

Colloquium “Doorbraken en struikelstenen in de actuele dialoog tussen joden, christenen en moslims”, woensdag 28 oktober 2020, georganiseerd door het christelijk opinieweekblad *Tertio*, het Universitair Centrum Sint-Ignatius Antwerpen (UCSIA) en het Instituut voor Joodse Studies (IJS)

Felix Körner, S.J.

De relaties tussen christenen en moslims

De kijk van een katholieke theoloog



BIO

Felix Körner (1963) werd geboren in Offenbach am Main, dat in Duitsland het hoogste aantal inwoners met een migratieachtergrond heeft en wordt gezien als een voorbeeld van integratie. In 1985 trad hij in bij de jezuïeten, studeerde filosofie in München en theologie in Londen, Freiburg en Bamberg waar hij zich eveneens in islamkunde specialiseerde. In 1995 werd hij tot priester gewijd. Na zijn doctorale dissertaties in islamstudies en dogmatische theologie volgden vanaf 2009 de leeropdrachten elkaar op in Ankara, Freiburg, Frankfurt, Jeruzalem, Berlijn en Rome, al is de dogmaticus in hoofdzaak verbonden aan de Gregoriana.

Om te beginnen zullen we op de voorbije decennia terugblikken. Van daaruit zullen we zien welke thema's nu aangepakt dienen te worden – en die thema's zullen we ook bespreken. Tot slot wil ik enkele opmerkingen omtrent islamofobie formuleren.

I Terugblikkend: Mijlpalen

Welke mijlpalen kenmerken de voorbije halve eeuw in de christelijke leer met belang tot de islam? Ik zal mij toespitsen op het universele *magisterium* van de katholieke kerk, met andere woorden: wat zegt “het Vaticaan” over de islam? In feite zal deze vraag ons vaak niet alleen naar woorden leiden, maar ook naar daden (en uiteraard zijn woorden sowieso daden).

Nog één inleidende opmerking: kun je relaties hebben met “de islam”? Gaat het niet altijd om relaties “met moslims”? Welnee! Doorheen de eeuwen kwamen sommige christenen en moslims heel goed overeen op persoonlijk vlak². Er is zelf sprake van levenslange vriendschappen. Maar het Tweede Vaticaanse Concilie verhief de relaties tot een officieel niveau: van de gewone ontmoeting naar de dialoog. Met andere woorden, van een individueel of toevallig gebeuren naar een institutioneel proces tussen vertegenwoordigers van hele gemeenschappen, geduldig voortgezet ondanks persoonlijke mislukkingen, hopend op een langdurige wederzijdse transformatie en gericht op het algemeen welzijn.

Toch zullen we ons in onze terugblik op de voorbije decennia toespitsen op de pausen. Dat klinkt misschien alsof we de dialoog opnieuw tot individuen herleiden, maar uiteraard moet een paus het gezicht zijn van een hele gemeenschap, en soms wordt hij zelfs het gezicht van een heel tijdperk. In die zin willen we ons dus wagen aan een “pontificale geschiedenis van de relaties tussen katholieken en moslims”.

A. Johannes XXIII was de paus die het initiatief voor het Tweede Vaticaans Concilie nam. We kunnen hem de “Paus van het Respect” noemen, want hij kon *cum aestimatione* (“met grote waardering”) praten met alle mensen van goede wil. Het was met opmerkelijk veel respect dat hij de “anderen” vernoemde, de niet-gelovigen, de aanhangers van andere religies of denominaties. Het is in die geest dat het relevante Conciliedocument met expliciet respect verwees naar de aanhangers van de islam. Zoals bekend zou *Nostra Aetate* de moslims inderdaad *cum aestimatione* benaderen³.

B. Paulus VI volgde paus Johannes XXIII op terwijl het Concilie nog volop aan de gang was. Zou Vaticanum II zijn indrukwekkende hervormingsagenda kunnen doorvoeren? We kunnen Paulus VI de “Paus van de Realisatie” noemen. Waarom? Omdat hij besefte dat het Concilie een baanbrekende uitdaging vormde, die geïmplementeerd moest worden in de theologie en de kerkelijke structuur. Nadien zette Paulus VI nog belangrijke stappen op dit gebied, bijvoorbeeld door de oprichting van het Secretariaat voor de Relatie met de Niet-Christenen.

C. Johannes Paulus II werd in 1978 tot paus verkozen, als eerste Pool ooit. Hij koos de programmatische naam van zijn voorganger Johannes Paulus, die het pauselijke ambt te kortstondig had bekleed om zijn naam volledig waar te maken: een combinatie van het contemplatieve van de heilige Johannes met de theologische ijver van de heilige Paulus, maar ook een combinatie van de houdingen van zijn twee grote voorgangers: het “respect” van paus Johannes en de “realisatie” van paus Paulus. Johannes Paulus II bleek streng in zijn standpunten maar soepel in zijn aanpak, en hij stond verrassend open voor andere religies. Maar was dat wel zo verrassend? Niet echt, als je twee elementen uit zijn leven in ogenschouw neemt. Vooreerst was Johannes Paulus II een filosoof, waardoor hij per definitie vertrouwd was met de zoektocht naar waarheid voorbij de Bijbel. Maar veel vroeger nog had hij zwaar te lijden gehad onder twee nagenoeg atheïstische regimes, het nazisme en het communisme. Hij was dus ten volle doordrongen van het belang van godsdienst in het algemeen: zonder geloof kan de mensheid niet humaan, niet menselijk worden. We kunnen de historische betekenis van zijn talrijke reizen, uitnodigingen, gebaren en boodschappen onder één noemer samenvatten: Johannes Paulus II was de “Paus van de Relatie”.

