

Nederig omwille van God

Franciscus van Assisi's ontmoeting met sultan Malik al-Kamil als inspiratie voor een ontmoetingsspiritualiteit



Amersfoort, 3 juli 2023

Student

Dr. Remco van Mulligen
Afrikaring 37
3823 CH Amersfoort
Studentnr.: 1277605
ANR: 790089

Begeleider

Dr. Mult. Krijn Pansters

Beoordelaar

Prof.dr.drs. Willem Marie Speelman

Inhoudsopgave

Voorwoord	5
Inleiding	8
I. Spiritualiteit en interreligieuze ontmoeting	12
1. Methodologische afweging	12
1.1 Spirituele methode	12
1.2 Interreligieuze methode	14
1.3 Conclusie	19
2. Spiritualiteit van de ontmoeting	21
2.1 Zelftranscendentie	22
2.2 Buber over ontmoeting	24
2.3 Conclusie	26
II. De heilige en de sultan	28
3. Saracenen en kruistochten	29
4. Mysterieuze ontmoeting	33
4.1 Franciscus bij de sultan	36
5. Een ontmoeting met impact	41
5.1 Schaap onder de wolven	42
5.2 Islamitische invloeden op Franciscus	46
6. Ontmoetingsspiritualiteit bij Franciscus	49
III. Hoogachting voor de moslims	54
7. Na Franciscus' dood	55
7.1 Passie voor de islam	57
8. Hedendaagse ontmoeting in dialoog	62
8.1 Nostra Aetate	62
8.2 Terug naar Assisi	65
8.3 Islam in Nederland	70
8.4 Franciscaanse ontmoeting in de praktijk	74
IV. Naar een spiritualiteit van ontmoeting	77

9. Ontmoetingsspiritualiteit	78
9.1 Kwetsbaarheid	78
9.2 Eenvoud	79
9.3 Openheid	80
9.4 Nederigheid, <i>minoritas</i>	81
9.5 Gedeelde grond	82
9.6 Thuis verlaten	82
9.7 Geraakt worden	83
9.8 Wederkerigheid	84
9.9 Godservaring	86
9.10 Ontmoetingsspiritualiteit	87
Conclusie	89
Literatuur	91
Artikelen in kranten	96

Voor Gerard (1953-2023)

Voorwoord

Bijna zeven jaar werkte ik bij het *Nederlands Dagblad*, terwijl ik intussen theologie studeerde. Tussen mijn protestantse collega's had ik als katholiek soms een andere manier van denken. Dat gold zeker waar het de islam betrof. Mijn door *Nostra Aetate* geïnspireerde benadering van die religie wekte bevreemding. "Jij kijkt op een bijzondere, afwijkende wijze naar de islam die niet veel mensen delen", vertrouwde de hoofdredacteur me toe. Afwijkend? 'Slechts' 1,4 miljard christenen wereldwijd scharen zich formeel achter de interpretatie die ik hanteer, dacht ik in stilte. Want zoveel leden telt de katholieke kerk, die *Nostra Aetate* als richtlijn voor interreligieuze dialoog neemt.

Op een andere manier had hij natuurlijk gelijk. Want er is de kerkelijke leer, maar de realiteit is dat zeker de laatste decennia steeds meer christenen, ook katholieken, die positieve kijk op de islam achter zich hebben gelaten. In het Westen koestert sinds 11 september 2001 een groot aantal mensen zelfs uitgesproken negatieve vooroordelen over deze religie. En steeds meer christenen zien de islam als een dwaalleer en moslims als mensen die overtuigd moeten worden van Jezus' evangelie. Zo keken veel van mijn collega's bij de krant ook naar de islam.

Een van de grootste uitdagingen van deze tijd is dan ook: hoe kom je als christen nog in gesprek met een moslim? Hoe ploeg je door al die ruis van polarisatie heen, om een werkelijk betekenisvolle ontmoeting te hebben? Als journalist heb ik me jarenlang met de islam bezig gehouden en ook als theoloog ben ik geboeid geraakt door deze religie. De prachtige colleges van hoogleraar Marcel Poorthuis hebben mij op dat spoor gezet. Zodanig zelfs, dat velen – ook moslims – mij hebben gevraagd: ga je nog moslim worden, straks? Ook op de redactievloer klonk die vraag, schertsend en tegelijk quasi-serieus.

Ik ben en blijf overtuigd katholiek, terwijl ik tegelijk de islam bewonder. Franciscus is mij hierin voorgegaan. Dankzij de colleges van Gerard Pieter Freeman, die geweldig kan vertellen, en de vakken die ik bij Willem Marie Speelman en Krijn Pansters volgde, ben ik geboeid geraakt door de heilige uit Assisi. Op allerlei manieren draag ik de franciscaanse traditie mee: niet alleen theologisch, maar ook in retraites bij de clarissen in Megen, door de boeken en preken van Richard Rohr, de verhalen die ik mijn kinderen voorlees en de stukken die ik schrijf. Ik ben bewonderaar van Dorothy Day, die op haar beurt weer in de

geest van Franciscus Jezus probeerde na te volgen. In eenvoud en armoede onder de kwetsbaren.

In 2019 kwam ik als journalist in aanraking met het verhaal van Franciscus en de sultan. Deze krankzinnige onderneming, van een broeder die met lege handen stiekem afreist naar een van de machtigste mannen op aarde – ik vond dit direct een van de mooiste verhalen die ik ooit had gehoord. Ik schreef erover voor het *Nederlands Dagblad*. Pas enkele jaren later besepte ik dat Franciscus in zijn blik op de islam aan de kant van mijn protestantse collega's stond, dan aan die van mij. Franciscus hield er een exclusivistische opvatting op na, waarin een 'goede' moslim toch vooral een tot het christendom bekeerde moslim was.

Dus eigenlijk schrijf ik deze scriptie ook voor die talrijke christenen, protestant en katholiek, die de islam eerder als dwaalleer of misvatting zien, dan als inspiratie. Katholieken van de inclusivistische school nemen te makkelijk aan dat exclusivisme niet tot werkelijke dialoog, tot werkelijke ontmoeting kan leiden. Franciscus liet zien dat dit wel kan en zijn benadering geeft ook handvatten voor het heden. Daarover gaat deze scriptie.

In het hierna volgende heb ik iets gedaan dat me verdriet doet. Ik heb de prachtige verhalen over Franciscus en Malik al-Kamil tot in alle details geanalyseerd, uit elkaar getrokken en beoordeeld op basis van het bronmateriaal. Dat is de dood voor elk verhaal. Aan het eind van deze thesis leidt theologische analyse echter – hopelijk – tot een nieuw verhaal, een nieuw perspectief, met betekenis voor het hier en nu.

Het is het feest van de heilige apostel Thomas. De empiricus onder Jezus' vrienden. Hij wilde het bronmateriaal aanraken. Jezus antwoordt liefdevol, maar voegt toe dat het nog beter om te geloven zonder te zien. Er is iets hogers dan empirie, dan wetenschap. Dat hogere, dat is het domein van de verhalen. De prachtige verhalen over Jezus en Franciscus blijven bij me. Zeven jaar theologiestudie heeft dat op ongekende manier verdiept en verrijkt. Dit te doen, naast een drukke baan en een gezin, en ook door corona-lockdowns heen, is de beste beslissing die ik in lange tijd heb genomen.

Ik dank Krijn Pansters voor de begeleiding van begin tot einde. En met hem dank ik Willem Marie Speelman voor het kritisch lezen van deze thesis. De soms tegenstrijdige vragen en opmerkingen van Krijn en Willem Marie stimuleerden mij om eigen keuzes te maken. Daar draait wetenschap om. Ik dank de Leonhard-Woltjer Stichting en Kairos-Sabeel Nederland, die mijn reis naar Israël en Palestina financieel mogelijk hebben gemaakt. Ik

dank het *Nederlands Dagblad*, dat me in de gelegenheid stelde te studeren en me een prachtige combinatie bood van studie en journalistiek. En ik dank mijn gezin, dat me ruimte bood me telkens weer af te zonderen om de boeken in te duiken.

Deze thesis is opgedragen aan Gerard, die al vanaf mijn kleutertijd mijn tweede vader was – en de grote liefde van mijn moeder. Hij overleed op 25 mei, voor ons onverwacht en met 69 jaar sowieso veel te jong. Mijn proefschrift droeg ik in 2014 op aan Jozef, omdat ik zijn vaderschap van Jezus bewonder. Gerard koos er op vergelijkbare wijze voor om het vaderschap op zich te nemen, zonder achterom te kijken. Daar ben ik hem enorm dankbaar voor. Afstuderen is een feest. Maar in dit geval is het een feest met een lege plek. Ik ben ervan overtuigd dat ik hem ooit weer ga ontmoeten.

Remco van Mulligen, 3 juli 2023

Inleiding

In september 1219 ontmoette Franciscus van Assisi in het Egyptische Damietta sultan Malik al-Kamil. De Italiaanse broeder, die aan de basis stond van de franciscaanse orde, ondernam een hachelijke reis, midden in de Vijfde Kruistocht. Vanuit het christelijke legerkamp sloop hij door de vijandelijke linies. Het leek een recept voor ellende – de tegenpartij opzoeken in de hitte van de strijd – maar Franciscus slaagde in zijn opzet en had een gesprek met deze sultan, aanvoerder van de islamitische vijand. Toen Franciscus terugkeerde, was hij duidelijk onder de indruk. Hij deed voorstellen die verraden dat de islam hem had geïnspireerd.

Deze legendarische ontmoeting is in 2019 op diverse plekken herdacht. Zo bezochten de franciscanen van stadsklooster La Verna in Amsterdam Nieuw-West een moskee. En een populairwetenschappelijk boek van journalist Paul Moses over deze geschiedenis verscheen in het Nederlands: *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan*.¹ Toch is de ontmoeting van Franciscus met de sultan in de acht eeuwen nadien vaak genegeerd. Het geldt, zeker in vergelijking met andere episodes uit het leven van Franciscus, als een relatief onbekend verhaal.

Onterecht, zo zal in deze thesis duidelijk worden. Het verhaal heeft veel potentieel, ook voor hedendaagse ontmoetingen tussen christenen en moslims in een tijd waarin er net als toen veel negatieve (voor)oordelen bestaan over de islam. Allereerst roept het verhaal zelf allerlei vragen op. Was Franciscus op vredesmissie? Wilde hij de sultan bekeren? Of zocht hij de martelaarsdood? Wat is er precies voorgevallen toen Franciscus in het islamitische kamp was? Daar bestaan geen notulen van. We hebben vooral verhalen over deze ontmoeting. Die komen in eerste instantie van dertiende-eeuwse auteurs, zoals de bekende franciscaan Bonaventura. Maar in latere tijden kwamen er nieuwe interpretaties. Zo zag de islamoloog Louis Massignon (1883-1962) de ontmoeting in Damietta als een voorbeeld van de interreligieuze dialoog die hij zelf bepleitte, waarin hij als christen de islam vergaand tegemoet trad. In het heden laat paus Franciscus zich in zijn vele reizen naar de islamitische wereld inspireren door zijn naamgenoot. Zijn ontmoeting met Mohammed al-

¹ Paul Moses, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan. Vredesmissie in oorlogstijd* (Heeswijk: Berne Media, 2019).

Tayyeb, de grootimam van het invloedrijke al-Azhar in Egypte, was gemodelleerd als herhaling van het treffen tussen Franciscus en de sultan.

De laatste decennia zijn er nieuwe interpretaties gekomen van het verhaal van Franciscus en de sultan. Volgens auteurs als Moses en de franciscaan Michael Cusato ging het om een vredesmissie. Franciscus stelde volgens Cusato toen hij in september 1219 bij de kruisvaarders kwam, dat de tijd om aan te vallen voorbij was. Die tijdsaanduiding was geen *chronos* maar *kairos*, stelt Cusato: Franciscus wilde ermee duidelijk maken dat God sowieso niet achter de hele missie van een kruistocht stond. We moeten volgens de franciscaan de ontmoeting bezien binnen de context van Franciscus' ontmoeting met melaatsen, die zijn bekering inleidde.² Historicus Adam Hoose heeft een andere analyse dan Cusato. Hoose stelt vast dat Franciscus zich nooit expliciet of impliciet heeft uitgesproken tegen de Vijfde Kruistocht. Zijn missie naar Damietta was volgens hem bedoeld om de sultan te bekeren – en met hem zoveel mogelijk andere moslims in het islamitische kamp.³ De Zwitserse theoloog Katharina Heyden concludeert dat de exacte geschiedenis van de ontmoeting in Damietta in 1219 vermoedelijk nooit zal worden opgehelderd. Wel kan volgens haar een kritische bestudering van de diverse verhalen leiden tot een interpretatie van de betekenis van dit voorval.⁴

Door de eeuwen heen hebben gelovigen telkens hun eigen beeld gemaakt van Franciscus. Ook bij 'canonieke' teksten over deze heilige, is het telkens de vraag hoe groot de historische betrouwbaarheid is. In dat opzicht vergelijkt Hoose Franciscus met Jezus. Hedendaagse franciscanen maken van Franciscus op basis van zijn ontmoeting met de sultan vaak een apostel van vrede, een pacifist *avant-la-lettre*. De historische gebeurtenis uit 1219 is gebruikt als aanmoediging voor interreligieuze dialoog, waarbij christenen moslims tegemoet treden aan de hand van positieve teksten uit *Nostra Aetate*, de verklaring uit 1965 over de relatie met niet-christelijke religies van het Tweede Vaticaans Concilie. In de geest van *Nostra Aetate* bloeide de dialoog tussen katholicisme en islam op. De ontmoeting van Franciscus en de sultan daarin echter geen leidende rol. Ook in *In dialoog*, de meest recente

² Michael F. Cusato, "Healing the violence of the contemporary world", in: *St. Francis and the sultan, 1219-2019. A commemorative booklet* (Cincinnati: Franciscan Media, 2019) 1-37, aldaar 24-25.

³ Adam L. Hoose, "Francis of Assisi's way of peace? His conversion and mission to Egypt", *The Catholic Historical Review* 96.3 (2010) 449-469, aldaar 449 en 461.

⁴ Katharina Heyden, "Die legendäre Begegnung zwischen Franz von Assisi und Sultan Melek al-Kamil oder: Von der geschichtsprägenden Absicht in Geschichten", *Mediaevistik* 31 (2018) 203-229, aldaar 203-204.

richtlijn van de Nederlandse bisschoppenconferentie voor dialoog met andere religies, wordt er niet naar verwezen.⁵ Wel werd het complexe en moeilijk te duiden verhaal over Franciscus en de sultan in het licht van het concilie steeds meer geïnterpreteerd als een vroeg voorbeeld van open interreligieus gesprek. De hedendaagse context bepaalt hoe het verhaal wordt verstaan. Deze thesis bekijkt hoe de kennis over die middeleeuwse ontmoeting ons kan inspireren in onze eigen ontmoetingen met moslims.

Hoe beperkt en discutabel de kennis over de ontmoeting tussen Franciscus en Malik al-Kamil ook is, voor de meeste theologen en historici staat vast dat er echt een ontmoeting is geweest. Die vond plaats in de hitte van de strijd, waarbij Franciscus' visie op de islam beïnvloed was door de vooroordelen die in zijn tijd bestonden. Juist dat, spirituele ontmoeting tussen mensen, hebben we tegenwoordig nodig, betoogde historicus Krijn Pansters in 2019: "Een spiritualiteit, die God, de medemens en het morele zelf altijd in samenhang beziet."⁶ Deze ontmoetingsspiritualiteit moet volgens Pansters wortelen in de "vredestrategie" van Franciscus. De heilige uit Assisi roept aan de hand van de Bijbel zijn volgelingen op kwaad te beantwoorden met goed, nooit de polemieken of woordenstrijd op te zoeken, altijd in vrede anderen te bejegenen.

In deze masterthesis staat die ontmoetingsspiritualiteit centraal, die voortkomt uit het verhaal van Franciscus en de sultan. De centrale vraag daarbij luidt: **welke voorwaarden voor een interreligieuze ontmoetingsspiritualiteit tussen christenen en moslims in het heden komen naar voren in de traditie over het verhaal van de ontmoeting tussen Franciscus van Assisi en sultan Malik al-Kamil in 1219 tot de dag van vandaag?**

Ter beantwoording van die vraag, is het nodig een aantal andere vragen nader te bestuderen. Om te beginnen: wat is een ontmoeting? Is dat hetzelfde als 'dialoog'? Of is ontmoeting iets anders? En wat is een *spirituele* ontmoeting? Deze thesis begeeft zich zowel op het terrein van de spiritualiteit, als dat van de interreligieuze theologie. Het eerstedeel diept dat verder uit. Daarna staat in het tweede deel van deze thesis het verhaal van Franciscus centraal, aan de hand van drie vragen: wat weten we over hoe christenen in de dertiende eeuw naar de islam keken, wat is bekend over de ontmoeting tussen de man uit

⁵ Berry van Oers, *In dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensbeschouwingen* (Utrecht: Bisschoppenconferentie van Nederland, 2015).

⁶ Krijn Pansters, "Franziskus begegnet dem Sultan Al-Kamil", lezing uitgesproken op het congres *Franziskus und der Sultan: Dialog statt Hetze* in Zell-am-Main, 29 maart 2019.

Assisi en de sultan van de moslims, en welke impact had de ontmoeting op Franciscus en Malik al-Kamil?

Het verhaal van deze ontmoeting is al direct na Franciscus' terugkeer, en zeker na zijn dood, in het teken komen te staan van Franciscus als (bijna-)heilige. Dat heeft de toenmalige geschiedschrijving beïnvloed. Ook in latere tijden, tot en met de onze, is het verhaal geïnterpreteerd binnen de context van de verhoudingen tussen christendom en islam. Ook die ontwikkeling krijgt aandacht, in de twee hoofdstukken van het derde deel van deze thesis. Daarop volgt een vierde deel, waarin ik negen aspecten van een spiritualiteit van de ontmoeting formuleer. Daarbij verwijs ik niet alleen naar het verhaal van Franciscus, maar ook naar een reis die ik in 2022 ondernam naar Israël en Palestina, waar ik sprak met zowel christenen als moslims.

Het onderzoek is, afgezien van de genoemde reis, vooral gebaseerd op studie van literatuur en bronnen van en over Franciscus. Deze zijn ingekaderd in theologische en filosofische theorie over wat de kern is van ontmoeting. Dit onderzoek heeft een grote relevantie, omdat de relatie tussen christenen en moslims ook in 2023 een controversieel en actueel onderwerp is. Een spiritualiteit van ontmoeting kan vanuit een meer realistisch dan idealistisch perspectief nieuwe wegen wijzen voor de dialoog tussen christendom en islam, tussen christenen en moslims. Zo biedt een ontmoetingsspiritualiteit een positieve impuls aan de relatie tussen beide religies in de wereld na 11 september 2001.

I. Spiritualiteit en interreligieuze ontmoeting

1. Methodologische afweging

Om de ontmoeting van Franciscus met sultan Malik al-Kamil te analyseren en die gebeurtenis betekenis te geven in een hedendaagse context, moeten een theoloog zich op diverse terreinen begeven. Het gaat om een interreligieus gesprek en getuige de invloed die deze had op Franciscus, was het ook een spirituele ontmoeting. Daarnaast speelt mee dat alle kennis over de ontmoeting komt uit hagiografische – of anderszins gekleurde – verslagen. Uit het verhaal is niet zonder tussenstappen een ontmoetingsspiritualiteit te destilleren die ons ook in de eenentwintigste eeuw iets zegt. De methode die ik hanteer is drieledig. Allereerst zal het verhaal over Franciscus' ontmoeting aan een historisch-wetenschappelijke analyse onderworpen worden. Daarbij komt ook Franciscus' persoon, levensloop en spiritualiteit aan bod. Ten tweede zal ik kijken naar spiritualiteit en de spirituele methode zoals die door de theologen Kees Waaijman (1942-2023)⁷ en Willem Marie Speelman is uitgewerkt. En tot slot is het nodig dieper in te gaan op het aspect van interreligieuze dialoog, waarbij de methode zoals voorgesteld door theoloog Marcel Poorthuis leidend zal zijn. Deze methodische overwegingen verdienen een nadere toelichting.

1.1 Spirituele methode

Het eerste dat gedefinieerd moet worden als we het hebben over een spirituele theologische methode, is het begrip 'spiritualiteit' zelf. Speelman gebruikt hiervoor de woorden van Waaijman: spiritualiteit is "een godmenselijk betrekingsgebeuren waarin beide polen - God en mens - wederzijds tot gestalte komen".⁸ In die bondige en rijke

⁷ Remco van Mulligen, 'In memoriam Kees Waaijman (1942-2023)', *Volzin* (5 april 2023). Gevonden op: <https://volzin.nu/in-memoriam-kees-waaijman-1942-2023/>.

⁸ Willem Marie Speelman, 'Naar een spirituele methode', in: Archibald L.H.M. van Wieringen ed., *Theologie & methode* (Bergambacht: 2VM, 2012) 149.

definitie schuilt volgens hem een aantal duidelijke kenmerken. Spiritualiteit is dialogisch en hermeneutisch, de waarheid is intersubjectief en het proces is transformerend, er gebeurt iets. Speelman voegt er de situering in het concrete, aardse leven als element aan toe.⁹ De ontmoeting van Franciscus en Malik al-Kamil is binnen deze definitie waarschijnlijk een spirituele ontmoeting geweest.

Waaijman heeft op diverse manieren woorden gegeven aan wat spiritualiteit is - naast de hierboven vermelde definitie, die Speelman gebruikt. Zo is spiritualiteit volgens Waaijman “de voortgaande omvorming in betrokkenheid op het Onvoorwaardelijke”.¹⁰ Kortom, het is een proces (voortgaand) waarbij een concreet menselijk subject een transformatie doorgaat. Dit gebeurt in contact met het Onvoorwaardelijke: een extern iets of iemand, niet onderworpen aan *mijn* voorwaarden, niet beperkt door wat dan ook. “Het Onvoorwaardelijke sticht een relatie die gekenmerkt wordt door betrokkenheid”, schrijft Waaijman.¹¹ Die relatie is de essentie van wat we in deze masterthesis meestal *ontmoeting* noemen. Het Onvoorwaardelijke is vergelijkbaar met wat de filosoof Immanuel Levinas ‘de Ander’ noemt.

Aan de andere kant staat ‘spiritualiteit’ ook voor een theologische methode om concrete spirituele fenomenen te analyseren. Speelman maakt zich hard voor een studie van spiritualiteit die zich niet alleen beperkt tot teksten. Hij stelt dat er ook een spiritualiteit is van iconen, van heiligenverering, van bibliodrama en van muziek.¹² En ik mag toevoegen: een spiritualiteit van de ontmoeting. Een spirituele methode kent volgens Waaijman vier fasen, waarvan de laatste de meest uitdagende is. De eerste stap is ‘vormbeschrijvend onderzoek’, dat wil zeggen een wetenschappelijke omschrijving van het betreffende spirituele fenomeen. Dat onderzoek geschiedt zowel van binnenuit (emic) als met wetenschappelijke distantie, van buitenaf (etic). De tweede stap is hermeneutisch onderzoek, dat verder moet gaan dan een puur analyserend begrijpen. Waaijman pleit voor een dieper doordringen in de bronnen, bijvoorbeeld door een monastieke leeswijze toe te passen: lezing, overweging, gebed en beschouwing. Hierop volgt systematisch onderzoek, waarbij de vraag is: hoe ontvouwt zich de waarheid in de onderzochte spirituele bron? Je

⁹ Speelman, ‘Naar een spirituele methode’, 150-151.

¹⁰ Kees Waaijman, *Wat is spiritualiteit?* TBI-studies 1 (Nijmegen: Titus Brandsma Instituut, 1992) 91.

¹¹ Waaijman, *Wat is spiritualiteit?*, 101.

¹² Speelman, ‘Naar een spirituele methode’, 152.

gaat als theoloog in gesprek (*collatio*) met de bron. “De waarheid ontvouwt zich in de ontmoeting, het betrekkinggebeuren tussen subject en object”, schrijft Speelman hierover.

