkse gastarbeiders met een moslimachtergrond besloten in Nederland te

³⁶⁶ <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2664/Nieuws/article/detail/3361864/2012/12/11/Lijdt-u-aan-religiestress-Doe-nu-de-religiestresstest.dhtml>

³⁶⁷ Mitri, T. (2000) – Reflections on mutual perceptions and dialogue, In: *Muslim-Christian perceptions of dialogue today : experiences and expectations* (2000), Jacques Waardenburg, Uitgeverij Peeters: Leuven, p. 76.

³⁶⁸ Interview met respondent 1 (2 april 2013).

³⁶⁹ Interview met respondent 10 (17 april 2013).

blijven. Gevolg hiervan is dat de jongere generatie veel sociale en culturele waarden van Nederland hebben overgenomen, een zogenaamde identiteitsherziening. Toch is de invloed van het land van herkomst nog steeds groot bij de Turkse moslims in Nederland. Vaak zijn Islamitische groepen in Nederland namelijk verbonden met Islamitische groepen in Turkije³⁷⁰. Dit zien we ook bij de Gülen Beweging. Hierdoor hebben ook religieuze en politieke ontwikkelingen in Turkije invloed op de Islamitische identiteit van Turkse moslims in Nederland. Was de eerste generatie van deze immigranten nog veelal gericht op Turkije, de kinderen en kleinkinderen van deze immigranten zijn meer gericht op het hier en nu, en zij zouden daardoor ook minder aandacht hebben voor Turkse Islamitische politieke kwesties³⁷¹. Vanuit de interviews lijkt het er inderdaad op dat de jongere generatie meer dan de oudere generatie gericht is op de Nederlandse context. Dit bleek onder andere uit de reacties op de vraag aan de geïnterviewde of hij/zij in Nederland begraven zou willen worden (vraag B-6). Waar de oudere respondenten nog enigszins twijfelen over hun beslissing hierover, geven de meeste jongere respondenten zonder twijfel aan in Nederland te willen worden begraven, omdat zij Nederlander zijn. Met betrekking tot de samenwerking tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven is dit van belang, omdat in ieder geval uit de interviews blijkt dat de deelnemers vanuit Platform INS vooral gericht zijn op de Nederlandse context en binnen die seculariserende Nederlandse context tot samenwerking willen komen met de christelijke dialoogpartner om zo vanuit gedeelde belangen en opvattingen van betekenis te zijn voor de Nederlandse samenleving.

3.4 Analyse van de dialoogactiviteiten op basis van literatuur

Er is de afgelopen decennia veel geschreven over de meest wenselijke condities, de vorm en de inhoud van de interreligieuze dialoog. Hierover zijn uiteraard verschillende zienswijzen. Er zijn mensen geweest die hier heel systematische methoden voor hebben ontwikkeld, maar ook mensen die op een meer beschouwende wijze hebben geschreven over de ideale interreligieuze dialoog. Daarnaast zijn er ook studies gedaan naar de interreligieuze dialoog in de westerse context. Ik heb vooral gebruik gemaakt van de volgende boekjes over de interreligieuze dialoog: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue*, dat is samengesteld door Hans Ucko, Charlotte Venema en Ariane Hentsch en in 2006 is uitgegeven onder de naam van World Council of Churches (Geneva), en *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen*, een boekje dat is samengesteld onder de redactie van Harm Dane en Nelleke de Jong- van de Berg en in 2009 is uitgegeven in opdracht van Beziingscentrum Protestantse Kerk in Nederland. In deze boekjes zijn verschillende bijdragen van meerdere deskundigen en/of ervaringsdeskundigen met betrekking tot de interreligieuze dialoog opgenomen. Deze boekjes over de interreligieuze dialoog zijn geselecteerd op advies van prof. Dr. Martha Frederiks van de Universiteit Utrecht. Daarnaast zullen ook enkele andere artikelen worden gebruikt, bijvoorbeeld een artikel over de inbreng van jongeren bij de interreligieuze dialoog van Andrew Smith.

Op basis van deze geselecteerde literatuur hierover zullen de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven worden geanalyseerd aan de hand van een zevental dimensies die betrekking hebben op de interreligieuze dialoog. Deze dimensies zijn gebaseerd op de verschillende dimensies en facetten die in de verschillende studies met betrekking tot de interreligieuze dialoog naar voren zijn gekomen als mogelijke analysepunten. In de volgende alinea zullen deze dimensies verder worden omschreven. Ik zal bij het analyseren van de dialoogactiviteiten ook gebruik maken van de informatie die ik heb

³⁷⁰ Küçükcan, Talip (2004) – The making of Turkish-muslim diaspora in Britain: religious collective identity in a multicultural public sphere, In: *Journal of Muslim minority affairs*, 24 (2), p. 250.

³⁷¹ Idem, p. 254.

opgedaan bij het evalueren van de cursus *Profeten in de Koran en de Bijbel* als ook de kennis ik heb opgedaan uit de gesprekken met Alper Alasag en de interviews met diverse sympathisanten van Platform INS die hebben deelgenomen aan de dialoogactiviteiten met de Hervormde Gemeente Delfshaven. Doel van deze analyse is inzicht te krijgen in deze dialoogactiviteiten zelf, maar ook in de opvattingen van de deelnemers vanuit Platform INS over christenen zoals die naar voren komen bij de vorm, de randvoorwaarden en de inhoud van de dialoogactiviteiten met de Hervormde Gemeente Delfshaven.

Vanuit de literatuur die er is over de interreligieuze dialoog blijkt dat er verschillende facetten of dimensies zijn over die dialoog die geanalyseerd of beoordeeld kunnen worden. Bij gebrek aan een kant-en-klaar analysesysteem voor dialoogactiviteiten heb ik ervoor gekozen om op basis van de gelezen literatuur zelf een zevental dimensies van de interreligieuze dialoog te onderscheiden en van daaruit de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven te analyseren op basis van wat de verschillende schrijvers met betrekking tot de genoemde dimensies hebben geschreven. Zoals al eerder gemeld dekken deze geselecteerde dimensies wat meerdere deskundigen in de door mij gelezen literatuur met betrekking tot de interreligieuze dialoog aanreiken om te komen tot een goede analyse van de interreligieuze dialoog. Door de dialoogactiviteiten te analyseren op basis van deze geselecteerde dimensies zal mijn inziens een goed en breed inzicht kunnen worden gegeven over de dialoogactiviteiten. Ik ben tot de volgende dimensies voor analyse gekomen: 1) initiatiefnemers van de dialoogactiviteiten, 2) reikwijdte van de dialoogactiviteiten, 3) niveau van de dialoogactiviteiten, 4) intenties van de dialoogactiviteiten, 5) fasering van de dialoogactiviteiten, 6) inhoud van de dialoogactiviteiten en tot slot 7) het omgaan met verschillen en obstakels tijdens de dialoogactiviteiten. De meeste dimensies hebben ook weer invloed of betrekking op de andere dimensies.

Initiatiefnemers van de dialoogactiviteiten

Bij deze dimensie wordt er gekeken naar het aantal initiatiefnemers en wat de initiatiefnemers kenmerkt. Ook wordt gekeken naar de onderlinge verhouding en of er bepaalde invloeden zijn van buitenaf op de samenwerking tussen de initiatiefnemers.

Er zijn in onze casus twee initiatiefnemers, namelijk Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven (zie paragraaf 3.1 en 3.2 voor uitgebreide informatie over de initiatiefnemer Platform INS en de samenwerking met de Hervormde Gemeente Delfshaven). Daarnaast betrekken deze initiatiefnemers ook andere organisaties bij de dialoogactiviteiten, zoals enkele studentenverenigingen. Beide initiatiefnemers erkennen het belang van het betrekken van jongeren bij de interreligieuze dialoog³⁷².

Hiermee komen zij tegemoet aan het advies van prof Nelly van Doorn – Harder, die aanraadt vooral ook jongeren te betrekken bij de dialoogactiviteiten³⁷³. Een studie van Andrew Smith naar de rol van jongeren bij de dialoog tussen moslims en christenen onderschrijft ook dit belang³⁷⁴. Omdat jongeren de dialoog vooral als middel zouden zien om de samenleving te verbeteren en relaties op te bouwen, zouden zij aarzelen om de theologische verschillen tussen de religies ter sprake te brengen, aldus Smith. Jongeren zouden er meer open voor

³⁷² Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 153.

³⁷³ Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – Dialoogdiners, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 90-91.

³⁷⁴ Smith, Andrew (2004) - The role of young people in Christian–Muslim dialogue, In: *Journal of youth ministry*, 2 (2), p. 89-95.

staan om in gesprek te gaan met anderen over hun geloof³⁷⁵. Ook zouden jongeren vooral in het dagelijkse leven met andere religies worden geconfronteerd, zoals op school, in plaats van in instituties, zoals Platform INS. Hierdoor zouden jongeren een vanzelfsprekende inclusivistische houding hebben ten opzichte van anderen. Om deze redenen zouden jongeren op een andere, meer laagdrempelige wijze in dialoog met anderen kunnen gaan³⁷⁶. Ondanks dat Smith zijn onderzoek richtte op jongeren van 14-16 jaar en de deelnemende jongvolwassenen aan de dialoogactiviteiten vaak tussen de 18 en de 25 jaar oud zijn, lijken vooral de gedrevenheid van de deelnemende jongvolwassenen om relaties aan te gaan met medegelovigen van een andere religieuze traditie en het willen verbeteren van de samenleving belangrijke argumenten te zijn om jongvolwassenen te betrekken bij de dialoogactiviteiten.

Gé Speelman, universitair docent Godsdienstwetenschappen / Islam aan de Protestantse Theologische Universiteit in Utrecht biedt een tool om nader te kijken naar de machtsverhouding tussen beide initiatiefnemers. Omdat deze verhouding van grote invloed kan zijn op de dialoogactiviteiten is het van belang deze wordt geanalyseerd. Volgens Speelman is het belangrijk om de volgende vragen te stellen als je een interreligieuze dialoog wilt gaan organiseren: Wie praat met wie? Waarover? En waarom?³⁷⁷

Binnen de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven is er geen sprake van een machtsongelijkheid. Initiatiefnemers Martijn van Laar en Alper Alasag bepalen samen de agenda en letten erop dat alle partners evenveel inbreng hebben. Tijdens de cursusavonden is er om die reden altijd een introductie van zowel een moslim- als een christenspreker. Ook wordt er bij iedere dialoogactiviteit voor gezorgd dat de verhouding tussen het aantal moslims en christenen vrijwel gelijk is³⁷⁸. Zowel de deelnemers vanuit Platform INS als die vanuit de Hervormde Gemeente Delfshaven hebben veelal een vrij hoog opleidingsniveau en kunnen zich prima helder uitdrukken in de Nederlandse taal³⁷⁹. De sociale posities van de verschillende groepen deelnemers lijken ook niet veel te verschillen. Over het algemeen zijn er vaak wel iets meer mannen dan vrouwen betrokken bij de dialoogactiviteiten, maar dit verschil is niet zo groot dat het een stempel drukt op de dialoogactiviteiten³⁸⁰. De gespreksonderwerpen worden gezamenlijk bepaald³⁸¹. Het hoofddoel van beide initiatiefnemers is dat moslims en christenen in Rotterdam met elkaar in gesprek gaan³⁸².

Volgens professor Karel Steenbrink, emeritus hoogleraar interculturele theologie aan de Universiteit van Utrecht, spelen de sociale omstandigheden van de dialoogpartners een grote rol bij het al dan niet tot stand komen van een vruchtbare interreligieuze dialoog. De sociale omstandigheden van moslims in Nederland zouden volgens hem over het algemeen niet goed zijn geweest, waardoor een intense en vruchtbare dialoog vaak achterwege bleef. Vooral bij de eerste en tweede generatie migranten met een moslimachtergrond was er vaak sprake van

³⁷⁵ Idem, p. 92.

³⁷⁶ Idem, p. 93.

³⁷⁷ Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – Dialoog, van te vol kofferwoord naar een spectrum van aspecten, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 30.

³⁷⁸ Interview met Alper Alasag (secretaris Platform INS) op 4 april 2013.

³⁷⁹ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 158.

³⁸⁰ Idem, p. 160.

³⁸¹ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

³⁸² Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 151.

armoede, ongeletterdheid en een gebrek aan onderwijs, wat een goede interreligieuze dialoog in de weg stond³⁸³.

Als we op dit punt kijken naar de initiatiefnemers van de casus, dan zien we dat de achterban van de initiatiefnemers en de deelnemers namens de initiatiefnemers veelal hoogopgeleid zijn, een baan hebben waaruit voldoende inkomsten voortkomen, en de Nederlandse taal goed beheersen³⁸⁴. De door Karel Steenbrink beschreven sociale omstandigheden van moslims in Nederland zijn dus niet van toepassing op de dialoogpartners in onze casus. De sociale omstandigheden van de aan de initiatiefnemers verbonden deelnemers vormen geen belemmering voor de interreligieuze dialoog. De taal, het niveau van de dialoog en de eigen sociale omstandigheden vormen namelijk geen belemmering voor de dialoogdeelnemers.

Een ander aspect dat iets duidelijk maakt over de samenwerking en verhouding tussen de initiatiefnemers is de frequentie van onderling contact. Bij de interreligieuze dialoog zou het vaak ontbreken aan continuïteit met betrekking tot de frequentie van contact tussen de dialoogpartners³⁸⁵. Prof. Dr. Nelly van Doorn-Harder, die naar aanleiding van haar ervaringen met dialoogdiners enkele tips heeft geformuleerd die de interreligieuze dialoog zouden kunnen bevorderen, adviseert onder andere dat de deelnemende dialoogpartners vaak bij elkaar moeten komen³⁸⁶.

De initiatiefnemers in onze casus blijken vaak contact te hebben op verschillende niveaus. De initiatiefnemers zien elkaar op persoonlijk vlak, bijvoorbeeld rond de geboorte van een kind, maar vooral met betrekking tot de onderlinge samenwerking, waarbij er niet zelden meerdere keren per week contact is rond de organisatie van de verschillende dialoogactiviteiten³⁸⁷. Over die reikwijdte van de dialoogactiviteiten volgt meer uitgebreide informatie bij de beschrijving van de volgende dimensie.

Reikwijdte van de dialoogactiviteiten

De dimensie met betrekking tot de reikwijdte van de dialoogactiviteiten is opgedeeld in twee elementen. Als eerste reikwijdte in de betekenis van het geografische bereik van de dialoogactiviteiten. Als tweede de reikwijdte maar dan in de betekenis van wie er bereikt worden met de dialoogactiviteiten.

Gezien naar het geografische bereik van de dialoogactiviteiten wordt duidelijk dat deze plaatsvinden op verschillende niveaus, van plaatselijk tot internationaal. Op plaatselijk niveau zien de dialoogpartners elkaar regelmatig met betrekking tot gezamenlijke activiteiten in de wijk Rotterdam-Delfshaven, zoals de *cursus Profeten in de Koran en de Bijbel*, het organiseren van een kinderfestival of een overleg van het *Beraad van Kerken, Moskeeën en Mandirs in Delfshaven*. Daarnaast gaan vertegenwoordigers van de initiatiefnemers regelmatig samen naar andere plaatsen in Nederland om te vertellen over hun dialoogervaringen. Op deze wijze vinden de dialoogactiviteiten ook op landelijk niveau plaats. Ook zijn de initiatiefnemers betrokken bij verschillende studieprogramma's die

³⁸³ Steenbrink, K. (2000) – The small talk of muslims and christians in the Netherlands, In: *Muslim-Christian perceptions of dialogue today: experiences and expectations* (2000), Jacques Waardenburg (ed.), Uitgeverij Peeters: Leuven, p. 204.

³⁸⁴ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 157.

³⁸⁵ Ucko, Hans (2006) – Assessing the impact of dialogue: a survey summary, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 86.

³⁸⁶ Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – Dialoogdiners, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Beziningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 90-91.

³⁸⁷ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

betrekking hebben op de interreligieuze dialoog. En de samenwerking tussen de initiatiefnemers heeft zelfs een internationale allure gekregen. De initiatiefnemers zijn in 2012 nog samen naar Indonesië geweest om daar te vertellen over hun positieve ervaringen met betrekking tot de interreligieuze dialoog³⁸⁸.

Voor de analyse van de reikwijdte van de dialoogactiviteiten, in de betekenis van wie er bereikt worden met de activiteiten, heb ik gebruik gemaakt van de tool van de concentrische cirkels in de samenleving zoals die beschreven worden door Rachel Reedijk en is samengevat in het eerder genoemde boekje *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* onder redactie van Harm Dane en Nelleke de Jong-van den Berg³⁸⁹. Daarin worden drie cirkels beschreven die een interreligieuze dialoog kunnen bestrijken. De eerste, binnenste cirkel bestrijkt de initiatiefnemers zelf die zich intensief inzetten voor de dialoog, de tweede cirkel bestrijkt de achterban van deze initiatiefnemers die door regelmatige participatie aan de door de initiatiefnemers ontwikkelde dialoogactiviteiten enige verbondenheid met deze dialoog krijgen, de derde cirkel bestrijkt alle individuen die in het dagelijkse leven in contact komen met andere religies en daarbij bereid zijn om via individuele contacten kennis te maken met deze religies³⁹⁰.

Kijkend naar onze casus zien we dan, dat de reikwijdte van de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven vooral de binnenste twee cirkels bestrijkt, wat inhoudt dat een kleine groep van sleutelfiguren een groep van de eigen achterban heeft weten te enthousiasmeren voor de dialoogactiviteiten. Vanuit de interviews blijkt dat de meeste deelnemers buiten deze dialoogactiviteiten in zijn of haar persoonlijke leven wel in aanraking komen met andere religies en levensovertuigingen maar dan niet bereid zijn om via deze individuele contacten kennis te maken met die religieuze overtuiging en/of levensovertuiging van de ander (zie reacties op vraag B-1). De reactie van een van de respondenten is hierbij typerend:

Ik heb niet echt contact met christenen buiten de dialoogactiviteiten om. Of in ieder geval niet in die hoedanigheid. Ik heb wel christelijke collega's en in het dagelijkse leven kom ik natuurlijk ook wel christenen tegen, maar dan praat ik niet over het geloof³⁹¹.

Binnen de buitenste concentrische cirkel die Rachel Reedijk beschrijft vallen volgens haar alle mensen die in zijn of haar persoonlijk leven in contact komen met andere religieuze stromingen en levensovertuigingen én bereid daarbij bereid zijn om via eigen contacten daarmee kennis te maken³⁹². Deze buitenste concentrische cirkel valt buiten de reikwijdte van de dialoogactiviteiten. Toch zijn er ook argumenten om te stellen dat deze buitenste cirkel wel binnen de reikwijdte van de dialoogactiviteiten vallen. De cursus *Profeten in de Koran en de*

³⁸⁸ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

³⁸⁹ Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.) (2009) - *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen*, Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn.

³⁹⁰ Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – Dialoog, van te vol kofferwoord naar een spectrum van aspecten, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 26.

³⁹¹ Interview met respondent 2 (2april 2013).

³⁹² Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – Dialoog, van te vol kofferwoord naar een spectrum van aspecten, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 26.

Bijbel is namelijk vrij toegankelijk voor geïnteresseerden, zodat er ook mensen die geen directe binding hebben met de dialoogpartners toegang hebben tot de dialoogactiviteiten³⁹³.

De interreligieuze dialoog zou volgens critici door betrokken groepen nog te vaak gezien worden als bijkomstige religieuze activiteit³⁹⁴. De interreligieuze dialoog zou volgens deze critici een exclusieve activiteit van een kleine elite specialisten zijn die niet in staat zouden zijn de massa te bereiken. Ook de al eerder aangehaalde prof. Dr. Nelly van Doorn – Harder stelt dat het haar wenselijk lijkt om te voorkomen dat er een elitaire sfeer hangt rond de dialoogactiviteiten³⁹⁵.

De interreligieuze dialoog wordt door de initiatiefnemers in onze casus niet gezien als bijkomstige religieuze activiteit. De interreligieuze dialoog is juist tot een van de kernpunten gemaakt bij zowel Platform INS als de Hervormde Gemeente Delfshaven³⁹⁶.

Doordat de achterbannen van beide initiatiefnemers betrokken worden bij de dialoogactiviteiten en de deelnemerspopulatie voor het grootste deel bestaat uit deze achterbannen, wordt binnen de dialoogactiviteiten van onze casus voorkomen dat er een elitaire sfeer hangt rond de dialoogactiviteiten. Behalve de initiatiefnemers zijn er slechts enkele specialisten betrokken bij de dialoogactiviteiten. De rest van de deelnemers bestaat uit leken op het gebied van dialoog³⁹⁷.

Niveau van de dialoogactiviteiten

Een derde dimensie van de interreligieuze dialoog is het niveau van de dialoogactiviteiten, en dan met betrekking tot de stijl van dialoogvoeren. Gé Speelman onderscheidt hierbij drie niveaus van dialoog, te weten a) dialoog van het leven, b) dialoog van het verstand en c) de dialoog van mens tot mens. Deze zijn samengevat in *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* onder redactie van Harm Dane en Nelleke de Jong-van den Berg³⁹⁸.

Bij de *dialoog van het leven* ontmoeten mensen elkaar daar waar ze samenleven en gaat de dialoog vooral over die dingen waar mensen mee in aanraking komen tijdens dit samenleven, aldus Speelman. Bij de *dialoog van het verstand* proberen mensen elkaar te begrijpen door met elkaar in gesprek te gaan, waarbij gezocht wordt naar onderlinge verschillen en overeenkomsten. De *dialoog van mens tot mens* noemt Speelman ook wel de *dialoog van het hart*, omdat er in die gesprekken ruimte is voor emotie en gevoel en eventueel ook voor mystiek als de ander door de andere religie geïnspireerd wordt³⁹⁹.

De beoordeling aan de hand van deze drie onderscheiden niveaus doe ik op basis van het algemene beeld dat naar voren komt tijdens de dialoogactiviteiten en ik ga dus voorbij aan eventuele afwijkende beeldvorming van individuele deelnemers hierover. Alle drie de beschreven niveaus zijn terug te vinden bij de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de

³⁹³ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 158.

³⁹⁴ Ucko, Hans (2006) – Assessing the impact of dialogue: a survey summary, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 86.

³⁹⁵ Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – Dialoogdiners, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Beziingscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 90.

³⁹⁶ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 150-151.

³⁹⁷ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

³⁹⁸ Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – Dialoog, van te vol kofferwoord naar een spectrum van aspecten, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Beziingscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 31.

³⁹⁹ Idem, p. 31.

Hervormde Gemeente Delfshaven. Dit komt ook overeen met de voorgenomen *holistische dialoog* zoals die door Platform INS wordt onderschreven (zie paragraaf 3.2).

Er is duidelijk sprake van een *dialoog van het leven*, waarbij de deelnemers vooral gericht zijn op het elkaar ontmoeten en gewone dingen van het dagelijkse leven met elkaar delen, zoals de geboorte van een kind of de voortslepende ziekte van de vrouw van een van de deelnemers. Ook gaan de leden van de dialooggroep bijvoorbeeld samen naar de bioscoop, gewoon voor de gezelligheid.

Alper Alasag zegt hierover:

De deelnemers nodigen elkaar dus uit bij hen thuis. We gaan ook samen naar de bioscoop en zo, gewoon samen leuke dingen doen. Ze weten ook van alles van elkaar. Het begint altijd met “Hoe gaat het met de kinderen?” en zo. Je kunt de dialoogavond niet starten zonder dus ook een uur of drie kwartier over elkaars dagelijkse leven te praten. We gaan ook naar de bruiloften van elkaar. Als er kinderen geboren worden, gaan we bij elkaar op kraambezoek⁴⁰⁰.

Daarnaast is er duidelijk een zogenoemde *dialoog van het verstand* zichtbaar, doordat er tijdens de dialooggroep- en cursusavonden gezocht wordt naar verschillen en overeenkomsten van meningen en geloofsopvattingen. Maar meer nog dan de twee bovengenoemde niveaus, worden de dialoogactiviteiten gekenmerkt door een *dialoog van mens tot mens*, waar er plaats is voor het hart, voor emotie en gevoel. Tijdens de dialoogactiviteiten wordt dan ook regelmatig voorbij gegaan aan het verstandelijk begrijpen van de ander, en lijken serieuze pogingen gedaan te worden de ander met het hart te begrijpen. Een van de respondenten vertelt hierover:

Er waren ook christenen bij waarvan ik merkte dat we echt hetzelfde waren in het gevoel. Bij sommigen kon ik echt de puurheid van het christendom zelf zien. Dat is dan echt overgave, echt geloven, weet je? Dan voel je ook dat zo'n persoon ook echt geïnteresseerd is, en heel erg vanuit het hart praat⁴⁰¹.

Ook is er ruimte zich te laten inspireren door de religie van de ander, waarbij de religie van de ander vooral wordt gebruikt om het eigen geloof te verdiepen of vanuit een ander, nieuw gezichtsveld te bezien. Er lijkt ook echte interesse in het geloof van de ander zelf te zijn. Maar bovenal lijken de deelnemers geïnteresseerd te zijn in de ander als mens en medegelovige in een Nederlandse samenleving waar gelovig zijn verre van vanzelfsprekend is geworden.

Naast de door Speelman genoemde niveaus, die gericht zijn op de diepgang van de dialoog, is ook het intellectuele niveau van de dialoogactiviteiten van belang. Dit intellectuele niveau van de dialoogactiviteiten in onze casus is hoog, aangezien de meeste deelnemers van zowel Platform INS als de Hervormde Gemeente Delfshaven hoogopgeleid zijn. Vaak zijn zij universitair geschoold⁴⁰². Groot voordeel is dat de meeste deelnemers via dit universitair onderwijs meer open lijken te staan voor ander gedachtegoed en ook hebben geleerd om kritisch te reflecteren op de eigen geloofsopvattingen en op die van de ander, waardoor nuances worden gemaakt in het praten over het eigen geloof en dat van de dialoogpartner. Volgens Alper Alasag is het feit dat er veel hoogopgeleiden zijn in het deelnemersveld een

⁴⁰⁰ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

⁴⁰¹ Interview met respondent 4 (3 april 2013).

⁴⁰² Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 158.

van de redenen dat de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven zo succesvol zijn:

Het gaat niet alleen om het concept van de cursus, maar om de manier van hoe je de dialoog opbouwt. En hoe je dat doet dat is een tweede. Dat hangt ook af van je mogelijkheden, je contacten. De deelnemers vanuit Martijn (van Laar (red.)) zijn kerk en onze achterban zijn mensen die hoog opgeleid zijn, en dan is een verbale dialoog mogelijk waar je over verschillende onderwerpen kennis moet hebben. Maar dat kun je niet overal toepassen, en dat vertellen we geïnteresseerden dan ook: afhankelijk van de doelgroep waarmee je de interreligieuze dialoog wilt opbouwen moet je een ander concept bedenken⁴⁰³.

Intenties van de dialoogactiviteiten

De vierde dimensie van de dialoog, zoals ik die heb gekozen, gaat over de intenties van de dialoog. Wat zijn de beweegredenen van de initiatiefnemers en de deelnemers voor het aangaan van de dialoog met de ander? Aangezien het beoordelen van de intenties van de dialoogpartners voor het aangaan van de dialoog mijn inziens essentieel zijn voor het beoordelen van de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven zal deze dimensie meer uitgebreid worden behandeld door deze intenties vanuit verschillende zienswijzen te beschouwen. De intenties van de dialoogpartners zeggen namelijk ook iets over wat de opvattingen van de dialoogpartners over elkaar zijn, waardoor een uitgebreide beoordeling van die intenties noodzakelijk is voor mijn onderzoek, omdat ik de opvattingen van de sympathisanten van de Gülen Beweging over christenen wil doorgronden.

Een kritiekpunt op de interreligieuze dialoog is dat de doelen van de dialoog vaak niet duidelijk zouden zijn⁴⁰⁴. Bij de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven zijn deze echter helder geformuleerd. De doelen van de dialoogactiviteiten zijn dat de deelnemers elkaar beter leren kennen, elkaar gaan begrijpen en elkaar gaan bevragen, om zo de vooroordelen die christenen en moslims over elkaar hebben weg te werken. Alper Alasag vertelt hier het volgende over:

Er was wel vanaf het begin een plan om stap voor stap toe te werken naar heeft hoofddoel, dat is dat moskeegangers en kerkgangers elkaar hier op straat zouden begroeten. Dat er dus echt iets in de realiteit zou veranderen. Je wilt dus dat er vooroordelen over en weer zouden verdwijnen, dat een moslim en een christen elkaar vinden als ze elkaar nodig hebben en met elkaar goede dingen kunnen doen⁴⁰⁵.

Er zijn echter naast deze helder omschreven doelen nog andere mogelijkheden om de intenties van de dialoogpartners te analyseren. Rachel Reedijk biedt een tool om deze intenties van de dialoogpartners te analyseren, door vier terreinen te benoemen waarbinnen de dialoog plaats kan vinden. Deze zijn samengevat in *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* onder redactie van Harm Dane en Nelleke de Jong-van den Berg⁴⁰⁶. Deze

⁴⁰³ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

⁴⁰⁴ Ucko, Hans (2006) – Assessing the impact of dialogue: a survey summary, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 85.

⁴⁰⁵ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

⁴⁰⁶ Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.) (2009) - *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen*, Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn.

vier terreinen van intentie zijn: a) de intentie samen te leven en elkaar in de dagelijkse omgang niet te mijden, b) de intentie om samenhang in de samenleving te bewerkstelligen, c) de intentie tot waarheidsvinding en d) de intentie de grenzen tussen religies te overstijgen⁴⁰⁷. De dialoogactiviteiten in onze casus lijken zich op drie van de vier genoemde terreinen te richten. Er is duidelijk de intentie om samen te leven en elkaar in de gewone dagelijkse omgang niet te mijden. Er is regelmatig contact ook buiten de georganiseerde dialoogactiviteiten. Vanuit de interviews blijkt dat sommige deelnemers ook contact hebben met de deelnemers van de dialoogpartner rond privéaangelegenheden zoals bruiloften. De initiatiefnemers hebben ook zeker ten doel de sociale cohesie te vergroten. Dit is zelfs de aanleiding van de samenwerking. Misschien niet expliciet benoemd, maar de initiatiefnemers hebben met de dialoogactiviteiten uiteindelijk ook ten doel bij te dragen aan het streven naar wereldvrede. Dit komt ook duidelijk naar voren in het gedachtegoed van Fethullah Gülen, waardoor de medewerkers van Platform INS geïnspireerd zijn. Er is daarnaast ook de intentie tot waarheidsvinding, in die zin dat beide dialoogpartners trachten de essentie van hun religie uit te wisselen en hierbij te zoeken naar gedeelde opvattingen en waarden. Dit blijkt onder andere uit de methode die wordt gehanteerd bij de cursus *Profeten in de Koran en de Bijbel* die door de initiatiefnemers wordt georganiseerd, waar bij het behandelen van iedere profeet aan de deelnemers gevraagd wordt wat het verhaal over die profeet over de essentie van resp. het Christendom en de Islam zegt⁴⁰⁸. Het laatste terrein is de intentie van de dialoogpartners om grenzen te overstijgen door het eigen gelijk los te laten. Dit houdt in dat de dialoogpartners niet meer strikt vasthouden aan leerstellingen, sacramenten, tradities en groepsloyaliteiten. De dialoogpartners lijken niet deze inzet en intentie hebben. Bij het uitwisselen van de essentiële aspecten van de religies wordt er over en weer wel van elkaar geleerd, maar de genoemde geloofsaspecten worden hierbij niet losgelaten. Een van de respondenten maakt dit duidelijk als gevraagd wordt naar verschillen in geloofsopvattingen tussen moslims en christenen:

Veel komt overeen, maar er zijn ook enkele verschillen. Hele grote verschillen die ons van elkaar scheiden. Wij geloven dat Jezus een profeet is, en niet een zoon van God. Voor de rest, dat hij niet uit een vader is geboren. Maria heeft hem gebaard terwijl ze nog maagd was. En wat ook belangrijk is, is dat hij niet gekruisigd is. Dat staat ook in de Koran⁴⁰⁹.