Maar wat gebeurde er concreet op het gebied van de interreligieuze vooruitgang tijdens zijn pontificaat – en waarschijnlijk dankzij hem? We bespreken één structurele stap en drie leerstellige ontwikkelingen.

o. Structureel: de Pauselijke Raad voor de Interreligieuze Dialoog. In 1988 vormde Johannes Paulus II het Secretariaat voor de Relatie met de Niet-Christenen van het Vaticaan om tot de nu bekende Pauselijke Raad voor de Interreligieuze Dialoog⁴. Daarmee wou de Poolse paus het belang van de interreligieuze dialoog onderstrepen, als concept én als activiteit. Maar wat waren dan de leerstellige ontwikkelingen? De eerste twee betreffen niet alleen moslims maar ook de aanhangers van alle religies, terwijl de derde specifiek betrekking heeft op de relatie met de islam.

1. Doctrine: Zuivering en Verrijking. Al in 1984 bracht het toenmalige Secretariaat een indrukwekkend document uit: “Dialoog en Missie”⁵. Daarin staat dat wanneer personen uit verschillende geloofstradities elkaar eerlijk ontmoeten, zuivering en verrijking hen ten deel zal vallen (nr. 21). Dat is een rake formulering, die we even nader zullen bekijken.

We worden gezuiverd: omdat we tal van vooroordelen kwijtspelen en omdat de ernstige toewijding van anderen ons nederig maakt; maar we zijn ook ontgoocheld wanneer we merken dat veel van wat we hopen, niet bewaarheid wordt, omdat Gods plannen anders kunnen zijn dan de onze.

We worden ook verrijkt, maar is dat theologisch wel denkbaar? Uiteindelijk belijden wij dat onze eigen godsdienst compleet is; dus wanneer we als christenen spreken, belijden we dat Christus de volheid is – we zeggen dat Hij “alle schatten van wijsheid en kennis” bevat. Hoe kunnen we dan nog door anderen worden verrijkt? De brief aan de Kolossenzen biedt een uitkomst door te stellen dat in Christus “alle schatten van wijsheid en kennis verborgen [!] liggen” (2, 3). We hebben dus tijd en ervaring nodig om datgene wat al in Jezus Christus aanwezig is, te ontdekken en te onthullen.

2. Doctrine: Pneumatologie. In 1990 stelde Johannes Paulus II in een toonaangevende encycliciek dat de religies (!) het resultaat zijn van de Geest Gods die aan het werk is doorheen de menselijke geschiedenis (*Redemptoris missio*, 28).

3. Doctrine: Dezelfde God. Een bekend theologisch vraagstuk is: hebben we dezelfde God, wij christenen en moslims? Het Tweede Vaticaans Concilie had in 1964 expliciet gesteld dat moslims “samen met ons de ene en barmhartige God aanbidden” (*nobiscum Deum adorant unicum, misericordem...: Lumen Gentium*, 16). In 1985 zei Johannes Paulus tegen jonge moslims in Casablanca: “Nous croyons au même Dieu, le Dieu unique, le Dieu vivant, le Dieu qui crée les mondes et porte ses créatures à leur perfection – We geloven in dezelfde God”⁶. We komen hier later op terug, maar laten we eerst de pontificale geschiedenis van de dialoog verder verkennen. In 2005 kwam er een nieuwe paus en werd, zo leek het, een nieuwe fase ingeluid in de relaties tussen christenen en moslims.

C. Benedictus XVI leek aanvankelijk de bruggen te slopen die de pausen van “Respect,” “Realisatie” en “Relatie” hadden opgebouwd. Het begon allemaal aan zijn thuisuniversiteit. In Regensburg citeerde Benedictus de Oost-Romeinse keizer Manuel II Palaiologos. Die heerser provoceerde in 1931 zijn islamitische gesprekspartner door te beweren dat het enige wat de profeet van de islam gebracht had, geweld was. Benedictus zwakte dit citaat enigszins af door het als “verrassend hard” te omschrijven. In de gepubliceerde versie van zijn toespraak nam hij vrijwel volledig afstand van het citaat door het te omschrijven als een uitspraak “van een ontstellende hardheid, een bruuskheid die we onaanvaardbaar vinden”⁷. Maar wat overeind bleef, was Benedictus’ bewering dat het christendom in wezen rationeler is dan de islam. Dat valt echter niet vol te houden wanneer iemand christelijke en islamitische theologie bestudeert. Een correctere voorstelling is dat de islamitische waarheidsopvatting veeleer conceptueel is. Het sluit meer aan bij theoretische filosofie dan bij het christelijke waarheidsverstaan. Voor het christelijke geloof is rationaliteit historisch, de waarheid wordt ontdekt in de geschiedenis. Het christendom berust op het feit dat God zichzelf openbaart in gebeurtenissen, meer bepaald in de geschiedenis die een hoogtepunt bereikt in het paasgebeuren. De kerngedachte van de rede in Regensburg was dus hoogst problematisch. Benedictus XVI zou zijn doctrinaire zwakheid – zijn verkeerde beoordeling van de rol die rationaliteit in het christendom speelt – nooit corrigeren maar gaf later wel blijk van nederigheid en van de bereidheid tot verzoening, tekenen die door veel moslims positief werden onthaald. Daarbij denk ik vooral aan drie belangrijke stappen.

