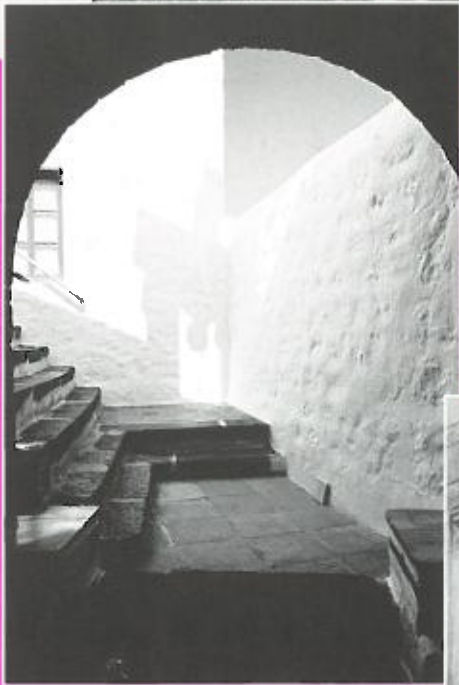


transparant



jaargang 19 - september 2008 - nr:

Islam en Westen

3

tijdschrift van de Vereniging van Christen-Historici

Colofon

Transparent is het tijdschrift van de Vereniging van Christen-Historici en verschijnt viermaal per jaar.

Redactiedres

Redactieadres: drs. A.A. van der Schans, Spoorstraat 36, 2411 EG Bodegraven, (0712) 61 73 37 tschans@solcon.nl

Redactieleden

Drs. A.A. van der Schans (hoofredacteur)

Drs. L.J. van Gemme

Mw. drs. W.J. Kool-Nap (Andredacteur)

Dt. D.M.L. Onneink

Drs. A.E. Schimmel

Mw. J.L. Vos-Arwert (webcoördinator)

ISSN 0920-1262

Grondslag en doel VCH

De VCH heeft als doel de kennis van geschiedkundige teksten van God en de gereformeerde belijders. De vereniging heeft ten doel op basis van haar grondslag de bezorging op de geschiedenis en haar beoefening en overdracht in Nederland te bevorderen en aan te moedigen, alsmede de belangen van haar leden, voorzover deze samenhangen met de beoefening van de geschiedenis, waar mogelijk te waarborgen.

Bestuur

Dr. B.A. Jansz de Graaf (voorzitter)

Drs. G.C. Hennink (secretaris/penningmeester)

Drs. J.C. Snel (algemeen adjunct)

Drs. E. van Vlastuin (redemverving en pr)

Comité van aanbeveling

Prof. dr. A.Th. van Duijn

Dr. W.J. op 't Hof

Prof. dr. A. de Reuver

Prof. dr. G.J. Schutte

Prof. dr. W. van 't Spijker

Drs. N.C. van Velzen

Dr. J.R. Wolfie

Bredid

Mw. drs. J.L. van Essen

VCH-secretariaat

Werkd. 4571 GV Schoonhoven

Gronummer 2664113 t.n.v. Penningmeester VCH, 0712646

Abonnementen

BoekenCentrum Uitgevers, Postbus 29, 2700 AH Zoetermeer

telefoon 079 - 3 623 628. E-mail: abonnementen@boekenCentrum.nl

Een abonnement kan op ieder gewenst moment ingaan. Een abonnee is automatisch lid van de VCH, tenzij hij of zij schriftelijk aangeeft dat niet te wensen. Leden krijgen korting bij de evenementen die de VCH organiseert. Een abonnement kan worden worden aangevraagd bij de administratie van BoekenCentrum Uitgevers (zie hiervoor) en kost € 27,50 per jaar; studenten sturen een kopie van hun studentenkaart en betalen dan € 13,75; het studentenstaaf geldt voor een periode van maximaal 5 jaar. De uitgever stuurt u een acceptgiro waarmee u uw abonnementsgeld kunt voldoen.

Een los nummer kost € 7,00, inclusief verzendkosten. Opzegging schriftelijk en uiterlijk op 1 december voorafgaand aan het abonnementsjaar.

Bladmanager: Dr. G. P. de Vries, (0712) 61 73 37, (0712) 61 73 38, (0712) 61 73 39, (0712) 61 73 40

Belevingsvorming en layout: Oblong, Jet Franken, Eindhoven (Fr)

Advertenties

Adiel, Willem Swart

Hofakkers 55, 9462 ED - Annen

Telefoon: 0952 - 272609, Mobiel: 06 - 43256519

E-mail: swart@adiel.nl

Illustratiemateriaal

Wie meent rechten te kunnen doen gelden op een of meer illustraties, kan zich in verbinding stellen met de redactie.

Inhoud

Artikelen

- 4 De zeventiende-eeuwse renegaat Jan Jansz van Haarlem. Intermediair tussen de christelijke en islamitische wereld
door Maartje van Gelder
- 10 Het mohammedanisme in de visie van dominee Oomius en enige andere Nadere Reformatoren
door P.H. op 't Hof
- 18 Van Oegstgeest naar Bagdad. Protestantstheologische beeldvorming van de islam
door Marcel Poorthuis
- 24 Religieuze tolerantie in middeleeuws Spanje. Een analyse van het convivencia-debat
door Evelien van Wieringen

Rubrieken

- 28 Vitrine
door Gerard Raven
- 30 Recensies

Redactioneel

De laatste jaren is er druk gedebatteerd in het publieke domein zowel als in de academische wereld over de relatie tussen de islam en de westerse wereld. Ruwweg lijken er in het Westen twee standpunten te worden ingenomen. Enerzijds is er een doorgaans links-geöriënteerde stellingname die de nadruk legt op de noodzaak en mogelijkheid van vredig samenleven. Tegen het groeiende wantrouwen ten aanzien van de islam wordt benadrukt dat de radicale islam een abominatie is, en dat contacten moeten worden gelegd met liberale moslims. Theoretisch stoelt deze zienswijze vooral op een culturalistische interpretatie: de islam zou zich als dynamische cultuur aan de moderne tijd aanpassen. Vijandsbeelden ten aanzien van de islam komen voort uit oriëntalistische constructies. Anderzijds is er een meer rechtse stellingname mogelijk, waarin juist confrontatie wordt benadrukt. De radicalisering van de islam wordt gezien als een reëel gevaar. Deze zienswijze kan gebaseerd worden op een essentialistische interpretatie: ten diepste verandert deze godsdienst, met vaststaande kerndogma's, niet met de tijd mee, en het is een illusie te denken dat de islam verenigbaar is met de waarden van de moderne, seculiere en liberale westerse wereld. De scherpe polarisatie van het debat is eveneens doorgedrongen in het historische veld, en historici proberen naarstig het verleden te herinterpreteren binnen een van de hierboven geschetste kaders.

De bedoeling van dit nummer van *Transparant* is om deze polarisatie te overstijgen, te zien of een meer genuanceerde visie mogelijk is. Hiervoor zijn twee goede argumenten te bedenken. Ten eerste zijn de twee genoemde interpretatiemodellen nogal eenvoudig en monolithisch. De relaties tussen twee wereldculturen zijn niet te vangen in dergelijke reductionistische kaders: de binaire tegenstelling confrontatie-coëxistentie doet meestal geen recht aan de complexe werkelijkheid, die vaak veel paradoxaler is. Ten tweede zal de historicus zich er van bewust zijn dat langdurige historische ontwikkelingen eveneens niet te beschrijven zijn met generaliserende uitspraken.

Een mooi praktisch voorbeeld van de complexiteit van de relaties tussen christendom en islam vormt het onderwerp van het openingsartikel van Maartje van Gelder. Zij onderzoekt de lotgevallen van christelijke renegaten die in dienst traden in kapersvloeden in de islamitische Noord-Afrikaanse staten in de vroegmoderne tijd. Uit haar artikel wordt duidelijk dat de Middellandse Zee niet gemakkelijk kan worden betiteld als brug of barrière. Paradoxaal genoeg waren immers juist renegaten vaak 'schakels' tussen de moslim- en christenwereld en konden zij bijvoorbeeld bemiddelen bij het loskopen van slaven.

Het artikel van P. Op 't Hof sluit daar bij aan. Bewogen met het lot van christenslaven schreef de zeventiende-eeuwse theoloog S. Oornius een vuistdikke studie, *'Het Geopende en Wederleyde Muhammedisdomein of Turckdom'* (1663). Het apologetisch werk was echter meer dan een weerlegging van de islam: het streefde tevens naar heidsvinding na, met als doel om moslims te bekeren en christenslaven te sterken in hun geloof.

Ook Marcel Poorthuis kijkt naar de beeldvorming ten aanzien van de islam van protestantse theologen. In zijn kritische analyse constateert hij dat die beeldvorming vaak gebaseerd was op apocalyptische theologie, waarin de islam uiteraard uiterst negatief werd beoordeeld en eventuele raakvlakken met het christelijk geloof genegeerd werden. Ter contrast laat Poorthuis zien dat in de polemieken van het oosterse christendom ten aanzien van de islam meer nadruk werd gelegd op een gemeenschappelijke basis.

Evelien van Wieringen ten slotte onderzocht de historiografische wortels van het *convivencia*-debat. Terwijl sommige historici menen dat de moslimoverheersing van Spanje in de Middeleeuwen grote nadelige gevolgen had, stellen anderen dat er juist een unieke samenleving (*convivencia*) ontstond die gekenmerkt werd door multi-religieuze tolerantie. Het behoeft geen betoog dat een dergelijke academische stellingname vaak politiek gekleurd is. Van Wieringen ging kijken hoe deze visies zich oorspronkelijk ontwikkeld hebben.

David Onnekink

De zeventiende-eeuwse re

Intermediair tussen de christelijke en islamitische wereld

De Opstand (1568-1648) resulteerde niet alleen in het ontstaan van de Nederlandse Republiek als zelfstandige staat, maar genereerde ook onverwachte bondgenootschappen en contacten met niet-christelijke samenlevingen. De oorlog tegen het katholieke Spanje deed de traditionele grenzen tussen christendom en islam vervagen en maakte toenadering tot islamitische staten mogelijk. Zo stelde Willem van Oranje dat hij in zijn strijd hulp van iedereen zou verwelkomen, zelfs van moslims, terwijl de Geuzen zich bedienden van de leus 'Liever Turks dan Paus'.¹ Dit waren in de eerste plaats anti-Spaanse sentimenten, maar deze zorgden er wel voor dat aan het begin van de zeventiende eeuw ruimte ontstond voor concrete politieke allianties met islamitische mediterrane staten. Zo sloot de Republiek in 1610 een bondgenootschap met Marokko en volgden in 1612 en 1622 verdragen met respectievelijk het Ottomaanse Rijk en de Ottomaanse vazalstaat Algiers.² Vooral de Nederlands-Marokkaanse alliantie stelde de Republiek in staat om tijdens het Twaalfjarig Bestand Spanje te blijven bestrijden vanuit de Marokkaanse havens.³

— door Maartje van Gelder —

Ook op andere vlakken intensiverde het Nederlandse contact met de zogenaamde Barbarijse Kust, de regio die in de vroegmoderne tijd bestond uit het koninkrijk Marokko en de Ottomaanse vazalstaten Algiers, Tunis en Tripoli (het huidige Algerije, Tunesië en Libië). Zo deed de opbloei van de Amsterdamse handel ook de commerciële contacten met het Middellandse Zeegebied toenemen, iets wat niet zonder gevaar was. In de mediterrane regio was kaapvaart van oudsher onderdeel van de strijd tussen christelijke en islamitische staten. Van beide kanten joeg men op vijandelijke schepen om deze vervolgens inclusief lading en bemanning als buit te verkopen.⁴ Vanaf het moment dat Nederlandse schepen in het laatste decennium van de zestiende eeuw de Middellandse Zee binnenvoeren, kregen ook zij te maken met dit fenomeen, wat resulteerde in een toenemende hoeveelheid Nederlandse mannen – en een klein aantal vrouwen – in Barbarijse gevangenschap.⁵ In theorie konden deze gevangenen worden vrijgekocht, maar in de praktijk sleet het merendeel zijn of haar leven in gevangenschap in de islamitische ha-

De officiële religieuze veroordeling van Nederlandse renegaten mag buitengewoon fel geweest zijn, toch duiken zij opvallend vaak op als gesprekspartners in de verslagen van Nederlandse diplomaten en kooplieden op de Barbarijse Kust

vensteden of op de Barbarijse galeien. Sommige Nederlanders bekeerden zich tijdens hun verblijf, al dan niet vrijwillig, tot de islam.

Uit deze intensieve contacten met de islamitische mediterrane wereld ontstonden zo dus Nederlandse renegaten, oftewel christenen die zich tot de islam bekeerden. Naast eventuele religieuze drijfveren was positieverbetering vaak een belangrijk motief bij de overgang tot het islamitische geloof. Voor christenen uit de lagere sociale milieus, vooral diegenen met maritieme ervaring, bood bekering namelijk de mogelijkheid carrière te maken als kaper in dienst van de Barbarijse staten.⁶ Dit was een wijdverbreid fenomeen: zo zou zelfs de helft van alle Barbarijse kapers in de eerste helft van de zeventiende eeuw uit Europese renegaten hebben bestaan.⁷ Voor tijdgenoten waren deze bekeerlingen nog dreigender dan de islamieten zelf: zij vormden immers de 'enemy from within'.⁸ Niet alleen wisselden deze lieden met

gaat Jan Jansz van Haarlem



evenveel gemak van religie als ze hun hoed inruilden voor een tulband, ze deden dit vaak ook nog omwille van materiële redenen.

Voor de Staten-Generaal waren landgenoten die zich tot de islam bekeerden dan ook 'odieuus', verachtelijk. Toen zij in 1623 werden geconfronteerd met het probleem van een aantal tot de islam bekeerde Nederlanders besloten de Staten-Generaal deze te behandelen zoals in het Ottomaanse Rijk 'Turcken [die] Cristenen geworden synde, ... aldaer onthaelt ende gestraft werden'.⁹ Aangezien de Ottomanen tot het christendom bekeerde moslims tot de verbrandingsdood veroordeelden, was dit een buitengewoon harde straf. Ben Kaplan concludeert dan ook dat Nederlandse bekeerlingen – meer dan buitenlandse moslims – negatieve reacties oproepen en dat voor renegaten in de Republiek geen enkele vorm van religieuze tolerantie gold.¹⁰ Echter, de officiële religieuze veroordeling van Nederlandse renegaten mag buitengewoon fel geweest zijn, toch duiken zij opvallend vaak op als gesprekspartners in de verslagen van Nederlandse diplomaten en kooplieden op de Barbarijse Kust. Dit artikel

Salé

wil dan ook aan de hand van de casus van de Nederlander Jan Jansz van Haarlem laten zien dat renegaten vaak een belangrijke intermediairfunctie bekleedden tussen de christelijke en islamitische wereld.

Jan Jansz van Haarlem

De Haarlemmer Jan Jansz opereerde in eerste instantie vanuit Nederlandse havens als kaper tegen de Duinkerkers met toestemming van de Staten-Generaal. In 1618 veranderde dit: op het eiland Lanzarote werd hij of gevangengenomen of monsterde hij vrijwillig aan bij de tot dan toe beruchtste Nederlandse renegaat, bijgenaamd de Veenboer. Deze nam hem mee naar zijn thuisbasis Algiers. Hier maakte Jansz snel carrière binnen de kapersvloot en klom op tot stuurman. De Nederlandse consul in Algiers, Wynant de Keyser, rapporteerde aan de Staten-Generaal op 20 november 1618 dat de Veenboer voortaan zelf aan land zou blijven en zijn stuurman 'eenen Jan Janssen van Haerlem, die hem nu Torcks heeft gemaect'

tot kapitein had benoemd.¹¹ Met zijn bekering nam Jansz de naam Moerad Raïs aan en vervolgens trouwde hij met een islamitische vrouw. Het huwelijk was vaak een logische volgende stap na de bekering, bedoeld om de band van de renegaat met de islamitische samenleving te versterken.¹² Consul De Keyser bleef in de jaren na 1618 over de activiteiten van deze renegaat berichten en liet de Staten-Generaal weten dat Jansz ook op Nederlandse schepen joeg en de bemanning niet al te zachtzinnig behandelde. Zo had hij 'een Hollander [gekaapt], en berooft van geschut en andersins, ende een van 't volck dootgepijnicht omme gelt te hebben'.¹³

Ondertussen had Jan Jansz zich gevestigd in Salé, een haven gesitueerd op de Atlantische kust van Marokko. De eerste alliantie met Marokko van 1610 had uiteindelijk niet opgeleverd wat de Republiek had verwacht: van effectieve steun in de strijd tegen Spanje kwam weinig terecht en Marokkaanse kapers bleven Nederlandse schepen belagen, onder andere vanuit Salé.¹⁴ Voor een kaper als Jansz was deze havenstad een buitengewoon strategische uitvalsbasis. Vanwege de bestuurlijke anarchie waarin Marokko vanaf 1617 verkeerde

Zodra dit nieuws zich verspreid had, snelden zijn vrouw en kinderen naar Veere om hem te smeken het schip te verlaten en bij hen terug te keren

kon deze havenplaats zich ontwikkelen tot een onafhankelijke stadstaat, waarbij de kaapvaart de economische hoofdmoot vormde. In Salé bouwde Jansz dan ook voort aan zijn carrière. Al in 1622 noemde een Spaanse renegaat hem als een van de invloedrijkste kaperkapiteins van de Salentijnse vloot.¹⁵ De Nederlandse auteur Simon de Vries noemde Jansz in zijn *Handelingen en geschiedenissen tusschen den staat der Vereenigde Nederlanden, en die van de zee-roovers in Barbaryen*, uitgegeven in 1684, als een van de belangrijkste Nederlandse renegaten.¹⁶

Alhoewel Jansz vanuit Salé grote aantallen schepen wist op te brengen, veranderde zijn handelswijze in één opzicht radicaal. Waar Nederlanders eerst op geen enkele clementie hadden kunnen rekenen, begon Jansz zich nu voor hun zaak in te zetten. Zo bewerkstelligde hij in 1623 de vrijlating van Nederlandse zeelieden, terwijl de Schotse bemanning van dezelfde Nederlandse schepen wel in slavernij verkocht werden. Hij lijkt zich steeds meer te hebben ingespannen om juist zijn landgenoten te beschermen en vrij te laten vertrekken. Zo zouden er in het begin van de jaren dertig geen Nederlandse slaven in Salé zijn, omdat 'Morato Reys, alias Jan Jansen van Haerlem' hen allen dadelijk vrijliet.¹⁷ Dit lijkt een bewuste strategie te zijn geweest om zijn relatie met de Staten-Generaal en Nederlandse diplomaten zoals De Keyser te verbeteren.

Tegelijkertijd spande Jansz zich echter ook in om landgenoten tot de islam te bekeren. De Vries meldt dat de renegaat niet tevreden was dat hij zelf 'den Heere Christus versaekt,

sijne ziel vermoord, sijne saligheyd verworpen had, maer oock porde hy andere Christenen aen [...] om 't Christendom te verlaeten, en sich te doen besnijden'. Een notariële verklaring uit Haarlem, in 1665 afgelegd door ene Willem Hillebrantsen, laat zien dat bekering inderdaad een onderdeel vormde van Jansz' manier om Nederlandse bemanningsleden te winnen. Hillebrantsen verklaarde op 72-jarige leeftijd dat hij in 1620 een half jaar in Algiers verbleef en daar Jan Jansz goed had gekend. Jansz, die zich geheel kleeedde volgens de locale gebruiken, had Hillebrantsen proberen te overtuigen zich te laten besnijden. Dit was volgens de Haarlemse renegaat slechts een klein offer, waarna Hillebrantsen met hem mee kon naar Salé om als kaper geld te verdienen.¹⁸ Hillebrantsen bezweek niet voor deze verleiding, maar zijn getuigenis laat zien hoe Jansz actief landgenoten als bemanningsleden probeerde te werven.

In contact met de Republiek

Jan Jansz stond niet alleen in Noord-Afrika in contact met landgenoten, daarnaast onderhield hij zelf nog actief banden met de Nederlandse Republiek, direct of via tussenpersonen. Ook keerde hij terug naar zijn vaderland. Zo liep hij in november 1623 tijdens een zware storm met zijn schepen de haven van Veere binnen om reparaties te kunnen doen en proviand in te slaan. Zodra dit nieuws zich verspreid had, snelden zijn vrouw en kinderen naar Veere om hem te smeken het schip te verlaten en bij hen terug te keren. Hetzelfde deden ook de familieleden van de rest van de Nederlandse bemanning, maar opvallend genoeg ging niemand van hen van boord. Volgens De Vries was dit vooral omdat ze al te zeer op buit belust waren en hun nieuwe leven als renegaten prefereerden boven terugkeer naar het vaderland.¹⁹

De aankomst van de kaperschepen van Jansz in Veere in 1623 was de aanleiding voor de Staten-Generaal om zich te beraden op hun houding ten opzichte van renegaten. Wat te doen met christelijke Nederlanders die zich tot de islam hadden bekeerd? Zoals aangegeven in de inleiding besloot men tot een principiële standpunt, namelijk executie van iedere renegaat die weigerde zich weer tot het christendom te bekeren. Hiermee volgde men de Ottomaanse straffen voor moslims die zich tot het christendom hadden bekeerd.²⁰ Het Nederlandse besluit werd echter nooit in de praktijk gebracht en Jan Jansz en zijn bemanningsleden dan ook geen enkel gevaar liepen om te worden veroordeeld. Ondanks dit principiële standpunt haalde Jansz juist in de jaren na 1623 de banden met de Republiek extra aan.

