



ORATIE

27 januari 2025
in de Janskerk
Utrecht

A clash of civilizations revisited

Kerk, Christelijke
Theologie en 'de' Islam

Inaugurele rede prof. dr. Bernhard J.G. Reitsma
27 januari 2025



Protestantse Theologische **Universiteit**



Colofon

A clash of civilizations revisited | Kerk, Christelijke Theologie en 'de' Islam.
Prof. dr. Bernhard Reitsma

Oplage

200 exemplaren

Uitgever

Protestantse Theologische Universiteit

Vormgeving

Appeltje + design

Fotografie

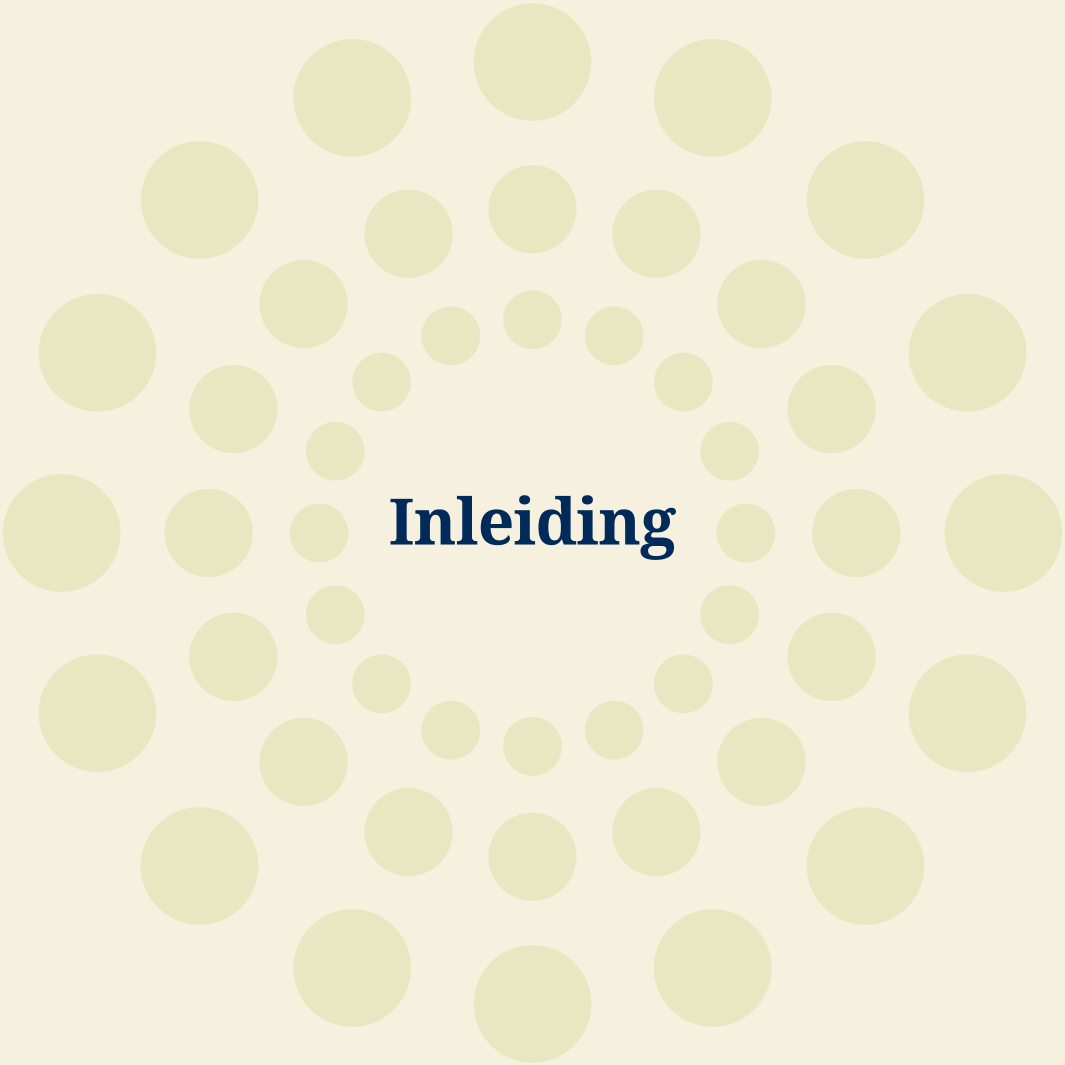
Wouter Muskee

Omslagfoto

Unsplash

Druk

Verloop Drukkerij - Alblasterdam



Inleiding

1. Inleiding

Op 9 mei 2017 werd Basuki Tjahaja Purnama voor blasfemie veroordeeld tot 2 jaar gevangenisstraf. Purnama is beter bekend onder zijn bijnaam Ahok en was tussen 2014 en 2017 gouverneur van Jakarta, een positie die hij – als vice-gouverneur – automatisch had verkregen toen zijn voorganger Joko Widodo president van Indonesië werd.¹ Ahok was om diverse redenen populair en leek bij de verkiezingen in 2017 opnieuw tot gouverneur verkozen te worden,² tot hij werd aangeklaagd voor blasfemie. In de aanloop naar de verkiezingen van 2017 verwees Ahok in één van zijn toespraken naar een tekst uit de Koran, soera Al-Mā'ida 5:51. Dit vers zegt: 'O gij die gelooft, neemt u niet de joden en de christenen tot 'verbonden' (of beschermers).³ Politieke tegenstanders van Ahok gebruikten dit vers nog al eens om moslims over te halen niet op hem te gaan stemmen. Ahok is namelijk christen. Wie ongehoorzaam is aan dit Koran vers verzet zich tegen Allah en wordt afvallig.⁴ In de beruchte toespraak roept Ahok de mensen op zich niet te laten misleiden door diegenen die dit vers tegen hem gebruiken. De tekst gaat volgens hem over iets anders. Als een video van slechts 30 seconden uit deze toespraak op facebook wordt gezet, met als titel: 'De lastering van De Religie?', leidt dat tot veel onrust. In een gemanipuleerd transcript van het fragment wordt het woord 'gebruik' weggelaten en lijkt het alsof Ahok zou hebben gezegd dat de Koran zelf misleidend is. Mede op instigatie van diverse islamistisch groeperingen gingen vele Indonesiërs woedend de straat op en mede onder invloed van deze protesten, werd Ahok voor blasfemie veroordeeld tot twee jaar gevangenisstraf. Dat was opvallend, omdat de aanklager de aanklacht van blasfemie op het laatste moment had laten vallen wegens gebrek aan bewijs en daarom slechts één jaar cel had geëist. De politieke druk bleek te groot.⁵

De veroordeling van Ahok leidde ook in Nederland tot kritische vragen en petitie's, vooral omdat de vertaling van *wali* in soera Al-Mā'ida 5:51 met 'vriend' of 'bondgenoot' werd gehoord als een verbod voor moslims om normale relaties aan te gaan met niet moslims. Een dergelijke interpretatie zou betekenen dat moslims zich niet echt zouden kunnen committeren aan of participeren in de Nederlandse samenleving. De historicus Wim Berkelaar stelde naar aanleiding van de veroordeling van Ahok dat 'waar moslims in de meerderheid zijn, andersdenkenden geen rust hebben.'⁷ Nog steeds is dat tot grote frustratie van moslims in Nederland een punt van discussie: kunnen moslims wel goede burgers van onze democratische samenleving zijn en onderschrijven ze wel 'onze normen en waarden'.⁸ Volgens sommigen zou met name jodenhaat een soort islamitisch DNA zijn, onderdeel van de islamitische cultuur en ingebakken in de teksten.⁹

Nu is het makkelijk met de vinger naar de islam te wijzen en naar teksten als soera Al-Mā'ida 5:51.

Maar er is ook een keerzijde. Paulus schrijft bijvoorbeeld in zijn tweede brief aan de Korintiërs dat gelovigen niet in een en hetzelfde span moeten lopen met ongelovigen (2 Kor. 6:14). Deze tekst wijkt niet zoveel af – zo lijkt het – van soera Al-Mā'ida 5:51. Paulus roept christenen op geen vriendschap met niet-christenen te sluiten. Je zou dat vandaag kunnen horen als een verbod op het vriendschappelijk samenleven met moslims of het aangaan van coalities.¹⁰ Hij zet de zaak op scherp. Gelovigen en ongelovigen staan tegenover elkaar als gerechtigheid tegenover ongerechtigheid, als licht tegenover duisternis, als Christus tegenover Belial (Satan), als de ene God tegenover de afgoden (2 Kor. 6:14-16). Als je dit soort teksten leest tegen de achtergrond van de geschiedenis van het christendom, van kruistochten tot de *reconquista* in Spanje¹¹, van de koloniale overheersing van veel islamitische gebieden tot de onvoorwaardelijke support in sommige christelijke kringen voor de staat Israël, en recenter de genocide op Bosnische moslims,¹² is het niet helemaal vreemd dat moslims zich afvragen of christenen wel bereid zijn met moslims als goede burgers samen te leven. Zoals christenen zich zorgen maken over de invloed van de islam, zo merk ik telkens weer dat moslim beducht zijn voor de invloed van het (westerse) christendom.¹³ Overigens geldt dat, ondanks de support van sommige christenen voor de staat Israël, niet minder voor de wereldwijde joodse gemeenschap.

Clash of civilizations.

Uit dit alles zou je kunnen concluderen dat - als het al mogelijk is voor moslims en christenen om in vrede samen te leven - een werkelijk inclusieve samenleving van monotheïstische religies een illusie is. Volgens sommige wetenschappers als Paul Cliteur en Selina O'Grady is vrede voor monotheïstische religies een contradictio in terminis: religieus geweld is de ultieme consequentie van het geloof in één God.¹⁴ Omdat voor een 'echte' gelovige de wetten van de Allerhoogste altijd boven aardse wetten gaan, staat de monotheïst voor een praktisch dilemma: gehoorzaam ik uiteindelijk mijn overheid of gehoorzaam ik God? Voor terroristen is dat geen vraag, voor de andere gelovigen wel. Als Cliteur en O'Grady gelijk hebben dan intensiveren zij de beroemde en beruchte these van Huntington over 'the clash of civilizations'.¹⁵

Huntington stelde in 1993 dat hij verwachtte dat conflicten in de wereldpolitiek na de koude oorlog niet primair meer zullen plaatsvinden tussen staten, op grond van ideologische of economische factoren, maar tussen groepen met verschillende beschavingen ('civilizations'), op grond van culturele verschillen. 'The rivalry of the superpowers is replaced by the clash of civilizations.'¹⁶ Bij beschavingen denkt Huntington aan de totale wijze van leven van een gemeenschap, alle waarden, normen, instituties en manieren van denken die generaties door aanwijsbaar zijn. Wanneer het gaat om de botsing van beschavingen, dan gaat

het hem om het hoogste niveau van culturele groepering en culturele identiteit, zowel objectief als subjectief. Het gaat dus niet over de culturele verschillen tussen dorpen in een land of zelfs landen binnen een regio. Het gaat om de gemeenschappelijkheid die dat overstijgt, zoals de westerse, de Japanse, de Chinees/confuciaanse of islamitische cultuur.¹⁷ Deze culturen worden bepaald door gemeenschappelijke taal, geschiedenis, gewoonten en instituties en religie, waarbij de laatste een dominante factor is. Los van het boeddhisme, dat zo verdeeld is dat het volgens Huntington niet bepalend is, zijn de andere vier dominante wereldreligies - christendom, islam, hindoeïsme en confucianisme - met specifieke beschavingen verbonden.¹⁸

De these van Huntington is niet uit de lucht gegrepen. Hij zelf geeft een lijst van voorbeelden uit zijn tijd die zijn visie ondersteunen, zoals de oorlogen op de Balkan in de jaren '90, de genocide in Rwanda of de toewijzing van de Olympische spelen langs culturele lijnen.¹⁹ Deze kunnen we vandaag met vele andere aanvullen, zoals de aanslagen in de Verenigde Staten op 11/9/2001, de oorlog in Oekraïne en de strijd in het Midden Oosten. Ook de zogenaamde '*culture wars*' passen in dit beeld. Huntington komt daarbij telkens weer terug op de tegenstelling tussen het westen (als traditioneel de locatie van het christendom) en de islam. De westerse dominantie (en inmenging in de islamitische wereld) roept weerstand op in de islamitische wereld, terroristische aanslagen van extremistische moslims scheppen zorg, angst en boosheid in het westen.

Hoewel Huntington in hoofdlijnen een punt heeft, dat culturen vandaag de primaire locus van conflicten zijn geworden – zonder de rol van staten daarbij uit te sluiten – is zijn indeling van beschavingen en zijn inschatting van conflicten soms erg eendimensionaal. Geopolitieke conflicten zijn in veel situaties complexer dan Huntington lijkt te erkennen en niet simpel terug te voeren op de door hem genoemde zeven hoofdbeschavingen. Ze hebben veel meer dimensies en vormen een soms onontwarbare kluwen van culturele, religieuze, historische, antropologische en psychologische factoren. Ook zijn indeling in culturen heeft weinig diepgang en is zeer essentialistisch. Hij zegt zelfs expliciet dat als Amerika multicultureel, dat wil zeggen 'multicivilizational' zou worden, het niet meer de Verenigde Staten van Amerika zijn, maar de Verenigde Naties.²⁰ De werkelijkheid is echter, dat dé Amerikaanse of dé westerse cultuur helemaal niet bestaan, en dat vanaf het ontstaan zowel de Verenigde Staten als Europa een mix of samenvoeging zijn van vele culturen en beschavingen. Daarnaast is het christendom, net als de islam, geen regionale religie. Het christendom identificeren met 'het westen' is een cruciale historische misvatting. Hetzelfde geldt voor 'de' islamitische beschaving, die grote verscheidenheid kent en niet alleen gekenmerkt wordt door de werkelijkheid in het Midden Oosten.²¹ Met andere woorden, de grote

beschavingen die Huntington benoemt zijn een abstractie en de werkelijkheid is complexer.²² Bovendien denkt Huntington, vanuit de politieke belangen van de Verenigde Staten, sterk in algemene tegenstellingen, met weinig ruimte tot verbindingen over de grenzen van religies heen. Daarbij bespeur ik de neiging bij Huntington om bepaalde beschavingen (zoals de westerse) beschaafder te vinden dan andere (zoals de islamitische) en pleit hij ervoor de eigen cultuur te versterken. Daarom spreek ik binnen deze context liever niet over een botsing van beschavingen, maar over een botsing van culturen en religies.