De laatste fase is die van de mystagogie, bewustzijn van de relatie met het goddelijke. Hiermee onderscheidt de theologische methode van de spiritualiteit zich duidelijk van wat Waaijman de ‘seculiere wereld’ noemt.¹³ In de psychologie staat de ervaring van de mens sterk centraal, waar de theologie juist ook de relatie tussen mens en God in beeld wil houden.¹⁴ In deze stap wordt het inzicht dat vergaard is bij de eerdere drie fasen gedeeld met anderen. Centraal staat het begrip *fronesis*, inzicht dat ontstaat op basis van ervaring in concrete situaties. Op basis van dat inzicht kunnen anderen ‘ingewijd’ worden in het mysterie. Dit is de essentie van spiritualiteit, menen Waaijman en Speelman. Die laatste schrijft: “Zoals de bestemming van de medische wetenschap uiteindelijk de genezing van de patiënt is, zo is de spirituele wetenschap vooral gericht op de spirituele groei van de mens.”¹⁵

1.2 Interreligieuze methode

Deze thesis draait in de kern om interreligieus contact. De relatie tussen christenen en moslims begon al tijdens het leven van de profeet Mohammed. Sindsdien hebben de twee religies altijd in een machtsverhouding gestaan tot elkaar. In de middeleeuwen kende de islam in cultureel, wetenschappelijk en religieus opzicht een grote bloei – die tijdgenoten van Franciscus voortbracht, zoals de mysticus Rumi en de arts en filosoof Ibn Rushd. Het beeld dat christenen in de dertiende eeuw hadden van de islam was echter sterk negatief.

Sindsdien is de situatie radicaal veranderd. Christelijk Europa is vanaf de vijftiende eeuw gaan domineren in de wereld. Diverse ontwikkelingen symboliseren die trend, zoals de verdrijving van de islam uit Spanje en het mislukte Ottomaanse beleg van Wenen in

¹³ Kees Waaijman, ‘Spirituality - A multifaceted phenomenon’, *Studies in Spirituality* 17 (2007) 106.

¹⁴ Waaijman, ‘Spirituality’, 112.

¹⁵ Speelman, ‘Naar een spirituele methode’, 154-159.

1683. Die verschuiving in de machtsbalans beïnvloedt ook de dialoog tussen aanhangers van beide religies.¹⁶

Na de Tweede Wereldoorlog heeft de theologie van de religies een grote vlucht genomen. Onder invloed van de Holocaust kwam de kerk tot een radicaal andere visie op haar verhouding tot het jodendom - en in de slipstream daarvan veranderde ook de verhouding tot de islam. Tot die tijd was de visie van de kerk ronduit antithetisch geweest: het *extra ecclesiam nulla salus* ('buiten de kerk geen heil') impliceerde een veroordeling van het protestantisme en in het verlengde daarvan ook van jodendom, islam en andere wereldreligies. Pas na de oorlog ging men dit anders interpreteren en kwam de nadruk veel sterker te liggen op een positief gesprek met de twee andere monotheïstische religies.

Interreligieuze theologie begint bij interactie tussen religies, bij interreligieuze ontmoeting, stelt de Joodse filosoof Ephraim Meir. Hij schreef diverse boeken over interreligieuze dialoog en religieuze identiteit.¹⁷ Als Joodse denker kijkt hij naar de verklaring *Nostra Aetate* via de bril van zijn religie. Meir benadrukt hoezeer rabbijn Abraham Heschel (1907-1972) als religieus pluralistisch filosoof sterke invloed had op de inhoud van die verklaring, opgesteld tijdens het Tweede Vaticaans Concilie. Heschel, een van de grootste Joodse filosofen van de vorige eeuw, was overtuigd van de waarheid van zijn eigen religie, maar zag tegelijk waarheid in andere religies.¹⁸

Precies dat 'inclusivisme' is de dominante lijn in hoe de katholieke kerk zich sinds Vaticanum II verhoudt tot andere religies. Het beeld is dat inclusivisme staat tussen twee polen. Aan de ene kant is er exclusivisme, het oude *extra ecclesiam nulla salus*, met een sterke nadruk op een exclusieve uitleg van bijbelverzen als 'niemand komt tot de Vader dan door Mij' (Joh. 14,6).¹⁹ Dit exclusivisme is te vinden in de middeleeuwen, onder andere bij Franciscus zelf, die in zijn eerste regel (de *Regula non bullata* van 1221) schrijft: 'Wie niet herboren is uit water en de Heilige Geest, kan het koninkrijk van God niet binnengaan'.²⁰

¹⁶ Karel Steenbrink, 'Islam en christendom tussen de hoop van Vaticanum II en de angst voor terrorisme', in: Judith Frishman en Staf Hellemans (eds.), *Het christendom en de wereldreligies. Dialoog en confrontatie* (Utrecht: Van Gruting, 2008) 127.

¹⁷ Ephraim Meir, *Interreligious theology. Its value and mooring in modern Jewish philosophy* (Walter de Gruyter GmbH, 2015) 6.

¹⁸ Meir, *Interreligious theology*, 41-43.

¹⁹ Keith Ward, 'Pluralism from a Christian perspective', in: Norman Solomon, Richard Harries en Tim Winter (eds.), *Abraham's children. Jews, Christians and Muslims in conversation* (Londen: T&T Clark, 2005) 190.

²⁰ Franciscus van Assisi, *De geschriften. Vertaald, ingeleid en toegelicht door G.P. Freeman, H. Bisschops, B. Corveleyn, J. Hoeberichts en A. Jansen* (Haarlem: Gottmer, 2004) 58.

Tegenwoordig vinden we deze manier van denken sterk in de evangelicale vleugel van het protestantisme, maar ook in de mainstream daarvan, zoals bij de grote protestantse theoloog Karl Barth.²¹ Aan het andere uiterste staat pluralisme, dat alle religies ziet als wegen naar de waarheid, terwijl geen van hen kan claimen de volle waarheid in pacht te hebben. Het probleem hiervan is, volgens Poorthuis, dat pluralisme een zuiver buitenperspectief hanteert en dat het daardoor niet in staat is werkelijk te begrijpen wat religieuze mensen beweegt.²²

Hier tussenin bevindt zich de inclusivistische houding, die dominant is in *Nostra Aetate*. Inclusivisten zullen het genoemde vers uit het Johannesevangelie interpreteren binnen het geheel van dit bijbelboek, dat volgens Ward een “overdonderend universalisme” ademt.²³ Inclusivisme kent een bandbreedte. Theoloog Harm Goris ziet in *Nostra Aetate* twee theologische benaderingen. Aan de ene kant zijn er de ‘vervullingstheorieën’. Deze zien de diverse niet-christelijke religies vooral als *praeparatio evangelica*, die niet op zichzelf verlossing brengen, maar mensen wel op het spoor richting Christus zetten. Hierin ligt volgens Goris “een zekere positieve waardering” voor die andere religies, maar er blijft “een absoluut kwalitatief verschil met het christendom”.²⁴ Aan de andere kant zijn er theorieën van de presentie van Christus in andere religies. Die religies hebben in deze visies wél een “positieve rol in het mysterie van de verlossing door God”. Goris noemt Karl Rahners idee van de ‘bovennatuurlijke existentieel’ als belangrijkste voorbeeld: het idee dat alle mensen door genade gericht zijn op ‘zelftranscendentie naar God toe’.²⁵ *Nostra Aetate* kiest volgens Goris niet duidelijk voor een van beide opties.

Theoloog Marcel Poorthuis staat kritisch tegenover het model van exclusivisme, inclusivisme en pluralisme. Het model is volgens hem te weinig dialogisch omdat het niet de bijzondere relatie van elke religie tot de andere religies in acht neemt. Alles wordt simpelweg ingedeeld in drie starre categorieën. Maar hebben niet alle religies in zich

²¹ Marcel Poorthuis, *Rituals in interreligious dialogue. Bridge or barrier?* (Cambridge Scholars Publishing: 2020) 13.

²² Poorthuis, *Rituals*, 14.

²³ Ward, ‘Pluralism from a Christian perspective’, 191.

²⁴ Harm Goris, ‘Het katholicisme en de interreligieuze dialoog’, in: Judith Frishman en Staf Hellemans (eds.), *Het christendom en de wereldreligies. Dialoog en confrontatie* (Utrecht: Van Gruting, 2008) 58.

²⁵ Goris, ‘Het katholicisme en de interreligieuze dialoog’, 59.

exclusivistische, inclusivistische en pluralistische elementen? In het model ligt de suggestie dat vooral inclusivisme de voorwaarden schept voor dialoog.²⁶

Er zijn nog twee andere interreligieuze methoden. Ten eerste is er het Logos-model, dat teruggaat op Justinus Martyr (100-165). Zijn vooronderstelling was dat er een goddelijke Logos is, die werkzaam is in de kosmos en die ook niet-christenen kan beïnvloeden - zoals Socrates. De jezuïet Jacques Dupuis (1923-2004) baseerde zijn model voor interreligieuze dialoog, waarin de Heilige Geest alles en iedereen leidt, op dit principe van de goddelijke Logos. Ook Raimon Panikkar (1918-2010), een andere belangrijke theoloog van de interreligieuze dialoog, liet zich door dit Logos-model inspireren.²⁷

Het derde model, zeer succesvol in de interreligieuze dialoog, is het Abrahamitische model. Dit legt de nadruk op de verwantschap tussen Jodendom, christendom en islam in de persoon van Abraham, die in al die drie religies een cruciale rol speelt. Dit model is verbonden aan de naam van de mysticus en islamwetenschapper Louis Massignon. Hij was een van de belangrijkste inspiratoren voor *Nostra Aetate*. Dit model is niet alleen harmonieus, maar biedt juist veel ruimte om zich kritisch te verhouden tot andere religies. Immers: elk van die religies eigent zich Abraham toe en meent zijn belang en betekenis het beste te begrijpen.²⁸

Zelf bepleit Poorthuis een vierde model, dat volgens hem de prioriteit geeft aan het stellen van *vragen* aan elkaar, in plaats van het geven van antwoorden. Dit model zou een aanvulling zijn op de andere drie, bedoeld om dialoog en ontmoeting vanuit een praktisch en concreet perspectief te benaderen: naarmate je een andere religie beter leert kennen, komen er steeds meer vragen op.²⁹ Als christenen en moslims elkaar tegenwoordig ontmoeten, beïnvloedt ook het verleden van kolonialisme die vragen. Centrale vragen gaan over de relatie van christendom en islam met geweld, over de kritiek vanuit de islam op de Bijbel, de vraag of Mohammed ook voor christenen een profeet is, de betekenis van het idee van rentmeesterschap in beide religies, en de manier waarop beide religies naar figuren als Mozes, Maria en Jezus kijken.³⁰

²⁶ Poorthuis, *Rituals*, 15-17. Marcel Poorthuis, "Somewhere over the rainbow". Over godsdienstwetenschappen, interreligieuze dialoog en veelkleurige theologie', in: Archibald L.H.M. van Wieringen (ed.), *Theologie & methode* (Bergambacht: 2VM, 2012) 64-65.

²⁷ Poorthuis, *Rituals*, 21.

²⁸ Poorthuis, *Rituals*, 25-26.

²⁹ Poorthuis, *Rituals*, 33.

³⁰ Poorthuis, *Rituals*, 53.

Poorthuis bepleit nadrukkelijk een theologische methode. Dit onderscheidt zich van de godsdienstwetenschap, die alleen een perspectief van 'buitenaf' hanteert en met een zekere afstandelijkheid naar religieuze fenomenen kijkt. De theologie voegt daar een binnenperspectief aan toe, met volgens Poorthuis als belangrijke vraag: "Wat betekent deze kennismaking met andere religies nu voor het christelijk geloof?"³¹ Er is geen 'neutraal' perspectief: een theoloog waardeert de andere religie van binnenuit, maar kijkt tevens door een christelijke bril. Poorthuis spreekt van een "laterale" omgang: *als* christen een andere religie van binnenuit ervaren vereist volgens hem "levenslange oefening". Hij noemt diverse pioniers op dit vlak, onder wie de theoloog Louis Massignon, wiens levenswerk draaide om het theologisch verstaan van de islam.³² Dialoog, ook tussen christen en moslim, vindt in essentie plaats in het 'tussen-beiden' (*Zwischen*), stelt Poorthuis - met verwijzing naar Martin Buber en de katholieke filosoof Gabriel Marcel. "De blik van de buitenstaander en ook mijn objectiverende blik doen het wezen van de dialoog verdwijnen." In dat 'tussen', waar volgens Poorthuis een religiewetenschapper nooit zal komen maar een theoloog wel, is er ruimte voor zowel de eigen waarheid als die van de ander.³³

In een interreligieuze theologische methode is volgens Poorthuis "beeldvorming" essentieel: welk beeld heeft iemand van de ander? Als voorbeeld noemt hij dat heden ten dage vrees voor de islam bij velen leeft - christen of niet. Daar staat tegenover dat de katholieke kerk juist "verwantschap" tussen christendom en islam onderstreept. Volgens Poorthuis is die laatste houding een voorwaarde voor interreligieuze dialoog. Die dialoog moet bestaan uit meer dan alleen het naast elkaar leggen van de Koran en de Bijbel, om te kijken wat je als christen kunt leren van de islam. Interreligieuze theologie moet ook in acht nemen dat de geschiedenis van kruistochten en kolonialisme de verhouding tussen beide religies sterk stempelt. Interreligieuze dialoog verandert continu, beïnvloed door de veranderende verhouding tussen christendom en islam. Wat echter hetzelfde blijft, betoogt Poorthuis, is de grondslag waarop een interreligieuze ontmoeting berust. Voor ontmoeting is "het exclusieve, unieke karakter van de eigen geloofsovertuiging onontbeerlijk", schrijft hij, met als nadere verheldering dat 'exclusief' niet hetzelfde is als 'exclusivistisch', maar hier slaat op het feit dat een persoonlijke geloofsovertuiging ook echt exclusief persoonlijk is.

³¹ Poorthuis, "Somewhere over the rainbow", 54.

³² Poorthuis, "Somewhere over the rainbow", 62.

³³ Poorthuis, "Somewhere over the rainbow", 63.

“Mijn eigen geloofsovertuiging is *hors concours*, volstrekt uniek en onvergelijkbaar”, schrijft Poorthuis. “Hier past voor mij slechts verwondering over zoveel onvermoede genade.” Hoe aanhangers van andere religies hun religie ervaren is niet te zeggen: in een interreligieuze ontmoeting kun je de ander ontmoeten in dat ‘tussen’, maar je kunt niet volledig in de huid van die ander kruipen.³⁴

1.3 Conclusie

De eerste stap in de spirituele methode is een vormbeschrijvend onderzoek. Dat richt zich op het fenomeen van de spirituele ontmoeting, een beschrijving van het gebeurde vanuit een buitenperspectief. Daarna volgt een hermeneutisch en systematisch onderzoek (de volgende stappen van de spirituele methode), hier toegepast op de vraag: wat *gebeurde* er nu tussen Franciscus en de sultan? Dat haakt aan bij de tweede en derde stap die Waaijman beschrijft. Poorthuis schrijft iets soortgelijks als hij constateert dat de ontmoeting tussen een christen en een moslim kan bijdragen aan de openbaring van wie God is.³⁵ We hebben echter in het geval van het centrale verhaal in deze thesis een serieuze beperking: er is geen binnenperspectief bekend. Aan islamitische zijde is niets geregistreerd van de ontmoeting. En ook van Franciscus is geen direct getuigenis bekend over hoe hij de ontmoeting heeft ervaren. We kunnen wel zien welke impact deze op Franciscus heeft gehad.

De laatste stap is die van de mystagogie, de ‘inwijding in het mysterie’, de stap naar een idee over hoe deze interreligieuze ontmoeting tussen een moslim en een christen kan bijdragen aan de spirituele groei van de mens. Wat aan deze ontmoeting van 804 jaar geleden raakt ons? Wat betekent het verhaal voor ons en wat kunnen we ermee? Hoe kan deze onwaarschijnlijke gebeurtenis ons helpen in ontmoeting met moslims in onze eigen tijd? Welke *do’s and don’ts* kunnen we uit het verhaal afleiden voor een spiritualiteit van de ontmoeting? Daarvoor zal er aandacht moeten zijn voor acht eeuwen ontwikkeling die ons scheiden van deze ontmoeting. Voordat we vier hoofdstukken lang in de ontmoeting tussen

³⁴ Poorthuis, “Somewhere over the rainbow”, 69-70.

³⁵ Poorthuis, “Somewhere over the rainbow”, 69.

Franciscus en de sultan duiken, moet in het volgende hoofdstuk echter eerst nader worden uitgewerkt: wat is een spirituele ontmoeting?

2. Spiritualiteit van de ontmoeting

“Ik vertel hem dat ik mij gedraag als een islamcriticus die met moslims spreekt. Zo iemand loopt dan een rijtje misstanden af - en ik heb nu hetzelfde gedaan bij hem, terwijl hij mij juist gastvrij ontvangt en een glas Turkse thee met me drinkt. Ik bied mijn excuses aan. Samuel Lee waardeert mijn geste enorm, maar nuanceert gelijk mijn analyse. Hij wil excuses aanbieden namens de kerken die mij niet hebben willen ontvangen. Ik ben altijd welkom in zijn kerk, zegt hij, we zijn vrienden.”³⁶

In het boek *Spiegelreis* gaan moslim Enis Odaci en christen Herman Koetsveld op bezoek in elkaars geloof. Zo belandt Odaci in de pinkstergemeente van voorganger Samuel Lee in de Bijlmer. In het bovenstaande fragment kijkt Odaci kritisch naar zichzelf: hij ontmoette Lee aanvankelijk vanuit een geharnaste houding, met een rijtje kritiekpunten om te bespreken. Maar de Turkse thee wekte een verandering in hem op. Tezamen met het verhaal van Lee, die even eerder openhartig had verteld over zijn eigen transformatie:

“Ik moet eerlijk zeggen dat ik twaalf jaar geleden een religieuze fanatiekeling was. Ik was iemand die de moslim en de Koran afkeurde, ook omdat ik een trauma had opgelopen in het Midden-Oosten, waar mensen in de naam van de islam vreselijke dingen werd aangedaan.”³⁷

Iedereen zal het erover eens zijn: wat hier gebeurt tussen deze Turks-Nederlandse moslim en Iraans-Nederlandse christen is een *ontmoeting*. En in beide citaten is zichtbaar dat - net als toen Franciscus de sultan ontmoette - vooroordelen niet per se een beletsel vormen voor een ontmoeting. Maar wat máákt dit nu een ontmoeting? In dit hoofdstuk bespreken we die vraag, met eerst een breder perspectief op diverse denkers die zich over interreligieuze ontmoeting hebben uitgelaten, om vervolgens dieper te duiken in de filosofie van Martin Buber.

³⁶ Enis Odaci en Herman Koetsveld, *Spiegelreis. Een moslim en een christen op reis door elkaars geloof* (Utrecht: Kok Boekencentrum, 2019) 107.

³⁷ Odaci en Koetsveld, *Spiegelreis*, 104.

2.1 Zelftranscendentie

Franciscus was de gast van sultan Malik al-Kamil. Marcel Poorthuis benoemt dat een gast altijd aan bepaalde regels gebonden is: hij of zij kan niet zomaar met alles meedoen en overal komen. Ook kunnen gast en gastheer niet van rol wisselen. De twee hebben verschillende rollen en staan in een (hiërarchische) verhouding tot elkaar. Dat heeft invloed op de interactie die plaatsvindt. Tegelijk is er volgens Poorthuis wel, in sommige situaties, zeer veel ruimte voor de gast om te participeren.³⁸ In die context van gast en gastheer kan er een interreligieuze ontmoeting plaatsvinden. En dat kan evengoed mislukken – getuige de ontmoeting tussen de wereldwijde franciscaanse beweging en moslims in het Zwitserse Mattli in 1982, die net als pogingen in latere jaren geen succes was.³⁹ Wat werkt wel? Noemenswaardig zijn de interreligieuze ontmoetingen die paus Johannes Paulus II vanaf 1986 startte in Assisi, waarbij christenen, Joden, moslims, boeddhisten en anderen samenkwamen. Hoe lastig dit was, bleek al direct uit de forse kritiek die klonk – zo waarschuwde kardinaal Joseph Ratzinger, de latere paus Benedictus XVI, voor ‘syncretisme’ en ‘relativisme’.⁴⁰

Hedendaagse interreligieuze ontmoeting klinkt vaak idealistisch, schrijft Poorthuis. Terwijl Wilders tirades houdt tegen de islam, christenvervolging aan de orde van de dag is en etnische zuiveringen doorgaan, schrijven theologen vrome woorden over dialoog tussen de religies. Het hele concept interreligieuze dialoog is daarom onder kritiek komen te staan.⁴¹ Poorthuis belicht de functie van rituelen in de ontmoeting van religies. Christenen zijn relatief sterk gericht op verhalen en op theologie, stelt hij, terwijl moslims en Joden een benadering hanteren die meer gericht is op rituelen en jurisprudentie. Kortom: er is een grote valkuil bij het aangaan van een ontmoeting met een andere religie en dat is dat je die andere religie beoordeelt vanuit categorieën die vooral in je eigen religie belangrijk zijn.⁴²

Als de Joodse filosoof Ephraim Meir het over interreligieuze ontmoeting heeft, stelt hij het begrip zelftranscendentie centraal. Iemand kan zijn of haar identiteit ontwikkelen als

³⁸ Poorthuis, *Rituals*, 128-131.

³⁹ Jan Hoeberichts, *Franciscus en de islam* (Assen: Van Gorcum, 1994) 113vv.

⁴⁰ John Tolan, *Saint Francis and the sultan. The curious history of a Christian-Muslim encounter* (Oxford: Oxford University Press, 2009) 314-316.

⁴¹ Poorthuis, *Rituals*, 1.

⁴² Poorthuis, *Rituals*, 4.

diegene in staat is zichzelf te ontstijgen, naar zichzelf te kijken als de ander. Wat daarbij kan helpen is wat hij 'trans-verschil' noemt: de ander is anders dan jijzelf en door dat te beseffen kun je leren jezelf te transcenderen. Dialoog en spirituele groei vinden plaats door dat vermogen 'afstand' te nemen van jezelf en jezelf te bekijken als was je een ander.⁴³ Dit ontstijgen of overstijgen van het zelf kan alleen gebeuren als het ik over openheid beschikt: je moet ontvankelijk zijn voor de ander.⁴⁴

Meir bespreekt de gedachten van een aantal Joodse filosofen over interreligieuze theologie. Hoe kun je jezelf transcenderen in ontmoeting met iemand die een heel andere religie aanhangt? De eerste denker die Meir bespreekt is Martin Buber (1878-1965). Buber benadrukte dat christenen Jezus alleen kunnen begrijpen als ze beseffen dat Hij een Joodse achtergrond had. Volgens hem kunnen beide religies van elkaar leren - het christendom van het Joodse collectivisme, en het jodendom van het christelijke individualisme.⁴⁵ Bubers ideeën over ontmoeting komen straks verder aan de orde. Vervolgens bespreekt Meir Franz Rosenzweig (1886-1929), die stelde dat de islam in tegenstelling tot het christendom niet bijdraagt aan de verlossing van de wereld omdat ze openbaring onvoldoende begrijpt vanuit het idee van een liefdevolle relatie van God voor de mens. Critici stellen dat Rosenzweig hierin bevooroordeeld dacht en dat juist dit vooroordeel een belemmering vormt voor interreligieuze ontmoeting (in dit geval met moslims). Ook Meir staat kritisch tegenover Rosenzweig.⁴⁶ Daarna bespreekt hij Abraham Heschel (1907-1972), die de pluraliteit van religies zag als de bedoeling van God. Heschel ging ver in het benoemen van waarheid in andere religies. Net als Buber vindt Heschel dat het voor een ontmoeting niet per se van belang is welke inhoud er uitgewisseld wordt: de houding is veel belangrijker. Heschel stelde dat 'eerbied, nederigheid en wederzijds respect' noodzakelijke voorwaarden waren voor een interreligieuze ontmoeting.⁴⁷ Tot slot noemt Meir nog Emmanuel Levinas (1906-1995), die in tegenstelling tot Buber veronderstelde dat er in de relatie van het ik tot de ander geen

⁴³ Ephraim Meir, *Dialogical thought and identity. Trans-different religiosity in present-day societies* (De Gruyter inc., 2013) 1-2.

⁴⁴ Meir, *Dialogical thought*, 12.

⁴⁵ Meir, *Interreligious theology*, 27vv.

⁴⁶ Meir, *Interreligious theology*, 32-33.