Na deze korte Nederlandse episode keerde Jansz weer terug naar Marokko, waar hij verder carrière maakte en zich tegelijkertijd steeds nadrukkelijker tot Nederlands-Marokkaanse intermediair ontwikkelde. Via Moïse Pallache, een Joodse koopman aan het hof van de Marokkaanse sultan, berichtte hij de Staten-Generaal in 1624 dat hij benoemd was tot admiraal van Salé en dat hij zich wilde inzetten om de Nederlandse belangen te behartigen.²¹ Dit deed hij ten eerste door het aanknopen van zakelijke contacten: in datzelfde jaar bestelde hij namelijk samen met de gouverneur van Salé



grote hoeveelheden wapens en munitie – ongetwijfeld om te gebruiken bij de kaapvaart – in de Republiek.²² Ten tweede zette Jansz zich in als politiek agent. Zo hield hij de Staten-Generaal op de hoogte van Marokkaans nieuws en berichtte hij in 1627 dat hij zich, ondanks de onrustige situatie in Marokko van dat moment, tot het uiterste zou inspannen om het vaderland – en hiermee bedoelde hij de Republiek – ‘voor te staen tot der doot toe’.²³

Op één vlak maakte Jansz zich voor de Republiek onmisbaar, namelijk door zich in te zetten voor de bevrijding van gevangengenomen Nederlanders in Marokko. Dit was ook een van de taken van Nederlandse consuls en diplomaten op de Barbarijse Kust, maar hierbij konden ze de hulp van Jansz goed gebruiken. De Nederlandse gezant Albert Ruyl, die tussen 1622 en 1624 in Marokko verbleef, beschreef aan de Staten-Generaal hoe Jansz hem van dienst was en steeds de Nederlandse zaken behartigde. Zo vermeldt Ruyl in zijn verbaal dat Jansz 13 mannen en twee jongens en later nog eens 32 christelijke Nederlanders had weten vrij te krijgen.²⁴ Jansz was niet alleen een belangrijke tussenpersoon voor Albert Ruyl, maar ook voor andere gezanten die de Nederlandse belangen moesten behartigen, zoals de ambassadeur Anthonis de Liedekerke, die in 1640-1641 in Marokko verbleef.

De ambassade van Anthonis de Liedekerke

Niet alleen onderstreept de ambassade van De Liedekerke nogmaals hoe betrokken Jansz was bij Nederlandse diplomatieke zaken, het laat nog veel nadrukkelijker zien dat zijn

Maltezer galeien in gevecht met Barbarijse kaperschepen

bekering tot de islam nauwe banden met zijn Nederlandse verleden niet in de weg stond. In het gezantschap van ambassadeur De Liedekerke reisde namelijk ook Jansz' dochter, Lijsbeth, mee naar Marokko. De belangrijkste bron voor de contacten tussen de Nederlandse ambassade en de renegaat Jansz vormt het 'Journael vande Ambassade vanden Heer Anthonis de Liedekerke', bijgehouden door Adriaen Matham tussen 1 september 1640 en 12 november 1641. Net als Jansz was Matham in Haarlem geboren, waar zijn vader Jacques werkzaam was als schilder en graveur. Ook Adriaen had talent en ontwikkelde zich tot schilder, graveur en tekenaar. Het reisverslag is overgeleverd als onderdeel van de Atlas Blaeu-Van der Hem, de bijzondere collectie kaarten, tekeningen, prenten en reisverslagen die de Amsterdammer Laurens van der Hem (1621-1678) verzamelde tussen 1664 en 1671.²⁵ Hoe Van der Hem aan dit verslag kwam, is niet duidelijk, maar het vormt samen met Mathams tekeningen de kern van het 37^{ste} deel van de Atlas, getiteld 'Appendix Affricae'. Waar de tekeningen van Mathams hand zelf zijn, is het verslag in de Atlas gekopieerd in dezelfde hand als reisverslagen opgenomen in andere delen.

Tot aan zijn reis naar Marokko in 1640-1641 lijkt Matham de Republiek niet te hebben verlaten. In die twee jaar maakte hij deel uit van de ambassade van Van Liedekerke naar Mohammed Ac-Cheikh, sultan van Marokko tussen 1636-1654. Het was overigens niet ongebruikelijk dat kunstenaars op derge-

lijke missies naar Noord-Afrika meelingen. Zo vergezelde de schilder Reinier Nooms (1623-ca.1664) Michiel de Ruyter op zijn diplomatieke en militaire missie naar de kaperstaten Tunis, Tripoli, en Algiers tussen 1661-1664. Ook Nooms maakte tijdens deze reis schetsen van deze Noord-Afrikaanse havens en van de acties van De Ruyters vloot, die hij bij terugkomst in de Republiek uitwerkte tot schilderijen voor de Am-

De Staten-Generaal namen dan ook het principiële standpunt in dat deze lieden verachtelijk waren en zelfs ter dood konden worden veroordeeld als ze weigerden terug te keren tot het christendom

sterdamse Admiraliteit, maar ook tot tekeningen voor Van der Hems atlas.²⁶ Mogelijk dat zowel Van der Hem als de Admiraliteit hem al voorafgaand aan de reis deze opdrachten hadden meegegeven. Of Matham zijn verslag en tekeningen in opdracht heeft gemaakt is niet duidelijk, maar wel levert deze combinatie van tekst- en beeldmateriaal een bijzondere bron over de Nederlandse activiteiten in Marokko in de zeventiende eeuw op.

De missie van Van Liedekerke was bedoeld om een verdrag te sluiten met Mohammed Ac-Cheikh.²⁷ Al in 1638 hadden Amsterdamse kooplieden op Barbarije er bij de Staten-Generaal op aangedrongen een gezantschap naar Marokko te sturen om de nieuwe sultan met zijn troonsopvolging te feliciteren en tegelijkertijd het alliantieverdrag dat de handel met die streken moest veilig stellen te verlengen. Uiteindelijk werd Van Liedekerke met deze missie belast, met als bijkomend doel om de bemanning van het schip de *Erasmus* te bevrijden. Dit schip van de West-Indische Compagnie was in 1638 op een reis naar Guinee op de kust van Marokko gelopen, waarbij alle 51 bemanningsleden waren gevangengenomen.²⁸ Op 1 september 1640 zeilde het gezelschap op het oorlogsschip *Gelderland* vanaf Texel naar de Barbarijse Kust.²⁹ Op 9 december kwam eindelijk Marokko in zicht, maar aangezien de nacht al viel, konden ze de kust niet bereiken. Op 10 december gingen ze bij Salé voor anker en liet de ambassadeur negen saluutschoten afsteken, waarop vanaf de stad en het fort met vier geantwoord werd.

Jan Jansz en zijn dochter

Zoals gezegd was een opvallende passagier op de *Gelderland* Lijsbeth Jansz, de Haarlemse dochter van de Nederlandse renegaat. Zij was in gezelschap van haar zwager Jacob Aertsen naar Marokko afgereisd. Na de aankomst van het Nederlandse gezelschap in Salé was Jansz op de hoogte gebracht van hun komst. Op 28 december arriveerde een Marokkaans gezantschap met twee brieven van Jan Jansz, één voor de ambassadeur en één voor Lijsbeth. Jansz nodigde haar uit naar de stad Al Walidiyya, waar hij inmiddels de gouverneurspositie bekleedde, te komen. Aangezien het echter 'seer periculcus [was] landtwaert in te raïsen en principelijck voor de Vrouwelijke Sexe', zoals Matham rapporteerde, bleef zij aan

boord, terwijl haar zwager richting Al Walidiyya vertrok. Ondertussen was Jansz hem echter al tegemoet gereisd en op 30 december kwam de renegaat zelf aan boord van de *Gelderland*. Matham beschrijft hoe hij zich liet vergezellen door achttien dienaren en in een sloep uitgerust met een tapijt en satijnen kussens naar de *Gelderland* liet vervoeren. Deze entourage maakte aan de Nederlanders meteen duidelijk dat Jansz inmiddels een belangrijke positie bekleedde.

De hereniging met zijn dochter leverde een roerend tafereel op: toen Jansz haar zag in de kajuit van de ambassadeur 'geraecte alle baijde aen het schraijen'. Maar naast deze emotionele hereniging deed Jansz ook meteen zaken met de ambassadeur. Zo beloofde hij de levering van verse proviandering en water. Met zijn dochter en Jacob Aertsen vertrok Jansz vervolgens naar Saffi. Het contact met de ambassade bleef echter bestaan, want al snel berichtten leden van de bemanning dat Lijsbeth Jansz het in Marokko niet naar haar zin had: zij had al snel haar bekomst van zowel het volk als het land, en wilde het liefst weer terug aan boord keren. In plaats daarvan zag zij zich genoodzaakt met haar vader, de renegaat-gouverneur, door te reizen naar Al Walidiyya, waar zijn aanwezigheid gewenst was.

Ondertussen reisde Van Liedekerke begin maart met zijn gezantschap naar Marrakech voor de officiële ontvangst door de sultan. Alhoewel de contacten goed waren, bleef concreet resultaat uit aangezien de sultan op dat moment weinig invloed kon doen gelden in grote delen van zijn land. Op 8 mei vertrok het gezelschap uit Marrakech weer richting de kust, waar zij zich inspanden om Nederlandse slaven vrij te krijgen. Uiteindelijk wisten ze de bemanningsleden van de *Erasmus*,

Matham beschrijft hoe hij zich liet vergezellen door achttien dienaren en in een sloep uitgerust met een tapijt en satijnen kussens naar de *Gelderland* liet vervoeren.

mus, die zich al sinds drie jaar in gevangenschap bevonden, geheel vrij te krijgen, mogelijk met de hulp van Jansz en in september maakte het gezelschap zich op om weer naar de Republiek terug te keren. Met de *Gelderland* vertrokken de vrijgekochte Nederlandse gevangenen en Jacob Aertsen weer richting het Noorden, maar opmerkelijk genoeg niet Lijsbeth Jansz. Op 22 augustus berichtte Aertsen aan het gezelschap dat zij, ondanks haar aanvankelijke afkeer van het land, ervoor koos bij haar vader te blijven.

Met het intensiveren van de Nederlandse politieke en commerciële contacten met de Barbarijse Kust vanaf het begin van de zeventiende eeuw ontstond een bijzondere groep, namelijk christelijke Nederlanders die zich tot de islam bekeerden. Voor de Staten-Generaal vormden deze renegaten een probleem: niet alleen hadden ze het christelijke geloof afgezworen, vaak waren zij ook nog als kapers actief en daarmee een bedreiging voor de Nederlandse scheepvaart. De Staten-Generaal namen dan ook het principiële standpunt in

dat deze lieden verachtelijk waren en zelfs ter dood konden worden veroordeeld als ze weigerden terug te keren tot het christendom. Het voorbeeld van Jan Jansz alias Moerad Raïs laat echter zien dat de praktijk heel anders was. Zijn leven op het grensvlak van twee religies en tussen de Nederlandse en Barbarijse werelden creëerde juist mogelijkheden in beide samenlevingen.

Na zijn overgang tot de islam verliep de Barbarijse loopbaan van de Haarlemmer Jansz voorspoedig. Hij wist zich op te werken van stuurman tot invloedrijke kaperkapitein en werd uiteindelijk zelfs gouverneur van de havenstad Al Walidiyya. Zijn bekering, huwelijk met een moslima en carrière in Marokko stonden banden met zijn vaderland echter niet in de weg. Hoewel Jansz in 1623 niet bereid was terug te keren naar zijn Nederlandse gezin, breidde hij in de jaren daarna zijn activiteiten als behartiger van de Nederlandse belangen uit. Waar hij in eerste instantie zonder scrupules gevangengenomen Nederlanders in slavernij verkocht, zette hij zich vervolgens zeer actief in voor de vrijlating van zijn landgenoten. Omgekeerd maakte de Republiek dankbaar van zijn diensten gebruik. In Jansz hadden zij een contactpersoon die de locale taal en gebruiken kende. Bovendien zal hij door zijn voorspoedige Marokkaanse carrière ook een netwerk aan nuttige contacten hebben geconstrueerd. De afstand tussen Jansz en zijn land van herkomst was dus veel kleiner dan zijn bekering of de officiële veroordeling van renegaten door de Staten-Generaal doen vermoeden. Sterker nog, Jansz' positie als renegaat maakte een belangrijke intermediairfunctie tussen de christelijke en islamitische wereld mogelijk.

Personalia

Maartje van Gelder (1975) is docent en postdoc bij de leerstoelgroep Nieuwe Geschiedenis van de Universiteit van Amsterdam.

Als ontvanger van het Dr. Ernst Crone fellowship van het Nederlands Scheepvaartmuseum Amsterdam doet zij op dit moment onderzoek naar de vroegmoderne Nederlandse relaties met de islamitische staten in Noord-Afrika.

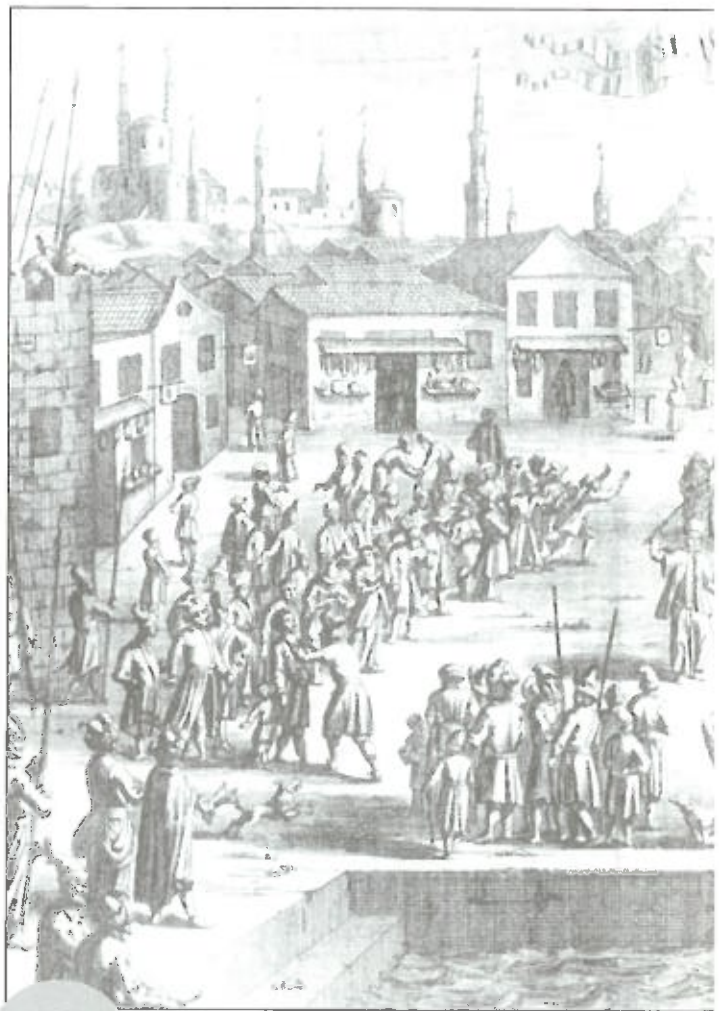
Noten

- 1 H.F.K. van Nierop, 'Edelman, bedelman. De verkeerde wereld van het Compromis der Edelen', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 107.1 (1992) 20.
- 2 Zie K. Heeringa, 'Een bondgenootschap tussen Nederland en Marokko, 1612', *Onze Eeuw* (1907) 81-119; G. van Krieken, *Kapers en kooplieden: de betrekkingen tussen Algiers en Nederland, 1604-1830* (Amsterdam 1999); B.J. Kaplan, *Muslims in the Dutch Golden Age. Representations and realities of religious toleration* (Amsterdam 2007) 17.
- 3 Zie M. García-Arenal en G. Wiegers, *A man of three worlds. Samuel Pallache, a Moroccan Jew in Catholic and Protestant Europe* (Baltimore-London 2003) 71-88.
- 4 Kuststreken hadden vaak ook erg te lijden van dit fenomeen. In de Italiaanse en Spaanse historiografie heeft de Barbarijse kaapvaart dan ook veel aandacht gekregen, zie bv E. Friedman, *Spanish captives in North Africa in the early modern age* (Madison 1983); S. Bono, *Corsari nel Mediterraneo: cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio* (Milan 1993); R.C. Davis, *Christian slaves, Muslim masters: white slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800* (Basingstoke [etc.] 2003).
- 5 Zie I.M. van Eeghen, 'Verlossing van christenslaven in Barbarije', *Amstelodamum* 40.5 (1953) 69-73 en 40.6 (1953) 89-95 en C.J. den Ridder, 'Gedenk de gevangenen alsof gij medegevangenen waart': de loskoop van Hollandse zeelieden uit Barbarijse gevangenschap, 1600-1746', *Tijdschrift voor Zeegechiedenis* 5.1 (1986) 3-22.
- 6 Zie B. Bennassar en L. Bennassar, *Les chrétiens d'Allah: l'histoire extraordinaire des renégats, XVIIe et XVIIIe siècles* (Parijs 1989).
- 7 G. Wiegers, 'European converts to Islam in the Maghrib and the polemical writings of the Moriscos', in M. García-Arenal ed., *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen* (Parijs 2001) 208-209; J. Korteweg, *Kapersbloed en koopmansgeest: 'legale zeeroof' door de eeuwen heen* (Amsterdam 2006) 110-111.
- 8 N.I. Matar, 'The renegade in English seventeenth-century imagination', *Studies in English literature* 33 (1993) 490.
- 9 Aangehaald in B.J. Kaplan, *Muslims in the Dutch Golden Age. Representations and realities of religious toleration* (Amsterdam 2007) 24.
- 10 B.J. Kaplan, *Muslims in the Dutch Golden Age. Representations and realities of religious toleration* (Amsterdam 2007) 25.
- 11 J. Vermeulen, *Sultans, slaven en renegaten. De verborgen geschiedenis van het Ottomaanse rijk* (Leuven-Leusden 2001) 324.
- 12 B. Bennassar, 'Conversion ou reniement? Modalités d'une adhésion ambiguë des chrétiens à l'Islam (XVIIe-XVIIIe siècles)', *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 43.6 (1988), 1349-1366.
- 13 Aangehaald in J. Vermeulen, *Sultans, slaven en renegaten. De verborgen geschiedenis van het Ottomaanse rijk* (Leuven-Leusden 2001) 324.
- 14 A. Benali en H. Obdeijn, *Marokko door Nederlandse ogen, 1605-2005. Verslag van een reis door de tijd* (Amsterdam 2005) 52.
- 15 J. Vermeulen, *Sultans, slaven en renegaten. De verborgen geschiedenis van het Ottomaanse rijk* (Leuven-Leusden 2001) 326.
- 16 S. de Vries, *Handelingen en geschiedenissen tusschen den staat der Vereenigde Nederlanden, en die van de zee-roovers in Barbaryen, van 't jaar 1590 tot op 't jaar 1684 met ondermenging van verscheidene aanmerkelijkheden: nevens de namen en prijzen der honderd en acht-entseventigh slaven, uyt orde der Staten van Hollandt en west-Friesland gelost in 't jaar 1682* (Amsterdam 1684) 65-66.
- 17 H. de Castries ed., *Les sources inédites de l'histoire du Maroc. Archives et bibliothèques des Pays Bas IV* (Parijs -Den Haag 1913) 250-268.
- 18 Noord-Hollands Archief, Oud-notarieel Haarlem 1570-1840, toegangsnummer 1617, inventarisnummer 369, fol. 216r-216v, 9 oktober 1665.
- 19 S. de Vries, *Handelingen en geschiedenissen tusschen den staat der Vereenigde Nederlanden, en die van de zee-roovers in Barbaryen, van 't jaar 1590 tot op 't jaar 1684 met ondermenging van verscheidene aanmerkelijkheden: nevens de namen en prijzen der honderd en acht-entseventigh slaven, uyt orde der Staten van Hollandt en west-Friesland gelost in 't jaar 1682* (Amsterdam 1684) 57-58.
- 20 B.J. Kaplan, *Muslims in the Dutch Golden Age. Representations and realities of religious toleration* (Amsterdam 2007) 23-24.
- 21 H. de Castries ed., *Les sources inédites de l'histoire du Maroc. Archives et bibliothèques des Pays Bas IV* (Parijs -Den Haag 1913) 10.
- 22 H. de Castries ed., *Les sources inédites de l'histoire du Maroc. Archives et bibliothèques des Pays Bas IV* (Parijs -Den Haag 1913) 42, 76-77.
- 23 H. de Castries ed., *Les sources inédites de l'histoire du Maroc. Archives et bibliothèques des Pays Bas IV* (Parijs -Den Haag 1913) 169-170.
- 24 H. de Castries ed., *Les sources inédites de l'histoire du Maroc. Archives et bibliothèques des Pays Bas III* (Parijs -Den Haag 1912) 325.
- 25 Zie E. de Groot, *The world of a seventeenth-century collector* ('t Goy-Houten 2006), vooral 197-199, en P. van der Krogt en E. de Groot, *Africa, Asia and America, including the 'secret' atlas of the Dutch East India Company (VOC). Descriptive catalogue of volumes 35-46 of the Atlas* ('t Goy-Houten 2005).
- 26 E. de Groot, 'Op expeditie met Michiel de Ruyter. Reinier Nooms in Barbarije', *Desipientia - zin & waan* (1999) 11-18.
- 27 H. de Castries ed., *Les sources inédites de l'histoire du Maroc. Archives et bibliothèques des Pays Bas IV* (Parijs -Den Haag 1913) 463-464.
- 28 H. de Castries ed., *Les sources inédites de l'histoire du Maroc. Archives et bibliothèques des Pays Bas IV* (Parijs -Den Haag 1913) 470-471.
- 29 Deze en de volgende alinea's zijn gebaseerd op het verslag van Matham zoals opgenomen in P. van der Krogt en E. de Groot, *Africa, Asia and America, including the 'secret' atlas of the Dutch East India Company (VOC). Descriptive catalogue of volumes 35-46 of the Atlas* ('t Goy-Houten 2005) 172-181.