Huntington stelt slechts dat conflicten zullen plaatsvinden langs culturele en ook religieuze grenzen, maar het is niet gezegd dat dit ook zal of zelfs moet gebeuren. Hij lijkt met zijn analyse juist meer inzicht te willen scheppen om conflicten te voorkomen. Het gaat hem om wereldpolitiek. Anderen, zoals Cliteur en O'Grady lijken een stap verder te gaan. Als religies zo dominant culturen en beschavingen bepalen, en als monotheïsme uiteindelijk meer gehoorzaam aan God vraagt dan aan de overheden, dan kan het niet anders of er zullen ook (gewapende) conflicten ontstaan. Die zijn dan onvermijdelijk. De vraag is nu of theologie en religie hierin wel een rol van betekenis kunnen spelen. Religie is immer zelf vaak een 'identity marker' in conflicten en overstijgt aardse argumenten. Daarin hebben O'Grady en Cliteur wel een punt, al geldt hetzelfde voor veel tal van niet-religieuze overtuigingen. Of voetbal nu gelijkstaat aan oorlog of niet, het is voor een diehard fan van Ajax nu eenmaal niet mogelijk ook fan van Feyenoord te zijn. Ook dat is een bijna religieus conflict, waarbij geweld een rol speelt, en zelfs al eens een dode is gevallen.²³

De noodzaak van goede en adequate theologie!

Wat vraagt een theologische bijdrage in de context van een clash of religions? Om te beginnen is grondige (academische) theologische studie, met aandacht voor tekst, traditie, contextualiteit en sociaal maatschappelijke, politieke en economische factoren sine qua non. De eerder genoemde passage kan namelijk ook anders gelezen worden dan de tegenstanders van Ahok deden. Hun uitleg is slechts één wijze van lezen, die sterk bepaald is geweest door politieke spanningen. Ahok heeft altijd volgehouden dat hij het slachtoffer is geworden van zijn politieke tegenstanders, die dit incident met de Koran tekst hebben aangegrepen om hem van het toneel te laten verdwijnen. Daarbij speelde volgens hem een belangrijke rol dat hij als christen van Chinese afkomst behoorde tot een dubbele minderheid.²⁴ Dat wordt versterkt door het feit dat Ahok een vergelijkbare opmerking maakte in een toespraak in 2007, toen hij campagne voerde om gouverneur te worden van zijn thuis-provincie Bangka Belitung. Die toespraak riep echter geen enkele tegen reactie op, sterker nog, Abdurrahim Wahid - oud-president van Indonesië en islamitisch geestelijke - ondersteunde de uitleg van Ahok.²⁵ In 2016 ligt dat blijkbaar anders.

Naast deze politieke aspecten, wijzen diverse islamitische geleerden er ook op dat dit vers en met name het begrip *wali* meerdere betekenissen heeft. Ook in de rechtszaak tegen Ahok kwamen deze voorbij, variërend van leider, beschermmer en helper tot trouwe vriend. Als niet-moslim kan ik daarover weinig zeggen, de exegese van de Koran is voorbehouden aan islamitische geleerden langs de in de traditie vastgestelde regels.²⁶ Wat ik begrepen heb van verschillende islamitische collega's is dat er in de specifieke situatie in soera Al-Mā'ida 5:51 sprake is van spanningen en vijandschap. In dergelijke situaties, waarbij mogelijk de identiteit of zelfs het bestaan van de gemeenschap in het geding is, zoeken gelovigen vanzelfsprekend steun bij geloofsgenoten en niet bij de tegenstander. Je laat iemand van buiten je gemeenschap dan niet jouw zaken afhandelen, je vraagt niet aan een tegenstander om je gemeenschap te beschermen tegen zijn gemeenschap.²⁷ Mogelijk ging het ook om een groep joden en christenen die de islam belachelijk maakten (soera Al-Mā'ida 5:57).²⁸

Ook over de tekst van Paulus is het laatste woord nog niet gesproken. Op de betekenis ervan kom ik later terug, maar de hoofdstroom van het christendom heeft eigenlijk nooit gepleit voor een volkomen afzondering van de christelijke gemeenschap van de rest van de wereld. Dat is – zoals Paulus in 1 Kor. 5:10 onderstreept – ook niet mogelijk. De gemeente van Christus kan zich niet uit de wereld terugtrekken, hoewel verschillende stromingen dat altijd weer geprobeerd hebben.

Grondig lezen van teksten en het zoeken naar de betekenis ervan voor vandaag behoort tot één van de kerntaken van theologie. De leerstoel kerk en theologie met als aandachtsveld islam wil in dit krachtenveld een theologische bijdrage leveren vanuit de Bijbelse en de christelijke traditie met het oog op de identiteit en de roeping van de kerk die zich moet en wil verhouden tot de islam en de multireligieuze wereld. Dat doe ik waar mogelijk in gesprek met islamitische (en joodse) collegae. Mijn leerstoel is dus geen leerstoel islam, maar een theologische leerstoel die zich richt op de kerk in de context van de islam. Ik kan en wil niet spreken voor de islamitische gemeenschap. Wat de islam ten diepste is of zou moeten zijn, wat moslims zouden moeten geloven of hoe zij zouden moeten handelen is niet aan mij. Dat is een taak en roeping voor islamitische geestelijken en geleerden. Wel zie ik de noodzaak om elkaar te blijven bevragen op de consequenties van onze theologie, zeker in de context van de dreiging van een clash of cultures and religions.

In deze rede wil ik iets weer geven van het onderzoek waar mijn leerstoel zich de komende tijd op richt en een aantal consequenties daarvan – al vragenderwijs – benoemen.

2. Volgelingen van Jezus met een moslimachtergrond

2. Volgelingen van Jezus met een moslimachtergrond

In het onderzoek van mijn leerstoel speelt een bijzondere groep gelovigen een belangrijke rol, namelijk moslims die Jezus gaan volgen ook wel gelovigen met een moslim achtergrond genoemd.²⁹ Er zijn veel getuigenissen dat deze groep de laatste jaren substantieel groeit.³⁰ Juist vanwege hun verbondenheid met twee verschillende werelden en hun bewuste keuze om Jezus Christus te gaan volgen, is hun positie spannend, zeker in de context van de vragen rond een (potentiële) clash of cultures and religions. Ze kunnen niet simpel worden ingelijfd bij het traditionele christendom, maar evenmin bij de islamitische gemeenschap. Daarmee stellen ze de christelijke theologie (evenals naar mijn mening de islamitische theologie) voor een uitdaging. Tegelijk ligt er in de marginaliteit of liminaliteit van deze groep ook een creatieve, maar wel schurende bijdrage aan de christelijke theologie vandaag. Zoals de groei van de charismatische gemeenschap wereldwijd vraagt om een hernieuwing van ons theologisch paradigma³¹, zo vraagt de realiteit van deze groeiende groep gelovigen om een herijking van onze theologie. Wie zijn ze en wat maakt deze groep belangrijk voor de christelijke theologie en de christelijke gemeenschap? Wat betekenen ze voor de verhoudingen tussen christenen en moslims en de dreiging van een clash of cultures and religions?

Wie zijn gelovigen in Jezus met een moslimachtergrond?

Gelovigen in Jezus met een moslimachtergrond zijn mensen die Jezus erkennen als Heer en redder, die geloven dat Jezus voor hun zonden gestorven is en weer is opgestaan uit de dood, maar tegelijk deel blijven uitmaken van hun familie en hun socio-religieuze gemeenschap. Ze behouden in verschillende vormen meer of minder van de socio-religieuze identiteit van hun geboorte.³² De vraag is waarom we spreken over gelovigen met een moslim achtergrond en niet gewoon over christenen – of zoals een islamitische collega onlangs vroeg – over Arabische christenen. Dat laatste is een te beperkte benaming voor een beweging die wereldwijd aanwezig is, ook onder niet Arabische moslims, maar de vraag zelf is legitiem. We spreken ook niet over gelovigen met een heidense, atheïstische of seculiere achtergrond.

Los van het feit dat vandaag ook steeds vaker gesproken wordt over gelovigen met een christelijke achtergrond, zijn de redenen om te spreken over volgelingen van Jezus met een moslim achtergrond nogal divers. De benaming komt niet in de eerste plaats (meer) van westerse theologen, maar heeft te maken met hoe deze gelovigen zichzelf identificeren.³³ Voor Mazhar Mallouhi zijn de omstandigheden waarin hij geboren werd, niet toevallig, maar door God geleid. Geloven in Jezus als Heer betekent voor hem dus ook niet automatisch

dat hij zijn hele cultuur, zijn gemeenschap en zijn familie als 'slecht' moet afwijzen en verwerpen. Hij definieert een 'insider' zoals zichzelf als iemand met een islamitische familie uit een islamitisch land, die ervoor kiest die cultuur te blijven bewaren nadat hij of zij onherroepelijk is veranderd door de transformerende kracht van de Heer.³⁴ Voor Mallouhi is islam zijn moeder en zijn afkomst, Christus zijn erfenis.³⁵

westerse christenen beseffen onvoldoende hoezeer voor veel niet-westerse moslims, geloof en religie totaal anders functioneren dan in het westen of in seculiere samenlevingen. Religie en religieuze vormen, symbolen en rituelen zijn geheel verweven met de totaliteit van het leven en van de gemeenschap.³⁶ Vanwege deze nauwe verwevenheid van familie, gemeenschap en sociaal-religieuze identiteit, proberen moslims die Jezus gaan volgen om die netwerken in tact te houden zoveel mogelijk moslim te blijven, zolang ze maar toegewijd kunnen blijven aan Jezus, de Bijbel en de leiding van de Geest.³⁷ Het compleet afwijzen van het islamitische verleden zou impliceren dat je de totale context, cultuur, identiteit en familie achter je moet laten.³⁸ Het wordt gezien als culturele destructie.³⁹ Dat geldt nog sterker, omdat het christendom in een groot deel van de islamitische wereld iets geheel anders betekent dan in het westen. Daar staat het simpel voor mensen die in Jezus Christus geloven, in de islamitische wereld verwijst het naar een systeem dat als 'vreemd' wordt gezien. Christendom wordt geïdentificeerd met het westen, dat vervolgens weer wordt ervaren als onderdrukker van de Arabieren en moslims.⁴⁰ Het vertegenwoordigt westerse anti-islamitische politiek, polytheïsme en afgoderij,⁴¹ het staat voor een andere gemeenschap, met een andere cultuur.⁴² Christen worden is voor veel moslims ondenkbaar als het betekent dat ze overgezet worden naar die andere wereld.⁴³ Moslims die Jezus gaan volgen doen dat niet, maar geven in hun eigen culturele en religieuze context vorm aan hun toewijding aan Jezus Christus. Dat betekent niet dat een volgeling van Jezus maar kan doen en geloven wat hij of zij wil. Mallouhi noemt expliciet twee zaken uit de islamitische cultuur en religie die zich niet laten verenigen met het volgen van Jezus en dat zijn a. de islamitische geloofsbelijdenis (de Sjahada) en b. de pelgrimstocht naar Mekka. Andere aspecten zijn volgens hem neutraal, zoals kleding, voedsel, taal, vasten en vormen en rituelen rondom gebed. Door het volgen van Jezus krijgen deze meestal wel een nieuwe betekenis. Vasten tijdens de Ramadan staat in het teken van Gods handelen in Jezus Christus, het gebed is gericht op Jezus Christus als verlosser.⁴⁴ In die context zou je kunnen zeggen dat moslims die Jezus volgen theologisch christen zijn en cultureel moslims.⁴⁵

Overigens bestaat er een grote diversiteit onder gelovigen in Jezus met een moslimachtergrond. Sommigen nemen wel helemaal afstand van de

islamitische gemeenschap, of omdat ze vervolgd worden en verstoten⁴⁶ of zelf kiezen om te emigreren. Dat hangt voor een deel ook af van de context waarin iemand zich tot Christus keert. In seculiere en individualistisch gerichte samenlevingen ligt dat weer anders dan in meer traditionele op de gemeenschap gerichte samenlevingen, waar minder ruimte is voor individuele keuzes.

Bij gelovigen met een moslims achtergrond gaat het niet zomaar over 'christendom' onder een andere naam, maar over een nieuwe uiting van geloof in Jezus in een context waar Hij eerder onbekend was.⁴⁷ Om die reden spreken we over volgelingen van Jezus met een moslim achtergrond. Of dat voor een volgende generatie ook nog zo zal zijn, doet niet ter zake. Zolang het christendom nog steeds geassocieerd wordt met een bepaalde westerse cultuur zal een groot deel van de wereld zich moeilijk met dit christendom kunnen associëren, ook niet wanneer ze volgelingen van Jezus zijn.

Problematisch

Waarom is deze groep zo belangrijk in onze huidige wereld? In de context van een clash of cultures and religions, tussen christendom en islam, lijken deze gelovigen de zaak eerder op scherp te zetten, dan dat ze ons verder helpen.

Ze maken het om te beginnen de islamitische gemeenschap niet makkelijk. Geloofsafval is nogal een gevoelig thema. Het stelt de klassieke islam voor de vraag of deze werkelijk vrijheid van religie kent. De Koran telt meer dan 200 verzen die de vrije geloofskeuze onderstrepen.⁴⁸ Traditioneel gezien lijkt dit evenwel vooral betrokken te worden op het binnentreden in de islamitische gemeenschap, maar veel minder op een vertrek uit de islam. Wie moslim wil zijn of worden, kan daar niet toe gedwongen worden, maar bij het verlaten van de islam ligt dat anders. Het overgrote deel van zowel klassieke als moderne islamitische geleerden zijn ervan overtuigd dat een 'afvallige' (*Murtadd*) de doodstraf verdient.⁴⁹ In de islamitische jurisprudentie (*Fiqh*) is dat ook een belangrijk uitgangspunt.⁵⁰

Dat is overigens niet het enige perspectief. Er zijn ook andere stemmen, die zich uitspreken tegen de doodstraf op geloofsafval en benadrukken dat God uiteindelijk na dit leven het oordeel zal voltrekken. Volgens diverse geleerden gaat deze kwestie in de tijd van de profeet Mohammed over conflict situaties waarin islamitisch geloof enerzijds en trouw aan de islamitische gemeenschap anderzijds samen vielen. De religie verlaten staat gelijk aan het verlaten van de gemeenschap en het overlopen naar de niet-gelovigen, waarmee de moslims in strijd waren. Op dergelijk hoogverraad stond (en staat) in veel culturen de doodstraf. De situatie vandaag is daarmee volgens deze interpretatie op geen enkele wijze meer te vergelijken.⁵¹

Het is voor moslims ook ongemakkelijk, als iemand Jezus wil volgen als verlosser en Heer. Blijkbaar voldoet de islam voor de persoon in kwestie niet. Het biedt niet de ultieme vreugde en voldoening. De Jezus die deze moslims gaan volgen heeft iets wat de islam niet kent,⁵² al erkent zij 'Isa als de hoogste profeet na Mohammed. Als mensen dus overgaan naar een andere religieuze gemeenschap is dat voor elke religie pijnlijk en – voor mensen in eer/schaamte culturen – ook een gevoel van schaamte. En het stelt de ongemakkelijke vraag of 'Isa toch niet meer is dan een profeet of gezant en of Hij toch niet de door God gezonden verlosser is, de Heer van het universum?