⁴⁷ Meir, *Interreligious theology*, 46-47.

wederkerigheid mogelijk is. De ander doet een ethisch appèl op mij, dwingt mij daarmee te reageren, waardoor ik in een (niet-wederkerige) relatie tot diegene kom te staan.⁴⁸

2.2 Buber over ontmoeting

Martin Buber wilde met zijn hoofdwerk *Ik en Jij* concreet zijn en woorden geven aan de ontmoeting en geloofservaring van mensen in het alledaagse sociale verkeer. Iedereen kan een connectie hebben met de ander en via die weg ook met God. De ander is volgens Buber dus niet noodzakelijk een onbereikbare vreemde, zoals Levinas stelt: contact, werkelijke relatie, is mogelijk.⁴⁹ Buber corrigeerde het idee, dat sinds Descartes dominant is geworden, dat voor de mens alles wat buiten zichzelf is, vreemd is, subjectief, of misschien zelfs onkenbaar. Hij stelt hier tegenover dat er over de verhouding tussen het ik en de ander wel degelijk iets te zeggen valt. Zijn filosofie en spiritualiteit zijn *dialogisch*: als mensen elkaar ontmoeten, gebeurt er iets tussen hen. Religieuze ervaringen vinden plaats als de mens in contact is met iets of iemand anders.⁵⁰ Het christendom leert net als het jodendom dat de mens is geschapen naar Gods beeld – een overtuiging die ook bij Buber leeft. Het christendom kent daarnaast het concept van de Triniteit, drie personen van God die in relatie tot elkaar staan. De relaties die de mens als Gods beeld aangaat, verbinden hem met die relatie in de Triniteit. In ontmoeting, in het zien van de ander, kan de mens daarom God zien. Met als ultiem doel: de relatie aangaan met God, participeren in zijn Drie-Enig wezen.⁵¹

Maar hoe werkt dat volgens Buber? De kern van *Ik en Jij*, dat hij schreef in 1923, vormen de twee ‘grondwoorden’ Ik-Jij en Ik-Het. Er zijn dus twee ‘ikken’: het ik dat de wereld ervaart, van een afstand observeert (Ik-Het) en het ik dat in relatie staat met de ander (Ik-Jij). ‘Het Jij ontmoet mij uit genade’, schrijft Buber in dit werk, dat eerder een mystiek geschrift is dan een systematisch filosofisch werk.⁵² Ontmoeting, relatie, is dus een

⁴⁸ Meir, *Interreligious theology*, 74.

⁴⁹ Meir, *Dialogical thought*, 34-35.

⁵⁰ Kees Waaijman, *De mystiek van ik en jij* (Utrecht: Bijleveld, 1976) 566-575.

⁵¹ Alison Salvesen, ‘The image of God in humanity from a Christian perspective’, in: Norman Solomon, Richard Harries en Tim Winter (eds.), *Abraham’s children. Jews, Christians and Muslims in conversation* (Londen: T&T Clark, 2005) 161.

⁵² Martin Buber, *Ik en jij* (Utrecht: Bijleveld, 2020) 16.

vorm van genade, het gebeurt. Kenmerken van ontmoeting zijn volgens Buber 'tegenwoordigheid' en 'wederkerigheid'. Een mens staat altijd slechts zeer tijdelijk in dat grondwoord Ik-Jij: een ontmoeting is intens, kent geen tijdsbesef.⁵³ Buber ziet overal in de werkelijkheid een tweevoudigheid. Centraal staat zowel de verhouding tussen de mens en de zichtbare wereld om hem heen, als de relatie tussen mens en God. De manier waarop de mens deze relaties bekijkt, wisselt telkens van het ik (Ik-Het) naar de relatie (Ik-Jij).⁵⁴

Ontmoeting gebeurt volgens Buber niet 'in' de mens. Het is niet je innerlijke ervaring waar je iemand ontmoet. Het gebeurt *tussen* mensen in. Als dit 'tussen-beide' niet meer bereikt wordt, ontstaat er in de relatie een crisis. Dan is er geen dialoog, maar slechts 'gepraat', merkt Buber op. Een echt gesprek daarentegen kan alleen plaatsvinden als mensen *gewaarworden* dat de ander echt wezenlijk anders is. Dan 'beleef' je iemand als persoon. Als je daarentegen blijft steken in een ervaring van de ander die 'analytisch, reductief en afleidend' is, ben je niet in dialoog met die ander maar slechts met jezelf.⁵⁵ In Poorthuis' model van interreligieuze ontmoeting waarin de prioriteit ligt bij het stellen van vragen, speelt Bubers idee van het 'tussen-beide' een belangrijke rol. Dit is de plek, de werkelijkheid, waar twee mensen in een Ik-Jij-relatie elkaar ontmoeten en waar vragen ontstaan en gesteld worden.⁵⁶

Al snel valt de mens na een ontmoeting weer terug in het grondwoord Ik-Het. Sterker nog, deze manier van zich verhouden tot de omringende wereld neemt volgens Buber steeds meer toe. We staan steeds meer op afstand van onze omgeving - de filosoof reageert hiermee op processen van rationalisering en secularisering die zich in zijn tijd nadrukkelijk aftekenden. De 'Het-wereld' groeit, 'ervaren en gebruiken' domineren steeds meer, met als gevolg dat de mens steeds minder goed in staat is werkelijke relaties aan te gaan.⁵⁷ Hij omschrijft wat hij de 'verstarring' van de westerse cultuur noemt: een cultuur waarin mensen steeds minder vaak werkelijk in relatie staan tot elkaar. Relatie, ontmoeting, houdt de geesten soepel.

Moeten we altijd open en ontvankelijk zijn, om een Ik-Jij-relatie te doen ontstaan? Buber denkt van niet - een observatie die aansluit bij de citaten uit *Spiegelreis* waarmee dit

⁵³ Buber, *Ik en jij*, 43.

⁵⁴ Waaijman, *De mystiek van ik en jij*, 69-70.

⁵⁵ Martin Buber, *Dialogisch leven* (Utrecht: Erven J. Bijleveld, 2018) 138-150.

⁵⁶ Poorthuis, *Rituals*, 33.

⁵⁷ Buber, *Ik en jij*, 58.

hoofdstuk begon. Ook uit debatten kan zinvolle dialoog voortkomen. Buber beschrijft hoe hij zelf met een christen in debat ging over de politieke invloed van het jodendom, om uiteindelijk toch nader tot elkaar te komen en zelfs elkaar een 'broederkus' te geven. Een dialoog 'overkomt' mensen vaak 'onvoorzien'. Het is geen debat waarbij de ander zijn of haar standpunt moet prijsgeven.⁵⁸ Mensen leven in een 'pantser', dat pas doorbroken wordt als we ontvankelijk zijn voor de ander. Dan worden we de ander *gewaar* en *zegt* die ander ons iets.⁵⁹ Dialoog ontstaat waar mensen zich zowel fysiek als mentaal naar elkaar toewenden. Je moet dus in beweging komen, iets doen, om tot een ontmoeting te komen.⁶⁰

2.3 Conclusie

'Alle werkelijke leven is ontmoeting', stelt Buber. Daar waar mensen het grondwoord Ik-Jij tot elkaar spreken, daar wordt geleefd. Daar gebeurt iets, daar groeien mensen, breken ze door elkaars pantser heen om elkaar te ontmoeten in het 'tussen', dat buiten henzelf ligt. Bubers filosofie verwoordt treffend twee essentiële kenmerken van een ontmoeting: je zet een stap (buiten jezelf) richting de ander en door het wederkerige aspect bewerkstelligt het contact een verandering. Wat kenmerkt, als we dit hoofdstuk overzien, een (interreligieuze) ontmoeting? Allereerst lijkt het erop dat het hebben van vooroordelen geen bezwaar is om tot een werkelijke ontmoeting te komen. Enis Odaci en Samuel Lee getuigen van hun vooroordelen, Joram van Klaveren schreef een boek over hoe hij moslim werd toen hij vanuit zijn PVV-ideologie in de islam dook, met het aanvankelijke doel die religie beter te kunnen bestrijden.⁶¹ Ook Franciscus zelf reisde naar de sultan met een rugzak vol door het christendom gestempelde horrorverhalen over de islam, ook al had hij ook kennis genomen van de concrete ervaringen van minderbroeders die onder moslims leefden. Wat opvalt is dat vooroordelen niet stand kunnen houden als er een ontmoeting, een Ik-Jij-relatie ontstaat. Voor een ontmoeting is zelftranscendentie nodig: afstand nemen tot jezelf en in de schoenen van de ander staan, voor zover mogelijk. Maar is die relatie echt iets wat wij

⁵⁸ Buber, *Dialogisch leven*, 2018, 75-76.

⁵⁹ Buber, *Dialogisch leven*, 83.

⁶⁰ Buber, *Dialogisch leven*, 101.

⁶¹ Joram van Klaveren, *Afvallige. Van christendom naar islam in tijden van terreur* (Den Haag: Stichting 't Kennishuys, 2019).

zelf vormen? Of 'ontstaat' deze in de Ik-Jij-relatie, zoals Buber stelt? Ik volg hier Buber, in de veronderstelling dat een ontmoeting je gegeven wordt – waartoe je uiteraard wel zelf goede voorwaarden kunt scheppen.

Poorthuis stelt dat deelnemen aan elkaars rituelen een manier is om de ander te ontmoeten. Maar voor hem zit hier een grens aan, volledige participatie in een andere religie is niet mogelijk. Ontmoeting houdt volgens Poorthuis vooral in: de ander vragen stellen en het eigen oordeel opschorten. Ook hier is de vraag in hoeverre dat opging voor Franciscus; of was hij vooral naar Damietta gereisd om te verkondigen? Exclusivisten, inclusivisten en pluralisten gaan op hun eigen manier ontmoetingen aan. Een ontmoeting is hoe dan ook vluchtig, volgens Buber is 'tegenwoordigheid' die bij een Ik-Jij-relatie hoort slechts kortstondig te dragen. Daarna volgt onherroepelijk verwijdering. En ontmoeting is niet iets dat je zelf kunt creëren, het is genade: je ontvangt het grondwoord Ik-Jij, dat je wezen raakt. Daarmee word je de ander gewaar - wat veel intiemer is dan een afstandelijk observeren of ervaren. Door die intimiteit van de ontmoeting kan de ander je raken. Een ontmoeting brengt altijd verandering teweeg.

II. De heilige en de sultan

In dit tweede deel staat een analyse van het verhaal over de ontmoeting tussen Franciscus en Malik al-Kamil centraal. De context, de gebeurtenis zelf en de impact krijgen daarbij elk een eigen hoofdstuk. Het zwaartepunt ligt in het midden: bij de historische vraag wat we weten over Franciscus' reis en ontmoeting zelf. Welke bronnen bestaan er? Wat blijft onduidelijk en wat is vermoedelijk ingevuld door hagiografische fantasieën? Hieraan voorafgaand schets ik in het eerste hoofdstuk de manier waarop christelijk Europa in de dertiende eeuw en de eeuwen daarvoor naar de islam keek. Zo ontstaat enig inzicht in de denkwereld van Franciscus op dit gebied. En dit deel eindigt met een hoofdstuk over de impact die de ontmoeting had op Franciscus. Daarin staat onder andere een analyse van zijn *Regula non bullata* uit 1221 centraal. Dit is een van de meest directe bronnen van Franciscus' eigen hand, waaruit we kunnen leren wat de ontmoeting met Malik al-Kamil met hem heeft gedaan.

3. Saracenen en kruistochten

Mohammed was een 'pseudoprofeet' en 'dat beest' met het nummer 666. Zo keek paus Innocentius III naar de stichter van de islam. Hij werd paus in 1198, elf jaar nadat de islamitische veldheer Salah al-Din ('Saladin'), telg uit het sultanaat van de Ayyoebiden, Jeruzalem had veroverd. Moslims waren vijand nummer een. Innocentius was de gangmaker achter de Vierde Kruistocht (1202-1204), die als doel had Jeruzalem te heroveren, maar die in de praktijk leidde tot de plundering van (het christelijke) Constantinopel. Met de Vijfde Kruistocht wilde hij de islam beslissend verslaan. Die kruistocht zou hij echter niet zelf meer meemaken, want Innocentius overleed in 1216.⁶²

Innocentius was een militair strateeg. Franciscus was een tegenpool van deze paus. Hij handelde niet vanuit machtsdenken, soms met naïviteit, en moest inventief zijn. Franciscus was niet gefixeerd op het Heilige Land als bezit, maar zag heel de schepping als 'paradijs' om in te leven. Nederigheid en broederschap zijn bij hem wegen tot het heil, niet oorlog.⁶³ Malik al-Adil (1145-1218), de aanvoerder van de moslims, was net als Innocentius een man van macht en strategie. Hij was de broer van Salah al-Din, die een rijk had gevestigd dat grote delen van Egypte, Syrië en Irak besloeg. In 1200 won al-Adil een machtsstrijd binnen zijn familie en werd hij sultan. Toen de Vijfde Kruistocht begon was hij echter net opgevolgd door zijn zoon Malik al-Kamil (1180-1238). Al-Kamil was een leeftijdsgenoot van Franciscus. Hij was minder dan zijn vader een man van aanpakken, maar stond juist bekend om zijn clementie en menselijkheid. Hij was ook intellectueel begaafd.⁶⁴ Hij was geboren in Caïro en van Koerdische komaf. Zijn heerschappij was niet onomstreden: begin 1219 wist hij nog ternauwernood te voorkomen dat hij werd afgezet.⁶⁵

In de dertiende eeuw was er over en weer vijandschap en haat, stelt historicus Krijn Pansters, een gegeven dat in de franciscaanse traditie lang niet altijd voldoende is erkend,

⁶² André Vauchez, *Francis of Assisi. The life and afterlife of a medieval saint* (New Haven & Londen: Yale University Press, 2012) 83-84.

⁶³ Willem Marie Speelman, "De zending onder de moslims", in: Willem Marie Speelman, Gerard Pieter Freeman en Jan van den Eijnden, *Om de hele wereld. Inleiding in de franciscaanse spiritualiteit* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2010) 175-191, aldaar 179.

⁶⁴ Augustine Thompson O.P., *Francis of Assisi. A new biography* (Ithaca & Londen: Cornell University Press, 2012) 66-67.

⁶⁵ Michael D. Calabria, "Introducing the sultan al-Malik al-Kamil", in: *St. Francis and the sultan, 1219-2019. A commemorative booklet* (Cincinnati: Franciscan Media, 2019) 38-49, aldaar 43.

vindt hij.⁶⁶ Moslims waren de vijand - beesten, zoals Jacob van Vitry ze noemt, Malik al-Kamil voorop. Zo was volgens Innocentius Mohammed de 'zoon des verderfs' en de islam kreeg de apocalyptische titel van 'het beest'.⁶⁷ Dat Franciscus hen zag als mensen die het evangelie nodig hadden, was al revolutionair. De minderbroeders kwamen pas rond 1217 voor het eerst met moslims in contact. Voor hen gold, net als voor veel andere christenen: onbekend maakt onbemind. Er was heel weinig kennis van de islam, ook bij Franciscus zelf.⁶⁸ De sultan was in deze tijd van kruistochten zodanig gedemoniseerd, dat het onvoorstelbaar leek dat Franciscus niet onthoofd werd toen hij zich in de herfst van 1219 bij de vijand meldde. Vanuit de islam bekeken is het minder verbazend: de Koran spreekt positief over christelijke geestelijken en monniken en verbiedt moslims hen aan te vallen. Toch zal ook in dat kamp het vijanddenken hebben overheerst.⁶⁹

Het denken over 'Saracenen' was al vanaf het begin van de islam negatief, schrijft historicus John Tolan. In de middeleeuwen kenden christenen drie categorieën voor niet-christenen: Joden, heidenen en ketters. De eerste moslims werden gezien als afstammelingen van Ismaël, de zoon van Abraham en Hagar. Deze Ismaël was volgens de christelijke traditie een tovenaars, afgodendienaar, een 'wilde man'. Van de islam wist men weinig – en wilde men ook weinig weten, want je in deze religie verdiepen werd gezien als gehoor geven aan de listen van de duivel.⁷⁰

Toen moslims in de elfde eeuw de Levant veroverden, beseften steeds meer christenen dat ook moslims monotheïsten waren. Het beeld van moslims als heidenen bleef echter wel bestaan. Tolan meldt dat een franciscaanse kroniek in de dertiende eeuw sprak over moslims als Saracenen die hun god Mohammed aanbaden. In die tijd was 'Saraceen' zelfs min of meer synoniem geworden voor 'heiden'. Zelfs volken uit de oudheid werden soms Saracenen genoemd, die 'Mahomet' aanbaden.⁷¹

⁶⁶ Krijn Pansters, "Mannen van vrede? Kritische kanttekeningen bij het boek *Franciscus en de sultan: mannen van vrede*", *Franciscaans Leven* 95.1 (2012).

⁶⁷ Hoeberichts, *Franciscus en de islam*, 15, 17.

⁶⁸ Fareer Munir, "Islam and franciscanism. Prophet Mohammad of Arabia and St. Francis of Assisi in the spirituality of mission", in: M. Carney (ed.), *Islam and franciscanism: a dialogue* (St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 2000) 25-42, aldaar 35.

⁶⁹ Moses, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan*, 81. Dustin J. Byrd, *Islam in a post-secular society. Religion, secularity and the antagonism of recalcitrant faith* (Leiden: Brill, 2017) 92.

⁷⁰ John V. Tolan, *Saracens. Islam in the Medieval European imagination* (New York: Columbia University Press, 2002) 20.

⁷¹ Tolan, *Saracens*, 123-126.

In de twaalfde en dertiende eeuw groeide de interesse in de islam, maar dan nog steeds vooral om te weten wat men precies bestreed. Er verschenen diverse polemische 'biografieën' van Mohammed, er waren kruistochten tegen moslims, op het Iberisch schiereiland vond de Reconquista plaats.⁷² Dit is de achtergrond waartegen paus Innocentius III de encycliek *Quia maior* schreef, waarin hij opriep tot de Vijfde Kruistocht, om zo de islam een beslissende slag toe te brengen. De overtuiging was dat dit alles hoorde bij de apocalyptische tijd waarin men meende te leven. Daar hoorden ook massabekeringen tot het christendom bij. Dus dat zowel Franciscus als Olivier van Paderborn, die over deze kruistocht schreef, ernaar streefden Malik al-Kamil te bekeren (en met hem zijn hele achterban), is ook tegen die achtergrond niet verrassend. Olivier werd bij zijn poging de sultan te bekeren gevangengenomen en raakte tijdens zijn gevangenschap onder de indruk van hem. Hij zag al-Kamil als een halve christen, omdat hij als moslim Jezus heel hoog achtte.⁷³

Franciscus zag missie, ook missie onder moslims, als integraal onderdeel van zijn streven naar herstel van de kerk. Vauchez vindt het aannemelijk dat hij bovendien veel vooroordelen uit zijn tijd over moslims zelf ook deelde. Franciscus dacht dat hij in Damietta barbaren zou ontmoeten. De Koran kende hij niet.⁷⁴ De eerste minderbroeders die islamitisch gebied opzochten, deden dat met een vijandig beeld van de islam. Ze beledigden bij hun toehoorders niet zelden de profeet Mohammed. Dat hielp hen – uiteraard – in hun streven naar martelaarschap, wat naast missie het belangrijkste motief was. Nog voordat Franciscus overleed, reisden in 1220 vijf franciscaner broeders naar Sevilla en Marrakesh, waar ze ondanks waarschuwingen van de lokale machthebbers in het openbaar bleven prediken. Dat deden ze niet op subtiele, maar juist op confronterende wijze. Uiteindelijk executeerde de koning van Marrakesh hen.⁷⁵ Franciscus bewonderde deze vijf martelaren, maar de afloop van hun expeditie moet hem toch aan het denken hebben gezet. Ook na de ontmoeting van Franciscus en de sultan in 1219 bleven franciscanen enthousiast moslims opzoeken, met handenvol martelaren als resultaat: zes in Ceuta (1227), twee in Valencia (1228), weer vijf in Marrakesh (1232), de franciscaanse bisschop van Fez (1246), tien in het

⁷² Tolan, *Saracens*, 174.

⁷³ Tolan, *Saracens*, 199-201.

⁷⁴ Vauchez, *Francis of Assisi*, 89.

⁷⁵ Tolan, *Saracens*, 214-216.

Nabije Oosten (1265) en zeven in Tripoli (1289). Dat was echter niet het hele verhaal. De volgelingen van Franciscus streefden ook naar nederigheid. Zo moedigde paus Honorius III franciscanen in 1226 aan hun haar en baard te laten groeien als ze onder moslims waren, om beter aansluiting te kunnen vinden.⁷⁶

Daarin is een leerproces zichtbaar: de franciscanen waren wellicht gaan inzien dat harde confrontatie niet werkte en dat het beter was om te streven naar ontmoeting. Franciscus leefde in een tijd waarin de confrontatie met de islam Europa beheerste en men zich steeds meer, zij het vanuit een negatieve houding, in deze religie ging verdiepen. De kennis van de islam nam toe. Bekeken door een Europese christelijke bril zag men deze religie meer als ketterij dan als heidendom, met opvattingen over Jezus die men verbond aan arianisme: niet Gods Zoon en deel van de Drie-Eenheid, maar menselijk, geschapen en ondergeschikt aan God. Mohammed was in de dominante visie van deze tijd een grote verleider, een nep-profeet. Dat waren de ideeën die ongetwijfeld ook Franciscus zelf meenam toen hij begon aan zijn reis naar de sultan. Maar tegelijk geldt: met alleen zulke extreem negatieve vooroordelen in zijn rugzak, had hij nooit een betekenisvolle ontmoeting met sultan Malik al-Kamil kunnen hebben. Het kan dus niet alleen negativiteit, afkeer en evangelisatiedrang zijn geweest, wat bij de franciscanen de klok sloeg.

⁷⁶ Tolan, *Saracens*, 218-219.

4. Mysterieuze ontmoeting

Wat weten we over de ontmoeting tussen Franciscus en Malik al-Kamil? Als historicus moet ik bekennen: niet heel veel. In dit hoofdstuk kijken we eerst naar de diverse bronnen uit de tijd van Franciscus. Daarna analyseer ik enkele hedendaagse interpretaties van het verhaal.

De belangrijkste verslaggever van de ontmoeting tussen Franciscus en de sultan is bisschop Jakob van Vitry van Akko. Hij was in het kamp van de kruisvaarders toen Franciscus daar aankwam, was aanwezig bij diverse gesprekken en stelt dat niemand de broeder ervan kon weerhouden het kamp van de moslims op te zoeken.⁷⁷ In zijn zesde brief vanuit het kamp, geschreven in februari 1220 aan paus Honorius III, schrijft hij dat een monnik aan de sultan het evangelie verkondigde.⁷⁸ Jacob vindt het een naïeve actie, een curieuze voetnoot bij de kruistochten. Hij zag het nut niet van Franciscus' gewaagde daad.⁷⁹ In 1223 beschrijft Van Vitry in zijn *Historia occidentalis* de gebeurtenis opnieuw, nu op veel positievere toon, waarschijnlijk omdat de faam van Franciscus inmiddels ook hem had bereikt. Van Vitry biedt als een van de weinigen een perspectief dat niet uit franciscaanse hoek komt. Zijn beginpunt is de vraag, hoe het toch komt dat een volstrekt nieuwe orde – die van Franciscus – van steeds meer mensen om hem heen de belangstelling trekt.⁸⁰

Een andere bron uit van buiten franciscanen kringen is de anonieme *Kroniek van Ernoul* uit 1227-1229, geschreven door iemand die net als Jacob in het kamp van de kruisvaarders was toen ook Franciscus daar rondliep. De (verder onbekende) auteur meldt echter niet dat het Franciscus was die de sultan bezocht.⁸¹ Het gaat 'Ernoul' in deze kroniek om het zoeken van een verklaring voor de nederlaag die de christenen in 1219 leden tegen de islamitische legers van de sultan.⁸² Ook Hendrik van Avranches, hofdichter van paus Gregorius IX, hoorde niet tot de franciscanen. Hij schreef uitgebreid over Franciscus, onder

⁷⁷ Volker Leppin, *Franziskus von Assisi* (Darmstadt: WBG Theiss, 2018) 293.

⁷⁸ Bernd Schmies, "Franziskus und al-Malik al-Kamil: Ihre Begegnung im Spiegel der lateineuropäischen christlichen Quellen", in: Amir Dziri, Angelica Hulsebein, Mouhanad Khorchide en Bernd Schmies (ed.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 213.

⁷⁹ Tolán, *Saint Francis and the sultan*, 31-32.

⁸⁰ Heyden, "Ein legendäre Begegnung", 205.

⁸¹ Tolán, *Saint Francis and the sultan*, 42, 50.