Het mohammedanisme in Oomius en enige andere N

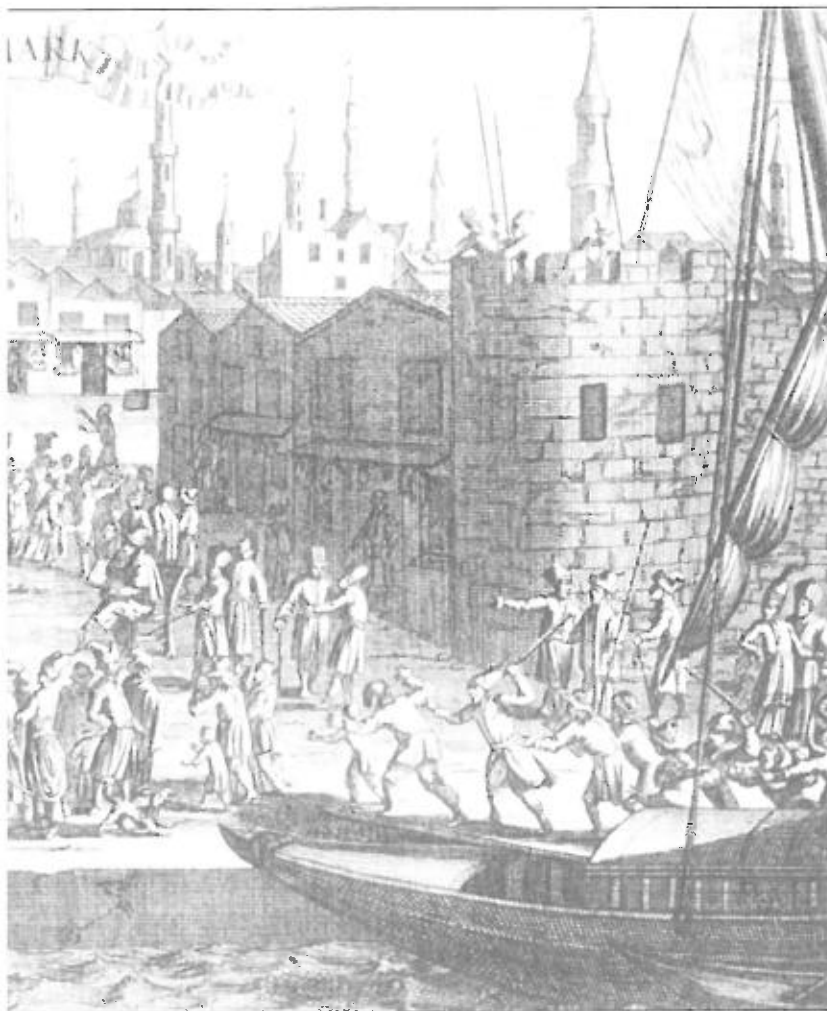
Het is over het algemeen niet zo bekend dat ook de Nadere Reformatoren zich met de islam en de moslims hebben beziggehouden. Zij spraken daarbij van mohammedanisme en mohammedanen of Turken. In dit artikel zal allereerst in kort bestek weergegeven worden hoe drie invloedrijke Nadere Reformatoren over het mohammedanisme gedacht hebben. Dit zal gebeuren aan de hand van een vertaling van een disputatie van Gisbertus Voetius (1589-1676)¹, van het proefschrift van de Zuid-Afrikaanse hoogleraar J.W. Hofmeyr over Johannes Hoornbeeck (1617-1666)² en van vooral het omvangrijke werk van dr. S. Oomius (1630-1706) over het mohammedanisme³. Het gaat zeker niet te ver te stellen dat daarmee de visie op het mohammedanisme van het gereformeerde volksdeel in de Gouden Eeuw in grote trekken is aangegeven. Een visie overigens waarvan de invloed tot aan de dag van vandaag binnen de gereformeerde gezindte is aan te tonen.⁴ Tevens zal ingegaan worden op het voor ons onderwerp uiterst interessante en omvangrijke werk van dr. Oomius, waarbij behalve hoofddoel en verdere bedoelingen met het oog op de doelstelling van dit blad de visie van Oomius op de kruistochten en zijn aandacht voor de christenslaven aan de orde zullen komen.⁵

– door P.H. op 't Hof –



Op 25 maart 1648 liet Voetius de student Johannes de Jonge op een van zijn bekende zaterdagse dispuutcolleges een disputatie over het mohammedanisme houden. Deze disputatie is waarschijnlijk in hetzelfde jaar voor gebruik in kleine kring verschenen⁶ en later door Voetius bewerkt en opgenomen in het tweede deel van zijn *Disputationes Selectae* uit 1655 onder de titel *De Muhammedismo*⁷. In de korte inleiding op de eigenlijke disputatie bericht Voetius dat hij dit onderwerp op verzoek van enige studenten aan de orde gesteld heeft om hen te informeren en te wapenen, daar er al enkele predikanten naar Oost-Indië vertrokken waren. Ook hadden de Turken al delen van Europa bezet waar gereformeerde predikanten hun werk moesten doen (Hongarije). Bovendien heeft hij gedacht aan christelijke kooplui die in voorkomend geval in aanraking met mohammedanen konden komen. Prof. Hoornbeeck heeft in zijn hoofdwerk *Summa Controversiarum Religionis*⁸ uit

De visie van dominee Nadere Reformatoren



Slavenmarkt in Constantinopel

het jaar 1653 een hoofdstuk van 135 bladzijden aan het mohammedanisme gewijd. Vervolgens heeft Oomius in 1663 een boek van bijna duizend pagina's uitgegeven onder de titel *Het Geopende en Wederleyde Muhammedisdome of Turckdom*, en dat wel in het Nederlands.

Het gaat hier om de eerste studie in de Nederlandse taal die geheel aan dit onderwerp is gewijd, waarbij de weerlegging van de mohammedaanse leer onlosmakelijk met de bestrijding van die van de roomse verbonden is. Bij nadere kennisneming valt direct op dat het werk van Oomius de vervulling van een door Voetius in zijn disputatie uitgesproken wens is, namelijk dat iemand eens ter bevestiging van de waarheid een vergelijkende studie zou maken naar de overeenkomsten van het mohammedanisme met jodendom, pausdom, kettters christendom en heidendom.⁹ Dit werk van deze student van Voetius is de bewijsvoerende uitwerking in den brede van

deze disputatie. Zeer grondig en gezien de gebrekkige toenmalige informatie en kennis over het mohammedanisme – er was nauwelijks een koranuitgave noch volledige vertaling te verkrijgen! – heeft hij zich verbazingwekkend zuiver van deze taak gekweten. De islamoloog drs. J. van den Berg kon slechts drie onjuistheden in het omvangrijke werk vinden.¹⁰ Even verbazingwekkend is de ongelooflijk korte tijd waarin Oomius dit werk heeft samengesteld; naar eigen zeggen¹¹ in één seizoen, de winter van 1662 op 1663. Niet onvermeld mag blijven dat de jezuiet P. Cornelius Hazart (1617-1690) in 1664 reageerde op het boek van Oomius met een uiterst kritisch werk onder de titel *Het gheopent Christendom*¹², waarin de schrijver zich echter tot een verdediging van de door Oomius aangevallen roomse misstanden en leerstukken beperkt.

De invloed van Voetius op Oomius hoeft niet te verbazen aangezien de student Oomius waarschijnlijk in de jaren 1649 tot 1652 aan de voeten van Voetius heeft gezeten en in Utrecht zijn studie heeft afgerond. Vanaf 1649 stond Oomius namelijk behalve in Leiden ook officieel in Utrecht als student ingeschreven, wat zou kunnen betekenen dat hij de disputatie van 25 maart 1648 zelf heeft bijgewoond.¹³ Waarschijnlijk is het niet, maar in elk geval heeft hij de uitgegeven

versie gekend, hetzij die van 1648 hetzij die van 1655. Maar ook heeft Oomius in Utrecht de colleges van prof. Hoornbeeck gevolgd¹⁴, die tien jaar lang met Voetius in Utrecht in grote eensgezindheid heeft samengewerkt. In zijn hoofdwerk uit 1653 heeft Hoornbeeck ongelovigen, kettters en scheurmakers beschreven en bestreden, en is ook een hoofdstuk over het mohammedanisme te vinden. Colleges over het mohammedanisme heeft Oomius bij hem dus wellicht gevolgd en in ieder geval zijn werk gekend. Onmiskenbaar is dat Voetius, Hoornbeeck en Oomius bijna volkomen eensluidend over het mohammedanisme gedacht hebben.

Theologische beoordeling

Het zal geen opzien baren dat deze drie Nadere Reformatoren het mohammedanisme zonder meer als valse godsdienst afwijzen. Zij beschouwden het als een krasse vorm van afval



van het ware geloof (apostasie), dat wil zeggen als een sterke vorm van verbastering van het christendom door vermenging met joodse, ketterse en heidense elementen. Het gaat bij alle drie om precies dezelfde hoofdverschillen, terwijl bij de zogenaamde 'godsdiensstige gebruiken' voor een groot deel eveneens dezelfde dingen te lezen zijn. Allereerst wordt tegenover de goddelijkheid van de Heilige Schrift de koran als godde-

Een goede kennis van de mohammedaanse leer is bovendien belangrijk omdat men onder de christenen elkaar veel te gemakkelijk mohammedaanse dwalingen verwijt of hen zonder enige moeite als broeders erkent

lijk boek afgewezen en het gezag en de heiligheid van Mohammed ontkend. Vervolgens stellen zij vast dat de mohammedanen de Drie-eenheid ontkennen, Christus als de Zoon van God en daarmee Zijn plaatsbekledend lijden, kruisdood en opstanding loochenen en dat zij, uitgaande van een vrije wil, de verdienstelijkheid van de goede werken leren, terwijl zij menen dat de hoogste gelukzaligheid bestaat in een leven na de dood van louter vermaak en vleselijke wellust in het paradijs.

Dit houdt in dat de mohammedaan de ware God, Christus

Ruïne van een kruisvaardersburch in Syrië uit het einde van de twaalfde eeuw

als Zaligmaker (het Evangelie) en het stuk der ellende mis kent en daarmee God niet kan behagen en dus niet behouden kan worden. Hoornbeeck beklemtoont nogal eens dat bij een behandeling van de mohammedaanse leer twee vragen van groot belang zijn, namelijk of Mohammed een ware of valse profeet geweest is en of de koran aanvaard of verworpen moet worden. Bij Oomius komt dit alles in de meest uitgewerkte vorm terug. Met een keur van redenen wordt uitvoerig zowel de roeping van Mohammed als heilig profeet als het mohammedaanse verwijt van vervalsingen door joden en christenen van de Heilige Schrift weerlegd, terwijl daarbij minstens even uitvoerig aangetoond wordt dat de koran geen goddelijk boek kan zijn. Het is daarbij Oomius die bij elke mogelijke gelegenheid zowel de roomse leer bestrijdt als ook aantoonst waar van heidense, joodse of ketterse invloed sprake is, en daarbij de lezer vermeld doet staan van zijn enorme belesenheid en kennis. Boeiend en interessant zijn de argumenten die hierbij aangevoerd worden, waaraan wij echter in het bestek van dit artikel helaas moeten voorbijgaan.

Ter afsluiting worden hier de conclusies van Oomius en Voetius gegeven. Die van Oomius betreft de samenstelling van de leer van het mohammedanisme: 'Kortelick/ gelijk het Muhammedisdom is t'samen-gesteld uyt alderhande oude Ket-

teryen; alsoo is oock het Pausdom t'samen-ghelapt van eenige stuckjes/gehaelt uyt d'oude ketteryen. 't Is een behanghsel vol dwalingen/en een kleet aen het welcke een yder ketterye haer stuckjen genaeyet heeft. Het Heydendom en Jodendom heeft'er oock het hare toe gedaen.¹⁵

En die van Voetius betreft de mohammedaanse leer zelf: 'Wij daarentegen zeggen dat deze religie louter ongelooft is, dat tegengesteld is aan het ware geloof; louter bijgeloof en een uiterlijk masker van werkeiligheid, dat het tegengestelde is van vroomheid; louter een slaafse eredienst, die huichelachtig, schimmig en dom is, en die in strijd is met de ware religie; louter onrecht, dat tegengesteld is aan de rechtvaardigheid jegens de naaste; kort en goed: een zuiver atheïsme ofwel epicureïsme, ook al heeft Mohammed een goede indruk willen maken met zijn vasten en riten, alsof deze wezenlijk zouden zijn voor de religie, en vooral met zijn zogenaamde beloningen in het paradijs en de straffen in de hel.'¹⁶

'Het Geopende en Wederleyde Muhammedisdom'

Na deze samenvatting van hun beoordeling van de mohammedaanse leer willen we vervolgens wat uitgebreider ingaan op het werk van Oomius. Om een indruk te geven van de inhoud en de grondigheid van dit omvangrijke werk, geven we eerst de opbouw. *Het Muhammedisdom* begint met een inhoudsopgave, een opdracht en een uitgebreide inleiding, terwijl dan nog tien eerdichten vóór het eigenlijke boek zijn opgenomen.

Het eigenlijke boek heeft acht 'afdelingen' met een verschillend aantal hoofdstukken: in de eerste afdeling wordt het le-

ven van Mohammed beschreven, in de tweede zijn opvolgers en de verschillende stromingen, in de derde en vierde afdeling de geloofsleer en de godsdienstige gebruiken. Daarbij wordt nadrukkelijk vermeld dat dit gebeurt aan de hand van de eigen geschriften van de beste mohammedaanse schrijvers, terwijl in de vijfde afdeling de bekering van de mohammedanen en de middelen daartoe centraal staan, waarbij over de oorlogen tegen de Turken wordt gehandeld. Min of meer als toegift volgen nog drie afdelingen waarvan de eerste allerlei ook voor christenen nuttige mohammedaanse spreuken en gezegden tot inhoud heeft, terwijl in de laatste twee de christenslaven, tot wie vooral zee- en kooplieden behoren, in het middelpunt staan.

Hoofddoel: goede informatie tot roem van de waarheid

In de inleiding legt Oomius een uitvoerige, interessante verantwoording af waarom hij zich met dit onderwerp heeft beziggehouden. Allereerst stelt Oomius vast dat er al veel geschreven is over de mohammedanen zowel in algemene zin als over hun leer en leven. Echter wat het laatste betreft, zijn er vele fabelachtige dingen door reisverhalen in omloop gekomen die nooit goed onderzocht zijn en vaak van horen zeggen zijn doorverteld. Zo is er veel bedrog in het land gekomen. Daarom is goede informatie broodnodig, en omdat niemand die tot heden gegeven heeft, heeft hij nu de pen ter hand genomen. Dit is de reden waarom door hem de kennis over het mohammedanisme door citaten uit de geschriften van hun eigen schrijvers en geleerden gehaald wordt om zo een eerlijke voorstelling van zaken te geven.

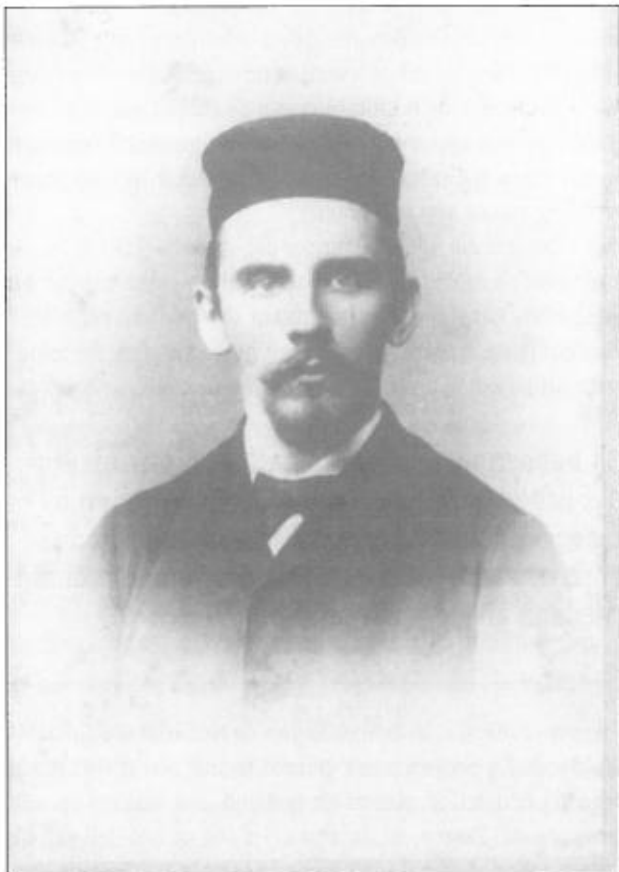
Maar tegelijk zal hij de fabelachtige dingen aanwijzen en vooral het verkeerde gevoelen van de mohammedanen krach-

Het dient ook tot beschaming dat onder de christenen de beeldendienst en de aanroeping van de heiligen gevonden worden, die door Mohammed terecht zijn afgekeurd

tig weerleggen. Tevens zal hij daarbij aantonen dat het mohammedanisme ten diepste een allegaartje van ketterijen is. Een goede kennis van de mohammedaanse leer is bovendien belangrijk omdat men onder de christenen elkaar veel te gemakkelijk mohammedaanse dwalingen verwijt of hen zonder enige moeite als broeders erkent. Vooral de roomsen hebben zich aan het eerste ten aanzien van de gereformeerde leer schuldig gemaakt. De rooms-katholieken zouden bij goede informatie dan kunnen ontdekken dat juist hun leer heel veel overeenkomsten heeft met die van Mohammed. Daarom voelt Oomius zich verplicht om dit bijna bij elk hoofdstuk kort maar krachtig aan te tonen, vaak met behulp van citaten van rooms-katholieke schrijvers zelf.

Verdere bedoelingen: tot heil en ontdekking

Door de kennisneming van de mohammedaanse leer kan men ook de ongelukkige toestand van de christenslaven le-



C. Snouck Hurgronje (1857-1936)



Illuminatie van een middeleeuws manuscript met een prediker in de moskeer van Samarkand

ren kennen. En omdat het getal der christenslaven nog steeds toeneemt – onder wie er ook heel wat waren uit de omgeving van Oomius! –, kwam de gedachte in hem op om voor de zeelieden een geschrift op te stellen waarin de ondeugdelijke gronden van de mohammedaanse godsdienst worden aange-toond en de beuzelachtige bezwaren tegen het christendom worden weggenomen. Zo zouden de christenslaven elkaar des te beter kunnen troosten en elkaar des te meer voor afval kunnen bewaren. Ter ontdekking en beschaming heeft hij ook enkele goede opwekkingen en morele deugden van de mohammedanen uit de koran en andere geschriften verzameld en beschreven, opdat de naamchristenen zouden zien dat zij geen overvloedigere gerechtigheid hebben dan de Turken of, om met de woorden van Luther te spreken, soms nog Turkser leven dan de door hen verachte Turken.

Het dient ook tot beschaming dat onder de christenen de beeldendienst en de aanroeping van de heiligen gevonden worden, die door Mohammed terecht zijn afgekeurd. Vervolgens wil hij ook laten zien waarom de pausen in het verleden de christelijke vorsten hebben aangezet om tegen de Turken ten strijde te trekken. Het zou een goede zaak zijn indien de elkaar zo menigmaal bestrijdende christelijke vorsten de handen ineensloegen om het gevaar van de Turken te weerstaan.

Oomius geeft ten slotte aan waarom hij doorgaans met veel namen en citaten komt. Hij beklemtoont dat hij dit niet uit

ijdelheid heeft gedaan, maar om te laten zien hoe geleerde mannen ons in verleden en heden al hebben voorgelicht. Wij dienen daarvan te leren. Omdat hij veel aan anderen heeft ontleend, verwacht hij dat hij geen lof zal verdienen omdat dit werk van hem is, maar hoopt hij ook dat de verachting hem zal bespaard blijven omdat er de wijsheid van vele wijze en geleerde mannen in te vinden is.

Bekering

Laat duidelijk zijn dat het eigenlijke doel van de Nadere Reformator Oomius alles te maken heeft met het heil van zijn (verre) naaste. Het gaat hem niet alleen om de weerlegging van het verkeerde gevoelen van de mohammedanen, maar ook om de broodnodige kennis die hij van het grootste belang acht om hen juist te kunnen beoordelen en benaderen met het oog op hun eeuwig zielenheil. Daarom wijdt Oomius de hele vijfde afdeling aan het thema van de bekering van de mohammedanen. Hierin gaat hij geen andere weg dan Voetius in de disputatie voor zijn studenten en Hoornbeeck in zijn *Summa*, een standaardwerk uit de 'elencistische' of weerleggende theologie.

Alle drie beklemtonen zij dat de behandeling en weerlegging van de mohammedaanse leer gericht moet zijn op hun bekering. Daarom gaan zij ook alle drie uitvoerig in op de middelen die tot hun bekering moeten worden aangewend en op de zaken die hun bekering in de weg staan. Onder de belemmeringen vallen de onenigheid in het christendom, allerlei afgoderij zoals met name de roomse beeldendienst en de mis, het lage zedelijke peil van vele christenen en de onnodige onrechtvaardigheden tegenover de mohammedanen zoals de kruistochten. Tot de juiste middelen behoren in het bijzonder het gebed, een Godzalige levenswandel, een algemene reformatie der zeden, de bestudering van de Schrift, een goed wetenschappelijk apparaat waartoe behalve goede bibliotheken vooral ook een goede kennis van het Arabisch en een goede vertaling van de koran behoren.

Het is Oomius die in het bijzonder degenen die daartoe de gelegenheid en macht hebben zoals de christelijke vorsten en overheden, aanspreekt en vermaant om het hun mogelijke daaraan bij te dragen. Hier zien wij hoe de Nadere Reformatoren uitgegaan zijn van de roeping van de overheid zoals dat

Zij hebben wat de leer betreft de breuk niet op het lichtst genezen, maar tegelijk kan men de bewogenheid met het heil van niet alleen de christenslaaf, maar ook met dat van de mohammedaan als persoon proeven

ook omschreven is in artikel 36 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis. Zij hebben sterk geleefd vanuit een theocratisch beginsel opdat God geëerd en gediend zou worden op alle terreinen des levens, en daarmee het oog op het heil van de naaste gehad. Aan het eind van zijn boek roept Oomius burgerlijke en kerkelijke overheden op alles in het werk te stel-

len om de christenslaven vrij te kopen en hun lot zoveel als mogelijk te verzachten.

Ongetwijfeld is dat de reden waarom hij zijn boek aan vier overheidspersonen, onder wie een voormalig lid van de Staten-Generaal en ouderling/burgemeester van Haarlem, en vier voorname kooplieden die in het Oosten handel dreven, onder wie een bewindhebber van de Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC), opgedragen heeft. Alle drie de Nadere Reformatoren wekken ook op tot zendingsactie, waaraan de overheid het hare heeft bij te dragen. Oomius noemt ook nog de volgende reden. Hoewel er in de Heilige Schrift geen beloften voor de mohammedanen te vinden zijn zoals dat voor de joden wel het geval is,¹⁷ moet men voor deze misleide mensen alle betamelijke middelen tot hun bekering aanwenden, daar ook van hun totale verharding in het ongeloof in Gods Woord geen verzekering te vinden is.

Visie op de kruistochten en een rechtvaardige oorlog

Bij de behandeling van de onnodige onrechtvaardigheden als belemmering tot de bekering van de mohammedanen gaat Oomius in op de kruistochten, waarvan hij de rechtvaardigheid net als Voetius¹⁸ en Hoornbeeck¹⁹ afwijst. We vatten hier weer samen. De Rooms-Katholieke Kerk heeft een oorlog tegen mohammedaanse landen verdedigd op grond van het al-

gemene Goddelijke recht of vanwege de wet der vergelding, omdat daar Christus vroeger gepredikt werd en Mohammed de christenen onderworpen en verdreven heeft. Deze redenering om alleen op grond van de religie een oorlog te beginnen,

Vanwege de goddeloosheid van veel belijders is de christelijke religie door de heidenen toen zeer gelasterd.

is echter onwettig. Bovendien werden er daarbij vele bijgelovigheden ingevoerd (bijvoorbeeld de latere 'paternosters' of onzevadergebeden) en namen deze goddeloosheden zeer toe. Vanaf 1094 hebben de pausen de christelijke vorsten tot een zogenaamde 'heilige' oorlog, een 'expeditio cruciata' (kruistocht), opgeroepen om het heilige land in te nemen.