In de tweede plaats is het – om bovengenoemde redenen – ook voor de bekeerling niet gemakkelijk. De doodstraf voor geloofsafval wordt in veel staten met een islamitische meerderheid minder algemeen toegepast dan de klassieke rechtsscholen lijken voor te schrijven, maar ook dan krijgen veel bekeerlingen te maken met discriminatie, vervolging, uitsluiting en eerwraak.⁵³ Zelfs waar zij zich sociaal blijven identificeren met de islamitische gemeenschap en deel blijven uitmaken van hun familie verbanden, is er bij hen zelf een gevoel van verlies en eenzaamheid. Hun verlangen naar een gemeenschap waar ze echt helemaal thuis zijn, wordt niet meer vervuld door hun 'oude' gemeenschap en evenmin door hun 'nieuwe' gemeenschap. Hoe divers de situaties van gelovigen met een moslim achtergrond ook zijn, het is nooit makkelijk.

Tot slot is deze gemeenschap ook voor de gevestigde christelijke gemeenschap een uitdaging. Regelmatig blijkt dat de aansluiting van gelovigen met een moslim achtergrond in traditionele kerken moeilijk verloopt. Dat stelt vragen aan die kerken. Zijn zij voldoende in staat om met culturele diversiteit om te gaan en mensen een plaats te geven met een andere geloofsbeleving. Heeft de kerk zich zo uitgeleverd aan een bepaalde (lees: westerse) vorm van christendom dat van nieuwe gelovigen wordt verwacht dat zij dezelfde politieke voorkeur krijgen, dezelfde westerse normen en waarden overnemen en zich anders gaan kleden?⁵⁴

Walsh heeft laten zien dat voor diverse volgelingen van Jezus met een moslim achtergrond in het Verenigd Koninkrijk 'home' veel betekent. Elk aspect van hun afkomst - familie en sociale omgeving, hun specifieke omstandigheden, hun islamitische geloof en leven waar ze vandaan gekomen zijn – betekent veel voor hen, ongeacht of hun leven in de context van de islam nu een gelukkige of moeilijke ervaring is geweest.⁵⁵ De meeste gevestigde kerken hebben weinig kennis van die achtergrond en vinden het bovendien lastig om daar waardering voor op te brengen. Anderzijds zijn er bekeerlingen uit de islam, die de westerse benadering van de islam veel te naïef vinden en waarschuwen voor de duistere kanten van de islam. Dat is ongemakkelijk. Dit alles versterkt opnieuw een clash of cultures and religions.

Kortom, deze groep lijkt de interreligieuze ontmoeting geen goed te doen. Die ontmoeting veronderstelt respect voor de religieuze ander, niet een poging zijn of haar religie te devalueren of te veranderen.

Toch kunnen we niet om deze beweging heen. Uit voorgaand onderzoek binnen mijn leerstoel over de vraag of het mogelijk is exclusief geloof te verbinden met inclusief samenleven,⁵⁶ bleek dat het antwoord daarop voor een deel afhangt van de sociaal-maatschappelijke en politieke context. In seculiere rechtsstaten hebben minderheden dezelfde rechten (en plichten) als de rest van de samenleving. Het is waar, dat de praktijk soms anders is. Moslims en mensen met een migratieachtergrond ervaren substantieel meer discriminatie dan anderen en het debat over integratie laat ook zien dat mensen niet als gelijkwaardig worden behandeld.⁵⁷ Uit sociaal hechte religieuze christelijke of islamitische gemeenschappen stappen is ook in Nederland moeilijk. Toch is er uiteindelijk een rechtssysteem, dat onze grenzen van gelijkwaardigheid bewaakt. In andere regio's ligt dat anders! Macht, religieuze invloed en sociale en economische structuren zijn dan mede bepalend voor de (on)gelijkwaardigheid van religieuze gemeenschappen. Uit dit vorige onderzoek bleek hoe belangrijk het is juist de meer gemarginaliseerde gemeenschappen een stem te geven en naar hen te luisteren. Deze bewegingen van gelovigen met een moslim achtergrond passen niet in traditionele modellen of dynamieken van geloof en bewegen zich in de marges van de samenleving. Juist dat vraagt om aandacht. Al is er geen enkele reden om de moeilijke positie van mensen in de marges te idealiseren, toch zijn die marges juist de plekken die de macht van het centrum bevragen, waardoor er beweging kan komen. Daar ontstaan de creatieve vernieuwende inzichten. In het onderzoek van mijn leerstoel wil ik daarom juist naar deze gemeenschappen luisteren en met hen optrekken.

3. Liminaliteit

3. Liminaliteit

De situatie van gelovigen in Jezus met een moslimachtergrond is waarschijnlijk het beste te omschrijven met de term liminaliteit.⁵⁸ Liminaliteit is afgeleid van het Latijnse *limen*, dat 'drempel' of 'dorpel' betekent en beschrijft een positie tussen twee ruimtes of een overgang. Marcel Barnard benadrukt dat noties als transformatie, transculturaliteit en grenzen allemaal verwijzen naar het begrip liminaliteit dat in de praktische theologie en met name in de liturgie een heuristisch sleutelbegrip is.⁵⁹ Arnold van Gennep en Victor Turner hebben het begrip liminaal gedefinieerd als de tussenfase in een veranderproces, een transitionele periode met een bepaalde voorlopigheid en instabiliteit.⁶⁰ Voor die tussenfase bestaan allerlei rituelen, die uitdrukking geven aan en helpen bij de overgang van de ene naar de andere fase.⁶¹ Die fasen kunnen korter of langer zijn. De overgang naar een nieuwe baan zal waarschijnlijk minder intens en lang zijn dan een situatie van rouw en verlies of de geboorte van een kind. Volgens Turner ontstaat in de liminale fase iets van gemeenschap, *communitas*, tegenover de beide polen van de liminaliteit, die hij *societas* noemt en een meer formele structuur kennen. Wie in een liminale positie verkeert is 'betwixt and between', noch hier noch daar.⁶²

Dat kenmerkt nu precies de situatie van de gemeenschap van gelovigen in Jezus met een moslim achtergrond. Green vergelijkt hun situatie met migranten, die van de ene wereld naar de andere reizen. Jezus volgende moslims zijn in zekere zin op reis gegaan,⁶³ omdat Jezus Christus zo aantrekkelijk voor ze was. Daarmee weten ze zich verbonden met de wereldwijde gemeenschap van volgelingen van Jezus Christus. Tegelijkertijd lukt het hen niet om zich compleet met die nieuwe wereld te identificeren, zeker niet met de cultuur en de normen en waarden van een traditionele westerse vorm van christendom. Walsh laat met zijn onderzoek zien dat bekeerlingen zich in eerste instantie zoveel mogelijk los maakten van hun oorspronkelijke gemeenschap, om zich geheel bij de nieuwe te voegen. In de loop van de tijd bleek dat die aansluiting en incorporatie bij de christelijke gemeenschap niet zo soepel verliep als gehoopt. Hun diepe verlangen naar 'familie' en 'gemeenschap' werd daardoor ook teleurgesteld.⁶⁴ Ook merkten ze omgekeerd, dat ze zich ook niet kunnen en willen losmaken van hun eigen geschiedenis, al zijn ze daar evenmin geheel thuis. Er is een gevoel van een leven tussen twee werelden, een situatie van liminaliteit. Veel volgelingen van Jezus met een moslimachtergrond herkennen dit.⁶⁵

In het geval van deze groep gelovigen is het nog maar de vraag of deze tussenfase echt liminaal en tijdelijk is of substantieel. In dat geval bepaalt het hun identiteit fundamenteel. Het is in ieder geval anders dan wat sommigen

zelf hadden verwacht bij hun bekering,⁶⁶ en ook dan wat traditionele missionaire organisaties en westerse christenen voor ogen stond of staat.

Wanneer we spreken over liminaliteit, dan gaat dat een stap verder dan de kwalificatie van deze groep als (dubbele) minderheid. Natuurlijk vormen zij (nog) een minderheid, zowel in de traditionele christelijke gemeenschappen, als ook in hun 'oude' islamitische context, al vormen ze in het Midden Oosten intussen al een 'christelijke' meerderheid. Maar het begrip minderheid vraagt wel om een nadere invulling. Het is namelijk meer dan alleen een numerieke aanduiding. Dat is één omschrijving: een minderheid is een gemeenschap die klein in aantal is en minder dan 50 % van de bevolking uitmaakt. Zo zijn moslims en christenen in Nederland beide een minderheid en zijn christenen in het Midden Oosten een minderheid en moslims in India. Dat is statistisch en daar wordt geen waarde aan toegekend. Daarbij kan een groep etnisch bij de meerderheid horen, maar religieus of politiek een minderheid zijn, zoals christenen in Nederland. Ook het omgekeerde komt voor. Het is een ander verhaal als 'minderheid' een pejoratieve term wordt, waarmee een negatief waardeoordeel wordt uitgesproken. Martin Accad noemt dat 'minoritization'. Dan zijn groepen niet alleen numeriek een minderheid, maar worden ze ook daadwerkelijk genegeerd, gediscrimineerd of onderdrukt.⁶⁷ Zo worden moslims in Myanmar of christenen in Noord Korea als minder gezien. Om die redenen willen christenen in een numerieke minderheidspositie ook niet over zichzelf spreken in termen van minderheid. Zij geven de voorkeur aan 'entiteit', als een gemeenschap die een positieve contributie levert aan het geheel van de samenleving en weliswaar kleiner in aantal is, maar niet minder in waarde of betekenis.⁶⁸ Deze dynamiek wordt in veel contexten ook verbonden met macht en onderdrukking, waardoor minoritization kan worden omgezet in daadwerkelijke onderdrukking. Daarbij is het niet automatisch zo dat de numerieke meerderheid ook automatisch politiek macht heeft, zoals in Zuid-Afrika tijdens de apartheid, in Syrië tot de val van Assad of ook in Jordanië vandaag, waar de minderheid van de Bedoeïenen gemeenschap heerst over de meerderheid van Palestijnen. Tot slot zien we in veel steden wereldwijd het fenomeen superdiversiteit, wat betekent dat de minderheid de meerderheid is geworden, anders gezegd, waar de meerderheid bestaat uit minderheden.⁶⁹ Er is geen groep meer die de echte numerieke meerderheid vormt. Die context vraagt om onderhandeling over hoe de publieke ruimte eruit ziet en welke regels daar gelden.

Identiteit.

De situatie van gelovigen in Jezus met een moslimachtergrond wordt vaak onderzocht en beschreven vanuit een missiologisch perspectief en in relatie tot contextualisatie. Klassiek is het C1-C6 spectrum van John Travis. Dit spectrum beschrijft zes vormen van 'Christ-centred communities', die meer of minder contextueel zijn.⁷⁰ Green benadrukt echter dat het voor gelovigen in Jezus met een moslim achtergrond veelmeer gaat over (vragen van) identiteit.⁷¹

Liminaliteit zet identiteit onder druk. Zo zegt Mazhar Mallouhi dat hij na zijn bekering te maken kreeg met een ingrijpende identiteitscrisis.⁷² Het gaat bij liminaliteit voortdurende over de vraag: Waar horen wij nu ten diepste bij? Wie zijn we in Christus?⁷³ Het antwoord op die vragen neemt tijd in beslag en vraagt om (een periode van) 'identity negotiation', het onderhandelen over wat nu precies hun identiteit is.⁷⁴ In dat proces blijkt telkens die identiteit meerduldig is. Dat geldt overigens niet minder voor christenen uit andere culturele contexten. Net zoals Nederlanders die Jezus gaan volgen niet ophouden Nederlanders te zijn, Nederlands blijven spreken, zich Nederlands blijven kleden, deel blijven nemen aan de sociale structuren in Nederland, en met voetbal 'voor Nederland' zijn, zo geldt voor moslims die Jezus gaan volgen niet dat ze geen deel meer uitmaken van hun oorspronkelijke cultuur en gemeenschap. Het is mogelijk om meerdere identiteiten te omarmen.⁷⁵

Green borduurt hierop voort als hij met behulp van (psychologische en sociologische) identiteit theorieën in kaart brengt hoe de identiteit van moslims die Jezus volgen meerdere lagen kent.⁷⁶ Green onderscheidt a. de collectieve identiteit, b. de sociale identiteit en c. de fundamentele of 'core' identiteit. De collectieve identiteit is de identiteit van de groep in de ogen van de wereld, een toegeschreven identiteit. De sociale identiteit beschrijft 'wie ik ben in relatie tot mijn groep of groepen' en is de identiteit die door een persoon wordt overgenomen en toegeëigend in relatie tot identificatie figuren in de groep. De fundamentele of 'core' identiteit is wie een persoon in het diepste wezen is. Dat is een persoonlijke keuze en een verworven identiteit.