⁸² Heyden, "Die legendäre Begegnung", 207-209.

andere over diens ontmoeting met de sultan, maar was geen ooggetuige in het kruisvaarderskamp.⁸³

Daarnaast is er een veel groter aantal hagiografische bronnen met een franciscaanse achtergrond. Voor veel van deze bronnen geldt wat men wel de “Franciscaanse Vraag” noemt: ze geven uiteenlopende beelden van Franciscus. Hij kreeg al bij leven een legendarisch aura om zich heen en bij de verhalen over hem is het moeilijk historische feiten en legenden van elkaar te scheiden.⁸⁴ Theoloog Katharina Heyden maakt dit duidelijk aan de hand van het onderscheid tussen het “gebeurde” (*das Geschehen*), de “verhalen” (*die Geschichten*) en de “geschiedenis” (*die Geschichte*). De verhalen staan centraal in haar analyse: elke auteur heeft eigen motieven om de geschiedenis van Franciscus en de sultan op zijn eigen manier op te schrijven. Het is belangrijk daarop te letten.⁸⁵

De belangrijkste franciscaanse bron is van de hand van Franciscus zelf: in zijn *Regula non bullata*, de eerste en nooit pauselijk goedgekeurde religieuze regel, laat zien wat de ontmoeting voor impact had op de minderbroeder zelf. Na terugkeer uit Damietta voegde hij in 1221 een hoofdstuk toe over hoe moslims tegemoet getreden moeten worden.

Daarnaast schreef de minderbroeder Thomas van Celano in opdracht van de paus twee hagiografieën. De periode 1228-1250 wijdde hij vrijwel volledig aan het op schrift stellen van verhalen over Franciscus – die hij zelf overigens niet persoonlijk had gekend. Het doel hiervan was helder: het onderbouwen van een heiligverklaring en Franciscus ten voorbeeld stellen voor een apostolisch leven. Thomas schreef zijn *Vita Prima* in 1228-1229, dus kort na Franciscus’ overlijden, in opdracht van paus Gregorius IX – de pausnaam van kardinaal Hugolino, die Franciscus had begeleid en die hem bewonderde. Deze levensbeschrijving zegt weinig over de gesprekken die Franciscus zou hebben gehad met kardinaal Pelagius of de dialoog met de sultan. Thomas ziet het als een missie die, geheel in lijn met de kruisvaardersmentaliteit, martelaarschap als doel had.⁸⁶ Tolan staat kritisch tegenover deze levensbeschrijving. Diverse elementen wijken af van het ooggetuigeverslag van Jacques van Vitry en van de *Kroniek van Ernoul*, waarmee de hagiografieën van Thomas volgens Tolan ongeloofwaardig zouden zijn.⁸⁷

⁸³ Schmies, “Franziskus und al-Malik al-Kamil”, 229.

⁸⁴ Schmies, “Franziskus und al-Malik al-Kamil”, 245-246.

⁸⁵ Heyden, “Die legendäre Begegnung”, 222.

⁸⁶ Schmies, “Franziskus und al-Malik al-Kamil”, 252-253.

⁸⁷ Tolan, *Saint Francis and the sultan*, 64-66.

De wildgroei aan hagiografieën en andere bronnen eindigde bij Bonaventura, die in 1263 zijn eigen levensbeschrijving schreef.⁸⁸ Deze *Legenda Maior* was vooral een reactie op een richtingstrijd in de orde en discussie over wat de franciscaanse levenswijze precies moest inhouden. Bonaventura was intellectueel, theoloog, en zijn hagiografie werd erkend als enige toegelaten levensbeschrijving van Franciscus. Dit moest een einde maken aan alle discussie.⁸⁹ Voor de ontmoeting met de sultan baseerde hij zich vooral op Thomas van Celano, maar hij voegde zelf toe dat Franciscus de islamitische geleerden zou hebben uitgedaagd tot een vuurproef. De minderbroeder wordt door Bonaventura opgevoerd als een held, een onverschrokken heilige die de confrontatie aangaat met de sultan.⁹⁰

Wat tot slot opvalt is dat het bronnenmateriaal vrijwel volledig uit Latijns christelijk Europa komt. Er zijn geen islamitische of christelijke Arabische, Syrische of Perzische perspectieven. Deze bronnen zouden kunnen helpen om te komen tot een meer onafhankelijke, historisch betrouwbare interpretatie van de ontmoeting van Franciscus met de sultan.⁹¹ Louis Massignon meende wel dat er één verwijzing was in een islamitische bron: een inscriptie op de grafsteen van Fahraddin al-Farisi, een mysticus en belangrijk raadgever van Malik al-Kamil, waarop vermeld zou staan dat de sultan een “monnik” op bezoek had gehad. Dit grafschrift bevindt zich in Farisi’s mausoleum in Caïro, dat stamt uit de vijftiende eeuw. De naamloze monnik was volgens Massignon Franciscus, maar een onderbouwing gaf hij daar niet voor. Er zijn ook argumenten tegenin te brengen, zoals dat de inscriptie als bron weinig waarde heeft omdat deze geen naam noemt en bovendien twee eeuwen na dato is geschreven.⁹² Franciscaan en theoloog Jason Welle is even helder als sceptisch in zijn oordeel: “[T]he text in question does not refer to Francis, Massignon has exaggerated the importance of al-Fārisī in the life of the sultan, no Arabic sources for this encounter survive, and the encounter probably left no mark on the mind, behavior, or governance of the sultan.”⁹³ Kortom: we mogen vaststellen dat de ontmoeting met de sultan zichtbare impact

⁸⁸ Tolan, *Saint Francis and the sultan*, 54. Gerard Pieter Freeman, “Franciscus en zijn beweging: een literatuuroverzicht”, in: Willem Marie Speelman, Gerard Pieter Freeman en Jan van den Eijnden, *Om de hele wereld. Inleiding in de franciscaanse spiritualiteit* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2010) 18-30.

⁸⁹ Kurt Franz, “Franciscus ignotus. Zur zeitgenössischen orientalischen Schau des Kreuzzuges gegen Damietta”, in: Amir Dziri, Angelica Hulsebein, Mouhanad Khorchide en Bernd Schmies (ed.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 279-280.

⁹⁰ Schmies, “Franziskus und al-Malik al-Kamil”, 271-274.

⁹¹ Franz, “Franciscus ignotus”, 282.

⁹² Franz, “Franciscus ignotus”, 285-286.

⁹³ Welle, “Damietta after 800”, 51.

heeft gehad op Franciscus, maar tegelijkertijd dat er geen enkele transformatie of invloed te bespeuren is op het leven van Malik al-Kamil. Dit alles beoordelend, is het goed mogelijk dat de sultan de ontmoeting een dag na Franciscus' vertrek alweer was vergeten.

Daarnaast is er in Assisi een hoorn overgeleverd, gemaakt van ivoor, gedateerd in de vroege dertiende eeuw. Deze zou door de sultan aan Franciscus zijn geschonken. Hier past echter scepsis, meent historicus Bernd Schmies: Franciscus zou immers alle geschenken van de sultan hebben geweigerd en bovendien dook deze hoorn pas in 1473 op. Waarschijnlijk is deze in de vijftiende eeuw door een minderbroeder meegenomen uit het Heilige Land.⁹⁴

De geschiedenis zoals we die kennen roept de vraag op of het mogelijk is dat Franciscus een 'Ik-Jij-ontmoeting' had met Malik al-Kamil, terwijl die laatste de ontmoeting geheel anders heeft beleefd. Het zal niet de eerste relatie zijn in de geschiedenis van de mensheid, waarin de liefde niet geheel wederzijds is. Disbalans zat alleen al in het feit dat Franciscus ongewapend stond tegenover een sultan die tot in de puntjes beveiligd was. Wat voor type ontmoeting kan er in die situatie ontstaan? Hoe dan ook, is er bij Franciscus een verandering zichtbaar. Onbekend is echter of die transformatie is veroorzaakt door zijn ontmoeting met de sultan, of doordat hij enkele weken onder moslims in het islamitische kamp heeft verbleven.⁹⁵

4.1 Franciscus bij de sultan

Het generaal kapittel van de minderbroeders franciscanen in 1217 was een keerpunt: de broeders concentreerden zich niet langer in Italië, maar gingen missie bedrijven in Europa en het Heilige Land. Thomas van Celano meldt dat Franciscus al in 1212 naar Syrië had willen reizen om te prediken onder de Saracenen. De beschrijving van deze poging is volgens Leppin gemodelleerd naar evangelische parallellen, waardoor ernstig betwijfeld moet worden of deze poging werkelijk is gebeurd.⁹⁶ Een jaar later, in 1213-1214, wilde Franciscus naar Marokko om emir Al-Mumein te bekeren, maar in Spanje besloot hij om onheldere redenen om te keren.⁹⁷

⁹⁴ Schmies, "Franziskus und al-Malik al-Kamil", 205-208.

⁹⁵ Welle, "Damietta after 800", 58.

⁹⁶ Leppin, *Franziskus von Assisi*, 189.

⁹⁷ Leppin, *Franziskus von Assisi*, 190.

De Vijfde Kruistocht bood vervolgens een derde kans om moslims te ontmoeten. Toen Franciscus in september 1219 in het kamp van de kruidvaarders aankwam, was hij geschokt door wat hij zag. Op dat moment stond het christelijke kamp er niet goed voor. Op 29 augustus leden de kruisvaarders een grote nederlaag. Daarna had de sultan een tijdelijke wapenstilstand aangeboden, waarmee de christenen akkoord waren gegaan. Volgens Thompson had Franciscus hoe dan ook geen “visionair” (waarschuwen tegen een nederlaag) of “ideologisch” (pacifistisch) motief. Franciscus was niet tegen de kruistocht zelf, maar wilde met missie of martelaarschap (of beide) het doel van die onderneming “vervullen”.⁹⁸ Hij kreeg van kardinaal Pelagius, de hoogste kerkelijke vertegenwoordiger in het kamp, geen toestemming om Malik al-Kamil op te zoeken. De kardinaal vreesde dat de eigenzinnige broeder iets zou doen dat zijn harde militaire lijn zou schaden. Toen Franciscus bleef aandringen, kreeg hij te horen dat hij het dan zelf maar moest weten.⁹⁹

Volgens de verhalen sloop Franciscus met medebroeder Illuminato door de vijandelijke linies en riep hij in het kamp van de moslims “sultan, sultan”. Het is aannemelijk dat men daar heeft gedacht dat Franciscus een onderhandelaar of een overloper was.¹⁰⁰ Van de ontmoeting tussen de twee mannen weten we, zoals gezegd, niets.¹⁰¹ Franciscus werd mogelijk eerst gevangen genomen en mishandeld en vermoedelijk pas na enkele dagen voorgeleid aan de sultan. Daar predikte hij volgens de verhalen het evangelie, begeleid door een tolk. Hij zou hebben benadrukt geen ambassadeur van de kruisvaarders te zijn, maar van Christus. Hij ging in discussie met adviseurs van de sultan, die ervoor zouden hebben gepleit Franciscus te executeren. De sultan was daar echter niet toe bereid, wellicht omdat hij onder de indruk was van Franciscus’ religieuze gedrevenheid en oprechtheid.¹⁰² De hagiografie van Bonaventura meldt dat Franciscus een vuurproef heeft voorgesteld, waarschijnlijk naar analogie van verhalen over Elia en Daniël in het Oude Testament. Daar gaven de sultan en zijn rechters (*qadi’s*) en geleerden (*ulama*) volgens dat verhaal echter geen gehoor aan. Diverse hedendaagse auteurs, zoals Thompson, achten het niet geloofwaardig dat Franciscus werkelijk voor een vuurproef heeft gepleit, onder andere

⁹⁸ Thompson, *Francis of Assisi*, 231.

⁹⁹ Thompson, *Francis of Assisi*, 67-68.

¹⁰⁰ Vauchez, *Francis of Assisi*, 89.

¹⁰¹ Jason Welle ofm, “Damiatta after 800: sources, effects, prospects”, *Islamochristiana* 45 (2019) 39-65, aldaar 44.

¹⁰² Thompson, *Francis of Assisi*, 68-69.

omdat dit pas decennia na Franciscus' dood voor het eerst wordt genoemd in het werk van Bonaventura. Ook heeft Franciscus vermoedelijk niet via trucs en bijbelcitataten geprobeerd de onwaarheid van de islam te bewijzen, omdat de sultan dit niet geaccepteerd zou hebben.¹⁰³ In tegenstelling tot broeders die de marteldood stierven, heeft Franciscus waarschijnlijk de profeet Mohammed niet aangevallen tijdens zijn ontmoeting. Vauchez concludeert: "It did not take al-Kamil long to realize that this unarmed and oddly dressed person was not a Crusader but a man of God; and Francis did not find in the sultan the persecutor of the Christian faith he had expected."¹⁰⁴

De ontmoeting was voor westerse christenen iets nieuws. Sultan Malik al-Kamil had dit echter zelf al vaker gedaan. Zo had hij discussies gehad met Koptische en Melkitische patriarchen. Vermoedelijk heeft Al-Kamil Franciscus met lekker eten en geschenken willen overladen om de islamitische gastvrijheid te laten zien.¹⁰⁵

Thompson is nuchter in zijn analyse. Hij denkt dat de sultan het op gegeven moment wel had gezien met de verhalen van Franciscus, tot de conclusie kwam dat deze man hem niets van waarde te vertellen had, maar dat het ook de moeite niet waard was hem te executeren. Dus liet hij Franciscus netjes weer afzetten bij de frontlinie.¹⁰⁶ Leppin gaat in zijn analyse nog een stapje verder. Hij acht het waarschijnlijk dat Franciscus bij de sultan werd gebracht als verdachte, bijvoorbeeld van spionage, en dat het onwaarschijnlijk is dat hij werkelijk met Malik al-Kamil heeft gesproken. De werkelijkheid is volgens Leppin veel banaler. Het zou de eerste keer niet zijn geweest dat men Franciscus vanwege zijn eigenzinnigheid en naïviteit voor een waanzinnige hield. Hij moet een verwarde indruk hebben gewekt op de moslims. Volgens Leppin heeft de sultan hem beleefd aangehoord, met welwillendheid omdat Franciscus niet negatief sprak over Mohammed of de islam, en hem vermoedelijk daarna teruggestuurd omdat hij de minderbroeder te meelijwekkend vond om hem te executeren.¹⁰⁷

Journalist Paul Moses verwoordt een geluid dat afwijkt van dat van de bovengenoemde analyses. Volgens hem handelde Franciscus uit verlangen een moslimleider

¹⁰³ Thompson, *Francis of Assisi*, 233.

¹⁰⁴ Vauchez, *Francis of Assisi*, 90.

¹⁰⁵ Leppin, *Franziskus von Assisi*, 192.

¹⁰⁶ Thompson, *Francis of Assisi*, 69.

¹⁰⁷ Leppin, *Franziskus von Assisi*, 196.

te ontmoeten.¹⁰⁸ Hij ziet verlangen naar vrede al sinds de bekering van Franciscus als een leidend motief en dat speelde ook hier de hoofdrol.¹⁰⁹ Moses interpreteert – overigens niet de enige moderne auteur - Franciscus' onderneming binnen de context van een streven naar een soort interreligieuze dialoog. Jezuiet Jacques Dupuis, bekend vanwege zijn door het Vaticaan bekritiseerde pluralistische theologie van de religies, stelde dat streven naar vriendschap met moslims bij Franciscus al ontstond in de tijd van zijn bekering – begin dertiende eeuw. Hij zou volgens een verhaal als jongeman in Damascus de islamitische dichter Shams al-Tabrizi hebben ontmoet. Zo zou Franciscus één handdruk verwijderd zijn geweest van Rumi, de grote soefi-mysticus, die immers Shams als mentor had.¹¹⁰

De vraag is echter wat de waarde is van dergelijke anekdotes. Het blijft onwaarschijnlijk dat Franciscus in Damietta streefde naar een interreligieuze dialoog naar hedendaagse maatstaven. Moses' boek is door andere Franciscuskenners bekritiseerd. Thompson vindt dat Moses Franciscus op anachronistische wijze neerzet als een anti-oorlogsactivist.¹¹¹ Leppin erkent dat de ijver van Franciscus om telkens weer op pad te gaan om moslims te bekeren in de huidige tijd van dialoog en begrip vreemd en storend moet overkomen, maar komt toch tot het oordeel dat dit onmiskenbaar de belangrijkste drijfveer van de minderbroeder moet zijn geweest.¹¹²

Religiewetenschapper Pim Valkenberg verbindt interpretaties als die van Moses met de behoeften van onze huidige tijd. Volgens hem is het tegen die achtergrond “wel voorstelbaar dat de schaarse vreedzame geluiden van Franciscus en anderen sterk uitvergroot worden”. Franciscus wordt dan vooral gezien als iemand die vrede en verzoening en interreligieuze dialoog zoekt. Critici werpen echter tegen dat dergelijke interpretaties meer zeggen over ons, dan over Franciscus.¹¹³

¹⁰⁸ Moses, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan*, 9.

¹⁰⁹ Moses, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan*, 52.

¹¹⁰ Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997) 104. Michael J. Bayly, 'Rumi and Shams, a love of another kind' (17 december 2011). <http://thewildreed.blogspot.com/2011/12/rumi-and-shams-love-of-another-kind.html>. Victoria Marie, 'Rumi and Francis: brothers beyond the book', ongepubliceerd en ongedateerd paper van een student theologie. https://www.academia.edu/5066755/Jal%C3%A1lud%CA%BCd%C3%ADn_R%C3%BAm%C3%AD_and_St._Francis_of_Assisi_Brothers_Beyond_the_Book

¹¹¹ Thompson, *Francis of Assisi*, 232.

¹¹² Leppin, *Franziskus von Assisi*, 187.

¹¹³ Pim Valkenberg, "Gids tot vrede. Franciscus als voorbeeld in de hedendaagse interreligieuze dialoog", in: Krijn Pansters (ed.), *De volgeling die voorgaat. Leiderschap in het licht van Franciscus van Assisi* (Nijmegen 2014) 77-89, aldaar 77-78.

Met zijn beeld van Franciscus als verwarde man die uit puur medelijden maar weer is teruggestuurd door de sultan, spant Leppin van alle kritische interpretaties de kroon. Wat echter opvalt is dat geen van de theologen en historici eraan twijfelt dat Franciscus daadwerkelijk in het kamp van de kruisvaarders is geweest en waarschijnlijk ook tegenover Malik al-Kamil heeft gestaan. Leppin, Tolan en anderen zien reden genoeg om de dertiende-eeuwse bronnen te vertrouwen als die spreken van een ontmoeting tussen Franciscus en de sultan. Een van de belangrijkste aanwijzingen dat er een ontmoeting heeft plaatsgevonden, is te vinden bij Franciscus zelf. Na zijn terugkeer in het kamp van de kruisvaarders en terugreis naar Italië bleek dat er bij de minderbroeder iets veranderd was. En zoals in de eerste twee hoofdstukken al ter sprake kwam: een ontmoeting heeft altijd een transformerend effect. Wat dat precies inhoudt, komt in het volgende hoofdstuk aan bod.

5. Een ontmoeting met impact

Na de ontmoeting van Franciscus met sultan Malik al-Kamil veranderden er meerdere dingen. Op langere termijn is de ontmoeting het begin gebleken van een bijzondere relatie tussen franciscanen en moslims in de eeuwen die volgden. Al vrij snel na Franciscus' dood vestigden minderbroeders zich in Jeruzalem, om daar als eerste christelijke groep structureel te mogen verblijven onder islamitisch bestuur. In 1309 liet sultan Baybars van Egypte hen toe de Heilig Grafkerk in Jeruzalem en de Geboortekerk in Bethlehem te besturen. Volgens Vauchez hangt dit samen met de goede naam die Franciscus had onder moslims na zijn ontmoeting met de sultan.¹¹⁴

Er waren echter ook op korte termijn veranderingen, en wel bij Franciscus zelf. In 1221, anderhalf jaar na zijn reis, voltooide hij de eerste kloosterregel voor de minderbroeders, bekend als de *Regula non bullata*, omdat deze regel nooit formeel door de paus is goedgekeurd. Maar de reis naar de sultan viel ook samen met een kantelpunt in het leiderschap van zijn orde. De groei was in deze jaren onstuimig. Franciscus' leiderschap was uitstekend geschikt voor een pioniersbeweging, waarin hij als leider elke broeder persoonlijk kende. Die tijd was nu voorbij.¹¹⁵ Er kwamen meer conflicten. Tegelijk verslechterde Franciscus' gezondheid. Zijn reactie was radicaal: hij legde het leiderschap van de orde in 1220 per direct neer. "Ik ben dood voor jullie", zou hij daarbij hebben gezegd.¹¹⁶

Franciscus was een charismatisch leider, dienend, intuïtief en visionair.¹¹⁷ Hij had een "voorkeur voor het sprekende gebaar boven de algemene richting", schrijft theoloog Gerard Pieter Freeman.¹¹⁸ Dat komt ook naar voren in zijn reis naar de sultan. Zijn ideeën over de verhouding tussen christendom en islam zijn geen rationele, onderbouwde theologie, maar komen eerder voor uit intuïtie.¹¹⁹ Sinds 1209 werkte Franciscus aan een religieuze regel, hiertoe aangemoedigd door zijn (kerkelijke) omgeving. Het resultaat was geen "klassieke" regel met een systematisch overzicht van voorschriften. De *Regula non bullata* was een

¹¹⁴ Vauchez, *Francis of Assisi*, 94.

¹¹⁵ Moses, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan*, 106.

¹¹⁶ Freeman, "Een nieuw soort dwaas", 52.

¹¹⁷ Robert Greenleaf, "The servant as leader", in: *Servant leadership. A journey into the nature of legitimate power & greatness* (New York en Mahwah, 1977) 21-61.

¹¹⁸ Freeman, "Een nieuw soort dwaas", 43-45.

¹¹⁹ Hoerberichts, *Franciscus en de sultan*, 106-107.

verzameling van aanmoedigingen, spirituele reflecties en gedragsnormen. Deze eerste regel reflecteert waarschijnlijk de intenties en het programma van Franciscus het beste.¹²⁰ Eigenlijk had hij helemaal geen regel op papier willen zetten. Ook na zijn terugkeer uit Egypte bleef hij daarbij: “God riep mij om de weg van de nederige eenvoud te gaan. Praat me dus niet van die regels, van Augustinus of Bernardus of Benedictus. God wilde dat ik in de wereld als een nieuw soort dwaas moest leven. Die kennis en wetenschap van jullie brengt ons alleen maar in de war.”¹²¹ De *Regula non bullata* “baadt in vrije spiritualiteit” en “getuigt van concrete levenservaringen”, schrijft Moses. De keerzijde hiervan was dat deze regel onwerkbaar was in de concrete praktijk van het religieuze leven. Daarom kwam er een tweede versie, de in 1223 wél door de paus goedgekeurde *Regula bullata*.¹²²

De *Regula non bullata* bevatte een absoluut novum: voor het eerst in de geschiedenis stond er een christelijke regel op papier voor hoe te handelen in ontmoetingen met moslims. Het resultaat was te lezen in hoofdstuk 16 van de regel, in 1221 toegevoegd naar aanleiding van zijn reis naar Damietta. Dit hoofdstuk is twee jaar later in de *Regula bullata* weer vrijwel geheel verdwenen.¹²³ Het hoofdstuk valt op doordat het – en ook dat was nieuw – niet in termen van confrontatie over moslims spreekt.¹²⁴ In de volgende paragraaf volgt een analyse van deze passage.

5.1 Schaaap onder de wolven

Het uitgangspunt in de *Regula non bullata* is volgens Speelman Jezus’ gebod “Heb je vijanden lief”. Franciscus haalt dit bijbelvers ook aan. Het is een bijna onmogelijke opdracht.¹²⁵ Aan het begin van het zestiende hoofdstuk haalt Franciscus een vers aan met

¹²⁰ Vauchez, *Francis of Assisi*, 104-105.

¹²¹ Gerard Pieter Freeman, “Een nieuw soort dwaas. Franciscus als leider”, in: Krijn Pansters (ed.), *De volgeling die voorgaat. Leiderschap in het licht van Franciscus van Assisi* (Nijmegen 2014) 41-60, aldaar 53-54.

¹²² Moses, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan*, 192. Willem Marie Speelman, “De regel en de levenspraktijk van Franciscus”, in: Willem Marie Speelman, Gerard Pieter Freeman en Jan van den Eijnden, *Om de hele wereld. Inleiding in de franciscaanse spiritualiteit* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2010) 57-73, aldaar 62-64.

¹²³ Valkenberg, “Gids tot vrede”, 80. Speelman, “De zending onder de moslims”, 181.

¹²⁴ Vauchez, *Francis of Assisi*, 117.