Een andere mogelijkheid om de intenties van de dialoogpartners te beoordelen is door te kijken naar de grondhouding van de dialoogpartners. Rachel Reedijk hanteert vier grondhoudingen op basis van het werk van de filosofe Mahmoud Sadri, te weten a) ironische onpartijdigheid, b) pragmatische acceptatie, c) perspectivische tolerantie, en d) geaccordeerde diversiteit. Ook deze zijn weer samengevat in *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* onder redactie van Harm Dane en Nelleke de Jong-van den Berg⁴¹⁰. Er is sprake van type grondhouding *ironische onpartijdigheid*, als krachtige overtuigingen, dogmatisme en extremisme door de dialoogdeelnemer gerelativeerd worden. De houding van *pragmatische acceptatie* wijst op het aannemen van de situatie door de dialoogdeelnemer zoals die is. Er zijn nu eenmaal verschillende religies en culturen en dat wordt door de

⁴⁰⁷ Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – Dialoog, van te vol kofferwoord naar een spectrum van aspecten, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Beziningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 27.

⁴⁰⁸ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 153.

⁴⁰⁹ Interview met respondent 3 (2 april 2013)

⁴¹⁰ Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.) (2009) - *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen*, Beziningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn.

dialogoogdeelnemer geaccepteerd. Van *perspectivische tolerantie* is sprake als de dialogoogdeelnemer zowel oog heeft voor het universele als voor het particuliere van de verschillende religies, en daarbij ook oog heeft voor het onderscheid tussen absolute en relatieve waarheid. De vierde grondhouding is die van *geaccordeerde diversiteit*, waarbij de grondhouding van de dialogoogdeelnemer is dat de mens uiteindelijk niets weet, en ook de waarheid niet kent noch kan kennen⁴¹¹.

Kijken we naar de algemene grondhouding van de dialogoogdeelnemers in onze casus dan blijkt geen van de vier beschreven grondhoudingen echt overeen te komen met de grondhouding van de dialogoogdeelnemers. Er is geen sprake van een *ironische onpartijdigheid*, waarbij krachtige overtuigingen, dogmatisme en extremisme worden gerelativeerd. Er is wellicht wel enigszins sprake van de tweede houding, die van de *pragmatische acceptatie*, waarbij de zaken nuchter worden geaccepteerd zoals ze zijn. De afstandelijkheid die hierbij wordt beschreven komt echter niet overeen met de grondhouding tussen de dialogopartners, die juist warm is. Acceptatie van elkaar is er wel, maar deze acceptatie overstijgt het pragmatische. Ook van de derde grondhouding, een *perspectivische tolerantie* waarin de deelnemer beide kanten van de medaille weet te onderscheiden, is iets terug te vinden bij de houding van de deelnemers. De deelnemers hebben wel zicht op zowel de universele waarden en opvattingen die gedeeld worden als de specifieke waarden en opvattingen van de eigen traditie, maar zien deze specifieke waarden en opvattingen van de eigen traditie niet als relatieve maar als absolute waarheden. De laatste grondhouding van *geaccordeerde diversiteit* lijkt mij niet van toepassing voor de deelnemers vanuit de Hervormde Gemeente Delfshaven, maar wel meer voor de deelnemers vanuit Platform INS. Deze grondhouding is, dat de mens uiteindelijk niets weet, de waarheid niet kent en deze ook niet kan kennen. Omdat de mens beperkt is in zijn denken en begrijpen is er diversiteit in geloof ontstaan. God zou hier begrip voor hebben en de diversiteit omhelzen. God zou onderscheid maken in zijn beoordeling van de verschillende groepen gelovigen en rekening houden met de beperkte reikwijdte van het menselijke begrip. Deze inclusivistische zienswijze op de ander is mijn inziens terug te vinden bij de deelnemers vanuit Platform INS. Toch is de laatst genoemde grondhouding ook niet helemaal van toepassing omdat vanuit het gedachtegoed van Gülen blijkt dat hij er juist van uit gaat dat de waarheid wel te kennen is, namelijk vanuit de Koran en de *sunna* en ook vanuit wetenschappelijke kennis⁴¹². De grondhouding van de meeste deelnemers aan de dialogoogactiviteiten van onze casus bestaat uit respect en vriendelijkheid naar de ander toe, waarbij de deelnemers van beide zijden sterk in hun eigen geloofstraditie staan, waardoor ze open staan te leren over de ander zonder de grenzen van hun eigen geloofstraditie los te laten. Een van de respondenten geeft hier een goede weergave van als reactie op de vraag wat de Islam in haar heilige geschriften volgens hem leert over christenen:

Er komt nu meteen een vers bij me op dat zegt “de Mensen van het Boek, tegen hun heb Ik gezegd”, niet zozeer alleen tegen christenen, maar tegen iedereen, “Let erop dat als er gescholden wordt op jullie, dan gaan jullie niet terugschelden naar de andere kant toe”. Dat was voor mij het teken van het respect. De omgang van de Profeet met christenen is voor mij de drijfveer voor mijn omgang met christenen. De Profeet heeft de Koranverzen geleefd. In de Koran staat ook: jouw religie voor jou, mijn religie voor mij⁴¹³.

⁴¹¹ Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – Dialoog, van te vol kofferwoord naar een spectrum van aspecten, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 28-29.

⁴¹² Gülen, Fethullah (2004) - *Toward a global civilization of love and tolerance*, The Light: New Jersey, p. 52.

⁴¹³ Interview met respondent 6 (10 april 2013).

Vanuit de interviews blijkt dat de meeste respondenten geloven dat er in het geloof van de christelijke dialoogpartner sporen aanwezig zijn die kunnen leiden tot de waarheid. Dit blijkt onder andere uit de reacties op de vraag of de respondent denkt dat vrome christenen naar het paradijs zullen gaan. Vrijwel alle respondenten zeggen dat dit mogelijk is, maar dat het oordeel aan God is. Een respondent zegt hierover:

Er wordt in de Koran wel gesproken over vrome christenen, en in de dialoog wordt deze vraag ook vaak gesteld, maar... God zal het weten. Als iemand in de eenheid van God gelooft en zijn boodschap onderschrijft, dan is het aan God of iemand in de hemel komt of niet. Ik ben zelf ook niet zeker van mijn hemel. Het is ook niet duidelijk wat een vrome christen is en wat niet, volgens Allah dan. Wat gaat er bijvoorbeeld gebeuren met de christenen die leefden vóór de komst van de Profeet Mohammed, daar is een discussie over⁴¹⁴.

De meeste respondenten denken dat het christendom haar pure boodschap, waarin pure waarheid is, verloren heeft als gevolg van verdraaiingen van de ware boodschap van Jezus door vroegere christenen, maar toch zijn er volgens de respondenten nog steeds sporen van die waarheid in het christelijke geloof aanwezig. Een respondent vertelt de volgende anekdote vanuit zijn ervaring tijdens de dialoogactiviteiten:

Ik vond het bijzonder tijdens de gespreksgroepen, dat de christenen elke keer allemaal een Bijbel meenamen, en dat als we iets vroegen, dat ze dan meteen in de bijbel een tekst konden gaan zoeken. Ik heb daar wel met andere moslims over gehad, dat moslims dat ook best wel zouden mogen doen. Het grappige was, dat ze de Bijbel meenemen, maar dat ze de Bijbel op de grond legden, terwijl wij de Koran juist zo hoog mogelijk van de grond houden, het liefst zelfs in een doek aan een plafond. Daar hadden moslims wel moeite mee, want wij geloven ook dat er in de Bijbel parels van God zitten, weet je. Niet helemaal natuurlijk in de huidige vorm dan⁴¹⁵.

Sterker nog, volgens de overlevering zou Mohammed hebben geprofeteerd dat moslims en christenen na de terugkomst van Christus tot een samenwerking zullen komen. Alper Alasag vertelt hierover:

Vanuit Islamitische bronnen staat er niet alleen dat christenen beschouwd moeten worden als meest na in het geloof. Er staat nog veel meer over de toekomst met christenen. We geloven als moslims dat Jezus terugkeert, dat hij moslims en christenen gaat verenigen. Hier is een *hadith* over. Moslims zullen wel moslims blijven en christenen zullen christenen blijven. Vandaar dat de meeste moslims ook geen drang hebben om met christenen te praten. De toekomstvisie van Islam, zoals die door de profeet wordt verkondigd, is dat Jezus terugkomt, en dat hij dan moslims en christenen gaat verenigen, en dat zij dan samen gaan strijden tegen het ongeloof, tegen het kwade, zeg maar. En Jezus gaat de leider van het kwaad vernietigen. Dat is onze toekomstvisie. Hoe dat uitgelegd wordt, of Jezus letterlijk terugkomt of dat het een symbolisch verhaal is, dat doet er niet toe, de boodschap hierachter is, dat wij en christenen samen voor het goede gaan werken tegen het kwade, wat het ook is. Dat is wat ons betreft de goede opdracht. En daarin gaan heel waarschijnlijk de christenen een leidersrol hebben, en daar hebben wij geen moeite mee. Jezus gaat leiden, dat kan

⁴¹⁴ Interview met respondent 8 (15 april 2013).

⁴¹⁵ Interview met respondent 8 (15 april 2013).

ook betekenen dat christenen met moslims gaan samenwerken en dat christenen daarbij het voortouw nemen, zeg maar. Ik heb daar geen moeite mee⁴¹⁶.

De mate van openheid tussen de dialoogpartners is ook beoordelingspunt dat inzicht kan geven in de intenties van de dialoogpartners. Rachel Reedijk stelt dat deze mate van openheid bepaald kan worden door te kijken naar de gesprekssoorten die er plaatsvinden binnen de dialoog. Zij onderscheidt hiertoe vier gesprekssoorten die zijn samengevat in het boekje *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* onder redactie van Harm Dane en Nelleke de Jong-van den Berg⁴¹⁷. De onderscheiden gesprekssoorten zijn: a) conversatie, b) discussie, c) dialoog en d) perspectiefwissel. Van een *conversatie* is sprake als er vooral over informele zaken gesproken wordt waarbij het belangrijkste doel is een goede sfeer te behouden. Als de dialoogdeelnemers een *discussie* hebben, dan luisteren ze niet echt naar elkaar, maar zijn ze vooral bezig hun eigen verhaal over te brengen aan de ander. Op het moment dat de dialoogdeelnemers in plaats van zich vooral bezig te houden met het overbrengen van hun eigen verhaal aan de ander zich echt richten op de ander en naar hem/haar luisteren, dan is er sprake van een *dialoog*. Deze dialoog is ook een voorwaarde om te komen tot een *perspectiefwissel*, waarbij een gesprek kan leiden tot het aannemen van aspecten van elkaars denken⁴¹⁸.

Volgens mij vinden er meerdere van de genoemde gesprekssoorten plaats binnen de dialoog tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven. Dit betekent dat er zowel informele conversaties plaatsvinden, die vooral gericht zijn op het creëren van een goede sfeer, als dat er dialoog plaatsvindt waarbij de gesprekspartners zich richten op wat de ander hen te zeggen heeft in plaats van voortdurend bezig zijn de volgende zet in het gesprek voor te bereiden⁴¹⁹. Zowel vanuit het interview met Alper Alasag als vanuit de interviews met enkele deelnemers aan de dialoogactiviteiten blijkt dat het hierbij regelmatig gebeurt dat er door de gesprekken sterke banden ontstaan en dat regelmatig de deelnemers ‘mystieke’ ervaringen hebben of vernieuwde inzichten werden verkregen na een perspectiefwisseling met de ander. Hiervan volgen twee voorbeelden vanuit de interviews die ik gehouden heb met deelnemers vanuit Platform INS:

In de ogen van elke gelovige zie ik de weerspiegeling van God. Dat zie je, en dat voel je. En het mooie is ook dat je het samen kunt beleven. En dat verrijkt mij in mijn aanbedding van de Schepper, vanuit het idee dat het christendom ook goed is, zeg maar. Ik zie dat zij contact hebben met de Schepper⁴²⁰.

Voor mezelf heb ik geleerd, die concentratie tijdens het gebed bij christenen. Dat is iets, wat ik wel als voorbeeld kan nemen. Een ander punt is dat christenen tijdens de gespreksgroep allemaal iedere keer een eigen Bijbel meenamen. Als we dan iets vroegen, begonnen ze meteen in de Bijbel een tekst te zoeken die onze vraag kon beantwoorden. Ik heb daar wel met andere moslims over gehad, dat moslims dat ook best wel zouden mogen gaan doen⁴²¹.

⁴¹⁶ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

⁴¹⁷ Dane, Harm en Nelleke de Jong – Van Doorn (eds.) (2009) - *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen*, Beziinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn.

⁴¹⁸ Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – *Dialoog, van te vol kofferwoord naar een spectrum van aspecten*, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Beziinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 26-27.

⁴¹⁹ Visser, de C. (2012) – *Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam*, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 158.

⁴²⁰ Interview met respondent 9 (16 april 2013).

⁴²¹ Interview met respondent 8 (15 april 2013).

Een andere wijze om te kijken naar de intenties van de initiatiefnemers in onze casus biedt de dominee Valson Thampu in zijn bijdrage *Models of interreligious dialogue* in het in de inleiding van deze paragraaf genoemde boekje *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue*, dat is samengesteld door Hans Ucko, Charlotte Venema en Ariane Hentsch⁴²². Volgens hem lijkt het uitgangspunt van initiatiefnemers van de interreligieuze dialoog soms meer gebaseerd te zijn op vijandigheid dan op gastvrijheid. Hij onderscheidt bij deze zogenoemde vijandige uitgangspositie een marktmodel en een koffiehuismodel. Bij het marktmodel laten de dialoogpartners aan elkaar de eigen geloofsopvattingen en tradities zien. Het doel lijkt te zijn dat er reclame wordt gemaakt voor de eigen religieuze traditie. Er wordt wel naar elkaar geluisterd, maar niet met het hart. Bij het koffiehuismodel is er sprake van een meer vriendelijke sfeer. Toch is de dialoog in het koffiehuismodel een bezigheid voor de elite en wordt er veel nadruk gelegd op de etiketten met betrekking tot de omgang tijdens de dialoog. In dit model zouden de dialoogpartners meer gericht zijn op het indruk maken op elkaar dan een gezamenlijke focus op samenwerking op weg naar een betere toekomst. Bij de dialoog waarbij het uitgangspunt gastvrijheid is, starten de dialoogpartners als burens van elkaar, of beter als vreemdelingen die burens van elkaar willen worden. Dit doen zij door samen te zijn. Niet op passieve wijze, maar door actief met elkaar om te gaan. Bij het elkaar benaderen als burens gaat het niet zozeer om de religie van de ander, maar om het feit dat hij of zij de naaste is. Hierdoor ontstaat een sfeer die niet gebaseerd is op het verkrijgen van macht maar die gebaseerd is op liefde, en wordt de dialoog een natuurlijke activiteit voor gewone mensen in plaats van voor specialisten⁴²³.

Op deze manier is het ook mogelijk dat de interreligieuze dialoog meer gaat dienen als instrument voor het streven naar sociale gerechtigheid en menselijke ontwikkeling door gezamenlijk sociaal actief te worden, een streven met betrekking tot de interreligieuze dialoog waar door enkele critici voor gepleit wordt⁴²⁴.

Ondanks dat de initiatiefnemers van de dialoogactiviteiten in onze casus ervaringsdeskundigen en specialisten zijn op gebied van de interreligieuze dialoog, lijken de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven vooral tot stand te komen vanuit het uitgangspunt van gastvrijheid. De idee is om de burens met een andere religieuze overtuiging te leren kennen en te leren begrijpen⁴²⁵. Wat dat aangaat vormen deze dialoogactiviteiten dus ook een goede basis om te komen tot samenwerking voor bijvoorbeeld het tegengaan van sociaal onrecht.

Ahmet Kurucan en Mustafa Kasim Erol, twee aanhangers van het gedachtegoed van Fethullah Gülen, geven in hun boekje *Dialogue in Islam: Qur'an, Sunnah, History* nader inzicht in de opvattingen van de Gülen Beweging over de interreligieuze dialoog, ook over wat de intenties van deze dialoog zouden moeten zijn⁴²⁶. Volgens hen is de interreligieuze dialoog geen debat, waarin je anderen wilt overtuigen van je eigen geloof en het geloof van de ander wilt ontkrachten. Het doel van de interreligieuze dialoog is niet om tot een compromis te komen. Iedere dialoogpartner behoudt zijn eigen geloofswaarden. Er hoeven binnen een interreligieuze dialoog geen concessies te worden gedaan met betrekking tot de eigen

⁴²² Thampu, V. (2006) – Models of interreligious dialogue, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 36-41.

⁴²³ Idem, p. 39-41.

⁴²⁴ Idem, p. 90.

⁴²⁵ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 151.

⁴²⁶ Kurucan, Ahmet en Mustafa Kasim Erol (2012) – *Dialogue in Islam: Qur'an, Sunnah, History*, Dialogue Society: London.

geloofsopvattingen. Interreligieuze dialoog houdt wel in dat individuen van verschillende geloven elkaar ontmoeten, waarbij ze met elkaar praten en naar elkaar luisteren zonder daarbij de wil te hebben dat de een het geloof van de ander accepteert⁴²⁷. Doel is elkaar te leren begrijpen en van de ander te leren. Binnen de interreligieuze dialoog moeten verschillen en obstakels geaccepteerd en gerespecteerd worden. Voorwaarde voor een goede dialoog is dat de deelnemers van beide dialoogpartners sterk in het eigen geloof staan. Kurucan en Erol benadrukken dat de dialoog plaatsvindt tussen mensen, en niet tussen geloofstradities. Dialoog is het tot uiting brengen van de door God aan de mens gegeven capaciteit van intermenselijk contact⁴²⁸. Tot slot halen deze auteurs de opvatting van Gülen zelf aan met betrekking tot de interreligieuze dialoog. Volgens Gülen is de dialoog een poging om elkaar te leren kennen en een gezamenlijke zoektocht naar oplossingen voor gedeelde problemen met acceptatie van elkaars verschillen⁴²⁹.

De dialoogactiviteiten zoals die plaatsvinden tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven lijken te voldoen aan de door Kurucan en Erol gestelde eisen aan de dialoog. Al eerder is benoemd dat de onderlinge verschillen en obstakels wel geaccepteerd en gerespecteerd worden, maar dat er wel bewust voor wordt gekozen weinig aandacht en nadruk te leggen op deze verschillen vanwege de kwetsbaarheid van de interreligieuze dialoog en het advies in de Koran om tot een gedeeld woord te komen met de Mensen van het Boek. De intentie van de dialoogpartners is niet om de ander te overtuigen of te bekeren⁴³⁰. Over hoe kwetsbaar de dialoog is, vertelt Alper Alasag:

Tijdens de dialoogactiviteiten is het niet altijd koek en ei. Er is altijd wel iemand in de cursus die er anders over denkt, die zijn standpunt wil laten zien. Deze keer was er een moslim die probeerde heel dominant Islam te verkondigen. (...) Dan ben je ook daarmee bezig. (...) Ook een keer een gastspreker die dus over Turkije en moslims negatieve dingen vertelde. Dat maak je dus mee. Over en weer heb je dus wel dingen. Dat is wel een schok. Dan belt Martijn (van Laar (red.)) mij meteen op en dit en dit is gebeurd. (...) Een andere keer was er een moslim die dingen riep, terwijl ds. de Jong aan die tafel zat. Dat was echt rampzalig. Die moslim riep dingen, en Piet (ds. de Jong (red.)) was toen de herder van zijn kerkgemeente. Hij wilde eigenlijk ingrijpen. Het was heel complex. Maar goed, uiteindelijk heeft Piet dit toen goed opgelost. We hebben inmiddels alles wat mis kan gaan wel meegemaakt. Dat is dialoog. Als iedereen gemakkelijk met elkaar in dialoog kon gaan in dit land, als iedereen positief was over elkaar, dan hadden we de dialoogactiviteiten helemaal niet nodig. Het is een open gebeuren, hè, dus iedereen kan in principe binnenlopen. Die man laatst bijvoorbeeld was echt niet goed bij zijn hoofd, maar dat zie je in eerste instantie niet⁴³¹.

Fasering van de dialoogactiviteiten

Er worden in de literatuur verschillende faseringen van de interreligieuze dialoog benoemd. De dialoogactiviteiten zullen beoordeeld worden op basis van drie soorten faseringen, te beginnen met die van Gé Speelman, zoals die is samengevat in het boekje *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* onder redactie van Harm Dane en Nelleke de Jong-van den Berg⁴³². Zij beschrijft een fasemodel van drie fasen die de deelnemers zouden

⁴²⁷ Idem, p. 20.

⁴²⁸ Idem, p. 21.

⁴²⁹ Idem, p. 22.

⁴³⁰ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 156.

⁴³¹ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

⁴³² Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.) (2009) - *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen*, Beziingscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn.

moeten doorlopen om werkelijk een dialoog van het hart te kunnen voeren. De eigen religieuze en sociaal-maatschappelijke begrippen en gebruiken moeten op die manier worden beschreven dat de ander ze begrijpt. Op die manier weten de deelnemers waar de ander het over heeft bij het sprake komen van bepaalde begrippen en gebruiken. Deze gedeelde taal is volgens Speelman van essentieel belang en vormt de basis voor de verdere dialoog. In een tweede fase stellen de deelnemers elkaar kritische vragen over elkaars religie met als doel de religie van de ander inzichtelijk te krijgen. In een laatste fase openen de deelnemers zich voor de religieuze opvattingen en overtuigingen van de ander en proberen ook in te voelen wat de ander daarbij voelt. In deze fase is het ook mogelijk elkaar wederzijds te beïnvloeden⁴³³.

De dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven lijken in ieder geval de eerste fase gepasseerd. Tijdens de dialooggroep en de cursusavonden wordt nog voortdurend getracht de religieuze opvattingen van de ander te begrijpen door het stellen van kritische vragen, zoals dit past binnen de tweede fase⁴³⁴. Maar ook worden bij diezelfde dialoogactiviteiten pogingen gedaan om de essentie van de religie aan de ander duidelijk te maken, waarbij zeker ook pogingen gedaan worden om de gevoelens van de ander rond zijn religieuze overtuiging te ervaren. Het lijkt wel sterk afhankelijk van de sterkte van de individuele geloofsovertuiging van de deelnemers of ze in staat zijn om zich open te stellen voor beïnvloeding door de ander, maar tijdens de interviews blijkt dat meerdere van de geïnterviewden deze onder fase drie beschreven houding wel hebben. Een van de respondenten geeft hier een goed voorbeeld van:

Ik denk dat ik toch wel de essentie van het christendom heb leren begrijpen door de dialoogactiviteiten. En zelf ook leren ervaren, of ja ... ik kan me heel goed verplaatsen in een christen, waar hij voor staat, wat hij ervaart en wat hij voelt. Ik kan begrijpen waarom een christen een christen is. Niet alleen rationeel maar ook emotioneel. Want als je vanuit je eigen visie redeneert dan kun je over heel veel praten met een christen, maar als je niet weet wat God heeft gedaan voor de mensheid door zijn Zoon op te offeren wat het grootste offer is om het weer goed te maken, want ik denk dat dat de essentie is van wat christendom is, waar alles op is gebaseerd, als je dat begrijpt, denk ik dat je het christendom begint te begrijpen. Deze les over christenen is voor mij als moslim essentieel, want zo kan ik pas alles begrijpen wat christenen doen. Ik denk dat een doorsnee niet-christen dit niet begrijpt. Dan kunnen mensen heel goed praten met een christen, maar dan gaat het eigenlijk nergens over. Dat ik dit nu begrijp, is mede te danken aan dit dialoogprogramma⁴³⁵.

Andere deelnemers zien de dialoogactiviteiten vooral als platform om kennis te maken met de ander en zijn religieuze overtuigingen⁴³⁶. Deze deelnemers kiezen er bewust voor om in fase 2 te blijven. De initiatiefnemers van de dialoogactiviteiten laten het doorlopen van de fasen afhangen aan de deelnemer zelf en leggen de deelnemer in ieder geval geen druk op. De initiatiefnemers zelf en enkele vaste deelnemers lijken zich momenteel in de derde fase van wederzijdse beïnvloeding te bevinden⁴³⁷. Beide initiatiefnemers zijn ervaringsdeskundigen en

⁴³³ Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – Dialoog, van te vol kofferwoord naar een spectrum van aspecten, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 32.

⁴³⁴ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 154.

⁴³⁵ Interview met respondent 9 (16 april 2013).

⁴³⁶ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 161.

⁴³⁷ Idem, p. 163.

specialisten in de interreligieuze dialoog en hebben een inmiddels jarenlange ervaring. Dit werpt zijn vruchten af bij de ontwikkeling van de onderlinge dialoogactiviteiten.

Op basis van de Koran en de *sunna* komt prof. T. Mandour, een professor aan de Al-Azhar Universiteit in Egypte, in zijn studie naar de bijdrage van de interreligieuze dialoog aan het promoten van wereldvrede tot vijf fasen die elkaar logischerwijs zouden opvolgen bij een goede interreligieuze dialoog⁴³⁸. Een goede interreligieuze dialoog zou volgens hem beginnen met het aanvaarden van elkaar op basis van gelijkheid. Vervolgens zal deze houding gecombineerd moeten worden met het elkaar wederzijds respecteren met betrekking tot elkaars religie, geloofsopvattingen, gebruiken, tradities en culturele karakteristieken. Dit betekent overigens niet dat men het met elkaar eens zou moeten zijn. Vanuit deze basis van gelijkheid in combinatie met wederzijds respect zouden twee partijen met elkaar in dialoog treden, wat er volgens de auteur toe zal leiden dat vooroordelen over en weer worden tegengegaan en misvattingen worden voorkomen. Als gevolg van de dialoog ontstaat er vervolgens tolerantie. Door die tolerantie wordt het mogelijk om ideeën en opvattingen aan elkaar uit te wisselen, wat dan kan bijdragen aan het opbouwen van een vreedzame samenleving. Het vertrouwen leidt tot meer samenwerking tussen de twee partijen wat uiteindelijk zal leiden tot wereldvrede⁴³⁹.

Ondanks deze vrij simpele voorstelling van de in mijn ogen complexe interreligieuze dialoog, levert Mandour wel een alternatieve gefaseerde opbouw van de dialoog, die anders is dan die van Spielman die eerder in deze analyse is behandeld. De initiatiefnemers van de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven zullen de ontwikkelingen in het dialoogproces niet kunnen rijmen met de door Mandour voorgestelde fasen, omdat hij doet overkomen dat de interreligieuze dialoog een logische optelsom is. Dit doet geen recht aan de complexiteit van de interreligieuze dialoog, zoals dit wordt gezien door de initiatiefnemers in onze casus⁴⁴⁰.

Ook bij het denken van Gülen over de dialoog vinden we een gefaseerde opbouw terug. De eerste fase is volgens hem het respecteren van de ander in zijn of haar eigen positie. De tweede fase is het accepteren van de ander en zijn of haar standpunten. De derde fase bestaat uit het delen van waarden binnen de context met de ander. Gülen adviseert om de dialoog te beginnen met een kleine groep, om van daaruit naar wegen te zoeken om de rest van de samenleving aan te spreken⁴⁴¹. De fasering van Gülen wordt door de sympathisanten van Platform INS gebruikt. Dit blijkt uit de reacties tijdens interviews. Meerdere respondenten geven aan dat de dialoog tussen moslims en christenen in Nederland zich nog steeds in de eerste en/of tweede fase zou bevinden (vraag C-9). Een van de respondenten verwoordt dit zo:

Ik denk dat de interreligieuze dialoog zich in de toekomst verder zal ontwikkelen. Ik denk nog steeds dat we in het stadium zitten van het elkaar leren kennen. Dus dat het stadium van het samenwerken aan grote morele doeleinden, dat is er nog niet, dat moet nog komen⁴⁴².

⁴³⁸ Mandour, T. (2010) - Islam and religious freedom: role of interfaith dialogue in promoting global peace, In: *Brigham Young University law review*, Issue: 3 (April 1), p. 885-894.

⁴³⁹ Idem, p. 888.

⁴⁴⁰ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

⁴⁴¹ Çelik, Gürkan en Pim Valkenberg (2010) – Gülen's benadering naar dialoog en vrede, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 78.

⁴⁴² Interview met respondent 8 (15 april 2013).

Het advies van Gülen om in kleine groep te beginnen, wordt gedeeld door beide initiatiefnemers. Dit blijkt ook uit de opbouw van de dialoogactiviteiten zoals eerder beschreven is in paragraaf 3.2.

Inhoud van de dialoogactiviteiten

Een heel ander aspect van de interreligieuze dialoog die meer de inhoud van de dialoog bestrijkt, komt naar voren in het artikel *Is dialogue possible with Muslims?* van Patrick J Ryan, die ten tijde van publicatie van het artikel werkte als docent aan de University of Cape Coast in Ghana en wekelijks een column schreef voor het tijdschrift *America*⁴⁴³. Het geheim van een goede interreligieuze dialoog tussen moslims en christenen zou volgens Ryan liggen bij de mate van vrome gerichtheid van beide groepen op de aan hen geopenbaarde kennis van God. Alleen op die manier zouden moslims en christenen kunnen leren van de expressies van vroomheid van de ander. Deze gedeelde mystieke gerichtheid op de geopenbaarde kennis van God kan de basis vormen voor een gezamenlijke zoektocht naar nieuwe wegen voor het oplossen van problemen in de wereld⁴⁴⁴.

Dominee Valson Thampu onderschrijft deze focus van de dialoog in zijn bijdrage *Models of interreligious dialogue* voor het boek *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue*, dat tot stand kwam onder redactie van Hans Ucko, Charlotte Venema en Ariane Hentsch⁴⁴⁵. Volgens hem moet de dialoog van spirituele aard zijn en moet de interreligieuze dialoog niet gaan om het overdragen van religieuze opvattingen. Hij ziet de interreligieuze dialoog als een gezamenlijke spirituele pelgrimage op zoek naar de waarheid, waarbij de deelnemers de wil hebben ook zelf veranderd te worden⁴⁴⁶. De door Ryan en Thampu beschreven interreligieuze dialoog zou dan alleen mogelijk zijn voor religieuze tradities met een inclusivistische zienswijze op andere religies. Bepaalde waarheidsclaims zijn intrinsiek verbonden met het leven van de gelovigen. Dit betekent echter niet dat je niks van de ander zou kunnen leren. De kennis die wordt opgedaan over de andere gelovige en zijn geloofsopvattingen kan een nieuw licht werpen op bepaalde waarheidsclaims binnen de eigen traditie. Deze stellingname wordt gesteund door dr. Andrew Smith, die directeur is van de *Youth Encounter for Scripture Union* en daarnaast *Christian Youth Specialist* is bij het *Christian Muslim Forum*, een organisatie die zich inzet voor de interreligieuze dialoog⁴⁴⁷.

Dit laatste is wat ook gebeurt binnen de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven. Beide dialoogpartners houden vast aan hun eigen religieuze traditie en absolute waarheidsclaims als het gaat om de orthodoxe geloofsopvattingen die gebaseerd zijn op de overgeleverde heilige teksten, maar beide dialoogpartners staan wel open om vanuit de geloofstraditie van de ander tot nieuwe, verfrissende inzichten over de eigen geloofstraditie te komen. Een van de respondenten geeft hier een voorbeeld van:

Ik vind het heel mooi om te zien hoe toegewijd de christenen kunnen zijn, zonder bijzondere aanleiding. In de Islam zijn er bijvoorbeeld veel overleveringen over de Profeet die voor moslims een directe drijfveer zijn om bezig te zijn met goede dingen.

⁴⁴³ Ryan, Patrick J. (1994) - Is dialogue possible with Muslims?, In: *America*, vol. December 31, p. 13-17.

⁴⁴⁴ Idem, p. 17.

⁴⁴⁵ Thampu, V. (2006) – Models of interreligious dialogue, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 36-41.

⁴⁴⁶ Idem, p. 36.

⁴⁴⁷ Smith, Andrew (2004) – The role of young people in Christian–Muslim dialogue, In: *Journal of youth ministry*, 2 (2), p. 90.

Bij christenen zie ik dat zij zich ook gewoon laten inspireren door Bijbelverhalen. Dat vind ik mooi. Zij zijn dan heel actief en bewust daarmee bezig. Dit is dan ook wel een kritiekpunt naar moslims toe. Je kunt wel heel veel weten, maar als je niet actief bezig bent in de samenleving, dan ben je moslim voor jezelf. Bij christenen heb ik gemerkt dat je niet alleen christen bent voor jezelf maar ook voor je omgeving. De kritiek geldt overigens niet voor alle moslims, maar ik denk wel dat hierin moslims iets kunnen leren van christenen⁴⁴⁸.