Als iemand Jezus gaat volgen dan heeft dat volgens Green impact op alle drie de levels.⁷⁷ Persoonlijk geloof is primair een verandering van identiteit op het fundamentele niveau, al betekent het niet, dat iemand ineens geen enkele relatie meer heeft met zijn oude identiteit. Hij of zij blijft dezelfde persoon en tegelijk is het toch ook een fundamentele verandering in levensbeschouwing en commitment. Op het sociale niveau heeft iemand in de nieuwe identiteit de support nodig van een gemeenschap om een blijvende verandering te waarborgen. Dat is ook de plek om nieuwe rituelen, gedrag en ideeën te oefenen. Een belangrijk punt van conflict ligt op het collectieve niveau. In traditionele

samenlevingen is er een tendens om religieuze, etnische en nationale identiteiten te identificeren. Turk zijn wordt dan bijvoorbeeld gelijk aan moslim zijn, of Armeniër aan Armeens Orthodox. Het veranderen van je religieuze fundamentele identiteit kan dan al gauw ervaren worden als een verraad aan de samenleving, het overlopen naar het andere (of vijandige) kamp. Bekering uit de islam wordt, zelfs in het seculiere westen, bijna altijd gezien als een verraad aan de collectieve identiteit, al zijn er signalen dat het collectivistische model op sommige plaatsen onder invloed van globalisering aan het afbrokkelen is.⁷⁸

Green beschrijft vervolgens drie strategieën die gelovigen met een moslim achtergrond toepassen om met de spanning van liminaliteit om te gaan.⁷⁹ De eerste noemt hij 'wisselen' tussen sociale identiteiten. In de ene gemeenschap doe je helemaal mee als moslim, in de andere als christen. Dat is op den duur eigenlijk niet houdbaar en leidt tot grote spanning. Een tweede strategie is het 'onderdrukken' van één van beide sociale identiteiten. Mallouhi beschrijft hoe hij aanvankelijk deze strategie toepaste, door radicaal afstand te nemen van zijn islamitische achtergrond, alle banden met moslims te verbreken en zich in alles te gedragen naar de verwachting van zijn westerse christelijke vrienden. Zijn verlangen er bij te horen was groot. Het leidde echter tot een diepe innerlijke conflict, terwijl hij tegelijkertijd door de christelijke wereld nooit echt als volwaardig gelijke werd geaccepteerd.⁸⁰ Op den duur is ook deze onderdrukking van een deel van je identiteit niet vol te houden.⁸¹ De derde strategie noemt Green 'synthese' of het vormen van een hybride identiteit. Deze optie ontstaat op de grens van twee werelden, in het omarmen van liminaliteit en marginaliteit. Welk van deze strategieën helpend is hangt heel erg af van de specifieke context en tijd waarin de bekeerlingen leven. Een belangrijke factor daarbij is de spanning tussen de sociale en de fundamentele 'core' identiteit. Als de tegenstelling tussen beide te groot is – zoals in de situatie van geheime gelovigen – dan leidt dat tot problemen en is het switchen tussen identiteiten niet vol te houden.⁸²

Jack Barentsen maakt gebruik van social identity theory om de dynamiek van geloofsafval in religies te verhelderen. Social identity theory is een belangrijke theorie in de sociale psychologie en beschrijft iemands individuele zelf-beeld in relatie tot de groep of groepen waar iemand toe behoort. Sociale identiteit is afhankelijk van en wordt bepaald door overeenkomsten en verschillen in een bepaalde context.⁸³ Roccas and Brewer bouwen hierop voort en hebben een Social Identity Complexity Theory ontwikkeld.⁸⁴ Beide vormen van identiteit theorie beschrijven vergelijkbare mechanismen in het omgaan met de verschillende identiteiten als Green doet: 1. 'intersection': groepsidentiteit is er telkens op één bepaald aspect, zoals vrouwelijke ministers. 2. 'dominance', het ondergeschikt maken van identiteiten aan één dominante identiteit, vergelijkbaar met wat Green 'onderdrukking' noemt. 3. 'compartmentalization', het naast elkaar laten bestaan van verschillende identiteiten, zonder een poging te doen ze met elkaar te verbinden, door Green 'wisselen' genoemd, en 4. 'merger', het verweven of combineren van verschillende identiteiten, wat bij Green 'synthese' (of hybriditeit) heet.⁸⁵

4. Een nieuwe realiteit: de marginale kerk

4. Een nieuwe realiteit: de marginale kerk

Deze liminaliteit is enerzijds een hele kwetsbare ervaring, zo hebben we al gezien. Het houdt in, dat iemand altijd op zoek is naar thuis, op zoek naar een core identiteit en bij geen van de werelden echt thuis zijn. Turner beschrijft dat er in de liminale fase *communitas* ontstaat. Zo zien we op dit moment ook nieuwe 'communities' ontstaan⁸⁶. Dat is een nieuwe realiteit, het gaat om nieuwe vormen van kerk en christen zijn. Volgens Turner leidt liminaliteit ook tot nieuwe vormen van denken en gedrag. Het is de plek van (creatieve) nieuwe inzichten en rituelen.⁸⁷ Liminale ruimten zijn 'spiritueel' en kunnen profetische plekken worden, waarbij de profeet als ware een poort vormt tussen twee werelden.⁸⁸ Zo zijn deze gemeenschappen van gelovigen in Jezus met een moslim achtergrond ook profetische gemeenschappen.

De kerk als marginaal

Door hun liminaliteit herinneren deze gemeenschappen de kerk profetisch aan haar marginaliteit in deze wereld. Zij dwingen de christelijke gemeente om niet vanuit het centrum, vanuit macht en dominantie te denken - financieel, economisch, militair, religieus - maar vanuit de marge. Jung Young Lee heeft dit vanuit een ander perspectief beschreven.⁸⁹

Lee behoort als Koreaans christen in de Amerikaanse samenleving tot een minderheid. Hoezeer hij zich (net als Mallouhi) ook heeft ingezet om helemaal te assimileren, hij werd nooit als een gelijke geaccepteerd. Als deel van een minderheid hoort hij bij de marge. Vanuit de marge ziet de wereld er anders uit, maar ziet ook de theologie er anders uit. Hij zoekt naar een theologie van de marge, of zoals ik het hier noem, de liminaliteit. Kerk en theologie moeten niet bepaald worden door het kerkelijke of politieke centrum, door één dominante cultuurvorm. Ze moeten permanent gevormd worden vanuit de marge. Daarbij waakt Lee ervoor om in de valkuil van de bevrijdingstheologie te vallen. De marge wordt niet een nieuw centrum van dominantie.⁹⁰ Dat is het bekende mechanisme waarbij de onderdrukten van vandaag de onderdrukkers van morgen zijn. Marginaliteit is het leven tussen de wereld, in-between, dat leidt tot 'existentiële nietsheid'.⁹¹ Voor migranten en gelovigen met een moslim achtergrond voelt dat als onbestendig. Wie overal bij hoort, hoort eigenlijk nergens echt bij. Lee gaat een stap verder en blijft niet staan bij de tegenstelling, want dat is ten diepste de definitie vanuit het centrum. De dominante groep kwalificeert de ondergeschikte groepen als marginaal - en (dis)kwalificeert hen daarmee tegelijk als van een lagere orde. Vanuit een positieve waardering van zichzelf als marginaal persoon

definieert Lee marginaal als 'in-both' zijn.⁹² Wie op de grens van twee werelden leeft, leeft ook in beide. De marges hebben een eigen waarde en betekenis. 'In both' vervangt daarmee niet 'in-between', maar complementeert het. In wezen zegt Lee dat de ware identiteit ligt in het omarmen van de marginaliteit, niet door andere marginaliteiten uit te sluiten, maar juist bijeen te brengen in de marge. Dat leidt tot wat Lee noemt: 'in-beyond' zijn.⁹³ Dat zou ik het overstijgen van de contextuele tegenstellingen van (religieuze) macht en onderdrukking willen noemen tot een nieuwe vorm van leven. Het ontkent of onderdrukt geen identiteiten, maar transcendeert identiteiten en overstijgt daarmee de dynamiek van centrum en marge.⁹⁴

Voor de christelijke gemeente is Jezus Christus die transcendente realiteit: Er is maar één centrum en dat is Jezus Christus.⁹⁵ Hij is immers dé gemarginaliseerde bij uitstek. Hij kwam naar wat van Hem was, maar wie van Hem waren hebben Hem niet ontvangen (Joh. 1:11). Hij hield zich op met mensen die leefden aan de rand van de religieuze samenleving. Hij liet zich niet annexeren door de joodse leiders en evenmin door de Romeinse overheid. Dat bracht hem uiteindelijk in een ultieme vorm van liminaliteit, aan het kruis op Golgotha. Daar hing hij tussen hemel en aarde, door beide verstoten en toch bij beiden behorend. Zo oversteeg hij de grote breuk tussen hemel en aarde, tot heil van heel de schepping.

Kerk en theologie zijn geroepen zich niet bij één van de dominante centra in de (religieuze) wereld te voegen, maar om Hem te volgen in de liminale marginaliteit. Turner wijst erop dat dat in het religieuze leven transitie of liminaliteit een soort permante status heeft gekregen. 'The Christian is a stranger to the world, a pilgrim, a traveller, with no place to rest his head' en in de monastieke tradities van de grote religies wordt dat op heel specifieke wijze vorm gegeven.⁹⁶ Dit raakt aan de bijbelse noties van vreemdelingschap (Hebr. 11:13, 1 Petr. 2:11). Volgelingen van Jezus zijn wel in de wereld, maar niet van de wereld (Joh. 17:14-18). Zij bevinden zich in zekere zin op de grens van heden en toekomst, tussen de huidige realiteit en de toekomstige volheid van het Koninkrijk van God. Door Jezus in de wereld gezonden, heeft de christelijke gemeente haar burgerschap, haar fundamentele identiteit, in de hemel (Fil. 3:20). Het Koninkrijk van Jezus is niet van deze wereld, maar krijgt wel in deze wereld gestalte.⁹⁷

5. Geen ongelijk span: 2 Kor. 6:14:

5. Geen ongelijk span: 2 Kor. 6:14:

Daarmee komen we terug bij Paulus in 2 Kor 6:14. Voor veel exegeten is het gedeelte dat hier begint een vreemde in de bijt. Het lijkt alsof Paulus zijn betoog interrompeert en vervolgens in 7:2 weer verder gaat. In 6:11-13 benadrukt hij hoe zijn hart open staat voor de gemeente en vraagt hij de gemeente op dezelfde wijze haar hart te openen voor hem. In 7:2 gaat hij daarop door als hij vraagt om een plaats in het hart van de gemeente. Wat er tussen in staat lijkt een latere invoeging van een redactor, omdat het scherper van toon is en minder Paulinisch lijkt.⁹⁸ Toch is dit gedeelte nu precies waar het in de vraag van Paulus aan de gemeente om gaat als hij vraagt of zij hun hart willen openen.⁹⁹ Het geeft als het ware een onderbouwing of een theologische verdieping bij het verzoek om verbinding.

De aansporing van Paulus aan de gemeente om niet in een en hetzelfde span met ongelovigen te lopen¹⁰⁰ staat in de context van de spanningen die er tussen Paulus en de gemeente zijn ontstaan na de eerste brief aan de gemeente.¹⁰¹ Er is in de gemeente twijfel gerezen aan Paulus' apostelschap en er zijn andere (mogelijk Jудаіserende)¹⁰² predikers opgestaan die Paulus hebben afgeschilderd als inferieur en zichzelf als 'overtreffende' apostelen beschouwen (2 Kor. 10:2, 10; 11:5).¹⁰³ Paulus noemt hen schijnapostelen, die zich voordoen als apostelen van Christus zoals ook Satan zich vermomt als een engel van het licht (2 Kor. 11:13-15). Paulus heeft toen een tweede bezoek afgelegd aan de gemeente, dat niet zo positief verliep, en een vernederende ervaring moet zijn geweest. Hij is nu van plan een derde keer te komen (2 Kor. 13:1) en schrijft deze brief min of meer ter introductie op dat bezoek. Hij verdedigt daarbij zijn apostelschap.

Voor Paulus is dit belangrijk, omdat de diskwalificatie van hem als apostel ook een diskwalificatie betekent van het Evangelie dat hij brengt. Niet dat Paulus zichzelf nu zo belangrijk vindt, integendeel. Zelfs als hij zelf een ander Evangelie zou brengen dan het Evangelie van de genade van God in Christus, gaat daar het oordeel over (Gal. 1:8). Het zit dus niet in Paulus zelf, maar in het Evangelie dat hij niet alleen verkondigt, maar waar hij ook in zijn leven gestalte aan geeft. Voor de tegenstanders zijn de problemen en het lijden waar Paulus mee te maken krijgt, een ontkrachting van zijn apostelschap, het bewijs dat hij geen echte apostel is. Paulus benadrukt precies het omgekeerde. Het lijden en de strijd van Paulus vormen juist de essentie van zijn apostelschap.¹⁰⁴ 'Paul's own ministry exemplifies, encapsulates, and embodies God's faithfulness – that faithfulness which, seen in the Messiah and specifically in his death and resurrection, is then lived out in the true apostolic ministry.'¹⁰⁵ Zo kunnen we ook 2 Kor. 5:21 lezen als verwijzing naar de apostolische belichaming van Gods trouw.

Want Hem Die geen zonde gekend heeft, Jezus Christus, heeft Hij voor ons *tot* zonde gemaakt, opdat wij – dat is de apostelen in hun apostolische bediening – zouden worden gerechtigheid van God in Hem (HSV), of wel ‘that in him we might embody God’s faithfulness to the covenant.’¹⁰⁶ Aan Paulus is immers de verkondiging van de verzoening, waarin Gods trouw zichtbaar is geworden, toevertrouwd (2 Kor. 5:19). Daarmee is 2 Kor. 5:21 volgens Wright de climax van Paulus’ apologie van zijn missionaire carrière.¹⁰⁷

Paulus laat in de brief zien hoezeer hij het welzijn van de gemeente op het oog heeft gehad. Hem is als apostel de bediening van de verzoening door kruis en opstanding van Jezus Christus toevertrouwd (2 Kor. 5:18) en hij heeft alles gegeven zodat de gemeente daarin zou delen. Zelfs het lijden diende ervoor dat hij de gemeente kon troosten met de troost die hij zelf ontvangen had, toen hij zelfs aan zijn leven twijfelde (2 Kor. 1:4-8). Alles was ten dienste van het Evangelie en daarom heeft Paulus ook niemand enige aanstoot gegeven (6:3), hoeveel het hem ook gekost heeft (2 Kor. 6:3-10). Het was alles om God te kunnen dienen. Daarom heeft Paulus ook geen aanbevelingsbrieven nodig, zoals de gemeente mogelijk eiste. De enige aanbevelingsbrief is de gemeente zelf, het levende bewijs van de kracht van het Evangelie en van de Geest (2 Kor. 3, m.n. 1-4). Paulus beveelt zichzelf ook niet opnieuw aan, het gaat niet om zijn eigen positie, maar om de schat van de verzoening. Paulus is slechts een aarden pot voor die schat, zodat duidelijk is dat de kracht van God komt en niet van Paulus (2 Kor. 4:7).

In die context betekent de oproep om niet in een en hetzelfde span met ongelovigen te lopen dat de gemeente zich niet moet inlaten met allen die Paulus’ apostelschap ondermijnen en daarmee het Evangelie tekort doen. Het maakt daarbij niet zoveel uit of Paulus met de ongelovigen expliciet op de tegenstanders uit hoofdstuk 10-13 doelt, of anderen die het Evangelie dat Paulus brengt afwijzen of verdraaien.¹⁰⁸ In 2 Kor. 4:4 worden de ongelovigen getypeerd als mensen van wie de gedachten door de god van deze wereld zijn verblind en daarom het evangelie, de luister van Christus, het beeld van God, niet kunnen zien. In 2 Kor. 3 lijkt Paulus daarmee zijn volksgenoten te bedoelen, die Christus niet aanvaardden als hun Messias. Voor hen ligt er een sluier over Mozes (de Thora) en het oude verbond, die alleen in Christus wordt weggenomen. Het gaat in ieder geval niet zomaar over willekeurige niet-christenen, maar om mensen die in de gemeente het Evangelie tekort doen. De gemeente ‘accepteert immers zonder enig bezwaar dat iemand’ een andere Jezus verkondigt dan Paulus heeft gedaan. De gemeente staat open voor een andere Geest (2 Kor. 11:4). Wat in 2 Kor. 6:14 op het spel staat is of de gemeente zich laat leiden door dit ene Evangelie of de genade van God naast zich neer legt, zodat

deze genade leeg wordt (κενός) (2 Kor. 6:1). Dat overstijgt dus de positie van Paulus. Het verzet waar het hier over gaat is verzet tegen het Evangelie van Gods genade, zoals dat in Paulus bediening van de verzoening vorm heeft gekregen en zichtbaar is geworden.