¹²⁵ Willem Marie Speelman, “Friede als Weg. Friede bei Franziskus und in unserer Gegenwart”, in: Amir Dziri, Angelica Hulsebein, Mouhanad Khorchide en Bernd Schmies (eds.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 489-491.

een heel andere toonzetting, Matteüs 10,16: “Bedenk wel, ik zend jullie als schapen onder de wolven. Wees dus scherpzinnig als een slang en argeloos als een duif.” Hij citeert juist dit, om zijn broeders te waarschuwen tegen al te hoge verwachtingen. Dat Franciscus hier de moslims typeert als ‘wolven’, sluit aan bij de negatieve propaganda uit zijn tijd.¹²⁶ Daarbij moet wel worden opgemerkt dat in dit hoofdstuk de meeste aandacht gaat naar de attitude van de ‘schapen’. Theoloog Willem Marie Speelman tekent daarnaast aan dat Franciscus het als zijn opdracht zag om aanwezig te zijn bij juist die mensen, van wie de samenleving een uitgesproken negatief beeld had. Melaatsen én moslims.¹²⁷ Franciscus liet zien, door als schaap zich onder de islamitische ‘wolven’ te begeven, ‘dat schapen en wolven werkelijk in vrede kunnen samenleven’.¹²⁸ Toen Franciscus in 1219 naar de sultan ging, gebeurde hetzelfde als toen hij zich onder melaatsen begaf: hij leerde ‘de zonde van de wereld verstaan’.¹²⁹ Dat hij moslims hier wolven noemt, betekent dus niet per se dat hij een heel vijandig beeld van aanhangers van de islam als uitgangspunt wilde nemen. Na dit bijbelcitaat gaat het hoofdstuk verder:

“Daarom mag iedere broeder, die op ingeving van God onder de Saracenen of andere ongelovigen wil leven, gaan met verlov van zijn minister en dienaar. En de minister moet hun verlov geven en mag zich niet verzetten, als hij vindt dat zij geschikt zijn om uitgezonden te worden; want hij zal aan de Heer verantwoording moeten afleggen (vgl. Mt. 12,36) als hij hierin of in andere zaken ondoordacht te werk is gegaan. De broeders die nu gaan, kunnen op twee manieren geestelijk onder hen leven. De ene manier is dat zij geen conflicten of woordenstrijd aangaan, maar ieder menselijk schepsel onderdanig zijn omwille van God (1 Pe 2,13) en belijden dat ze christen zijn.”¹³⁰

Dit is volgens Speelman de kern van wat Franciscus hier wil overbrengen: onderdanig zijn omwille van God.¹³¹ Franciscus heeft ongetwijfeld laten meewegen dat een meer

¹²⁶ Valkenberg, “Gids tot vrede”, 81. Hoeberichts, *Franciscus en de islam*, 50.

¹²⁷ Speelman, “De zending onder de moslims”, 183-184.

¹²⁸ Hoeberichts, *Franciscus en de islam*, 50.

¹²⁹ Hoeberichts, *Franciscus en de islam*, 55.

¹³⁰ Franciscus van Assisi, *De geschriften*, 58.

¹³¹ Speelman, “De zending onder de moslims”, 185.

confronterende of zelfs agressieve strategie niet goed had uitpakkt in de contacten met moslims. Het nieuws over de vijf martelaren van Marrakesh was in 1221 nog vers.¹³²

Christenen – en ook franciscanen – uit Franciscus' tijd hadden echter weinig begrip voor dit verbod op twistgesprekken. De islam was de vijand en men wilde confrontatie. Dat was vermoedelijk voor Bonaventura een belangrijke reden om in zijn hagiografie van 1263 toe te voegen dat Franciscus de raadgevers van de sultan uitdaagde voor een vuurproef.¹³³ Franciscus' gebod om niet te disputeren is niet alleen door pragmatische afwegingen ingegeven, maar komt volgens Hoeberichts ook voort uit een diep besef 'dat God in waarheid nederigheid is en verlangt dat de mens deze nederigheid navolgt'.¹³⁴

Theoloog Pim Valkenberg merkt op dat *subditi*, het woord dat Franciscus gebruikt en dat als 'onderdanig zijn' wordt vertaald, in betekenis verrassend veel lijkt op het Arabische *muslimum*. Dat heeft, net als "islam", de stam s-l-m en is het best te vertalen als onderwerping aan God. Ook voor christenen is onderwerping een hoog ideaal en zelfs via onderwerping aan niet-christenen kun je je onderwerpen aan God. Immers, ook Christus leverde zich uiteindelijk over aan heidenen.¹³⁵ Als Franciscus dit bedoelde, ging dat in tegen de dominante manier van denken tijdens de Vijfde Kruistocht. Alles draaide om strijd. De plicht tot nederigheid, of zelfs het liefhebben van de vijand, was voor velen ondenkbaar.¹³⁶ Belangrijk is ook de toevoeging "omwille van God". Hoeberichts stelt dat Franciscus daarmee aangeeft aan dat God aanwezig is onder de moslims.¹³⁷ Die conclusie lijkt echter onjuist. Franciscus formuleert de plicht om 'ieder menselijk schepsel' onderdanig te zijn 'omwille van God'. Hij spreekt dus helemaal niet over moslims specifiek en het enige dat hieruit afgeleid kan worden, is dat Franciscus ook hen zal als mensen.

"De andere manier is dat zij, als ze zien dat dit de Heer behaagt, hun het woord van God verkondigen, opdat zij geloven in de almachtige God, Vader, Zoon en Heilige Geest, schepper van alle dingen, en in de Zoon, verlosser en redder, en zich laten dopen en christen worden, want wie niet herboren is uit water en de Heilige Geest,

¹³² Moses, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan*, 164-165.

¹³³ Hoeberichts, *Franciscus en de islam*, 57-59.

¹³⁴ Hoeberichts, *Franciscus en de islam*, 105.

¹³⁵ Valkenberg, "Gids tot vrede", 81.

¹³⁶ Hoeberichts, *Franciscus en de islam*, 63.

¹³⁷ Hoeberichts, *Franciscus en de islam*, 71-72.

kan het koninkrijk van Gd niet binnengaan (vgl. Joh 3,5). Deze en andere dingen die de Heer behagen, kunnen zij hun of anderen zeggen, want de Heer zegt in het evangelie: 'Ieder die Mij voor de mensen belijdt, zal ook Ik belijden voor mijn Vader, die in de hemel is.' (Mt 10,32)"¹³⁸

Zo vervolgt het hoofdstuk. Kortom, als de gelegenheid zich voordoet, zijn moslims voor Franciscus absoluut object voor evangelisatie. Het zou onjuist zijn om deze 'andere manier' (evangelisatie) los te zien van de 'ene manier' (nederigheid) uit het voorgaande deel. Nederigheid aan alle mensen, omwille van God, is in deze regel een manier om de goede condities te scheppen om dat tweede te doen: het evangelie verkondigen. In dit geval onder moslims. Kortom, de eerste 'manier', de nederigheid, baant de weg voor evangelisatie.

Franciscus noemt hier nadrukkelijk de Triniteit, een van de belangrijkste geloofsdogma's die islam en christendom van elkaar scheiden, maar hij bekritiseert daarbij niet het islamitische geloof. Volgens Vauchez laat dit zien dat Franciscus met moslims in gesprek wilde, zonder concessies te doen aan zijn eigen geloof.¹³⁹ De uitdrukking 'als het de Heer behaagt' vertoont volgens Valkenberg een ongebruikelijke en opvallende overeenkomst met het Arabische *in sha'Allah*.¹⁴⁰ Maar is die parallel niet gezocht? In zowel christendom als jodendom en islam is men zich ervan bewust dat men continu afhankelijk is van de genade van God.

In het vervolg van het hoofdstuk gaat Franciscus over op het veelvuldig citeren van het evangelie. Waar hij nog zelf spreekt, bepleit hij nederigheid en opofferingsgezindheid:

"En alle broeders mogen, waar zij ook zijn, nooit vergeten dat zij zichzelf aan de Heer Jezus Christus hebben gegeven en hun lichaam aan Hem hebben afgestaan. En omwille van zijn liefde moeten zij zich blootstellen aan zichtbare en onzichtbare vijanden."¹⁴¹

¹³⁸ Franciscus, *De geschriften*, 58.

¹³⁹ Vauchez, *Francis of Assisi*, 118-119.

¹⁴⁰ Valkenberg, "Gids tot vrede", 82.

¹⁴¹ Franciscus, *De geschriften*, 59.

Hierop volgt een heel aantal bijbelcitataten waarin de nadruk ligt op lijden omwille van Christus, bereid zijn je leven te verliezen en het feit dat vervolging een logisch gevolg is van het volgen van Jezus. Franciscus roept de broeders op te volharden. Zo eindigt de regel toch weer met het martelaarschap en de opoffering, principes waar het Franciscus om te doen was toen hij besloot naar Damietta te vertrekken.

De kern van de richtlijn bestaat uit de bovenstaande twee regels: ga om te beginnen geen woordenstrijd aan met moslims en predik vervolgens het evangelie als zich daar een kans toe voordoet. Daarnaast valt op dat Franciscus op subtiele wijze het taalgebruik van moslims overgenomen lijkt te hebben. Wellicht was hij van sommige aspecten van de islam onder de indruk geraakt, zoals de nadruk op overgave aan God.¹⁴²

5.2 Islamitische invloeden op Franciscus

Wat was nu het concrete resultaat van Franciscus' reis naar de sultan? Het lukte hem niet om Malik al-Kamil te bekeren, zijn behoefte aan martelaarschap bleef eveneens onbevredigd en ook vrede wist hij niet te bewerkstelligen. Missie mislukt? Toch blijkt uit de *Regula non bullata* dat de ontmoeting in Damietta veel invloed op Franciscus had. Hij was onder de indruk geraakt van de islamitische vroomheid en het islamitische geloof.¹⁴³ Op een andere manier was de missie in 1219 ook succesvol. Franciscus liet zien dat – zelfs op het hoogtepunt van onderlinge strijd – ontmoeting tussen een christen en een moslim mogelijk is. De christelijke plicht om je vijand lief te hebben is een van de lastigste opdrachten om in de praktijk te brengen. Franciscus deed hier een geslaagde poging. Daarmee liet hij zien dat ondanks vooroordelen en enorme polarisatie een ontmoeting kan plaatsvinden.¹⁴⁴ Of althans: het heeft er alle schijn van dat Franciscus zijn bezoek aan het islamitische kamp als betekenisvol heeft ervaren. Of de sultan die indruk met hem deelde, is niet bekend.

Naast de voorlopige regel zijn er nog andere aanwijzingen dat de ontmoeting invloed had op Franciscus. Maar het gaat hier om speculatie, oordeelt theoloog Jason Welle, want

¹⁴² Hoerberichts, *Franciscus en de islam*, 80-81.

¹⁴³ Munir, "Islam and franciscanism", 37-38.

¹⁴⁴ Byrd, *Islam in a post-secular society*, 99-100.

het enige harde bewijs van invloed die de reis naar Damietta op hem had, is hoofdstuk zestien van de *Regula non bullata*.¹⁴⁵

Mogelijk liet Franciscus zich inspireren door de islamitische *adhan*, de gebedsoproep die klinkt vanuit de moskee. In twee geschriften uit 1220 en de jaren daarna blijkt dat Franciscus wilde dat kerken een soortgelijke oproep tot gebed zouden gaan doen.¹⁴⁶ In zijn brief aan de stadsbestuurders schreef hij dat het volgens hem goed was “dat iedere avond door een oproep of een ander teken het tijdstip aangekondigd wordt waarop de almachtige Heer God door het hele volk lof en dank gebracht moet worden.”¹⁴⁷ En in zijn eerste brief aan de custoden spreekt hij van “nieuwe tekens, hemelse en aardse”, waarvan de meest gangbare interpretatie is dat dit wijst op een openbare aankondiging dat God lof moet worden gebracht.¹⁴⁸ Christenen kenden wel al eeuwen het getijdengebed, maar door de specifieke woordkeuze van Franciscus in deze twee citaten zijn diverse wetenschappers met vaak grote kennis van de islamitische wereld, zoals Giulio Basetti-Sani en Jan Hoerberichts, op het spoor gezet dat dit uitlegt als geïnspireerd door de *adhan*. Het kan zo zijn, stelt Welle, dat zij vanwege hun ervaringen een extra scherp oog hadden voor islamitische invloeden bij Franciscus. Het omgekeerde kan echter ook waar zijn: dat ze juist vanwege die ervaringen zochten naar islamitische invloeden, waar die niet per se hoeven te zijn.¹⁴⁹

Volgens Louis Massignon zijn ook de stigmata die Franciscus in 1224 zou hebben ontvangen op de berg La Verna de vrucht van zijn ontmoeting met de sultan. Massignon noemde de reis naar Damietta een “puur spirituele kruistocht”.¹⁵⁰ Vlak na het ontvangen van de stigmata componeerde Franciscus zijn ‘Lofzang op de Allerhoogste God’, waarin hij 33 schone namen van God noemde - naar analogie van de 99 schone namen van God die de islam kent.¹⁵¹ Vauchez merkt op dat bij Franciscus een grote devotie was ontstaan, nadat hij uit Damietta was teruggekeerd, voor de namen van God. Zijn overtuiging was dat die namen

¹⁴⁵ Welle, “Damietta after 800”, 45.

¹⁴⁶ Moses, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan*, 172. Byrd, *Islam in a post-secular society*, 96. Francois Paquette, “Breaking down the walls of our differences: Islamic-Christian encounter through prayer”, in: in: M. Carney (red.), *Islam and franciscanism: a dialogue* (St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 2000) 45-77, aldaar 54-55.

¹⁴⁷ Franciscus, *De geschriften*, 148.

¹⁴⁸ Franciscus, *De geschriften*, 150.

¹⁴⁹ Welle, “Damietta after 800”, 47.

¹⁵⁰ Tolan, *Saint Francis and the sultan*, 296-298. Moses, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan*, 194.

¹⁵¹ Byrd, *Islam in a post-secular society*, 96-97. Franciscus van Assisi, ‘De lofzang op de Allerhoogste God’, <http://www.franciscanen.nl/service/de-lofzang-op-de-allerhoogste-god>.

kracht in zich droegen.¹⁵² Omdat dit gebed een nieuwe vorm had, onbekend in zijn tijd, is een van de interpretaties dat deze lofzang geïnspireerd is door de islam.¹⁵³

Het meest revolutionair in Franciscus' houding tegenover moslims na zijn bezoek aan de sultan is dat hij hen benadert vanuit een houding van nederigheid. Zijn uitgangspunt is dat de gehele (zondige) mensheid geroepen is God te kennen, vandaar dat hij ook onder moslims het evangelie wilde verkondigen. Uiteindelijk vond hij met zijn strategie weinig weerklank. Zowel paus Honorius III als de meeste minderbroeders bleven de islam zien als een vijand die met oorlog bestreden diende te worden.¹⁵⁴ Leppin benadrukt terecht overigens dat Franciscus niet moet worden gehouden voor een voorvechter van vreedzame uitwisseling tussen christendom en islam. Ook in de *Regula non bullata* staat immers dat hij moslims wil bekeren en dopen.¹⁵⁵

¹⁵² Vauchez, *Francis of Assisi*, 120.

¹⁵³ Welle, "Damietta after 800", 46.

¹⁵⁴ Vauchez, *Francis of Assisi*, 121.

¹⁵⁵ Leppin, *Franziskus von Assisi*, 197-198.

6. Ontmoetingsspiritualiteit bij Franciscus

Voordat we, in het derde deel, kijken hoe het verhaal van Franciscus en de sultan zich heeft ontwikkeld na Franciscus' dood, is het goed eerst te kijken wat het verhaal, zoals dat in de voorgaande hoofdstukken is besproken, ons zegt over een ontmoetingsspiritualiteit. De eerste vraag is dan: wat is eigenlijk het verhaal? Op basis van de diverse auteurs die dit verhaal hebben bestudeerd, kom ik tot de volgende impressie:

Al dagen verbleef Franciscus in het kamp van de kruisvaarders. Hij had met Jan en alleman gepraat, in een poging anderen te overtuigen van zijn plan. Vooral met kardinaal Pelagius had het gebotst. De man leek in een andere wereld te leven dan Franciscus en was niet in staat te begrijpen wat de broeder uit Assisi wilde bereiken. "Wil je zo graag als martelaar sterven?", had de kardinaal boos gevraagd. Na een tijdje berustte hij: ga dan maar, ik trek mijn handen ervan af.

Hoe hij precies zijn weg vond naar de andere kant van de frontlijn, wist hij zelf ook niet. Zelf had hij het gevoel dat God hem leidde, maar hoe dan ook: op een frisse septemberochtend keek hij uit over het kamp van de moslims. Het eerste wat hem opviel was de zang: een prachtige mannenstem, Arabisch, die over het kamp golfde. Met de handen open als teken van vrede liep hij op de eerste de beste soldaat af. "Sultan?" vroeg hij hem. Dat woord moest hij kunnen begrijpen. "Sultan." De soldaat schreeuwde hem iets toe en gebaarde hem te wachten. Hij draaide zijn hoofd en riep er enkele collega's bij. Degene die duidelijk het hoogst in rang was, wenkte Franciscus: meekomen. "Sultan?", herhaalde hij nog eens. Hij liep achter de man aan, die hem meenam naar een klein houten huisje. Daar, wees de man. Met een harde duw, gevolgd door een klap op zijn rug, werd Franciscus naar binnen gewerkt. Direct hoorde hij de deur achter zich in het slot gaan.¹⁵⁶

Het duurde dagen of misschien zelfs weken. Franciscus kreeg goed te eten, maar geen perspectief. Elke keer als er iemand kwam, probeerde hij het maar weer: "sultan". Constant was hij in gebed: "God, geef me de wijsheid en de woorden om de sultan te overtuigen van uw liefde. Zodat hij zijn religie vaarwel zegt en inziet dat hij boete moet doen,

¹⁵⁶ Diverse auteurs wijzen erop dat het onwaarschijnlijk is dat Franciscus direct aan de sultan is voorgeleid. Het ligt meer voor de hand dat hij aanvankelijk, misschien wel dagenlang, vijandig is bejegend omdat hij midden in de strijd uit het christelijke kamp was overgestoken.

dat hij Christus als verlosser nodig heeft. Geef me de nederigheid om dit te zeggen zonder hem te krenken, zonder hem tegen U in het harnas te jagen.” Intussen bleef de prachtige zang Franciscus vergezellen. Dat kan toch geen barbaars volk zijn, dat zo’n schoonheid creëert? Waar zingt die man over, elke dag vijf keer?

Op een dag kwam er een man bij hem, die in gebrekkig Italiaans direct terzake kwam: “Waarom ben je hier? Wat wil je? Ben je een spion?” Nee, nee, nee, legde Franciscus uit. Hij had een boodschap van vrede en alle goeds, voor de sultan. Dat was de enige reden dat hij hier was. De man was tolk en kwam in twee dagen tijd telkens terug met vragen van de sultan. Franciscus bleef herhalen dat hij was gekomen om als christen goed nieuws te brengen. Zijn fascinatie voor de wereld waarin hij was binnengetreten nam al snel de overhand en hij begon de tolk vragen te stellen: wat is het gezang dat dagelijks vijf keer klinkt? Welke God aanbidden de Saracenen? De man vertelde over de islam en liet ook blijken het christendom te kennen – hij was een tot de islam bekeerde christen, opgegroeid in Zuid-Italië. Franciscus was verbaasd: deze mensen, die hij altijd had gezien als aanhangers van een dwaalleer, aanbidden de ene, almachtige God. Alleen over Jezus hadden ze ronduit ketterse opvattingen.

De volgende dag, vroeg in de ochtend, kwam er een nieuwe soldaat. Hij maakte de touwen rond Franciscus’ voeten los en gebood hem mee te komen. In een grote ruimte zag hij een man die hij direct herkende als de sultan. Links en rechts van hem zaten mannen die duidelijk welgesteld waren. Ook de tolk was er. “Vrede en alle goeds”, wenste Franciscus Malik al-Kamil toe. “Voor u staat een dienaar van de allerhoogste God, die ook u liefheeft.” De sultan keek ernstig, maar ineens brak een glimlach door op zijn gezicht. Ga zitten, gebaarde hij. “U heeft goed nieuws, vertelt u, maar u bent overduidelijk geen gezant namens de christelijke legers. Verklaar u nader.”¹⁵⁷

Franciscus stak van wal en vertelde dat hij het goede nieuws kwam vertellen over Gods menswording, Jezus die onder de kwetsbaarste mensen heeft gewandeld, als teken van een God die genadig is, die mensen liefheeft, die leeft en spreekt in alles wat geschapen is, tot aan de rotsen en de zon en de maan toe. Daarna sprak hij zijn verwondering uit over de gewoonten van de islam, zoals hij die had gezien. “Maar doordat u vanwege deze oorlog

¹⁵⁷ De sultan was volgens de verhalen een ontwikkeld, intellectueel mens, minder een militair dan zijn vader. De kans is reëel dat hij in Franciscus een prikkelende gesprekspartner zag.

tegenover christenen hebt gestaan, hebt u nooit de kans gehad werkelijk het evangelie van Jezus Christus te horen. En daarom ben ik hier.”

Toen deed de sultan iets onverwachts. Hij gebaarde zijn raadgevers, die verveeld zuchtten, te zwijgen en legde Franciscus rustig uit dat hij respect had voor het christendom, dat hij bekend was met hun overtuiging dat Jezus God zelf is, ook al keurt hij als moslim dit geloof af. Hij vertelde dat de profeet Mohammed contact had met christenen in Najran en met hen een verdrag sloot, dat diezelfde Mohammed van de christelijke monnik Bahira de eerste bevestiging had gekregen van zijn profeetschap en dat de Koran met respect spreekt over het Evangelie en de Tora. “De Koran, reciet van God, vertelt dat u als gelovige van het Boek vooral uw eigen boek moet volgen. U treedt bovendien in de voetsporen van Bahira. Ga dus heen in vrede. Met u heb ik geen strijd.”

Malik al-Kamil zat er ontspannen bij. Dankzij de wapenstilstand was het al enige tijd rustig. De sultan zag er geen heil in om die situatie te verstoren door deze minderbroeder te laten onthoofden. Franciscus vertelde over het Evangelie, maar voelde intussen zijn interesse in de islam groeien. Malik al-Kamil had aanvankelijk zijn reserves gehad, omdat hij al veel wist over het christendom – en zich al helemaal niet wilde laten vertellen wat er aan zijn eigen islam eventueel zou schorten. Maar de sultan beseftte dat er een uniek mens tegenover hem stond en was nieuwsgierig geworden naar de religieuze drijfveren van deze blootvoetse broeder. Hij voelde dat dit een ontmoeting was zoals die tussen Mohammed en Bahira, zes eeuwen eerder onder een boom.

Op een gegeven moment begon al-Farisi, een van zijn meest vooraanstaande adviseurs, nadrukkelijk te kuchen en te schuifelen. De zon was ondergegaan, andere verantwoordelijkheden wachtten. De merkwaardige broeder had pertinent elk geschenk geweigerd dat de sultan hem aanbood. Ook liet hij zich niet verleiden aan te schuiven bij de maaltijd. Al-Farisi bracht de sultan terug in de werkelijkheid. Hij stond op en liet merken dat de audiëntie ten einde was. Enkele minuten later stond Franciscus buiten, met zijn tolk en een ongeduldige soldaat naast zich. Hij was er nog niet uit wat hier precies was gebeurd en al peinzend werd hij vooruit geduwd, terug naar de frontlinie. Dit keer hoefde hij niet te sluipen.

We zien dat Franciscus vóór deze ontmoeting een ander mens is dan erna. En we zoeken naar een verklaring daarvoor. Daar komt onvermijdelijk speculatie bij kijken. In de

voorgaande hoofdstukken is het religiewetenschappelijke etic perspectief gehanteerd. In het bovenstaande is gekozen voor een meer emic perspectief, het (theologische) binnenperspectief.

De impact van de ontmoeting, of de ontmoetingsreis, op Franciscus is na afloop zichtbaar. Historisch-wetenschappelijk is het onomstreden dat Franciscus en de sultan elkaar hebben ontmoet. Is het die ontmoeting en het eventuele gesprek tussen beide mannen, waardoor Franciscus als een ander mens terugkeerde? Of waren het vooral de ervaringen in het islamitische kamp waarvan hij onder de indruk was? Er zijn aanwijzingen dat zijn kennis over de islam is gegroeid dankzij zijn reis naar Damietta. De *Regula non bullata* is de eerste richtlijn voor een ontmoeting van christenen met moslims en deze voorlopige regel geeft het meeste inzicht in het denken van Franciscus zelf. Ze ligt het dichtst bij zijn persoon. De nadruk in deze regel, die gezien kan worden als de grondslag die Franciscus legde voor een ontmoetingsspiritualiteit tussen christenen en moslims, ligt op de nederigheid. Als een schaap tussen wolven: een christen moet zich dus bewust zijn van zijn kwetsbaarheid, als hij onder moslims verkeert. In de regel stelt Franciscus ook dat een christen nederig moet zijn *omwille* van God. Eventueel kun je dan getuigen van je geloof in Christus. Daarna zegt Franciscus alsnog: verkondig het Woord van God, ga evangeliseren. Daarnaast is ook in andere zaken – het kopiëren van de *adhan*, de 33 namen voor God in de *Lofzang op de Allerhoogste* en, volgens Massignon, ook in het ontvangen van de stigmata – zichtbaar hoe de ontmoeting met moslims Franciscus heeft beïnvloed. Het is onzeker of hij echt afscheid neemt van exclusivisme, maar er zijn goede aanwijzingen dat hij na zijn bezoek aan Damietta in de islam stralen van Gods licht zag.