1. Aanbidding. Tijdens zijn bezoek aan Turkije in november 2006 gaf Benedictus zijn befaamde “Ankararede”. In het Turkse Presidium voor Godsdienstzaken (Diyamet) zei de toenmalige paus: “Om het broederlijke respect waarmee christenen en moslims samen kunnen werken te illustreren, wil ik de woorden citeren die paus Gregorius VII in 1076 richtte tot een Noord-Afrikaanse islamitische vorst die de christenen onder zijn gezag met grote goedheid had bejegend. Paus Gregorius had het over de bijzondere welwillendheid en naastenliefde die christenen en moslims elkaar verschuldigd zijn ‘omdat we in één God geloven, zij het op een verschillende manier, en omdat we Hem elke dag loven en prijzen als de Schepper en de Heerser over de wereld’”⁸. Dit citaat is interessant omdat het diende als achtergrond voor de leer van Vaticanum II over de islam, hoewel de Concilieteksten enkel zinspeelden op de woorden van paus Gregorius (*Nostra Aetate*, voetnoot nr. 5). Zoals al gezegd, zullen we in de discussiesectie terug moeten keren naar de stelling van het geloven in “dezelfde God”.

2. Forum. Dankzij het geduld van de moslims werd de beledigende uitspraak van Regensburg omgevormd tot een veelbelovend proces van diepgaande dialogen, in het zogenoemde Katholiek-Islamitisch Forum⁹.

3. Schouder-aan-schouder. Het bezoek van Benedictus aan Groot-Brittannië leverde een vruchtbare bijdrage aan de groei van het Koninkrijk, ook inzake het onderlinge begrip tussen de religies. In Londen gebruikte Benedictus een mooie uitdrukking om de “dimensies” van de interreligieuze dialoog te beschrijven. Hij had het over de *face-to-face*-dynamiek (oog-in-oog, m.a.w. wederzijdse verrijking en zuivering), en de *side-by-side*-dynamiek (schouder-aan-schouder, m.a.w. samen beleven, samen werken)¹⁰.

Het zou dan ook fout zijn te stellen dat paus Benedictus tegen de dialoog gekant was: hij was veeleer een theoloog die voorbij de oppervlakkige overeenkomsten naar een erudiete ontmoeting streefde – ik wil hem dan ook de “Paus van de Reflectie” noemen.

D. Paus Franciscus krijgt veel krediet bij moslims. Vaak beschouwen ze hem niet zozeer als de woordvoerder van alleen maar de kerk, maar wel van alle gelovigen, ja, zelfs van de hele mensheid. Dus in termen van interreligieuze ontwikkeling verdient hij de titel van “Paus van de Representatie”, van de vertegenwoordiging: een model voor elke mens van goede wil, zoals een moslim me ooit zei. Franciscus gebruikt bovenvermelde omschrijving van de dialoog als “zuivering en verrijking” (*Evangelii Gaudium*, 250) en hij citeert ze wijselijk op de manier zoals Benedictus dat ook had gedaan¹¹. Franciscus’ leerstellige bijdragen aan de kerkelijke visie tegenover de islam kan in vijf punten worden samengevat. Ze zijn meer dan louter conceptualisering: elk ervan is veeleer een “taal-act”.

1. Vormen van fundamentalisme. Het is makkelijk om de problemen van je buur aan te wijzen; het is handig te zeggen dat de militante houding van moslims de dialoog, en zelfs de mensheid, in gevaar brengt; maar militante agressie komt niet alleen voor aan islamitische zijde. Als je ziet welke Amerikaanse oorlogsmisdaden aan het begin van dit millennium zijn gepleegd met de

Bijbel in de hand van de leiders, dan begrijp je hoe wijs en rechtvaardig de woorden van paus Franciscus zijn in zijn programmatische exhortatie *Evangelii Gaudium*: “Een houding van openheid in waarheid en liefde moet de dialoog met de volgelingen van niet-christelijke religies kenmerken, ondanks de hinderpalen en de problemen, met name diverse vormen van fundamentalisme aan beide zijden” (250, *fundamentalismos* in het Spaanse origineel). Een probleem aanwijzen en tegelijk toegeven dat we ook delen in dat probleem, is een constructief pad naar de oplossing ervan.