Na een goed begin volgde vanwege onderlinge jaloezie en tweedracht een minder goede voortgang. Vanwege de goddeloosheid van veel belijders is de christelijke religie door de heidenen toen zeer gelasterd. Het oogmerk van de vorsten en gewone christenen was om het heilige land te bevrijden, maar de bedoeling van de paus was het meestal om onder het deksel van het christendom zijn machtsgebied tijdens de afwezigheid van de vorsten uit te breiden en grote schatten te verzamelen. Vele aflaten en indulgenties werden afge-



De verovering van Jeruzalem door de kruisvaarders in 1099

geven, jubeljaren afgekondigd, annaten ingesteld, maar het verzamelde geld werd menigmaal niet voor de oorlog tegen de Turken gebruikt, maar tot eigen verrijking. Van een rechtvaardigheid van deze oorlogen is ook geen sprake omdat men met geweld de ongelovigen tot het christelijke geloof wilde dwingen.

Op de vraag of dan alle oorlogen tegen de Turken ongeoorloofd zijn, antwoordt ds. Oomius dat de zaak er heel anders uitziet indien het om een offensieve oorlog van de Turken gaat waarbij zij in het gebied van de christenen invallen om de christenen te beroven en de christelijke religie uit te delgen. Dan is het de taak van de christelijke vorsten de christelijke religie te verdedigen, waarin ze helaas maar al te laks en door onderlinge tweedracht zeer nalatig zijn. Ook Luther

Dan is het de taak van de christelijke vorsten de christelijke religie te verdedigen, waarin ze helaas maar al te laks en door onderlinge tweedracht zeer nalatig zijn.

was deze mening toegedaan en in tegenstelling tot dat wat sommige rooms-katholieken lasteren, heeft hij een defensieve oorlog tegen de Turken door de keizer voorgestaan. Een oorlog op initiatief van de paus uit eigenbelang en met alle daaraan verbonden bijgelovigheden heeft hij echter, aldus Oomius, scherp afgekeurd.

De christenslaaf

In de laatste twee afdelingen bekommert Oomius zich op een gevoelvolle wijze om het lot en zielenheil van de christenen in Turkse slavernij. Daarbij leren wij deze Nadere Reformator eerst als echte zielenherder en vervolgens als onverschrokken theocraat kennen.

In de zevende afdeling beschrijft hij hoe de christenslaven zich Godvruchtig te gedragen en te troosten hebben. Ten opzichte van God dienen zij vast te houden aan de zuiverheid van de leer waartoe de Godzaligheid in een vrome en voorzichtige levenswandel een eerste vereiste is. Hij put zich uit in het noemen van redenen om voor afval bewaard te blijven.

Allereerst beminnen de Turken de afval wel, maar de afvallige juist helemaal niet, terwijl hun achting toeneemt bij standvastigheid. Standvastigheid kan een middel tot hun bekering zijn, terwijl afval het eeuwig goed in de hemel verloren doet gaan. Op aarde krijgt men bij afvalligheid wel vrede, maar met een knagende consciëntie. De liefde tot God en Christus kan door geen rivier van de wreedste martelingen en kwellingen geblust worden.

Vijf middelen dienen in de boze dag betracht te worden. Men moet ernaar staan in het geloof geworteld te zijn en een vast voornemen hebben om bij de Heere te blijven. Men dient in alle benauwdheden het hart op Christus te stellen en in de vierde plaats de Godzaligheid te beoefenen om ten slotte God bij de voortdurende vurig om Zijn hulp en bijstand te bidden. Ten opzichte van zichzelf heeft elke christenslaaf

alles in het werk te stellen om uit de geestelijke slavernij van de zonde bevrijd te worden. Men heeft een vaste troost in de lichamelijke slavernij indien men van de geestelijke ontslagen is.

Ten opzichte van de medechristenen moet men vreedzaam en vriendelijk zijn opdat de mohammedaan kan zeggen: ziet hoe lief zij elkaar hebben. Verder moet elke gelegenheid benut worden om elkaar in heilige oefeningen te versterken en het verbond met de Heere te vernieuwen. Men moet verder de patronen onderdanig zijn en hen zoeken te behagen in de betamelijke dingen want zo wordt de leer van Christus niet alleen verheerlijkt, maar zal men ook zoals Jozef bij Potifar genade vinden in hun ogen.

Tot troost mag bedacht worden dat het de wil en het welbehagen van God is om hen dit op te leggen terwijl men duizendmaal erger verdiend heeft. God doet dit ook tot hun bestwil ter verootmoediging of beproeving opdat het uiteindelijk ten goede voor hen zou meewerken. De tegenwoordige slavernij zou bijvoorbeeld voor veel kwaad kunnen bewaren en misschien schenkt God nog eens de vrijheid. Zeker is echter dat indien zij de Heere niet verlaten, de Heere hen in elk geval in hun slavernij niet zal verlaten. Ten slotte moet bedacht worden dat de gehele aarde het vaderland van een Christen is.

In de laatste afdeling tracht ds. Oomius de (liefdes)plicht tot het vrijkopen van christenslaven zijn medechristenen van welke rang of stand ook met een keur van redenen op het hart te binden en laakt hij in dezen de laksheid van zijn (rijke) tijdgenoten. Men heeft hiervoor bij al zijn rijkdom onder het mom van economische achteruitgang bijna niets over. Wie zijn oren echter voor het geschrei van de slaven toestopt, heeft ten aanzien van God niet anders te verwachten dan dat Hij niet zal horen ten dage der benauwdheid. Men dient te bedenken dat ons morgen overkomen kan wat de slaven is overkomen, en in elk geval moet eenieder belijden dat hij vanwege zijn zonden de slavernij waardig is. Ook kunnen onze zonden de oorzaak van hun slavernij zijn zoals vele Israëlieten gedood zijn om de zonde van één Achan, wat het des te billijker maakt niet alleen onze zonden, maar ook hun wonden te bewenen en te helpen verlichten.

Allereerst heeft de kerk in navolging van de oude kerk zich voor de armen en ellendigen ingezet, wat Oomius ten aanzien van de christenslaven met verscheidene artikelen uit de notulen van enkele Noord-Hollandse synoden bewijst. Dit gebeurde meestal via de overheid. Daaruit blijkt hoe de overheid zich deze zaken ter harte heeft genomen. Kortom, alle christenen hebben zich van hun plichten ten aanzien van de christenslaven bewust te zijn. In het bijzonder ook de kooplieden die hun schepen naar de gebieden waar de Turken heersen, laten varen. Zij hebben deze schepen goed te bewapenen en moeten niet al te zeer op hun eigen voordeel letten.

Tot besluit

Het kan duidelijk zijn geworden hoe deze vooraanstaande Nadere Reformatoren tegenover het mohammedanisme als godsdienst, maar ook tegenover de mohammedaan als per-

soon gestaan hebben. Zonder meer zal hun visie gemeengoed geweest zijn onder het gereformeerde volksdeel in de tweede helft van de zeventiende eeuw. Zij hebben wat de leer betreft de breuk niet op het lichtst genezen, maar tegelijk kan men de bewogenheid met het heil van niet alleen de christenslaaf, maar ook met dat van de mohammedaan als persoon proeven. Of deze laatste twee zaken wezenlijk in de praktijk gemeengoed zijn geweest, daarover zal Oomius niet alleen reden tot klagen hebben gehad.

Ondertussen kan voor ons ook duidelijk geworden zijn hoe wij tegenover deze vreemdelingen in de poorten hebben te staan. We hebben de plicht om hen met het Evangelie bekend te maken waarbij de betekenis van Christus als de Waarheid niet verloochend mag worden en onze levenswandel geen hinderpaal voor hun bekering mag zijn. Wij dienen eerlijk, duidelijk en bewogen met het heil van hun zielen om te gaan. En wat de overheid betreft, in heel wat zaken zagen de Nadere Reformatoren een taak voor de overheid. Oomius bindt wanneer hij de mohammedanen ten voorbeeld stelt, de overheid zonder meer aan het straffen van het ijdele gebruik van Gods naam²⁰ en aan het vernietigen van ketterse boeken.²¹ Hier gaat het om het derde en tweede gebod, de eerste tafel van Gods wet; alles volkomen in overeenstemming met het onverkorte artikel 36 NGB.

Het is de overtuiging van de schrijver dezes dat deze mannen ons persoonlijk en politiek veel te zeggen hebben als het over een goede integratiepolitiek gaat.

Personalia

Drs. P.H. op 't Hof is docent Duits aan een reformatorische school voor voortgezet onderwijs in het midden des lands en voorzitter van de 'Landelijke Stichting ter bevordering van de Staatkundig Gereformeerde beginselen'.

Noten

1. J. van Amersfoort en W.J. van Asselt, *Liever Turks dan Paaps? De visies van Johannes Coccejus, Gisbertus Voetius en Adrianus Relandus op de islam* (Zoetermeer 1997). De inleiding op Voetius' disputatie is te vinden op de pagina's 19-23, de Nederlandse vertaling op de pagina's 59-100 en de Latijnse tekst als bijlage 2 op de bladzijden 140-155.
2. J.W. Hofmeyr, *Johannes Hoornbeeck as polemikus* (Kampen 1975). Het hoofdstuk over het mohammedanisme bevindt zich op de pagina's 83-93.
3. S. Oomius, *Het Geopende en Wederleyde Muhammedisdom of Turckdom* (Amsterdam 1663) (voortaan *Het Muhammedisdom*). Het boek telt in totaal 991 bladzijden. Het hoofddeel is niet doorlopend genummerd omdat met het begin van de vijfde afdeling de paginering weer begint met pagina 1. Het eerste hoofddeel met 566 pagina's wordt in het vervolg weergegeven met een Romeinse I en het tweede met een Romeinse II. Wij sluiten ons wat dit betreft bij J. van den Berg aan (zie noot 9). In totaal omvat het hoofddeel 879 pagina's, de inleiding 75 pagina's en het register 37.
4. Een neerslag is bijvoorbeeld te herkennen in het *Kort begrip van de voornaamste dwalingen dergenen die buiten de gereformeerde kerk zijn* zoals dit achteraan in menig catechisatieboekje van ds. A. Hellenbroek *Voorbeeld der Goddelijke waarheden voor eenvoudigen* tot voor kort was te vinden. Het antwoord op de vraag waarin de godsdienst van de mohammedanen bestaat, luidt daar met een duidelijke *reminiscentie*: 'In ene vermenging van het joden-, heiden- en christendom. Bij de leer: er is één God, erkennen zij Mohammed als zijn profeet, groter dan Mozes en Christus'. Hellenbroek is tot aan de dag van vandaag in vele

- gemeenten die een bevindelijk christendom voorstaan, het gebruikelijke leerboekje voor de jeugd.
5. Het moge duidelijk zijn dat we ons gezien de toegekende omvang van dit artikel grote beperkingen moeten opleggen. Er wordt onder andere afgezien van biografische beschrijvingen; wel wordt begonnen met een beschrijving van het referentiekader. In het blad *In het Spoor*, een uitgave van de Landelijke Stichting ter bevordering van de Staatkundig Gereformeerde beginselen, is van mijn hand over dit onderwerp eerder een uitvoerige artikelenreeks verschenen. De geïnteresseerde lezer vindt deze serie, die uit negen afleveringen bestaat, in: *In het Spoor*, 26 (2002, nr. 5), 184-191; 27 (2003, nr. 1), 37-44; 27 (2003 nr. 3), 130-137; 27 (2003 nr. 4), 168-177; 27 (2003, nr. 5), 213-221; 28 (2004, nr. 1), 34-43; 28 (2004, nr. 4), 170-180; 29 (2005, nr. 3), 134-143 en 30 (2006, nr. 2), 93-100.
 6. Hoewel deze uitgave in de literatuur onbekend is, concludeer ik dit op grond van een viertal opmerkingen die te vinden zijn op de bladzijden 73, 84, 91 en 98 van de Nederlandse vertaling van Van Amersfoort en Van Asselt (zie noot 1).
 7. G. Voetius, *Gisberti Voetii Selectarum Disputationum pars secunda* (Trajecti 1655) 659-683.
 8. J. Hoornbeeck, *Summa Controversiarum Religionis; Cum Infidelibus, Haereticis, Schismaticis: Id est Gentilibus, Judaicis, Muhammedanicis; Papisticis, Anabaptisticis, Enthusiasticis et Libertinis, Socinianis; Remonstrantibus Lutheranicis, Brownisticis, Graecis* (Utrecht 1653). Het hoofdstuk over het mohammedanisme bevindt zich op de pagina's 75-210.
 9. Van Amersfoort en Van Asselt, *Liever Turks*, 79.
 10. J. van den Berg, *Het Geopende en Wederleyde Muhammedisdom of Turckdom. Beschrijving van een werk van Simon Oomius (1630-1706)* (z.p. 1998) 40-42. Dit is een niet gepubliceerde doctoraalscriptie, geschreven aan de Theologische Universiteit te Kampen.
 11. Oomius, *Het Muhammedisdom*, Inleiding, § 21. De inleiding heeft geen paginering, daarom geven we hier alleen de paragraaf aan, die meestal niet groter dan 2 of 3 bladzijden is.
 12. P.C. Hazart, *Het gheopent Christendom van P. Cornelius Hazart Priester der Societeyt Iesu, ghestelt teghen Het gheopende Turckdom van S.O. Predikant* (Antwerpen 1664).
 13. Deze informatie over Oomius is ontleend aan: W. van Gent, 'De zwanenzang van Oomius', in: *Documentatieblad Nadere Reformatie* 1 (1977), 42-66; K. Exalto, 'Simon Oomius (1630-ca 1707)', in *De Nadere Reformatie en het Gereformeerde Piëtisme* ('s-Gravenhage 1989) 149-179; Van den Berg, *Het Geopende en Wederleyde Muhammedisdom of Turckdom*, 6-13.
 14. Van Gent, *De zwanenzang van Oomius*, 46.
 15. Oomius, *Het Muhammedisdom* I, 32.
 16. Van Amersfoort en Van Asselt, *Liever Turks*, 77.
 17. Dit interessante gedeelte aangaande Oomius' verwachting voor een toekomstige bekering van de Joden in tegenstelling tot die van de mohammedanen is te vinden: Oomius, *Het Muhammedisdom* II, 2-8.
 18. Van Amersfoort en Van Asselt, *Liever Turks*, 95-97.
 19. Hofmeyr, *Johannes Hoornbeeck as polemikus*, 90.
 20. Oomius, *Het Muhammedisdom* I, 284.
 21. Oomius, *Het Muhammedisdom* I, 322 en 323.

Gebeurtenissen zoals de aanslag op de Twin Towers en de opkomst van de Taliban hebben het beeld van de islam in Europa drastisch verslechterd. Hoewel de meeste slachtoffers van het moslimfundamentalisme zelf moslim zijn, is het opmerkelijk dat bij de analyse van de opinievorming in Nederland één zaak nagenoeg onderbelicht blijft. Zo bestaat er een negatieve christelijk-theologische beeldvorming over de islam die – ondanks de secularisatie – het beeld van de islam tot op heden sterk bepaalt. Deze beeldvorming gaat deels terug op de missie- en zendingskringen van begin twintigste eeuw. Er bleek in zendingskringen intensief over de islam te zijn nagedacht. Niet als gevolg van de aanwezigheid van moslims in eigen land, maar vanwege de koloniën.¹ Missie- en zendingsbladen van vooral protestantse theologen werden in wijde kring gelezen en beïnvloedden zo de algemene visie op de islam.

Van Oegstgeest naar Bagdad

Protestants-theologische beeldvorming van de islam

– door Marcel Poorthuis –

18

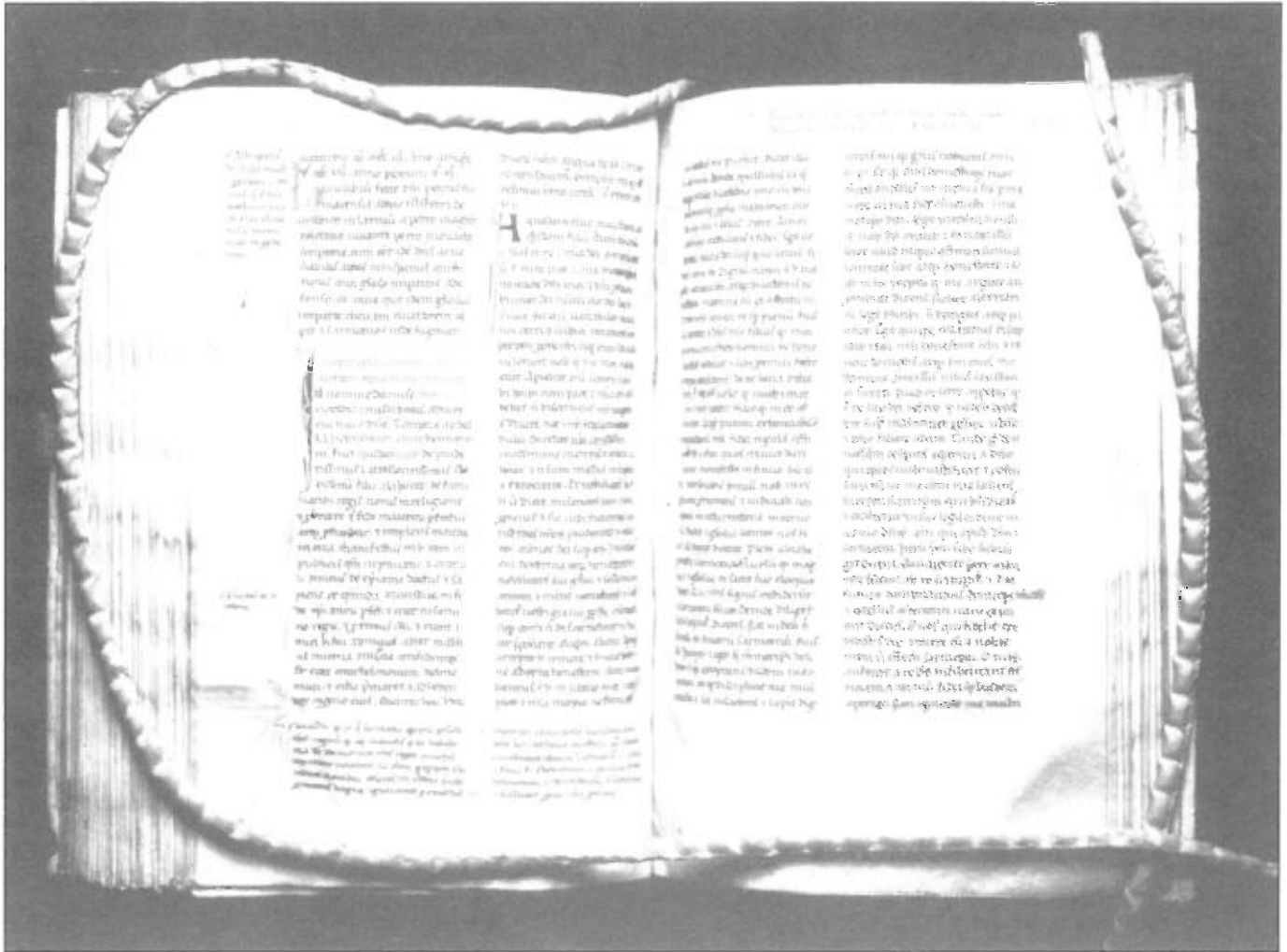
jaargang 19, nr 3 – 08 transparant

Een tweede aspect in de beeldvorming is de impliciete aanname dat Europa de bakermat is van het theologisch denken over de islam. Dat is een betreurenswaardig misverstand, want voordat Europa zelfs maar een letter van de Koran gezien had, debatteerden Oosterse christenen al eeuwenlang over de christelijke en islamitische theologie. Dikwijls vanuit een gedeelde taal, het Arabisch, en een gedeeld begrippenkader, namelijk de verhalen rond de bijbelse figuren, die via joodse en christelijke overlevering terecht kwamen in Korancommentaren (*tafsir*) en de verhalen over de profeten (*Kisas al-Anbiyya*). De gesprekken of polemieken werden bovendien gedragen door een gemeenschappelijke filosofische oriëntatie, waarbij Aristoteles een grote rol speelde.

In dit artikel zal ik mij beperken tot de protestants-theologische beeldvorming van de islam in Nederland.² Deze beeldvorming bestempel ik als apocalyptisch waarbij zowel de bronnen van de Reformatie meespelen als de ideeën van zendingen van begin twintigste eeuw. Beide bronnen verhinderden een positieve theologische waardering van de islam. Deze beeldvorming zal ik vervolgens confronteren met de visie van het Oosterse christendom, waarmee ik wil aantonen dat de protestants-theologische beeldvorming niet samenvalt met de visie van het gehele christendom, maar een historisch bepaalde en dogmatisch beperkte zienswijze betreft.

De visie van de zending op de islam

De Nederlandse zendingen Christiaan Albers en Juriaan Verhoeven rapporteerden na de zendingsconferentie in Caïro (1906) als volgt: 'De islam is een georganiseerde macht onder directe invloed van Satan die het hem mogelijk maakt de zielen van mensen te verwoesten en ze af te keren van het Licht van de Wereld, Jezus Christus de Zoon van God'.³ En ook de grootste zendingswetenschapper van het Nederlandse interbellum, Hendrik Kraemer, verbonden aan het zendingsinstituut te Oegstgeest, schreef: 'De opvatting dat in het ontstaan van den islam werk des Satans te zien is, mogen we niet overhaast als een staaltje van zgn. Middeleeuwsche bekrompenheid verwerpen, omdat hier een besef uit spreekt van voor een duister raadsel te staan'.⁴ De zin zou begrepen kunnen worden als een verwerping van de middeleeuwse demonisering van de islam, gepaard met enig begrip, maar uit het vervolg blijkt dat Kraemer de gedachte zelf evenmin verwierp: 'We moeten met deze opvatting die ten eenen male niet wil zeggen dat *de Islam, zoals hij reilt en zeilt, Satanisch is, puur uit morele zelfbescherming uiterst voorzichtig omgaan.*' Hieruit blijkt voor Kraemer de gedachte dat de oorsprong van de islam met de duivel in verband staat, het overwegen waard was. De islam werd dus in deze visie gedemoniseerd en geplaatst in een apocalyptisch kader. Er gingen zelfs binnen de zen-



Latijnse vertaling van een anti-islamitische polemieek van Al-Kindi uit 1143

ding stemmen op om de zending onder moslims te staken. Nicolaus Adriani (1865-1928), verbonden aan het Nederlandse Bijbelgenootschap, wierp in 1907 de vraag op of zending wel de goede methode was: disputen met islamitische geestelijken boden geen toenadering en het volk zelf was vaak onwetend. De zending diende zich voortaan vooral tot de 'heidenen' te richten. Het ging hem om een wijziging van strategie, niet om de gedachte dat moslims al zo dicht bij het evangelie zouden zijn.