Hoe heeft de reis naar Damietta Franciscus meer bewust gemaakt van zijn relatie met God, hoe heeft deze hem verder ingewijd in het mysterie? De ontmoeting met moslims was voor Franciscus wellicht even belangrijk, even cruciaal, als die met de melaatse. Van aangezicht tot aangezicht met die ander, over wie vooral spookbeelden rondgingen, leerde Franciscus de zonde van de wereld verstaan. Er is duidelijk iets opengebrouwen door zijn ontmoeting met de sultan en in dat ‘tussen-beide’, om het jargon van Buber te gebruiken, is hem duidelijk geworden dat Gods genade ook in de islam werkzaam is. Althans: Franciscus haalde als christen uit de islam inspiratie. Franciscus’ extreem kwetsbare opstelling brak wellicht het gesprek open, maar zijn reis naar het islamitische kamp beïnvloedde vooral hemzelf. Hij ontdekte dat er diverse dingen te leren vielen van de islam. Het meest subtiel

komt dat wellicht tot uiting in de term *subditi*, die hij gebruikt in de *Regula non bullata*. 'Onderdanig' zijn voor God, een woordkeuze die verwijst naar de stam s-l-m die in het Arabisch zowel verbonden is aan het woord 'moslim' als aan 'islam' en die eveneens duidt op nederigheid en onderdanigheid.

III. Hoogachting voor de moslims

Al tijdens Franciscus' leven bleek dat hij weinig enthousiasme ontmoette met zijn benadering van de dialoog met moslims. Het is te zien in zijn definitieve regel, in 1223 goedgekeurd door paus Honorius III. Met hulp van experts van de Curie en bovenal van kardinaal Hugolino kortte Franciscus de *Regula non bullata* grondig in.¹⁵⁸ Vauchez stelt dat de *Regula bullata* van 1223 vermoedelijk niet het werk is van Franciscus alleen, omdat daarvoor het Latijn te goed is en teveel afwijkt van dat in de voorlopige regel van twee jaar eerder.¹⁵⁹ In de definitieve regel bleef zo goed als niets over van het hoofdstuk over hoe minderbroeders zich moeten gedragen als ze onder Saracenen gaan leven. Het enige dat nog is vermeld, is dat broeders toestemming moeten vragen aan hun overste als ze dat willen.¹⁶⁰ Na Franciscus' dood in 1226 verdween zijn idee voor ontmoeting met moslims eeuwenlang naar de achtergrond. Wel bleven de minderbroeders moslims ontmoeten in het Heilige Land, waar ze tot op heden diverse heilige plaatsen beheren.

In dit deel komt eerst de aanloop naar *Nostra Aetate* aan bod, waarin diverse academici van franciscaanse achtergrond de weg baanden voor een andere relatie tussen christendom en islam. Het tweede hoofdstuk bespreekt *Nostra Aetate* zelf, en de dialoog tussen christenen en moslims die daaruit voortvloeide. Deze tussenstap moet in deze thesis worden gemaakt, omdat een spiritualiteit van ontmoeting tussen christenen en moslims onvermijdelijk gestempeld is door de ideeën over interreligieuze dialoog tussen beide religies, die hun basis vinden in *Nostra Aetate*.

¹⁵⁸ Franciscus, *De geschriften*, 74.

¹⁵⁹ Vauchez, *Francis of Assisi*, 121.

¹⁶⁰ Franciscus, *De geschriften*, 86.

7. Na Franciscus' dood

Na 1220 ging Franciscus door een periode van afnemende gezondheid en toenemende beproeving. Pessimisme overheerste bij de charismatische ordestichter. Hij was nog het referentiepunt van zijn orde, maar tegelijk raakte hij steeds meer vervreemd. Franciscus vreesde rond 1224 dat de minderbroeders hun eenvoud zouden verliezen, mede doordat er steeds meer priesters tot de orde toetraden. Ook de druk die men op hem uitoefende om een “werkbare” regel te formuleren, beviel hem niet. Bovendien werd Franciscus in 1225 ernstig ziek, om een jaar later te overlijden.¹⁶¹

Franciscus had in zijn daden (de reis naar de sultan) en woorden (de *Regula non bullata*) een radicaal nieuwe visie op de ontmoeting met moslims neergelegd. Binnen de broederschap van franciscanen sloeg dit echter totaal niet aan. Brieven waarin hij enthousiast pleitte voor een publieke gebedspraktijk in het christendom, werden door zijn orde diep weggestopt en kwamen pas in de zeventiende eeuw weer boven water.¹⁶² Minderbroeders gedroegen zich in contact met moslims niet anders dan andere religieuzen. Die situatie was nog voor Franciscus' dood een feit en zou voortduren tot in de twintigste eeuw.¹⁶³

Paus Gregorius IX – die als kardinaal Hugolino beschermheer van Franciscus was geweest – verklaarde hem al in 1228 heilig. Gregorius was in 1227 paus geworden en stond sterk onder vuur. Hij had vrienden nodig, sympathie, en een heiligverklaring kon hem daarbij helpen.¹⁶⁴ Daarom moest de hagiografie van Franciscus voldoen aan wat voor de paus politiek gezien wenselijk was. Nederigheid en ondergeschiktheid aan moslims paste daar niet bij. Na 1220 zette de clericalisering van de franciscaanse orde zich in versneld tempo door. Daardoor verdween Franciscus' ideaal van nederigheid en het liefhebben van de vijand snel naar de achtergrond.¹⁶⁵ Dante noemt de ontmoeting met de sultan nog wel in zijn *Goddelijke Komedie*, maar ziet het als een zinloze actie van Franciscus, die ‘naar de marteldood eens dorstte’. Ook in de kunst zijn er nog afbeeldingen van de ontmoeting te

¹⁶¹ Vauchez, *Francis of Assisi*, 131.

¹⁶² Moses, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan*, 173.

¹⁶³ Hoeberichts, *Franciscus en de islam*, 111.

¹⁶⁴ Tolan, *Saint Francis and the sultan*, 57.

¹⁶⁵ Hoeberichts, *Franciscus en de islam*, 106.

zien. Moses concludeert echter dat het door Franciscus gezaaide zaadje van ontmoeting met moslims “op rotsachtige grond” viel, ook onder franciscanen zelf.¹⁶⁶

Tolan's studie *Saint Francis and the sultan* laat zien hoe het verhaal naar de achtergrond verdween. Hij houdt zich vooral bezig met receptiegeschiedenis: welke rol speelde de ontmoeting van Franciscus met Malik al-Kamil door de eeuwen heen bij andere auteurs? Tolan gaat van de dertiende eeuw naar het heden om te laten zien hoe “auteurs en kunstenaars Franciscus’ reis manipuleren voor diverse doeleinden”.¹⁶⁷ Zo kwam in de veertiende en vijftiende eeuw de weergave van de ontmoeting steeds meer in de context van de “Turkse dreiging” te staan. In 1453 was Constantinopel gevallen en de Ottomaanse sultan Mehmet II was een gevreesd heerser. Deze dreiging inspireerde paus Sixtus IV in 1480 om de vijf franciscaanse martelaren van Marrakesh uit 1220 heilig te verklaren. De ontmoeting tussen Franciscus en de sultan was in de ogen van die tijd een zinloze onderneming: de vijand viel niet te vermurwen.¹⁶⁸ In de zestiende eeuw overschaduwde de Reformatie de interpretatie van het verhaal: nu was Franciscus vooral een katholiek, getekend door trouw aan Rome. En twee eeuwen later kwam er een nieuwe tegenstroom: de Verlichting, die de “fanatici” in de kloosters zag als een kracht die ratio en vooruitgang remde. Zowel Verlichtingdenkers als protestantse theologen polemiseerden tot diep in de achttiende eeuw tegen Franciscus.¹⁶⁹ In het midden van die eeuw zette Voltaire Franciscus neer als middeleeuwse fanaticus, tegenover sultan Malik al-Kamil die gold als toonbeeld van rede en wetenschappelijkheid.¹⁷⁰

Gedurende al die eeuwen bleven de franciscanen aanwezig in het Heilige Land, als beheerders van onder andere de Heilig Grafkerk in Jeruzalem. Franciscaanse auteurs legitimeerden dit met de (waarschijnlijk onjuiste) bewering dat Franciscus zelf in Jeruzalem was geweest en alle heilige plekken had bezocht, en met de (eveneens onbewezen) bewering dat Malik al-Kamil Franciscus in 1219 zelf het recht had gegeven over deze plekken te waken.¹⁷¹

¹⁶⁶ Moses, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan*, 227-229.

¹⁶⁷ Tolan, *Saint Francis and the sultan*, 172.

¹⁶⁸ Tolan, *Saint Francis and the sultan*, 203-205.

¹⁶⁹ Tolan, *Saint Francis and the sultan*, 232-235.

¹⁷⁰ Tolan, *Saint Francis and the sultan*, 242.

¹⁷¹ Tolan, *Saint Francis and the sultan*, 257.

7.1 Passie voor de islam

Richting het einde van de negentiende eeuw bloeide een nieuwe vorm van wetenschap op: oriëntalistiek. Deze wetenschap had oog voor de Oriënt, het Nabije, Midden- en Verre Oosten. Deze wetenschap leidde ook tot een verdiepte interesse in de islam. De Koran werd opnieuw vertaald en grondig bestudeerd.¹⁷² Begin twintigste eeuw kwam er weer serieuze aandacht voor de ontmoeting van Franciscus en de sultan en voor deze ontmoeting als inspiratie voor de dialoog tussen christendom en islam. De belangrijkste naam is die van Louis Massignon. Hij bepleitte een “Copernicaanse wende” in de verhouding van de kerk tot jodendom en islam. Deze drie religies waren volgens hem verbonden. Jodendom was de religie van de hoop, christendom de religie van de liefde en islam de religie van het geloof. Onder Massignons invloed, die vaak meer profetisch dan wetenschappelijk getoonzet was, ontstond er een gunstig klimaat voor dialoog tussen christendom en islam.¹⁷³

Met Mary Kahil, die hij in 1912 in Damietta had ontmoet, richtte Massignon in 1934 de gebedsvereniging Badaliya op – naar het Arabische woord voor “plaatsbekleder”. Hun doel was plaatsbekleder te zijn voor moslims en voor hun heil te bidden. Het streven was nadrukkelijk niet om moslims te bekeren.¹⁷⁴ In 1931 sloot Massignon zich aan bij de franciscaanse orde, nam de naam Ibrahim aan en reisde vanaf dat moment jaarlijks naar Damietta, ditmaal om zijn plaatsbekleding met een formele gelofte te bekrachtigen.¹⁷⁵ Ook hielden Massignon en zijn aanhangers elk jaar op Laylat al-Qadr, de 27^e en meest heilige nacht van de vastenmaand Ramadan, een gebedswake om het “bewonderenswaardig geloof” van de moslims te gedenken. Massignon zag de islam niet als slechts een “natuurlijke religie”, zoals de kerk leerde, dus een religie die buiten de openbaring om toch iets van God kent, maar als een “goddelijk geloof” dat ten diepste gebaseerd is op

¹⁷² Georges C. Anawati, “Exkurs zum Konzilstext über die Muslime”, in: Hans Vöcking (ed.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (Freiburg, Basel en Wenen: Herder, 2010) 18.

¹⁷³ Anawati, “Exkurs zum Konzilstext über die Muslime”, 19.

¹⁷⁴ Andreas Renz, “Auf den Spuren des hl. Franziskus. Wie zwei Franziskaner die Konzilserklärung über die Muslime inspirierten: Louis Massignon OFS (1883-1962) und Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil OFM (1904-1979)”, in: Amir Dziri, Angelica Hildebrand, Mouhanad Khorchide en Bernd Schmies (red.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 505. Marcel Poorthuis en Theo Salemink, *Van Harem tot Fitna. Beeldvorming van de islam in Nederland 1848-2010* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2011) 159.

¹⁷⁵ Valkenberg, “Gids tot vrede”, 83.

rechtvaardigheid.¹⁷⁶ Als wetenschapper was Massignon “briljant en uniek”, oordeelt Tolan, en vooral ook onnavolgbaar.¹⁷⁷

Massignon definieerde de ontmoeting in Damietta in 1219 als een treffen tussen twee mystici, waarbij hij sultan Malik al-Kamil in de soefitraditie plaatste. Daarom konden Franciscus en de sultan het goed met elkaar vinden.¹⁷⁸ Franciscus zocht met zijn reis naar Damietta het martelaarschap, denkt Massignon, maar dan wel op een andere manier dan men in de dertiende eeuw zou hebben gedacht. Volgens Massignon, die vooral de *Legenda Maior* van Bonaventura als leidraad nam, stelde Franciscus een vuurproef voor, niet om te bewijzen dat het christendom gelijk had, maar “voor de liefde van de ene moslimziel”, kortom uit liefde voor sultan Malik al-Kamil. In plaats van het martelaarschap, dat hem in 1219 bij deze ontmoeting was geweigerd, ontving Franciscus in 1224 op de berg La Verna de stigmata, de wonden van Christus. Massignon verbond de stigmata direct aan “de compassie voor de islam” die Franciscus ervoer.¹⁷⁹

Massignon maakte de verbinding tussen de ontmoeting van Franciscus met de sultan en de contacten van de profeet Mohammed met de christenen uit de Arabische stad Najran in 630. In beide gevallen was er sprake van dialoog met wederzijds respect, waarin het christendom zich volgens hem superieur toonde.¹⁸⁰ Mohammed stelde de christenen een vuurproef voor, die ze weigerden. Bij Franciscus was het volgens Massignon omgekeerd: de minderbroeder was zelf degene die de vuurproef voorstelde, terwijl de geleerden van de sultan weigerden. Dat Franciscus dit overleefde was volgens Massignon te danken aan de tussenkomst van God.¹⁸¹

Massignon had diverse leerlingen. Een van de belangrijkste was Jean-Mohammed Abdeljalil (1904-1979), een Marokkaan, geboren in een islamitische familie, die zich als volwassene bekeerde tot het christendom en uiteindelijk franciscaan werd. Toen hij zich in 1928 liet dopen was Massignon een van de doopgetuigen. Voorafgaand hieraan had hij een ontmoeting met paus Pius XI. Abdeljalil vertelde de paus dat hij er moeite mee had dat de

¹⁷⁶ Renz, “Auf den Spuren des hl. Franziskus”, 505-507.

¹⁷⁷ John Tolan, *Faces of Muhammad. Western perceptions of the prophet of Islam from the Middle Ages to today* (Princeton en Oxford: Princeton University Press, 2019) 238.

¹⁷⁸ Franz, “Franciscus ignotus”, 283.

¹⁷⁹ Juliëtte Vreeburg, “Een badal in mystieke substitutie voor de islam. Franciscus van Assisi en de verhouding tussen Christendom en islam in het werk van Louis Massignon”, ongepubliceerde masterscriptie Tilburg University, 4 oktober 2014, 17-18.

¹⁸⁰ Vreeburg, “Een badal in mystieke substitutie voor de islam”, 23.

¹⁸¹ Tolan, *Saint Francis and the sultan*, 296-298.

kerk Mohammed typeerde als pseudoprofeet. Pius antwoordde dat Abdeljalil gerust van Mohammed mocht blijven houden, ook als hij christen zou worden.¹⁸² Abdeljalil wilde mensen informeren over de raakvlakken tussen islam en christendom, maar ook over de verschillen.¹⁸³ Een belangrijk verschil is, afgaande op Abdeljalil, dat de eenheid (de *umma*, zou je kunnen zeggen naar analogie met het islamitische kernbegrip) van het christendom niet alleen in transcendentie is gefundeerd, maar ook in nabijheid.¹⁸⁴ De verschillen tussen islam en christendom waren minder groot dan velen dachten, betoogde hij. Zo is de Koranische kritiek op de christelijke leer van de Drie-Eenheid volgens hem vooral gebaseerd op sektarisch tritheïsme dat in de tijd van Mohammed leefde onder Arabische christenen. Zijn werk ging ook over hoe Maria in de Koran wordt opgevoerd. Waarschijnlijk is de zinsnede in *Nostra Aetate* dat moslims “ook Maria vroom aanroepen” geïnspireerd door Abdeljalil.¹⁸⁵

Een andere leerling van Massignon was Giulio Basetti-Sani (1912-2001). Bij hem is, onder invloed van Massignon, een bekeringsproces zichtbaar. Aanvankelijk zag hij de islam als een valse godsdienst en Mohammed als een valse profeet. Later, toen hij moslims leerde kennen, ging hij zijn eerdere denkbeelden als stuitend ervaren, maar toch definieerde hij Mohammed nog steeds als “instrument van Satan”. Massignon werd hier boos over, stelde dat dit de oude kerkelijke lijn reflecteert en adviseerde Basetti-Sani om de Koran in liefde te herlezen. Dat overtuigde Basetti-Sani en hij schreef daarover *Mohammed et Saint Francois* (1959), waarin hij Mohammed zag als goddelijk geïnspireerd. Zo vergeleek hij de hemelreis (*miraj*) van Mohammed, die volgens de islam vanuit Jeruzalem zo zijn meegevoerd naar de hemel, met de stigmata die Franciscus ontving. Net als Massignon koppelt Basetti-Sani de stigmata dus aan Franciscus’ relatie tot de islam. Ook bepleit Basetti-Sani in dit boek de roeping van christenen om te dienen als plaatsbekleders voor moslims.¹⁸⁶ Hij ontwikkelde daarna, onder scherpe kritiek van franciscanen, een positieve theologie over de islam. De kerk veroordeelde *Mohammed et Saint Francois* en de franciscanen royeerden hem als lid.

¹⁸² Renz, “Auf den Spuren des hl. Franziskus”, 510.

¹⁸³ Mehdi Sajid, “A Muslim convert to Christianity as an Orientalist in Europe - the case of the Moroccan Franciscan Jean-Mohammed Abdeljalil (1904-1979)”, in: Susan Heschel en Umar Ryad (ed.), *The Muslim reception of European orientalism. Reversing the gaze* (Londen: Taylor & Francis, 2018) 209-228, aldaar 216, 222.

¹⁸⁴ Jean-Mohammed Abdeljalil O.F.M., *L’Islam et nous. Aperçus et suggestions* (Parijs en Brugge: Abbaye de Saint-André, Editions du Cerf, 1947) 56.

¹⁸⁵ Renz, “Auf den Spuren des hl. Franziskus”, 512-513.

¹⁸⁶ Giulio Basetti-Sani, *Mohammed et Saint Francois* (Ottawa: Commissariat de Terre-Sainte, 1959) 196vv.

Pas in de jaren zeventig en tachtig kreeg hij eerherstel.¹⁸⁷ In die periode schreef hij nog een boek specifiek gewijd aan de plek die de islam volgens hem inneemt in de heilsgeschiedenis van Christus.¹⁸⁸ Hij zag de islam als een goddelijke, maar imperfecte weg naar God. Daarmee was Basetti-Sani een belangrijke factor in de transformatie van Franciscus in een profetische figuur en pacifistische heilige die zich vooral inzette om te wijzen op alternatieven voor oorlog.¹⁸⁹

Massignon en Basetti-Sani maakten een sterke connectie tussen Franciscus en de mystiek van de (islamitische) soefibeweging. Soefimystiek klinkt volgens hen overal door, van de *Regula non bullata* en de franciscaanse manier van bidden, tot en met zelfs de kledij van de minderbroeders. De franciscaanse groet “vrede en alle goeds” zou gebaseerd zijn op de islamitische, Arabische groet “assalamoe alaykoem”.¹⁹⁰ Dankzij het werk van Basetti-Sani, Abdeljalil en Massignon ontstond het idee dat Franciscus vooral een mystieke vredesmissie ondernam toen hij naar Damietta reisde. Tolan bekritiseert dat beeld, omdat het volgens hem onvolledig is. Franciscus had wel degelijk het streven moslims te bekeren.¹⁹¹

Er klinkt meer kritiek op de denkbeelden van deze drie twintigste-eeuwse franciscanen. De theoloog en islamoloog Arnulf Camps stelt dat de dialoog met de islam bij hen nog altijd ongelijkwaardig bleef.¹⁹² Ook Tolan stelt dat bij Basetti-Sani de islam dan wel een positieve religie is, maar toch onvolmaakt. De franciscaan zocht in de islam vooral naar verborgen tekenen van Jezus Christus.¹⁹³ Ook Edward Said, de literatuurwetenschapper die vooral bekend staat als scherp criticaster van oriëntalisme, heeft gemengde gevoelens bij Massignon en zijn traditie. Volgens Said had Massignon niet voor niets een proefschrift geschreven over de dichter Mansoer al-Halladj, die door de islamitische mainstream werd verguisd en in wie Massignon vooral een Christusfiguur zag. Said stelt dat Al-Halladj Massignon aansprak, juist omdat hij “quasi-christelijk” leek.¹⁹⁴ Tolan noemt Massignons dissertatie een “vreemde mix” van bewonderenswaardige eruditie, oprechte waardering

¹⁸⁷ Tolan, *Faces of Muhammad*, 239.

¹⁸⁸ Giulio Basetti-Sani, *The Koran in the light of Christ. Islam, in the plan of history of salvation* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1977).

¹⁸⁹ Tolan, *Saint Francis and the sultan*, 300-302.

¹⁹⁰ Tolan, *Saint Francis and the sultan*, 308. Moses, *Franciscus van Assisi en de sultan*, 138.

¹⁹¹ Moses, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan*, 147

¹⁹² Poorthuis en Salemink, *Van Harem tot Fitna*, 285.

¹⁹³ Tolan, *Faces of Muhammad*, 240.

¹⁹⁴ Edward W. Said, *Oriëntalisme* (Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Genneep, 2022) 168, 343.

voor islamitische vroomheid en mystiek, en polemieken tegen de islam als “imperfecte” versie van het christendom.¹⁹⁵ Ook al ontworstelde Massignon zich deels aan oriëntalistische ideeën, helemaal lukte hem dat niet. Said noemt hem een “individuele genie” en stelt dat dit in zijn werk ook de boventoon voert. Toch ziet hij bij Massignon de neiging vooral te zoeken naar datgene in de islam dat raakt aan het christendom. Het Westen was voor hem modern, de (islamitische) Oriënt was antiek. “Volgens hem was de islamitische Oriënt spiritueel, semitisch, tribalistisch, verregaand monotheïstisch en on-Arisch: de adjectieven lijken wel een opsomming van laatnegentiende-eeuwse antropologische kenmerken.”¹⁹⁶

Dit alles neemt niet weg dat Massignon, Basetti-Sani en Abdeljalil met hun ideeën over de goddelijke inspiratie in de islam baanbrekend werk verrichtten. Ze bereidden de weg voor *Nostra Aetate*. Niet alleen raakten christenen beter bekend met de islam – Abdeljalil zette zich ook in voor de omgekeerde beweging en ging met moslims in dialoog over het christendom.¹⁹⁷ Geleidelijk ontstond er een beeld van de islam als religie waar duidelijke elementen van Gods waarheid in liggen en werden moslims minder als absolute vijanden gezien. Dit werd ook de grondtoon voor *Nostra Aetate*.

¹⁹⁵ Tolan, *Saint Francis and the sultan*, 295.

¹⁹⁶ Said, *Orientalisme*, 373-374.

¹⁹⁷ Maurice Borrmans, “Die Entstehung der Erklärung über das Verhältniss der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil”, in: Hans Vöcking (red.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (Freiburg, Basel en Wenen: Herder, 2010) 27-28.

8. Hedendaagse ontmoeting in dialoog

Voor de ontmoeting tussen christenen en moslims markeert de concilieverklaring *Nostra Aetate* een ommezwaai. De lijnen, zoals uitgezet in dit document, hebben vanaf de jaren zeventig zowel katholieken als protestanten geïnspireerd tot allerlei vormen van interreligieuze dialoog. Dit hoofdstuk begint met een analyse van de paragraaf in *Nostra Aetate* die gaat over de islam. Daarna zal ik enkele kerkelijke documenten bespreken die deze verklaring nader hebben uitgewerkt. Daarbij kijk ik ook (weliswaar kort) naar Nederlandse protestantse documenten, om de trends in dialoog met moslims zo compleet mogelijk te schetsen. Daarbij is er ook aandacht voor de rol die het verhaal van Franciscus en de sultan heeft gespeeld in die dialoog.