Een andere geleerde die geschreven heeft over wat de inhoud van de interreligieuze dialoog zou moeten zijn is Christoph Schwöbel, professor in Systematische Theologie aan de Eberhards Karls Universiteit in Tübingen. Hij zocht bij zijn benadering van de interreligieuze dialoog in zijn artikel *Talking over the fence: from toleration to dialogue* naar een positie tussen een exclusivistische en pluralistische houding van religies⁴⁴⁹. Dit deed hij vanuit zijn gedachte dat een exclusivistische houding de universele waarde van religie onderdrukt, terwijl een pluralistische houding juist te weinig aandacht heeft voor het unieke van iedere religie⁴⁵⁰. Volgens Schwöbel vereist een goede dialoog om deze reden een onafhankelijke houding van de dialoogpartners, waarbij beide dialoogpartners zelfbewust zijn over de eigen geloofstraditie en ook veel kennis hebben over de eigen geloofstraditie. Deze onafhankelijke houding moet echter samengaan met een houding van onderlinge afhankelijkheid van elkaar, op basis van de universaliteit van God, die God is van alle mensen⁴⁵¹. Zowel het particuliere als het universele van religie zouden dus nodig zijn voor een goede dialoog. Gevolg van deze combinatie van houdingen is dat zowel de overeenkomsten als de verschillen tussen de religies een plek krijgen binnen de dialoog. Volgens Schwöbel is het namelijk van belang dat iedere religie zijn uniciteit blijft behouden. Datgene wat alle religies delen is de ervaring van verlossing als gift van het transcendente of God. Vanuit deze ervaring moeten alle mensen zich inzetten voor recht en welzijn van iedereen. Dit zou volgens hem het gedeelde belang moeten zijn bij de samenwerking tussen religies. Maar om het mogelijk te maken dat er een samenwerking ontstaat op basis van dit gedeelde belang is het volgens Schwöbel noodzakelijk dat beide dialoogpartners zich juist richten op het verduidelijken van hun eigen religieuze opvattingen met betrekking tot tolerantie⁴⁵². Hiervoor moeten religieuze tradities zich bezinnen op hun historische oorsprong.

Dit hele proces van intrareligieuze dialoog in combinatie met een interreligieuze dialoog op basis van een onafhankelijke en afhankelijke houding van beide dialoogpartners, beschrijft hij als *'talking over the fence, while mending wall'* ('over de schutting met elkaar praten, terwijl je de schutting repareert'). Zijn gedachte is namelijk dat goede schuttingen ervoor zorgen dat er een goede verstandhouding blijft tussen burens. Alle schuttingen neerhalen zou namelijk niet bevorderlijk zijn voor de dialoog, omdat er dan alleen maar een woeste wildernis overblijft (tegen een pluralistische houding). De gedachte dat er niemand aan de andere kant van de schutting zou zijn waarmee gecommuniceerd kan worden, zou echter alleen maar leiden tot segregatie (tegen een exclusivistische houding) en is dus ook niet bevorderlijk voor de dialoog. Door wel met elkaar in dialoog te gaan, maar dan wel vanuit de uniciteit van ieder zijn religieuze traditie over tolerantie zou het mogelijk worden om te komen tot gezamenlijke doelen⁴⁵³.

⁴⁴⁸ Interview met respondent 6 (10 april 2013).

⁴⁴⁹ Schwöbel, Christoph (2003) - Talking over the fence: from toleration to dialogue, In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Volume 45, Issue 2, p. 115–130.

⁴⁵⁰ Idem, p. 122.

⁴⁵¹ Idem, p. 126-127.

⁴⁵² Idem, p. 128.

⁴⁵³ Idem, p. 116, 129-130.

Dit beeld van de interreligieuze dialoog is toepasbaar op de samenwerking tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven. Beide partners willen graag als goede burens samenleven en praten met elkaar over de schutting. Bij beide dialoogpartners wordt voortdurende verdieping in de eigen religieuze traditie als belangrijk gezien⁴⁵⁴. Wat dat aangaat wordt de schutting dus wel voortdurend onderhouden. Wel lijkt het erop dat beide partijen nog regelmatig de schuttingen willen wegdenken, door de onderlinge verschillen die obstakels kunnen vormen niet te benoemen. Hierover meer bij de behandeling van de volgende dimensie. Vraag is dan ook in hoeverre de dialoogpartners bezig zijn om de schuttingen te repareren of om de schuttingen weg te halen. Gezien het gedachtegoed van Gülen en zijn aanhangers zou de schutting er gewoon moeten blijven, want de onderlinge verschillen moeten worden geaccepteerd⁴⁵⁵. Misschien is het beter om te stellen dat er door Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven een deel van de schutting is weggehaald, en dat er op die plek een gezamenlijk terras is aangelegd waar beide dialoogpartners samen kunnen praten en er allebei gebruik van kunnen maken.

In het eerder aangehaalde boekje *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* komen ook wat kritiekpunten ten opzichte van de concrete inhoud van de interreligieuze dialoog naar voren⁴⁵⁶. Het zou vaak aan concrete methoden ontbreken⁴⁵⁷. Ook zou het binnen de interreligieuze dialoog te vaak gaan over theoretische kwesties in plaats van over concrete casussen uit het dagelijkse leven van de deelnemers⁴⁵⁸. Zoals al eerder is uitgewerkt in de paragraaf over de samenwerking tussen de dialoogpartners, hebben de initiatiefnemers van onze casus juist een duidelijke methode ontwikkeld, onder andere in de vorm van de cursus *Profeten in de Koran en de Bijbel*⁴⁵⁹. Vanuit de methodische invulling van de cursusavonden en de besproken punten binnen de dialooggroep blijkt ook dat er binnen de dialoogactiviteiten in onze casus juist getracht wordt vanuit het dagelijkse leven van de deelnemers te praten over elkaars geloofsovertuigingen. De volgende reactie van een van de respondenten is hier een mooi voorbeeld van:

Tijdens een dialoogavond heb ik het met een christelijke arts over gehad dat ik het tegenwoordig wel moeilijk vind om mijn geloof aan te houden tijdens mijn beroepsuitoefening. Het was toen voor mij een eyeopener dat de christelijke arts me vertelde dat dit vroeger veel moeilijker was. Met hem kon ik ook ethische kwesties als euthanasie en kwesties, waar we allemaal wel mee zitten, bespreken. Dat ik dat zo met een christelijke arts kon bespreken, dat was wel fijn⁴⁶⁰.

Een ander aspect met betrekking tot de inhoud van de interreligieuze dialoog wordt gegeven door al eerder aangehaalde prof. Dr. Nelly van Doorn – Harder in het boekje *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* onder redactie van Harm Dane en Nelleke de

⁴⁵⁴ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 160.

⁴⁵⁵ Gülen, Fethullah (2004) - *Toward a global civilization of love and tolerance*, The Light: New Jersey, p. 71.

⁴⁵⁶ Ucko, Hans (ed.) (2006) - *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue*, World Council of Churches: Geneva.

⁴⁵⁷ Ucko, Hans (2006) – Assessing the impact of dialogue: a survey summary, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 85.

⁴⁵⁸ Idem, p. 87.

⁴⁵⁹ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 153.

⁴⁶⁰ Interview met respondent 11 (18 april 2013).

Jong-van den Berg waarin haar standpunten zijn opgenomen⁴⁶¹. Volgens haar zou de interreligieuze dialoog niet alleen bij gesprekken moeten blijven, maar is het ook belangrijk samen dingen te doen⁴⁶². De dialoogpartners lijken dit ook te beseffen, want zij hebben plannen om in de nabije toekomst zich gezamenlijk in te gaan zetten voor de hulp aan ouderen in de wijk⁴⁶³.

Omgaan met verschillen en obstakels tijdens de dialoogactiviteiten

Een laatste dimensie die inzicht geeft in de dialoogactiviteiten van onze casus is hoe er wordt omgegaan met verschillen en obstakels tijdens de dialoogactiviteiten. In zijn bijdrage *Over dialoog: valkuilen, mogelijkheden en voorwaarden* in het boekje *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* onder redactie van Harm Dane en Nelleke de Jong-van den Berg schrijft Henk Vroom onder andere over hoe moet worden omgegaan met verschillen en obstakels bij dialoogactiviteiten⁴⁶⁴.

Volgens Vroom is het belangrijk dat ook de verschillen tussen de beide religieuze overtuigingen benoemd en besproken worden. Doordat de deelnemers nader tot elkaar komen tijdens de dialoogactiviteiten, springen behalve de overeenkomsten ook de verschillen in het oog. Er is namelijk een grens aan gemeenschappelijkheid. De obstakels tussen de beide religieuze overtuigingen moeten volgens Vroom niet worden vermeden. Juist het accepteren van elkaars verschillen is volgens hem een voorwaarde van een goede interreligieuze dialoog⁴⁶⁵.

Beide initiatiefnemers onderschrijven dat naast het zoeken naar gemeenschappelijke aspecten er ruimte moet zijn voor het bespreken van verschillen, maar beide initiatiefnemers stellen ook dat hier heel voorzichtig mee moeten worden omgegaan vanwege de kwetsbaarheid van de interreligieuze dialoog⁴⁶⁶. Twee van de respondenten geven hier ook voorbeelden van:

Wat lastig is, laten we dat niet ontkennen, is natuurlijk de positie van Jezus, maar de kerkleden zijn zich daar ook bewust van. Ook dit jaar tijdens de cursus, toen we Jezus behandelden, mocht Alper (Alasag (red.)) namens de moslims iets zeggen over Jezus, maar Alper vertelde tijdens zijn inleiding niet over de moslimopvatting dat Jezus niet gekruisigd zou zijn. Pas toen een van de christelijke deelnemers hiernaar vroeg, vertelde Alper hierover. Het mag best besproken worden, maar dan moet het wel op een heel voorzichtige manier gaan. De manier waarop je iets overbrengt is hierbij erg belangrijk⁴⁶⁷.

Dan wordt Jezus de zoon van God genoemd, en dan weten ze (de christenen (red.)), dat wij dat niet erkennen. Als je het tegenspreekt, dan ben ik bang dat ik de christenbroeder teleur ga stellen. Het is een heel gevoelig onderwerp⁴⁶⁸.

⁴⁶¹ Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.) (2009) - *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen*, Beziensingscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn.

⁴⁶² Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – *Dialoogdiners*, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Beziensingscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 90.

⁴⁶³ Visser, de C. (2012) – *Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam*, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 163-164.

⁴⁶⁴ Vroom, Henk (2009) – *Over dialoog. Valkuilen, mogelijkheden en voorwaarden*, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Harm Dane en Nelleke de Jong – Van den Berg (eds.), Beziensingscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 51-63.

⁴⁶⁵ Idem, p. 59-60.

⁴⁶⁶ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

⁴⁶⁷ Interview met respondent 8 (15 april 2013).

⁴⁶⁸ Interview met respondent 5 (5 april 2013).

Daarnaast zagen we in paragraaf 2.4 dat Gülen en zijn beweging in de dialoog vooral zoeken naar een gedeeld woord, en er op basis van de Koran en de *sunna* bewust voor kiezen zich niet te richten op de verschillen die obstakels kunnen vormen voor de dialoog. Dus vanwege de kwetsbaarheid van de interreligieuze dialoog en de door Platform INS onderschreven Islamitische opvattingen over de interreligieuze dialoog, wordt er veelal voor gekozen om niet expliciet over de verschillen tussen de religies die obstakels kunnen vormen te spreken, maar zich juist te richten op de gemeenschappelijke religieuze, ethische en sociaal-maatschappelijke opvattingen en belangen. Een respondent zegt hierover:

Ik hoop dat over een paar jaar de moslims en christenen op maatschappelijk en politiek gebied de handen in elkaar schuiven. Dat ze zeggen: “Oké, we hebben gezamenlijke waarden en gemeenschappelijke belangen, dus we gaan samenwerken”. Bijvoorbeeld op gebied van godsdienstonderwijs, en zo⁴⁶⁹.

Wat daarnaast nog meespeelt, is dat de dialoogactiviteiten juist tot stand zijn gekomen omdat de initiatiefnemers zagen dat moslims en christenen in Rotterdam-West, vanuit de overtuiging dat de ander vreemd zou zijn, compleet langs elkaar heen leefden⁴⁷⁰. Vanuit dit uitgangspunt is het begrijpelijk dat de initiatiefnemers tot op heden vrij huiverig zijn om verschillen, die obstakels kunnen vormen voor het voortgangproces van de dialoog, expliciet te bespreken. Terecht wordt daarom verderop in het boekje *Verder dan dialoog* opgemerkt dat de interreligieuze dialoog van beide deelnemende groepen veel geduld, goede wil, tact en respect vereist⁴⁷¹.

Vanwege de bovengenoemde kwetsbaarheid van de interreligieuze dialoog adviseert prof. Dr. Nelly van Doorn – Harder om in de startfase van de dialoog netelige onderwerpen te vermijden⁴⁷². Dit is iets wat de initiatiefnemers gedaan hebben, zoals blijkt uit het gesprek met Alper Alasag, de initiatiefnemer van de dialoogactiviteiten namens Platform INS:

Het concept van de cursus Profeten in de Koran en de Bijbel hebben we (Martijn van Laar en Alper Alasag (red.)) verzonnen naar aanleiding van de ervaringen vanuit de dialooggroep, waar we allerlei thema's behandelden die ook veilig waren opgebouwd. We zijn niet begonnen met dogmatische kwesties, maar met randzaken, zoals opvoeding, gezin en gelovig zijn in de stad. De deelnemers aan de dialooggroep mochten hierbij zelf de gespreksonderwerpen bepalen. En dan langzaam kwam de verdieping vanzelf. Ze wilden op den duur zelf de diepte in gaan. Maar bij het organiseren van een cursus moet je als initiatiefnemer van tevoren keuzes maken. Je wilt iets over de religie zeggen, maar je wilt ook geen discussie hebben, omdat de deelnemers van moslimzijde zich niet altijd op hun gemak voelen als je het rechtstreeks hebt over de andere religie, over de essentie van het christendom. Ten eerste omdat mensen denken: ik moet mijn religie vertegenwoordigen. Deze mensen

⁴⁶⁹ Interview met respondent 6 (10 april 2013).

⁴⁷⁰ Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 150-151.

⁴⁷¹ Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – Dialoog tussen professionals en beroepsgroepen, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 78.

⁴⁷² Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – Dialoogdiners, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 90-91.

zijn dan niet met dialoog bezig, maar met het verdedigen van hun eigen geloof. Dat is geen goede setting om een dialoog te beginnen⁴⁷³.

Zoals al eerder ter sprake kwam, is het de vraag nu de startfase voorbij is, of het nu wel tijd is om meer netelige onderwerpen te gaan bespreken, zoals het bespreken van dogmatische verschillen tussen elkaars geloofsleer. De initiatiefnemers spreken hier geregeld over en zijn zoekende naar een veilige manier om dit te doen⁴⁷⁴.

Ook volgens dr. Parichart Suwanbubbha, die ook een bijdrage schreef in de eerder genoemde bundel *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* onder de titel *Moving together through action and dialogue*⁴⁷⁵ is het belang van het openstaan en het accepteren van de verschillen tussen elkaar essentieel voor een groeiend begrip voor elkaar. Alleen op basis van het erkennen en accepteren van elkaars verschillen is het volgens hem mogelijk om te komen tot gezamenlijke concrete activiteiten. Dit accepteren van elkaars verschillen is te bereiken door aandachtig en diepgaand naar elkaar te luisteren in combinatie met een liefdevolle menselijke houding naar elkaar. Daarbij is het belangrijk dat iedere dialoogpartner zijn eigen religieuze traditie en positie goed kent⁴⁷⁶. Parate kennis van de eigen religieuze traditie en haar geloofsopvattingen is dan ook volgens de reeds eerder aangehaalde dominee Thampu noodzakelijk voor het kunnen aangaan van een goede interreligieuze dialoog⁴⁷⁷. Daarom zou een interreligieuze dialoog altijd samen moeten gaan met een intrareligieuze dialoog, waarin het onder andere zou moeten gaan over hoe gedacht wordt over het aangaan van de dialoog met een andere religie, zo komt naar voren uit reacties van de werkgroepen die na elke dag van de *Critical Moment conference* in 2005 bijeen kwamen⁴⁷⁸. In relatie hiermee is het belangrijk dat dialoogpartners naast de positieve aspecten ook de negatieve aspecten van de eigen religieuze traditie erkennen, zo wordt geopperd in de kritische opmerkingen over de dialoog door deelnemers van de *Critical Moment conference* in 2005. Iedere religie heeft namelijk de potentie in zich om bij te dragen aan een vreedzame samenleving, maar ook elementen in zich die juist conflicten kunnen aanjagen. De huidige interreligieuze dialoog zou teveel gericht zijn op de idealen van de religieuze traditie die worden vertegenwoordigd in plaats van de realiteit⁴⁷⁹.

Dit laatste lijkt niet te kloppen met de omgang met de interreligieuze dialoog bij de samenwerking tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven. Zoals al eerder tijdens deze analyse naar voren kwam zijn de dialoogpartners zich juist bewust van de complexiteit van de interreligieuze dialoog en de specifieke context waarin deze in Rotterdam-West plaatsvindt tussen beide dialoogpartners. Juist daarom zijn zij ook voorzichtig met het benadrukken van verschillen, die de basis van onderling vertrouwen dat er momenteel is zou kunnen ondermijnen. Zoals we ook al eerder zagen vindt er bij beide dialoogpartners een intrareligieuze dialoog plaats. Hierdoor hebben beide dialoogpartners ook

⁴⁷³ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

⁴⁷⁴ Idem.

⁴⁷⁵ Suwanbubbha, Parichart (2006) – Moving together through action and dialogue, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 46-53.

⁴⁷⁶ Idem, p. 47-49.

⁴⁷⁷ Thampu, V. (2006) – Models of interreligious dialogue, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 38.

⁴⁷⁸ Ucko, Hans (2006) – Group reports, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 80.

⁴⁷⁹ Ucko, Hans (2006) – Assessing the impact of dialogue: a survey summary, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 90.

kennis van negatieve aspecten binnen de eigen traditie die belemmerd kunnen werken voor de interreligieuze dialoog. Een van de respondenten meldt bijvoorbeeld:

Ook moslims hebben hun mankementen. Het zijn gewoon mensen. Dit zie je vaak terug in de media⁴⁸⁰.

Henk Vroom benadrukt in zijn reeds eerder gebruikte bijdrage daarnaast dat iedereen er eigen sociaal-politieke ideeën op na houdt en dat dit dan ook niet los moet worden gezien van de interreligieuze dialoog⁴⁸¹. Dit gebeurt juist niet bij de dialoogactiviteiten van onze casus. Er wordt wel gesproken over gedeelde sociaal-politieke ideeën, zoals het belang van het gezin en de plek van religie in de samenleving. Een respondent vertelt hierover:

En dat is ook wat ik zo mooi vind en wat ik zie, dat we het over hetzelfde hebben. Bijvoorbeeld vanuit christelijke perspectief het belang dat aan het gezin wordt gehecht, 100 % hetzelfde⁴⁸².

Op grond van de informele gesprekken tijdens de cursusavonden is mijn indruk dat er bij de deelnemende christenen nauwelijks kennis is over het specifieke gedachtegoed van Fethullah Gülen waar de deelnemers vanuit Platform INS mee sympathiseren. Ook de controverse rond de persoon Fethullah Gülen en zijn beweging in Turkije en Nederland blijkt onbekend bij de meeste van de christelijke deelnemers.

Een kritiekpunt met betrekking tot de interreligieuze dialoog van deelnemers aan de *Critical Moment conference* in 2005, is, dat er binnen de interreligieuze dialoog vaak weinig oog is voor de specifieke stroming binnen de religieuze traditie die wordt vertegenwoordigd⁴⁸³. Dit kritiekpunt is wel van toepassing op de dialoogactiviteiten van onze casus. Vanuit de informele gesprekken die ik heb gehad met enkele christelijke deelnemers tijdens de *cursus Profeten uit de Koran en de Bijbel*, bleek dat er bij hen weinig kennis aanwezig is over de specifieke achtergrond van Platform INS en haar sympathisanten. Andersom blijken de geïnterviewden wel enigszins op de hoogte te zijn van de verschillen tussen rooms-katholieken en protestanten (zie reacties op vraag C-8), maar is mij niet bekend in hoeverre ze ook kennis hebben van de specifieke achtergrond van de Hervormde Gemeente. Het lijkt wel nodig dat de initiatiefnemers de dialoog gaan contextualiseren, zodat de dialoogpartners zich meer bewust worden van de historische en culturele traditie van de ander. Hierdoor wordt voor hen ook inzichtelijk binnen welke specifieke stroming de dialoogpartner geïnterviewd moet worden.

Een ander aspect van de interreligieuze dialoog waar deelnemers aan de interreligieuze dialoog vaak angstig over zijn is de mogelijkheid dat deelnemers aan de dialoog zich bekeren tot de andere religie, zo blijkt uit reacties van deelnemers aan de *Critical Moment conference* in 2005⁴⁸⁴. Gezien het feit dat het getuigen van het geloof zowel in de Islamitische als in de

⁴⁸⁰ Interview met respondent 4 (3 april 2013).

⁴⁸¹ Vroom, Henk (2009) – Over dialoog. Valkuilen, mogelijkheden en voorwaarden, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Harm Dane en Nelleke de Jong – Van den Berg (eds.), Bezzinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 55-57.

⁴⁸² Interview met respondent 1 (2 april 2013).

⁴⁸³ Ucko, Hans (2006) – Assessing the impact of dialogue: a survey summary, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 89.

⁴⁸⁴ Ucko, Hans (2006) – Group reports, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 81.

christelijke traditie hooggewaardeerd zijn, is deze angst niet ongegrond. Het zou daarom voor de veiligheid en het onderlinge vertrouwen van groot belang zijn dat geen van de dialoogpartners met de dialoog ten doel heeft de ander te bekeren. Een bekeringsmentaliteit zou namelijk ook de integriteit van de ander en zijn religie ontkennen⁴⁸⁵.

De dialoogpartners in onze casus zijn zich bewust van de impact die een eventuele bekering zou kunnen hebben op de dialoogactiviteiten en de samenwerking tussen hen. Toch is dit geen aanleiding om dan maar geen dialoog met elkaar aan te gaan. Beide dialoogpartners stellen dat een bekering geen aanleiding zou zijn om direct te stoppen met de samenwerking en de dialoogactiviteiten. Wel zal het vragen oproepen bij de achterbannen⁴⁸⁶. Vanuit de interviews blijkt dat de respondenten een bekering wel moeilijk zouden vinden, maar dit wel zouden accepteren vanuit het Islamitische principe dat er geen dwang in religie is (zie vraag B-4). Twee reacties van respondenten hierover:

God is ook daar heel duidelijk in: er is geen dwang in het geloof. Ik zou hem/haar niet veroordelen of buitensluiten. Het is zijn/haar eigen keuze⁴⁸⁷.

Ik zou dat pijnlijk vinden, eerlijk gezegd, maar dat zou me niet weerhouden om met christenen in dialoog te gaan. Bij christenen kan hetzelfde gebeuren⁴⁸⁸.

Dan zijn er ook nog externe factoren die een belemmerende werking kunnen hebben op de dialoog. Zo hebben de relaties tussen moslims en christenen in het buitenland ook zijn weerslag op de binnenlandse dialoogactiviteiten, zo stelt A. Siddiqui in zijn bijdrage *Issues in co-existence and dialogue: Muslims and Christians in Britain* in het boek *Muslim-Christian perceptions of dialogue today: experiences and expectations* dat is samengesteld door Jacques Waardenburg⁴⁸⁹. Ook deelnemers aan de eerder genoemde *Critical Moment conference* stellen dat de interreligieuze dialoog erg gevoelig is en snel reageert op externe factoren⁴⁹⁰. Te denken valt hierbij aan de invloed van de aanslagen in New York op 9 september 2001, de huidige burgeroorlog in Syrië en het langlopende conflict tussen Israël en Palestina. Maar ook de controverse rond de cartoons over Mohammed in Denemarken en de reacties op het boek *De Duivelsverzen* van Salman Rusdie zijn voorbeelden van externe buitenlandse factoren die zijn weerslag kunnen hebben op de binnenlandse dialoog tussen moslims en christenen. Maar ook de al eerder aangehaalde zogenoemde religiestress in de Nederlandse samenleving is zo'n externe factor die invloed heeft op de interreligieuze dialoog. Een respondent vertelt hierover:

Ik verwacht dat moslims en christenen naar elkaar toe zullen groeien, want we leven in een samenleving en in een tijd waarin de gelovigen de wind tegen hebben, of je nu christen bent, Jood of moslim, dat doet er niet toe. De symbolische aanvallen op geloofselementen zijn momenteel teveel om op te noemen, en zij zullen nog in hevigheid gaan toenemen. Daarom kun je als gelovigen beter samen optrekken⁴⁹¹.

⁴⁸⁵ Idem, p. 81.

⁴⁸⁶ Interview met respondent 13 (23 april 2013).

⁴⁸⁷ Interview met respondent 7 (11 april 2013).

⁴⁸⁸ Interview met respondent 8 (15 april 2013).

⁴⁸⁹ Siddiqui, A. (2000) - Issues in co-existence and dialogue: muslims and christians in Britain, in: *Muslim-Christian perceptions of dialogue today: experiences and expectations* (2000), Jacques Waardenburg (ed.), Uitgeverij Peeters: Leuven, p. 185-187.

⁴⁹⁰ Ucko, Hans (2006) – Assessing the impact of dialogue: a survey summary, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 87.

⁴⁹¹ Interview met respondent 10 (17 april 2013).

Naast deze vrij actuele externe factoren, heeft de interreligieuze dialoog tussen moslims en christenen ook te kampen met een geschiedenis van onderlinge relaties die lang niet altijd goed waren en soms zelfs problematisch. Voorbeelden van gebeurtenissen die negatieve invloed op de dialoog tussen moslims en christenen hebben zijn de kruistochten van christenen in de Middeleeuwen en de angst van christenen in West-Europa voor een oprukkend Ottomaans Rijk in de 17^e eeuw⁴⁹². Daarnaast zijn er ook misvattingen over elkaar en elkaars religies, die opgelost moeten worden om te komen tot meer onderling begrip. De problematische en traumatische confrontaties uit het verleden die nog steeds hun invloed hebben op de huidige onderlinge relaties zouden, volgens een groep moslims die in 1998 de factoren die invloed hebben op de interreligieuze dialoog vast hebben gesteld, bespreekbaar moeten worden gemaakt⁴⁹³.

Zoals al eerder naar voren kwam zijn de dialoogpartners van onze casus vrij huiverig om netelige kwesties bespreekbaar te maken in verband met de kwetsbaarheid van de interreligieuze dialoog. Naast het zoveel mogelijk vermijden van het bespreken van afwijkende theologische opvattingen, lijkt het erop dat ook het bespreken van hedendaagse problematische en traumatische confrontaties tussen moslims en christenen en die uit het verleden liever vermeden wordt. Vanuit het boekje van Ahmet Kurucan en Mustafa Kasim Erol, aanhangers van het gedachtegoed van Gülen, blijkt dat zij het ook wenselijk vinden dat gekeken wordt naar de toekomst en dat moslims en christenen het verleden moeten laten rusten⁴⁹⁴. Het is wel jammer dat deze schrijvers het ondanks hun mooie voornemen het zelf niet kunnen laten aan het eind van hun boek nog wat sneren te geven aan het adres van de christenen⁴⁹⁵. Ik heb de indruk dat de initiatiefnemers van onze casus zelf wel netelige actuele externe factoren bespreken en wat hun invloed kan zijn op het proces van de interreligieuze dialoog tussen beide dialoogpartners. Dit blijkt ook uit de reactie van een van de respondenten op de vraag hoe hij de toekomst ziet tussen moslims en christenen in Nederland:

Ik denk dat de interreligieuze dialoog zich in de toekomst verder zal ontwikkelen. Ik denk nog steeds dat we in het stadium zitten van het elkaar leren kennen. Dus dat het stadium van het samenwerken aan grote morele doeleinden, dat is er nog niet, dat moet nog komen. (...) Dat heeft ook te maken met de conjunctuur, met 9-11 en zo, dat is ook een keerpunt geweest, dit heeft dus ook een positief iets opgeleverd. Ik denk wel dat als ze gaan samenwerken dat ze dan een hele confrontatie aangaan met de samenleving, want geloven is wel in, klopt, maar die politieke en maatschappelijke debatten, die schuring met religie, dat wordt alleen maar erger nu. Maar één ding weet ik zeker, de contacten tussen moslims en christenen zullen alleen maar sterker worden⁴⁹⁶.

Een ander obstakel voor de dialoogactiviteiten is het pessimisme over de interreligieuze dialoog. Een wetenschapper die vrij pessimistisch is over de resultaten van de interreligieuze dialoog in de afgelopen vijftig jaar is J.-C. Basset. Hij schreef een bijdrage in het door Jacques Waardenburg samengestelde boek *Muslim-Christian perceptions of dialogue today*:

⁴⁹² Gebaseerd op informatie vanuit het college door prof. Dr. Martha Frederiks van 30 september 2010 van de cursus *Interreligieuze dialoog: relaties tussen moslims en christenen* aan de Universiteit van Utrecht, locatie Drift 23.

⁴⁹³ Sicard, von Sigvard en Ingo Wulfhorst (eds.) (2003) – *Dialogue and beyond: christians and muslims together on the way (LWF Studies 2003)*, The Lutheran World Federation: Geneva.

⁴⁹⁴ Kurucan, Ahmet en Mustafa Kasim Erol (2012) – *Dialogue in Islam: Qur'an, Sunnah, History*, Dialogue Society: London, p. 24.

⁴⁹⁵ Idem, p. 93-95.

⁴⁹⁶ Interview met respondent 8 (15 april 2013).

experiences and expectations genaamd *Has Christian-Muslim dialogue already begun?*⁴⁹⁷.

Hij vraagt zich daarin af wat er nu echt veranderd is in het gedrag en de houding van de verschillende geloofsgemeenschappen naar elkaar toe. Er wordt veel gepraat tussen moslims en christenen, maar vooral door een kleine elite specialisten. De auteur verwijt de mensen die betrokken zijn bij de interreligieuze dialoog dat er te weinig concreets bereikt is, bijvoorbeeld in het proces van het bespreken van obstakels en het herstellen van vrede. Volgens Basset zou de vijandigheid tussen christenen en moslims eerder groter dan kleiner zijn geworden de afgelopen decennia. Het zou de deelnemers aan de interreligieuze dialoog niet gelukt zijn de angst en de vooroordelen die deze vijandigheid met zich meebrengt weg te nemen of te ontkrachten. Basset pleit onder andere voor een lange opbouwfase om zo het benodigde onderlinge vertrouwen te creëren. Dit kan alleen als mensen echt betrokken zijn op elkaar en dat de dialoog die wordt aangegaan gericht is op de menselijkheid van de ander. De gestage opbouw van de dialoog zou het best ontwikkeld kunnen worden in een omgeving waarin mensen samenleven en elkaar geregeld treffen⁴⁹⁸.

De samenwerking tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven lijkt precies aan deze voorwaarden te voldoen. De initiatiefnemers en meerdere deelnemers treffen elkaar vrij regelmatig, zoals we al zagen bij de beschrijving van de dimensie over de reikwijdte van de dialoogactiviteiten. Beide organisaties bevinden zich in Rotterdam-West en belangrijkste doelstelling is juist om ervoor te zorgen dat moslims en christenen daar niet meer langs elkaar heen leven, zoals we al zagen bij de beschrijving van de intenties van de dialoogactiviteiten. De dialoogactiviteiten zijn met name bedoeld elkaar te leren kennen en de vooroordelen over en weer te ontkrachten⁴⁹⁹. De samenwerking tussen beide organisaties leidt zodoende juist wel tot het wegnemen van angst en vooroordelen. In ieder geval zijn de dialoogpartners binnen onze casus niet pessimistisch maar juist optimistisch over de interreligieuze dialoog en wat er de dialoogactiviteiten kunnen betekenen voor een vreedzaam samenleven tussen moslims en christenen.

Juist door alle benodigde voorwaarden en mogelijke belemmeringen en knelpunten die de interreligieuze dialoog kunnen beïnvloeden is het belangrijk dat deze dialoog plaatsvindt op basis van hoop en vriendschap, vanuit een onderling vertrouwen, zo wordt geconcludeerd naar aanleiding van de groepsrapporten van de deelnemers aan de *Critical Moment conference* in 2005⁵⁰⁰.