Niettemin riep Adriani heftige afwijzingen op.⁵ De zendeling Christiaan Albers verdedigde in 1908 'het goed recht der zen-

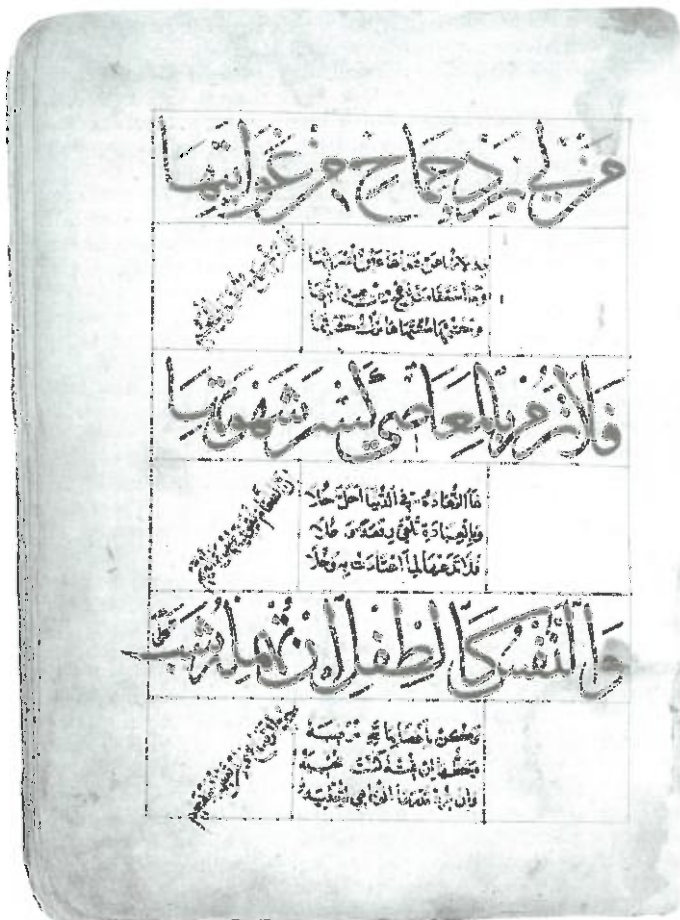
Een tweede aspect in de beeldvorming is de impliciete aanname dat Europa de bakermat is van het theologisch denken over de islam

ding onder de Mohammedanen', omdat ieder mens recht had op de christelijke boodschap. Bovendien mocht de christen geen anti-christelijke macht als de islam dulden. De islam was volgens hem een leer 'die bij den mensch alle bewustheid van schuld en zonde uitwischt, alle eigengerechtigheid opbouwt, alle pogen om zich voor God verdienstelijk, dat wil zeggen alle pogen om God den Heere aan ons te verplichten,

aanwakkert, om zoo alle verootmoediging onmogelijk te maken en daardoor de vatbaarheid voor verlossing te vernietigen'.⁶ In deze krachtige veroordeling van de islam school impliciet een polemieek tegen 'werkheiligheid', een traditioneel protestants verwijt aan het katholicisme. Hier werd dus een binnen-christelijke polemieek geëxtrapoleerd naar de islam.⁷ Het is duidelijk dat hier iets merkwaardigs aan de hand is. Het is immers evident dat de islam veel meer met het christendom gemeen heeft dan bijvoorbeeld met het confucianisme. Maar juist de overeenkomsten tussen christendom en de islam leidden bij de zendingen niet tot toenadering, maar tot grotere waakzaamheid: de islam zou een demonische nabootsing zijn van het ware geloof, met als gevolg dat elke vorm van acculturatie en aanpassing werd afgewezen.

De invloed van de Reformatie

Deze negatieve visie op de islam is echter grotendeels terug te voeren op de denkbeelden van de Reformatoren. Zo liet Luther zich meermalen in de meest grimmige apocalyptische bewoordingen uit over de islam.⁸ De god die de moslims dienden, was volgens Luther niemand anders dan de duivel en Mohammed zou de antichrist zijn. De 'paap' corrupteerde het Nieuwe Testament, de 'Turk' het Oude Testament, zo meende hij. Ondanks waardering voor bepaalde deugden



'De ode van de mantel', een lofdicht op Mohammed van de Egyptische dichter Al-Busiri

van de moslim zoals vriendelijkheid, waarheidsliefde, ernst in het gebed, ascese, verwerping van beelden, bleven moslims voor Luther 'des Teuffels Heiligen', 'heiligen' in dienst van de duivel.⁹ Luther diskwalificeerde de islam dus als duivelswerk en als louter mensenwerk.

Ook de Utrechtse hoogleraar Gijsbertus Voetius (1589-1676) uitte zich uiterst negatief over de islam.¹⁰ 'Liever Turks dan paaps', was zijn devies, al bedoelde hij er geen absolute tegenstelling mee – alsof de islam werkelijk een optie zou zijn – maar een gradueel verschil van tirannie. Van het pausdom was volgens hem het meest te duchten. Joden en moslims waren afvalligen, zij het dat dat minder zwaar was dan het heidendom.¹¹

Zelfbezinning?

Toch bleek later binnen de zending sprake te zijn van zoiets als zelfbezinning. Sommige zendelingen vertelden van de weliswaar zeer povere resultaten van de zending onder moslims en hoe de enkele bekeerling te lijden had van zijn omgeving. De zending Jurriaan Verhoeven – die in 1906 de islam nog beschouwde als 'duivels' – veranderde eveneens van mening. Zo benadrukte hij bijna tien jaar later dat de kennis van de islam onder protestanten gering was en dus de vooroordelen groot. Verhoeven kreeg zelfs bewondering voor Mohammed en voor de Sura's. Mohammed wilde volgens hem

het heidendom iets beters bieden dan wat de in die tijd verbasterde christelijke kerk met het zwaard verbreidde. Tevens meende hij dat Mohammed welhaast te prefereren was boven de Oosterse kerken, die in de ogen van de zending afgedwaald waren van het zuivere evangelie.

Ondanks deze geluiden, dacht de hoofdstroom binnen de zendingsgenootschappen hier anders over. Voor de meesten bleef de islam een groot obstakel voor het christendom. Ook niet als opstapje naar of als verwant aan het christendom. Hoewel de Nederlandsche Zendings Vereeniging (NZV) veel aandacht aan de islam besteedde, meende zij dat het bij de islam om een satanische godsdienst ging. De NZV vond dat elke concessie aan de islam gevaarlijk was. Weliswaar kon de naam Allah ook voor de God van de Bijbel worden gebruikt, maar dat wilde volstrekt niet zeggen dat de God van de Koran en de Vader van Jezus Christus dezelfde waren.¹² Vooral moest duidelijk worden dat de islam niets origineels had, maar afgeleid was van allerhande joods-christelijke sekten, zoals Sabiërs, Elkesaïeten en Ebionieten.¹³ De visie van Verhoeven – die tot hetzelfde genootschap behoorde – was dus zijn persoonlijke visie, ontwikkeld door zijn contacten met moslims.

Wel werd vanaf 1910 binnen de zending een nieuwe strategie gehanteerd. Voortaan werden de zendelingen grondig onderwezen in de islam, en wel met behulp van docenten van universiteiten, zoals de bekende arabist Snouck Hurgronje. Het was opvallend dat de zendelingen wel de islamitische kennis van Snouck indronken, maar theologisch hun eigen weg bleven gaan.¹⁴ Overigens was niet iedereen van de noodzaak van grondiger kennis van de islam overtuigd: volgens sommigen was getuigen beter dan ingewikkelde discussies aangaan. Maar toch was voortaan studie van de islam en vaak ook van het Arabisch het devies. Dat nam echter niet weg dat ook Kraemer het apocalyptische beeld van de islam als vijand bleef handhaven.

De grootste vernieuwing van Kraemer was dat hij de Barthiaanse kritiek op de religie als product van de cultuur en als mensenwerk overnam en toepaste op de zending. Daartegenover stond dan het geloof als Gods openbaring, niet als voort-

Bij alle stevige polemiek en gevoelens van bedreiging die de islam bij Oosterse christenen kan oproepen, deinzen sommige Oosterse christenen er niet voor terug om de Koran wél als Gods woord te betitelen

brenghel van de cultuur, maar als oordeel over de cultuur. Met deze visie van Barth – die in de jaren dertig ontegenzeggelijk profetisch had geklonken – kon Kraemer op zijn beurt het kolonialisme en de verwevenheid ervan met de zending grondig aan de kaak stellen. Immers, de argeloze gelijkstelling van de Nederlandse beschaving met het evangelie viel volgens de visie van Barth en Kraemer en diens leerling de zendingswetenschapper Jo Verkuyll, onder het oordeel van Gods openbaring. Toch leidde deze Bartiaanse inslag uiteindelijk niet tot

een positieve visie op andere godsdiensten. De vermenging van religie als mensenwerk met geloof als datgene wat van God komt, kenmerkte alleen het christendom, de andere religies stonden buiten Gods directe openbaring. De stap om ook een spanning tussen geloof en religie bij andere religies aan te nemen heeft Kraemer nooit gezet. Wat in de islam verwant leek met het christendom en zelfs *geloof leek*, was demonische misleiding!

Hier ligt overigens weer een principieel verschil met katholieke missionaire opvattingen. Ook bij hen ontbrak het niet

Er was daarnaast in het interbellum toenemend sprake van een positieve beeldvorming die theologisch van karakter was, al overheerste begin jaren twintig nog een vanzelfsprekende waarheidsclaim en deernis met die 'arme drommels'.

aan negatieve beeldvorming, maar bij nadere analyse bleek die terug te gaan op politieke en sociale factoren. Er was daarnaast in het interbellum toenemend sprake van een positieve beeldvorming die theologisch van karakter was, al overheerste begin jaren twintig nog een vanzelfsprekende waarheidsclaim en deernis met die 'arme drommels'. De theologische opening naar andere godsdiensten, inclusief naar de islam, ging terug op de christelijke opvattingen in de tweede eeuw van de Apologeten. Deze meenden dat de goddelijke waarheid was uitgezaaid in allerhande culturen en religies, zij het vermengd met afgoderij. Het zou deze opvatting zijn die de katholieke missie bracht tot het idee van acculturatie, het evangelie willen brengen in samenhang met de plaatselijke religie en cultuur. Maar juist deze acculturatieopvatting werd door protestanten als een bewijs gezien voor de katholieke neiging tot afgoderij. De islamoloog en kenner van het oosters christendom Louis Massignon (1883-1962) voegde aan deze opvatting nog de gedachte toe van een gemeenschappelijk Abrahamitisch fundament van jodendom, christendom en islam; een visie die uiteindelijk in de Vaticaanse verklaring over de godsdiensten *Nostra Aetate* (1965) is terug te vinden.

Het Oosters christendom en de islam

Het wordt nu tijd om de blik op de Oosterse wereld te richten, om zoals gezegd het historisch bepaalde van de protestants-christelijke beeldvorming van de islam scherper in het oog te krijgen. Eén zaak valt dan onmiddellijk op: bij alle stevige polemiek en gevoelens van bedreiging die de islam bij Oosterse christenen kan oproepen, deinzen sommige Oosterse christenen er niet voor terug om de Koran wél als Gods woord te betitelen. Is dat uit angst voor de dominante islamitische heerser? Of is het een strategie om op deze wijze de eigen christelijke religie als legitiem voor te stellen, daar die niet de islam als loutere dwaling veroordeelt? Daarvoor moeten we hun argumentatie nader bekijken. Ik verwijs hiervoor naar de bundel *The three rings*.¹⁵ De joodse, christelijke en islamiti-

sche auteurs die besproken worden, komen voornamelijk uit de middeleeuwen en zowel uit Europa als het Midden-Oosten. Het gaat nu om de laatste, te weinig bekende groep. Zo is daar de Nestoriaanse patriarch Timotheus I en de kalief al-Mahdi, die een gesprek voeren te Bagdad rond 780 CE. Bagdad was in die eeuwen een brandpunt van debatten tussen christen, joden, moslims en zelfs Zoroasters en Manicheeën.

Paulus van Antiochië leefde in de elfde eeuw.¹⁶ Deze Grieks-orthodoxe christen schreef in het Arabisch, terwijl in zijn omgeving talrijke werken uit het Grieks en Syrisch werden vertaald en hij die talen mogelijk ook enigszins machtig was. Hij was echter door en door Arabisch: 'We delen dezelfde volk en aard en delen hetzelfde land', zegt hij tegen een moslim. Bijzonder is dat hij in polemieken met de islam moeiteloos vanuit de Koran argumenteert. Zo stelt hij dat de Koran zeker wel Gods openbaring is, maar dat de Koran zelf ervan uitgaat dat die alleen bestemd is voor Arabieren die in onwetendheid (*Jahiliyya*) gedompeld zijn. De Koran zegt immers regelmatig dat het boek in het Arabisch is geopenbaard! (vgl. Sura 12: 2: 'Wij hebben het als een Arabische Koran neergezonden'). De Koran, zo vervolgt Paulus, bevestigt belangrijke christelijke waarheden over Maria, Christus en de evangeliën als goddelijke openbaring. Dat betekent dus dat christenen volgens de Koran al gelovig zijn en dus niet bekeerd hoeven te worden tot de islam, aldus Paulus van Antiochië.

Paulus van Antiochië deinst er evenmin voor terug om de vele aanduidingen van Gods geest in de Koran (die door klassieke moslimcommentaren vliegensvlug als de engel Gabriël



Meisje uit Jemen

worden uitgelegd) trinitarisch te duiden, terwijl ook Jezus als Woord van God en als Gezalfde die volgens de Koran ten hemel is opgenomen en als rechter bij de eindtijd zal optreden, bij Paulus een orthodox christelijke uitleg krijgt. Vaderschap en Zoonschap zijn niet fysiek te verstaan, dat zouden moslims moeten kunnen begrijpen, aangezien zij antropomorfsamen van God telkens willen vermijden, roept Paulus uit. Waarom wil Paulus de islam de christelijke waarheden als het ware onbewust laten bevestigen, zodat er wel van een christologische leeswijze van de Koran gesproken kan worden? Niet om in het gevlij te komen, maar veeleer om de legitimiteit van zijn Arabisch christendom met de krachtigste argumenten te verdedigen: de Koran zelf zegt het! Overigens kan hier een interessante parallel getrokken worden met de hedendaagse joods-christelijke dialoog: terwijl de zending onder de joden enkele eeuwen lang een heilige opdracht voor christenen was, zou nu de bijbel zelf stellen dat die zending helemaal niet de bedoeling is: 'Gaat en onderwijst alle volkeren' (*ethnè*), luidt de zendingsopdracht aan het einde van het evangelie van Mattheüs, de volkeren, de *goyim*, dus niet de joden! De evangeliën bedoeld voor de heidenen, niet voor de joden: zoals de Koran voor heidense Arabieren is bedoeld, niet voor gelovige christenen. Zo zien we dat de Oosterse wereld niet alleen een historisch boeiend terrein vormt,

Desondanks lijkt het me evident dat de oosterse visie op de islam een heel andere geest ademen dan de apocalypsen van de zendelingen uit het interbellum

maar dat ook de theologische inzichten soms eeuwen voorlopen op gedachten in het Westen. De joodse filosoof Ibn Kammuna (1215-1285), ook al uit Bagdad, is weinig bekend, maar binnen het jodendom de filosoof met de beste kennis van de andere religies. Hij argumenteert dat alleen Mozes door alle drie religies als ware profeet wordt erkend. Daarmee beamen zij dus de waarheid van het jodendom. Maar dit was al een weerlegging van Samau'al al-Maghribi, een jood die moslim was geworden: alleen de islam erkent zowel Mozes, Jezus als Mohammed, de andere twee godsdiensten erkennen niet de drie profeten.¹⁷ Nog delicates: waarom zouden christenen wel aanvaarden dat de hebreeuwse bijbel vooruitwijst naar Christus, maar ontkennen zij de mogelijkheid van vooruitwijzing naar Mohammed? Een Mohammedo-centrische lezing van de bijbel is dan ook binnen de islam aan te wijzen (zie al Surah 7: 157). Dat de wederzijdse kennis ook tot venijnige polemieken kan voeren, bewijst wel het verhaal van Sergius Bahira. Deze monnik zou volgens islamitische overlevering een karavaan hebben uitgenodigd in zijn kluis. Alleen de jonge Mohammed bleef bij de kamelen. Op Sergius' verzoek wordt Mohammed gehaald en onmiddellijk herkent de monnik de tekenen van de ware profeet. Dit verhaal, met echo's van de roeping van David, is overgeleverd door Mohammeds eerste biograaf Ibn Ishak in de *Sira* en kent nogal wat tegenhangers. Een Syrisch-



christelijke tekst vertelt dat Sergius de jonge Mohammed mee naar buiten nam en wees op een koe die naderbij kwam (De tweede grootste Sura van de Koran heet *al-Baqara*, de koe). Op de horens van de koe zat een boek dat Sergius vervolgens aan Mohammed geeft.¹⁸ De strekking is duidelijk: de Koran is afkomstig van een christelijke monnik, een uiterst polemische positie. Overigens wordt tegenwoordig de wetenschappelijke variant ervan de Syrisch-christelijke achtergrond van de Koran weer heftig bediscussieerd. Zelfs deze polemieken gaat uit van een gemeenschappelijke basis van islam en christendom, of het nu de christelijke erkenning van de islam als ware godsdienst betreft of de schatplichtigheid van de islam aan het christendom.

Een verhaal apart vormen de apocalyptische teksten, die onder politieke en religieuze druk vaak een grimmig beeld van de ander schetsen. Hier blijkt het veel uit te maken om welke christelijke oosterse kerk het gaat.¹⁹ In een apocalyptisch christelijk werk uit de zevende eeuw legt de christen uit dat de kleine hoorn in Daniël 7:23 Mohammed is. Het kost echter moeite om de joodse gesprekspartner te overtuigen! In De joodse Apocalyps *De geheimen van Simon bar Jochai* die materiaal uit de zevende eeuw bevat is de zaak nog merkwaardiger: Mohammed en de Messias worden samen voorspeld door de profeet Jesaja 21:7, de eerste op een kameel, de tweede op een ezels!²⁰ Geen twijfel aan, in eerste instantie zagen joden de

Geen twijfel aan, in eerste instantie zagen joden de opkomst van de islam als een bevrijding van het Byzantijs-christelijke juk, bevrijding van 'Edom'.

opkomst van de islam als een bevrijding van het Byzantijs-christelijke juk, bevrijding van 'Edom'. Pas later temperde de messiaanse geestdrift van het jodendom voor Mohammed, zoals latere lagen in de *Geheimen van Simon bar Jochai* laten zien. Intussen nam de islam het beeld van de rijtoer over en portretteerde Jezus als de Messias! Het is duidelijk dat deze apocalypsen dreiging en onderdruk-

king reflecteren, maar ook de hang naar bevrijding. Andere religies worden nu eens als de vijand dan weer als de bevrijder gezien, beide vaak kortstondig. Op vergelijkbare wijze hebben joodse groeperingen in de opkomst van de Reformatie en in Luther een bijbelse bevrijder van het kerkelijk juk kunnen zien die de weg naar de bijbelse God wees; maar die liefde duurde van twee kanten niet lang.

De apocalyptische teksten ademen een andere geest dan de Oosterse dialogen die we hierboven hebben besproken; de vijandsbeelden zijn sterker en tegelijkertijd in verhullende taal uitgedrukt. Het lijkt er op dat de apocalyptische beelden van de islam Europa diepgaander hebben beïnvloed dan de dialogen! Toch stellen we vast dat bovengenoemde Oosters-christelijke stemmen een authentiek christelijk geluid laten horen, waarin een zelfbewuste christelijke identiteit samen gaat met grote vertrouwdheid met de islam.

Conclusie

Een grondige analyse van de sociale context van elk van deze dialogen en polemieken zou wellicht kunnen uitwijzen dat hier van werkelijke tolerantie in moderne zin geen sprake was. Desondanks lijkt het me evident dat de oosterse visie op de islam een heel andere geest ademen dan de apocalypsen van de zendelingen uit het interbellum. Deze apocalypsen weerspiegelden angst en onderdrukking. De grondige dialogen en polemieken uit de Oosterse wereld zijn pas mogelijk indien men elkaar over en weer goed kent en ook enkele basisposities deelt, zoals het hebben over dezelfde God en dezelfde bijbelse figuren. Pas dan is een verschil in perspectief en reden tot debat. De radicale religieuze diskwalificaties van de islam zoals we die in de zending en bij protestantse theologen vonden, vinden hier geen precedent. De enkele zendingen die een opener houding naar de islam zochten waren in feite met een paradigmaverandering bezig die ze niet hebben kunnen of willen voltrekken. De hedendaagse beeldvorming van de islam – die vooral terug te vinden is in orthodox-protestantse en evangelicale kringen – berust eerder op apocalyptische beelden dan op een bijbelse bezinning op Christus. De overeenkomst van deze christelijke diskwalificatie van de islam met hedendaagse maatschappelijke of politieke diskwalificatie van de islam is dan ook een zaak die de christen zorgen moet baren.

Het geluid van het Oosters christendom is mijns inziens authentiek, maar is in Europa nog niet doorgedrongen. De orthodox-protestantse beeldvorming van de islam heeft deze visie tweevoudig gemarginaliseerd: door Oosterse christenen als afgedwaalde christenen voor te stellen en door zelf de apocalyptisch-vijandige beelden van de islam als normatief uitgangspunt te nemen. Inderdaad heeft het Oosters christendom ons nog heel wat te leren. Het ware te wensen dat niet alleen godsdienstwetenschappers, maar ook theologen deze wereld betreden. Meer informatie over de islam zal niet onmiddellijk tot verandering in visie leiden, desondanks is een theologische paradigmaverandering ook in Nederland wenselijk. Van Oegstgeest dus terug naar Bagdad!

Personalia

Marcel Poorthuis is coördinator Relatie Jodendom Christendom aan de faculteit Katholieke Theologie te Utrecht (Universiteit van Tilburg).