8.1 Nostra Aetate

Nostra Aetate is een document waarvan vaak is gezegd dat het haar tijd vooruit was, en dat de mystieke lading van de inhoud pas in de decennia na het Tweede Vaticaans Concilie verder is uitgekristalliseerd. Het wijst de toekomst in.¹⁹⁸ Het document is niet per se eenduidig. Er zijn twee lijnen te ontwaren. Enerzijds is er toenadering, door de mededeling dat er in andere religies ook sporen van God, of “stralen van de Waarheid”, te vinden zijn. Dat houdt niet in dat het katholieke geloof gerelativeerd wordt. Anderzijds wordt in deze verklaring interreligieuze dialoog alleen vanuit het christelijk geloof gemotiveerd, niet vanuit de kwaliteit of kwantiteit van die “stralen” van Waarheid in andere religies.¹⁹⁹

De totstandkoming van *Nostra Aetate* ging gepaard met stevige discussies en verliep stapsgewijs. Aanvankelijk had paus Johannes XXIII het concilie de opdracht meegegeven een *Decretum de Judaeis* te schrijven. De bisschoppen uit het Midden-Oosten gaven echter aan ook verlegen te zitten om een theologische onderbouwing van de relatie van de kerk tot de

¹⁹⁸ Hans Vöcking, “Einleitung: Nostra Aetate. Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen”, in: Hans Vöcking (ed.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (Freiburg, Basel en Wenen: Herder, 2010) 10-11.

¹⁹⁹ Ludger Kaulig, “800 Jahre Franziskus in Damiette: Dialog – Basis – Perspektive”, in: Amir Dziri, Angelica Hildebein, Mounahad Khorchide en Bernd Schmies (red.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 648.

islam. Later voegde men er ook passages over boeddhisme en hindoeïsme aan toe. Paus Paulus VI zette in 1964 een belangrijke nieuwe stap, door naar het Heilige Land te reizen en daar uitgebreid met Joden en moslims te spreken. “Iedere religie bezit een lichtstraal”, stelde hij daar. “Elke religie verheft ons tot het transcendente Wezen.” Dit is taal die ook in *Nostra Aetate* terugkomt.²⁰⁰

Het gedeelte over de islam bestaat uit twee alinea’s. De eerste alinea valt op doordat zij niet spreekt over de islam, maar over *moslims*:

“De Kerk beschouwt ook met hoogachting de moslims, die de éne, levende en uit zichzelf bestaande, barmhartige en almachtige God aanbidden, de Schepper van hemel en aarde, die gesproken heeft tot de mensen.”²⁰¹

De verklaring noemt God, maar zwijgt over de Koran en noemt ook de Drie-Eenheid niet. De formulering sluit aan bij het islamitische kerndogma van de *tawhid*, de eenheid van God. Ook de verwijzing naar Gods barmhartigheid is bewust: een begrip dat zowel in christendom (*misericordia*) als islam (*rahman*) een belangrijke rol speelt.²⁰²

“Zij trachten zich met heel hun hart ook aan zijn verborgen raadsbesluiten te onderwerpen, zoals Abraham, op wie het islamitisch geloof zich zo graag beroept, zich aan God onderwierp.”

Wederom kiest *Nostra Aetate* bewoordingen die dicht bij de islam liggen – het woord betekent immers zoiets als “onderwerping”. Ook kennen moslims Abraham als centrale aartsvader. Hierin klinken de ideeën door van Massignon over “abrahamitische religies”.²⁰³

“Hoewel zij Jezus niet als God erkennen, vereren zij Hem toch als profeet, en zij eren zijn maagdelijke Moeder Maria, die zij soms zelfs met godsvrucht aanroepen.

²⁰⁰ Borrmans, “Die Entstehung der Erklärung”, 36.

²⁰¹ *Nostra Aetate. Over de verhouding van de kerk tegenover de niet-christelijke godsdiensten*, 28 oktober 1965, par. 3. Geraadpleegd op RKdocumenten: <https://rkdocumenten.nl/toondocument/610-nostra-aetate-nl/?systeemnum=610-2>.

²⁰² Giovanni Rizzi, “Nostra Aetate 3: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Muslime”, in: Hans Vöcking (red.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (Freiburg, Basel en Wenen: Herder, 2010) 138-140.

²⁰³ Rizzi, “Nostra Aetate 3”, 145-146.

Bovendien verwachten zij de dag van het oordeel, waarop God de mensen zal doen verrijzen en hun zal vergelden naar werken. Daarom staat een hoogstaand zedelijk leven bij hen zeer in achting en vereren zij God, vooral door gebed, aalmoezen en vasten.”

Als het gaat om Jezus en Maria, kiest *Nostra Aetate* voor voorzichtige formuleringen. Jezus is voor moslims een profeet, en de vraag is hoe belangrijk hij in de islam werkelijk is.

Daarnaast noemt de verklaring drie van de vijf zuilen van de islam: gebed, aalmoezen en vasten. Dit zijn drie zuilen waarin de christen zich kan herkennen. De *shahada*, de islamitische geloofsbelijdenis, en de *hadj*, de bedevaart naar Mekka, zijn hier verzwegen.²⁰⁴

“Mogen ook in de loop der eeuwen tussen christenen en moslims veel onenigheid en vijandschap zijn voorgekomen, de heilige Synode spoort thans allen aan het verleden te vergeten, zich ernstig toe te leggen op wederzijds begrip, en gemeenschappelijk de sociale rechtvaardigheid, de zedelijke waarden, de vrede en de vrijheid te verdedigen en te bevorderen in het belang van alle mensen.”

Met die aansporingen sluit *Nostra Aetate* de paragraaf over de islam af. De oproep om het verleden te vergeten is de eerste expliciete oproep in de verklaring. Daarop volgt de aansporing zich voor wederzijds begrip in te zetten. Het moet van twee kanten komen. Wat echter aan deze paragraaf minstens evenzeer opvalt is wat er *niet* in staat. Het gaat niet over de betekenis van het woord islam, over de Koran, over Mohammed, de *umma* (de islamitische wereldgemeenschap), de *sharia* (wetten en regels voor het leven), de *soenna* (traditie), de *kalam* (theologie), de *hadith* (overleveringen over Mohammed) en de *fiqh* (jurisprudentie), stuk voor stuk cruciale noties in deze religie. Over de islam spreken zonder de Koran te noemen is als spreken over het christendom zonder het over Jezus te hebben. Aan de andere kant is *Nostra Aetate* te zien als het startpunt van een totaal nieuwe kerkelijke dialoog met de islam. En wie een dialoog wil starten, gaat in die beginfase meestal verschillen uit de weg. Juist om die reden heeft men wellicht bepaalde belangrijke verschillen tussen islam en christendom niet genoemd. Bijvoorbeeld dat Mohammed naar

²⁰⁴ Rizzi, “Nostra Aetate 3”, 151-152.

katholieke begrippen geen echte profeet was, want een profeet van God kan de goddelijkheid van Christus niet loochenen.²⁰⁵ Ook benoemt de verklaring niet dat voor moslims Abraham, als man van Hagar en vader van Ismaël, een andere betekenis heeft dan voor christenen. Doordat de islam haar herkomst hierop terugvoert, is deze religie niet, zoals het christendom van zichzelf claimt, te “enten” op de “olijfboom van Israël”.²⁰⁶

8.2 Terug naar Assisi

Nog voordat *Nostra Aetate* tegen het einde van het concilie verscheen, publiceerde paus Paulus VI de encycliek *Ecclesiam suam* (1964). De paus pleit voor een grondhouding van helderheid, welwillendheid, vertrouwen en wijsheid tijdens de ontmoeting met andere religies.²⁰⁷ “De kerk moet in dialoog treden met de wereld waarin zij leeft”, schrijft Paulus. “De kerk wordt zelf woord, boodschap en dialoog.”²⁰⁸ Het document, dat net als *Nostra Aetate* een belangrijke rol speelde bij de dialoog die de zich naar buiten kerende kerk voerde met andere religies, ziet dialoog hand in hand gaan met apostolaat en missie. “Voor alles is klaarheid nodig”, stelt de paus, maar wel “kalm en nederig van hart”, rekening houdend met de ander.²⁰⁹ Compromissen met betrekking tot de inhoud van het geloof mogen niet gesloten worden, want “het apostolaat duldt geen twijfelachtig compromis om een vergelijk te treffen”.²¹⁰ De kerk is in dialoog met zij die in God geloven zoals “de zonen van het Joodse volk, die onze liefdevolle eerbied verdienen” en in diezelfde categorie vallen ook “degenen die God aanbidden volgens de opvatting van het monotheïsme, zoals vooral de mohammedanen. Om het ware en het goede in hun godsdienst verdienen zij onze bewondering.”²¹¹

²⁰⁵ Hassen Garouachi, “Nostra Aetate aus der Sicht eines Muslims”, in: Hans Vöcking (ed.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (Freiburg, Basel en Wenen: Herder, 2010) 102-103.

²⁰⁶ Garouachi, “Nostra Aetate aus der Sicht eines Muslims”, 103. Rizzi, “Nostra Aetate 3”, 153-155.

²⁰⁷ Michaela Quast-Neulinger, “Konversion zur gemeinsamen Mission. Eine katholische Perspektive auf christlich-muslimische Beziehungen 800 Jahre nach Damiette”, in: Amir Dziri, Angelica Hildebrand, Mounahad Khorchide en Bernd Schmies (ed.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 538.

²⁰⁸ Paulus VI, *Ecclesiam suam. Over de kerk*. 6 augustus 1964, par. 65. Gevonden op: <https://rkdocumenten.nl/toondocument/91-ecclesiam-suam-nl/?systeemnum=91-2>.

²⁰⁹ *Ecclesiam suam*, 81.

²¹⁰ *Ecclesiam suam*, 88.

²¹¹ *Ecclesiam suam*, 107.

Paus Johannes Paulus II vervolgde op de lijn van *Nostra Aetate*. Tijdens zijn pontificaat publiceerde de Pauselijke Raad voor de Interreligieuze Dialoog het baanbrekende document *Dialoog en verkondiging* (1991).²¹² Het document noemt zich een nadere uitwerking van de encycliek *Redemptoris missio*. Hierin noemt paus Johannes Paulus II vier typen dialoog: de dialoog van het leven, waarin mensen die naast elkaar wonen lief en leed delen; de dialoog van het handelen, waarin mensen samen aan hun ontplooiing en bevrijding werken; de dialoog van de theologie, het domein van de academische specialisten; en de dialoog van de religieuze ervaring in gebed en contemplatie, waarin mensen elkaars religieuze rijkdom delen.²¹³ Zoals de naam van het document al aangeeft zijn volgens de Pauselijke Raad dialoog en verkondiging onlosmakelijk verbonden. Dialoog betekent ontmoeting, stelt het document, met wederkerige communicatie, respect en vriendschap, en een constructieve onderlinge relatie. Het betekent echter ook dat je de aanhanger van een andere religie uitdaagt “in een vredelievende geest met betrekking tot de inhoud van zijn geloof” en dat je toelaat dat je ook zelf wordt bevraagd.²¹⁴

Rond de eeuwwisseling verandert echter de toon van de kerk. Er komt, onder andere in de encycliek *Dominus Iesus* (2000), meer kritiek op theologen die niet-christelijke religies willen erkennen als vehikels voor Gods genade. De Regensburger Rede van paus Benedictus XVI was in 2006 kritischer over de islam.²¹⁵ Bij dit alles speelt mee dat de Koude Oorlog, die op zijn hoogtepunt was toen *Nostra Aetate* verscheen, een heel andere context bood dan de wereld na de Iraanse Revolutie (1979). In diezelfde periode migreerden moslims massaal naar Europa. Bovendien verhevigde het conflict in Israël zich. Er ontstond na de val van de Muur steeds meer een beeld van de christelijke wereld, geleid door de VS, tegenover de islamitische wereld. De aanslagen van 2001 brachten dat in stroomversnelling.²¹⁶

Tolan bekijkt de omgang met het verhaal van Franciscus en de sultan kritisch en concludeert dat in de twintigste eeuw vrijwel iedereen Franciscus modelleerde naar zijn eigen beeld. Na het Tweede Vaticaans Concilie volgden er in de kerk debatten over de vraag in hoeverre missie nog een plaats kon hebben bij interreligieuze ontmoetingen. In de

²¹² Federbusch, “Begegnungsspiritualität”, 571.

²¹³ Quast, “Konversion zur gemeinsamen Mission”, 539. Pauselijke Raad voor de Interreligieuze Dialoog, *Dialoog en verkondiging*, 19 mei 1991, par. 42.

²¹⁴ *Dialoog en verkondiging*, 32.

²¹⁵ Quast, “Konversion zur gemeinsamen Mission”, 539.

²¹⁶ Michael L. Fitzgerald, “Die Bedeutung von *Nostra Aetate* in einer sich ändernden Welt”, in: Hans Vöcking (red.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (Freiburg, Basel en Wenen: Herder, 2010) 58-60.

praktijk van de dialoog tussen christenen en moslims verdween missie in deze periode volledig naar de achtergrond. Theologe Michaela Quast-Neulinger meent echter dat missie en dialoog elkaar niet uitsluiten – en sterker, dat je met alleen dialoog de islam geen recht doet, omdat er te weinig aandacht is voor dat wat die religie anders maakt dan het christendom. Quast wil interreligieuze relaties zien als “dialogische gemeenschap”, met erkenning van de specifieke boodschap van beide religies en openheid voor de optie van bekering. De ontmoeting van Franciscus met de sultan is volgens haar een specifiek voorbeeld van deze *Konversion zur Mission*. Wat beide mannen tijdens de ontmoeting bond, was ten eerste wederzijds respect en ten tweede de gemeenschappelijke “abrahamitische taal” die ze spraken. Franciscus herkende Malik al-Kamil als een man Gods. Quast stelt dat een oprechte ontmoeting *altijd* leidt tot transformatie en bekering. Het gaat volgens haar echter niet om bekering tot de religie van de ander, maar om gezamenlijk naar de ene God toegroeien.²¹⁷

Bevrijdingstheologen als Leonardo Boff zagen Franciscus als stichter van de “kerk van de armen”. Volgens hem begrepen de franciscanen zelf niet meer dat hun oorspronkelijke ideaal radicale armoede was.²¹⁸ Linkse bewegingen in Italië organiseerden tijdens de Koude Oorlog jaarlijks in Assisi een vredesmars. Zij zagen Franciscus als radicale pacifist. Die maatschappelijke invulling van Franciscus’ betekenis ligt voor de hand, maar daarnaast werd hij in de jaren tachtig ook symbool van de harmonie tussen diverse religies. De eerste stap werd gezet in oktober 1982, toen in Assisi een conferentie plaatsvond ter gelegenheid van de achthonderdste geboortedag van Franciscus. Dertig franciscanen uit tien landen met een moslimmeerderheid kwamen daar samen en ontmoetten elkaar om te spreken over dialoog met moslims.²¹⁹ Op 27 oktober 1986 kreeg die dialoog een meer concrete invulling, toen paus Johannes Paulus II in Assisi met vertegenwoordigers van diverse religies een vredesontmoeting organiseerde. Zo werd Franciscus boegbeeld van de interreligieuze dialoog. Kardinaal Joseph Ratzinger was niet gecharmeerd van deze bijeenkomsten, omdat die in zijn ogen relativistisch waren.²²⁰ Later noemde hij, als paus, de gebedsbijeenkomst in

²¹⁷ Quast-Neulinger, “Konversion zur gemeinsamen Mission”, 545-548.

²¹⁸ Vauchez, *Francis of Assisi*, 241.

²¹⁹ Stefan Federbusch OFM, “Begegnungsspiritualität. Franziskanische Dialoginitiativen”, in: Amir Dziri, Angelica Hulsebein, Mounahad Khorchide en Bernd Schmies (ed.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 574.

²²⁰ Vauchez, *Francis of Assisi*, 242.

Assisi van 1986 toch weer “een profetische intuïtie en een moment van genade”, verbonden aan zijn (al snel heilig verklaarde) voorganger.²²¹

Ook paus Franciscus, de man die in 2013 de naam van deze heilige aannam, voegt hier zijn eigen interpretatie van het leven en werk van zijn naamgenoot aan toe. Als paus pleitte hij voor dialoog op basis van wederzijds respect. Hij lijkt de nederigheid die zijn dertiende-eeuwse naamgenoot centraal stelt zeer serieus te nemen.²²² Tegelijk is hij niet onkritisch in de manier waarop hij dialoog aangaat met moslims. De paus uit voorzichtige, maar niet mis te verstane kritiek op het gebrek aan godsdienstvrijheid in landen met een islamitische meerderheid die hij bezoekt. Hij komt ook nadrukkelijk op voor de vrijheid van christenen aldaar om hun geloof te mogen belijden.²²³ Paus Franciscus volgt de laatste jaren twee sporen. Enerzijds erkent hij volmondig wat *Nostra Aetate* zegt over de islam. Anderzijds bepleit hij godsdienstvrijheid voor christenen in moslimlanden. Symbolisch is dat Franciscus op Witte Donderdag in 2013 de voeten van twee moslima's waste.²²⁴ Bij paus Franciscus staat transformatie in ontmoeting centraal. De totstandkoming van het *Document over de broederschap van alle mensen voor een vredig samenleven in de wereld* in 2019 is typerend voor Franciscus' aanpak en zijn focus op landen met een hoog percentage moslims. Het document kwam tot stand in ontmoeting met Ahmed al-Tayyeb, de grootimam van Al-Azhar in Egypte. Samen met de Rooms-Katholieke Kerk pleitte dit toonaangevende islamitische instituut voor een “cultuur van dialoog” en “menselijke broederschap”.²²⁵ Die cultuur van dialoog is in de islam in de kern aanwezig, stelt islamoloog Irfan Omar. De Koran spreekt op diverse plekken positief over jodendom en christendom. Moslims moeten het geloof van anderen respecteren, maar tegelijk wel vasthouden aan de islam. Respectvolle dialoog zit in de basispapieren van de islam verweven, vindt Omar.²²⁶ Theoloog Jason Welle komt tot de conclusie dat “verwantschap” de beste manier is om de relatie te omschrijven tussen paus Franciscus en al-Tayyeb, maar ook tussen Franciscus en

²²¹ Moses, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan*, 235.

²²² Byrd, *Islam in a post-secular society*, 103. Moses, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan*, 246.

²²³ Hendro Munsterman, “Paus wil in Bahrein aan de moslimwereld tonen: ook jullie kunnen christelijke kerken bouwen”, *Nederlands Dagblad* 3 november 2022.

²²⁴ Quast, “Konversion zur gemeinsamen Mission”, 550-551.

²²⁵ *A document on human fraternity for world peace and living together*. Abu Dhabi, 4 februari 2019. Online gevonden op: https://www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html.

²²⁶ Irfan A. Omar, “Islam and inter-religious dialogue: a Muslim perspective”, in: *St. Francis and the sultan, 1219-2019. A commemorative booklet* (Cincinnati: Franciscan Media, 2019) 50-71, aldaar 68.

al-Kamil. Ze vinden elkaar in broederschap – een door en door franciscaans begrip. Daarin speelt voor beide kanten God een belangrijke rol.²²⁷

Achthonderd jaar na de ontmoeting tussen Franciscus en Malik al-Kamil is er nog altijd veel negativiteit tussen christenen en moslims. Het *Document over de broederschap* zet een nieuwe stap. Na de verklaringen *Nostra Aetate* en *A common word* (van moslims over de relatie tot het christendom, gepubliceerd in 2007), waarin christenen en moslims vooral over de ander schreven, was het *Document* uit 2019 de eerste keer dat hoge vertegenwoordigers van beide religies samen het woord tot hun achterbannen richtten.²²⁸

Armoede en ontmoeting – zijn in de franciscaanse traditie onlosmakelijk verbonden. Ook in de dialoog gaat het om armoede, niet om relativisme. Dialoog leidt tot ontmoeting van mensen die elkaar en waarheid zoeken, die de zin en waarde van het leven willen beseffen. Dat kan op het scherp van de snede. Dialoog en missie zijn beide wegen naar God, zo stelden de kapucijnen in 1978 vast.²²⁹ Arm van geest zijn, de ander hoger achten dan jezelf, nederig zijn, meditatie en contemplatie als middelen om jezelf open te stellen voor de ander – dat zijn de grondslagen van interreligieuze ontmoeting in franciscaanse zin. Zo'n ontmoeting wil enkele dingen bereiken: kennis over de beide religies bemiddelen, nieuwsgierigheid wekken naar de ander, vooroordelen overwinnen, mensen met elkaar in gesprek brengen zonder dat ze hun eigen geloof hoeven te verloochenen, bijdragen aan vrede in de samenleving en de acceptatie bevorderen van het feit dat andere mensen een ander geloof hebben.²³⁰ Ontmoeting kan alleen onder een aantal voorwaarden plaatsvinden: men moet zich openstellen voor alle mensen en schepselen, het eigen hart vernieuwen door gebed, vasten en boetedoening, zelfgenoegzaamheid overwinnen, creatief zijn, bereid zijn getuige van God te zijn, leven in broederschap en zich inzetten voor het leven.²³¹ Bij een ontmoetingsspiritualiteit leggen franciscanen de nadruk op de dialoog des levens, zoals paus Johannes Paulus II dat noemde, en op de dialoog van het handelen.

²²⁷ Welle, "Damietta after 800", 64-65.

²²⁸ Quast, "Konversion zur gemeinsamen Mission", 552.

²²⁹ Johannes B. Freyer, "Interreligiöser Dialog aus der Perspektive der franziskanischen Ordensfamilie heute", in: Amir Dziri, Angelica Hildebein, Mounahad Khorchide en Bernd Schmies (ed.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 557-558.

²³⁰ Freyer, "Interreligiöser Dialog", 569.

²³¹ Freyer, "Interreligiöser Dialog", 567.

Naasteliefde is een belangrijk motief: onderwijs geven, vluchtelingen helpen.

Interreligieuze dialoog in de meer academische zin is geen prioriteit.²³²

De jezuïet en pluralistisch gezind theoloog Jacques Dupuis noemt Franciscus in zijn benadering van moslims ‘werkelijk profetisch’.²³³ Hij put inspiratie uit de formuleringen van hoofdstuk 16 van de *Regula non bullata*. Dupuis zegt evenwel niets over het streven naar evangelisatie onder moslims, dat bij Franciscus onmiskenbaar aanwezig was. Dat strijdt met het religieus pluralisme van Dupuis.²³⁴

Het is verleidelijk om juist die elementen in het denken en doen van Franciscus van Assisi die schuren, te negeren. Een actief leven onder de armen, een nederige kerk die arm van geest is, openheid naar het goddelijke in de islam – dat zijn allemaal aspecten die goed passen bij een hedendaagse opvatting van dialoog. Maar in de franciscaanse traditie zit ook een ander element: een sterke overtuiging van de waarheid van het evangelie en een grote vrijmoedigheid in het uitdragen hiervan. Bij Dupuis en Boff, en ook bij paus Franciscus, lijkt die franciscaanse gedrevenheid voor missie op de achtergrond te raken. Quast brengt dit echter wederom in de aandacht. Openheid voor bekering gaat volgens haar in de franciscaanse traditie samen met ontmoeting en dialoog. Dat betekent dat Franciscus open was over wat hem dreef, maar ook open stond voor de ander en die ander toeliet hem te beïnvloeden. Diepgaand zelfs, getuige de ideeën waarmee hij in 1219 terugkwam uit Damietta.

8.3 Islam in Nederland

Ook in Nederland bespreken enkele theologen de ontmoeting tussen Franciscus en de sultan. En ook hier had *Nostra Aetate* grote impact op de dialoog tussen moslims en christenen. Het streven naar ontmoeting met moslims kwam in Nederland pas in de jaren zeventig op gang. Voor die tijd was het aandeel van moslims in Nederland zeer laag, waardoor er ook minder noodzaak werd gevoeld te investeren in ontmoeting.²³⁵ Islamoloog

²³² Federbusch, “Begegnungsspiritualität”, 575.

²³³ Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 104.

²³⁴ Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 105.

²³⁵ Ewoud Butter en Roemer van Oordt, *Zuilen in de polder. Een verkenning van de institutionalisering van de islam in Nederland* (Rotterdam: Brave New Books, 2017) 41.