Het gaat bij de oproep van Paulus niet om een algemeen verbod op de omgang met niet-gelovigen.¹⁰⁹ Dit vers wil een ‘imminent alliance of Corinthian church members with (some of) the “unbelieving” Jewish adversaries’ voorkomen.¹¹⁰ Dat Paulus daarbij heel concreet denkt aan huwelijk, administratieve of politieke allianties of samenwerking op zakelijk gebied¹¹¹ is niet uitgesloten, maar ook niet zijn primaire focus. Het gaat hier om de zuiverheid van de gemeenschap en de heiliging van het leven als geheel, vol ontzag voor God (7:1). Hij spoort de gemeente aan om gemeenschap te zijn rondom de kern van het Evangelie, namelijk Jezus Christus.

Deze aansporing doet Paulus aan een gemeente die een minderheid vormt in de multireligieuze samenleving van Korinthe. De gelovigen zijn marginaal en hebben zowel naar buiten, naar de gemeenschap van de stad Korinthe, als naar binnen behoefte aan verheldering. In de eerste brief aan de Korintheïers heeft Paulus duidelijk gemaakt dat de gemeente zich zonder bezwaard geweten vrij in de samenleving kan bewegen. Omdat er maar één God is in het universum en één Heer, van wie alle dingen zijn, kan de gemeente zonder bezwaar alles eten, zolang zij anderen en zichzelf maar niet belemmeren in de verbondenheid met Christus.¹¹² Hier benadrukt hij vooral die verbondenheid met Christus in tegenstelling tot alles wat daarmee in strijd is in en buiten de gemeente, in lijn met wat hij ook in zijn eerste brief schreef over het onderscheid tussen gerechtigheid en ongerechtigheid, tussen kwaad of ontucht en reinheid of waarheid (1 Kor. 5:8). De gemeente moet zich afzijdig houden van het kwade. Het is natuurlijk onmogelijk contact met al het kwade in de wereld te mijden, dat zou betekenen dat de gemeente zich uit de wereld moet terugtrekken en dat kan nu eenmaal niet (1 Kor. 5:9, 10). Het gaat om ware zuiverheid en heiligheid. Hetzelfde benadrukt Paulus in 2 Kor. 6 nadat de interne spanningen zijn toegenomen.

De gemeente van Christus is niet zomaar een sociale gemeenschap van allerlei religieuze ideeën, het is de tempel van God. De Geest van God woont in de gemeente (2 Kor. 3:16), zo woont God zelf bij de mensen (2 Kor. 6:16). Daarmee zegt Paulus ten diepste dat de realiteit van de gemeente van Christus niet minder is dan de langverwachte herbouw van de tempel en dat de Geest die in die gemeente woont de realisering is van de langverwachte terugkeer van JHWH naar Sion.¹¹³ De nieuwe heilstijd, het nieuwe verbond is gerealiseerd. God heeft zijn Geest uitgestort in het midden van zijn volk (Ez. 36:27), Hij is de God

van zijn volk en het volk is zijn volk (2 Kor. 6:16; Ez. 34:24, 30; 36:28; Ex. 29:45). Daarmee is ook de belofte in vervulling gegaan dat God te midden van zijn volk zou wonen en onder hen zou wandelen (2 Kor. 6:16 (HSV) Ex. 29:45, Lev. 26:11-13). De verwijzing naar de belofte van God aan David om zijn Vader te zijn voor hem als een zoon (2 Sam. 7:12-14), wordt hier toegepast op de hele gemeente van zonen en dochters en onderstreept Paulus betoog over het aangebroken zijn van de heilstijd nog eens extra.

Daarmee is de zaak rond. Omdat de gemeente de tempel van God is, omdat de nieuwe heilstijd in Christus en door de Geest is aangebroken, moet de gemeente er goed van doordrongen zijn dat alles staat of valt met deze werkelijkheid. De tempel heeft weinig met afgoden van doen, gerechtigheid verdraagt geen wetteloosheid, het duister kan niet samen met het licht bestaan en Christus heeft niets gemeen met Beliar (of Belial), een joodse term voor de Satan.¹¹⁴ Daarom is dit de basis voor de oproep de genade niet te minachten, rein te zijn en hun hart open te stellen voor Paulus hij in al zijn zwakheid het evangelie vertegenwoordigt en belichaamt.¹¹⁵

Marginaliteit gaat dus niet ten koste van identiteit, integendeel, het vraagt juist om identiteit. Alleen ligt die identiteit ook voor Paulus niet in het centrum van de Hellenistische samenleving of in de joodse religie, evenmin als economische, politieke of militaire macht, maar enkel in Jezus Christus, als de realiteit van Gods aanwezigheid door de Geest. Paulus eigen voorbeeld als apostel laat zien dat zijn identiteit als apostel onder de meest moeilijke omstandigheden (2 Kor. 6:4-5; 11:21-30) in die marginalisering ligt, in het leven op de grens. 'We worden geëerd en gesmaad, belasterd en geprezen. We worden bedriegers genoemd, maar spreken de waarheid, we zijn vreemdelingen, maar toch bij iedereen bekend, we sterven maar toch leven we, we worden gestraft maar niet aan de dood prijsgegeven, we hebben verdriet maar toch zijn we altijd verheugd, we zijn arm maar toch maken we velen rijk, we bezitten niets maar toch hebben we alles' (2 Kor. 6:8-10).

6. A Clash of Civilizations revisited

6. A Clash of Civilizations revisited

Holocaust memorial day

Als het gaat over een clash of cultures and religions, past het om ons ervan bewust te zijn dat het vandaag 27 januari 2025 Holocaust Memorial Day is. Het is de dag die apart gezet is om ons te herinneren aan de bevrijding van Auschwitz vandaag precies 80 jaar geleden. Auschwitz bepaalt ons voortdurend bij het feit dat de meeste mensen die (lijken te) deugen¹¹⁶ onder invloed van ideologieën, economische en politieke achterstelling kunnen worden meegezogen in extremisme. Religie speelt daarbij altijd een rol. Dat gold in Duitsland waar God voor het karretje van de Nazi's gespannen werd, dat geldt vandaag in verschillende vormen van christendom die uit zijn op het winnen van de culture wars en mogelijk meer. Het geldt evenzeer voor vormen van islam, die streven naar een theocratie. Anti-semitisme zit niet in het DNA van de islam, schrijft Afshin Ellian in het EW.¹¹⁷ Ik deel die mening, maar het is uiteindelijk aan moslims zelf om zich daartoe te verhouden, zoals ik mij heb te verhouden tot een geschiedenis van antisemitisme in mijn eigen traditie en de opdracht heb om koloniale vormen van racisme en religieuze haat tegen te gaan. In die zin weet ik mij aangesproken door Rabbijn Lody van de Kamp die na de rellen in Amsterdam op 7 november 2024 en de commentaren die spraken over antisemitisme in het DNA van de islam het volgende zei: 'Hoe durf je als christen, protestant of katholiek, het hebben over antisemitisme in het DNA [van de islam] met al die eeuwen christelijke geschiedenis rond de joodse gemeenschap in Europa. En of je het nu hebt over de inquisitie, de kruistochten, de tweede wereldoorlog, pogroms in de middeleeuwen, tot en met de tweede wereldoorlog,' [het ging] 'onder toeziend oog van de christelijke kerken in Europa'.¹¹⁸

Liminale kerk en theologie.

Dit alles vraagt van mij een theologie van de marge, niet van het centrum. De gemeenschap van moslims die in Jezus gaan geloven stelt vragen aan zowel de islamitische als aan de christelijke theologie. In de kern komt dat hier op neer: is onze basis oriëntatie er een van liminaliteit of van centraliteit? Anders gezegd, willen wij het oordeel over deze wereld en het vestigen van Gods Koninkrijk aan Hem overlaten, of daar zelf al een voorschot op nemen? Als wij niet vanuit liminaliteit willen denken en leven, en als daardoor religie, aardse macht, etniciteit en cultuur worden geïdentificeerd, is uiteindelijk een clash of cultures and religions onvermijdelijk. En de vraag is of dat vervolgens dan niet ook zal leiden tot fysieke of digitale oorlogsvoering. Wanneer islam en christendom als ultieme doel hebben de wereld te islamiseren of te kerstenen, om daar een islamitisch of christelijk imperium op te richten, wordt dat onvermijdelijk.

Die vraag of onze basis oriëntatie er een van liminaliteit is of niet, kan ik voor de islamitische theologie niet beantwoorden. Mijn leerstoel is gericht op het onderzoeken hoe die vraag de christelijke theologie en de christelijke gemeente uitdaagt. De liminaliteit tussen de huidige – gebroken en door zonde en onrecht aangetaste – werkelijkheid enerzijds en het koninkrijk van God dat in volheid nog op zich laat wachten anderzijds, zou moeten behoren tot het DNA van de christelijke kerk en de christelijke theologie. Zij zijn in hun wezen liminaal en marginaal. Zij behoren niet tot het centrum van de wereld, van de macht of van de cultuur. Hun wezen en identiteit liggen in Jezus Christus als het hart van Gods werkelijkheid. Hij was marginaal en laat zich niet opeisen door onze centra van religie en macht.

Dat is waar Paulus in 2 Korinthiërs 6 de gemeente toe oproept, om zich toe te wijden aan het Evangelie van Jezus Christus, de verzoening van de wereld, en zo als nieuwe schepselen en ambassadeurs van Christus de wereld in te gaan (2 Kor. 5:19, 20). Liminaliteit is dus nooit een soort vage hybriditeit, maar een aanstootgevende en profetische marginaliteit, die alles op Christus zet. In de liminaliteit van licht en duisternis, God en de afgoden, is de core identity van de christelijke gemeente Christus. Dit is voor kerk en theologie in Nederland een lastige. Want het is niet eenvoudig ook letterlijk – en niet alleen principieel – gemarginaliseerd te zijn. Zolang we nog grote gebouwen hebben, landelijke centra, een groot aantal universitaire en hbo opleidingen theologie, een grote hoeveelheid evangelische instituten, lijkt het nog heel wat.¹¹⁹ Dankzij gebouwen, geld en een lange traditie van participatie in het hart van de samenleving, is er nog relatief veel invloed van het christendom op de samenleving. Wie op de Veluwe kerken bezoeken met 2000 kerkgangers, of Mozaïek 0318 met twaalf kerst-diensten met 17.000 bezoekers of met Pinksteren op 'Opwekking' rondloopt met 50.000 of meer christenen kan gemakkelijk denken: het valt nog wel mee. Een islamitische en een joodse collega verbaasden zich er naar mij toe dan ook over dat christenen in Nederland zich als een minderheid beginnen te zien. In hun beleving heeft de witte christelijke gemeenschap nog steeds heel veel privileges, is zij vertegenwoordigd in het centrum van de macht – door politieke partijen en christelijke premiers – en zijn alleen christelijke feestdagen erkende en dus vrije feestdagen. Moslims en joden zijn ten opzichte van deze christelijke aanwezigheid in de samenleving gemarginaliseerd, zijn minder vertegenwoordigd en moeten voor hun feestdagen apart vrije dagen opnemen.

Toch is de werkelijkheid vandaag echt anders. De christelijke gemeenschap is gemarginaliseerd, een minderheid geworden. In 2020 gaf slechts 35 % van de Nederlandse bevolking aan tot een protestantse of Rooms-katholieke kerk te behoren. De actieve participatie blijft daar ver bij achter.¹²⁰ Er is bij de jongere

generatie Nederlanders weliswaar minder allergie voor religie. Het is niet meer vreemd dat uitgesproken christenen en moslims bij gespreksprogramma's aan tafel zitten, dat sporters zich uitspreken over hun geloof – van het Nederlands elftal tot hardlooper Sifan Hasan. Dat biedt mogelijkheden een clash of religions te voorkomen. Het verandert niets aan het feit dat de kerk een minderheid geworden is.

Hetzelfde geldt voor theologische instellingen. De relatieve rijkdom aan opleidingen en onderzoeksinstellingen, de relatieve groei van het aantal theologiestudenten, kan niet verbloemen dat theologie in een toenemende minderheidspositie verkeert. De aantrekkingskracht van het klassieke kerkmodel, waar de meerderheid van de protestantse en katholieke opleidingen (zowel universitair als HBO) op gericht zijn, is niet groot. Het is dus maar de vraag of het openstellen van het predikanten ambt voor HBO theologen, hoe sympathiek ook, daar verandering in zal brengen. Deze marginaliteit zou daarom eerder tot verootmoediging moeten aanzetten dan tot concurrentie.

Daarmee is niet gezegd, dat God ook vandaag niet werkt, in de kerk, in de theologie en in de wereld of dat Hij geen wonderen meer doet. De gemeenschap van volgelingen van Jezus Christus met een moslimachtergrond is daarvan zelf het bewijs. Zij zien en ervaren nog steeds bijzondere daden van God, in genezingen, dromen en visioenen. Toch is dat in de marge. God werkt waar het leven niet maakbaar is, op de plek van het kruis en van het kruisdragen, waar wij moeten sterven aan onze zucht naar macht en aan de vermeende maakbaarheid van het leven. De gemeenschap van volgelingen van Jezus met een moslim achtergrond vormt zo voor kerk en theologie een appel tot het in alle nederigheid omarmen van onze marginaliteit en afhankelijkheid. Theologie kan volgens deze gemeenschap niet zonder de realiteit en het spreken van God.

Een hernieuwde theologie

De liminaliteit van de groeiende gemeenschap van gelovigen met een moslim achtergrond en de daarmee resonerende situatie van de kerk als minderheid in de westerse context, vraagt ook om een herziening van de theologie als academische wetenschap in de richting van een theologie van de marge. Dat heeft volgens mij twee kanten.