2. Oproep. In 2014 reisde paus Franciscus naar het Heilig Land, naar Jordanië, Israël en Palestina. Hij had twee vrienden uit Argentinië uitgenodigd om hem op zijn pelgrimstocht te vergezellen, Abraham Skorka en Omar Abboud, een jood en een moslim. In de heilige stad Jeruzalem richtte hij in vier regels een oproep aan alle abrahamitische gelovigen, een appel vol intensiteit en empathie: “Mogen we elkander als broeders en zusters respecteren en liefhebben. / Mogen we het lijden van anderen leren begrijpen! / Moge niemand de naam van God misbruiken voor geweld! / Mogen we samenwerken voor rechtvaardigheid en vrede!”¹² Een andere sleutel om uit onze impasses te geraken, is daarin uitgedrukt, namelijk: denk niet dat het alleen maar “onze” kant is die lijdt.

3. Gebed. Het was een bijna profetische daad toen Franciscus’ voor-voorganger, Johannes Paulus II, vertegenwoordigers van alle religies in Assisi uitnodigde in 1986. Het opzet was samen te komen om te bidden, niet te komen om samen te bidden. Het was toen vooral kardinaal Joseph Ratzinger die zich zorgen maakte over het syncretisme¹³. Volgens de officiële richtlijnen mochten gebeden dus niet samen worden opgezegd met leden van andere religies, maar enkel in hun aanwezigheid. Maar toen in 2015 paus Franciscus de stad bezocht die hij het “Jeruzalem van Europa” noemde, Sarajevo, de stad die al zolang gebukt ging onder religieus geïnspireerde conflicten, vroeg hij de aanwezige joden en moslims om samen met hem een gebed te bidden dat hij zelf had geschreven¹⁴.

4. Oriëntaties. In Caïro presenteerde Franciscus drie intrigerende oriëntaties die aangaven hoe hij de interreligieuze ontmoetingen wou bevorderen. Van fundamenteel belang zijn, volgens de paus, “de plicht van de identiteit, de moed van het anders-zijn, de oprechtheid van intenties”¹⁵. Het is dus hoegenaamd niet nodig, en zelfs niet zinvol, om je eigen geloof verborgen te houden. Leg getuigenis af van datgene waartoe je behoort, van je dankbare vreugde in je eigen godsdienst, en druk ook de moeilijke zaken uit, net als Franciscus. Hij verwijst bijvoorbeeld naar de problemen van christenen in landen met een moslimmeerderheid (*Evangelii Gaudium*, 253).

5. Broederlijkheid. In zijn jongste encycliek stelt Franciscus dat alle mensen broeders en zusters zijn. Paus Franciscus uitte dit motief voor het eerst toen hij vorig jaar in Abu Dhabi een *Document on Universal Brotherhood* mee ondertekende¹⁶. Uiteraard valt daar theologisch veel over te zeggen, en dus is het nu tijd voor een discussie over de open vragen in de dialoog tussen christenen en moslims.

II Vooruitblik: Toetsstenen

In de dialoog tussen moslims en christenen zijn er zeven theologische thema’s die opnieuw onze aandacht en verduidelijking vereisen. De eerste vier zijn ook relevant voor de dialoog met andere religies, alleen de laatste drie zijn specifiek voor de islam.

1. Waarom een dialoog? Al decennialang treedt de officiële kerkleiding in dialoog met islamitische vertegenwoordigers, maar nog steeds rijst de vraag: waarom moet er überhaupt een dialoog zijn? Het klassieke antwoord luidt dat de dialoog trouw is aan Christus: Hij was welwillend (*Ecclesiam suam*, 81). Maar er is meer. Ten eerste, de dialoog doet de kerk niet verzaken aan haar zending het evangelie te verkondigen: dialoog is niet het tegenovergestelde van “missie”. Als christen mag je niet zeggen dat je ofwel alleen missionair, ofwel alleen dialooggezind kan zijn¹⁷. We moeten veeleer duidelijk stellen dat onze missie *de reden* is waarom we doen wat we doen: we zijn gezonden door Christus om zijn getuigen te zijn. Dialoog verwijst naar *de stijl* van wat we doen, en *het doel* daarvan is evangelisatie. Maar evangelisatie in katholieke zin betekent niet dat je van anderen christenen maakt. Bekering komt ons niet toe maar de heilige Geest. Evangeliseren betekent veeleer dat we de wereld vormgeven in de geest van het evangelie (*Apostolicam Actuositatem*, 2).

Ten tweede, interreligieuze dialoog is geen synoniem van oecumenische dialoog. De hoop van de oecumene is dat de gescheiden kerken opnieuw één kerk zouden worden, wat inhoudt dat ze eerst en vooral elkaar erkennen als verschillende manieren om het evangelie getrouw te beleven.