Over de vriendschap met Martijn van Laar, initiatiefnemer van de dialoogactiviteiten vanuit de Hervormde Gemeente Delfshaven, vertelt Alper Alasag:

Martijn en ik hebben in de loop van de jaren een vriendschap opgebouwd. Hoe meer je elkaar leert kennen en samen dingen doet des te meer je de vriendschap opbouwt. Ik denk dat er in vriendschap ook verdieping komt naarmate je elkaar langer kent. Vriendschap is dan ook niet alleen een oppervlakkige vriendschap van “hoi” tegen elkaar zeggen en een bak koffie drinken. We praten ook echt over diepere zaken en moeilijke dingen en over problemen waar we soms tijdens de dialoogactiviteiten met

⁴⁹⁷ Basset, J.-C. (2000) – *Has Christian-Muslim dialogue already begun?*, In: *Muslim-Christian perceptions of dialogue today: experiences and expectations* (2000), Jacques Waardenburg (ed.), Uitgeverij Peeters: Leuven, p. 277-289.

⁴⁹⁸ Idem, p. 289.

⁴⁹⁹ Visser, de C. (2012) – *Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam*, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 154.

⁵⁰⁰ Ucko, Hans (2006) – *Group reports*, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 84.

te maken krijgen. Soms betekent deze vriendschap ook dat je elkaar een beetje moet troosten en helpen, ook op persoonlijk vlak⁵⁰¹.

Ik denk dat de deelnemers ook kijken naar ons, naar Martijn en mij. Ze zien dan dat we elkaar begroeten en dat we elkaar omhelzen. Dat doen we niet, om te doen alsof. Vanuit de vriendschap die ik met hem heb, ga ik gelijk op hem af. Heel oprecht, heel natuurlijk. En we delen ook de pijnpunten. Daar zijn we ook heel open in, daarin proberen we ook niet iets te verbergen of te verbloemen. Ik heb van Martijn heel veel geleerd wat dat betreft. En ik hoop, hij ook van mij⁵⁰².

Volgens Karel Steenbrink, die een bijdrage schreef voor het door Jacques Waardenburg samengestelde boek *Muslim-Christian perceptions of dialogue today: experiences and expectations* genaamd *The small talk of Muslims and Christians in the Netherlands*⁵⁰³, zou humor de dialoog tussen moslims en christenen in Nederland verder kunnen helpen. Volgens hem verlicht humor namelijk de zienswijze van dramatische ontwikkelingen en helpt humor ook om makkelijker met deze dramatische ontwikkelingen om te gaan⁵⁰⁴.

Zowel vriendschap en humor zijn volop aanwezig in het contact tussen de initiatiefnemers en ook tussen de deelnemers die meer regelmatig betrokken zijn bij de dialoogactiviteiten. Misschien is de vriendschap tussen Martijn van Laar en Alper Alasag, waarin een grote plaats is voor humor, wel de bepalende succesfactor van de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven.

Samenvatting analyse

Naast de twee initiatiefnemers worden ook studentenverenigingen betrokken bij de dialoogactiviteiten vanwege de erkenning dat jongvolwassenen een belangrijke rol kunnen spelen bij de opbouw van de dialoog. Er is sprake van continuïteit van de dialoogactiviteiten. Er is geen sprake van machtsongelijkheid tussen de dialoogpartners. De sociale omstandigheden van de deelnemers van beide dialoogpartners zijn over het algemeen goed. De dialoogactiviteiten bestrijken met name een klein groepje specialisten met betrekking tot de interreligieuze dialoog en de achterbannen van deze specialisten. Er hangt geen elitaire sfeer tijdens de dialoogactiviteiten. De dialoogactiviteiten staan ook open voor geïnteresseerden van buitenaf. De grondhouding van de deelnemers aan de dialoogactiviteiten naar de ander is respectvol en vriendelijk. De deelnemers staan meestal sterk in hun eigen religieuze traditie. De interreligieuze dialoog wordt door geen van de dialoogpartners gezien als een bijkomstige religieuze activiteit, maar als een belangrijk aspect van het uitdragen van het geloof. Als gevolg van de holistische opvatting van de dialoog vinden de dialoogactiviteiten op verschillende niveaus plaats. Het intellectuele niveau van de dialoogactiviteiten is hoog. Dit komt omdat de meeste deelnemers hoogopgeleid zijn. De doelen en methoden van de dialoogactiviteiten zijn helder omschreven. De intenties van de dialoogpartners zijn om vreedzaam samen te leven en de sociale cohesie te bevorderen. Er zijn ook plannen om gezamenlijk praktische hulp te gaan bieden aan hulpbehoevende ouderen in de samenleving. Hiernaast kan ook waarheidsvinding gezien worden als een intentie van de dialoogpartners, maar dan zonder dat de absolute waarheidsclaims, zoals die beleden worden in de eigen religieuze stroming, worden losgelaten. Voor geen van de dialoogpartners is het

⁵⁰¹ Interview met Alper Alasag op 4 april 2013.

⁵⁰² Idem.

⁵⁰³ Steenbrink, K. (2000) – The small talk of muslims and christians in the Netherlands, In: *Muslim-Christian perceptions of dialogue today: experiences and expectations* (2000), Jacques Waardenburg (ed.), Uitgeverij Peeters: Leuven, p. 201-232.

⁵⁰⁴ Idem, p. 204.

de intentie om de grenzen tussen beide religies te overstijgen. De dialoogactiviteiten worden aangegaan op basis van gastvrijheid en niet op basis van vijandigheid. De dialoogpartners lijken elkaar te benaderen als goede burens die de intentie hebben gesprekken met elkaar aan te knopen. In plaats van de bestaande schutting tussen beide religies te repareren, lijkt het er eerder op dat de dialoogpartners een deel van de bestaande schutting hebben weggehaald. De dialoogactiviteiten voldoen aan de opvattingen die aanhangers van het gedachtegoed van Fethullah Gülen hebben over de interreligieuze dialoog. Er is sprake van een fasering in de opbouw van de dialoogactiviteiten. Beide dialoogpartners vinden het belangrijk dat de dialoogactiviteiten langzaam worden opgebouwd en uitgebreid. Er wordt vanwege de veronderstelde kwetsbaarheid van de interreligieuze dialoog voorzichtig omgegaan met verschillen en obstakels tussen de dialoogpartners, zoals verschillende geloofsopvattingen en diverse externe factoren, en vooral gezocht naar en gesproken over gedeelde geloofsopvattingen, ethische waarden en sociaal-politieke ideeën. Dit zoeken naar een gedeeld woord wordt door de dialoogpartner van moslimzijde ook theologisch onderbouwd. Bij de christelijke dialoogpartner lijkt er maar weinig kennis aanwezig te zijn over de Gülen Beweging en het gedachtegoed van en de controverse rond Fethullah Gülen. Ook lijkt er weinig oog te zijn voor de specifieke stroming die door de dialoogpartner wordt vertegenwoordigd. Er wordt door beide dialoogpartners vrij ontspannen omgegaan met een mogelijke bekering van een deelnemer tot de andere religie. De dialoogpartners hebben een optimistische visie op de interreligieuze dialoog en bouwen hun dialoogactiviteiten op basis van vriendschap, hoop en humor.

3.5 Verantwoording opzet en uitvoering interviews.

Zoals al eerder gemeld, wilde ik dus sympathisanten van het gedachtegoed van Fethullah Gülen spreken die betrokken zijn geweest bij een of meerdere van de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven. Om de juiste deelnemers te spreken te krijgen was ik hierbij afhankelijk van medewerking van Alper Alasag, de organisator en initiatiefnemer voor deze dialoogactiviteiten vanuit Platform INS, omdat hij in het bezit is van de contactgegevens van de diverse deelnemers. Hierdoor ontstond voor Alper Alasag de mogelijkheid om selectief te werk te gaan bij het benaderen van potentiële interviewkandidaten. Over het algemeen blijken de respondenten echter niet uniform in hun antwoorden en blijken de reacties vooral vanuit een persoonlijke benadering en opvatting van de respondent ten opzichte van het thema tot stand te zijn gekomen. Ik heb zodoende niet de indruk dat er uit de interviews een positiever beeld over de opvattingen over christenen naar voren komt dan als ik zelf kandidaten had kunnen selecteren.

a. Voorbereiding en praktische aanpak

Op verzoek van Alper Alasag heb ik een uitnodigingsbrief voor interviewdeelname geschreven die hij dan mailde aan potentiële deelnemers. Mijn streven was om in totaal 15 interviews af te nemen in de periode tussen 1 en 25 april 2013. Dit streven heb ik van tevoren bij Alper Alasag kenbaar gemaakt. Alper Alasag heeft in totaal 26 mensen benaderd per mail of sms met de vraag om deel te nemen aan het interview. Hij selecteerde de potentiële deelnemers op basis van een door hem ingeschatte bereidheid van hen om deel te nemen aan het interview. Vanaf eind maart tot en met 22 april kreeg ik regelmatig per mail of sms contactgegevens door via Alper Alasag van mensen die mee wilden werken aan het interview. In alle gevallen heb ik binnen 24 uur een voorstel voor een afspraak gedaan. Het is uiteindelijk gelukt met 13 mensen een interview af te nemen van de in totaal 14 aangeleverde contactgegevens van mensen die mee wilden werken aan het interview. Met de ene persoon van wie ik wel contactgegevens heb gekregen maar geen interview heb afgenomen, heb ik in

twee weken tijd vier maal per mail en twee maal per telefoon getracht een afspraak te plannen, maar ik kreeg geen respons.

Met vier van de respondenten is het interview face-to-face afgenomen, te weten met respondent 1 (2 april 2013), respondent 2 (2 april 2013), respondent 8 (15 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013). Met de overige negen respondenten is het interview telefonisch afgenomen. De reden hiervoor is dat de meeste respondenten drukbezette mensen zijn, waardoor er vaak bij hen geen tijd was om ergens af te spreken om het interview face-to-face af te nemen. Alle interviews zijn opgenomen op een voice-recorder. Alle respondenten gaven hier toestemming voor. Geen van de respondenten noch Alper Alasag was vooraf op de hoogte van de interviewvragen. Er zijn bij de reacties op de vragen geen aanwijzingen dat latere geïnterviewden op de hoogte zijn gesteld over de interviewvragen door eerdere geïnterviewden.

Drie van de respondenten had ik al eerder ontmoet tijdens mijn stage bij Stichting Islam en Dialoog en hadden er zeker weet van dat ik een christelijke achtergrond heb. Bij de andere respondenten is er geen zekerheid of ze weet hebben gehad van mijn christelijke achtergrond. Kennis over mijn religieuze achtergrond zou invloed hebben kunnen gehad op de reacties op de vragen, maar ook hier zijn er geen aanwijzingen voor dat dit is gebeurd.

De geïnterviewden hebben allen te horen gekregen dat ze anoniem zullen blijven. Ik heb ervoor gekozen om iedere geïnterviewde een respondentnummer te geven in combinatie met de datum van het interview. Dit is gebeurd op chronologische wijze, dus de degene met wie ik als eerste een interview heb afgenomen is respondent 1 (2 april 2013), en de laatste bij wie ik een interview heb afgenomen is respondent 13 (23 april 2013).

b. Vragenlijst

Bij het samenstellen van de vragenlijst van het interview heb ik ervoor gekozen deze op te delen in drie gedeelten:

- A) vragen met betrekking tot de dialoogactiviteiten met de Hervormde Gemeente Delfshaven,
- B) vragen met betrekking tot de omgang met christenen en de Nederlandse context, en
- C) vragen over opvattingen en kennis over christenen en het christendom.

De volledige vragenlijst is terug te vinden in *bijlage 1: vragenlijst interview*.

Vanuit de antwoorden in het vragengedeelte A hoop ik een beeld te krijgen van de invloed en de gevolgen van de dialoogactiviteiten met de Hervormde Gemeente Delfshaven op de opvattingen van de geïnterviewden over christenen.

De antwoorden op vragengedeelte B moeten inzicht geven over opvattingen vanuit de concrete omgang van de geïnterviewden met christenen en over hun opvattingen over het leven in de Nederlandse samenleving waarin het christendom eeuwenlang van invloed is geweest.

Tot slot moeten de antwoorden op vragengedeelte C blijk geven van de aanwezige kennis over het christendom bij de respondenten en hun theologische opvattingen over christenen op basis van hun interpretatie van de Islamitische bronteksten.

Dit alles moet een breed beeld geven over wat de respondenten weten over christenen en over wat hun opvattingen over christenen zijn. Ook kan zo zichtbaar worden wat de invloed is van de dialoogactiviteiten en de Nederlandse context op hun opvattingen over christenen.

De eerste vragen van het interview zijn bewust weinig diepgaand, om zo de geïnterviewde wat op zijn/haar gemak te stellen. Ook heb ik er bewust voor gekozen alle deelnemers dezelfde vragen in dezelfde volgorde te stellen om zo de reacties goed te kunnen vergelijken.

c. Samenstelling deelnemersgroep

Van de geïnterviewden zijn er 11 man en 2 vrouw. Er waren drie geïnterviewden in de leeftijdscategorie tot 30 jaar, vijf in de leeftijdscategorie 30 tot 40 jaar en vijf in de leeftijdscategorie ouder dan 40 jaar. Alle geïnterviewden waren hoog opgeleid, met minimaal een afgeronde hbo opleiding en het merendeel met een afgeronde universitaire opleiding. Vanuit de interviews kwam naar voren dat alle deelnemers drukbezet en zeer actief zijn met werk en andere maatschappelijke activiteiten.

Zes van de respondenten hebben op enig moment voor kortere of langere tijd deelgenomen aan de dialooggroep die in 2006 is opgericht. Het gaat om de volgende respondenten: 2 (2 april 2013), 3 (2 april 2013), 5 (3 april 2013), 7 (11 april 2013), 8 (15 april 2013), en 13 (23 april 2013). Bijna alle respondenten hebben deelgenomen aan een of meerdere avonden van de *cursus Profeten in de Koran en de Bijbel*.

3.6 Resultaten van interviews

Alle dertien geïnterviewden hebben op alle vragen die ik heb gesteld geantwoord. De lengte van het antwoord varieerde flink per respondent. Zo duurde het kortste interview slechts 17 minuten en het langste 53 minuten. Daarnaast blijkt de ene geïnterviewde meer in staat een gevat antwoord op de gestelde vraag te geven, waar de andere geïnterviewde al filosoferend tot een antwoord komt.

Alle interviews zijn volledig uitgetypt. In sommige gevallen heb ik ervoor gekozen om het gegeven antwoord op een vraag in een te begrijpen tekst te vatten, waarbij ik geprobeerd heb te verwoorden wat de geïnterviewde in zijn/haar antwoord duidelijk leek te willen maken. In sommige gevallen heb ik een vraag overgeslagen, als de geïnterviewde in het antwoord op een eerdere vraag al een antwoord had gegeven op de te stellen vraag. Daarnaast is de geluidskwaliteit van één interview dermate slecht dat ik niet alle antwoorden goed heb kunnen naluisteren. In enkele gevallen bleek de door mij gekozen vraagstelling niet goed, en heb ik na enkele interviews de vraagstelling aangepast. Ik zal dit waar nodig verantwoorden bij de desbetreffende vragen.

Per vraag zal eerst kort worden verantwoord waarom de vraag is opgenomen in het interview. Daarnaast zal per vraag het algemene beeld wat uit de antwoorden van de respondenten naar voren is gekomen worden beschreven, maar ook de aanvullingen of afwijkende antwoorden van de respondenten worden benoemd.

Vraag A-1: Bij welke dialoogactiviteiten met Hervormde Gemeente Delfshaven bent u/je betrokken of betrokken geweest?

De antwoorden op deze vraag kunnen inzicht geven in de intensiteit van participatie van de respondenten aan dialoogactiviteiten met de Hervormde Gemeente Delfshaven in het algemeen en van de deelname aan dialoogactiviteiten van de respondent in het bijzonder. Het overgrote merendeel van de respondenten heeft een of meerdere avonden deelgenomen aan de cursus *Profeten in de Koran en in de Bijbel* (ook wel *Cursus Islam en Christendom* genoemd). Daarnaast zijn zes van de respondenten lid of lid geweest van de dialooggroep. Twee van de respondenten vertellen ook een bidstond in de Pelgrimvaderskerk te hebben bezocht⁵⁰⁵. Twee respondenten hebben deelgenomen aan een gespreksavond in de Pelgrimvaderskerk met als thema *Ethiek in de gezondheidszorg*⁵⁰⁶. Een respondent vertelt dat hij met gasten met een moslimachtergrond een bezoek heeft gebracht aan de

⁵⁰⁵ Respondent 4 (3 april 2013) en respondent 6 (10 april 2013).

⁵⁰⁶ Respondent 10 (17 april 2013) en respondent 11 (18 april 2013).

Pelgrimvaderskerk⁵⁰⁷ en een ander vertelt over een etentje in de Pelgrimvaderskerk⁵⁰⁸. Een merendeel van de respondenten geven aan jarenlang betrokken te zijn bij één of meerdere van de dialoogactiviteiten met de Hervormde Gemeente Delfshaven. De andere respondenten blijken slechts kortdurend betrokken te zijn geweest bij de dialoogactiviteiten. Opvallend is trouwens dat alle respondenten het in hun antwoord hebben over het kerkgebouw van de Hervormde Gemeente Delfshaven (*Pelgrimvaderskerk*) en niet over de Hervormde Gemeente Delfshaven, ondanks dat ik de dialoogpartner in de vraag wel zo omschrijf.

Vraag A-2: Hoe hebt u/je deze dialoogactiviteiten ervaren?

De reacties op deze vraag kunnen een beeld geven van de bevindingen en ervaringen van de respondenten over de dialoogactiviteiten met de Hervormde Gemeente Delfshaven.

Alle respondenten hebben de dialoogactiviteiten positief ervaren. Het meest gewaardeerd lijkt de ontspannen en informele sfeer tijdens de cursusavonden, aangezien de meeste respondenten hier notie van maken. Wel wordt door sommigen opgemerkt dat het vaak in het begin van een nieuw cursusseizoen even aftasten is, maar dat er vaak al snel een prettige sfeer ontstaat⁵⁰⁹. Een respondent geeft hierbij aan dat de cursus wel aan een update toe is, aangezien er de laatste jaren veel nieuwe deelnemers bij zijn gekomen, die vaak ook geen ervaring hebben op gebied van dialoog, waardoor ze meer behoudend en minder open zijn tijdens de dialoogactiviteiten⁵¹⁰. Verder geeft meer dan de helft van de geïnterviewden aan de avonden erg informatief en leerzaam te hebben gevonden. Twee respondenten voegen hieraan toe dat de vragen vanuit christenen zeer leerzaam voor de reflectie op hun eigen geloof waren⁵¹¹. Daarnaast geven enkele respondenten aan de dialoogactiviteiten waardevol en inspirerend te hebben gevonden voor hun eigen geloofsleven⁵¹². Er wordt in een van de interviews melding gemaakt van een veilige sfeer, waarin zelfs politiek incorrecte opvattingen bespreekbaar kunnen worden gemaakt⁵¹³. Een van de respondenten maakt melding van incidentele negatieve ervaringen, zoals een christelijke deelnemer die deze respondent probeerde te overtuigen van het christelijke geloof en een keer dat deze respondent werd bevraagd over christenvervolging⁵¹⁴.

Het is niet verrassend dat de geïnterviewden de dialoogactiviteiten als positief hebben ervaren. Mochten er deelnemers zijn geweest die de dialoogactiviteiten met de Hervormde Gemeente Delfshaven niet als positief hadden ervaren, dan had ik ze waarschijnlijk niet te spreken gekregen, aangezien deze deelnemers dan waarschijnlijk gestopt zouden zijn met het deelnemen aan de dialoogactiviteiten. Ook lijkt het niet waarschijnlijk dat Alper Alasag mij de contactgegevens van een deelnemer met een negatieve ervaring zou hebben gegeven, omdat hij de mensen die hij benaderde selecteerde op basis van zijn inschatting dat mensen zouden willen meewerken aan het interview. Het als positief ervaren van de geïnterviewden van de dialoogactiviteiten met de Hervormde Gemeente Delfshaven komt overigens ook overeen met de positieve reacties op de cursus zoals dit naar voren komt uit de evaluatie van de cursus⁵¹⁵, en lijkt dus geen vertekend beeld te geven.

⁵⁰⁷ Respondent 6 (10 april 2013).

⁵⁰⁸ Respondent 10 (17 april 2013).

⁵⁰⁹ Respondent 9 (16 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁵¹⁰ Respondent 8 (15 april 2013).

⁵¹¹ Respondent 1 (2 april 2013) en respondent 2 (2 april 2013).

⁵¹² Respondent 4 (3 april 2013) en respondent 8 (15 april 2013).

⁵¹³ Respondent 9 (16 april 2013).

⁵¹⁴ Respondent 6 (10 april 2013).

⁵¹⁵ Visser, de C (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 150–164.

Vraag A-3: Kunt u/je de volgende zin afmaken: Het belangrijkste doel van de dialoogactiviteiten met christenen is ...

Het antwoord op deze vraag lijkt voor de hand liggend gezien de visie en missie van initiatiefnemer van deze dialoogactiviteiten van moslimzijde (Platform INS), maar het zou kunnen dat de respondenten ook andere, meer persoonlijke, doelen benoemen voor het aangaan met de dialoog met christenen. Door deze vraag kan dus ook inzicht verkregen worden in eventuele persoonlijke doelen van de dialoogactiviteiten met christenen. Alle respondenten vulden deze zin aan met ‘elkaar leren kennen’ en/of ‘meer begrip voor elkaar’, wat niet verwonderlijk is gezien de missie en visie van Platform INS waar de respondenten mee sympathiseren. Wel benadrukten enkele respondenten dat het hen niet alleen gaat om een oppervlakkige kennismaking, maar dat ze de christenen echt willen leren begrijpen⁵¹⁶. Echte acceptatie van en respect voor elkaar kan volgens hen dan alleen tot stand komen na face-to-face contact met elkaar. De dialoogactiviteiten zijn dan ook cruciaal om te komen tot wederzijds begrip. Vier respondenten geven aan dat zij het komen tot een onderlinge samenwerking tussen moslims en christenen ten behoeve van de samenleving als belangrijkste subdoel zien⁵¹⁷. Dat doordat moslims en christenen elkaar beter leren kennen, dat zij gaan inzien dat ze veel gemeen hebben, vooral met betrekking tot ethische waarden. Moslims en christenen zouden vanuit deze gedeelde ethische waarden samen maatschappelijke problemen kunnen oplossen. Hierin is goed de invloed van het denken van Gülen terug te zien bij de geïnterviewden. Tenslotte stelde een respondent nog als subdoel dat de onderlinge vooroordelen weggenomen kunnen worden door middel van de dialoogactiviteiten⁵¹⁸.

Vraag A-4: Wat is het belangrijkste dat hebt u/je geleerd over christenen tijdens deze dialoogactiviteiten?

De antwoorden op deze vraag moeten inzicht geven in wat de gevolgen zijn van de dialoogactiviteiten met betrekking tot de beeldvorming van de participanten over christenen. Wat opvalt is dat er vrij veel verschillende antwoorden zijn gegeven op deze vraag. Geen van de geïnterviewden benoemde een specifiek negatief punt dat hij/zij over christenen geleerd heeft tijdens de dialoogactiviteiten. Eerder kan gezegd worden dat de dingen die de respondenten over christenen hebben geleerd tijdens de dialoogactiviteiten hebben bijgedragen aan een positieve beeldvorming onder hen over christenen. In het algemeen kan worden gemeld dat de meeste respondenten overeenkomsten zien tussen moslims en christenen, ook al bezag iedere respondent dit weer vanuit een eigen uniek perspectief. Zo herkent een respondent de diversiteit in geloofsopvattingen⁵¹⁹, stelt een ander dat moslims en christenen in essentie hetzelfde geloven⁵²⁰ en benoemt weer een andere respondent de gedeelde ethische waarden op basis waarvan maatschappelijke problemen gezamenlijk kunnen worden opgelost⁵²¹. Twee respondenten hebben gemerkt dat christenen in de hedendaagse Nederlandse samenleving met dezelfde ethische kwesties worstelen als het bijvoorbeeld gaat om de omgang met abortus en euthanasie in een medisch beroep⁵²².

⁵¹⁶ Respondent 1 (2 april 2013) en respondent 9 (16 april 2013).

⁵¹⁷ Respondent 7 (11 april 2013), respondent 8 (15 april 2013), respondent 9 (16 april 2013) en respondent 10 (17 april 2013).

⁵¹⁸ Respondent 11 (18 april 2013).

⁵¹⁹ Respondent 4 (3 april 2013).

⁵²⁰ Respondent 7 (11 april 2013).

⁵²¹ Respondent 11 (18 april 2013).

⁵²² Respondent 10 (17 april 2013) en respondent 11 (18 april 2013).

Drie respondenten benoemden dat hun vooral de individuele toewijding van christenen voor de dienst aan God en de kerkgemeente was opgevallen⁵²³. Een respondent bewondert hierbij in het bijzonder de concentratie van de christenen tijdens het gezamenlijk bidden⁵²⁴.

Twee respondenten gaven aan verrast te zijn over de diversiteit onder christenen⁵²⁵. Een van hen geeft aan geconstateerd te hebben dat geen enkele christen hetzelfde is, net als bij moslims⁵²⁶. De tweede was vooral verbaasd over de verscheidenheid aan godsbeelden onder christenen en de grote verschillen in het denken over Jezus⁵²⁷.

Drie respondenten geven blijk van een persoonlijke waardering voor de spirituele houding van christenen. Een van hen benoemt dat christenen open staan voor contact met moslims en dat zij oprecht geïnteresseerd zouden zijn in het Islamitische gedachtegoed⁵²⁸. Een tweede stelt dat hij bepaalde geloofsonderwerpen niet mooier met sommige moslims had kunnen bespreken dan dat hij die onderwerpen met christenen heeft besproken⁵²⁹. De derde van deze geïnterviewden vertelt niet alleen rationeel, maar ook emotioneel te begrijpen waarom een christen een christen is⁵³⁰. Dit is volgens deze respondent mogelijk als je als moslim de essentie van het christendom tot je door laat dringen, namelijk wat God heeft gedaan voor de mensheid door zijn Zoon op te offeren om het weer goed te maken tussen God en mensen. Tot slot wordt door een respondent nog de organisatiekracht van de christenen geroemd. Wat deze respondent betreft zouden de christenen een leidende rol mogen nemen in het komen tot een gezamenlijke inzet voor de samenleving⁵³¹.

Vraag A-5: Kunt u/je de volgende zin afmaken: een christen is iemand die ...

De aanvulling van deze zin geeft de respondent de mogelijkheid een typering te geven van de christen, zoals hij/zij die heeft leren kennen tijdens de dialoogactiviteiten. Deze vraag kan zicht geven op de beeldvorming van de respondenten over christenen in het algemeen, waarbij de dialoogactiviteiten wellicht hebben bijgedragen.

Er zijn twee kenmerken van een christen die beide door de helft van de respondenten genoemd zijn. Het eerste kenmerk is dat een christen geloof in en liefde voor God en Jezus heeft. Het tweede kenmerk is de liefde voor de naaste wat resulteert in het zich inzetten voor een betere samenleving. De liefde voor Jezus komt tot uiting in het navolgen en het zich overgeven aan Jezus. Dit navolgen wordt zichtbaar in het tonen van naastenliefde. Een respondent omschrijft de christen als een zachtmoedig, warmhartig en vredelievend mens⁵³². Naast deze twee hoofdkenmerken wordt ook nog door een respondent kenbaar gemaakt dat deze de christen ziet als iemand die het meest na staat bij het geloof van een moslim⁵³³. En een ander brengt nog naar voren dat christenen zo verschillend denken over de basisaspecten van hun geloof⁵³⁴. Dit moet volgens diegene wel leiden tot onderlinge verwarring tussen christenen.

Van twee respondenten is er geen reactie op deze vraag.

⁵²³ Respondent 4 (3 april 2013), respondent 8 (15 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁵²⁴ Respondent 8 (15 april 2013).

⁵²⁵ Respondent 2 (2 april 2013) en respondent 4 (3 april 2013).

⁵²⁶ Respondent 2 (2 april 2013).

⁵²⁷ Respondent 4 (3 april 2013).

⁵²⁸ Respondent 10 (17 april 2013).

⁵²⁹ Respondent 1 (2 april 2013).

⁵³⁰ Respondent 9 (16 april 2013).

⁵³¹ Respondent 13 (23 april 2013).

⁵³² Respondent 8 (15 april 2013).

⁵³³ Respondent 5 (3 april 2013).

⁵³⁴ Respondent 4 (3 april 2013).

Vraag A-6: Wat vindt u/je het meest lastig in het contact met christenen tijdens dialoogactiviteiten?

Het antwoord op deze vraag moet inzicht geven in eventuele moeilijkheden die respondenten ervaren in het contact met christenen tijdens de dialoogactiviteiten. Ook kunnen de reacties iets duidelijk maken over de veiligheid die ervaren wordt door de respondenten om kritische aspecten met betrekking tot de dialoog met christenen te uiten.

Op deze vraag wordt verreweg het meest geantwoord dat de respondenten bang zijn om de reacties van christenen op de Islamitische opvattingen over Jezus. De respondenten zijn bang de christenen te kwetsen met hun eigen geloofsopvattingen over Jezus. Enkele respondenten die hier meer over zeggen, geven aan dat de positie van Jezus een essentieel verschil lijkt tussen moslims en christenen⁵³⁵. Om dit verschil niet de dialoog te laten ondermijnen, spreken de respondenten vaak op heel voorzichtige, niet-confronterende wijze over het Islamitische denken over Jezus. De respondenten proberen waardig om te gaan met de christelijke opvattingen over Jezus. Een van de respondenten geeft aan dat ook de triniteitleer een onderwerp is waar het moeilijk over praten is met christenen, vooral omdat ze deze triniteitleer zelf vaak ook maar moeilijk kunnen uitleggen⁵³⁶. Het lijkt hierbij wel of de geloofstaal van de christenen niet aansluit bij die van de moslims. Een respondent vertelt dat eigen onwetendheid over de christelijke geloofsopvattingen een gesprek over deze moeilijke onderwerpen nog lastiger maakt⁵³⁷.

Een tweede lastigheid waar drie respondenten melding van maken is de diversiteit binnen het christendom en de vele verschillende geloofsopvattingen over de basisaspecten van het christelijke geloof, bijvoorbeeld over de positie van Jezus⁵³⁸. Een respondent geeft aan het lastig te vinden dat christenen de mens in essentie als slecht zien, omdat dit binnen de Islam juist tegenovergesteld is, aangezien de mens daar juist in essentie als goed wordt gezien⁵³⁹. Ook vindt een respondent dat het moeilijk is om in contact te komen met christenen voor het organiseren van dialoogactiviteiten, omdat de christelijke gemeenschappen vaak al een heel volle agenda met allerlei activiteiten hebben⁵⁴⁰. Als het contact eenmaal gelegd is, en contact met moslims op de agenda van de christelijke gemeenschap staat, dan is er volgens dezelfde respondent wel van alles mogelijk.

Twee respondenten geven aan geen lastige dingen te hebben ervaren in het contact met christenen tijdens de dialoogactiviteiten⁵⁴¹.

Vraag A-7: Hoe denkt u/je dat de christenen die deel hebben genomen aan de dialoogactiviteiten nu tegen Islam aankijken?

Door de antwoorden op deze vraag kan iets van de door de respondenten vermoedde invloed en gevolgen van de dialoogactiviteiten met betrekking tot de beeldvorming over Islam bij christenen inzichtelijk worden gemaakt.

Over het algemeen is volgens de respondenten er nu bij die christenen een positiever beeld over Islam. Het merendeel van de respondenten geeft aan dat zij denken dat veel negatieve vooroordelen die er onder de deelnemende christenen waren over Islam nu zij weggenomen. Ook denken de meeste respondenten dat de christenen nu echt meer weten over het geloof van moslims en de Islam als religie. Dat er binnen Islam ook grote verscheidenheid is in interpretatie van de leer. Dat ook er binnen de moslimwereld slechte mensen zijn, die zeggen

⁵³⁵ Respondent 3 (2 april 2013), respondent 5 (3 april 2013), respondent 8 (15 april 2013) en respondent 9 (16 april 2013).

⁵³⁶ Respondent 10 (17 april 2013).

⁵³⁷ Respondent 12 (22 april 2013).

⁵³⁸ Respondent 3 (2 april 2013), respondent 4 (3 april 2013) en respondent 7 (11 april 2013).

⁵³⁹ Respondent 9 (16 april 2013).

⁵⁴⁰ Respondent 13 (23 april 2013).