1. De aard van de theologie.

Martin Accad heeft in een blog¹²¹ aandacht gevraagd voor de aard van theologisch onderwijs in post-christelijke samenlevingen. Hij beschouwt ook het Midden Oosten als een post-christelijke samenleving, alleen heeft die overgang al plaatsgevonden in de eerste drie eeuwen van het christendom en niet pas in de 20^e eeuw. De meeste theologische instellingen zijn volgens Accad nog steeds gericht op dienst aan 'het christendom', een samenleving waarin de christelijke gemeenschap dominant is. Dat wil zeggen, dat deze instellingen voornamelijk gericht zijn op het vormen van voorgangers, geestelijk verzorgers, pioniers en kerkelijk werkers, die in staat zijn de bijbel uit te leggen met het oog op prediking en pastorale dienst, met daarnaast ook aandacht voor sociaal-psychologische mechanismen en visionair leidinggeven. In een post-christelijke samenleving wordt het echter steeds belangrijker om studenten op te leiden voor een *profetische* rol. Dat wordt het sterkst gevoeld in gemeentes die dreigen te verdwijnen, maar geldt breder. Theologie zou volgens Accad moeten bijdragen aan de vorming van een profetische bediening. Volgens Turner is dat profetische kenmerkend voor liminale gemeenschappen (zie boven). Het raakt ook aan een belangrijke bijbelse en christelijke traditie.

Profetie is hier meer dan enkel het 'verstaan en doorgeven van Gods stem', dat je op een profetenschool zou kunnen leren.¹²² Profetie impliceert voor Accad 1. de deconstructie van de slachtofferrol waar we in terecht kunnen komen, 2. het holistisch leren kijken naar de religieuze ander en het deradicaliseren van onze visie op de islam en 3. het bevorderen van het besef dat de geloofsgemeenschap – hoe klein ook – een fundamentele bijdrage kan leveren aan een transformatie van de samenleving. Dit zou volgens hem een blauwdruk kunnen zijn voor theologische opleidingen wereldwijd. Dat heeft dus ook een sterk missionair element, maar niet in patriarchale koloniale zin, maar vanuit de marge.

Het krijgt grotere grote urgentie vanuit het verlangen van veel jonge gelovigen met een moslim achtergrond die opgeleid en getraind willen worden om geestelijke leiders te kunnen zijn in hun gemeenschap en in de samenleving.

2. Challenging tradition

Dat brengt mij bij een tweede punt. Hoewel veel westerse theologie zich vandaag probeert te verhouden tot een geschiedenis van kolonialisme, ontwikkelt de westerse academische theologie zich steeds sterker als koloniale macht. Wij leggen zonder enige schroom en met veel missionair elan ons westerse rationele theologische paradigma op aan de wereldwijde theologische

wetenschap. Niet-westerse studenten worstelen daarmee en zijn geneigd kapitalen uit te geven aan een PhD opleiding in Amerika of Europa, omdat dit nu eenmaal meer status heeft en geeft dan een lokale geaccrediteerde studie. De norm voor 'echte academische' theologie ligt in het westen. Perry Shaw en Havilah Dharamraj hebben een boek geredigeerd, waarin dit paradigma ter discussie wordt gesteld.¹²³ Zij vragen aandacht voor andere vormen van academische theologie, met andere methoden, waarin op andere wijze kennis, wijsheid en inzicht kan worden aangetoond. Uiteindelijk gaat het in de theologie om meer dan westerse academische kennis, het gaat om wijsheid door de aanbidding van de marginale God, de gekruisigde koning van het Universum.

Marginaliteit in het theologische onderwijs vraagt geloof, afhankelijkheid – en daarom gebed – en wijsheid gefundeerd op ontzag voor God.¹²⁴ Hoe profetisch, intercultureel, theologisch onderzoek en onderwijs er dan concreet uit moet zien is zaak van verder onderzoek. Daar hoop ik mij al luisterend naar gelovigen in Jezus met een moslim achtergrond aan toe te wijden.



Dankwoord

Dankwoord

Het is een voorrecht om hoogleraar kerk en theologie te zijn met als aandachtsveld islam aan de PThU. Ik wil allereerst het College van Bestuur bedanken voor de visie om voor de vestiging van mijn leerstoel een relatie aan te gaan met de stichting leerstoel de kerk in de context van de islam. Daarin proef ik het besef dat een Protestantse Theologische Universiteit in de wereld vandaag in haar onderzoek en onderwijs niet heen kan om aandacht voor de multireligieuze samenleving in het algemeen en islam in het bijzonder. Ik noem hier in het bijzonder Maarten Wisse. Zonder jouw visie die ik in ons allereerste gesprek proefde en jouw openheid naar een mogelijke samenwerking met het bestuur van de stichting, had ik hier vandaag niet gestaan.

Graag bedank ik het bestuur en medewerkers van deze stichting voor de jarenlange inzet voor deze leerstoel, eerst aan de VU en nu hier. Jullie zijn altijd – ook in lastige periodes - het belang blijven zien van onderzoek naar en onderwijs over een christelijke visie op de gemeente in de context van de islam. De clash of cultures en religions is de afgelopen 15 jaar niet afgenomen. Je kunt dan zeggen: blijkbaar heeft je leerstoel niet zo veel zin gehad, of je kunt zeggen: het is meer nodig dan ooit. Dat laatste was en is jullie insteek geweest. Dank ook voor de inhoudelijke betrokkenheid.

Ik wil jullie, collega's van de PThU, bedanken voor de hartelijke ontvangst in jullie midden. In het bijzonder noem ik de leerstoelgroep Interculturele theologie en Missiologie, die mij – nog voor ik officieel in dienst trad – uitnodigde om de heidagen mee te maken. Dank, Heleen Zorgdrager, voor die gastvrijheid, waardoor ik niet alleen kennis kon maken met de collega's van de leerstoelgroep, maar tegelijk ook deel uitmaakte van de boeiende, collegiale en diepgaande gesprekken binnen die groep.

Ik zie uit naar voortgaande samenwerking met de vele medewerkers van de Universiteit die mijn werk als hoogleraar en hoofd van de graduate school mogelijk maken, dank voor alles wat jullie tot nu toe gedaan hebben. En ik zie uit naar de voortgaande interactie met studenten en PhD kandidaten, die mij voortdurend bij de les houden, inspireren en stimuleren met goede kritische vragen.

Tot slot, dit is niet mijn eerste inaugurele rede, maar het wordt er niet minder boeiend om. Wetenschap verveelt niet gauw, zolang het ergens iets bijdraagt aan het goede in de complexe wereld waarin wij leven. Maar er zijn dingen die uitstijgen boven de wetenschap, maar weinig mensen denken op hun sterfbed dat ze te weinig op de Universiteit geweest zijn. Wel of geliefden voldoende aandacht en eer hebben ontvangen. Soms zijn er periodes, zoals

voor het schrijven van een inaugurele, dat de zaken uit balans gaan en dat de belangrijkere dingen te veel naar de marge verdwijnen en dat is in dit geval geen vruchtbare marginaliteit. Daarom dank ik jou, Heleen, mijn vrouw!, voor je liefde en het geduld dat je *bijna altijd* kunt opbrengen voor die bepaalde periodes, maar die er toch altijd weer zijn. In die dank betrek ik ook onze 4 kinderen, schoondochter en twee kleinkinderen. Zonder de God, die in Jezus Christus marginaal is geworden en die door zijn Geest in ons als tempel wil wonen, kan ik niet werken, kan ik niet leven. Hem zij alle eer.

Ik heb gezegd.



Eindnoten

Eindnoten

- 1 Daniel Peterson, *Islam, Blasphemy, and Human Rights in Indonesia. The Trial of Ahok* (Abingdon, New York: Routledge 2020), 1.
- 2 Peterson, *Blasphemy*, 2.
- 3 *Awlija*, meervoud van *wali* te vertalen als 'vrienden' (Yusuf Ali), 'bondgenoten' ('allies', (thenoblequran.com), 'beschermende vrienden [bondgenoten]' (De levende Koran), 'medestanders' (Fred Leemhuis), 'verbondenen' (Kramer). Volgens Shabir Ally gaat het over een zaakwaarnemer of voogd, die je persoonlijke zaken regelt, <https://www.youtube.com/watch?v=v-KpS8tIBzE>, geraadpleegd op 17-01-2025.
- 4 Zie Peterson, *Blasphemy*, 3, 4, 90, 91.
- 5 *Penistaan Terhadap Agama?* Daarmee gaat het dus over de islam. Buni Yani, die dit op facebook plaatste, is later zelf gearresteerd en veroordeeld tot anderhalf jaar gevangenisstraf vanwege het aanzetten tot raciale en religieuze haat, zie Peterson, *Blasphemy*, 93.
- 6 Ahok had eerder vergelijkbare uitspraken gedaan over o.a. soera Al-Mā'ida 5:51, zonder dat dit tot vergelijkbare aanklachten of zelfs maar protesten leidde, zie Peterson, *Blasphemy*, 2, 3. Het politieke klimaat was in 2017 veranderd en de onrust en politieke druk speelden mee in het vonnis, zie Peterson, *Blasphemy*, 3, 101, 114.
- 7 *Dit is de dag*, 9 mei 2017, <https://www.nporadio1.nl/fragmenten/dit-is-de-dag/7a85a762-3840-46c6-8831-0d544768390a/2017-05-09-waar-moslims-in-de-meerderheid-zijn-hebben-andersdenkenden-geen-rust> Programma zelf is niet terug te luisteren via deze site.
- 8 Staatssecretaris Participatie en Integratie Jurgen Nobel stelt naar aanleiding van de confrontatie tussen Amsterdamse Jongeren en Maccabi supporters dat 'islamitische jongeren voor een heel groot deel onze normen en waarden niet onderschrijven' <https://nos.nl/video/2544093-nobel-we-hebben-een-integratieprobleem> geraadpleegd 06-01-2025. Later nuanceert hij dit iets met de opmerking dat veel islamitische jongeren zich wel aan de Nederlandse normen en waarden houden, zie <https://www.hartvannederland.nl/politiek/beleid/artikelen/staatssecretaris-nobel-moskeeen-aangifte>.
- 9 Mona Keijzer in talkshow *Sophie & Jeroen*, uitzending van 17 mei, <https://www.youtube.com/watch?v=H1emf9-0N0I&t=2s> geraadpleegd 06-01-2025. Zie ook de opmerkingen van Bart Collard in Nard Lodewijk, 'Had Mona Keijzer gelijk met haar uitspraak over de islam?' EW, 03 juni 2024, <https://www.ewmagazine.nl/nederland/achtergrond/2024/06/mona-keijzer-antisemitisme-islam-1416384/> geraadpleegd 06-01-2025.
- 10 Dit alles, ondanks het vurige pleidooi van Egbert Schuurman in zijn afscheidslezing van de WUR, waarin hij pleit voor het gezamenlijk optrekken van christendom en reformistische islam met het oog op 'een noodzakelijke paradigmawisseling van de technologische cultuur' (p. 21), waarbij beide religies de werkelijkheid zien vanuit het beeld van de 'tuin-stad' (28). Zie: Egbert Schuurman, *De Uitdaging van de Islamitische Techniekritiek*, afscheidsrede uitgesproken op 20 september 2007 in de Aula van de Wageningen Universiteit (<https://edepot.wur.nl/120558>, geraadpleegd 06-01-2025). Het is overigens interessant dat Ahok zich even fel verzette tegen christenen die christelijke teksten ge- of misbruikten als argument om niet op niet-christenen te stemmen, Peterson, *Blasphemy*, 94.
- 11 Na de overheersing van Andalusië door de moslims vanaf 711 werd het Iberisch schiereiland in 1492 weer geheel gecontroleerd door het christendom. Moslims (en joden) hadden de keus zich te laten dopen, te vertrekken of gedood te worden.

- 12 In Srebrenica werden tussen 13 en 16 juli 1995 meer dan 8000 moslimmannen en jongens vermoord door milities van de Servische – Servisch Orthodoxe – bevolking, zie NPO Radio 1 podcast: 'De val van Srebrenica', <https://www.nporadio1.nl/podcasts/de-val-van-srebrenica> geraadpleegd op 16-01-2025.
- 13 Overigens zijn dit soort teksten in de islam en in het christendom ook gebruikt door gemeenschappen als argument niet voluit te participeren in de samenleving, zoals de Amish gemeenschappen in de VS of diverse Salafistische groepen in de islam.
- 14 Zie Selina O'Grady. *In the Name of God: The Role of Religion in the Modern World. A History of Judeo-Christian and Islamic Tolerance* (London: Atlantic Books, 2020). Paul Cliteur, *Het Monotheïstisch Dilemma* (Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers, 2020), zie uitvoeriger: B.J.G., 'Exclusion versus Inclusion: Searching for Religious Inspiration' in: Bernhard Reitsma, Erika van Nes-Visscher (eds.), *Religiously Exclusive, Socially Inclusive? A Religious Response* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2023), 9-24, met name 16-18.
- 15 Zie Samuel P. Huntington, 'The clash of civilizations' in: *Foreign Affairs*, 72/3 (1993), 22-49. Hij heeft zijn these verder uitgewerkt in *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (London, New York, Sidney, Tokyo, Tortonto, Singapore: Touchstone Books, 1998 (paperback edition).
- 16 Zie Huntington, 'The Clash' (1993), 22 en *The Clash* (1998), 28. Daarbij spelen staten volgens hem nog wel degelijk een rol, maar vervagen de grenzen. Het gaat veel meer om clusters van beschavingen. Redenen die hij noemt zijn: 1. fundamentele en blijvende verschillen tussen beschavingen, 2. toenomen interactie door globalisering, 3. verzwakte positie van natiestaten en de heropleving van religie 4. westerse dominantie die steeds meer weerstand oproept, 5. de inflexibiliteit van culturen maakt dat ze zich moeilijk laten verbinden/verzoenen, 6. regionale economische opleving, Huntington, 'The Clash' (1993), 25-29.
- 17 Zie Huntington, *The Clash* (1998), 41-43. Huntington noemt 7 grote beschavingen: westers, Chinees/Confuciaans, Hindoeïstische, Islamitisch, Orthodox, Latijns-Amerikaans, Afrikaans, *The Clash* (1998), 45-47.
- 18 Huntington, *The Clash* (1998), 47.
- 19 Huntington, *The Clash* (1998), 28, 29, 38, 39.
- 20 Huntington, *The Clash* (1998), 306.
- 21 Ook daar is sprake van een enorme diversiteit, niet alleen tussen de soennitische en de sjiietische islam, maar ook tussen allerlei bewegingen binnen die hoofdstromen. De extremistische jihadistische islam is niet te vergelijken met de klassiek orthodoxe islam, salafisme is totaal anders dan soefisme, ahmadiya moslims worden door veel moslims niet gezien als echte moslims en druzen zijn ook weer aan categorie apart. De meerderheid van moslims woont buiten het Midden Oosten, al heeft de Arabische taal en cultuur de islam om meerdere redenen diepgavend gevormd.
- 22 Overigens zijn natiestaten een zeer recente ontwikkeling in de geschiedenis en daarmee ook de conflicten tussen die staten. Door de geschiedenis heen hebben conflicten zich vooral afgespeeld op de grenzen van 'civilizations', culturen of stammen. Dat is in diverse regio's in de wereld altijd zo gebeven, ondanks de geforceerde westerse creatie van staten en grenzen in het Midden Oosten en in Afrika.
- 23 <https://nos.nl/regio/noord-holland/artikel/247979-25-jaar-na-de-slag-bij-beverwijk-is-hooli-gangeweld-nu-weer-reden-tot-zorg> geraadpleegd 17-01-2025
- 24 Petersen, *Blasphemy*, 3.