Dus als je, ten derde, wil preciseren waarom we de interreligieuze dialoog aangaan, dan luidt het antwoord: we hopen dat die dialoog *het begrip* bevordert. Begrip op vijf niveaus: (1) overeenkomen rond praktische zaken zoals hoe omgaan met de gebedsoproep op plaatsen waar moslims niet in de meerderheid zijn; (2) inzicht verwerven in de visie, de overtuigingen, de tradities en trauma’s van de ander; (3) ons eigen geloof ontdekken in het licht van de verschillen en de overeenkomsten, de misverstanden of de verwarring van de anderen; (4) getuigen van de verrezen Christus om anderen in staat te stellen aan te voelen wat Pasen echt betekent; (5) tot slot, samenwerken volgens de gezamenlijke oriëntatie van de sociale leer van de rooms-katholieke kerk, opdat de wereld nog meer een écht humane plaats zou worden, dat wil zeggen, een wereld gericht op solidariteit en persoonlijke rechten, op participatie en de rechtsstaat, op vrijheid van godsdienst en geweten, op scheiding-met-samenwerking van religies en staat.

2. Niveaus van dialoog. De klassieke beschrijving van de interreligieuze dialoog identificeert vier “niveaus” (*Dialoog en Missie*, 28-35). (1) De dialoog van het leven: elke ochtend samen op dezelfde minibus zitten is al een vorm van dialoog, beklemtoont de kerk. (2) De dialoog van de actie: samenwerken voor het algemeen welzijn is ook een dialoog. (3) De dialoog van de religieuze beleving: het delen van spirituele, zelfs mystieke bewegingen komt voor (4) de dialoog van theologische experts. In deze vaak aangehaalde lijst lijkt een vijfde, veel voorkomend niveau te ontbreken dat ook aandacht, reflectie en vorming verdient: (5) De dialoog van het

lekendebat. Leken discussiëren vaak over hun geloof op een manier die polemisch, opdringerig, monopoliserend overkomt; maar die discussie kan het begin zijn van een dieper begrip van anderen in hun verrijkende verschil.

3. Dimensies van de dialoog. We vernamen al dat Benedictus een onderscheid maakte tussen de oog-in-oog-dimensie (uitwisseling over vraagstukken van religieus geloof) en de schouder-aan-schouder-dimensie (samenwerking). Maar er is een derde dimensie. Die wordt vandaag zichtbaar aan de Europese universiteiten. Er komen steeds meer instellingen voor wat toepasselijk de “islamitische theologie” wordt genoemd, en sommige van hun professoren en studenten verrichten er indrukwekkend academisch werk. Er vinden doorgaans heel wat oog-in-oog- en schouder-aan-schouder-ontmoetingen plaats met theologen van andere religies, vooral met christenen, soms ook met joodse denkers. Dat is een goede zaak, maar er is ook nood aan ruimten voor confessionele theologie. Dat wil zeggen dat toekomstige imams, toekomstige pastores, toekomstige rabbi's ook nood hebben aan lessen onder elkaar. Naast alle vragen en inspiratie die ze uit hun interreligieuze ontmoetingen putten, moeten ze ook tijd kunnen besteden aan hun eigen tradities, hun klassieke methodes, hun specifieke interne problemen. Niet dat we op het punt staan een unitaristisch religieus denken te scheppen, maar we zien wel hoe verschillende geloofstradities die trouw zijn aan hun tradities thans aan de theologische interactie deelnemen. Kortom, de interreligieuze dialoog heeft geen twee dimensies maar drie: oog-in-oog, schouder-aan-schouder, en: rug-aan-rug!

3. Allen broeders. Begin oktober stelde paus Franciscus zijn nieuwe encycliciek *Fratelli Tutti* (“Allen broeders”) voor. Daarin trekt hij de theologische lijn door die hij al had uitgezet¹⁸ in het document dat hij vorig jaar ondertekende met de Sjeik van al-Azhar, Ahmed at-Tayyeb. Franciscus uitgangspunt is de opvatting dat christenen alle mensen als broeders en zusters kunnen, ja zelfs moeten beschouwen. Dat is een stevige fundering voor een ethos van verzoening, een cultuur van ontmoeting. Veel moslims kunnen zich daarin vinden, maar die universele visie is wel onder vuur komen te liggen, vooral vanuit evangelicale hoek¹⁹. De beschuldiging luidt als volgt: in het Nieuwe Testament staat dat de christenen in het begin uitsluitend andere christenen hun broeders en zusters noemden.

Daar dit bezwaar evangelisch is, heeft een antwoord erop geen zin als het alleen maar stelt dat alle recente pausen expliciet de lijn van universele broederschap hebben gevolgd, of dat dit in de traditie van Franciscus van Assisi ligt. Je hebt Bijbelse argumenten nodig om evangelicals te overtuigen. De sleutel voor de oplossing van dit probleem ligt in het onderscheid maken: alle mensen zijn kinderen Gods en bijgevolg broeders en zusters, maar tot nu toe geven ze niet allemaal hun verwantschap toe. Door universeel te spreken, hanteren we een soort discours dat we “gist-taal” zouden kunnen noemen. We weten dat niet iedereen onze visie al deelt, in zijn gedachten en acties. Maar de essentie van de verkondiging van het evangelie schuilt er precies in om gist toe te voegen aan het deeg, om aldus alles te transformeren. Franciscus kleeft geen soort Verlichtings-universalisme aan, want dat zou kunnen uitmonden in een atheïstisch type van humanisme. Hij verrijkt het wereld-

wijde discours veeleer met de visie, die hij aan alle mensen vraagt te ontdekken, dat zij de zonen en de dochters van de hemelse Vader van Jezus zijn en dus allemaal samen tot de ene menselijke familie behoren.