Noten

- ¹ Volgens J. Slomp waren er in de jaren vijftig nog slechts enkele honderden moslims in Nederland. J. Slomp, 'De islam in Nederland', in: J. Waardenburg (red.), *Islam, norm, ideaal, werkelijkheid* (Houten 1997) 403.
- ² Voor een uitvoerige beschrijving van de katholieke beeldvorming van 1918 tot 1940, zie: M. Poorthuis en T. Saleminck, 'Katholieke beelden over de islam in Nederland, 1918-1941', *Trajecta* 16 (2008) 335-337.
- ³ W.A. Bijleveld, *De islam als na-christelijke religie* (Den Haag 1959) 58.
- ⁴ Hendrik Kraemer, *De Islam als godsdienstig en als zendingsprobleem* (Den Haag 1938) 10.
- ⁵ Poorthuis en Saleminck, 'Katholieke beelden over de islam in Nederland', 122-5. Al eerder had Harthoorn (1831-1883) strategische zending onder de inheemse bevolking van Java voorgesteld en was daarover in een slepend conflict met het zendingsgenootschap geraakt. Zie K. Steenbrink, *De islam bekeken door koloniale Nederlanders* (Utrecht-Leiden 1991) 99.
- ⁶ Geciteerd in: *ibidem*, 157.
- ⁷ Zie ook Albers die in 1882 de heilszekerheid van de moslim vergeleek met die van de rooms-katholiek: W. Smit, *De islam binnen de horizon. De benadering van de islam door vier Nederlandse zendingscorporaties (1797-1951)* (Zoetermeer 1995) 167.
- ⁸ Zie N. Daniel, *Islam and the West* (Edinburgh 1962).
- ⁹ W.A. Bijleveld, *De islam als na-christelijke religie* (Den Haag 1959) 49-51.
- ¹⁰ Zie K. Steenbrink, *De islam bekeken door koloniale Nederlanders* (Utrecht en Leiden 1991) 41-45; W.M.C. Juynboll, *Zeventiende-eeuwse beoefenaars van het Arabisch in Nederland* (Utrecht 1931) 204-205.
- ¹¹ W. van Asselt, *Voetius* (Kampen 2007) 96-99. Zie voor de tekst van Voetius' disputatie over de islam: p. 146. Zie ook J. van Amersfoort en W. van Asselt, *Liever Turks dan paaps. De visies van Coccejus, Voetius en relandus op de islam* (Zoetermeer 1997).
- ¹² Dit was wel de overtuiging van de bekende Amerikaanse zending en theoloog Samuel Zwemer. Zie W.A. Bijleveld, *De islam als na-christelijke religie* (Den Haag 1959) 73-78, 91-92. Onder Nederlandse zendingen hebben we geen vergelijkbare mening gevonden. Wel blijkt dat Abraham Kuyper de zending tot de islam als verschillend van die onder de heidenen zag, onder meer omdat de islam bolwerk was tegen het heidendom en een band met Abraham had, al was die volgens Kuyper door zinnelijkheid en heidendom verduisterd (*ibidem*, 178).
- ¹³ W. Smit, *De islam binnen de horizon*, 141.
- ¹⁴ In dat licht is de briefwisseling tussen Snoeck en diens vriend Herman Bavinck een belangrijk document. Zie J. de Bruin en G. Harinck (red.), *Een Leidse vriendschap. De briefwisseling tussen Herman Bavinck en Christiaan Snouck Hurgronje, 1875-1921* (Baarn 1999). De theologie van Bavinck inzake de islam zou nadere studie verdienen.
- ¹⁵ B. Roggema, M. Poorthuis, P. Valkenberg (red.), *The three rings: Textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Peeters Leuven 2005.
- ¹⁶ H. Teule, 'Paul of Antioch's Attitude towards the Jews and the Muslims', *ibidem*, pp. 91-110.
- ¹⁷ Zie M. Poorthuis, 'Judaism, Christianity and Islam: a Bibliographical Essay on their Interaction', *Jaarboek Thomas van Aquino* 1999, 23-24.
- ¹⁸ Zie voor een volledig overzicht van islamitische, christelijke en joodse tradities over Sergius: B. Roggema, *The Legend of Sergius Bahira. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Groningen 2007. Leiden 2008.
- ¹⁹ Zie een mooi overzicht van apocalypsen in: R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it. A Survey of Early Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 2007, 257 vv.
- ²⁰ Zie voor de Hebreeuwse tekst: A. Jellinek, *Beth ha-Midrash*, Jeruzalem 1938, deel 3, 78-82. Achtergronden in: J.C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic*, Leiden 2006, 76 vv.

Religieuze tolerantie in middeleeuws Spanje

Een analyse van het *convivencia*-debat

In de geschiedenis van de relatie tussen christendom en islam spreekt de periode tussen 711 en 1200, toen in Al-Andalus¹ moslims, christenen en joden samenleefden onder de overheersing van de Moren, alom tot de verbeelding. De Moren waren in 711 de Spaanse koninkrijken binnengevallen in een poging het islamitische geloof te verspreiden en in tegenstelling tot latere moslimoverheersers voerde de heersende dynastie van Omajjaden een relatief tolerant regime ten aanzien van de christenen en joden. Hoewel enkele religieuze beperkingen werden opgelegd, hadden deze nauwelijks invloed op het dagelijks leven. Hierdoor kon een relatief geïntegreerde samenleving ontstaan, waarin de drie religieuze groeperingen samen leefden. Deze periode, doorgaans aangeduid met de term *convivencia* ('het samenleven'), staat bekend als vreedzaam en als een tijd van religieuze tolerantie, onderlinge contacten en de uitwisseling van ideeën en gebruiken.

— door Evelien van Wieringen —

Het is echter de vraag of dit mooie beeld recht doet aan de werkelijkheid. Want hoewel de term *convivencia* vandaag de dag regelmatig gebruikt wordt in de literatuur, is het debat over het al dan niet vreedzaam samenleven van de drie religieuze groeperingen nog steeds gaande. Wetenschappers spreken elkaar tegen over de aard en omvang van de contacten tussen de drie religies en dus over de vraag of *convivencia* daadwerkelijk gezien moet worden als een periode van vreedzaam samenleven. De Amerikaanse mediëvist Thomas Glick sluit zich aan bij het bovengenoemde beeld van tolerantie en integratie. Hij beschrijft *convivencia* als 'the ability of persons of different ethnic groups to step out of their ethnically bound roles in order to interact on a par with members of competing groups'² en stelt dat er in middeleeuws Spanje sprake was uitwisseling op cultureel en sociaal gebied.³ Ech-

ter de Britse historicus Andrew Wheatcroft spreekt niet over interactie of uitwisseling, maar stelt dat de drie gemeenschappen gescheiden van elkaar leefden en hun eigen identiteit, wetten en tradities behielden;⁴ 'the succes of *convivencia* depended on this segmentation, on a settled social structure that permitted multiplicity'.⁵

Dit artikel tracht het begrip van het *convivencia*-debat en de juistheid van het beeld van *convivencia* te verduidelijken door de wortels en aard van de discussie te analyseren. Hiervoor zal worden gekeken naar het werk van twee Spaanse wetenschappers. De filoloog en literair historicus Américo Castro y Quesada introduceerde de term *convivencia* in 1948 in zijn werk *España en su historia*. Wat bedoelde hij met die term en hoe zag hij de verhoudingen tussen de drie religies in middeleeuws Spanje? Castro's grootste criticus, de Spaanse historicus Claudio Sánchez-Albornoz, ontkende het bestaan van *convivencia* in zijn werk *España, un enigma histórico*. Wat was zijn belangrijkste kritiek op Castro? En hoe dacht hij over de contacten tussen christenen, moslims en joden? Door de analyse van de polemiek tussen deze twee heren, zal een duidelijker beeld ontstaan van het begrip *convivencia* en daarbij een beter begrip van de discussie die vandaag de dag nog steeds gevoerd wordt.

Américo Castro y Quesada

Américo Castro y Quesada werd op 4 mei 1885 in Brazilië geboren uit Spaanse ouders en verhuisde met zijn familie in 1889 terug naar Spanje.⁶ Het was een slechte tijd voor Spanje; het was zijn laatste koloniën kwijtgeraakt en het eens zo grote wereldrijk was ingestort en vervallen tot een tweederangs staat.⁷ In het land hing een sfeer van protest en nationalisme en men verlangde terug naar het grootse Spaanse verleden. In deze context van *el desastre* groeide Castro op. In 1904 haalde hij zijn bul op het gebied van de letteren aan de universiteit van Granada, waarna hij naar Parijs vertrok om literatuur te studeren. Na zijn studie was Castro werkzaam aan verschillende Spaanse en andere Europese universiteiten als docent en onderzoeker. Toen in 1936 de Spaanse burgeroorlog uitbrak, verliet hij net als vele andere intellectuelen zijn geliefde vaderland om te ontsnappen aan het onderdrukkende Franco-regime. Hij vestigde zich in Amerika waar hij ging werken aan de universiteit van Princeton. Hoewel Castro geschoold was op het gebied van de geschiedenis van de Spaanse taal en tekstuele en linguïstische probleemstellingen,⁸ vond er tijdens zijn verblijf in Amerika een opmerkelijke verandering plaats in zijn werk. Hij stortte zich op het

eleeuws Spanje



De zege van de christenen over de Almohaden bij Las Navas de Tolosa in 1212 markeerde het begin van het einde voor de moslimrijken op het Iberisch Schiereiland

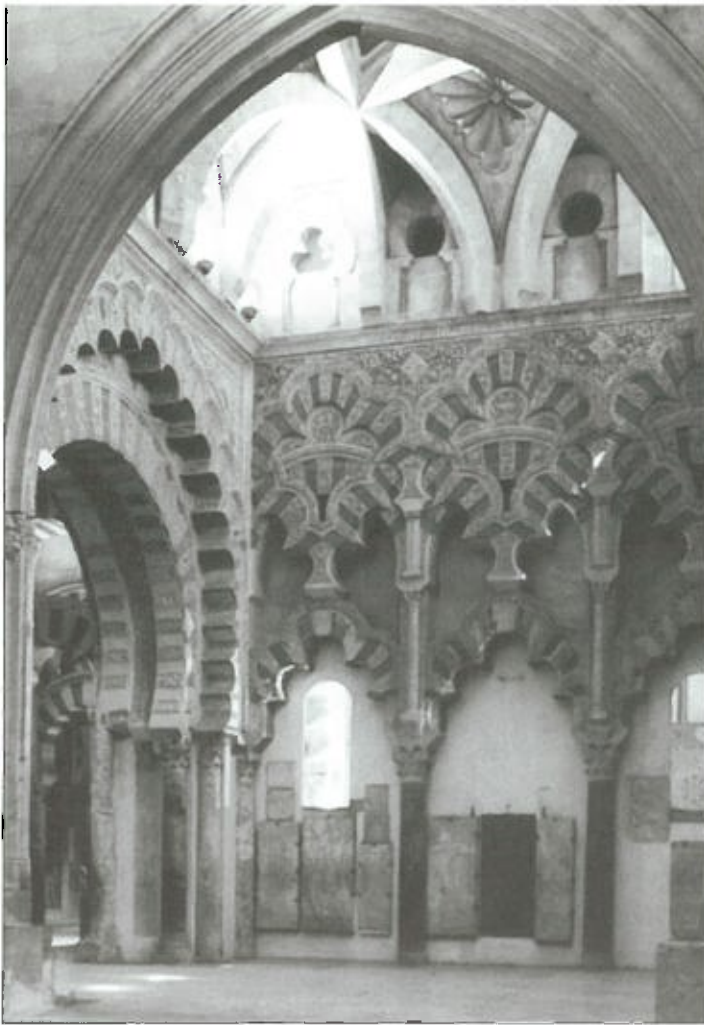
schrijven van een geschiedenis van Spanje, *España en su historia*, die hij in 1948 publiceerde.⁹ In dit werk probeerde Castro een antwoord te geven op de vraag wat de essentie was van Spanje en de Spanjaarden.

Het was niet de eerste keer dat Spaanse intellectuelen zich op deze vraag richtten. Ook ten tijde van *el desastre* was een groep jonge schrijvers opgekomen, de *Generación 98*, die in hun werk op zoek gingen naar datgene dat Spanje uniek maakte. Zij predikten een wedergeboorte van Spanje¹⁰ en benadrukten daarbij die perioden uit de Spaanse geschiedenis waarin het land groot en machtig geweest was, zoals tijdens de *reconquista*¹¹ en de veroveringen van Latijns-Amerika. Tijdens een

Deze periode, doorgaans aangeduid met de term *convivencia* ('het samenleven'), staat bekend als vreedzaam en als een tijd van religieuze tolerantie, onderlinge contacten en de uitwisseling van ideeën en gebruiken

zwarte periode in de Spaanse geschiedenis gingen deze jonge schrijvers dus op zoek naar de momenten die zij van groot belang achtten in hun vaderlandse geschiedenis. Castro deed in 1948 eigenlijk hetzelfde; in een eveneens zwarte periode voor Spanje ging hij op zoek naar de historische hoogtepunten en een antwoord op de vraag wat Spanje uniek maakte. In tegenstelling tot een groot aantal schrijvers van de *Generación 98* was Castro op politiek gebied linksgeoriënteerd, voorstander van de Spaanse Republiek en sterk gekant tegen het Franco-regime. Hij keek vanuit een andere politieke vi-

sie naar zijn vaderland en het is dan ook niet verbazingwekkend dat Castro de essentie van dit vaderland zocht in een ander stadium van zijn geschiedenis. En wel in een periode die voorheen vrijwel onbelicht was gebleven¹², namelijk die van moslimoverheersing tussen 700 en 1200 waarin moslims, christenen en joden samenleefden. De kern van Castro's werk was dat deze periode bepalend is geweest voor de vorming van Spanje en dat zij een blijvende invloed heeft achtergelaten op haar cultuur en identiteit. Castro was daarbij positief over het samenleven van de drie religieuze groeperingen, welke hij casten noemde. Het is binnen deze these dat hij de term *convivencia* introduceerde om het vreedzaam samenleven van deze drie casten aan te duiden. Als voorwaarde voor het kunnen bestaan van *convivencia* noemt Castro daarbij het tolerante regime van de Omajjaden. Zij gaven de christenen en joden als 'mensen van het boek' de status van *dhimmi*, wat inhield dat zij door de moslims beschermd en getolereerd zouden worden. Door deze status konden er contacten tussen de casten tot stand komen. In eerste instantie waren dit met name contacten op het gebied van de handel. Al snel breidden deze contacten zich echter uit en begonnen de drie casten culturele en sociale gebruiken van elkaar over te nemen en kennis met elkaar te delen. Zo gingen christenen en joden vrijwillig over tot het spreken van de Arabische taal en namen zij uiterlijke kenmerken, zoals kleding, van elkaar over. Castro presenteerde dus een geïntegreerde samenleving waarin de drie religieuze groepen vrijwel als gelijken samenleefden. Hij stelde dat dit samenleven een blijvende invloed heeft gehad op de Spaanse cultuur en dit verklaarde ondermeer de aanwezigheid van uit het Arabisch afkomstige woorden in de Spaanse taal. Tevens is het volgens Castro deze



De Grote Moskee in Cordoba

periode die het onderscheid tussen Spanje en andere Europees-christelijke landen heeft veroorzaakt. Américo Castro was de eerste schrijver die deze periode een dergelijk belang gaf in de Spaanse geschiedenis en hij ging hiermee in tegen de deterministische visie van vele andere historici en schrijvers uit zowel Spanje als daarbuiten, waaronder de *Generación 98*, die meenden dat de Spaanse cultuur al bepaald was vóór de moslimoverheersing.¹³

Claudio Sánchez-Albornoz

Claudio Sánchez-Albornoz werd op 7 april 1893 geboren in Madrid. Hij behaalde zijn bul aan de faculteit van Letteren en Filosofie aan de universiteit van Madrid, waar hij zich had gespecialiseerd in de Middeleeuwen. Na zijn studie werkte hij als onderzoeker en docent aan verschillende Spaanse universiteiten en publiceerde verschillende werken over de geschiedenis van Spanje. Net als Castro was hij links georiënteerd en tegenstander van Franco; hij ontvluchtte Spanje tijdens de burgeroorlog en vestigde zich in Argentinië. Reeds in 1929 had hij het werk *España y el Islam* geschreven waarin hij probeerde aan te tonen dat de moslimoverheersing een negatief effect had gehad op de Spaanse geschiedenis. Hij stelde hierin dat zonder deze eeuwen van moslimoverheersing, Spanje dezelfde historische ontwikkelingen zou hebben doorgemaakt als Frankrijk, Duitsland en Engeland en in dat geval een meer ontwikkeld land zou zijn geworden. Volgens Sánchez hadden de eeuwen van moslimoverheersing dus vooral een negatieve invloed gehad op de ontwikkeling van de Spaanse economie.¹⁴ In zijn in 1956 verschenen *España, un enigma histórico*

trachtte hij Castro's positieve visie over het samenleven van moslims, christenen en joden dan ook te ontcrachten en het tegendeel aan te tonen.

Zo stelde Sánchez dat Castro de waarheid vervormde¹⁵ en dat hij zowel de mate als de vorm van het contact tussen moslims en christenen sterk overdreef. Sánchez erkende dat er contact en uitwisseling had plaatsgevonden tussen christenen en moslims, maar hij ontkende dat dit in grote mate was gebeurd en dat deze interactie blijvende invloed had achtergelaten op de geschiedenis en cultuur van Spanje. Ten tweede beweerde Sánchez dat de verhoudingen tussen moslims en christenen nauwelijks van vreedzame aard waren, maar oppervlakkig en vijandig.¹⁶ Volgens Sánchez waren de periodes waarin er wél vreedzame verhoudingen waren, te kort en te beperkt om een blijvende invloed achter te laten in de Spaanse cultuur. Een derde punt van kritiek was dat Castro deed voorkomen alsof de drie casten eenzelfde machtspolitieke status in de samenleving hadden.¹⁷ Sánchez probeerde dit te ontcrachten door aan te tonen dat de christenen (ondanks de tolerantie) op alle gebieden inferieur waren aan de moslims en veel minder macht en mogelijkheden hadden in de samenleving. Een laatste punt van kritiek was dat Castro in zijn werk geen rekening had gehouden met de sociale dynamiek in de middeleeuwse samenleving en de gebeurtenissen in de periode behandelde als een cultureel proces dat zich afspeelde in een sociaal vacuüm.¹⁸ Volgens Sánchez was er in deze tijd juist sprake van een sterke sociale dynamiek en had de samenleving niet simpelweg uit de drie casten bestaan die Castro beschreef, maar uit veel meer religieuze en sociale groeperingen.¹⁹

De twee visies

Het is opvallend dat de twee Spaanse wetenschappers die beide hun vaderland ontvluchtten en trachtten een nieuwe geschiedenis van hun vaderland te schrijven, zo'n andere visie hadden op de invloed van moslimoverheersing op de geschiedenis en cultuur van hun vaderland en het al dan niet vreedzaam samenleven van moslims, christenen en joden. Dit verschil in mening is waarschijnlijk voornamelijk te ver-

Blijkbaar is het verleidelijk om in onze moderne wereld, waar religieuze tolerantie en integratie helaas vaak ver te zoeken is zijn, terug te grijpen naar het idee van vreedzaam samenleven-convivencia

klaren door hun uiteenlopende academische achtergrond en de daaraan verbonden onderzoeksmethoden.

Tot aan het jaar 1938 deelde Castro de mening van vrijwel alle wetenschappers op het gebied; dat de aard van het christelijke Spanje al vast stond vóór de komst van de Moren en dat de invloed van de moslims minimaal was geweest.²⁰ Echter vanaf 1938 ging Castro zich zelf toeleggen op het schrijven van een geschiedenis van Spanje en in zijn onderzoek concludeerde hij dat de periode van moslimoverheersing bepa-

lend is geweest voor de vorming van de aard van Spanje en de Spanjaarden. Hij kwam tot deze conclusie doordat hij een verklaring trachtte te vinden voor verschijnselen in de moderne maatschappij, zoals de aanwezigheid van uit het Arabisch afkomstige woorden in de Spaanse taal en, meer in het algemeen, het onderscheid tussen Spanje en de andere Europees-christelijke landen. Deze moderne verschijnselen brachten hem tot de hypothese dat er wel contact en uitwisseling plaats heeft moeten vinden tussen de christenen en moslims en dat deze van grote invloed zijn geweest. Castro's these is dus ontstaan door een filologische benadering van de historiografie.²¹ Het was daarbij niet zozeer Castro's doel om een geschiedenis te schrijven, 'maar een biografie, waarin Spanje zich ontwikkelt en reageert als een levend en bewust organisme'.²²

In tegenstelling tot Castro had Sánchez zich zijn hele leven al bezig gehouden met de bestudering van de Spaanse historie. Hij presenteerde in zijn werken de Spaanse geschiedenis als een continue lijn, waarbij de overheersing van de moslims slechts een kleine interruptie was geweest zonder blijvende invloed op de aard van Spanje of de Spanjaarden²³. In tegenstelling tot de filologische benadering van Castro baseerde hij deze visie op jarenlang wetenschappelijk onderzoek naar de middeleeuwse samenleving en de bestudering van de sociale dynamiek en processen die daarin plaatsvonden.²⁴ Het verschil in enerzijds de filologische benadering van de historiografie door Castro en anderzijds de analyse van historische feiten en gebeurtenissen door Sánchez verklaart hun uiteenlopende ideeën over de invloed van de moslimoverheersing op de Spaanse geschiedenis en cultuur.

Conclusie

In hedendaagse literatuur over de geschiedenis van de islam, het christendom en/of het jodendom wordt vrijwel altijd de periode tussen 700 en 1200 besproken. In deze tijd leefden de drie religieuze groeperingen, onder de overheersing van de moslims, samen in middeleeuws Spanje. Doorgaans wordt deze periode beschouwd als vreedzame periode, waarin er sprake was van religieuze tolerantie, onderlinge contacten en uitwisseling van cultuur en ideeën. Hoewel dit een aantrekkelijke voorstelling is, zijn er ook diverse wetenschappers die dit beeld tegenspreken en de periode beschrijven als een tijd waarin vijandschap overheerste en de drie groepen slechts een manier gevonden hadden om naast elkaar te kunnen bestaan in de maatschappij. Deze twee visies in het *convivencia*-debat zijn terug te leiden naar het midden van de vorige eeuw toen de twee Spaanse wetenschappers Américo Castro en Claudio Sánchez een polemiek voerden over de invloed van de moslimoverheersing op de aard van Spanje en de Spanjaarden en het al dan niet bestaan van *convivencia*. Beide wetenschappers trachtten in ballingschap de ware geschiedenis van hun vaderland te beschrijven, maar kwamen daarbij met zeer uiteenlopende conclusies. Castro meende dat de periode van moslimoverheersing bepalend is geweest voor de aard van Spanje en dat door het vreedzaam samenleven van moslims, christenen en joden positieve elementen zijn achterge-

bleven in de Spaanse cultuur. Sánchez concludeerde juist dat deze periode vooral een negatief effect heeft gehad op de ontwikkeling van Spanje en dat de verhouding tussen de drie religies vooral van vijandige en conflictueuze aard was.