⁵⁴¹ Respondent 2 (2 april 2013) en respondent 11 (18 april 2013).

moslim te zijn, maar toch dingen doen die ver af staan van Islam. Dat er veel overeenkomsten tussen beide godsdiensten zijn. Een respondent merkt hierbij op dat er ook verschillen zijn, en dat die ook erkend en gerespecteerd dienen te worden⁵⁴². Een respondent gaf aan niet te kunnen zeggen hoe de christenen nu tegen Islam aankijken⁵⁴³.

Vraag A-8: Wat heeft u/je voor uzelf geleerd van uw/je christelijke dialoogpartners, bijvoorbeeld voor uw persoonlijke geloofsleven?

De reacties van de respondenten op deze vraag moet inzichtelijk maken in hoeverre de respondenten open staan voor het aannemen van bepaalde aspecten van het christelijke gedachtegoed en/of de christelijke geloofspraktijk. Achterliggend doel van deze vraag is het verkrijgen van inzicht in de invloed en/of gevolgen van de deelname aan de dialoog met christenen voor het eigen geloofsleven van de respondenten.

Er zijn weinig overeenkomende antwoorden op deze persoonlijke vraag. Wel zijn er enkele reacties te bundelen. Meerdere respondenten spreken een waardering uit voor een bepaalde vrome geloofsuiting van christenen. Ook meerdere respondenten hebben iets over hun eigen godsdienst geleerd naar aanleiding van hun contact met christenen.

Van de aspecten die respondenten waarderen bij christenen gaan er drie over het gebed⁵⁴⁴. Een respondent roemt de concentratie tijdens het gebed bij christenen⁵⁴⁵, een ander dat christenen bidden voor de mensheid⁵⁴⁶ en weer een ander dat christenen bidden voor het eten en voor het slapen gaan⁵⁴⁷. Er is ook waardering bij meerdere respondenten voor de uitgedragen naastenliefde onder christenen. Vooral dat deze naastenliefde bij christenen echt in de praktijk wordt gebracht, dat ze er echt voor de ander zijn, wordt gewaardeerd⁵⁴⁸. Een ander vult hier bij aan dat hij hierdoor voor zichzelf een meer diepgaand respect voor mensen met een ander geloof in God heeft weten te ontwikkelen, waardoor hij heeft geleerd de ander echt lief te hebben⁵⁴⁹. Een van de respondenten vertelt dat hij van christenen geleerd heeft wat vergeving betekent⁵⁵⁰. Ook de toewijding van christenen wordt door twee respondenten genoemd⁵⁵¹. Andere positieve aspecten van christenen die genoemd worden door een respondent zijn de sterke organisatie, de geloofdiscipline en de intensiviteit van het opvoeden van de kinderen⁵⁵².

Een respondent vindt steun bij christenen bij de moeilijkheden waar hij in de Nederlandse context tegenaan loopt als het gaat om ethische kwesties⁵⁵³. Er is ook nog door een respondent benoemd dat hij het zo goed vindt dat christenen iedere keer allemaal hun Bijbel meenamen en hier ook citeerden⁵⁵⁴. Moslims zouden volgens deze respondent ook vaker de Koran moeten meenemen naar dialoogactiviteiten.

Er zijn ook enkele respondenten die door de contacten met christenen iets geleerd hebben over de eigen godsdienst. Volgens een van de respondenten is het erg belangrijk dat je zelf goed weet waar je in gelooft voordat je de dialoog met christenen aangaat, om je geloof zo goed uit te kunnen leggen⁵⁵⁵. Een andere respondent zegt de diversiteit onder christenen te

⁵⁴² Respondent 9 (16 april 2013).

⁵⁴³ Respondent 11 (18 april 2013).

⁵⁴⁴ Respondent 4 (3 april 2013), respondent 8 (15 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁵⁴⁵ Respondent 8 (15 april 2013).

⁵⁴⁶ Respondent 4 (3 april 2013).

⁵⁴⁷ Respondent 13 (23 april 2013).

⁵⁴⁸ Respondent 6 (10 april 2013).

⁵⁴⁹ Respondent 1 (2 april 2013).

⁵⁵⁰ Respondent 13 (23 april 2013).

⁵⁵¹ Respondent 4 (3 april 2013) en respondent 6 (10 april 2013).

⁵⁵² Respondent 13 (23 april 2013).

⁵⁵³ Respondent 11 (18 april 2013).

⁵⁵⁴ Respondent 8 (15 april 2013).

⁵⁵⁵ Respondent 12 (22 april 2013).

herkennen, en deze diversiteit onder moslims precies eender terug te zien⁵⁵⁶. Ook worden bepaalde geloofsopvattingen over Jezus of over profeten uit het Oude Testament herkent en gedeeld door een respondent die heeft deelgenomen aan de cursus⁵⁵⁷. Een respondent heeft in zijn eigen geloof leren waarderen dat er vrij veel duidelijkheid is over wat je in de praktijk van het dagelijkse leven moet doen⁵⁵⁸.

Een van de respondenten ziet in de ogen van de gelovige, vrome christen de weerspiegeling van God⁵⁵⁹. Deze respondent stelt dat je met zo'n gelovige, vrome christen je geloof kunt delen, wat zijn eigen aanbidding van God de Schepper verrijkt. Hij concludeert dat het christendom dus ook goed moet zijn, want hij ziet dat ook christenen contact hebben met God de Schepper.

Vraag B-1: Hebt u/je buiten de dialoogactiviteiten contacten met christenen?

Vanuit de antwoorden op deze vraag kan blijken of de contacten van de respondenten met christenen met name beperkt zijn tot die tijdens de dialoogactiviteiten, of dat de zij ook in hun privéleven contacten met christenen hebben. Inzicht hierin kan wat zeggen over de aard van het contact met christenen en het aangaan van de dialoog met hen.

De meeste respondenten geven direct of indirect aan dat het in Nederland onvermijdelijk is om geen contacten met christenen te hebben omdat nog steeds een belangrijk deel van de Nederlanders christen zijn of zich christen noemen. Het merendeel van de respondenten geeft hierbij ook aan dat tijdens contact met christenen tijdens hun dagelijkse werkzaamheden niet over geloofszaken gesproken wordt. In het dagelijkse leven wordt vaak ook niet zo zeer duidelijk of iemand christen is of niet, daar wordt ook niet naar gevraagd. Grofweg kan gezegd worden dat de helft van de respondenten aangeeft naast de dialoogactiviteiten ook privé vriendschappelijke banden met een of meerdere christenen te hebben⁵⁶⁰, en de andere helft aangeeft dat ze eigenlijk alleen direct contact met christenen hebben door en tijdens de dialoogactiviteiten. Twee respondenten geven aan lid te zijn van het CDA⁵⁶¹. Een respondent geeft een voorbeeld van een bijzonder geloofsgesprek dat hij met een christen had tijdens het uitoefenen van zijn beroep⁵⁶².

Vraag B-2: Wat vindt u/je ervan om een door christenen voorbereide maaltijd te eten?

De antwoorden op deze vraag kunnen deels inzicht geven in hoe de respondenten omgaan met eigen geloofsopvattingen in hun contact met christenen. Doen zij hierin concessies of houden ze strikt vast aan hun geloofsopvattingen? Daarnaast geven de reacties inzicht in hoeverre de geloofsopvattingen van de respondenten afwijken van de gangbare Soennitische Islamitische opvattingen met betrekking tot het eten van een door christenen bereide maaltijd door moslims.

Alle respondenten geven aan te zullen eten van een door christenen voorbereide maaltijd, mits deze halal is bereid. Alle respondenten geven aan wel eens een door christenen voorbereide maaltijd te hebben genuttigd. De vertrouwensband die is opgebouwd met de christen die de maaltijd bereid is erg belangrijk voor de respondenten. De respondenten gaan met een gerust hart naar een maaltijd van een christen waar ze al langdurig intensief contact mee hebben. Een respondent geeft hierbij aan dat hij in sommige gevallen liever bij een bekende vrome christen

⁵⁵⁶ Respondent 2 (2 april 2013).

⁵⁵⁷ Respondent 3 (2 april 2013).

⁵⁵⁸ Respondent 7 (11 april 2013).

⁵⁵⁹ Respondent 9 (16 april 2013).

⁵⁶⁰ Respondent 1 (2 april 2013), respondent 3 (2 april 2013), respondent 4 (3 april 2013), respondent 7 (11 april 2013), respondent 8 (15 april 2013), respondent 10 (17 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁵⁶¹ Respondent 6 (10 april 2013) en respondent 10 (17 april 2013).

⁵⁶² Respondent 9 (16 april 2013).

eet dan bij een moslim waarbij hij twijfels heeft of deze wel echt moslim is⁵⁶³. Vooral in gevallen dat er geen vertrouwensband is opgebouwd met de christen die de maaltijd bereid, wordt het eten van deze maaltijd door de respondenten als lastig beschouwd. De respondenten willen de geboden gastvrijheid niet beschamen uit beleefdheid en willen ook voorkomen dat de persoonlijke eetvoorschriften de opbouw van een contact met een christen ondermijnt of bemoeilijkt. Vooral het feit dat de eetvoorschriften volgens de respondenten veel gecompliceerder zijn dan de meeste niet-moslims denken is hierbij moeilijk. De voedselvoorschriften zijn namelijk niet alleen beperkt tot het niet eten van varkensvlees, wat veel niet-moslims denken. Ook het eten van levensmiddelen waarin dierlijke producten in de vorm van vetten en oliën zijn verwerkt zijn volgens de respondenten voor moslims verboden. Met vertrouwde christenen kan deze complexiteit besproken worden, maar met een christen waar nog geen vertrouwensband is opgebouwd wordt dit door meerdere respondenten als moeilijker geacht. In dit laatste geval kiezen meerdere respondenten voor een praktische oplossing, door bijvoorbeeld te zeggen dat ze vegetarisch zijn, of door wel in te gaan op de uitnodiging voor de maaltijd, maar dan enkel die dingen te eten die vrijwel zeker halal voor hen zijn, zoals salade. Belangrijk is dat geen van de respondenten er bewust voor kiest concessies te doen met betrekking tot de eigen persoonlijke religieuze eetvoorschriften in het contact met christenen.

Vraag B-3: Wat vindt u/je ervan als een moslim met een christen trouwt?

Ook deze vraag kan inzicht geven in hoeverre de respondenten vasthouden aan hun geloofsopvattingen in het contact met christenen en de mate waarin zij daarin concessies doen. Daarnaast kan ook deze vraag inzicht geven of de respondenten een afwijkende interpretatie hebben ten opzichte van de gangbare Soennitische Islamitische leer met betrekking tot regels omtrent het trouwen tussen moslims en christenen.

De respondenten zijn niet eenduidig in hun reactie op deze vraag. Drie respondenten geven kortweg aan dat zij zich conformeren aan de daarvoor geldende Islamitische regels, wat inhoudt dat een moslimman wel met een christenvrouw mag trouwen, maar andersom niet dat een christenman met een moslimvrouw trouwt⁵⁶⁴. Vier respondenten geven aan dat zij geen probleem hebben met het feit dat een moslim met een christen trouwt⁵⁶⁵. Ook het onderscheid tussen man en vrouw maakt hierbij voor hen iets uit. Met name deze respondenten wijzen op de persoonlijke verantwoordelijkheid van het individu bij het maken van de juiste keuze. De overige respondenten lijken positie te kiezen tussen deze twee uitersten. Hierbij valt op dat de meeste van deze respondenten uitleg geven over de goede redenen van de Islamitische regelgeving omtrent een interreligieus huwelijk. Zo wordt gemeld dat een gemengd huwelijk lastig kan zijn bij het opvoeden van de kinderen⁵⁶⁶. Een tweede reden die genoemd wordt heeft te maken met het gegeven dat deze regelgeving is voortgekomen vanuit traditionele man-vrouwverhoudingen. Het praktisch kunnen uitoefenen van het geloof van de christenvrouw zou hierdoor wel beschermd zijn als zij getrouwd is met een moslimman, terwijl er omgekeerd geen garantie zou zijn als een moslimvrouw haar geloof wil praktiseren vanuit een huwelijk met een christenman⁵⁶⁷. Het is in ieder geval belangrijk dat het geloof in één God gedeeld wordt door man en vrouw. Ook geven meerdere respondenten aan dat er voor hen wel onderscheid is tussen theorie en praktijk⁵⁶⁸. Zij houden in theorie vast aan de

⁵⁶³ Respondent 8 (15 april 2013).

⁵⁶⁴ Respondent 3 (2 april 2013), respondent 7 (11 april 2013) en respondent 8 (15 april 2013).

⁵⁶⁵ Respondent 4 (3 april 2013), respondent 5 (3 april 2013), respondent 11 (18 april 2013) en respondent 12 (22 april 2013).

⁵⁶⁶ Respondent 2 (2 april 2013) en respondent 9 (16 april 2013).

⁵⁶⁷ Respondent 2 (2 april 2013) en respondent 6 (10 april 2013).

⁵⁶⁸ Respondent 1 (2 april 2013), respondent 2 (2 april 2013), respondent 4 (3 april 2013), respondent 6 (10 april 2013), respondent 9 (16 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

Islamitische leer hierover omdat deze van God gegeven is, maar ze beseffen wel dat het in de praktijk lastig is om aan deze regels vast te houden als er liefde is tussen man en vrouw. Maar het overgrote merendeel van de respondenten denkt wel dat een gemengd huwelijk tussen een moslim en een christen vrijwel zeker tot complexe situaties zal leiden. Meerdere respondenten wijzen mij dan ook op het bekende Nederlandse gezegde *Twee geloven op één kussen, daar slaapt de duivel tussen...*⁵⁶⁹, een gezegde van Nederlandse origine die blijkbaar goed bruikbaar is om de Islamitische regelgeving rond een gemengd huwelijk tussen een moslim en een christen uit te leggen.

Vraag B-4: Stel dat een moslim zich naar aanleiding van de dialoogactiviteiten zou bekeren tot het christelijke geloof, wat zou u/je daarvan vinden?

De reacties op deze vraag geven wat inzicht in de vorm van dialoog waar de respondenten aan deelnemen, maar geven ook enig inzicht in hoe de respondenten denken over christenen, of beter gezegd over tot het christendom bekeerde moslims.

Een overgrote merendeel van tien respondenten wijst erop dat ieder individu zelf verantwoordelijkheid draagt voor zijn keuzes. Vijf van deze respondenten geeft hierbij aan de bekering geen enkel probleem te zullen vinden⁵⁷⁰. Er wordt vanuit deze groep gewezen op de Korantekst waarin staat dat er geen dwang in het geloof is, wat zou betekenen dat ieder individu zelf kan bepalen welke religie hij aanhangt⁵⁷¹. Sommige van deze groep respondenten benadrukken dat de bekering in ieder geval geen invloed zal hebben op hun deelname aan de dialoogactiviteiten. Daarnaast zijn er ook vier respondenten die aangeven een bekering jammer en zelfs pijnlijk te zullen vinden, omdat iemand anders toch afwijst waar ze zelf heilig in geloven⁵⁷². Net zoveel respondenten geven aan moeite te zullen hebben om een bekering te begrijpen, aangezien ze zelf zo overtuigd zijn van de waarheid van Islam⁵⁷³. Een respondent wijst er hierbij op dat iemand die zich bekeert naar aanleiding van dialoogactiviteiten de dialoog eigenlijk niet heeft begrepen, aangezien het er niet om gaat elkaar te bekeren, maar om tot een samenwerking te komen vanuit de eigen unieke tradities⁵⁷⁴. Een andere respondent stelt nog dat een bekering wel invloed kan hebben op de houding van de andere deelnemers aan de dialoog en dus op de dialoog zelf⁵⁷⁵.

Vraag B-5: Ziet u/je Nederland als een christelijk land?

Het beeld dat de respondenten hebben over Nederland kan ook invloed hebben op hun opvattingen over christenen. Vanuit de bijdrage van T. Mitri in het door Jacques Waardenburg samengestelde boek *Muslim-Christian perceptions of dialogue today: experiences and expectations* onder de titel *Reflections on mutual perceptions and dialogue* blijkt dat sommige moslims het christendom gelijkstellen met westerse naties, wat leidt tot negatieve beeldvorming over het christendom omdat zij secularisme hierdoor associëren met het

⁵⁶⁹ Respondent 7 (11 april 2013) en respondent 9 (16 april 2013).

⁵⁷⁰ Respondent 1 (2 april 2013), respondent 4 (3 april 2013), respondent 5 (3 april 2013), respondent 7 (11 april 2013) en respondent 11 (18 april 2013).

⁵⁷¹ Respondent 7 (11 april 2013).

⁵⁷² Respondent 3 (2 april 2013), respondent 6 (10 april 2013), respondent 8 (15 april 2013) en respondent 9 (16 april 2013).

⁵⁷³ Respondent 2 (2 april 2013), respondent 3 (2 april 2013), respondent 9 (16 april 2013) en respondent 12 (22 april 2013).

⁵⁷⁴ Respondent 6 (10 april 2013).

⁵⁷⁵ Respondent 8 (15 april 2013).

hedendaagse christendom⁵⁷⁶. Door deze vraag hoop ik meer inzicht te krijgen over het aanwezige beeld bij de respondenten over Nederland. Eigenlijk geen enkele respondent ziet Nederland puur als een christelijk land. Vier respondenten reageren met een nadrukkelijk nee op deze vraag⁵⁷⁷, terwijl het merendeel van de respondenten zowel christelijke als niet-christelijke aspecten zien in de Nederlandse samenleving. Vier van de respondenten geven aan het jammer te vinden dat Nederland niet echt meer een christelijk land zou zijn⁵⁷⁸. Ze vinden dit jammer omdat moslims en christenen veel ethische waarden zouden delen en dat volgens hen nu in de huidige samenleving waarden zouden worden gehanteerd die haaks staan op deze ethische waarden van moslims en christenen. Liever een samenleving die gebaseerd is op christelijke waarden dan op waarden die gebaseerd zijn op ongeloof. Enkele respondenten benoemen hierbij dat het de laatste jaren opvalt dat er in Nederland steeds minder ruimte gegeven wordt aan de uitingsvormen en moraliteit van de verschillende religies⁵⁷⁹. Het merendeel ziet de Nederlandse samenleving als een mengeling van christelijk, joods, humanistisch en liberalistisch gedachtegoed, waarbij enkele respondenten wel de nadrukkelijke invloed van het christendom op de grondbeginselen van de Nederlandse samenleving benoemen. Een respondent stelt hierbij dat de Nederlandse samenleving misschien nog wel het etiket christelijk draagt, maar dat dit verder nauwelijks meer beleefd wordt door de meerderheid van de Nederlanders⁵⁸⁰. De meeste respondenten noemen het gegeven dat de christelijke feestdagen als nationale feestdagen worden bestempeld als een zichtbaar bewijs dat de Nederlandse samenleving nog steeds zichtbaar christelijke roots heeft. Wel benoemt een respondent hierbij dat de inhoud van deze christelijke aspecten de laatste decennia helemaal zijn leeggezogen en gesecculariseerd⁵⁸¹. Degenen die Nederland wel deels als christelijk land zien, wijzen er vooral op dat Nederland cultureel gezien een christelijke traditie heeft, en dat dit nog zichtbaar is⁵⁸². Verreweg de meeste respondenten zien Nederland als een pluralistische samenleving gebaseerd op verscheidene opvattingstradities.

Vraag B-6: Zou u/je in Nederland begraven willen worden als u/je overlijdt?

De reacties op deze vraag kunnen iets duidelijk maken over het gevoel van binding van de respondenten met Nederland. Ook kunnen de reacties iets zeggen over specifieke opvattingen van de Gülen Beweging ten opzichte van andere Turkse Nederlanders. Karel Steenbrink wijst er in zijn bijdrage *The small talk of Muslims and Christians in the Netherlands* voor het door Jacques Waardenburg samengestelde boek *Muslim-Christian perceptions of dialogue today: experiences and expectations* op dat vanuit eerder onderzoek naar moslims in Nederland is gebleken dat in 1993 98% van de Turkse en Marokkaanse migranten in Nederland, die stierven in hun nieuwe land, ervoor kozen zich in het land van herkomst te laten begraven⁵⁸³. Geen van de respondenten geeft expliciet aan niet in Nederland begraven te willen worden. Zes van de respondenten benoemen zelfs zonder enige vorm van twijfel dat ze in Nederland

⁵⁷⁶ Mitri, T. (2000) – Reflections on mutual perceptions and dialogue, In: *Muslim-Christian perceptions of dialogue today : experiences and expectations* (2000), Jacques Waardenburg (ed.), Uitgeverij Peeters: Leuven, p. 78.

⁵⁷⁷ Respondent 2 (2 april 2013), respondent 3 (2 april 2013), respondent 4 (3 april 2013) en respondent 6 (10 april 2013).

⁵⁷⁸ Respondent 1 (2 april 2013), respondent 4 (3 april 2013), respondent 6 (10 april 2013) en respondent 10 (17 april 2013).

⁵⁷⁹ Respondent 1 (2 april 2013), respondent 6 (10 april 2013) en respondent 10 (17 april 2013).

⁵⁸⁰ Respondent 9 (16 april 2013).

⁵⁸¹ Respondent 8 (15 april 2013).

⁵⁸² Respondent 2 (2 april 2013), respondent 12 (22 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁵⁸³ Steenbrink, K. (2000) – The small talk of muslims and christians in the Netherlands, In: *Muslim-Christian perceptions of dialogue today : experiences and expectations* (2000), Jacques Waardenburg (ed.), Uitgeverij Peeters: Leuven, p. 208.

begraven willen worden⁵⁸⁴. Een van hen benoemt hierbij dat hij Nederlander is, dus in Nederland begraven wilt worden⁵⁸⁵. Bij deze groep zitten zowel jongere als oudere respondenten. Vier van de respondenten geven aan dat het hen niet uitmaakt waar ze begraven worden⁵⁸⁶. Het gaat hen er enkel om dat ze herdacht en geïnformeerd kunnen worden door hun nabestaanden. Meerdere respondenten geloven namelijk dat levende nabestaanden de overledene kunnen en moeten informeren over ontwikkelingen binnen de familie. Dit is de reden dat de meeste respondenten het belangrijk vinden dat hun graf daar is waar de meest na staande nabestaanden woonachtig zijn. Er zijn ook vier respondenten die aangeven dat ze er nog niet over uit zijn of ze in Nederland begraven willen worden of in Turkije⁵⁸⁷. Deze respondenten geven aan dat het een lastige kwestie is om twee redenen. De eerste reden is dat in Nederland normaal gesproken een graf na een bepaalde periode geruimd wordt, wat sommige respondenten vanuit geloofsopvattingen ontoelaatbaar vinden. In Turkije is er geen ruimtegebrek en daarom worden de graven ook niet geruimd. Een tweede reden is dat de meeste respondenten na staande nabestaanden hebben in zowel Turkije als Nederland, waardoor de keuze van plaats van begraven het voor een van beide groepen nabestaanden vrijwel onmogelijk maakt het graf te bezoeken. Ook zouden nabestaanden in Turkije teleurgesteld zijn als de overledene niet in het familiegraf in Turkije begraven wordt, omdat de overledene dan niet in aanwezigheid van de voorouders is. Opvallend is dat deze vraag voor enkele respondenten een heikele kwestie blijkt te zijn, waar het voor andere respondenten totaal geen issue blijkt te zijn.

Vraag C-1: Wat leert de Islam in haar heilige geschriften over christenen?

Bewust is gekozen om deze categorie vragen met betrekking tot theologische opvattingen van moslims over christenen te beginnen met een open vraag, om zo inzicht te krijgen in wat de respondenten vanuit eigen keuze zien als belangrijkste aspecten van de leer in de heilige geschriften van Islam over christenen. Gevolg van deze open vraagstelling is wel dat er vrij veel variatie in de antwoorden is. Sommige respondenten benoemen enkel vrij letterlijk enkele teksten vanuit de heilige geschriften, terwijl andere respondenten meer redeneren vanuit een algemeen beeld dat volgens hen in de Islam over christenen wordt geleerd. Sommige respondenten blijken hun antwoord enkel te baseren op wat de Koran over christenen zegt, terwijl de meeste respondenten ook de *sunna* aanhalen in hun antwoord. Drie van hen benoemen specifiek dat het voorbeeld dat Mohammed gaf met betrekking tot de omgang met christenen een belangrijke bron is voor hun opvattingen over christenen⁵⁸⁸. Twee respondenten geven aan te weinig van de Islamitische leer hierover te weten om de vraag te beantwoorden⁵⁸⁹. Deze twee respondenten geven aan vooral bezig te zijn met het praktiseren van de Islam en minder met de theologie van Islam. Bij vijf van de respondenten valt op dat zij alleen positieve aspecten uit de Islamitische leer benoemen⁵⁹⁰, terwijl de andere respondenten ook minder positieve aspecten benoemd worden. Bij respondent 10 (17 april 2013) was de geluidskwaliteit bij het antwoord op deze vraag wederom te slecht om het antwoord goed te kunnen horen.

⁵⁸⁴ Respondent 1 (2 april 2013), respondent 7 (11 april 2013), respondent 10 (17 april 2013), respondent 11 (18 april 2013), respondent 12 (22 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁵⁸⁵ Respondent 11 (18 april 2013).

⁵⁸⁶ Respondent 4 (3 april 2013), respondent 5 (3 april 2013), respondent 7 (11 april 2013) en respondent 10 (17 april 2013).

⁵⁸⁷ Respondent 2 (2 april 2013), respondent 3 (2 april 2013), respondent 6 (10 april 2013) en respondent 9 (16 april 2013).

⁵⁸⁸ Respondent 6 (10 april 2013), respondent 8 (15 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁵⁸⁹ Respondent 9 (16 april 2013) en respondent 12 (22 april 2013).

⁵⁹⁰ Respondent 2 (2 april 2013), respondent 4 (3 april 2013), respondent 6 (10 april 2013), respondent 8 (15 april 2013) en respondent 11 (18 april 2013).

De meeste respondenten geven op een of andere manier aan dat er overeenkomsten zijn tussen moslims en christenen. Drie respondenten geven aan dat christenen als een groep gelovigen gezien wordt die vanuit dezelfde bron, namelijk de ene God, godsdienstig zijn⁵⁹¹. Net zoveel respondenten zeggen dat christenen als broeders van moslims worden gezien⁵⁹². Zij zijn het meest na in geloof voor moslims, vertelt één van hen⁵⁹³. Eén van de respondenten benoemt vanuit de Koran, dat de combinatie van de mate van het geloof in God, het geloof in het hiernamaals en het doen van goede daden bepalend is voor de mate waarin iemand door God zal worden beloond⁵⁹⁴. Christenen zouden zodoende dus ook door God beloond kunnen worden.

Drie van de respondenten stellen dat vanuit de Islamitische geschriften niet alleen kenbaar wordt gemaakt dat er overeenkomsten zijn tussen moslims en christenen, maar ook dat het de plicht is voor een moslim om te geloven in Jezus en in zijn boodschap⁵⁹⁵. Zij zien het christendom daarom als een onderdeel van Islam. Vanuit de Koran en de sunna zou volgens bijna alle respondenten blijken dat er respectvol moet worden omgegaan met de christenen. Hierbij worden specifieke teksten geciteerd. Op basis van een daarvan concludeert een van de respondenten dat de Koran stelt dat iedere gelovige zijn eigen geloof mag hebben⁵⁹⁶. Ook zouden christenen volgens een respondent als voorbeeld gelden als het gaat om de wijze waarop moslims zouden moeten bidden⁵⁹⁷. Een respondent noemt dat zelfs terughoudendheid van moslims wordt verwacht als christenen moslims zouden uitschelden⁵⁹⁸. De problemen die er tussen moslims en christenen zijn zouden volgens een van de respondenten puur gerelateerd zijn aan specifieke omstandigheden, en niet gebaseerd zijn op de Islamitische leer⁵⁹⁹.

Vier van de respondenten vertellen dat christenen binnen Islam onder de Mensen van het Boek vallen⁶⁰⁰. Deze Mensen van het Boek zouden door moslims als gelovigen moeten worden gezien en zij mogen niet veroordeeld worden door moslims. Enkele respondenten geven ook op enige wijze uitleg over de zogenoemde *dhimmi*-status van onder andere christenen⁶⁰¹. Een respondent meldt dat een moslimman mag trouwen met een christenvrouw en dat moslims vlees zouden mogen eten dat door christenen geslacht is⁶⁰². Ook zou Mohammed volgens deze respondent op zijn sterfbed van zijn opvolgers hebben geëist, dat zij de *dhimmi*-status van christenen zouden handhaven, zodat de christenen de beschermende status zouden blijven behouden.

Wat verder opvalt is dat vier respondenten benoemen dat in de Koran staat dat christenen de originele boodschap van Jezus hebben veranderd⁶⁰³. Het huidige christelijke geloof zou daarom niet meer overeenkomen met het oorspronkelijke christelijke geloof. Een van deze

⁵⁹¹ Respondent 1 (2 april 2013), respondent 2 (2 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁵⁹² Respondent 3 (2 april 2013), respondent 4 (3 april 2013) en respondent 11 (18 april 2013).

⁵⁹³ Respondent 3 (2 april 2013).

⁵⁹⁴ Respondent 13 (23 april 2013).

⁵⁹⁵ Respondent 5 (3 april 2013), respondent 7 (11 april 2013) en respondent 11 (18 april 2013).

⁵⁹⁶ Soera 109:6

⁵⁹⁷ Respondent 7 (11 april 2013).

⁵⁹⁸ Respondent 6 (10 april 2013).

⁵⁹⁹ Respondent 3 (2 april 2013).

⁶⁰⁰ Respondent 1 (2 april 2013), respondent 2 (2 april 2013), respondent 6 (10 april 2013) en respondent 8 (15 april 2013).

⁶⁰¹ Respondent 2 (2 april 2013) en respondent 8 (15 april 2013).

⁶⁰² Respondent 8 (15 april 2013).

⁶⁰³ Respondent 1 (2 april 2013), respondent 3 (2 april 2013), respondent 5 (3 april 2013) en respondent 7 (11 april 2013).

respondenten⁶⁰⁴ citeert als voorbeelden hiervan Koranteksten op basis waarvan de christelijke geloofsopvattingen van de drie-eenheid van God⁶⁰⁵ en de goddelijke natuur van Jezus worden afgewezen⁶⁰⁶.

De meeste respondenten geven dus aan dat Islam hen leert de christenen te zien als een groep gelovigen en moslims oproept respectvol met hen om te gaan. Mohammed gaf zelf het voorbeeld van deze respectvolle omgang met christenen. Wel zouden christenen de boodschap van Jezus hebben veranderd.

Vraag C-2: In het Nieuwe Testament van de christelijke Bijbel staan vier evangeliën. Komt wat de boodschap van Jezus die hierin staat volgens u/jou overeen met de inhoud van de Injil die volgens moslims door God aan Jezus is gegeven? Zo niet, wat zijn volgens u/jou de verschillen.

De reacties op deze vraag zouden inzicht kunnen geven over hoe de respondenten aankijken tegen de christelijke Bijbel en ook over geloofsopvattingen van christenen die op de inhoud van boeken uit deze Bijbel zijn gebaseerd. Wel bleek dat de vraagstelling niet helder was voor de respondenten en vaak enige uitleg behoefde. Dit bleek te maken te hebben met het feit dat de respondenten de vraag als een retorische vraag leken te beschouwen. Voor hen is de *Injil* de rechtstreeks geopenbaarde boodschap van God aan Jezus en de evangeliën de op schrift gestelde ervaringen van de discipelen van Jezus van wat zij van Jezus hebben gehoord en gezien. Het is dus voor de respondenten logisch dat de *Injil* niet overeenkomt met de evangeliën, omdat alleen Jezus precies de inhoud van de aan hem geopenbaarde boodschap van God weet en de volledige boodschap niet op schrift terug te lezen is. De evangeliën wijken dus voor een moslim logischerwijs altijd af van de *Injil*. Alle respondenten die reageerden op deze vraag stellen dan ook dat de *Injil* niet zuiver is behouden en dat de *Injil* niet overeenkomt met de evangeliën. Wel zouden er overeenkomsten zijn, maar die zijn dus niet kenbaar, omdat de *Injil* niet op schrift behouden is. Een van de respondenten noemt het advies van Mohammed om aan te nemen wat overeenkomt met je eigen geloof, en af te wijzen wat van je eigen geloof afwijkt, als leidend bij de omgang met de theologische verschillen tussen moslims en christenen⁶⁰⁷. Dit houdt in de praktijk in dat christelijke geloofsopvattingen die in Islam worden tegengesproken door de respondenten worden afgewezen.