5. Dezelfde God. Geloven moslims en christenen in dezelfde God? De kerk antwoordt daar bevestigend op, maar de redenen die daartoe worden aangevoerd, zijn niet erg overtuigend. Waarom is dit een belangrijke vraag?²⁰ Laten we de stelling “We geloven in dezelfde God” eens van naderbij bekijken. We moeten dat doen vanuit twee fundamentele invalshoeken, namelijk: wie is diegene tot wie we ons wenden; en wat doen we wanneer we ons tot Hem wenden? Technischer gesproken: er is de referent (God) en er is de referentie (geloven). De referent van zowel de islamitische als de christelijke eredienst is inderdaad de enige en ware God. Als je een christelijke gelovige met een aanhanger van de Romeinse goden vergelijkt, dan krijg je wel een verschil. Als iemand Mars aanbidt en hem een god noemt, dan gaapt er een brede kloof tussen hem en ons. Wij, moslims, christenen, joden, verstaan onder “God” de Schepper, de bestuurder en de voltooiër van het universum. Dat staat buiten discussie bij allen die refereren aan de God van Abraham. In die zin zijn abrahamitische monotheïsten het eens over wat het is om goddelijk te zijn. Meer nog: veel van de eigenschappen die we aan God toedichten, zijn zelfs letterlijk gelijk. Zo belijden we allemaal dat God “barmhartig” is. Toch is de inhoud die we aan God toeschrijven – zelfs al wordt daarvoor vaak hetzelfde woord gebruikt – niet identiek. Joden, christenen en moslims stellen dat de volheid van Gods openbaring op verschillende tijdstippen in de geschiedenis aanwezig is: in de Exodus, in het paasgebeuren rond Christus of in de openbaring van de Koran. Maar dat wil niet zeggen dat we de stelling van “dezelfde God” intrekken, alsof de eerst vermelde identiteit niets meer dan een ontwijking of een misverstand was. Nee, het is van groot belang te zeggen dat we in dezelfde God “geloven”, in de zin dat we ons tot dezelfde goddelijke Schepper “wenden”, dat we dezelfde rechter en voltooiër van elke realiteit “vereren” en “vertrouwen”. Waarom is het theologisch zo belangrijk dit te zeggen? Alleen als we in hetzelfde willen geloven, alleen als onze beoogde referent dezelfde is, kunnen we elkaar verrijken en zuiveren. Onze godsdienst is zich natuurlijk bewust van de onvolledigheid van ons huidige inzicht, maar we zijn op zoek naar hetzelfde. Dit maakt een vruchtbare discussie, een vruchtbaar theologisch debat mogelijk. Als je theologisch in discussie wil treden met een aanhanger van Mars, dan zal die discussie niet lang duren, namelijk tot het moment dat je zegt dat je onder God diegene verstaat die alles bestuurt — iets wat niet voor Mars geldt. Dus de reden waarom het juist en zelfs belangrijk is te verkondigen dat we in dezelfde God geloven, is dat je alleen zo zinvol kan discussiëren over waarom die God een mens zou willen worden, enzovoort. Zelfs al wordt de referentie – de inhoud van ons geloof – uiteraard bepaald door je al dan niet geloven in de Drie-eenheid; zelfs al is het anders, toch is diegene waarin we geloven – in de zin van “zoeken naar, zich wenden tot, vertrouwen” – dezelfde. Dus de klassieke formulering in de brief van 1076 dat “we in dezelfde God geloven, zij het op een verschillende manier”, is waar maar niet erg duidelijk. We geloven in dezelfde God omdat we ons allebei wenden tot de bestuurder van het universum, en dankzij

onze verschillende historische oriëntaties zijn geloofsdisputen mogelijk. Wij christenen kunnen zeggen: het is vanuit de volheid van Gods liefde dat Hij wil dat Jezus wordt aanbeden als zijn Zoon en als het unieke beginpunt van zijn Koninkrijk. Niet-christenen zullen deze visie niet delen; maar met hen kunnen we wel een betekenisvol debat hebben over zulke onderwerpen – onder één voorwaarde, namelijk dat er ten minste een vaag gedeeld verstaan is van wat we bedoelen met het woord “God”, bijvoorbeeld de oorsprong en het doel van alles.