Deze uiteenlopende conclusies zijn te verklaren door de verschillende onderzoeksmethoden van de twee wetenschappers. Castro trachtte als filoloog een verklaring te vinden voor verschijnselen in het heden, terwijl Sánchez als mediëvist onderzoek deed vanuit historisch perspectief. Het is opvallend dat vandaag de dag vooral Castro's positieve visie over *convivencia* nog levend is, terwijl Sánchez these, die juist gebaseerd is op diepgravend historisch onderzoek, minder bekend is. Blijkbaar is het verleidelijk om in onze moderne wereld, waar religieuze tolerantie en integratie helaas vaak ver te zoeken zijn, terug te grijpen naar het idee van vreedzaam samenleven-*convivencia*.

Personalia

Evelien van Wieringen (1985) rondde haar bachelor Taal- en Cultuurstudies af in Utrecht en volgt daar nu de Master Internationale Betrekkingen in historisch perspectief. Zij richt zich met name op de geschiedenis van Latijns-Amerika en schrijft een thesis over de grondstofpolitiek van Bolivia. Daarnaast zal zij per september een stage gaan lopen bij een Tweede Kamer-fractie.

Noten

- De door Moren bezette delen van het Iberisch Schiereiland.
- Thomas F. Glick, 'Convivencia: An Introductory Note' in: Vivian Mann e.a., *Convivencia, Jews, Christians and Muslims in Medieval Spain* (New York 1992) 1.
- Glick, 'Convivencia: An Introductory Note', 4.
- Andrew Wheatcroft, *Infidels, A History of the Conflict between Christendom and Islam* (Londen 2004) 77.
- Wheatcroft, *Infidels*, 77.
- Edmund L. King, 'Introduction' in: Ronald E. Surtz e.a., *Américo Castro: The Impact of His Thought* (Madison 1988) xi.
- Joseph Harrison, 'Introduction: the historical background to the crisis of 1898' in: Joseph Harrison e.a., *Spain's 1898 Crisis* (Manchester 2000) 1.
- King, 'Introduction', xi.
- Américo Castro, *Espana en su Historia, Christianos, Moros y Judios* (Buenos Aires 1948).
- osé Luis Gomez-Martinez, *Américo Castro y el origen de los españoles: historia de una polémica* (Madrid 1975) 13.
- De christelijke ver- en herovering van het Iberische schiereiland op de Moren in de periode van de elfde tot eind vijftiende eeuw.
- King, 'Introduction', xii.
- Castro, *Espana en su Historia*, 49.
- Vicente Cantarino, 'Américo Castro: Un aspecto olvidado de la polémica' in: Ronald E. Surtz e.a., *Américo Castro: The Impact of His Thought*, 192.
- Claudio Sánchez-Albornoz, *un enigma histórico* (Buenos Aires 1956) 176.
- Sánchez-Albornoz, *un enigma histórico*, 177.
- Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* (Princeton 1979), 8.
- Glick, *Islamic and Christian Spain*, 9.
- S.M. Imamuddin, *Muslim Spain 711-1492, a sociological study* (Leiden 1981) 35.
- Almeida Julio, *El Problema de Espana en Américo Castro* (Córdoba 1993) 22.
- Vicente Cantarino, 'Américo Castro: Un aspecto olvidado de la polémica', 193.
- Agapito Rey, 'review on Espana en su Historia', *Hispania* 32 (1949) 401.
- Cantarino, 'Américo Castro: Un aspecto olvidado de la polémica', 193.
- Ibidem*, 193.

Door Gerard Raven

De tentoonstellingen zijn gesorteerd op einddatum.

t/m 24 oktober

Open atelier. Jan van de Laar onderzoekt en restaureert religieuze kunstvoorwerpen; het publiek mag meekijken. Gemeentemuseum Jacob van Horne, Markt 7, Weert, (0495) 53 19 20, www.museumweert.nl, di-zo 14-17.

t/m 2 november

Binnenstebuiten - jongeren en religie. Zie Aangelicht in het vorige nummer. Bijbels Museum, Herengracht 366, Amsterdam, (020) 624 24 36 en 624 83 55, www.bijbelmuseum.nl, ma-za 10-17, zo-chr.feestd. 13-17.

t/m 30 november

Rijksmuseum in de abdij. Middeleeuwse beelden uit het klooster dat nu het museum is.

Museum voor Religieuze Kunst, Vorstenburg 1, Uden (NB), (0413) 26 34 31, www.museumvoorreligieuzekunst.nl, di-vr 10-17, za-zo-feestd. 13-17.

t/m 30 november

Art of the State. Fotografie en videokunst in Israël. Israëliische kunstenaars over de oorlogsdreiging in hun land en de relatie met de Palestijnen. Joods Historisch Museum, Jonas Daniël Meijerplein 2-4, Amsterdam, (020) 531 03 10, www.jhm.nl, dagelijks 11-17.

t/m 30 november

Hendrik Werkman, de Blauwe Schuit. Experimenteel grafisch werk van christelijke kunstenaar, die in 1941 als verzetsdaad chassidische verhalen illustreerde. Joods Historisch Museum, als boven.

4 oktober-25 januari

Allemaal engelen. Zie Aangelicht. Museum Catharijneconvent, als boven.

1 november-7 december

Klanken rond Sint Nicolaas. Sint-Nicolaasliedertjes van de Middeleeuwen tot heden, naar aanleiding van de heruitgave van de bundel liedertjes van Henk van Benthem. Museum Ons'Lieve Heer op Solder, Oudezijds Voorburgwal 40, 1012 GE Amsterdam, 020 624 6604, www.op-solder.nl, ma-za 10-17, zo-feestd. 13-17.

5 oktober-11 januari

Maria. Liefde voor Maria in Noord-Holland. Mariaverering in verleden en heden. Westfries Museum, Rode Steen 1, Hoorn, (0229) 28 00 22, www.wfm.nl, di-vr 11-17, za-zo 13-17.

semi-permanent

14 Kruiswegstaties van Jeroen de Leijer en Nick J. Swarth. Zie Aangelicht in het vorige nummer Theater De NWE Vorst, Willem II straat 49, 5038 BD Tilburg, 013 5328520, www.denwevorst.nl.

Wisselende keuze uit de collectie van Mattie Vinckemöller. Twaalf handbeschilderde heiligenbeelden van ca 1900. Klooster Ter Apel, Boslaan 3-5, Ter Apel, 0599 581370, info@kloosterterapel.nl, di-za 10-17, zo-feestd. 13-17, 's zomers tot 18 uur, Nieuwjaarsdag gesloten.

Met passie geschilderd

Museum Catharijneconvent pakt uit met twee mooie exposities. Eerst schilderijen met bijbelse thema's uit de Gouden Eeuw. Deels uit eigen bezit, waaronder een Kruisigungsaltaar (drieluik 1535) van Jan van Scorel dat lang niet te zien was door langdurige restauratie. Verder bijzondere bruiklenen.

BARMHARTIGE SAMARITAAN

Matthias Stom, ca 1645

Olieverf op doek

144 x 197 cm

Bruikleen National Museum of Fine Arts, Valletta, Malta

© Museum Catharijneconvent

Dit schilderij is te zien op de tentoonstelling Met Passie Geschilderd. Topstukken uit de Gouden Eeuw van 26 april tot en met 14 september 2008 in Museum Catharijneconvent, Utrecht

Allemaal engelen

Daarna komen de engelen aan de beurt in het Museum Catharijneconvent

Welk beeld heeft u van engelen? Veel mensen laten zich door engelen inspireren, net als vroeger. De expositie is opgebouwd uit voorwerpen uit de hele geschiedenis, tot en met nu. Engelen in de schilderkunst, in publieke uitingen, in de reclame en in de filmkunst. Boeiend is dat daarbij ook engelvoorstellingen uit andere religies te zien zijn. Zo blijkt hoe divers de voorstelling van engelen is, maar ook hoe verwant de beelden uit alle tijden en culturen aan elkaar zijn. Met engelenlezingen, workshops enz.

Het religieus erfgoed staat onder zware druk: gebouwen krijgen een andere bestemming of worden gesloopt; interieurs en kunstvoorwerpen verdwijnen. Meer hierover in de plaatselijke media.



Dieptebooring van fenomeen secularisatie

Een grondige analyse en dieptebooring van het fenomeen secularisatie, zo is het hoofdwerk van de Canadese filosoof Charles Taylor te noemen. Zijn pleidooi voor een ingetogen joods-christelijk theïsme biedt een uitweg in de crisis van deze tijd, waar materialisme, moderne wetenschap en opkomende religieuze bewegingen met elkaar wedijveren.

Charles Taylor (1931) is een bekende filosoof vanwege zijn indrukwekkende studies over Hegel, multiculturalisme, de malaise van de moderniteit en de bronnen van het moderne denken. Zijn hoofdwerk *Sources of the Self* is nu vertaald als *Bronnen van het zelf*. Hij publiceerde vorige jaar opnieuw een magnum opus onder de titel *A Secular Age*. Tegelijk met een vertaalde monografie over zijn leven en werk is het ideeëngoed van Taylor dichterbij het Nederlandse publiek gekomen. Een kennisneming waard!

A Secular Age

In zijn boek *A Secular Age*, dat eigenlijk een bewerking van een verzameling lezingen is aan de universiteit van Edinburgh, beschrijft hij de geschiedenis van de secularisering van het Westen. De centrale vraag luidt: 'Hoe komt het dat rond 1500 voor de meeste westerlingen het geloof een vanzelfsprekende zaak was, terwijl anno 2007 het geloof hooguit nog een optie is, en dan nog een zeer betwistbare in de ogen van de meerderheid?'

Vele moderne mensen (vooral intellectuelen) geloven niet meer in God of enige transcendente werkelijkheid. De religieuze cultuur heeft zich ontwikkeld tot een moderne, 'horizontale' maatschappij, waarin een a-religieus humanisme vanzelfsprekend is geworden. Het ongelof is dominant in onze cultuur op een manier die zijn weerga niet kent. We hebben ons ontwikkeld van het leven in een 'enchanted' (betoverde) kosmos naar een universum waar wetenschap en plat materialisme de dienst uitmaken.

Toch is er volgens Taylor geen sprake

Charles Taylor (Québec, 5 november 1931) is een Canadees filosoof. Hij werd op 5 november 1931 in Québec, Canada geboren. In 1952 studeerde hij af aan McGill-universiteit (geschiedenis) en vervolgde zijn opleiding te Oxford (filosofie en economie, DPhil 1961). Hij promoveerde op Hegel. Hij was aangesteld aan de Oxford University als hoogleraar voor Ethiek en keerde later als hoogleraar filosofie terug naar McGill-universiteit. Hij schreef onder meer *Hegel* (1975), *Hegel and Modern Society* (1979), *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (1989), *The Malaise of Modernity* (1991), heruitgegeven als *The Ethics of Authenticity* (1992), *Multiculturalism* (1994), *Modern Social Imaginaries* (2004).

van 'het einde van de religie'. Integendeel, tussen aan de ene kant een radicaal humanisme en aan de andere kant de traditioneel-orthodoxe uitingen van religie, is er een breed spectrum ontstaan van allerlei mengvormen onder de noemer van 'spiritualiteit'. Terwijl religie zich terugtrekt uit het publieke domein blijft het levend in het privé-domein. Taylor wil niet spreken van een neergang van religie, wel van een *transformatie*, een hernieuwde belangstelling voor het sacrale en spirituele in het persoonlijke en sociale leven.

Taylor ziet de populaire opvatting dat de moderne wetenschap het geloof overbodig heeft gemaakt als te eenzijdig. Geloofsafval heeft niet direct te maken met wetenschappelijke oorzaken. 'Afvalligen' waren meestal al door andere factoren beïnvloed, zoals afkeer van de hiërarchie en het traditionele zondebegrip, of leidden al geruime tijd een leven waarin geen plaats of tijd meer was voor religieuze praktijken.

Taylor spreekt over de Reformatie als een periode waarin de betoverde kosmos afgeschaft werd en een humanistisch alternatief ontstond voor geloof. De beweging impliceerde een bevrijding die leidde tot de ontwikkeling van de moderne wetenschap en een herordening van de wereld. Het heilige werd nu beleefd midden in het dagelijkse leven. Mensen herinterpreteerden en be-

studeerden de wereld en de natuur omwille van henzelf. De christelijke fundering maakte plaats voor een eigenwettelijke benadering. Belangrijk kenmerk van de moderne samenleving is het individualisme. Niet de goddelijke en hiërarchische orde staat meer centraal, maar een onpersoonlijke gelijkheidssamenleving, waarin wederzijds respect en wederzijdse dienst de dienst uitmaken. Verder zijn typerend voor de moderniteit het materialisme, het mechanistische wereldbeeld, een radicaal humanisme en het atheïsme.

Het valt op dat Taylor Augustinus negatief ziet als verantwoordelijk voor de gedachte dat de meerderheid van de mensheid verloren gaat, vanwege de leer van de dubbele predestinatie. Hij spreekt hier van 'het hyper-augustiaansche juridisch-strafrechterlijke model'. In dat licht spreekt hij ook van Calvijns 'verschrikkelijke leer van de dubbele predestinatie' die vele mensen van het geloof zou hebben vervreemd. Gelukkig is er volgens hem een breder verstaan van het christendom gekomen waarvan 'de teloorgang van de hel' een positieve factor is.

In het laatste deel van *A Secular Age* gaat Taylor in op 'de dilemma's van deze tijd'. Hij doorbreekt het geijkte beeld van de tegenstelling tussen gelovigen en ongelovigen. Hij laat zien dat zowel gelovigen als ongelovigen worstelen met dezelfde dilemma's en paradoxen als het gaat om het beantwoorden van de laatste vragen, vragen rond zinloosheid, geweld, dood en het zoeken naar een geslaagd leven. Hij probeert iets te vinden dat gelovigen en ongelovigen gemeen hebben, namelijk de zoektocht naar een toestand van 'fullness', 'levensvervulling', het verlangen naar heelheid. Je hoeft niet gelovig te zijn om zoiets mee te kunnen maken. Taylor citeert uit de autobiografie van Vaclav Havel, die zo'n ervaring had toen hij op een dag in de gevangenis naar een in bloei staande boom keek. Aan de andere kant beschrijft Taylor een uniek fenomeen: moderne bekeringen, niet zelden van individuen die tot de elite behoren, al zijn het in dit geval vooral bekeringen

tot de Rooms-Katholieke Kerk (waar Taylor zelf lid van is).

Bronnen van het zelf

In zijn werk *Sources of the Self* (1989), nu vertaald als *Bronnen van het zelf*, onderzoekt Taylor de bronnen van de moderniteit. Taylor gebruikt voor zijn beschrijving van de secularisering het aan Max Weber ontleende begrip van de 'onttoverde wereld', soms ook Webers beeld van de samenleving als een 'ijzeren kooi' ('stahlhartes Gehäuse').

Kenmerk van de moderniteit is 'het onthechte zelf'. De moderne mens is 'geatomiseerd' en 'wereldloos', losgeweekt uit de allesomvattende ordeningen die tot dan toe zin verleenden aan de wereld en aan het menselijk handelen. De moderne mens is ontheemd en beweegt zich in een zinsvacuüm dat door de successen van techniek en wetenschap niet kan worden opgevuld. Het vacuüm van deze cultuur wordt ingenomen door de rede van het autonome subject, dat geen enkele hogere instantie erkent.

Tegenover dit verlichtingsideaal van een modern subject dat de wereld en de natuur autonoom tegemoet treedt, ontstaat het romantische verlangen naar droom en poëzie. Waar de Verlichting een vrij en creatief subject ontwierp dat voor de vrijheid wel de prijs van een ballingschap in een van God verlaten wereld moest betalen, kwam het bij de romantici tot een hereniging met het goddelijke ten koste van de menselijke autonomie.

Het boek *Bronnen van het zelf* bestaat vooral uit ideeëngeschiedenis, namelijk hoe onze ideeën van het 'zelf', de innerlijkheid en autonomie van de mens, zich hebben ontwikkeld, van de Griekse denkers via Augustinus (ontdekking van de innerlijkheid!), Descartes en Locke, naar de Verlichting, en daarna - als tegenbeweging - de Romantiek (ontdekking van de natuur), Nietzsche en Dostojevski. Taylors analyse van de moderniteit bestaat voor een groot deel uit de vastgestelde contradictie tussen de naturalistische wereldvisie van de Verlichting (met haar instrumentele rede en het technische denken) enerzijds en de romantisch-expressionistische

wereldbeschouwing anderzijds. De dominante positie van de techniek heeft bijgedragen tot de versmalling en vervlakking van het leven. De idealen van de onthechte rede en de romantische zelfontplooiing berusten volgens Taylor beide op een opvatting van het zelf als eenheid. Het uiteenvallen van het zelf als eenheid is daarom een van de terugkerende thema's van de twintigste eeuw.

Het probleem van het onthechte subject en zijn morele ontworteling is meer dan een filosofisch probleem, maar een probleem van onze huidige samenleving. Taylor wil de moderniteit genuanceerd tegemoet treden. De moderniteit ziet hij als een 'unieke combinatie van grootsheid en gevaar'. Voorbeeld: ook de instrumentele rede is oorspronkelijk geworteld in een ideaal van vrijheid, en ook de techniek heeft geleid tot verbetering van de levensstandaard en kan in dienst van de mensheid haar goede werk doen.

Taylor wil de morele bronnen van de moderniteit (hij spreekt van een morele ontologie) opnieuw tot leven wekken, zoals die van vrijheid, altruïsme en universalisme. Taylor doet een pleidooi om de onthechte rede van het moderne ik te vervangen door een wij-gemeenschap. Waarden bepaal ik immers niet willekeurig en individueel, maar zijn aanwezig tegen een gemeenschappelijke horizon. Taylors ideaal is een communitaristische burgermaatschappij waarin de publieke zaak weer wordt gedragen door het als gemeenschappelijk ervaren goede. Een democratie die zich alleen bezighoudt met de uitoefening van individuele rechten en de verdediging van een inhoudsloze vrijheid, verarmt en leidt tot een gefragmentariseerde, atomistische samenleving.

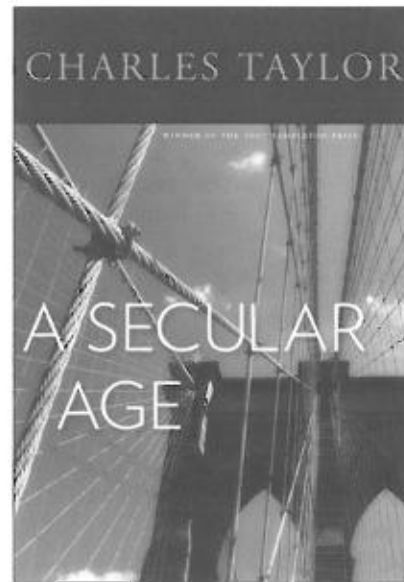
Als praktiserend rooms-katholiek doet hij een pleidooi voor overkoepelende waarden en normen die het christendom inhoudt, die recht doen aan het wezen van de mens. De mens kan pas mens zijn in relatie tot een ander. Waarden en normen kunnen de mens vinden in de 'sacrale horizon', zoals Taylor een deel van de overkoepelende waarden en normen noemt.

Het herontdekken van de bronnen van

die hoop, daar is het Taylor om te doen: „De bedoeling van dit werk was terugvinden (...) en zo ervoor te zorgen dat deze bronnen ons weer kracht geven en de lucht doen terugkeren in de half ingeklapte longen van de geest.'

Het gedachtegoed van Taylor is inspirerend. Hij onderneemt een scherpe cultuuranalyse van de bronnen van de moderne cultuur waarbij hij een lans breekt voor de transcendente God van het joods-christelijke theïsme. De oplossing die hij aandraagt wekt sympathie, al is hij soms vaag en abstract en is het niet altijd gemakkelijk om de rode draad vast te houden te midden van de honderden pagina's analyse van cultuur, wetenschap en religie. Zijn kritiek op bepaalde augustijnse noties is niet overtuigend en lijkt meer op een karikatuur dan getuigend van kennis van zaken. Maar ontdekkend is zijn speurtocht zeker en het antwoord alleszins overtuigend.

Dr. K. van der Zwaag



Charles Taylor, *Bronnen van het zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*, vert. Marjolijn Stoltenkamp; ingeleid door Joep Dohmen; uitgeverij Lemniscaat Rotterdam, 2007; 773 blz., € 59,95;

Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (Mass., VS) & London 2007; 874 blz.; € 43,80; Ingeborg Breuer, *Taylor*; vertaald door Hessel Daalder; (serie Kopstukken Filosofie); uitgeverij Lemniscaat, 2005; 156 blz.; (tweede druk); € 12,50.

Veertien eeuwen vete tussen het christendom en de islam

'Geschiedenis is het gevaarlijkste gewrocht dat ooit is voortgebracht door de chemie van het intellect.' Dit citaat van dichter en filosoof Paul Valéry vormt de toepasselijke introductie op het magnum opus – het resultaat van zeventien jaar toewijding – van Andrew Wheatcroft, getiteld *Ongelovigen, het conflict tussen het christendom en de islam*.

Er lijkt geen beter moment te zijn geweest om deze veelomvattende geschiedschrijving de wereld in te sturen. Deze wereld is er immers één waarin culturele tegenstellingen in de media de overhand hebben. Een gedegen historicus weet echter dat de zogenaamde botsing der beschavingen niets nieuws is. Deze wetenschap wordt nauwkeurig en tot in detail onderbouwd door Wheatcroft, die met zijn boek de geschiedenis van het conflict tussen de islam en het christendom per conflictgebied beschrijft.