- 25 Petersen, *Blasphemy*, 2, 3.
- 26 Zie bijv. Martin Accad, *Sacred Misinterpretation. Reaching across the Christian-Muslim Divide* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2019), 35. Nadat hij eens had geprobeerd een tekst uit de te interpreteren, kreeg Accad van een moslim Sjeik te horen: 'het is arrogant van je om het recht op te eisen onze Heilige Tekst te interpreteren.' Het is in het algemeen riskant om te proberen de teksten van de religieuze ander tegenover die ander te interpreteren. Zo deed Suleyman Turan een poging om Paulus betoog in 1 Kor.8 – 10 te interpreteren als Taqiyya, maar miste de essentie van Paulus' betoog, zie 'Paul's Missionary Theology From a Muslim Perspective', *Neotestamentica* 43.1 (2009) 195-216 en de reactie van Bernhard J.G. Reitsma, 'The Jew a Jew, the Muslim a Muslim? Paul, mission and Taqiyya in the context of 1 Corinthians 9' in: *European Journal of Theology*, 30/1, 2021, 143 - 165.
- 27 Zie Yaser Ellethy, *Al-walā' w' al-barā'* (Loyalty and Disavowal): Reconstructing a 'Creed' in the Muslim Hermeneutics of 'Otherness' in Reitsma, Van Nes-Visscher, *Religiously Exclusive*, 163-181, 168-175. Zie ook Al-Wahidi an-Naisaburi, Abu al-Hasan Ali Ibn Ahmad, Translated by Z. Baintner, *Reasons of Revelation of the Glorious Quran_ = Asbab Nuzul Al-Qur'an* (Karachi: Darul Ishaat, 2005).
- 28 Eén tafsir (exegese) die ik gelezen heb wijst er op dat de aanleiding voor de openbaring van deze soera de strijd was tussen de joodse stam Banu Qurayza en de nieuwe islamitische gemeenschap in Medina. In dit conflict zou de joodse gemeenschap zijn geïnfiltreerd in de islamitische gemeenschap en zo als vijfde colonne samenspannen met de niet-moslims in Medina. Daarom roept dit vers op om die banden met niet-moslims te verbreken Zie Mufti Muhammad Shafi, Ma'arif Al Qur'an (vertaald uit het Urdu in het Engels), vol. 3, 188, 189.
- 29 Bij eerder onderzoek binnen de leerstoel over de verhouding tussen religieuze exclusiviteit en sociaal-maatschappelijke inclusiviteit, was deze groep een belangrijk aspect van de thematiek, i.v.m. de meest exclusieve vorm van religieuze exclusivisme, namelijk de doodstraf op geloofsval. Deze groep was wel vertegenwoordigd in een enkele focusgroepen over teksten uit de Torah en het Nieuwe Testament (Deut 13/17 en Hebr. 10:28), maar zelf als onderzoekers niet betrokken. Dat kan in deze tijd niet meer. Deze groep maakt ons er van bewust dat alle monotheïstische religies moeite hebben met afvalligheid en dat in de bronteksten veel staat dat tegen de vrijheid van religie en geloofsovertuigingen lijkt in te gaan. Belangrijker nog is dat deze groep ons opnieuw bewust maakt dat het verschil maakt of je deel uitmaakt van de mainstream religieuze instituties of dat je in zekere zin gemarginaliseerd bent. Beide dwingt ons naar hen te luisteren en met hen in gesprek te zijn. Dat schept nieuwe mogelijkheden voor de theologie.
- 30 Zie bijv. David Garrison, *A Wind in the House of Islam: How God Is Drawing Muslims Around the World to Faith in Jesus Christ* (Monument, CO: WIGTake Resources, 2014); Thomas J. Walsh, *Longing for Family. Experiences of Converts from a Muslim Background and Challenges Facing the British Christian Community as it Welcomes Them* (Amsterdam VU: diss. 2023); Grant Francis Porter, *Church Planting Practices Among Muslim and Druze Communities in the Near East: A Conversation about Mission in the Light of the Early Church* (Amsterdam: VU dissertation, 2018).
- 31 Bernhard J.G. Reitsma, 'The Power of the Spirit Parameters of an Ecumenical pneumatology in the 21st century' in *The Near East School of Theology Theological Review* XXXiii/1, 2002, 3-26.
- 32 John Jay Travis, 'Insider Movements: Coming to Terms with Terms' in: Harley Talman, John Jay Travis (eds.) *Understanding Insider Movements. Disciples of Jesus within Diverse Religious Communities* (Pasadena, CA: William Carey Library, 2015), 7-10, 7-9; Joseph Cumming, 'Muslim Followers of Jesus?' in Talman, Travis, *Insider Movements*, 25-30, 25.

- 33 Mazhar Mallouhi, 'Comments on the Insider Movement' in: Talman, Travis, *Insider Movements*, 109-115, 109; Ben Naja, 'Jesus Movement: A Case Study from Eastern Africa' in: Talman, Travis, *Insider Movements*, 129-132, 130, 131. Zie ook diverse bijdragen in David Greenlee (ed.), *Longing for Community. Church, Ummah, or Somewhere in Between?* (Littleton, CO: William Carey Library Publishing, 2013).²
- 34 Mallouhi, 'Comments', 109.
- 35 Mallouhi, 'Comments', 111, 115; Paul-Gordon Chandler, *Pilgrims of Christ on the Muslim Road. Exploring a New Path Between Two Faiths* (Plymouth: Cowley Publications, 2007), 104.
- 36 Harley Talman, John Jay Travis, 'Read this First: in: Talman, Travis, *Insider Movements*, xxxv- xxxvii, xxxvi.
- 37 John Jay Travis, J. Dudley Woodberry, 'When God's Kingdom Grows like Yeast: Frequently Asked Questions about Jesus Movements within Muslim Communities' in: Talman, Travis, *Insider Movements*, 31-39, 32.
- 38 In dit opzicht heeft Huntington een punt, dat voor [sommige BR] moslims cultuur en context belangrijker is dan de affiniteit met een bepaalde natiestaat. Maar tegelijk zijn die culturen en contexten niet uniform in de wereldwijde islam. Ook zijn moslims heel divers in hun toewijding aan een staat en geldt voor vele moslims in de westerse context ook dat hun geloof vraagt dat ze loyaal en dienstbaar zijn aan het land waar zij wonen.
- 39 Chandler, *Pilgrims*, 104.
- 40 Chandler, *Pilgrims*, 115, zie ook Travis, Woodberry, 'God's Kingdom', 34: '..."Christian" has an almost exclusively cultural, ethnic, or political meaning: Christians are either westerners (often seen as immoral) or members of local non-Muslim ethnic minorities.' Christenen hebben hun eigen kalender, feestdagen, geestelijkheid, terminologie, eetgewoonten en kledingstijl.
- 41 Mallouhi, 'Comments', 109; Chandler, *Pilgrims*, 109.
- 42 Chandler, *Pilgrims*, 104, 108.
- 43 Harley Talman, 'Historical Developments of the Insider Paradigm' in: Harley, Talman, *Insider Movements*, 11-23, 18.
- 44 Mallouhi, 'Comments', 110, 111.
- 45 Chandler, *Pilgrims*, 111 Een moslim volgeling van Jezus Christus uit Oost Afrika, Abu Jaz, noemde deze gelovigen 'cultural insiders, theological outsiders', zie Gene Daniels and L.D. Waterman, 'Bridging the "Socio-Religious" Divide: A Conversation between Two Missiologists in: IJFM 30/2, 2013, 59 – 66, 62. Travis en Woodberry zien hierbij een drievoudig patroon bij gelovigen met een moslim achtergrond in het omgaan met de islamitische religieuze context: het afwijzen van bepaalde traditionele geloofswaarheden en praktijken, het met de bijbel herinterpreteren van ander en het minimaliseren van weer andere, 'God's Kingdom', 34. Zie ook Harley Talman, 'The Old Testament and Insider Movements' in: Talman, Travis, *Insider Movements*, 194, 195, die vier patronen beschrijft, 1. 'retain', wat in lijn is met de bijbel, 2. 'reject' wat in strijd is met de bijbel, 3. 'reinterpret' aspecten die kunnen worden losgemaakt uit de islam (redeemed) en 4. 'relegate' (diminish or marginalize) de rol van vroegere geestelijke leiders.
- 46 Cumming, 'Muslim Followers', 26.
- 47 Travis, 'Coming to Terms', 10.

- 48 Razi H. Quadir, 'Apostasy in Islam: An Overview of Sources and Positions' in: Reitsma, Van Nes-Visscher, *Religiously Exclusive*, 183–200, 193, 194. Het bekendste aya (vers) is: 'er is geen dwang in de godsdienst' (of religie) (Kramer), soera Al-Baqara 2:256.
- 49 Quadir, 'Apostasy', 185, 186.
- 50 Zie Quadir, 'Apostasy', 184–193, gebaseerd primair op één hadith: 'whoever changes his religion kill him', die onvolledig overgeleverd zou zijn en een zwakke schakel van overleveringen kent, Quadir, 188, n. 18.
- 51 Zie Quadir, 'apostasy', 193–196 met de volgende argumenten: 1. meer dan 200 teksten over geloofsvrijheid, 2. de genoemde hadith is niet betrouwbaar en kent een eenzijdige overlevering 3. de profeet heeft niemand gedood die geloofsafvallig was, 4. geloofsafval stond in de tijd van de profeet Mohammed gelijk aan hoogverraad, omdat in tijden van oorlog het loslaten van de islam gelijk stond met de overgang naar de vijandige gemeenschap, Quadir, 'Apostasy', 196. Quadir noemt nog een ander punt en stelt dat geloofsafval niet onder de zogenaamde *hudūd* overtredingen valt, waarvoor geen berouw mogelijk is en waarvoor het oordeel dus altijd voltrokken moet worden. Omdat een afvallige die mogelijkheid wel verdient, hoe kort ook, is dit van een andere aard, Quadir, 'Apostasy', 196–199.
- 52 De belangrijkste redenen die in onderzoeken worden genoemd zijn: De persoon van Jezus, zijn liefde en de waarheid over zijn persoon, de liefde van christenen, verhoorde gebeden en genezingen, waaruit de kracht van God blijkt, teleurstelling in de islam, dromen en visioenen waarin een ontmoeting plaatsvond met Jezus of die bijzondere gebeurtenissen veroorzaakten, zie bijv. David Greenlee, *Christian Conversion from Islam: Social, Cultural, Communication and Supernatural Factors in the Process of Conversion and Faithful Church Participation* (PhD diss, Trinity International University, 1996), Jean-Marie Gaudeul, *Called from Islam to Christ: Why Muslims Become Christians* (Crowborough: Monarch, 1999), J. Dudley Woodberry, Russel G. Shubin, G. Marks, 'Why Muslims Follow Jesus? The results of a recent survey of converts from Islam' in: *Christianity Today* 51/10, 2007, 80 – 85, Tom Doyle, Greg Webster, *Dreams and Visions. Is Jesus Awakening in the Muslim World?* (Nashville, Dallas, Mexico City, Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2012).
- 53 Zie onder andere Ziya Meral, *No Place to Call Home: Experiences of Apostates from Islam, Failures of the International Community*, Christian Solidarity Worldwide, 2008, <https://www.csw.org.uk/2008/04/29/press/724/article.htm> geraadpleegd op 17-01-2025.
- 54 Walsh, *Longing*, 178: 'It seems that churches expect new believers to adapt to them, a European western style set up...' Daarmee verliezen ze hun eigen culturele identiteit, zie uitgebreid ch. 6, 178–207.
- 55 Walsh, *Longing*, 267.
- 56 Zie Reitsma, Van Nes-Visscher, *Religiously Exclusive*.
- 57 Zie Najib Tuzani, 'Waarom het woord integratie zoveel pijn doet' in: *Trouw* 30-11-2024, 28, 29 en de motie-Becker tast het fundament aan van wat we als samenleving willen' in: *De Volkskrant* 6-12-2024, <https://www.volkskrant.nl/ws-ba52af27/> geraadpleegd op 17-01-2025.
- 58 Pat J.S. Brittenden, 'Liberating Liminality in the Contemporary Church of Algeria' in: Zohar Hadromi-Allouche, Michael Hubbard MacKay (eds.), *Betwixt and Between. Liminality and Marginality: Mind the Gap* (Langham, Boulder, New York, London: Lexington Books, 2023), 37–49, 39–42, met betrekking tot de Algerijnse kerk.