6. Samen bidden. We mogen niet samen met mensen van andere religies bidden, zegt de kerk. De reden die in de officiële teksten wordt opgegeven ter rechtvaardiging van dit verbod, is jammerlijk ontoereikend. Er bestaat een vrij recent kerkdocument omtrent interreligieuze vraagstukken dat onder paus Franciscus werd gepubliceerd maar tijdens het pontificaat van Benedictus werd opgesteld. Het is ontgoochelend oppervlakkig en verrassend alarmistisch. De titel is *Dialoog in waarheid en naastenliefde*²¹. Bij wijze van grote uitzondering staat het document het zogenoemde multireligieuze gebed toe (aanwezigheid tijdens de eredienst van een andere godsdienst), maar het verbiedt het interreligieuze gebed (gelovigen van verschillende religies die met dezelfde woorden bidden). De reden voor dit verbod is (nr. 82): “gezamenlijk bidden vereist een gedeeld inzicht in wie God is”. Men zou beter zeggen: bidden in het openbaar is ook een openbare uiting van geloof; we willen dat gebed in zijn volle betekenis laten horen, vertrouwend op de goddelijke verbondenheid, als geschenk dat we persoonlijk van God hebben ontvangen doorheen de gebeurtenissen zoals die in de Bijbel worden verhaald. Er moeten echter uitzonderingen zijn. In bepaalde omstandigheden zou het “interreligieuze gebed” officieel mogelijk, en zelfs noodzakelijk moeten zijn: in persoonlijke ontmoetingen waarin niet-christenen ons vragen hen te helpen met hun gebed – en in het openbaar, op momenten dat we hopen (en hopen te tonen) dat de gedachtenis aan de religieuze rivaliteit zal worden geheeld. Zoals paus Franciscus dat in Sarajevo deed.

7. Profetie. Mogen christenen zeggen dat Mohammed een profeet is? Als dat betekent dat de Koran canonieke waarde krijgt als criterium om de juistheid van het Bijbelse getuigenis te beoordelen, dan: nee! Maar christenen kunnen de Geest van God aan het werk zien doorheen de hele geschiedenis, ze kunnen de openbaring in alles zien, zolang de sleutel tot elk begrijpen van God en zijn wereld in het paasgebeuren zit.

Toch kunnen christenen Mohammed als profeet beschouwen in normatieve – en niet alleen descriptieve – zin. Wat wil dat zeggen? We kunnen een profeet definiëren als een persoon die, met een nieuwe boodschap, de komst van Christus in het leven van de mensen helpt voorbereiden²². Sommige mensen die zich van de islam tot het christendom hebben bekeerd, zeggen dat Mohammed in feite een voorbereidende rol in hun leven heeft gespeeld. We kunnen daardoor – zelfs als christenen – stellen dat Mohammed binnen de geschiedenis een profetische functie heeft. Meer hoeft daarover niet te worden gezegd, want dat zou betekenen dat we het standpunt van de Koran aannemen dat alle religies die een Heilige Schrift hebben, in wezen gelijk zijn. Dat is geen christelijk standpunt, want het christendom vloeit voort uit de onvervangbare paasboodschap. Het begint met de mensen die worden overspoeld door de vreugde dat “Christus is verrezen”.

III Islamofobie: Struikelsteen

Er is mij gevraagd ook iets te zeggen over het probleem van islamofobie. Het is in feite een dubbel probleem. Islamofobie kan een verdedigend trucje zijn dat wordt gehanteerd door mensen als Recep Tayyip Erdoğan. Elk kritisch woord afkomstig van een Europese stem wordt dan als islamofob bestempeld. Als je die verdedigingsstrategie door hebt, kan je zeggen: nee, ik bekritiseer dit of dat punt niet omdat het islamitisch is, maar gewoon omdat het indruist tegen onze overeenkomst, of tegen de democratie, of tegen de humaniteit.

Maar islamofobie bestaat echt. Het is een soort xenofobie. Nu is het begrijpelijk dat we gemengde gevoelens hebben tegenover mensen die we niet kennen: angst en nieuwsgierigheid gaan dikwijls hand in hand. Maar we moeten beseffen dat dit een natuurlijke respons is die onze heldere observatie, reflectie en actie vereist. Als we naar het Europese gevaar van islamofobie kijken, kunnen volgende overwegingen ons helpen.

1. Jouw buur kan een moslim zijn, naast zoveel andere zaken; zij is misschien studente, en basketbalspeelster, en een fan van de Netflix-serie *Dark*, en een behoorlijke kokkin, en iemand waarmee het leuk samen joggen is. Je mag ze dus niet in één hokje vatten. De islam is een belangrijke factor, of misschien net niet, bij de mensen die we als moslims beschouwen.
2. Net als zoveel andere samenhangendheidsstradities kan de islam worden misbruikt om segregatie en geweld te rechtvaardigen. Wat helpt zijn ruimtes waar zowel moslims als niet-moslims over de islam kunnen leren; voor moslims moeten er plaatsen zoals het godsdienstonderwijs zijn waar ze oog-in-oog, schouder-aan-schouder en ook rug-aan-rug kunnen leren over de grote tradities van de islam, in al hun dubbelzinnigheid, pluraliteit, rationaliteit en schoonheid. Daartoe kan ook de academische theologie behulpzaam zijn. Maar ook niet-moslims moeten meer over de islam leren.
3. Samen met historische kennis is vriendschap de beste remedie tegen islamofobie.
4. Ik had eens een interessante conversatie met een Turkse vriend, in Jeruzalem. Een andere groep mensen draaide zich om en zei: “O, jullie zijn ook Turken! Laten we praten, wij zijn journalisten”. Al gauw zeiden ze: “Ah, in Europa is het voor ons moeilijk leven omdat er zoveel islamofobie heerst”. Mijn Turkse, islamitische, theologische vriend gaf meteen een prachtig antwoord: “Ook moslims kunnen islamofob zijn”. Ik denk dat dit meer was dan een boeiende paradox. Het betekent: sommige moslims keren zich bij gebrek aan kennis van hun godsdienst af; en: zelfs de meeste moslims zijn bang van het pathologische misbruik van de islam in radicale geesten.