Interessant is dat enkele respondenten ook redenen aandragen voor de verschillen tussen de evangeliën en de *Injil*⁶⁰⁸. Wat daarbij opvalt, is dat er vooral logische redenen zouden zijn voor deze verschillen. Christenen zouden niet bewust de boodschap van Jezus hebben veranderd. Volgens een respondent zou de boodschap van Jezus incorrect zijn overgedragen als gevolg van vertalingen van het Aramees naar het Grieks, en later nog weer van het Grieks naar het Latijn⁶⁰⁹. Ook zouden christenen onbewust de boodschap van Jezus verkeerd hebben begrepen⁶¹⁰. Ook geven twee respondenten aan dat de evangeliën pas lange tijd na Jezus' dood tot stand zijn gekomen op basis van verschillende bronnen, dus dat het logisch is dat er onzuiverheden in de boodschap van Jezus zijn gekomen⁶¹¹.

⁶⁰⁴ Respondent 1 (2 april 2013).

⁶⁰⁵ Soera 5:73

⁶⁰⁶ Soera 4:171

⁶⁰⁷ Respondent 8 (15 april 2013).

⁶⁰⁸ Respondent 1 (2 april 2013), respondent 2 (2 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁶⁰⁹ Respondent 1 (2 april 2013).

⁶¹⁰ Respondent 7 (11 april 2013).

⁶¹¹ Respondent 2 (2 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

Alle respondenten die hebben gereageerd noemen op basis van de Koran de positie van Jezus als belangrijkste verschil. Hij zou niet de zoon van God zijn. Hij zou ook niet gekruisigd zijn. Ook de drie-eenheid van God wordt op basis van Koranteksten afgewezen door de respondenten. Wel zou Jezus de Messias en de boodschapper van God zijn. Ook zou hij dode mensen weer tot leven hebben gewekt. Kortom, wat Koran zegt over Jezus is bindend voor de respondenten. Alles wat overeenkomt met de Koran wordt aangenomen, wat ervan afwijkt afgewezen.

Belangrijk opvallend punt bij deze vraag is ook dat maar liefst vijf van de respondenten aangaven te weinig kennis te hebben om de vraag goed te kunnen beantwoorden⁶¹². Dit kan betekenen dat ze enkel te weinig kennis over de christelijke evangeliën hebben om de vergelijking te kunnen maken, maar het kan ook zijn dat deze respondenten ook te weinig kennis hebben van wat er hierover in de Koran staat.

Volgens de respondenten die wel reageerden op de vraag komen de *Injil* en de evangeliën dus niet met elkaar overeen. De originele boodschap van Jezus is niet gelijk aan die in de evangeliën. De respondenten baseren specifieke verschillen tussen de *Injil* en de evangeliën op Koranteksten. Een groot aantal respondenten geeft geen antwoord op de vraag omdat ze te weinig kennis hebben om de vraag goed te beantwoorden.

Vraag C-3: Kent u/je het evangelie van Barnabas? Denkt u/je dat dit evangelie het ware verhaal over Jezus vertelt?

De reacties op deze vraag zouden enig inzicht kunnen geven in de alternatieve bronnen die de respondenten gebruiken bij het bepalen van hun opvattingen over Jezus. Het evangelie van Barnabas is een geschrift dat het leven van Jezus van Nazareth beschrijft vanuit de ogen van discipel Barnabas. Er is grote twijfel over de authenticiteit van het geschrift. Het lijkt erop dat het geschrift pas in de 15^e of 16^e eeuw tot stand is gekomen. De invalshoek van het evangelie komt voor een groot deel overeen met de Islamitische interpretatie omtrent Jezus. Maar er worden ook dingen in het evangelie beweerd die niet overeenkomen met wat de Koran over Jezus zegt. Zo zou Jezus hebben gezegd dat hij geen Messias is, terwijl Jezus in de Koran wel zo wordt aangeduid⁶¹³.

Een overgroot merendeel van negen respondenten heeft wel van het evangelie van Barnabas gehoord, maar het nooit zelf gelezen⁶¹⁴. Enkele van deze respondenten geven aan wat zij erover gehoord hebben. Vijf van hen geven aan dat ze hebben gehoord dat dit evangelie waarschijnlijk dichter bij de Islamitische opvattingen ligt over Jezus⁶¹⁵. Twee van hen geven daarbij aan dat zijzelf ook verwachten dat dit evangelie dichter bij de oorspronkelijke boodschap van Jezus ligt⁶¹⁶. Een van de respondenten die het evangelie niet heeft gelezen, geeft aan dat de komst van Mohammed in dit evangelie zou zijn aangekondigd⁶¹⁷. Dezelfde respondent geeft aan dat zij dacht dat in dit evangelie ook wordt gemeld dat Judas in plaats van Jezus is gekruisigd. Een andere respondent die zelf niet het evangelie heeft gelezen, weet

⁶¹² Respondent 4 (3 april 2013), respondent 5 (3 april 2013), respondent 9 (16 april 2013), respondent 10 (17 april 2013) en respondent 11 (18 april 2013).

⁶¹³ Soera 3:45

⁶¹⁴ Respondent 3 (2 april 2013), respondent 4 (3 april 2013), respondent 5 (3 april 2013), respondent 6 (10 april 2013), respondent 7 (11 april 2013), respondent 8 (15 april 2013), respondent 9 (16 april 2013), respondent 10 (17 april 2013) en respondent 11 (18 april 2013).

⁶¹⁵ Respondent 1 (2 april 2013), respondent 5 (3 april 2013), respondent 6 (10 april 2013), respondent 7 (11 april 2013) en respondent 8 (15 april 2013).

⁶¹⁶ Respondent 1 (2 april 2013) en respondent 6 (10 april 2013).

⁶¹⁷ Respondent 4 (3 april 2013).

wel wat te vertellen over de herkomst van het geschrift⁶¹⁸. Volgens hem zou het evangelie van Barnabas rond 1983 ergens in Turkije zijn gevonden. Ook wist deze respondent te vertellen dat Barnabas één van de discipelen van Jezus was.

Twee respondenten hebben het evangelie niet gelezen en er ook nooit van gehoord⁶¹⁹. Twee respondenten geven aan het evangelie zelf te hebben gelezen⁶²⁰. Een van hen gaat ervan uit dat dit evangelie dichter bij de waarheid van de boodschap van Jezus ligt dan de evangeliën uit de Bijbel⁶²¹. De andere respondent die het evangelie gelezen heeft is er vrij sceptisch over vanwege de onduidelijke herkomst van het geschrift⁶²². Deze respondent twijfelt over de authenticiteit van het evangelie. Volgens deze respondent is christendom wat de christenen er zelf over zeggen.

De meeste respondenten baseren hun antwoord op deze vraag vooral op wat zij over het evangelie van Barnabas hebben horen zeggen. Wat zij hebben horen zeggen is dat dit evangelie dichter bij de Islamitische opvattingen over Jezus zouden liggen. Slechts twee van de respondenten hebben het evangelie daadwerkelijk gelezen. Vanuit de reacties van de respondenten lijken ze weinig waarde te hechten aan het evangelie van Barnabas en hun opvattingen over christenen hier niet op te baseren. Bron voor hun opvattingen zijn de Koran en de *sunna*.

Vraag C-4: Denkt u/je dat vrome christenen naar het paradijs kunnen gaan?

De antwoorden op deze vraag geven een beeld over hoe de respondenten over christenen denken. Is er ook voor hen verlossing mogelijk als zij christen blijven of niet?

De reacties op deze vraag waren bij iedere respondent gelijk. Om deze reden heb ik besloten de laatste vijf interviews deze vraag achterwege te laten. Alle acht respondenten die de vraag kregen voorgelegd gaven aan te hopen dat vrome christenen naar het paradijs zouden kunnen gaan. Alle respondenten gaven ook aan dat er aanwijzingen in de Koran en de *sunna* zijn dat christenen naar het paradijs zouden kunnen gaan, mits zij geloven in God en in het hiernamaals en goede daden doen. Volgens één van de respondenten zou er in de Koran staan dat er onder christenen en Joden gelovigen zijn die niet zouden hoeven te vrezen voor het oordeel van God⁶²³. Dezelfde respondent gaf daarbij ook aan dat er anderzijds ook ergens staat dat er geen verlossing is voor hen die Mohammed niet hebben geaccepteerd. Dit werd ook door een andere respondent als voorwaarde genoemd⁶²⁴. Tevens gaven alle respondenten aan dat er door hen geen uitspraken over gedaan konden worden, omdat het oordeel aan God is, omdat alleen hij ziet wat in ieders hart verborgen is. De respondenten wijzen er daarbij nog op dat zij zelf om dezelfde reden ook niet zeker zijn van hun verlossing. Een van de respondenten geeft als toelichting hierbij een voorbeeld uit de *sunna* weer⁶²⁵. Op een slagveld zou een vrouw tegen een stervende moslimstrijder gezegd hebben dat hij gezegend is en door God behouden zal worden. Mohammed hoorde de vrouw dit zeggen, en vertelde haar dat zij dit niet kan weten, omdat alleen God dat weet. Dezelfde respondent geeft aan dat een soortgelijke kwestie aan Saïd Nursi was voorgelegd na de slagvelden van de Eerste Wereldoorlog waarbij veel geallieerden waren omgekomen. Iemand vroeg hem of al deze geallieerden nu naar de hel zouden gaan, omdat het christenen zijn. Hierop zou Saïd Nursi

⁶¹⁸ Respondent 6 (10 april 2013).

⁶¹⁹ Respondent 2 (2 april 2013) en respondent 12 (22 april 2013).

⁶²⁰ Respondent 1 (2 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁶²¹ Respondent 1 (2 april 2013)

⁶²² Respondent 13 (23 april 2013).

⁶²³ Respondent 6 (10 april 2013).

⁶²⁴ Respondent 7 (11 april 2013).

⁶²⁵ Respondent 7 (11 april 2013).

hebben geantwoord dat alleen God dit weet en dat God alleen kan beoordelen in hoeverre mensen Hem hebben kunnen leren kennen.

De respondenten hopen dus dat christenen naar het paradijs kunnen gaan. Ook zijn er volgens de respondenten aanwijzingen dat christenen naar het paradijs kunnen gaan. Het is echter volgens de respondenten aan God om te bepalen wie er wel en niet naar het paradijs gaan.

Vraag C-5: Kunt u/je zeggen wat gedenken christenen met Pasen, met Kerst en met Pinksteren?

Met de vragen C-5 tot en met C-8 moet inzichtelijk worden welke kennis de respondenten kennis hebben opgedaan tijdens de dialoogactiviteiten. De reacties op deze vraag geven daarnaast een beeld over de drijfveer en de bedoeling van de dialoogactiviteiten vanuit de respondenten.

Verreweg de meeste respondenten weten te vertellen wat christenen gedenken met Pasen en met Kerst. Het valt wel op dat de meeste respondenten twijfelen over de juistheid van hun antwoord. Enkele respondenten blijken slechts een gefragmenteerd inzicht te hebben in de belangrijkste gebeurtenissen binnen de christelijke geloofstraditie en weten de verschillende gebeurtenissen niet in een kloppend chronologisch verhaal te plaatsen. Vanuit de reacties lijkt het erop dat de meeste respondenten hun kennis over wat christenen gedenken bij Pasen en Kerst vooral baseren op wat zij hiervan als uitleg gehoord hebben via Nederlandse media en Nederlands onderwijs met betrekking tot de nationale feestdagen. Drie van de respondenten benoemen specifiek dat de datum waarop de geboorte van Jezus wordt gevierd niet overeenkomt met de echte geboortedatum van Jezus⁶²⁶. Ook benoemen meerdere respondenten dat de nationale feestdagen rond Kerst en Pasen voor veel Nederlanders een andere betekenis hebben gekregen⁶²⁷. Twee van de respondenten weten niet wat christenen met Kerst en met Pasen gedenken⁶²⁸. Slechts één van de respondenten geeft de eigen geloofsopvattingen weer in vergelijking met wat christenen gedenken⁶²⁹. Zo benoemt deze respondent dat moslims de kruisiging van Christus ontkennen.

Meest opvallende punt is dat verreweg de meeste respondenten niet weten wat christenen gedenken met Pinksteren. Slechts één respondent beantwoordde deze vraag correct⁶³⁰. Drie van de respondenten dachten dat met Pinksteren de hemelvaart van Jezus werd herdacht⁶³¹. De andere respondenten hadden geen idee wat er met Pinksteren wordt herdacht. Enkele van hen geven als reden hiervoor dat er in de media en in de Nederlandse samenleving minder aandacht is voor deze nationale feestdag⁶³². Mijn inziens zou daarnaast kunnen meespelen dat de respondenten vooral in dialoogactiviteiten met protestantse kerken betrokken zijn, waar over het algemeen minder nadruk wordt gelegd op het werk van de Heilige Geest. Mijn inschatting is dat als er dialoogactiviteiten met een Pinkstergemeente zouden zijn, de respondenten wel zouden hebben geweten wat christenen met Pinksteren gedenken.

De respondenten weten wat christenen met Kerst en Pasen gedenken. Vraag is wel of zij deze kennis hebben opgedaan tijdens de dialoogactiviteiten of vanuit het leven in een samenleving waarin de christelijke gedenkdagen nog steeds als nationale feestdagen gelden. De respondenten weten niet wat christenen met Pinksteren gedenken.

⁶²⁶ Respondent 2 (2 april 2013), respondent 6 (10 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁶²⁷ Respondent 2 (2 april 2013), respondent 5 (3 april 2013) en respondent 6 (10 april 2013).

⁶²⁸ Respondent 5 (3 april 2013) en respondent 12 (22 april 2013).

⁶²⁹ Respondent 2 (2 april 2013).

⁶³⁰ Respondent 9 (16 april 2013).

⁶³¹ Respondent 1 (2 april 2013), respondent 7 (11 april 2013) en respondent 10 (17 april 2013).

⁶³² Respondent 4 (4 april 2013) en respondent 8 (15 april 2013).

Vraag C-6: Kunt u/je zeggen hoe christenen leer van de Drie-Eenheid van God uitleggen?

Naast het inzicht die de reacties op deze vraag kunnen geven over de opgedane kennis van de respondenten over het christelijke geloof, kunnen de reacties ook inzicht geven in hoeverre het christenen die betrokken zijn in de dialoogactiviteiten het is gelukt om de respondenten uitleg te geven over de christelijke uitleg van deze voor moslims controversiële christelijke doctrine.

De meeste respondenten weten te benoemen dat christenen met de Drie-Eenheid God de Vader, God de Zoon en God de Heilige Geest bedoelen. De meeste respondenten laten blijken dat de christenen wel pogingen hebben gedaan om deze leer van de Drie-Eenheid aan hen uit te leggen, maar dat het hen niet gelukt is om aan de respondenten duidelijk te maken hoe christenen dit precies zien. Enkele respondenten geven hierbij aan dat christenen zelf vaak veel moeite blijken te hebben om de deze leer uit te leggen⁶³³. Ook zou de leer van de Drie-Eenheid door christenen verschillend worden uitgelegd⁶³⁴. Sommige christenen proberen de leer uit te leggen door een vergelijking te maken, door bijvoorbeeld te stellen dat eenzelfde man zowel de functie van een vader als van een zoon kan hebben. De meeste respondenten benoemen dat christenen stellen dat de Drie-Eenheid gaat over de drie verschillende verschijnings- of uitingsvormen van God, en dat zij niet geloven dat er meerdere goden bestaan. Drie van de respondenten benoemen dat christenen hebben benoemd dat de triniteitleer niet letterlijk moet worden opgevat, maar beeldend⁶³⁵. De respondenten hebben over het algemeen nog veel vragen rond deze christelijke doctrine en stellen de christenen regelmatig wedervragen waarop de christenen dan geen duidelijk antwoord zouden kunnen geven. Een van deze vragen is tot wie van de drie de christenen hun gebed richten. Bijna alle respondenten blijken moeite te hebben met het begrijpen van de christelijke triniteitleer omdat ze de uitleg hiervan niet kunnen duiden met het godsbeeld vanuit hun eigen geloofsopvattingen. Vier van de respondenten geven aan de leer van de Drie-Eenheid niet uit te kunnen leggen⁶³⁶. Een respondent geeft een incorrecte uitleg, door te stellen dat de Drie-Eenheid zou bestaan uit God de Vader, God de Zoon en God de Gemeente⁶³⁷.

De meeste respondenten weten enige uitleg te geven over de christelijke leer van de Drie-Eenheid. Zij lijken dit te doen op basis van wat christenen hun tijdens de dialoogactiviteiten hebben verteld. De meeste respondenten begrijpen de uitleg echter niet, wat zoals het lijkt vooral veroorzaakt wordt omdat ze de uitleg van christenen niet weten te duiden met het godsbeeld van hun eigen geloofstraditie.

Vraag C-7: Kunt u/je uitleggen wat de doop voor christenen betekent?

Ook deze vraag kan dus inzicht geven in de opgedane kennis over het christelijke geloof door de respondenten tijdens de dialoogactiviteiten.

Alle respondenten gaven aan dat christenen tijdens de dialoogactiviteiten uitleg hadden gegeven over de betekenis de doop voor christenen. In tegenstelling tot de antwoorden op de voorgaande twee vragen, waren de respondenten vrij stellig bij het beantwoorden van deze vraag. Bijna alle respondenten wisten dat de doop een ritueel is waarbij water wordt gebruikt. Acht van de respondenten konden hierbij aangeven, dat christenen geloven dat zij door de

⁶³³ Respondent 8 (15 april 2013) en respondent 9 (16 april 2013).

⁶³⁴ Respondent 7 (11 april 2013) en respondent 8 (15 april 2013).

⁶³⁵ Respondent 1 (2 april 2013), respondent 4 (3 april 2013) en respondent 7 (11 april 2013).

⁶³⁶ Respondent 2 (2 april 2013), respondent 3 (2 april 2013), respondent 10 (17 april 2013) en respondent 11 (18 april 2013).

⁶³⁷ Respondent 5 (3 april 2013).

doop worden gereinigd van de zonden⁶³⁸. Zes van deze respondenten gaf hierbij ook kort uitleg over de christelijke leer van de erfzonde⁶³⁹. Zes van de respondenten benoemden dat de doop door christenen ook gezien zou worden als een inwijdingsritueel⁶⁴⁰. Door de doop zouden christenen worden ingewijd in de christelijke gemeenschap. Twee van hen noemen de doop een ritueel waardoor de band met God weer wordt hersteld⁶⁴¹. Christenen kunnen door de doop een nieuw leven beginnen, dat gericht is op de dienst aan God. Een van de respondenten geeft aan de doop een mooi christelijk symbool te vinden⁶⁴².

De meeste respondenten weten correct aan te geven wat de betekenis van de doop voor christenen is. Het lijkt erop dat zij deze kennis vooral hebben opgedaan in hun contact met christenen tijdens de dialoogactiviteiten.

Vraag C-8: Kunt u/je aangeven wat de belangrijkste verschillen tussen rooms-katholieke en protestantse christenen zijn?

Door deze vraag kan inzichtelijk gemaakt worden of de respondenten weet hebben van de verschillende stromingen binnen het christendom en of zij kennis hebben van specifieke details over de verschillen tussen deze stromingen. Ook kunnen de reacties op deze vraag laten zien dat in hoeverre de respondenten zich ervan bewust zijn met welke groep christenen zij dialoogactiviteiten ondernemen.

Verreweg de meeste respondenten kunnen enkele belangrijke verschillen tussen rooms-katholieke en protestantse christenen aangeven. Als kenmerken de Rooms-katholieke Kerk worden door bijna alle respondenten genoemd de aanwezig van beelden in de kerk en de specifieke kerkhiërarchie met de paus als hoofd. De rol van de kerk zou bij rooms-katholieken groot zijn. Meerdere respondenten geven aan dat er in de Rooms-katholieke Kerk meer aandacht is voor rituelen en symbolen⁶⁴³. Ook wordt benoemd dat er heiligen vereerd worden, zoals Maria, de moeder van Jezus⁶⁴⁴.

De meeste respondenten weten te vertellen dat het protestantisme een hervormingsbeweging in de kerk is geweest. Dat protestanten zich hebben afgescheiden van de rooms-katholieke kerk als protest tegen bijvoorbeeld het gezag van de paus, de aanwezigheid van beelden en de verering van heiligen. Twee respondenten benoemen hierbij dat Luther, een van de toonaangevende leiders van deze beweging, leerde dat er behalve via Jezus er geen bemiddeling tussen God en mensen kan plaatsvinden⁶⁴⁵. In protestantse kerken zul je volgens de respondenten geen beelden tegen komen. Ook zouden de diensten meer sober zijn. Enkele respondenten stellen dat bij protestanten meer nadruk wordt gelegd bij de Bijbel als gezagsbron in plaats van de kerk⁶⁴⁶. Slechts een respondent gaf aan niet aan te kunnen geven wat de verschillen tussen rooms-katholieke en protestantse christenen zijn⁶⁴⁷.

⁶³⁸ Respondent 1 (2 april 2013), respondent 3 (2 april 2013), respondent 5 (3 april 2013), respondent 6 (10 april 2013), respondent 7 (11 april 2013), respondent 9 (16 april 2013), respondent 11 (18 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁶³⁹ Respondent 1 (2 april 2013), respondent 5 (3 april 2013), respondent 7 (11 april 2013), respondent 9 (16 april 2013), respondent 11 (18 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁶⁴⁰ Respondent 2 (2 april 2013), respondent 7 (11 april 2013), respondent 8 (15 april 2013), respondent 9 (16 april 2013), respondent 10 (17 april 2013) en respondent 12 (22 april 2013).

⁶⁴¹ Respondent 4 (3 april 2013) en respondent 6 (10 april 2013).

⁶⁴² Respondent 1 (2 april 2013).

⁶⁴³ Respondent 4 (3 april 2013), respondent 6 (10 april 2013), respondent 7 (11 april 2013), respondent 10 (17 april 2013), respondent 11 (18 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁶⁴⁴ Respondent 3 (2 april 2013), respondent 8 (15 april 2013) en respondent 11 (18 april 2013).

⁶⁴⁵ Respondent 6 (10 april 2013) en respondent 8 (15 april 2013).

⁶⁴⁶ Respondent 3 (2 april 2013), respondent 8 (15 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁶⁴⁷ Respondent 12 (22 april 2013).

Bijna alle respondenten weten enkele belangrijke verschillen tussen rooms-katholieke en protestantse christenen uit te leggen. Wat opvalt, is dat ze geen oordeel geven over de verschillen. Slechts één respondent geeft aan dat het protestantse geloof dichter bij Islam lijkt te liggen.

Vraag C-9: Tot slot, hoe ziet u/je de toekomst tussen moslims en christenen in Nederland?

De reacties op deze vraag geven inzicht in de doelen van de respondenten met betrekking tot de dialoogactiviteiten met christenen. Ook is deze vraag als laatste ingepland om te voorkomen dat het interview eindigt met de kennisvragen, wat misschien een wat vervelende nasmaak zou kunnen hebben gegeven bij de respondenten.

Alle respondenten zijn positief over de toekomst tussen moslims en christenen in Nederland. Een enkele respondent geeft aan dat er echter momenteel nog wel binnen beide groepen weerstand is tegen de toenadering tot elkaar en dat wederzijds begrip en onderlinge tolerantie nog zullen moeten toenemen. Een andere respondent benoemt hierbij dat de dialoog tussen moslims en christenen zich nu nog bevindt in de eerste fase van het elkaar leren kennen.

Bijna alle respondenten geven aan dat ze verwachten dat moslims en christenen samen zullen gaan werken bij het oplossen van sociale en maatschappelijke problemen in de Nederlandse samenleving. Dit gebeurt dan op basis van naastenliefde en een gedeeld geloof in de ene God. Een van de respondenten geeft aan samen met christenen God te kunnen beleven, bijvoorbeeld door gezamenlijk gebed. Daarnaast zou de samenwerking gegrond zijn op gedeelde ethische en sociaal-maatschappelijke opvattingen en belangen waarin moslims en christenen elkaar zouden vinden. Als voorbeeld hiervan noemt een van de respondenten het belang dat binnen bij tradities gehecht wordt aan de rol van het gezin bij stabiliteit in de samenleving⁶⁴⁸. Een ander gedeeld belang dat door sommige respondenten wordt genoemd, is het tegengaan van ongelovigheid en de invloed van het kwaad in de samenleving⁶⁴⁹. Enkele respondenten geven aan dat zij vinden dat er in Nederland tegenwoordig steeds vaker respectloos wordt omgegaan met religieuze mensen en hun belangen⁶⁵⁰. Ze spreken van een religiestress in de Nederlandse samenleving, een soort angst voor enige invloed van religie in de samenleving. De respondenten zijn ervan overtuigd dat religie juist een belangrijke rol kan spelen in de opbouw van de samenleving. Binnen zowel het christendom als de Islam worden de gelovigen namelijk opgeroepen voor de naaste te zorgen. Doel van de samenwerking is, behalve het oplossen van maatschappelijke problemen, dan ook dat Nederlanders samen leren gaan leven in plaats van langs elkaar heen te leven.

Twee van de respondenten benoemen dat de samenwerking met christenen ook een theologische basis heeft⁶⁵¹. In de Hadith wordt namelijk duidelijk dat moslims geloven dat Christus ooit weer terug zal komen en dan christenen en moslims met elkaar zal verbinden. Christus zal dan de christenen de aan Hem geopenbaarde boodschap duidelijk maken en moslims en christenen zullen daarna gezamenlijk een einde maken aan de invloed van de ongelovigen. Dan zal er een vreedzame samenleving ontstaan. Een van de respondenten geeft hierbij aan dat hij er daarom geen probleem mee zou hebben dat christenen het initiatief zouden nemen in de organisatie rond het komen tot een gezamenlijke aanpak van maatschappelijke problemen⁶⁵².

⁶⁴⁸ Respondent 1 (2 april 2013).

⁶⁴⁹ Respondent 5 (3 april 2013), respondent 7 (11 april 2013), respondent 8 (15 april 2013), respondent 9 (16 april 2013) en respondent 10 (17 april 2013).

⁶⁵⁰ Respondent 7 (11 april 2013), respondent 8 (15 april 2013) en respondent 10 (17 april 2013).

⁶⁵¹ Respondent 7 (11 april 2013) en respondent 13 (23 april 2013).

⁶⁵² Respondent 13 (23 april 2013).

Alle respondenten zijn dus positief over de toekomst tussen moslims en christenen in Nederland. Bijna alle respondenten zien in de toekomst steeds meer samenwerking ontstaan tussen moslims en christenen op een gedeelde religieuze basis bij het oplossen van maatschappelijke problemen.

3.7 Samenvatting en conclusies naar aanleiding van interviews

De respondenten hebben deelgenomen aan dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven. De meeste respondenten namen deel aan de gezamenlijk georganiseerde cursus en de helft nam deel aan de dialooggroep. Sommige deelnemers namen ook deel aan andere activiteiten tussen de dialoogpartners. De samenvatting geeft het algemene beeld weer dat vanuit de interviews naar voren komt.

De respondenten hebben de dialoogactiviteiten positief ervaren. De sfeer was ontspannen, de dialoogactiviteiten informatief en waardevol voor het geloofsleven van de respondenten. De respondenten zien het elkaar leren kennen als hoofddoel, en trachten de christenen echt te begrijpen. Ook het komen tot samenwerken tussen moslims en christenen is een belangrijk doel. De dialoogactiviteiten hebben bijgedragen aan positieve beeldvorming over christenen. Er worden veel overeenkomsten gezien tussen moslims en christenen, vooral met betrekking tot ethische waarden. Er is bijzondere waardering voor de spirituele toewijding van de christenen en de praktische invulling van het tonen van naastenliefde. Er is geen sprake van een gezamenlijke zoektocht naar een nieuwe waarheid. Christenen worden getypeerd als mensen met een geloof in en liefde voor God en Jezus en een liefde voor de medemens. Dit komt overeen met het gedeelde woord (*a common word*), zoals de 138 moslimgeleerden in hun open brief naar voren brachten (zie eind paragraaf 2.3). De respondenten vinden het lastig om met christenen te praten over de Islamitische opvattingen over Jezus. De positie van Jezus lijkt volgens de respondenten het essentiële verschil te zijn tussen moslims en christenen. Ook de triniteitleren en de grote diversiteit onder christenen met betrekking tot de grondbeginselen van het christelijke geloof worden door de respondenten als lastig ervaren. De respondenten denken dat er nu bij de christenen die hebben deelgenomen aan de dialoogactiviteiten een positiever beeld over Islam en over moslims is dan voor deelname aan de dialoogactiviteiten.

De helft van de respondenten heeft buiten de dialoogactiviteiten vriendschappelijke contacten met christenen, de andere helft heeft weliswaar contact met christenen in het dagelijkse leven, maar praten dan niet met hen over geloofszaken. De respondenten doen geen concessies in het contact met christenen met betrekking tot de voorgeschreven Islamitische voorschriften. De respondenten hebben geen probleem een door christenen voorbereide maaltijd te eten, mits deze is voorbereid volgens Islamitische voorschriften. De meeste respondenten onderschrijven de Islamitische voorschriften rond een gemengd huwelijk tussen een moslim en een christen, maar zien dit ook als een kwestie van persoonlijke keuze en persoonlijke verantwoordelijkheid. Mocht een moslim zich naar aanleiding van de dialoogactiviteiten bekeren tot het christelijke geloof dan vindt de helft van de respondenten dit geen probleem, terwijl de andere helft dit wel jammer en moeilijk vindt. Ook hier vinden de respondenten dit een persoonlijke keuze en verantwoordelijkheid van de bekeerling. De respondenten zullen niet stoppen met deelname aan de dialoogactiviteiten als een moslim zich zou bekeren tot het christelijke geloof.

De respondenten zien Nederland niet als een puur christelijk land, maar als een pluralistische samenleving die gefundeerd is op meerdere religieuze en levensbeschouwelijke opvattingstradities. Geen van de respondenten is er pertinent op tegen om in Nederland

begraven te worden. Er zijn ook enkele respondenten die twijfelen over de keuze in Nederland of in Turkije begraven te worden.

De meeste respondenten geven aan dat de Islam leert dat moslims respectvol om moeten gaan met christenen. Dit zou volgens sommige respondenten zelfs een religieuze plicht zijn. De respondenten zien de goede omgangswijze van Mohammed met christenen als voorbeeld. Bijna de helft van de respondenten benoemt nadrukkelijk dat in de Koran staat dat christenen de originele boodschap van Jezus hebben veranderd. Het valt op dat de respondenten vooral de overeenkomsten tussen moslims en christenen benoemen.

De respondenten gaan er op rationele gronden vanuit dat de evangeliën uit het Nieuwe Testament van de Bijbel niet overeenkomen met de *Injil* van Jezus. De respondenten gaan ervan uit dat de *Injil* van Jezus niet zuiver is behouden door de christenen. De respondenten nemen alleen datgene uit de evangeliën aan wat overeenkomt met de opvattingen die Islam leert. Alle respondenten erkennen dat de positie van Jezus het grootste verschil is tussen de evangeliën en de *Injil* van Jezus. Jezus zou niet Gods zoon zijn, en ook niet gekruisigd zijn. Wel is hij volgens de respondenten de Messias en een boodschapper van God. De respondenten blijken voorzichtig te zijn bij het beantwoorden van deze vraag, aangezien de helft aangeeft te weinig kennis te hebben om de vraag goed te beantwoorden. Op twee van de respondenten na, heeft geen van de respondenten het alternatieve evangelie van Barnabas gelezen. Wel hebben bijna alle respondenten van dit evangelie gehoord en hebben vernomen dat dit evangelie waarschijnlijk dichter bij de Islamitische opvattingen over Jezus ligt. De respondenten lijken weinig waarde te hechten aan het evangelie van Barnabas. De respondenten hopen dat christenen ook naar het paradijs zullen gaan, maar weten niet zeker of dit gebeurt, want het oordeel hierover is aan God en niet aan mensen.

De respondenten weten wat christenen met Pasen en met Kerst gedenken, maar niet wat zij met Pinksteren gedenken. De respondenten hebben enige kennis over wat christenen verstaan onder de Drie-eenheid van God, maar begrijpen hier echter niets van en kunnen het niet rijmen met hun eigen godsbeeld. De respondenten weten wat de betekenis van de doop is voor christenen en kunnen daarbij uitleggen dat er water wordt gebruikt en dat de gedoopte wordt gereinigd van zijn zonden. De respondenten weten ook de belangrijkste verschillen tussen protestanten en rooms-katholieken.