- 59 Vgl. Marcel Barnard, 'Flows of worship in the network society: liminality as heuristic concept in Practical Theology beyond action theory' in: *In die Skriflig* 44/1, 2010, 67-84, 70, 71, 72.
- 60 Zie Arnold Van Gennep, *Les Rites de Passage* (Paris: Émile Nourry, 1909) en Victor Turner, *The Ritual Process: structure and anti-structure* (New York: De Gruyter, 1969). Veranderingen worden gekenmerkt door drie fasen, de fase van het losmaken van een toestand, de overgangsfase tussen twee situaties en het landen in een nieuwe. Dit geldt in veel pastorale situaties, zoals het aangaan van een huwelijk, het veranderen van baan of situaties van rouw en verlies. De liminale fase kan in verschillende contexten korter of langer zijn, of ook iets van een cirkelbeweging maken (bijv. bij rouw). Van Gennep gebruikt ook wel het woord marginaliteit, Zie Brittenden, 'Liberating Liminality', 40, 41.
- 61 Zie Brittenden, 'Liberating Liminality', 40, 41.
- 62 Turner, *The Ritual Process*, 95-97, zie Barnard, 'Flows of Worship', 70.
- 63 Vgl. Tim Green, 'Conversion in the Light of Identity Theories', in: Greenlee, *Longing for Community*, 41-51, 41, 42; Walsh, *Longing*, 51.
- 64 Zij verwachtten eigenlijk dat de nieuwe religieuze gemeenschap in staat was hun oude familie te vervangen, zie Walsh, *Longing*, 181, die laat zien dat dit lang niet altijd het geval bleek te zijn.
- 65 Pat Brittenden beschrijft vanuit de Algerijnse context drie liminale polariteiten of werelden Er is 1. een polariteit tussen het centrale islamitisch Arabisme en de dubbele marginaliteit van christen zijn met een Kabila afkomst, 2 polariteit tussen de particulariteit van het langzaam opkomend religieus pluralisme in Algerije en het officiële Algerijnse nationalisme, 3. polariteit tussen Oost en west, 'Liberating Liminality', 38.
- 66 Zie Mallouhi, die zich helemaal stortte op zijn nieuwe identiteit, Chandler, *Pilgrims*, 105.
- 67 M. Accad, 'Minoritization' in: Jonathan Andres (ed.) *The Church in Disorienting times. Leading Prophetically Through Adversity* (Carlisle: Langham Global Library, 2018), 87-98, p. 87.
- 68 *We Choose Life*, par. 57, 33 <https://online.anyflip.com/mijbx/mawd/mobile/index.html> laatst bezocht 17-01-2025, Brittenden, 'Liberating Liminality', 48. Algerijnse gelovigen in Jezus geven voorkeur aan het woord 'entity', in plaats van 'minority'.
- 69 Dirk Geldof, *Superdiversity in the heart of Europe. How migration changes our society* (Leuven/Den Haag: Acco, 2016); M.R.J.Crul, J. Schneider, F. Lelie, *Super-diversity. A new perspective on integration* (Amsterdam: VU University Press, 2013).
- 70 John Jay Travis, 'The C1 to C6 Spectrum: A Practical Tool for Defining Six Types of Christ-centered Communities (C) Found in the Muslim Context' in: *Evangelical Missions Quarterly* (October 1998), 407-408 en 'The C1-C6 Spectrum after Fifteen Years: Misunderstandings, Limitations, and Recommendations' in: Talman, Travis, *Insider Movements*, 489 - 495. Zie uitvoerig B.J.G.Reitsma, *Kwetsbare Liefde. De kerk, de islam en de drie-enige God* (Utrecht: Boekencentrum, 2017), hoofdstuk 8, 138 - 143. De discussie gaat dan meestal over de vraag of de C5 gemeenschappen nog wel legitieme christelijke gemeenschappen zijn. Dat is pregnanter geworden naarmate het oorspronkelijk beschrijvende spectrum meer prescriptief ging functioneren, zie Reitsma, *Kwetsbare Liefde*, 141, 142.
- 71 Tim Green, 'Identity Choices at the Border Zone', in Greenlee, *Longing for Community*, 53-66, 62, zie ook Green, 'Conversion', 42, 43.
- 72 Chandler, *Pilgrims*, 105.

- 73 Green, 'Identity Choices', 43, Walsh, *Longing*, 106, 156.
- 74 Walsh, *Longing*, 163.
- 75 Cumming, 'Muslim Followers', 28 over Amerikanen.
- 76 Zie Green, 'Conversion', 44-48.
- 77 Zie Green, 'Conversion', 48-51.
- 78 Green, 'Conversion', 51.
- 79 Green, 'Identity Choices', 56-57.
- 80 Chandler, *Pilgrims*, 105.
- 81 Green, 'Identity Choices', 57.
- 82 Green, 'Identity Choices', 63.
- 83 Jack Barentsen, 'Apostasy: A Social Identity Perspective, In Reitsma, Van Nes-Visscher, *Religiously Exclusive*, 59 – 73, 61, 62.
- 84 Sonia Roccas and Marilyn B. Brewer, 'Social Identity Complexity' in: *Personality and Social Psychology Review* 6/2 (2002), 88–106, https://doi.org/10.1207/S15327957PSPR0602_01 Mofreh Abdelmasih en Kobus Kok passen dit toe op de situatie van christenen als minderheid vanuit 1 Petrus en in de context van de islam, in een paper gepresenteerd op de expertmeeting 'The Identity and Calling of the Christian Church as Minority in the Context of Islam' op 13 en 14 november 2024 en dat in 2026 zal verschijnen in de bundel met bijdragen van deze meeting onder de title: 'Being a Christian Minority and Creating a Soft Difference: Perspectives on 1 Peter from a Social Identity Complexity Perspective'.
- 85 Zie Barentsen, 'Apostasy', 65.
- 86 Zie Porter, *Church Planting*, die vier van dergelijke gemeenschappen onderzoekt. Zie ook de zogenaamde *Communio Messianica* of de *Ummah Al-Masih*, <https://www.communiomessianica.org/> geraadpleegd op 17-01-2025,
- 87 Victor Turner: 'Variations on a Theme of Liminality' in: Sally Falk Moore, Barbara G. Meyerhoff (eds.), *Secular Ritual* (Assen: Van Gorcum, 1977), 40, geciteerd in Jens Barnett, 'Living a Pun: Cultural Hybridity among Arab Followers of Christ' in: Greenlee, *Longing for Community*, 29-39, 34.
- 88 Turner, geciteerd in Barnett, 'Living a Pun', 34.
- 89 Jung Young Lee, *Marginality. The Key to Multicultural Theology* (Minneapolis, Mn: Fortress Press, 1995).
- 90 Lee, *Marginality*, 31.
- 91 Lee, *Marginality*, 45, zie 42-47.
- 92 Lee, *Marginality*, 49.
- 93 Lee, *Marginality*, ch. 3, 55-76
- 94 Brittenden, 'Liberating Liminality', 48. Zie ook B.J.G. Reitsma, *Exclusief inclusief. Contouren van een theologie van inclusie*, Rede bij het afscheid van het lectoraat 'Diversiteit en professionaliteit' Christelijke Hogeschool Ede, 5-10-2023, die het idee van een tussenruimte beschrijft als een virtuele veilig ruimte voor ontmoeting en gesprek bij gepolariseerde tegenstellingen, een soort van liminaliteit, een bewegen in de marge, <https://www.che.nl/publicaties/exclusief-inclusief> geraadpleegd 17-01-2025

- 95 Lee, *Marginality*, ch. 4, 77-99.
- 96 Zie Barnard, 'Flows of Worship', 70, 71, die verwijst naar Turner (1995), 107, 110.
- 97 Zie hierover Bernhard J.G. Reitsma, *De kerk in de context van de islam: macht of minderheid? Over de betekenis van Joh. 18:36 voor de houding van de kerk ten opzichte van de islam*, inaugurele rede Vrije Universiteit (2008).
- 98 N.T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Christian Origins and the Question of God) (London: SPCK, 2013 (pts III, IV), 713, merkt op dat 7:5 ook heel goed aansluit bij 1:15-2:13.
- 99 Thomson benadrukt na grondige analyse van dit gedeelte in de context van het jodendom uit Paulus dagen, dat met alle specifieke accenten dit gedeelte 'not at all incompatible' is met de brieven van Paulus. 'On the contrary, it seems rather congenial with his way of thinking and his position in ancient Judaism', Peter J. Thomson, 'Christ, Belial, and Women: 2 Cor 6;14-7:1 Compared with Ancient Judaism and with the Pauline Corpus' in: Reimund, Bieringer, Emmanuel Nathan, Didier Pollefeyt, Peter J. Thomson (eds.), *Second Corinthians in the Perspective of Late Second Temple Judaism* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum) (Leiden, Boston: Brill, 2014), 126. Ook de meer literair technische argumenten wijzen in die richting, ondanks verwantschap met Qumran en het vroeg jodendom, zie Thomson, 'Christ, Belial', 116, 126. Wright wijst erop dat Paulus deze brief heel goed onderweg gedictieerd kan hebben in kortere stukken, 'while on the move' en 'in turmoil of spirit', *Paul and the Faithfulness*, 713. Dat zou het wat springerige karakter van de brief verklaren, waarbij Paulus ook nog eens vol emotie zit door de thematiek. Volgens Wright laat het thema van de tempel overduidelijk zien dat dit van Paulus komt (713), zeker in de context van zoveel oudtestamentische referenties in dit gedeelte (714, 715). Het blijft ook lastig te begrijpen, waarom een redacteur dit gedeelte hier zou plaatsen, dat lost het probleem niet op, zie Ralph P. Martin, *2 Corinthians*, Word Biblical Commentary, vol. 40 (Dallas: Word Books Publisher, 1986), li, lii. Voor een uitgebreid overzicht over de integriteit van de brief in het algemeen en dit gedeelte in het bijzonder, zie Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*. NIGTC (Grand Rapids, Mi: Willam B Eerdmans Publishing, 2005), 1-59, in het bijzonder 14-25, Martin, *2 Corinthians*, xxxviii-lij, met name li, lii.
- 100 Teksten die resoneren, zijn bijv. Deut. 22:9-11, dat twee verschillende soorten dieren niet één juk mogen dragen en Lev. 19:19, dat het verboden is twee verschillende soorten dieren met elkaar te laten paren. Het werkwoord heterozugeō duidt dan op een ongelijk partnerschap aangaan, ongelijk een juk dragen, zie Harris, *Second Epistle to the Corinthians*, 498.
- 101 De meeste wetenschappers zijn het er wel over eens, dat deze brief voor een deel een apologie is voor Paulus apostelschap, zie Wright, *Paul and the Faithfulness*, 879, n. 297, met betrekking tot 2 kor 3 – 6, maar we kunnen ervan uitgaan dat dit al het geval is vanaf 2 Kor. 1:12. Vanaf 2 Kor. 2:14-6:13 is er sprake van een meer theologische onderbouwing van zijn apostelschap.
- 102 Harris, *Second Epistle to the Corinthians*, 58.
- 103 Wright, *Paul and the Faithfulness*, 724, 879.
- 104 Zie 2 Kor. 11, 12 en 13.
- 105 Wright, *Paul and the Faithfulness*, 724.
- 106 Wright, *Paul and the Faithfulness*, 881.
- 107 Wright, *Paul and the Faithfulness*, 724.

- 108 Zie Thomson, *'Christ, Belial'*, stelt dat de 'ongelovigen' joodse tegenstanders zijn, die niet perse identiek hoeven te zijn als de ongelovigen in 4:4, maar wel gezien worden in het zelfde apocalyptische licht, die de gelovigen in Korinthe van het Evangelie van Paulus willen afhouden. Daarin zijn ze mogelijk ook niet identiek met de tegenstanders in 10-13, maar is er wel een link tussen beide. De ene groep zijn ongelovige, de andere gelovige joden, en de dreiging van de ene groep versterkt die van de andere. Theo E. van Spanje, *2 Korintiërs. Profiel van een evangeliedienaar*, Commentaar op het Nieuwe Testament (3^e serie) (Kampen: Kok, 2009), ziet in de ongelovigen in 4:4 en in 6:14 de opposenten van Paulus, 132, 182. Voor een uitgebreide discussie zie Paul Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians* (NICNT) (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1997), 33-40; Harris, *Second Epistle to the Corinthians*, 67-87.
- 109 In deze brief verdedigt Paulus zijn apostelschap, waarmee hij niet alleen de gemeente van Korinthe voor zichzelf, en daarmee primair voor het Evangelie van de genade, wil winnen, maar tegelijk de gemeenschap identiteit wil geven. Net als in soera Al-Mā'ida 5:51 – voor zover ik dat als buitenstaander kan zeggen – gaat het hier om de vraag naar de 'core' identiteit van de christelijke gemeente.
- 110 Thomson, *'Christ, Belial'*, 130, 131.
- 111 Thomson, *'Christ, Belial'*, 131.
- 112 Zie Reitsma, *Kwetsbare Liefde*, h. 4, 63-89.
- 113 Wright, *Paul and the Faithfulness*, 712.
- 114 De term Beliar of Belial herinnert aan de literatuur uit de tweede tempelperiode, waar deze naam gebruikt wordt voor Satan, 'the chief angel of darkness,' zie Thomson, *'Christ, Belial'*, 91, zie 85-94.
- 115 Vers 17 is exodus taal, en refereert aan Jes. 52:11, zie Wright, *Paul and the Faithfulness*, 714.
- 116 Zie Rutger Bregman, *De meeste mensen deugen: Een nieuwe geschiedenis van de mens* (Amsterdam: De Correspondent, 2019).
- 117 Zie ook Afshin Ellian in EW <https://www.ewmagazine.nl/nederland/opinie/2024/11/islamisme-en-antisemitisme-gaan-hand-in-hand-1439139/#:~:text=Antisemitisme%20door%20mensen%20met%20een,samen%20met%20de%20radicale%20islam,geraadpleegd op 17-01-2025>.
- 118 Salaheddine in gesprek met Rabbijn Lody van de Kamp over het islamofobe klimaat in Nederlandt <https://www.youtube.com/watch?v=-k0ML-q2QPA&t=146s> van 0:43 tot 1:15, geraadpleegd op 17-01-2025.
- 119 Er zijn in Nederland/België 6 wetenschappelijke opleidingen (VU, Groningen, PThU, TUU, TUA en ETF Leuven) en 2 Rooms Katholieke opleidingen (Tilburg University en KUL), naast 5 HBO instellingen (CHE, VIAA, Windesheim, Fontys, EC) en een grote diversiteit aan evangelische al dan niet geregistreerde bijbelscholen en vormingsinstituten.
- 120 CBS Religie in Nederland, 18-12-2020, <https://www.cbs.nl/nl-nl/longread/statistische-trends/2020/religie-in-nederland/2-ontwikkelingen-in-religieuze-betrokkenheid-laatste-bezocht-op-17-01-2025>. Het wordt niet duidelijk of het CBS de evangelische beweging hierin betrokken heeft, anders ziet het totaalbeeld er wellicht iets anders uit.
- 121 'Theological Education as Formation for Prophetic Ministry', 2 March 2027, <https://abtslebanon.org/2017/03/02/theological-education-as-formation-for-prophetic-ministry/> geraadpleegd op 17-01-2025.
- 122 Zie bijv. <https://lerenprofeteren.nl/wat-is-profetie/> waarbij zelfs een e-cursus is te volgen. Zie ook www.profetie.nl, geraadpleegd op 17-01-2025.

123 Perry Shaw, Havilah Dharamraj (eds.), *Challenging Tradition. Innovation in Advanced Theological Education* (Carlisle: Langham Global Library, 2018).

124 Voor het westerse onderwijs zijn de Dublin Descriptoren richtinggevend, die de Europese Unie in 2005 heeft aangenomen. Zie voor een samenvatting: Shaw, Dharamraj, *Challenging Tradition*, 49-52. In de Beirut Benchmarks worden een serie competentie beschrijvingen gegeven vanuit een niet westerse context. Er worden drie fundamenteën gegeven voor academisch onderzoek waarbij kennis meer is dan puur academisch. Het verkrijgen en beoefenen van wijsheid is in de bijbel een combinatie van geloof, ratio en actie. Het vraagt: 1. Oprecht geloof en toegewijd vertrouwen in de leven de God (de vreze van de Here is het beginsel van wijsheid). 2. Een creatief en nederig gebruik van de rationaliteit die God aan de mens naar zijn beeld geschapen, heeft gegeven en 3. Een gepaste levenswijze in de wereld om Gods roeping te reflecteren en te participeren in Gods missie, zie Shaw, Dharamraj, *Challenging Tradition*, 52-54.



Protestantse Theologische **Universiteit**

WWW.PTHU.NL

ISBN 978-90-83365-67-1



9 789083 365671