Het verhaal dat Wheatcroft vertelt gaat terug tot het jaar 638 AD, toen de Islamitische verovering van het Byzantijnse Jeruzalem plaatsvond. Deze werd beantwoord met ver- en heroveringen door legers met verschillende religieuze signatuur in de hiernavolgende veertien eeuwen. Jeruzalem is in *Ongelovigen* het centrum van één van de drie regionen die als slagveld fungeerden voor de botsingen tussen het christendom en de islam. De vele kruistochten – waarvan de eersten *avant la lettre* waren – uit de elfde, twaalfde en dertiende eeuw hadden allen tot doel de Heilige Grafkerk opnieuw onder de christelijke hoede te stellen.

De Balkan en Al-Andalus, ofwel het Iberische schiereiland, zijn de overige twee

conflictgebieden die het decor vormen voor Wheatcrofts bloedige geschiedschrijving. Hoewel de Britse historicus de nadruk legt op de fricties tussen de interreligieuze contacten, komt bij de beschrijving van de Moorse bezetting van het Spaanse schiereiland ook een vleugje vreedzaamheid aan bod. De Moriscos leefden ruim driehonderd jaar samen met de Andalusische christenen en joden: een paradoxale Spaanse samenlevingsvorm die later door Américo Castro, Spaans historicus en filoloog, tot *convivencia* werd gedoopt.

De wijze waarop Wheatcroft de religieuze geschiedenis van de drie gebieden beschrijft doet soms eerder denken aan het werk van een literator dan dat van een historicus. Verschillende bronnen passeren de revue, waarin de Arabieren, ofwel het *malas hierbas* (onkruid), als 'woest van aard en onbeschaafd van manieren' getypeerd worden. Een enkele keer worden ook de christenen in grauwe toonaarden gekarakteriseerd. Deze literaire inslag, die zich uit in een grote hoeveelheid aandacht voor het toenmalige discours en het boek multidisciplinair van aard maakt, is verdienstelijk, maar leidt in een enkel geval wel af van de rode draad van het verhaal.

Hoewel dit boek qua precisie en veelzijdigheid een prijzenswaardig geheel vormt, zijn er ook een aantal zwakheden. De achtergrond en afkomst van Wheatcroft moeten in beschouwing worden genomen bij de bespreking van zijn boek, net als bij de Amerikaanse politicoloog Samuel Huntington het geval was toen zijn *Clash of Civilizations*-these uit 1993 bekritiseerd werd. Hoewel Wheatcroft in zijn redactionele noot aangeeft niet ten prooi te willen vallen aan puristen, die fel gekant zijn tegen het gebruik van termen als oriëntalisme en 'de ander', ontkomt hij - door zich aan dit onderwerp te wagen - er nauwelijks aan de beginselen die aan deze begrippen ten grondslag liggen te ontwijken. Bewust of onbewust lijkt de Britse Wheatcroft met zijn voorliefde voor het gebruik van beelden en literaire beschrijvingen het accent te leggen op bronnenmateriaal van westerse oorsprong, waardoor het westerse

- of christelijke - perspectief de hoofdrol krijgt. Zo begint hij zijn boek met een hoofdstuk over de slag bij Lepanto in 1571, voor de kust van Griekenland, waarbij de Ottomanen werden verslagen door de Habsburgers. Volgens Wheatcroft was dit een zeer cruciaal conflict in de reeks botsingen die tussen de religies heeft plaatsgevonden. Het conflict lijkt echter niet voor beide groepen even belangrijk geweest te zijn; Wheatcroft vermeldt afsluitend dat Lepanto 'zich lang niet zo stevig vast[zette] in de herinnering en geschiedenis van de Ottomanen' als in de christelijke traditie. Zijn keuze de slag bij Lepanto uit de vastomlijnde structuur te lichten en zijn boek ermee in te luiden, neigt zodoende naar eenzijdigheid.

Naast het eerste hoofdstuk, vormt ook het laatste hoofdstuk een opvallend en structurenbrekend onderdeel van het boek. Hoewel hij gedurende het gehele boek uiterst nauwkeurig en objectief te werk gaat, lijkt hij in dit laatste hoofdstuk een scheidsrechter te zijn in plaats van een historicus. Hij neigt naar een subjectieve bekritisering van de huidige Amerikaanse president, George W. Bush, die de oorlog tegen terrorisme een 'kruistocht' noemde. Wheatcroft lijkt met deze recente uitspraak van Bush een allesomvattend hedendaags kader te willen bieden aan de voorgaande eeuwen van conflict, maar door dit op dergelijke politiek geëngageerde wijze te doen wordt zijn betoog juist tendentius en dus ook ongelooftwaardiger.

Dat de interreligieuze geschiedenis van het christendom en de islam wel degelijk een 'gevaarlijk gewrocht' is, zoals Paul Valéry beweert, mag uit Wheatcrofts boek blijken. De nare bijsmaak die deze ontdekking teweegbrengt, hoeft echter in geen geval in verband te worden gebracht met de kwaliteit van Wheatcrofts uiteenzetting. Hoewel een bewustzijn en relativisering van zijn achtergrond gepast zijn, blijft *Ongelovigen* door zijn complete karakter een aanwinst voor de boekencast van iedere historicus, literator, filoloog of politicoloog.

Annemijn van den Broek



Andrew Wheatcroft, *Ongelovigen. Het conflict tussen het christendom en de islam* Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas, 2005, 512 blz., € 29,90

Geïdealiseerd beeld van een fascinerende man

Op 25 maart 1807 stemde het Engelse Lagerhuis met overweldigende meerderheid voor de 'Act for the Abolition of the Slave Trade'. De overwinning was voornamelijk te danken aan een zeer gemotiveerde groep evangelische Anglicanen die bekend zijn geworden als de 'Clapham Sect' en 'the Saints'. Daaronder bevonden zich de ex-slavendrijver Zachary Macaulay (vader van de historicus T.B. Macaulay), John Venn (oprichter van een van de eerste zendingsorganisaties) en Henry Thornton (bankier en filantroop). De meest prominente figuur in deze groep was echter het parlementslid William Wilberforce (1759-1833). Hij groeide uit tot de leider van de parlementaire beweging die zich inzette voor afschaffing van de slavenhandel.

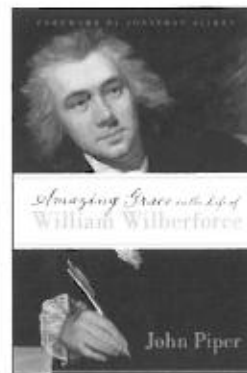
William Wilberforce werd geboren in Hull in 1759 (waar nog steeds een museum aan hem gewijd is) in een welgesteld gezin. Hij was een levenslustige jongen die gemakkelijk vrienden maakte en een scherpe geest, gevoel voor humor en welsprekendheid bezat. Deze eigenschappen hielpen hem om snel carrière te maken in de politiek. Al op 21-jarige leeftijd kwam hij als vertegenwoordiger van Hull in het parlement. William Pitt, de jongste minister-president ooit, was een goede vriend. Na een geloofscrisis in 1785 maakte Wilberforce een diepe bekering door. John Newton, een bekeerde slavenhandelaar en auteur van het bekende gedicht 'Amazing Grace', speelde daarbij een belangrijke rol.

Waarom en wanneer Wilberforce precies de afschaffing van de slavernij ging nastreven is onduidelijk, maar vanaf 1787 werd hij de openlijke leider van de beweging. De campagne voor afschaffing werd gestimuleerd door een aantal incidenten. De Somersett-zaak (1772), waarin voor het eerst een zwarte slaaf in Engeland bevrijd werd, schiep een belangrijk precedent. Het Zong-incident (1781), waarbij meer dan honderd slaven werden verdrinken door de bemanning van het slavenschip Zong, riep afkeer op in Engeland. Tegen het eind van de jaren 1780 was er veel publieke

steun voor de afschaffing van slavenhandel, maar door de Franse Revolutie werden de abolitionisten geassocieerd met de Jacobijnen. Het duurde tot 1807 voordat de handel door het parlement illegaal werd verklaard. Pas in 1833, drie dagen voor de dood van Wilberforce, zou een reformistisch Whig-parlement de slavernij zelf afschaffen.

De tweehonderdjarige herdenking van de afschaffing van de slavenhandel heeft een bioscoopfilm en een vloed aan publicaties voortgebracht over het leven van Wilberforce, waarvan ik er twee bespreek. John Pipers studie, *Amazing Grace*, is niet echt een biografie geworden, maar meer een stichtelijke brochure die illustreert hoe Wilberforce gedreven werd door zijn geloof: "What made Wilberforce tick was a profound biblical allegiance to what he called the "peculiar doctrines" of Christianity." (p.20) Piper beklemtoont dat Wilberforce juist door zijn nadruk op de waarheid van christelijke doctrines en de mate waarin hij daardoor werd geïnspireerd in staat was om daadwerkelijk actie te ondernemen.

Vergeleken bij dit boekje komt de bijna 500 pagina's tellende studie van Eric Metaxas, eveneens getiteld *Amazing Grace*, veel gewichtiger over. Metaxas is een begaafd stilist, en zijn wervelend proza is doordeesemd met verfijnd gevoel voor ironie en humor. Dat blijkt bijvoorbeeld uit zijn beschrijving van een jachtpartij waaraan Wilberforce en William Pitt deelnamen: "Wilberforce, notoriously shortsighted and not much of a shot, nearly blasted England's future prime minister clean out of the history books ... Pitt didn't look much like a bird, but Wilberforce didn't shoot many birds either." (p. 53) De biografie is duidelijk toegesneden op een Amerikaans publiek, met relatief korte secties en een narratief karakter. De stijl is evocatief. Neem bijvoorbeeld de beschrijving van de respons op het optreden van George Whitefield, wiens 18.000 preken (!) zeer belangrijk zijn geweest voor de Great Awakening: "Lives by the thousands were changed all across England. Bitter miners wept and sang, and nasty fishwives



lept for joy ... They had exchanged their cod liver oil for sunshine and would never be the same." (p. 13)

Metaxas heeft een robuust boek geschreven dat tevens een kleurrijk beeld schetst van de politieke en religieuze situatie in het Engeland van de late 18^e eeuw. Maar de auteur stelt geen vragen en schrijft weinig analytisch, waardoor het boek geen nieuwe inzichten oplevert. Het bevat geen notenapparaat of bibliografie en heeft geen wetenschappelijke pretentie. Daar is op zich niets mis mee, want het is een zeer leesbare populaire biografie geworden. Helaas heeft het boek echter een wat hagiografisch karakter, hoewel minder dan dat van Piper. Voortdurend houdt Metaxas ons voor wat een voorbeeldig christen Wilberforce was, en hoe boosaardig zijn critici waren. Dat is jammer omdat het leven van Wilberforce inspirerend genoeg is en geen stichtelijk commentaar behoeft.

Beide boeken las ik met interesse en zijn de moeite waard. Ze hebben geen wetenschappelijke pretentie maar beantwoorden uitstekend aan het doel waarvoor ze geschreven zijn. Maar ze lieten mij tevens achter met een onbevredigend gevoel, omdat ze geen van beide een antwoord geven op de historische vragen omtrent de oorzaken van de afschaffing van de slavenhandel, en omdat er een zeer geïdealiseerd beeld gegeven wordt van deze fascinerende man.

David Onnekink

Eric Metaxas, *Amazing Grace. William Wilberforce and the Heroic Campaign to End Slavery* New York: Harper Collins Publishers, 2007, 320 blz., \$21,95
John Piper, *Amazing Grace in the Life of William Wilberforce* Wheaton: Crossway Books, 2006, 80 blz., \$ 7,99

Introductie van de waterstaatsgeschiedenis van Nederland

Land in zee is dankzij de vele anekdotes die de auteur opdist een onderhoudend boek. Het is vlot geschreven, soms té familiair, met veel oog voor detail die niet altijd ter zake doen maar wel de nodige afwisseling geven. Ten Brinke geeft in dit fraai vormgegeven boek een goede introductie van de waterstaatsgeschiedenis van Nederland, zij het dat het boek niet voorzien is van een notenapparaat met wetenschappelijke verantwoording. De historicus die zich verder in dit onderwerp wil verdiepen, is daarom aangewezen op de literatuurlijst achterin.

De vele details die Ten Brinke vertelt, geven een kleurig beeld geven van het rijke Nederlandse verleden: van de eerste duiker uit de tijd van de Cananefaten bij Vlaardingen, tot de verdrinken Zeeuwse dorpen. Hij geeft tevens een antwoord op de vraag waarom de rivieren in vroeger eeuwen minstens zo bedreigend waren als de zee en waarom ook het hoge droge Oosten van ons land drassig was. Een heel aardig gedeelte is dat waarin Ten Brinke de naamgeving van rivieren vanuit historisch perspectief uitlegt: waarom de Rijn in Nederland later Waal en Lek heet en waarom er nog een Oude Rijn door het centrum van Utrecht stroomt en een Nederrijn richting Wageningen. Ooit geweten waar de Diefdijk ligt en hoe belangrijk die is voor de veiligheid van West-Nederland – om niet te spreken van de Lekdijk? En waarom we spreken van de Ooster- en Westerschelde terwijl ze op onze kaarten boven elkaar liggen?

Ondanks de vele leerzame details, blijft *Land in Zee* een globaal overzichtswerk over de geschiedenis van de Nederlandse waterstaat van de verre prehistorie tot het actuele 'Ruimte voor de rivier'. Dat zien we duidelijk terug in het gebrek aan analyses, zeker als we het vergelijken met het geschiedenisboek van 2007: *Een nieuwe tijd* van Ad van der Woude. Wie dat boek leest, ziet dat niet alles tot in detail ook klopt. De negentiende eeuw wordt daarvoor in te grote stappen doorlopen. Er staat bijvoorbeeld niets in over de opkomst van het normaal-denken en de rol van wat on-

der 'nationaal belang' wordt verstaan, noch over de bemoeienis van Den Haag met de verdediging tegen het water. Ook staat er maar weinig in over de strijd tussen Rijkswaterstaat en waterschappen en noemt Ten Brinke weliswaar de aanleg van het Noordzeekanaal en de Nieuwe Waterweg, maar gaat hij niet in op de relevantie daarvan.

De aanleg van het eerste was vooral een marketingtechnisch hoogstandje van Amsterdam, volgens Van der Woude, waarbij werd ingespeeld op het grootse verleden van de Gouden Eeuw. Maar zelfs na het met veel staatssteun aangelegde kanaal groeide de Amsterdamse haven maar mondjesmaat. Hoe anders was dat met Rotterdam, dat dankzij onder meer de Nieuwe Waterweg uitgroeide tot de grootste haven ter wereld.

Daar staat tegenover dat Ten Brinke de continuïteit van veel zaken aantoon, zoals de (eigengereide) rol van de vele waterschappen en de blijvende aandacht voor de strijd tegen het water. Verhelderend zijn daarbij de kaartjes die zijn betoog illustreren. Zo vermeldt een kaartje van Tholen de jaartallen waarin de verschillende, kleine polders tot stand kwamen tussen de vijftiende en de negentiende eeuw. Het betreft een enorm aantal kleine gebiedjes, ingedijkt nadat de zee nieuw land aanslibde. Een ander kaartje laat zien welke dorpen allemaal verdwenen zijn in Zeeland: meer dan honderd dorpen verdrinken als gevolg van natuurrampen of militaire inundaties.

Ten Brinke is enthousiast over de Nederlandse geschiedenis. Terecht, want er zijn heel wat huzarenstukjes geleverd op waterbouwtechnisch gebied. Zijn enthousiasme heeft helaas geleid tot een forse uitglijder: de bladzijden in het hoofdstuk over de kaapvaart in de Gouden Eeuw is overbodig. Dat gaat in op de rol van kapers op zee en heeft niets te maken met waterbeheersing van Nederland. Handig is het trefwoordenregister achterin, al kloppen niet alle verwijzingen.

Tijdens het lezen van dit boek is het een genot om de nieuwe Bosatlas van Ne-



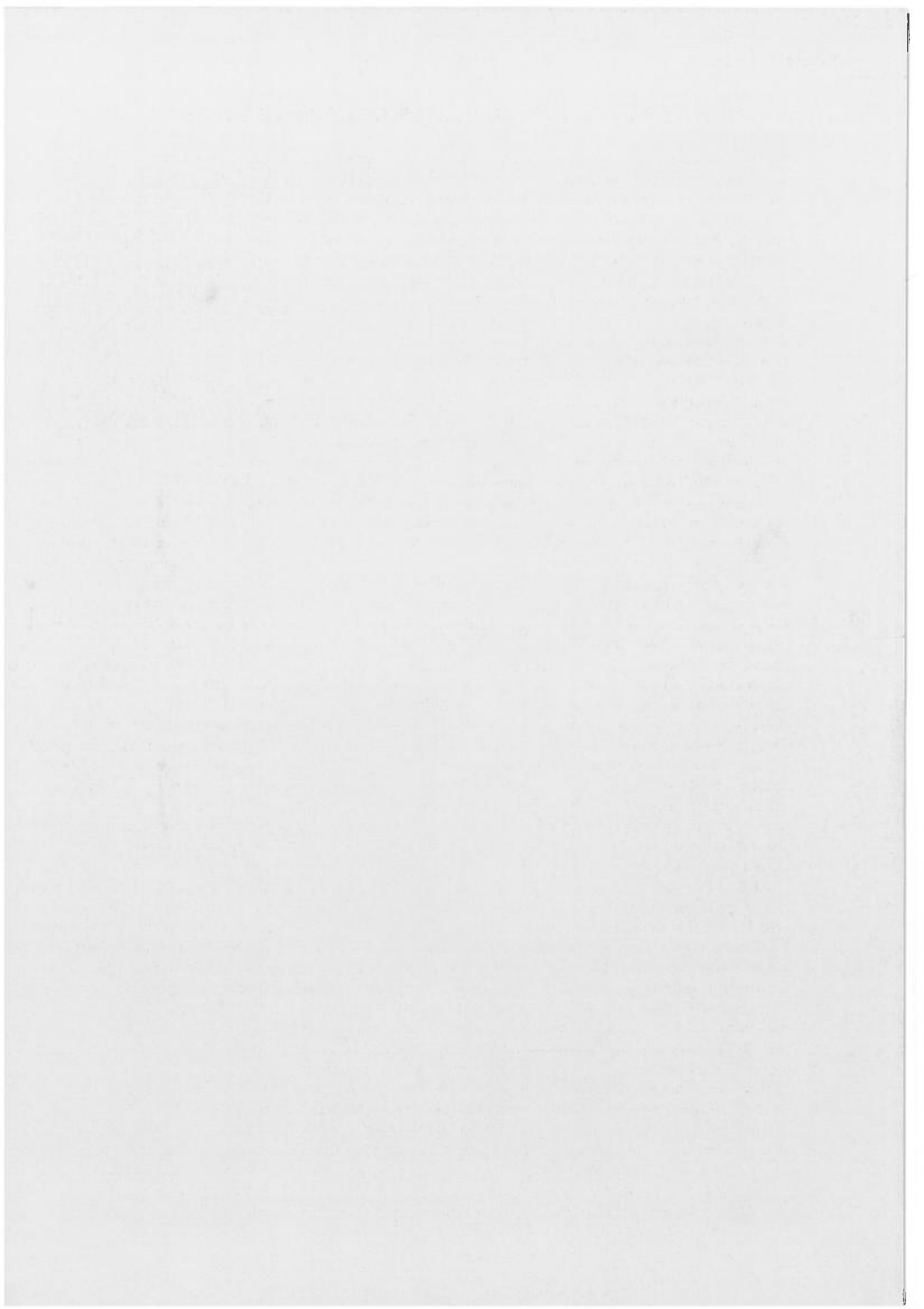
derland naast je te leggen om de geografische context van sommige situaties te bekijken. Wanneer de vele illustraties in het boek niet voldoen, brengen moderne kaarten soms uitkomst. Zo staan veel van de oude kaarten in het boek met het noorden naar onderen.

Nu ik het boek gelezen heb, besef ik hoe kwetsbaar we zijn als inwoners van een Nederland. Zeker als Ten Brinke de historische gegevens van de voorgaande hoofdstukken vertaalt naar ontwikkelingen in de toekomst. Hij staat stil bij Ruimte voor de Rivier dat na de bijnamen van 1993 en 1995 werd opgetuigd – opvallend daarbij is trouwens hoe snel wetten door het parlement kunnen worden goedgekeurd als het erop aan komt. Het blijkt een terugkerend historisch fenomeen.

Ondertussen vraag ik me na het lezen van dit boek in goede moede af wie het in zijn hoofd durft te halen om bij Gouda zes meter onder NAP woonwijken neer te zetten in het natte, drassige gebied van de Zuidplaspolder. Onder-schatten we het potentiële gevaar van de Noordzee niet?

Anton van Renssen

Wilfried ten Brinke, *Land in zee. De watergeschiedenis van Nederland* Veen Magazines, Dieman, 2007, 384 blz., € 39,95





288 blz., € 17,50



388 blz., € 15,-

*Drs. H.J. Lam, drs. P.J. Vergunst en
drs. L. Wüllschleger (red.)*
Kerk rond het heilgeheim
Opstellen, aangeboden aan dr. A. de Reuver

A. Kastelein
Predikanten die kwamen en gingen II
*Predikantenlijsten van de kerkprovincie Utrecht der
Nederlandse Hervormde Kerk vanaf de Reformatie
tot 1 mei 2005*

Janne Ijker
**Achtendertig
nachten**

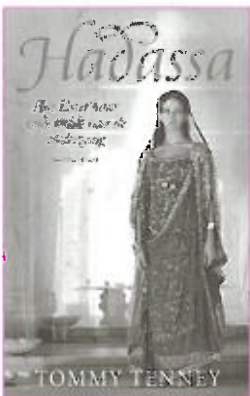
*‘Wat mij betreft het
beste Nederlandstalige
christelijk-literaire boek van
de afgelopen drie jaar.’*
*Enny de Bruijn,
Reformatorisch Dagblad*

312 blz., € 18,90



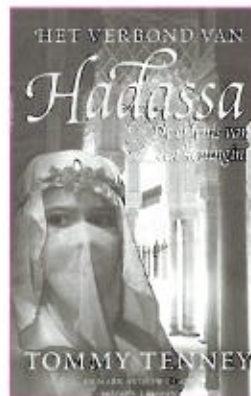
Walter Wangerin
**Jesus
Het leven**

352 blz., € 21,50



Tommy Tenney
Hadassa
*Hoe Ester haar volk
redde van de ondergang*

368 blz., € 19,90



Tommy Tenney
**Het verbond
van Hadassa**
*De erfenis van
een koningin*

424 blz., € 19,90

*Sigmund Brouwer en
Hank Hanegraaff*
Het laatste offer

452 blz., € 22,50



*Sigmund Brouwer en
Hank Hanegraaff*
**De laatste
discipel**

490 blz., € 22,50