De respondenten zijn positief over de toekomst tussen moslims en christenen in Nederland. Ze verwachten dat moslims en christenen steeds meer zullen gaan samenwerken op basis van gedeelde waarden en belangen. Enkele respondenten geven een theologische fundering voor deze samenwerking door te wijzen op de overlevering van Mohammed waarin hij erop wijst dat christenen en moslims door Jezus bij zijn terugkomst zullen worden verenigd.

Conclusies

De respondenten zijn dus enthousiast en positief over de dialoogactiviteiten met christenen. Behalve dat ze meer willen leren over het christenen en hun geloof, zeggen sommige respondenten de geloofsopvattingen van de christenen ook echt ten diepste te willen leren kennen. De respondenten spreken zich positief uit over christenen en lijken waardering te hebben voor hun toewijding aan de geloofspraktijk en de daarmee verband houdende praktische naastenliefde. De respondenten erkennen dat de positie van Jezus het essentiële verschil tussen christenen en moslims is, en dat dit verschil bij christenen een gevoelig punt is. De respondenten vinden het lastig in gesprek met christenen over Jezus te praten omdat ze bang zijn de christenen te kwetsen. De respondenten kiezen hierbij vaak voor een niet-confronterende houding. De respondenten reflecteren op hun eigen geloofsopvattingen en –

traditie vanuit wat ze van christenen leren. Ze houden daarbij vast aan de eigen geloofstraditie en zien de dialoogactiviteiten niet als een gezamenlijke zoektocht naar een nog te ontdekken waarheid.

De respondenten richten zich grotendeels op de Nederlandse en niet op de Turkse context. Ze zien zichzelf als Nederlanders, bouwen een bestaan op in Nederland en willen onder andere daarom in Nederland begraven worden. Meerdere respondenten hebben vriendschappelijke contacten met christenen. De respondenten voelen zich binnen de Nederlandse samenleving het meest verbonden met christenen, vooral als het gaat om gedeelde ethische waarden en lijken elkaar daarnaast te vinden op basis van een gedeeld *binnenwereldlijk ascetisme*. De respondenten geven ook uitleg over hun Islamitische geloofsopvattingen vanuit de Nederlandse context. De respondenten hebben vanuit het leven in Nederland gemerkt dat Nederland een pluralistische en geen christelijke samenleving is, zoals sommige moslims vooral buiten Europa denken. De respondenten houden vast aan de Islamitische geloofsopvattingen en voorschriften en wijzen op de persoonlijke verantwoordelijkheid van mensen om zich wel of niet aan deze voorschriften te houden. Hierdoor ontstaat er ruimte om andersdenkenden te accepteren en met hen in dialoog te treden zonder concessies te doen met betrekking tot de eigen geloofsopvattingen of –voorschriften.

De respondenten gaan ervan uit dat de Islam leert dat moslims respectvol met christenen om moeten gaan. Zij volgen daarbij het goede voorbeeld dat Mohammed hen gaf. De helft van de respondenten benoemt nadrukkelijk dat Islam leert dat christenen de boodschap van Jezus hebben veranderd. De evangeliën uit het Nieuwe Testament komen volgens hen dus niet overeen met de *Injil* van Jezus. Zij nemen alleen die uitspraken en verhalen over Jezus aan die overeenkomen met wat Islam leert. Veel respondenten hebben te weinig kennis om een vergelijking tussen de evangeliën en de *Injil* te maken. Het zou kunnen dat zij voorzichtig willen zijn in de reactie op deze vraag. De meeste respondenten hebben wel gehoord van het alternatieve evangelie van Barnabas, maar slechts enkele respondenten hebben het zelf gelezen. Geen van de respondenten lijkt dit alternatieve evangelie als serieuze bron te zien om tot opvattingen over christenen te komen. De respondenten hopen dat christenen naar het paradijs zullen gaan, maar laten het oordeel hierover aan God.

De respondenten hebben wat basiskennis over de christelijke geloofsopvattingen, die zij onder andere zouden hebben opgedaan tijdens de dialoogactiviteiten. Zo weten zij wat christenen met Kerst en Pasen gedenken, wat de doop voor christenen betekent en wat de christelijke uitleg van de triniteitleer is. Ook weten zij de belangrijkste verschillen tussen protestanten en rooms-katholieken te benoemen. Dit alles duidt erop dat de respondenten echt hun best doen om via de dialoogactiviteiten de christenen en hun geloofsopvattingen te leren kennen. Toch moet ook gezegd worden dat de respondenten niet weten wat christenen met Pinksteren gedenken, dat bijna alle respondenten veel moeite moeten doen om tot antwoorden op deze kennisvragen te komen, en dat de meeste respondenten ook Nederlands onderwijs hebben gevolgd waar ze dus naast de dialoogactiviteiten enige kennis op hebben gedaan over het christelijke geloof. De respondenten lijken weinig echt parate kennis te hebben over het christelijke geloof. Dit zou erop kunnen wijzen dat de respondenten vooral bezig zijn om op gevoelsniveau en niet op kennisniveau te leren van en over christenen en hun geloofsopvattingen. In de lijn van het gedachtegoed van Gülen lijken de respondenten in de dialoog met christenen vooral op zoek te zijn naar een gedeeld woord.

De respondenten zijn positief over de toekomst tussen moslims en christenen in Nederland en zien in de toekomst een samenwerking ontstaan op basis van gedeelde waarden en belangen.

Het valt op dat alle respondenten dus wijzen op meer samenwerking in de toekomst, maar dat geen van de respondenten benoemd te hopen of te verwachten dat moslims en christenen elkaar in de toekomst beter zullen kennen, laat staan te begrijpen. Op basis hiervan zou je kunnen concluderen dat de respondenten vooral deelnemen aan de dialoogactiviteiten om nader te komen met christenen met als doel samenwerking op gedeelde waarden en belangen, dan dat zij deelnemen aan de dialoogactiviteiten om christenen en hun geloofsopvattingen echt ten diepste te willen leren begrijpen. Dit beeld komt echter niet overeen met het algemene beeld dat naar voren komt uit de interviews, omdat uit dit beeld blijkt dat de respondenten vooral enthousiast zijn over de mooie geloofsgesprekken die zij tijdens de dialoogactiviteiten met christenen hebben. De interesse van de respondenten voor christenen lijkt een combinatie van persoonlijke interesse en het aanhangen van Gülen's opvatting dat het aangaan van de dialoog met christenen een religieuze verplichting is en dat de dialoog met christenen daarnaast bijdraagt aan een vreedzame samenleving op basis van gedeelde belangen en waarden.

3.8 Vergelijking conclusies naar aanleiding van interviews met conclusies van literatuuronderzoek naar opvattingen over christenen van soennitische moslims alsmede die van Fethullah Gülen en zijn aanhangers.

Veel van de theoretische, theologische opvattingen van Gülen en zijn aanhangers over christenen, die al eerder in paragraaf 2.5 beschreven zijn, zijn terug te vinden in de reacties van de respondenten. Over het algemeen houden de respondenten strikt vast aan de gangbare, orthodoxe Islamitische geloofsopvattingen over christenen zoals die beschreven staan in de Koran en de *sunna*. Op basis hiervan stellen alle respondenten dat moslims respectvol met christenen dienen om te gaan, ondanks dat de meerdere van de respondenten er ook vanuit gaan dat christenen de oorspronkelijke boodschap van Jezus hebben veranderd. Om deze reden lijken de meeste respondenten enkel die christelijke geloofsopvattingen aan te nemen die overeenkomen met de Islamitische geloofsopvattingen zoals die staan beschreven in de Koran en de *sunna*. Dit is geheel in lijn met de opvattingen van Gülen.

Vrijwel alle respondenten zien de positie van Jezus als het grootste verschil tussen de Islamitische en christelijke leer. Op basis van de Islamitische bronteksten geven enkele respondenten aan er vanuit te gaan dat Jezus niet Gods zoon is en ook niet is gekruisigd. Bij de christelijke deelnemers aan de dialoogactiviteiten liggen deze Islamitische geloofsopvattingen volgens sommige respondenten erg gevoelig. Veel respondenten spreken daarom op een niet-confronterende wijze over hun geloofsopvattingen met betrekking tot Jezus. Ook met betrekking tot andere geloofsopvattingen waarin de Islamitische leer afwijkt van de christelijke geloofsleer wordt gekozen voor een niet-confronterende omgangswijze, door tijdens de dialoog met christenen vooral te focussen op overeenkomsten en gedeelde waarden tussen beide religies, oftewel te zoeken naar een gedeeld woord. Bijna alle respondenten benoemen in de toekomst een samenwerking te zien ontstaan tussen moslims en christenen op basis van gedeelde waarden en belangen. Ook hierbij denken en handelen deze respondenten in lijn met het gedachtegoed en de werkwijze van Gülen. Maar bij de praktijk van de dialoog blijken enkele respondenten verder te gaan dan de theoretische opvattingen van Gülen en zijn aanhangers over christenen zoals dit naar voren komt in hun geschriften, doordat de respondenten blijk geven van de behoefte de christenen en hun geloofsopvattingen echt te willen leren begrijpen, daar waar Gülen in zijn geschriften de dialoog met christenen vooral ziet als religieuze verplichting en als het middel om tot een vreedzame samenleving te komen op basis van gedeelde waarden en belangen, waarbij het begrijpen van de christenen en hun leer bijzaken lijken te zijn.

Bij vrijwel alle respondenten valt op dat zij bewust kiezen voor een positieve benaderingswijze van christenen. Alle respondenten hopen dat de christenen naar het paradijs zullen gaan. Meerdere respondenten spreken waardering uit over de vrome toewijding en de praktische naastenliefde van christenen. Deze respondenten herkennen bij de christelijke dialoogdeelnemers klaarblijkelijk het eerder beschreven *binnenwereldlijke ascetisme*, zoals zij dit zelf ook nastreven. De meeste respondenten zien zich in de Nederlandse samenleving het meest verbonden met christenen, vooral op basis van gedeelde ethische waarden. Alle respondenten zijn dan ook positief en enthousiast over de dialoogactiviteiten met christenen. Aangezien de meeste respondenten merken dat die Nederlandse samenleving steeds meer seculier gedachtegoed aanneemt, waarbij er sprake lijkt te zijn van een soort religiestress, zien zij Nederland absoluut niet als een christelijke maar eerder als een pluralistische samenleving. De irenische benadering van christenen door alle respondenten is in lijn met het gedachtegoed van Gülen.

Hoofdstuk 4: Samenvatting en conclusies

In dit laatste hoofdstuk zal het onderzoek worden samengevat, waarna de belangrijkste conclusies naar aanleiding van het onderzoek weergegeven zullen worden. Ik heb ervoor gekozen hier enkel de grote lijnen van het onderzoek samen te vatten, een soort beschouwende samenvatting dus.

4.1 Samenvatting onderzoek

Het onderzoek begon met een nadere kennismaking met Fethullah Gülen. Op basis van verschillende bronnen werd zijn biografie weergegeven. Wat hierin vooral opviel waren de ontwikkeling van Gülen tot een belangrijke moslimgeleerde met veel aanhang en de controverse rond zijn persoon.

Daarna werd het gedachtegoed van Gülen thematisch uiteengezet. Eerst kwam zijn denken over *hizmet* aan bod, waarbij we zagen dat Gülen dienstbaarheid aan de samenleving als een religieuze plicht ziet die hij baseert op Islamitische teksten. Als tweede werd de nadruk van Gülen op onderwijs beschreven. We zagen dat Gülen vindt dat modern wetenschappelijk onderwijs voor moslims belangrijk is, omdat hierdoor de kennis over God toeneemt. Goed onderwijs moet dan wel samengaan met een vrome, op God gerichte houding. Door moslims hoog kwaliteit onderwijs te geven ontwikkelt zich een *gouden generatie* die in staat zal blijken om sociaal-maatschappelijke problemen in Turkije en elders op de wereld op te lossen. We stonden ook stil bij de politieke opvattingen van Gülen. We zagen dat deze politieke opvattingen voor een groot deel aan bleken te sluiten bij de opvattingen van de AKP. Gülen streeft ook naar een liberale economie. Een liberale democratie garandeert volgens hem godsdienstvrijheid. Tot slot kwam naar voren dat Gülen zich sinds eind jaren 1990 inzet voor de dialoog met andersdenkenden. Ook dit baseert hij, net als zijn andere gedachtegoed, vanuit een theologische interpretatie van Islamitische teksten. Nadat het gedachtegoed van Gülen uiteen is gezet, hebben we gekeken naar de activiteiten van de Gülen Beweging. Duidelijk werd dat de beweging op veel verschillende terreinen actief is, zowel in het onderwijs, in diverse media, in de handel en in dialoogactiviteiten. Hierdoor heeft de Gülen Beweging zich veel aanhang en invloed vergaard en is een belangrijke factor van politieke betekenis geworden in Turkije. In de volgende paragraaf kwam de weerstand tegen Gülen en zijn beweging naar voren. Gülen presenteert zich volgens zijn tegenstanders wel als een gematigde moslim, maar is volgens hen een wolf in schaapskleren, die uiteindelijk van Turkije een Islamitische staat zou willen maken. Vooral de ondoorzichtige organisatiestructuur en de dualistische houding van zijn aanhangers, die zich binnenshuis strikt zouden houden aan Islamitische voorschriften maar zich naar buiten toe opstellen als gematigde moslims, zorgen ervoor dat er keer op keer weer nieuwe verdachtmakingen zijn aan het adres van Gülen en zijn beweging. Ook in Nederland is er kritiek op de beweging. Aan het eind van het eerste hoofdstuk werd de ontwikkeling van de Gülen Beweging in Nederland beschreven vanaf eind jaren 1990. We zagen dat de Gülen Beweging op steeds meer verschillende terreinen actief werd en zodoende in Nederland een factor van betekenis is geworden, in ieder geval voor de Turkse Nederlanders met een moslimachtergrond.

In het tweede hoofdstuk werd er een spectrum geschetst van opvattingen van moslims over christenen met name op basis van de studies van Goddard hiernaar. We zagen dat de context en de persoonlijke spiritualiteit van de schrijver erg bepalend zijn voor de geïnterpreteerde geloofsopvattingen over christenen. Ook werd duidelijk dat de moslims de Koran en de *sunna* als de bindende bronnen zien van waaruit zij komen tot opvattingen over christenen. De Koran en de *sunna* blijken echter niet eenduidig over christenen en hun geloofsopvattingen. Sommige aspecten worden goedgekeurd, andere afgekeurd. Aan de ene kant worden

christenen in de Koran als het meest na in geloof bestempeld, maar er wordt ook stevige kritiek op het gedrag van christelijke monniken geleverd. Daarnaast leert de Koran dat Jezus niet Gods zoon is en niet is gekruisigd. Ook de triniteitler en de verdeeldheid onder christenen worden afgekeurd. De Bijbel wordt bestempeld als een onzuivere overlevering van de aan Jezus geopenbaarde boodschap. Vanuit de biografie van Mohammed die is opgesteld door Ibn Ishaq zagen we een vijftal momenten uit leven van Mohammed uitgelicht waar hij op positieve wijze omging met en sprak over christenen, en waarbij zijn status als profeet door christenen werd erkend. Al met al is de interpretatieruimte voor de schrijver over opvattingen over christenen op basis van deze bindende bronnen dus groot. Moslims zien naast de Koran en de *sunna* ook de verdragen van Mohammed met christenen en de omgangswijze van de opvolgers van Mohammed als informatiebron om tot opvattingen over christenen te komen. Belangrijkste hierbij is dat christenen gezien worden als Mensen van het Boek, die hun religieuze identiteit mogen behouden, maar wel belasting moeten betalen en eigenlijk tweederangsburgers zijn in het moslimrijk.

Hierna zijn de opvattingen van moslims over christenen besproken verdeeld in twee perioden. De eerste periode duurde van 800 – 1400. De kennis over het christendom nam toe en de moslims zetten zich meer af tegen het christendom, onder andere om de eigen Islamitische identiteit te ontwikkelen. Ook zijn er meerdere militaire confrontaties tussen moslims en christenen. Over het algemeen zijn de geschriften van moslims over christenen om deze redenen in deze periode vrij negatief. De Bijbel wordt vaak bestempeld als een corrupt boek en de christelijke geloofsopvattingen over Jezus en de Drie-eenheid van God worden weersproken. Tussen 1400 en 1800 zijn er weinig nieuwe interpretaties over christenen van moslims. Vanaf 1800 tot op heden worden nieuwe interpretaties ontwikkeld. In de eerste honderd jaar van deze tweede periode worden deze interpretaties vooral gedaan vanuit de context dat moslimlanden gekoloniseerd zijn en overheerst worden door westerse landen. Omdat de westerse overheersers vaak christenen waren en ook christelijk missiewerk onder moslims toestonden, ontstond bij moslims het beeld dat het christendom en het westen onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. In hun streven naar onafhankelijkheid zetten moslimschrijvers zich dan ook af tegen het christendom. Islam zou volgens hen onzuiver zijn geworden door de westerse, christelijke invloeden. Gevolg is dat er vooral polemische geschriften over christenen en hun opvattingen geschreven worden in deze periode.

Vanaf de 20^e eeuw is Egypte het intellectuele centrum van de moslimwereld. De geschriften van de schrijvers kunnen dan ook als toonaangevend gezien worden voor de opvattingen van moslims over christenen wereldwijd. Toch blijken er zowel polemische als irenische geschriften en ook geschriften die hiertussen in vallen over christenen te zijn geschreven vanuit Egypte. Op basis van meer gedetailleerde kennis over het christendom als gevolg van nieuwe modern wetenschappelijke onderzoeksmethoden in combinatie met veranderende omstandigheden worden soms ook nieuwe opvattingen over christenen ontwikkeld. De polemische geschriften lijken vooral voort te bouwen op de oude, orthodoxe opvattingen over christenen van de periode tot 1400. De schrijvers van deze polemische geschriften gebruiken enkel Islamitische bronnen voor het komen tot opvattingen over christenen. Er ontstaan ook meer positieve, irenische opvattingen over christenen in Egypte als gevolg van een veranderende politieke context waardoor er meer ruimte wordt gegeven aan Islam in Egypte. Bij de intellectuele klasse van Egypte ontstaat ook meer waardering voor de christelijke symbolen van bijvoorbeeld het kruis, van de tijd dat de regering van Egypte de intellectuelen gaat onderdrukken. De schrijvers van meer irenische geschriften over christenen blijken vaak regelmatig contact te hebben met Egyptische christenen (Kopten), en koppelen het christendom daarom niet aan het westen, maar zien het als een religie die een onderdeel

uitmaakt van de Egyptische samenleving. Ondanks de wil tot toenadering met christenen en de zoektocht naar overeenkomsten tussen Islam en het christelijke geloof, blijken ook de schrijvers van deze geschriften nauwelijks pogingen te ondernemen om het christelijke geloof ten diepste te begrijpen. Zij schrijven met name vanuit hun eigen Islamitische referentiekader, waarbij wordt vastgehouden aan wat de Islam over christenen leert in de Koran en de *sunna*. De schrijvers die zowel een polemische als irenische houding aannemen ten opzichte van christenen keuren sommige aspecten van het christelijke geloof goed, zoals de voorgeschreven ethische waarden of de opvatting dat Jezus vrede najaagde en geweld afzwoer, maar andere aspecten worden door hen afgekeurd, zoals de opvatting dat Jezus Gods zoon zou zijn.

In de andere studies over opvattingen van moslims over christenen die ik heb toegevoegd werden met name de *dhimmi*-status van de Mensen van het Boek onder de loep genomen. Vanuit verschillende contexten zagen we dat de verschillende schrijvers concludeerden dat de oorspronkelijke *dhimmi*-status geherinterpreteerd en aangepast moet worden aan de nieuwe, huidige omstandigheden en niet letterlijk kan worden overgenomen uit de oorspronkelijke context. De *dhimmi*-status van onder andere christenen zou namelijk discriminerend zijn en niet te combineren zijn met het belangrijke Koranvers dat er geen dwang in religie is. Ook werden enkele schrijvers aangehaald die een pluralistische visie hebben op de verschillende religies. Zij wijzen op Koranteksten waaruit blijkt dat God mensen juist bewust verschillend heeft gemaakt en dat mensen vanuit hun eigen traditie gehoorzaam moeten zijn aan God en het goede voor hun naaste moeten doen. Dit gedeelde woord komt ook naar voren in de behandelde open brief van 138 moslims aan de christenen in 2007. Zowel de pluralistische schrijvers als de ondertekenaars van de open brief hebben een open en positieve houding ten opzichte van christenen, die gebaseerd is op de Koran en de *sunna*. Op basis van de Islamitische bronteksten is het dus voor moslims mogelijk om zich zowel positief als negatief uit te laten over christenen en hun geloofsopvattingen. De omstandigheden en de inhoud van het persoonlijke geloofsleven van de schrijver blijken bepalend voor de insteek en de interpretatie die de schrijver kiest bij het komen tot opvattingen over christenen.

Na de spectrumschets is gekeken naar de opvattingen van Fethullah Gülen en zijn aanhangers over christenen. We constateerden dat noch Gülen noch zijn aanhangers specifiek hebben geschreven over hun opvattingen over christenen. Maar vanuit hun geschriften met betrekking tot de thema's tolerantie en dialoog is wel af te leiden wat de opvattingen van Gülen en zijn aanhangers zijn over christenen. Gülen en zijn aanhangers beargumenteren in deze geschriften dat tolerantie en dialoog tot de essentie van Islam behoren, en het daarom een religieuze plicht van de moslim is om in dialoog te gaan met andersdenkenden, waaronder christenen. Zij doen dit op basis van de Koran, de *sunna* en de omgangswijze met christenen door Mohammed en zijn opvolgers. Het doel van het aangaan van de dialoog met christenen lijkt niet te zijn christenen en hun geloofsopvattingen te interpreteren of ze te begrijpen, maar het opbouwen van onderling vertrouwen, om van daaruit te komen tot samenwerking ten behoeve van een vreedzame samenleving op basis van gedeelde waarden en belangen.

Gülen maakt in zijn geschriften over dialoog en tolerantie duidelijk dat moslims geen concessies moeten doen met betrekking tot de Islamitische leer. Dat wat in de Koran en de *sunna* staat wordt als bindend beschouwd. Dit impliceert dat Gülen christenen ziet als de Mensen van het Boek die moslims het meest na staan, maar ook dat hij ervan uit gaat dat Jezus niet Gods zoon is, dat Jezus niet is gekruisigd, en dat hij ervan uit gaat dat de Bijbel door de christenen verdraaid is. Op basis van de Islamitische bronnen stelt Gülen dat

christenen vrome gelovigen kunnen zijn, mits zij trouw bidden, vrijgevig zijn en geloven in God en het hiernamaals. Gülen ziet de door Mohammed voorspelde terugkeer van Jezus als belangrijk bewijs voor zijn stelling dat moslims met christenen in dialoog moeten treden. Gülen noemt daarnaast ook voorbeelden uit het leven van Mohammed waaruit blijkt dat Mohammed respectvol omging met christenen. Alle christelijke opvattingen die niet in strijd zijn met de Islam neemt hij dus aan, alle die daarvan afwijken, wijst hij af. Gülen zoekt echter op advies van de Koran naar een gedeeld woord met de Mensen van het Boek, waaronder de christenen. Het lijkt erop dat hij op basis van deze niet-confronterende tactiek er bewust voor kiest de verschillen in geloofsopvattingen tussen moslims en christenen niet expliciet te benoemen. Bijzonder is dat Gülen desondanks de christenen in een artikel uit 2000 een sneer geeft, door te stellen dat er in het afgelopen decennium meer moslims vermoord zijn door christenen, dan andersom.

Vanuit de geschriften van enkele aanhangers van Gülen blijkt dat zij zich aansluiten bij deze opvattingen van Gülen. Wel zijn deze aanhangers meer expliciet in hun opvattingen over christenen en interpreteren zij veel meer teksten dan Gülen, zowel positieve als negatieve, over de Mensen van het Boek en over christenen in de Koran, de *sunna* en de geschriften over de geschiedenis van de opvolgers van Mohammed, met als doel te verantwoorden waarom de Gülen Beweging zich inzet voor de interreligieuze dialoog. De teksten moeten volgens hen in de oorspronkelijke context worden gezien en dus niet letterlijk worden overgenomen. Teksten waar negatief over christenen wordt gesproken worden op deze manier door hen ontkracht, door bijvoorbeeld te stellen dat de tekst waarin staat dat christenen niet te vertrouwen zijn, slaat op actieve christelijke vijanden van Mohammed in die tijd, en dat de tekst dus politiek moet worden geduid. Opvallend is echter dat de schrijvers vinden dat teksten waarin negatief over christenen wordt gesproken vanuit de politieke context moeten worden geduid, terwijl de positieve teksten niet vanuit de politieke, maar vanuit religieuze overwegingen bezien zouden moeten worden. Ook de aanhangers van Gülen zoeken vooral naar een gedeeld woord tussen moslims en christenen ten behoeve van de dialoog. Daartoe proberen zij verschillen of negatieve uitlatingen over christenen en hun opvattingen zoveel mogelijk te ontwijken of te ontkrachten, zonder concessies te doen met betrekking tot hun opvattingen over christenen en hun geloofsopvattingen die gebaseerd zijn op de Koran en de *sunna*. Tot slot zagen we dat ook deze aanhangers het nodig vonden om aan het eind van hun boekje over de dialoog enkele sneren te geven aan het adres van de christenen (christenen zouden meer mensen hebben vermoord dan moslims, en godsdienstvrijheid was al altijd aanwezig in Islam en binnen het christendom pas na het Tweede Vaticaans Concilie). Dit suggereert dat de schrijvers de Islam als superieur zien ten opzichte van het christendom. De schrijvers zien het aangaan van de dialoog als een religieuze verplichting die bij kan dragen aan een vreedzame samenleving op basis van gedeelde waarden en belangen. Zij lijken niet de intentie te hebben het christelijke geloof echt te willen begrijpen.

Na deze uiteenzetting werden de opvattingen van Gülen en zijn aanhangers geplaatst binnen het spectrum aan opvattingen over christenen, dat eerder geschetst is. We zagen dat de interpretatie van Gülen en zijn aanhangers een irenisch karakter hebben, in die zin dat zij bedoeld zijn om toenadering te creëren naar christenen toe. Gülen en zijn aanhangers baseren hun opvattingen over christenen en hun geloofsopvattingen ook op basis van de Koran, de *sunna* en de geschiedenis van de opvolgers van Mohammed, maar kiezen er, ten behoeve van de dialoog en op advies van de Koran, bewust voor te zoeken naar een gedeeld woord in plaats van naar de verschillen. Zij delen dus de opvattingen over christenen en hun geloofsopvattingen zoals die beschreven staan in deze bronnen, maar vanuit hun interpretatie van wat de essentie van Islam is richten zij zich op de positieve teksten en ontkrachten zoveel

mogelijk de meer negatieve teksten over christenen. De nadruk op dialoog met de daarbij gepaard gaande omgangstijl met christenen is ontstaan vanuit de specifieke omstandigheden in Turkije waarin Gülen en zijn beweging zich hebben ontwikkeld. Ondanks hun nadruk op dialoog en tolerantie benoemen zowel Gülen als zijn aanhangers toch wat slecht onderbouwde, negatieve aspecten over christenen en het christendom, die toch een wat polemisch karakter hebben. De hoofdtoon van Gülen en zijn beweging ten opzichte van christenen is echter absoluut irenisch van karakter.

In het daarop volgende hoofdstuk is een casus beschreven die meer inzicht kan geven over de opvattingen van sympathisanten van Gülen over christenen in de Nederlandse context. De gekozen casus betreft de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven. In de beschrijving van Platform INS kwam naar voren dat deze aan de Gülen Beweging verbonden organisatie zich inzet voor de dialoog met andersdenkenden omdat de medewerkers ervan overtuigd zijn dat onderling begrip zal leiden tot een meer vreedzame samenleving. Hierop is de samenwerking met de Hervormde Gemeente Delfshaven beschreven. We zagen dat deze dialoogactiviteiten op verschillende niveaus plaatsvinden, en dat deze samenwerking intensief is. Vervolgens werd deze samenwerking geplaatst in de Nederlandse context. Vanuit de analyse van de dialoogactiviteiten bleek dat de deelnemers die geïnterviewd zijn de christenen respectvol tegemoet treden en hen echt willen leren begrijpen, maar daarbij vasthouden aan de eigen geloofsopvattingen, ook die over christenen en hun geloofsopvattingen. Het eigen gelijk wordt dus niet losgelaten en er wordt niet gezocht naar een nog te ontdekken nieuwe waarheid die beide religieuze tradities zou overstijgen. Hooguit worden aspecten van de eigen geloofstraditie verdiept of hernieuwd door wat de deelnemers leren van en over christenen en hun geloof. Binnen de dialoogactiviteiten wordt er vooral gezocht naar een gedeeld woord, naar overeenkomsten en gedeelde waarden en belangen. De dialoogpartners lijken elkaar te kunnen vinden in een gedeeld *binnenwereldlijk ascetisme*. Er wordt voorzichtig omgegaan met verschillen, vanwege de kwetsbaarheid van de interreligieuze dialoog. Gezien de vorm, de inhoud en het niveau van de dialoogactiviteiten moet gezegd worden dat deze interreligieuze dialoog van een hoog niveau is, want zij voldoet aan vrijwel alle facetten waaraan een ideale interreligieuze dialoog volgens specialisten aan zou moeten voldoen. Wat hierbij meespeelt, is dat de deelnemers aan de dialoogactiviteiten veelal hooggeleid zijn.

Na deze analyse volgde een weergave van de reacties op de interviewvragen die ik aan enkele deelnemers van die dialoogactiviteiten heb gesteld. Deze zijn aan het eind van het vorige hoofdstuk reeds samengevat, waarna de conclusies naar aanleiding van de interviews nog zijn vergeleken met de opvattingen van Gülen en zijn aanhangers, zoals die in hun geschriften naar voren komen. Op basis van het voorgaande onderzoek denk ik nu enkele conclusies te kunnen trekken en ook antwoord te kunnen geven op de onderzoeksvraag.

4.2 Conclusies naar aanleiding van het onderzoek.

In deze paragraaf zullen de hoofdconclusies beschreven worden. Nadere uitleg over de totstandkoming van deze conclusies is te vinden in het onderzoeksverslag zelf.

Belangrijkste hoofdconclusie van het onderzoek, die tevens de onderzoeksvraag beantwoordt, is dat de opvattingen van sympathisanten van de Gülen Beweging over de christelijke geloofsopvattingen overeenkomen met de gangbare orthodoxe Islamitische opvattingen, maar dat hun houding ten opzichte van christenen en hun gedachtegoed over christenen in vergelijking met de houding en het gedachtegoed van andere moslingroepen een irenisch karakter heeft.

Voor Gülen en zijn aanhangers, net als bij vrijwel alle moslims, zijn de opvattingen over christenen en de christelijke geloofsopvattingen gebaseerd op wat er hierover geschreven staat in de Koran en de *sunna*. Ook de omgangswijze van de opvolgers van Mohammed wordt door de sympathisanten van de Gülen Beweging beschouwd als een bron waarop zij hun houding ten opzichte van christenen baseren. Omdat de Koran en de *sunna* ambivalent zijn over christenen en hun geloofsopvattingen is de interpretatie van de lezer bepalend voor welke houding ten opzichte van christenen wordt aangenomen. Of andersom, dat de basishouding van de moslim naar christenen toe bepalend is voor zijn interpretatie van de teksten over christenen in de Koran en de *sunna*. We zagen dat de context van de lezer hierbij van groot belang is. Gülen en zijn aanhangers kiezen er dus bewust voor om een irenische houding aan te nemen ten opzichte van christenen. Deze keuze baseren zij op wat volgens hun interpretatie van de Koran en de *sunna* de essentie van Islam is, namelijk het nastreven van tolerantie en vrede. Dialoog is volgens hen het door de Islam voorgeschreven middel hiertoe. Vanuit de Koran en de *sunna* betogen Gülen en zijn aanhangers dat het aangaan van de dialoog met onder andere christenen overeen komt met de Islamitische leer, en daarom door moslims als religieuze plicht moet worden gezien. Toch zagen we dat Gülen en zijn aanhangers in hun geschriften niet voortdurend een irenische houding naar christenen aannemen, en er niet voor terugdeinzen polemisch getinte beweringen over christenen te doen. Hun grondhouding naar christenen is echter ontegenzeggelijk te typeren als irenisch.