- 1 Zie Felix Körner, “Was ist aus Nostra Aetate geworden? Relecture des römisch-katholischen Islamdialogs 2005–2015”, in: *CIBEDO-Beiträge* 3/2015, pp. 101–108.
- 2 Zie hierover Felix Körner, “Das Dialogverständnis der katholischen Kirche. Eine theologische Grundlegung”, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 101 (2017), pp. 78–93.
- 3 Cfr. Anja Middelbeck-Varwick, *Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie*, Münster 2017.
- 4 Apostolische Constitutie *Pastor bonus*, 1988:
www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19880628_pastor-bonus-index.html
- 5 www.pcinterreligious.org/pcid-documents (geraadpleegd op 10 september 2020).
- 6 www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1985/august/documents/hf_jpii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca.html
(geraadpleegd op 4 april 2020).
- 7 www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_benxvi_spe_20060912_university-regensburg.html
- 8 www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/november/documents/hf_benxvi_spe_20061128_pres-religious-affairs.html
(geraadpleegd op 9 september 2020).
- 9 Een van haar laatste verklaringen vindt u hier: <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/11/13/0846/01813.html>
(geraadpleegd op 11 september 2020).
- 10 https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2014/september/documents/hf_benxvi_spe_20100917_altre-religioni.html
(geraadpleegd op 9 september 2020).
- 11 www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/december/documents/hf_benxvi_spe_20121221_auguri-curia.html
(geraadpleegd op 20 september 2020).
- 12 https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/may/documents/papafrancesco_20140526_terra-santa-gran-mufti-jerusalem.html
(geraadpleegd op 20 september 2020).
- 13 In 2011 schreef Benedictus XVI aan een vriend, een protestants missioloog en voormalig collega in Tübingen, Peter Bayerhaus, “Ihre Sorge angesichts meiner Teilnahme an dem Assisi-Jubiläum verstehe ich sehr gut. Aber dieses Gedenken mußte auf jeden Fall gefeiert werden, und nach allem Überlegen erschien es mir als das Beste, wenn ich selbst dort hingehge und damit versuchen kann, die Richtung des Ganzen zu bestimmen. Jedenfalls werde ich alles tun, damit eine synkretistische oder relativistische Auslegung des Vorgangs unmöglich wird und klar bleibt, daß ich weiterhin das glaube und bekenne, was ich als Schreiben *Dominus Jesus* der Kirche in Erinnerung gerufen hatte”. Geciteerd uit: Manfred Hauke, “Assisi III. Anliegen und Problematik” in: *Theologisches* 41 (2011), kol. 541–558, kol. 542.
- 14 https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/june/documents/papafrancesco_20150606_sarajevo-incontro-ecumenico.html
(geraadpleegd op 20 september 2020).
- 15 http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/april/documents/papafrancesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html
(geraadpleegd op 20 september 2020).
- 16 www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papafrancesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html
(geraadpleegd op 20 september 2020).
- 17 Voor meer details: Felix Körner, “Missionsbefehl und interreligiöser Dialog: Wie geht das zusammen? Zur Klärung der grundlegendsten Missverständnisse”, in: Michael Sievernich, Klaus Vellguth (red.), *Christentum in der Neuzeit. Geschichte | Religion | Mission | Mystik (Festschrift für Mariano Delgado)*, Freiburg 2020, pp. 397–410.
- 18 Meer hierover in: Felix Körner, “Rücken an Rücken. Die dritte Dimension interreligiöser Miteinanders”, in: George Augustin, Sonja Sailer-Pfister, Klaus Vellguth (red.), *Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft, Festschrift Günter Rißé (Theologie im Dialog, vol. 12)*, Freiburg 2014, pp. 235–242.
- 19 Een verdere bespreking van de theologische kwesties kan worden gevonden in: Felix Körner, “Das Dokument von Abu Dhabi. Eine politisch-theologische Debatte”, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 49 (2020), pp. 312–326.
- 20 Voor een verdere bespreking, zie: Felix Körner, “Glauben Christen und Muslime an denselben Gott?”, in: Thomas Marschler, Klaus von Stosch (red.), *Verlorene Strahlkraft? Welches Glaubenszeugnis heute gefragt ist*, Freiburg 2018, pp. 41–51.
- 21 www.pcinterreligious.org/download/61 (geraadpleegd op 10 september, 2020), n. 83.
- 22 Felix Körner, “Das Prophetische am Islam”, in: Mariano Delgado und Michael Sievernich (red.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Transkulturalität. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911–2011*, St. Ottilien 2011, pp. 234–248.