Deze keuze tot toenadering naar onder andere christenen komt voort uit de Turkse context, waarin Gülen en zijn aanhangers uit tactisch oogpunt gekozen hebben voor een niet-confronterende omgangsstijl met andersdenkenden in combinatie met een bottom-up werkstijl om de beweging op te bouwen. Reden hiervoor is, dat in de recente geschiedenis was gebleken dat de politieke macht die de Islamitische actoren via de democratische wegen had verworven, keer op keer door het leger de kop in was gedrukt. Dit steeds weer wegdrukken door de Turkse overheid van Islamitische actoren uit het publieke domein is ook de reden van de nogal ondoorzichtige organisatiestructuur van de Gülen Beweging. Ook zorgt dit ervoor dat de sympathisanten van de Gülen Beweging zich gedwongen voelen zich buitenshuis op te stellen als gematigde moslims die openstaan voor seculier gedachtegoed, terwijl zij zich binnenshuis veelal zouden conformeren aan een conservatieve religieuze discipline. Dit alles leidt er echter weer toe dat tegenstanders gemakkelijk allerlei verdachtmakingen aan het adres van Gülen en zijn beweging kunnen doen. Gülen en zijn beweging zouden volgens hen een dubbele agenda hanteren en via onderwijs, media en dialoog de invloed van Islam in de samenleving willen vergroten. Ook binnen de Nederlandse context is er om dezelfde redenen weerstand tegen de beweging.

De Nederlandse context heeft zeker ook zijn invloed op de samenwerking tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven. Door de praktische hulp van kerken aan migrantengroepen vanaf de jaren 1950 is wellicht een basis van vertrouwen gelegd voor de huidige dialoogactiviteiten. De meeste respondenten zien Nederland niet als een christelijk land. Dit komt waarschijnlijk omdat Turkije nooit een Nederlandse kolonie is geweest en de Turkse gastarbeiders Nederland bij hun komst als gastland zagen. Veel van de Turkse gastarbeiders hebben besloten in Nederland te blijven wonen. Dit zorgde bij de volgende generaties voor een identiteitsherziening, waarbij de jongeren hun identiteit gingen baseren op de Nederlandse context, daar waar hun ouders nog veel gericht waren geweest op de Turkse context. Deze gerichtheid op de Nederlandse context blijkt van positieve invloed tijdens de dialoogactiviteiten met de Hervormde Gemeente Delfshaven, bijvoorbeeld in het praten over gedeelde belangen, zoals de positie van het gezin in de Nederlandse samenleving.

De toenemende kritiek die de Islam als godsdienst te verduren kreeg na de moord van Theo van Gogh in 2004 van sommige Nederlandse politici en media heeft ook invloed gehad op de dialoogactiviteiten van onze casus. Bij de christelijke dialoogdeelnemers bleken veel vooroordelen te zijn over Islam en over moslims. Volgens Talip Küçükcan zouden Turkse moslims, die onder invloed van sufi-interpretaties vaak een inclusivistische en tolerante houding hebben ten opzichte van andersdenkenden, een belangrijke taak hebben bij het wegnemen van vooroordelen door de dialoog aan te gaan met onder andere christenen. De sympathisanten van de Gülen Beweging die deelnemen aan dialoogactiviteiten vanuit Platform INS lijken deze taak op zich te hebben genomen. Bij de dialoogdeelnemers van moslimzijde was er veel wantrouwen, gebaseerd op angst om kritiek te krijgen over bepaalde geloofsaspecten binnen Islam.

Als gevolg van de zogenoemde *religiestress*, waarbij sommige politici en media ervoor pleiten om religie volledig uit het publieke domein te weren, worden moslims en christenen in elkaars armen gedreven door het gedeelde streven om deze verdergaande secularisatie in Nederland tegen te gaan. Moslims en christenen komen zo tot samenwerking op basis van gedeelde belangen en gedeelde waarden. De dialoogpartners van onze casus vinden elkaar dan ook gemakkelijk als het gaat om sociaal-maatschappelijke thema's en belangen.

De eerdergenoemde kritiek op en de weerstand tegen de Gülen Beweging in Nederland, hebben klaarblijkelijk geen invloed op de dialoogactiviteiten tussen het aan de Gülen Beweging gelieerde Platform INS en de christenen van de Hervormde Gemeente Delfshaven. De dialoogactiviteiten tussen deze beide dialoogpartners hebben zich namelijk in de afgelopen jaren op verschillende niveaus volop ontwikkeld. Gezien de vorm, de reikwijdte, de intenties, de inhoud en het diepteniveau van de dialoogactiviteiten moet gezegd worden dat deze interreligieuze dialoog van een hoog niveau is, want zij voldoet aan vrijwel alle facetten waaraan een goede interreligieuze dialoog volgens specialisten zou moeten voldoen. Wat hierbij meespeelt, is dat de deelnemers aan de dialoogactiviteiten veelal hoogopgeleid zijn.

Er blijkt geen sprake van machtsongelijkheid tussen de dialoogpartners, zoals dit wordt omschreven door Gé Speelman. De door Karel Steenbrink beschreven sociale omstandigheden van de deelnemers aan de dialoogactiviteiten blijken goed te zijn. Alle drie de niveaus van dialoog, zoals Gé Speelman die beschrijft, zijn bij de dialoogactiviteiten van onze casus terug te vinden, namelijk de dialoog van het leven, van het verstand en van het hart. Er wordt door de initiatiefnemers wat voorzichtig omgegaan met verschillen en obstakels vanwege de kwetsbaarheid van de interreligieuze dialoog. We zagen dat dit niet geheel in lijn is met de opvattingen hierover van respectievelijk Henk Vroom, Patrick Suwanbubba en Nelly van Doorn-Harder. De door de dialoogpartners aangehouden fasering is eigenlijk vrij simpel: klein beginnen en zeer langzaam uitbreiden. De grondhouding van de dialoogdeelnemers is niet erg te rijmen met één de vier verschillende grondhoudingen zoals die voorgesteld worden door Rachel Reedijk, maar is er één van respect, vriendelijkheid en openheid naar de ander toe. Deze grondhouding komt overeen met de door ds. Thampu beschreven gastvrijheid van burens naar elkaar toe. Van de vier door dezelfde Rachel Reedijk beschreven gesprekssoorten zijn er drie terug te vinden bij de dialoogactiviteiten van onze casus, namelijk conversatie, dialoog en in sommige gevallen perspectiefwissel. Van discussie blijkt niet echt sprake te zijn, want over het algemeen wordt er tijdens de dialoogactiviteiten echt naar elkaar geluisterd en hebben de dialoogdeelnemers niet de intentie de ander te overtuigen. In lijn met de adviezen van Nelly van Doorn-Harder is er sprake van continuïteit van de dialoogactiviteiten en worden deze dialoogactiviteiten door geen van de initiatiefnemers gezien als een bijkomstige religieuze activiteit. Ook worden er, vooral door studentenverenigingen te betrekken, jongeren betrokken bij de dialoogactiviteiten, wat een

ander advies is van Nelly van Doorn-Harder om tot een goede interreligieuze dialoog te komen. Tot slot is het streven van beide dialoogpartners in onze casus om behalve te praten zich ook gezamenlijk in gaan te zetten voor de samenleving, wat ook een van de adviezen is van Nelly van Doorn-Harder.

De open en positieve houding van de christelijke dialoogdeelnemers naar de sympathisanten van de Gülen Beweging zal in ieder geval geen negatieve invloed hebben op de opvattingen van deze sympathisanten over christenen. Het zal er eerder toe leiden dat de sympathisanten hierin bevestiging vinden voor hun opvatting dat het aangaan van de dialoog met christenen een goed iets is. De pessimistische zienswijze van J.-C. Basset op de interreligieuze dialoog is dan ook niet terug te vinden bij de dialoogdeelnemers in onze casus. De vriendschap tussen de initiatiefnemers Alper Alasag en Martijn van Laar lijkt van grote betekenis voor het succes van de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven. Binnen deze vriendschap speelt humor een belangrijke rol, waardoor de initiatiefnemers, wellicht onbewust, tegemoet komen aan het advies van Karel Steenbrink, om vooral veel humor te gebruiken binnen de interreligieuze dialoog.

De sympathisanten van de Gülen Beweging zullen zich waarschijnlijk ook kunnen herkennen in het zogenoemde *binnenwereldlijke ascetisme* van de protestantse christenen van de Hervormde Gemeente Delfshaven, waarbij de gelovige vanuit een diepe innerlijke vroomheid er niet voor kiest dit voor zichzelf te houden, maar met dit geloof de wereld in te gaan en deze hiermee ten positieve tracht te beïnvloeden.

De meeste sympathisanten van de Gülen Beweging stellen zich wel open om iets te leren van de christenen, maar dan eigenlijk alleen om bepaalde geloofsaspecten van de eigen Islamitische traditie te verdiepen en/of te vernieuwen. Tijdens de dialoog worden door sommige sympathisanten wel regelmatig mooie geloofsmomenten ervaren, maar ook dan vooral als zij in contact met christenen iets van hun eigen Islamitische geloofstraditie in een hernieuwd daglicht zien of met de christenen blijken te delen.

De eerder benoemde niet-confronterende omgangstijl wordt ook gehanteerd bij de dialoogactiviteiten met christenen. Gülen en zijn aanhangers proberen hierbij op advies van de Koran te komen tot een gedeeld woord met de Mensen van het Boek, waaronder ook de christenen vallen. Dit betekent dat zij zich binnen de dialoog vooral richten op gedeelde ethische waarden en belangen en trachten zo min mogelijk nadruk te leggen op de verschillen tussen beide religies. Een tweede reden voor het vermijden van verschillen is dat beide dialoogpartners zich er terecht van bewust zijn hoe kwetsbaar een interreligieuze dialoog is, vooral met betrekking tot deelnemers die voor het eerst mee doen aan een dialoogactiviteit, zoals bij de cursus *Profeten in de Koran en de Bijbel* regelmatig het geval is.

Op basis van gedeelde waarden en belangen wil de Gülen Beweging komen tot een samenwerking met christenen in Nederland om zo een blok te vormen tegen secularisme en ongelovigheid in de samenleving. Door samen op te trekken met christenen hoopt de Gülen Beweging indirect de invloed van Islam in de Nederlandse samenleving te vergroten. Door de zogenoemde religiestress die er de afgelopen jaren in Nederland lijkt te heersen, waarbij sommige politici en media religie steeds meer buiten het publieke domein lijken te willen drijven, worden moslims en christenen steeds meer in elkaars armen gedreven. Zowel de christenen als de moslims zijn er namelijk van overtuigd dat religie juist van onmisbare betekenis kan zijn voor de Nederlandse samenleving. In ieder geval wordt deze gedeelde overtuiging zichtbaar binnen de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde

Gemeente Delfshaven. De sociaal-politieke ideeën van beide dialoogpartners lijken veelal overeen te komen.

Voorafgaand aan het onderzoek had ik enkele verwachtingen met betrekking tot de uitkomsten. Terugkijkend moet ik constateren dat deze verwachtingen niet zijn uitgekomen. Zo verwachtte ik dat de opvattingen van sympathisanten van de Gülen Beweging zouden afwijken van de gangbare orthodoxe Islamitische opvattingen. Deze verwachting werd bij mij gewekt door het lezen van de visie van Platform INS, waar in staat dat de verschillende deelnemers aan de dialoog van elkaar kunnen leren. Dit leren van elkaar gebeurt zeker, maar in het geval van de sympathisanten van de Gülen Beweging, beïnvloedt het de opvattingen over de christelijke geloofsleer niet, omdat deze vaststaat in de Koran en de *sunna* (zie paragraaf 2.2). Zoals al eerder gezegd lijken de meeste sympathisanten van de Gülen Beweging zich te conformeren aan deze opvattingen, al interpreteren zij de uitlatingen over christenen in de Koran en de *sunna* op die manier dat de negatieve uitlatingen ontkracht en de positieve bekrachtigd worden. Wat er in de Koran en de *sunna* gemeld wordt over de christelijke geloofsopvattingen worden door Gülen en zijn aanhangers gedeeld. Maar op basis van diezelfde Koran kiezen zij er bewust voor om verschillen tussen de religies te parkeren en toenadering te zoeken op basis van gedeelde waarden en belangen.

Ik had ook verwacht dat de oudere sympathisanten meer conservatieve opvattingen over christenen zouden hebben. Dit in de veronderstelling dat jongere sympathisanten na het verkregen Nederlandse onderwijs een meer liberale houding zouden hebben. Deze verwachting is echter niet uitgekomen. Er is geen onderscheid zichtbaar tussen de opvattingen van jongere en oudere sympathisanten bij de sympathisanten van de Gülen Beweging die ik heb geïnterviewd. Het enige verschil tussen beide groepen is dat de oudere sympathisanten nog meer binding met de Turkse context lijken te hebben dan de jongere sympathisanten, wat logisch is, omdat de oudere sympathisanten vaak nog in Turkije zijn geboren en opgegroeid, waar de jongere sympathisanten in Nederland geboren en getogen zijn.

Behalve bovenstaande verwachting had ik voorzichtige, genuanceerde antwoorden verwacht in de interviews met deelnemers aan de dialoogactiviteiten vanuit Platform INS. Deze verwachting had ik vanuit mijn veronderstelling dat de Gülen Beweging bekend wil staan als een beweging van gematigde moslims in combinatie met de veronderstelling dat de Gülen Beweging zich door hun opvattingen niet teveel van andere moslims in Nederland willen verwijderen. De geïnterviewden bleken echter niet specifiek voorzichtig of genuanceerd in hun antwoorden en hun opvattingen, maar leken bij hun reacties op de vragen over het algemeen geen rekening te houden met de verwerking van hun reacties in een onderzoeksrapport. Daarnaast is mijn inschatting dat de Gülen Beweging zich niet teveel zou willen distantiëren van andere moslimgroepen in Nederland niet correct gebleken. De sympathisanten lijken een eventuele afzonderingspositie ten opzichte van andere moslimgroepen in Nederland niet erg belangrijk te vinden. Het enige kritiekpunt op de Gülen Beweging die door de beweging zelf ook gedeeld blijkt te worden, is dan ook juist dat zij zich meer zou moeten inzetten voor de intra-religieuze dialoog met medemoslims die andere opvattingen hebben op basis van dezelfde Islamitische bronnen (zie paragraaf 1.4). In tegenstelling tot mijn verwachting is eventuele distantie van andere moslimgroepen in Nederland voor de sympathisanten van de Gülen Beweging dus helemaal geen issue bij het uiten van hun opvattingen. Vandaar dat zij ook niet de idee hebben voorzichtige of genuanceerde antwoorden te moeten geven.

Ik had vanuit dezelfde veronderstelling als hierboven ook verwacht dat er algemeen gedeelde, goed uitgebalanceerde antwoorden zouden worden gegeven tijdens de interviews. Ik had deze verwachting ook vanuit mijn ervaring dat de Gülen Beweging er veel aan gelegen lijkt te zijn om negatieve berichtgeving zoveel mogelijk te voorkomen. Er werden echter geen algemeen gedeelde, goed uitgebalanceerde antwoorden gegeven op de interviewvragen. Alle reacties van de respondenten waren uniek. Dit kan erop duiden dat mijn veronderstelling dat de Gülen Beweging negatieve berichtgeving zoveel mogelijk wil voorkomen niet klopt. Maar het kan ook zijn dat de Gülen Beweging verwacht dat de impact van dit onderzoek niet groot zal zijn of dat ervan uit is gegaan dat ik mij niet extreem negatief zal uitlaten over de Gülen Beweging omdat ik stage heb gelopen bij de aan het Gülen Beweging gelieerde Stichting Islam en Dialoog.

Tot slot had ik voor aanvang van het onderzoek nog de verwachting dat er met betrekking tot de opvattingen en houding van sympathisanten van de Gülen Beweging een verschil zou zijn tussen theorie en praktijk, omdat ik veronderstelde dat bepaalde theoretische, theologische opvattingen vervagen als mensen bij elkaar komen, omdat mensen dan vaak geneigd zijn op zoek te gaan naar overeenkomsten. Dit blijkt in het geval bij de geïnterviewde sympathisanten van de Gülen Beweging die betrokken zijn bij de dialoogactiviteiten met de Hervormde Gemeente Delfshaven niet het geval te zijn. Hun opvattingen over en houding ten opzichte van christenen blijken overeen te komen met het theoretische, theologische gedachtegoed van de beweging zoals dit naar voren komt in de geschriften van Fethullah Gülen en zijn aanhangers. Hierbij wil ik vanuit mijn persoonlijke ervaringen nog opmerken dat de sympathisanten niet alleen vanuit een religieus plichtsgevoel dat gebaseerd is op het gedachtegoed van Gülen betrokken zijn bij de dialoog, maar dat zij ook vanuit een unieke, persoonlijke geloofsovertuiging de dialoog met christenen lijken aan te gaan.

Al zijn mijn verwachtingen met betrekking tot de uitkomsten van het onderzoek niet uitgekomen, toch is de hoofdconclusie zoals deze in de eerste alinea van deze paragraaf is beschreven weinig verrassend als we kijken naar het gedachtegoed van Gülen en zijn aanhangers zoals dit naar voren is gekomen in eerdere hoofdstukken.

Slotbeschouwing

Zowel moslims als christenen blijken vanuit de door hun erkende en aan hun geopenbaarde goddelijke boodschap te kunnen komen tot zowel een exclusivistische, inclusivistische als pluralistische houding ten opzichte van mensen met een andere geloofstraditie. De sympathisanten van de Gülen Beweging die deelnemen aan de dialoogactiviteiten die vanuit Platform INS worden georganiseerd blijken een veelal inclusivistische houding te hebben ten opzichte van christenen. Ook de deelnemers vanuit de Hervormde Gemeente Delfshaven hebben tijdens de dialoogactiviteiten met Platform INS een inclusivistische houding. De deelnemers van beide dialoogpartners zijn er echter wel van overtuigd dat hun eigen geloofstraditie dé universele goddelijke waarheid bevat en de meest zuivere weg tot het verkrijgen van goddelijk heil en verlossing is. De dialoogpartners staan beiden sterk in hun eigen geloofstraditie. De dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven lijken daarom veel op de in paragraaf 3.4 door Christopf Schwöbel voorgeschreven dialoogstijl (*talking over the fence, while mending wall*), waarbij het aangaan van de dialoog met de ander samengaat met het verdiepen van de eigen geloofstraditie.

Toch heeft de theorie van Schwöbel mijn inziens ook beperkingen. De theorie van Schwöbel is namelijk gebaseerd op het samenkomen van twee afgescheiden geloofstradities in een afgebakende interreligieuze dialoog en doet daarom voorkomen of er behalve deze twee afgescheiden geloofstradities niks is, terwijl er in de praktijk van de interreligieuze dialoog juist meerdere externe bronnen van invloed zijn waardoor de voorgestelde afscheiding vaak niet zo duidelijk is. In het onderzoeksverslag zagen we bijvoorbeeld dat door de inzet van sommige Nederlandse politici om religie zoveel mogelijk buiten het publieke domein te dringen, christenen en moslims juist naar elkaar toe worden gedreven. Ook zagen we dat de aan de dialoogactiviteiten deelnemende moslims en christenen buiten de dialoogactiviteiten om ook wel in het dagelijkse leven in contact komen met mensen met een andere geloofstraditie, maar dat in die alledaagse context de verschillende religieuze overtuigingen nauwelijks een rol spelen (zie vraag B-1). Dit roept de vraag op of de interreligieuze dialoog uiteindelijk niet ver van de realiteit van het dagelijkse leven afstaat. Dit zou mijn inziens doorbroken kunnen en moeten worden, doordat de dialoogpartners zich naast de interreligieuze dialoog ook gaan richten op interreligieuze sociaal-maatschappelijke activiteiten, zodat ze concreet samen werken aan een betere en vreedzame samenleving.

Gezien het succes van de dialoogactiviteiten tussen Platform INS en de Hervormde Gemeente Delfshaven en de vertrouwensband die ontstaan is tussen beide dialoogpartners is het daarom nu ook zaak de dialoog te gaan combineren met gezamenlijke sociaal-maatschappelijke activiteiten.

Nawoord

Uiteraard heb ik tijdens dit onderzoek veel geleerd, ook voor mezelf. Zelf zie ik datgene wat ik heb geleerd als het wegbreken van het laatste stukje van de muur van de gereformeerd vrijgemaakte zuil waarbinnen ik mij sinds mijn geboorte veilig waande. In de afgelopen zeven jaar dat ik religiewetenschappen bestudeerde aan de Universiteit van Tilburg en de Universiteit van Utrecht werd al het merendeel van deze muur afgebroken, doordat ik leerde dat er ook buiten de Gereformeerd Vrijgemaakte Kerk christenen zijn die vanuit een andere invalshoek en/of interpretatie van het christendom ook volop in de overtuiging zijn God te dienen en Christus na te volgen, en dat zij voor die interpretatie vaak ook goede gegronde argumenten blijken te hebben.

Tijdens de aanloopfase en de uitvoering van het onderzoek kwam ik voor het eerst in mijn leven face-to-face in contact met moslims. Ik leerde dat deze moslims die gelieerd zijn aan de Gülen Beweging ook volop overtuigd zijn van hun geloof en vanuit dit geloof in contact treden met andersdenkenden en zich willen inzetten voor een vreedzame samenleving. Deze ervaring sloeg het laatste stukje muur weg.

Toch voel ik mij hierdoor nu niet onveilig, eerder bevrijd. Belangrijkste wat ik geleerd heb is dat religie zich niet laat vangen in systematische theologische theorieën, maar dat religie pas haar meest pure vorm aanneemt wanneer gelovigen vanuit hun religieuze overtuiging komen tot het liefhebben van de medemens en tot het bijdragen aan een vreedzame wereld.

Literatuurlijst:

Agai, Bekim (2002) - Fethullah Gülen and his movement's Islamic ethic of education, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 11 (1), p. 27-47.

Ajouaou, Mohamed, Erik Borgman en Pim Valkenberg (eds.) (2011) - *Islam in Nederland: Theologische bijdragen in tijden van secularisering*, Uitgeverij Boom: Amsterdam.

Barton, Greg (2010) – De Gülenbeweging, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 91-104.

Bruinessen, van Martin (2010) - *De Fethullah Gülenbeweging in Nederland. Een rapport opgesteld op verzoek van de Minister voor Wonen, Wijken en Integratie*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.

Çelik, Gürkan en Pim Valkenberg (red.) (2010) – *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging*, Dialoog Academie: Rotterdam.

Çelik, Gürkan en Pim Valkenberg (2010) – Gülen's benadering naar dialoog en vrede, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 73-90.

Çelik, Gürkan en Pim Valkenberg (2010) – Sociale cohesie en de Vrijwilligersbeweging, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 11-44.

Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.) (2009) - *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen*, Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn.

Dane, Harm en Nelleke de Jong – Van den Berg (2009) – Dialoog, van te vol kofferwoord naar een spectrum van aspecten, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Harm Dane en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 25-37.

Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – Dialoog tussen professionals en beroepsgroepen, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 65-78.

Dane, Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (2009) – Dialoogdiners, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Dane Harm en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Bezinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn, p. 79-92.

Esack, Farid (1996) – *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oneworld: Oxford, p. 146–178.

Fähmel, Anita (2009) - *Dossier Fethullah Gülen. Een verkennend onderzoek naar de Fethullah Gülen organisatie en haar invloed in Rotterdam*, Leefbaar Rotterdam: Rotterdam.

Goddard, Hugh (2000) - *A history of christian-muslim relations*, New Amsterdam Books: Chicago.

Goddard, H.P. (1996) - *Muslim perceptions of Christianity*, Grey Seal: London.

Gort, Jerald D., Henry Jansen en Wessel Stoker (eds.) (2010) – *Crossroad discourses between Christianity and culture*, Rodopi: New York/Amsterdam, p. 431–448.

Gulay, Erol N. (2007) - The Gülen phenomenon: a neo-Sufi challenge to Turkey's rival elite?, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16 (1), p. 37-61.

Gülen, Fethullah (2000) – The necessity of interreligious dialogue: a muslim perspective, In: *The Fountain Magazine*, The light: New Jersey.

Gülen, Fethullah (2004) - *Toward a global civilization of love and tolerance*, The Light: New Jersey.

Hussain, Amir (2003) – Muslims, pluralism and interfaith dialogue, In: *Progressive Muslims* (2003), Omid Safi (ed.), One World: Oxford, p. 251-269.

Küçükcan, Talip (2004) – The making of Turkish-muslim diaspora in Britain: religious collective identity in a multicultural public sphere, In: *Journal of Muslim minority affairs*, 24 (2), p. 243-258.

Kumaraswamy, P.R. (2007) – Islam and minorities: need for a liberal framework, In: *Mediterranean Quarterly*, 18 (3), p. 1-16.

Kurucan, Ahmet en Mustafa Kasim Erol (2012) – *Dialogue in Islam: Qur'an, Sunnah, History*, Dialogue Society: London.

Ljamai, Abdelilah (2011) – Interpretatie van de Koran: tussen overgave en verantwoordelijkheid, In: *Islam in Nederland: Theologische bijdragen in tijden van secularisering* (2011), Mohamed Ajouaou, Erik Borgman en Pim Valkenberg (eds.), Uitgeverij Boom: Amsterdam, p. 99-120.

Michel, Thomas, Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (2010) – In de voetsporen van Roemi en Nursi, In: *Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging* (2010), Gürkan Çelik en Pim Valkenberg (eds.), Dialoog Academie: Rotterdam, p. 45-60.

Mitri, T. (2000) – Reflections on mutual perceptions and dialogue, In: *Muslim-Christian perceptions of dialogue today : experiences and expectations* (2000), Jacques Waardenburg (ed.), Uitgeverij Peeters, Leuven, p. 71-80.

Muhibbu-Din, M.A. (2004) – Principles of Islamic polity towards Ahl al-Kitab and religious minorities, In: *Journal of Muslim affairs*, vol. 24, no. 1, April, p. 163-172.

Müller, E. (2005) – *Het schrijven van een probleemstelling volgens de Schijf van Vijf*, versie 2.0, Universiteit Utrecht: Utrecht.

Nielsen, S. Jorgen (2002) – Contemporary discussions on religious minorities in Islam, In: *Brigham Young University Law Review*, 2, p. 353–370.

Özdalga, Elisabeth (2000) - Worldly asceticism in Islamic casting: Fethullah Gülen's inspired piety and activism, In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 9 (17), p. 83-104.

Rippin, Andrew (2005) – *Muslims: their religious beliefs and practices*, Routledge: Oxfordshire.

Salinsky, M. (1998) - Torture continues in Turkey: findings of new report, In: *Lancet*, 352 (9143), p. 1854.

Schwöbel, Christoph (2003) – Talking over the fence: from toleration to dialogue, In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 45 (2), p. 115–130.

Sicard, von Sigvard en Ingo Wulforth (eds.) (2003) – *Dialogue and beyond: christians and muslims together on the way (LWF Studies 2003)*, The Lutheran World Federation: Geneva.

Siddiqui, A. (2000) - Issues in co-existence and dialogue: muslims and christians in Britain, in: *Muslim-Christian perceptions of dialogue today: experiences and expectations* (2000), Jacques Waardenburg (ed.), Uitgeverij Peeters: Leuven, p. 183-200.

Smith, Andrew (2004) – The role of young people in christian-muslim dialogue, In: *Journal of youth ministry*, 2 (2), p. 89-95.

Speelman, Gé (2010) - Present-day Europe and Islam in encounter: emerging European Islam and its dialogue partners, In: *Crossroad discourses between Christianity and culture* (2010), Jerald D. Gort, Henry Jansen en Wessel Stoker (eds.) (2010), Rodopi: New York/Amsterdam, p. 431-448.

Speelman, Gé (2010) - The Background of 'A Common Word', In: *Exchange*, 39 (2), p. 109-120.

Steenbrink, K. (2000) – The small talk of muslims and christians in the Netherlands, In: *Muslim-Christian perceptions of dialogue today: experiences and expectations* (2000), Jacques Waardenburg (ed.), Uitgeverij Peeters: Leuven, p. 201-232.

Sunier, Thijl (1996) - *Islam in beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties*, Amsterdam: Het Spinhuis.

Suwanbubha, Parichart (2006) – Moving together through action and dialogue, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 47-49.

Thampu, V. (2006) – Models of interreligious dialogue, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 36-41.

Turam, Berna (2007) - *Between Islam and the state: the politics of engagement*, Stanford University Press, Stanford CA.

Ucko, Hans (ed.) (2006) - *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue*, World Council of Churches: Geneva.

Ucko, Hans (2006) – Assessing the impact of dialogue: a survey summary, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 85-91.

Ucko, Hans (2006) – Group reports, In: *Changing the present, dreaming the future: a critical moment in interreligious dialogue* (2006), Hans Ucko (ed.), World Council of Churches: Geneva, p. 74-84.

Valkenberg, Pim (2011) – Islam: verantwoordelijk voor God, In: *Islam in Nederland: Theologische bijdragen in tijden van secularisering* (2011), Mohamed Ajouaou, Erik Borgman en Pim Valkenberg (eds.), Uitgeverij Boom: Amsterdam, p. 65-98.

Vellenga, Sipco (2008) - The Dutch and British Public Debate on Islam: Responses to the Killing of Theo van Gogh and the London Bombings Compared, In: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19 (4), p. 449-471.

Visser, de C. (2012) – Vijf jaar cursus christendom en islam in Rotterdam, In: *Begrip Moslims Christenen*, 38 (4), p. 150–164.

Vroom, Henk (2009) – Over dialoog. Valkuilen, mogelijkheden en voorwaarden, In: *Verder dan dialoog: een handreiking voor dialooggroepen* (2009), Harm Dane en Nelleke de Jong – van den Berg (eds.), Beziinningscentrum Protestantse Kerk in Nederland: Utrecht/Doorn.

Waardenburg, J. (ed.) (2000), *Muslim-Christian perceptions of dialogue today : experiences and expectations*, Uitgeverij Peeters: Leuven.

Diverse internetbronnen en reacties sociale media.

Bijlage 1: vragenlijst interview

Naam:

Leeftijdscategorie:

Geslacht:

Opleidingsniveau:

Opnamedatum:

Dialogactiviteiten met HGD

Bij welke dialogactiviteiten met Hervormde Gemeente Delfshaven bent u/je betrokken of betrokken geweest?

Hoe hebt u/je deze dialogactiviteiten ervaren?

Kunt u/je de volgende zin afmaken: Het belangrijkste doel van de dialogactiviteiten met christenen is ...

Wat is het belangrijkste dat hebt u/je geleerd over christenen tijdens deze dialogactiviteiten?

Kunt u/je de volgende zin afmaken: een christen is iemand die ...

Wat vindt u/je het meest lastig in het contact met christenen tijdens dialogactiviteiten?

Hoe denkt u/je dat de christenen die deel hebben genomen aan de dialogactiviteiten nu tegen Islam aankijken?

Wat heeft u/je voor uzelf geleerd van uw/je christelijke dialogpartners?

Dialog van het leven / Nederlandse context

Hebt u/je buiten de dialogactiviteiten contacten met christenen?

Wat vindt u/je ervan om een door christenen voorbereide maaltijd te eten?

Wat vindt u/je ervan als een moslim met een christen trouwt?

Stel dat een moslim zich naar aanleiding van de dialogactiviteiten zou bekeren tot het christelijke geloof, wat zou u/je daarvan vinden?

Ziet u/je Nederland als een christelijk land?

Zou u/je in Nederland begraven willen worden als u/je overlijdt?

Theologische opvattingen

Wat leert de Islam in haar heilige geschriften over christenen?

In het Nieuwe Testament van de christelijke Bijbel staan vier evangeliën. Komt wat de boodschap van Jezus die hierin staat volgens u/jou overeen met de inhoud van de *Injil* die volgens moslims door God aan Jezus is gegeven? Zo niet, wat zijn volgens u/jou de verschillen.

Kent u/je het evangelie van Barnabas? Denkt u/je dat dit evangelie het ware verhaal over Jezus vertelt?

Denkt u/je dat vrome christenen naar het paradijs kunnen gaan?

Kunt u/je zeggen wat gedenken christenen met Pasen, met Kerst en met Pinksteren?

Kunt u/je zeggen hoe christenen leer van de Drie-Eenheid van God uitleggen?

Kunt u/je uitleggen wat de doop voor christenen betekent?

Kunt u/je aangeven wat de belangrijkste verschillen tussen rooms-katholieke en protestantse christenen zijn?

Tot slot, hoe ziet u/je de toekomst tussen moslims en christenen in Nederland?