Anton Wessels stelde in 1993, vlak na de Golfoorlog, Franciscus tot ideaal voor de interreligieuze dialoog tussen christenen en moslims: “Terwijl dus voor zijn tijdgenoten God als de God van macht en bezit gold die de oorlogen en het geweld van de kruistochten rechtvaardigde, riep hij niet op tot woordenstrijd tegen kettters en moslims.” Tot zover schat Wessels Franciscus goed in. Maar dan voegt de islamoloog toe: “Hij gedroeg zich niet als iemand die de waarheid in pacht had.”²³⁶ Los van de negatieve connotatie die “de waarheid in pacht hebben” met zich meedraagt, was Franciscus wel degelijk sterk overtuigd van zijn eigen gelijk.

Theologen Marcel Poorthuis en Theo Salemink stellen dat de invloed van de theologie van de protestant Karl Barth in Nederland aanvankelijk domineerde. Barth zag de islam als een ideologie met sterk religieuze trekken – maar toch vooral als een gedachtegoed gericht op de inrichting van het sociale leven. Qua karakter niet anders dan nazisme, de ideologie die opkwam in Barths tijd. De hervormde missioloog Hendrik Kraemer was sterk door hem beïnvloed. Hij zag de islam als menselijk product, dus zonder iets goddelijks erin.²³⁷ Na *Nostra Aetate*, vanaf de jaren zeventig, overheerste het streven naar dialoog. Protestantse theologen als Jan Slomp en Gé Speelman keken naar de islam door de bril van de katholieke concilieverklaring.²³⁸ In de jaren negentig leidde dit tot kerkelijke verklaringen over de relatie tot de islam. Slomp had eigenlijk *Nostra Aetate* integraal willen overnemen, maar de uiteindelijke verklaring van zijn Gereformeerde Kerken in Nederland lag daar niet ver vanaf – en ging verder door de implicaties van de verklaring verder uit te werken.²³⁹ De Nederlandse Hervormde Kerk publiceerde een eigen verklaring.²⁴⁰ In beide documenten staat centraal dat zending onder moslims afkeurenswaardig is en dat christenen veel kunnen leren van ontmoetingen met moslims. In 2004 gingen beide kerken op in de Protestantse Kerk in Nederland, die in 2011 een veel voorzichtiger toon aansloeg. Met het document *Integriteit en respect*, geschreven door theoloog Bernhard Reitsma, hield

²³⁶ Geciteerd in: Poorthuis en Salemink, *Van Harem tot Fitna*, 414-415.

²³⁷ Poorthuis en Salemink, *Van harem tot Fitna*, 166-174.

²³⁸ Jaap Kraan, *Met het oog op moslims. Theologen en de Protestantse Kerk in dialoog met moslims van 1960 tot 2010* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2016) 216.

²³⁹ *Oproep en bemoediging inzake ontmoeting van christenen en moslims. Rapport van de deputaten Gemeenteopbouw aan de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland* (Mijdrecht, 1991).

²⁴⁰ ‘Christians, Muslims and the communication of the Gospel’, *International Review of Mission* 84 (oktober 1995).

de nieuwe kerk de moslims op afstand.²⁴¹ In de schaduw van de aanslagen van 2001 en later, en de opkomst van radicaal- en extreemrechtse politieke bewegingen, wierp de nieuwe kerk een theologische muur op. Ontmoeting met moslims leek geen prioriteit te hebben. Reitsma ziet een spanning tussen de islam en westerse democratische waarden, behalve waar het, zoals hij schrijft, ‘gematigde’ moslims betreft. Hij spreekt van islam als een religie die “nog niet door de Verlichting heen” is gegaan.²⁴² Als Reitsma de overeenkomsten en verschillen tussen beide religies spreekt, lijkt hij eerst in lijn te redeneren met *Nostra Aetate* – dat hij niet bij name noemt – maar het grootste deel van de paragraaf gaat over de onderlinge verschillen, die hij “breekpunten” noemt.²⁴³ Reitsma concludeert dat ontmoeting met moslims een “verrijking” is, maar wijst ook op de zorgen die er onder christenen bestaan over christenvervolging in landen met een islamitische meerderheid. Er bestaat angst voor de islam, stelt hij.²⁴⁴ In de PKN is *Integriteit en respect* gemengd ontvangen. Critici vinden de nota te negatief over de islam. De kerk reageerde door Reitsma een vervolgnota te laten schrijven, gepubliceerd in 2013, waarin ook de kritische reacties (onder andere van Slomp) zijn opgenomen.²⁴⁵

De katholieke theologen Poorthuis en Salemink zijn eveneens zeer kritisch over de koers van de PKN onder Reitsma. Met hem is de Protestantse Kerk weer terug bij Barth, die een nadruk legde op de uniciteit van Jezus Christus. Die nadruk sluit een gelijkwaardige dialoog met de islam volgens Poorthuis en Salemink uit en is ten diepste exclusivistisch.²⁴⁶ In theorie gingen hiermee de wegen van katholiek en protestants Nederland uiteen. Uit het document *In dialoog*, geschreven door Berry van Oers, blijkt dat voor de Nederlandse kerkprovincie *Nostra Aetate* nog altijd leidraad is voor de verhouding tot moslims.²⁴⁷ In de praktijk echter lijkt ontmoeting met moslims de laatste twintig jaar voor Nederlandse katholieken even weinig prioriteit te hebben als voor protestanten – of misschien zelfs minder.

²⁴¹ Bernhard Reitsma, *Integriteit en respect. Islam memorandum Protestantse Kerk* (9 maart 2001). <https://www.protestantsekerk.nl/download620/Integriteit-en%20respect-islam-memorandum-PKN-synoderapport.pdf>.

²⁴² Reitsma, *Integriteit en respect*, 18-19.

²⁴³ Reitsma, *Integriteit en respect*, 29-31.

²⁴⁴ Reitsma, *Integriteit en respect*, 32-33.

²⁴⁵ *Vervolgnota 'Integriteit en respect'. Reacties en aandachtspunten* (april 2013) 29.

[https://www.protestantsekerk.nl/download1654/Vervolgnota-Integriteit-en-RespectMDO%2013-01\).pdf](https://www.protestantsekerk.nl/download1654/Vervolgnota-Integriteit-en-RespectMDO%2013-01).pdf).

²⁴⁶ Poorthuis en Salemink, *Van harem tot fitna*, 555.

²⁴⁷ Van Oers, *In dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensbeschouwingen*.

Het idee dat de islam en de Nederlandse cultuur onverenigbaar zijn, heeft de laatste twee tot drie decennia sterk voet aan de grond gekregen.²⁴⁸ De vijandigheid tegenover de islam lijkt volgens theoloog Erik Borgman op de manier waarop protestants Nederland een eeuw geleden tegen het katholicisme aankeek. In beide gevallen zag de samenleving deze religies als on-Nederlands en vreesde men dat katholieken of moslims te veel invloed kregen. Borgman verdedigt de godsdienstvrijheid voor Nederlandse moslims, om vrij hun religie te beoefenen.²⁴⁹

Meer reserve is er aan de zijde van een partij als de ChristenUnie, die weliswaar dialoog wil voeren met moslims, maar daarbij niet het idee van het christendom als superieure religie wil loslaten. Theoloog Juliëtte van Deursen bekritiseerde daarom de ChristenUnie, in een bundel over katholiek-sociaal denken die in 2018 werd uitgegeven door het wetenschappelijk bureau van deze partij. "In het beginselprogramma van de ChristenUnie, sprak de paragraaf over de islam niet over het bouwen van een betere samenleving samen met moslims, maar ging het wel over jihadisme, extremisme en de strijd tegen terrorisme."²⁵⁰ De partij neigt meer naar exclusivisme, net als de kerkelijke gemeente Het Kruispunt in Rotterdam, de centrale casus in een artikel van theoloog Erika van Nes over de vraag of exclusivisme dialoog uitsluit.²⁵¹ Deze gemeente herkent en erkent moslims in hun anders-zijn en wil in theologische zin leren van de islam, maar blijft in haar waardering van de islam zeer gesloten. Deze benadering van de islam vatte begin 21^e eeuw post in de orthodoxe flanken van het Nederlandse christendom. Van Nes concludeert dat exclusivisten een volwaardige dialoog kunnen voeren met elkaar, mits het doel van die dialoog helder is. Het doel kan zijn dat de ander zich bekeert. Net als Quast concludeert Van Nes: missie en dialoog zijn te combineren.²⁵² ChristenUnie-ideoloog en -politicus Egbert Schuurman toonde

²⁴⁸ Butter en Van Oordt, *Zuilen in de polder*, 61. Tarek Mitri, 'Christians and Muslims: memory, amity and enmities', in: Aziz Al-Azmeh and Effie Fokas (red.), *Islam in Europe. Diversity, identity and influence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) 16-33, aldaar 22.

²⁴⁹ Erik Borgman, 'Het Westen en de islam. Een theologische analyse van de secularisering', in: Mohammed Ajouaou, Erik Borgman and Pim Valkenberg (ed.), *Islam in Nederland. Theologische bijdragen in tijden van secularisering* (Amsterdam: Boom, 2011) 17-64, aldaar 28-30.

²⁵⁰ Juliëtte van Deursen, 'De dialoog tussen de religies als opdracht voor alle christenen', in: Remco van Mulligen and Wouter Beekers ed., *De goede gemeenschap. Katholiek sociaal denken over politiek en maatschappij* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2018) 141-149, aldaar 149.

²⁵¹ Remco van Mulligen, *Radicale protestanten. Opkomst en ontwikkeling van de EO, de EH en de ChristenUnie en hun voorlopers (1945-2007)* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2014) 326, 423.

²⁵² Erika van Nes-Visscher, "Exclusivisme en dialoog. Mijneveld of mogelijkheid?", *Tijdschrift voor theologie* 53.3 (2013) 264-280, aldaar 276.

aan het begin van de eenentwintigste eeuw dan ook grondige interesse in de islam, had ook contact met diverse islamitische theologen en filosofen, maar bleef daarnaast de islam als onwaar en afgoderij zien.²⁵³ Deze benadering ligt vermoedelijk dicht bij de attitude die Franciscus acht eeuwen geleden had jegens de islam.

Theoloog Willem Marie Speelman noemt de verhouding tussen christenen tegenover moslims in Franciscus' tijd een klassieke bijbelse broederstrijd, zoals die er ook was tussen Kaïn en Abel, Isaak en Ismaël, Jakob en Esau. Altijd is de vraag: wie van ons staat het dichtst bij vader? Speelman: 'Christenen zijn niet alleen nijdig op de militaire successen van de Saracenen, terwijl de christenen toch zo intens hebben gebeden om Gods steun, maar zij zijn ook jaloers op hun vroomheid.'²⁵⁴ Franciscus zag dat ook moslims door God positief worden bekeken. Daarmee moet hij volgens Speelman hebben erkend dat God al bij moslims is. En dus hoeven franciscanen of andere christenen God niet naar hen toe te brengen, vindt deze theoloog.²⁵⁵

8.4 Franciscaanse ontmoeting in de praktijk

Tegenwoordig ontmoeten franciscanen en moslims elkaar regelmatig in de praktijk. Bij liefdadigheid, in weeshuizen en in het onderwijs zijn er bijna dagelijks ontmoetingen, schrijft minderbroeder Francois Paquette. Ze bezoeken elkaars kerken en moskeeën. Ramadan en de katholieke vastentijd worden op sommige plekken zo mogelijk gecombineerd. In Libanon, de Filipijnen en Indonesië organiseren moslims en franciscanen samen pelgrimages.²⁵⁶

Soms speelt het verhaal van Franciscus en de sultan daarbij een rol. Paquette noemt als voorbeeld een interreligieuze ontmoeting in een moskee in Damascus. In aanwezigheid van zesduizend mensen legde een franciscaan uit hoe het verhaal van Franciscus uit 1219 hem inspireerde. In Libanon, Syrië en Egypte organiseren de franciscanen ontmoetingen met moslims om te bidden en in dialoog te gaan. Doordat franciscanen en moslims op

²⁵³ Remco van Mulligen, *Alleen God kan ons nog redden. Egbert Schuurman: tegendraads christen in een seculier land* (Buijten & Schipperheijn, 2017) 317vv.

²⁵⁴ Speelman, "De zending onder de moslims", 188.

²⁵⁵ Speelman, "De zending onder de moslims", 190.

²⁵⁶ Paquette, "Encounter through prayer", 67-69.

vergelijkbare manieren bidden, ontstaat er ruimte om naar elkaar toe te groeien. Gebed is volgens Paquette ‘een van de meest fundamentele’ ontmoetingsplekken.²⁵⁷

Ook dichterbij huis, in Amsterdam, vinden ontmoetingen plaats. “Ik geloof dat in Nieuw-West, het grootste stadsdeel van Amsterdam, 60 procent van de bewoners moslim is”, vertelt minderbroeder Fer van der Reijken.²⁵⁸ Hij woont in Stadsklooster La Verna in Amsterdam. Op 23 februari 2019 organiseerde dit klooster een ‘startdag’ voor een jaar waarin het centraal stond dat achthonderd jaar eerder Franciscus sultan Malik al-Kamil had ontmoet. Terugkijkend op dat jaar omschrijft Van der Reijken de gebeurtenissen als ‘druppeltjes’: incidentele ontmoetingen, die waardevol zijn, maar die niet direct een meetbaar resultaat hebben. Op de startdag spraken moslims en christenen. Saïd Bouharrou, vertegenwoordiger van de Raad van Marokkaanse Moskeeën in Nederland, adviseerde: “Stap die moskee eens binnen, waar het met de Ramadan altijd zo druk is.” Provinciaal overste van de Nederlandse franciscanen Rob Hoogenboom vertelde dat het verhaal van Franciscus en de sultan vaak is “weggemoffeld”. Aanvankelijk durfde hij niet goed contact te leggen met moslims, maar dat veranderde door ontmoetingen: “Ik ben net als Franciscus diep onder de indruk geraakt van het lichaamsgebed in de islam.” Ook de claris Rebecca Braun uit Megen voelt verbinding met de islam: “Ik vond het prachtig dat moslima’s via hun kleding hun geloof kunnen uitdrukken. Ik droeg toen wel een kruisje, maar vond het op zulke momenten jammer dat ik moest wachten op mijn inkleding om dat ook te kunnen.”²⁵⁹

Franciscaan Theo van Adrichem bracht in 2019 een bezoek aan de Mescidi Cuma Moskee in Oss, die hoort bij de Turks-islamitische beweging Milli Görüs. Van Adrichem vertelde de moslims in de moskee zich te herkennen in het verlangen van Franciscus om moslims te ontmoeten: “Daarom zijn we deze avond naar u toegekomen. Want ook in onze tijd zijn er gewelddadige gebeurtenissen die ons doen opschrikken. En er zijn mensen die vervolgens de tegenstellingen aanwakkeren en verdeeldheid zaaien in de samenleving. Net zoals dat gebeurde in de tijd van Franciscus en sultan Malik al-Kamil. Wij zijn ervan overtuigd dat moslims en christenen geroepen zijn zichzelf open te stellen voor anderen, om anderen als broeders en zusters te zien en te herkennen. Dat kan gebeuren als we elkaar

²⁵⁷ Paquette, “Encounter through prayer”, 70-71.

²⁵⁸ Interview met Fer van der Reijken, vrijdag 27 december 2019, Stadsklooster La Verna.

²⁵⁹ Remco van Mulligen, ‘Franciscus omhelst de sultan’, *Nederlands Dagblad* (25 februari 2019).
<https://www.nd.nl/geloof/geloof/534034/franciscus-omhelst-de-sultan>

ontmoeten. In die ontmoeting met elkaar kunnen we muren afbreken, muren van angst en onwetendheid. Zo kunnen we samen bruggen bouwen van vriendschap, ook in onze samenleving hier in Oss.”²⁶⁰

²⁶⁰ Mari van Rossem, ‘Christelijke geloofsgemeenschappen brengen vredesgroet aan Osse Milli Gorus Mescidi Cuma Moskee’, *Algemeen Dagblad* (2 juni 2019). <https://www.ad.nl/oss/christelijke-geloofsgemeenschappen-brengen-vredesgroet-aan-osse-milli-gorus-mescidi-cuma-moskee~afd5060b/>

IV. Naar een spiritualiteit van ontmoeting

‘Hij liep midden tussen hen door en vertrok.’ In Lucas 4 heeft Jezus een heftige ontmoeting in de synagoge in Nazareth. Hij weet direct de aandacht van zijn toehoorders te grijpen. ‘De Geest van de Heer rust op Mij’, leest hij voor uit Jesaja. Dat Jezus zulke grote woorden over zichzelf spreekt, zegt dat hij de Messias is, hadden de mensen blijkbaar wel verwacht. Ze vallen hem bij en verwonderen zich. Jezus staat duidelijk in een intense, directe relatie tot deze groep – Ik-Jij, zou Buber zeggen. Alle ogen zijn op hem gericht – kind van deze stad, die eerder in Kafarnaum al naam heeft gemaakt. Maar dan zegt Jezus iets dat hen raakt: Elia en Elisa dienden niet hun eigen volk, maar juist vreemdelingen, buitenlanders. Een weduwe uit Sidon, een Syriër. De mensen in de synagoge begrijpen de boodschap: Jezus gaat hen geen voorkeursbehandeling geven – integendeel zelfs. Daarop worden de mensen zo boos, dat ze hem willen vermoorden. Door wonderlijke omstandigheden, zie het vers waarmee deze alinea begon, weet Jezus te ontkomen.

Dit is een sleutelpassage in het Lucasevangelie, gekarakteriseerd als ‘het evangelie in een notendop’.²⁶¹ Jezus stelt zich kwetsbaar op, maar straalt dat niet uit. In rust en vertrouwen voert hij het woord. De consequenties lijken hem ook niet te verbazen. Alleen in tegenstelling tot veel latere martelaren, weet hij miraculeus te ontkomen aan een gewelddadige dood. In dit verhaal zitten veel elementen (onbevreesdheid, kwetsbaarheid, overtuiging) die ook tekenend zijn voor het verhaal over de ontmoeting tussen Franciscus en sultan Malik al-Kamil. In dit laatste deel komen we tot een synthese van de belangrijkste kenmerken waaraan zo’n ontmoeting moet voldoen.

²⁶¹ Huub Welzen, *Belichting van het bijbelboek Lucas* (’s Hertogenbosch en Leuven: Katholieke Bijbelstichting en Vlaamse Bijbelstichting, 2011) 72-73.

9. Ontmoetingsspiritualiteit

Wat typeert nu een katholieke – of misschien beter gezegd, *franciscaanse* – spiritualiteit van ontmoeting tussen christenen en moslims? Welke kenmerken kunnen we daaraan verbinden op basis van het verhaal van Franciscus en de sultan? In dit hoofdstuk wordt zo'n ontmoetingsspiritualiteit uiteengezet. Daarbij is allereerst oog voor factoren die te maken hebben met attitude, grondhouding: kwetsbaarheid, eenvoud, openheid en nederigheid. Vervolgens komen elementen aan bod die met de omgeving te maken hebben: de gedeelde grond die je met de ander hebt, of juist de vertrouwde omgeving die je hebt verlaten. Tot slot staan enkele elementen van ontmoetingsspiritualiteit centraal, die als het ware gegeven zijn, die je toevallen: dat je geraakt wordt, dat de ander iets teruggeeft vanuit wederkerigheid en dat God in dat tussen-beide aanwezig is. Ter illustratie verwijs ik naar de ontmoetingen die ik had tijdens mijn eigen reis, niet naar Damietta maar naar het Heilige Land, waar ik christenen, Joden en moslims interviewde.

9.1 Kwetsbaarheid

Een van de meest opvallende zaken aan de manier waarop Franciscus de sultan ontmoet is de zeer grote kwetsbaarheid waar hij bewust voor kiest. Hij gaat door de vijandelijke linies en levert zich feitelijk over aan de 'vijand'. Zeker in een context waar mensen vaak lijnrecht tegenover elkaar staan, is die kwetsbaarheid belangrijk om tegenstellingen te overwinnen. De manier waarop Franciscus het islamitische kamp binnenkwam, met alleen zichzelf, was figuurlijk en misschien zelfs letterlijk ontwapenend.

Eenzelfde kwetsbaarheid is zichtbaar bij Daoud en Daher Nassar, broers die nabij Bethlehem een boerderij runnen en doelbewust pacifistisch zijn. De christelijke Palestijnse familie zag in een eeuw tijd haar land omringd raken door illegale Joodse nederzettingen. Dialoog met hen is onmogelijk: ze schieten zodra ze iemand nabij zien komen die wellicht Palestijns is. Voor de kolonisten is deze boerderij, de laatste die nog in Palestijnse handen is, een doorn in het oog. En met de islamitische Palestijnse bewoners van het nabijgelegen dorp Nahalin is de relatie eveneens gespannen. Ook zij claimen het land van de Nassars.

Vorig jaar raakten de broers zwaargewond bij een poging van inwoners van Nahalin om hen te vermoorden.²⁶²

Toch breekt de kwetsbaarheid van de pacifistische familie iets open.²⁶³ In Daoud Nassars woorden: “We willen een persoon die door God geschapen is geen kwaad doen. God is blij met wat Hij heeft geschapen. We willen respecteren dat elke mens in de ogen van God goed is, maar tegelijk willen we die mens tegenhouden als hij onrecht begaat. Dan staan we op en zeggen: dit is fout. Door geweldloos verzet dwingen we mensen anders naar ons te kijken.”²⁶⁴

Een vergelijkbare ‘dwingende kwetsbaarheid’ zal van Franciscus zijn uitgegaan. Ook hij had vanuit zijn geloof een principiële respect voor alles wat door God geschapen was – en daaronder viel ook zijn islamitische medemens. Hoezeer hij wellicht de islam zag als dwaalleer: door die kwetsbare opstelling naar mede-schepselen kreeg hij makkelijker contact met mensen van de meest uiteenlopende achtergronden.

9.2 Eenvoud

“Ik ging naast een Palestijnse moslim op de grond zitten en kreeg zo contact met een jongeman aan de overkant, die tomaten aan het verkopen was.”²⁶⁵ Franciscaan Louis Bohte vertelt hoe eenvoudig een ontmoeting tussen een christen en een moslim tot stand kan komen. Hij is al jaren verbonden aan de Custodie van het Heilige Land, een door franciscanen gerund orgaan dat sinds de dertiende eeuw namens de katholieke kerk diverse belangrijke heilige plekken in Jeruzalem en Bethlehem beheert. Bohte moet weinig hebben van interreligieuze dialoog. Dat is hem te hoogdravend. Eenvoud werkt beter.

²⁶² Remco van Mulligen, ‘Twee maanden na de aanslag krabbelt de familie Nassar van Tent of Nations weer op’, *Volzin* 6 april 2022. Gevonden op: <https://volzin.nu/twee-maanden-na-de-aanslag-krabbelt-de-familie-nassar-va-tent-of-nations-weer-op/>.

²⁶³ Aad Kamsteeg, ‘De Palestijnse Nassars zijn een lichtpunt in een duister geheel’, *Nederlands Dagblad* 18 oktober 2021. Gevonden op: <https://www.nd.nl/ opinie/columns/1065506/tent-of-nations>.

²⁶⁴ Remco van Mulligen, ‘Palestijns vredesproject Tent of Nations gaat door, maar de aanslag dreunt na’, *Nederlands Dagblad* 5 april 2022. Gevonden op: <https://www.nd.nl/geloof/geloof/1117693/palestijns-tent-of-nations-gaat-door-maar-de-aanslag-dreunt-na>.

²⁶⁵ Remco van Mulligen, ‘Franciscaan Louis Bohte: “de interreligieuze dialoog is te vrijblijvend, het gaat om de ontmoeting”’, *Volzin* 11 april 2022. Gevonden op: <https://volzin.nu/franciscaan-louis-bohte-de-interreligieuze-dialoog-is-bla-bla-bla-het-gaat-om-de-ontmoeting/>.

Die eenvoud zit diep verankerd in de franciscaanse traditie: arm van geest zijn. Bohte ziet diezelfde eenvoud terug in Franciscus' bezoek aan de sultan, vertelt hij. "Zijn doel was niet om als martelaar te sterven", denkt Bohte, maar doodeenvoudig om de sultan te bekeren en zo de kruistocht te beëindigen. Franciscus was respectvol naar de sultan, maar maakte geen geheim van zijn intentie. In de huidige context, zowel in Palestina als in Nederland, is het volgens Bohte belangrijk om naast mensen te staan. Daarom doet hij mee met de vastenmaand Ramadan en biedt hij islamitische Palestijnen soms letterlijk een schouder om op te huilen. De ander eenvoudigweg als mens zien en erkennen breekt de relatie open, waardoor er ruimte ontstaat voor een ontmoeting.

9.3 Openheid

Bij het begrip 'openheid' in de ontmoeting met moslims vallen vaak mensen op die daarin zeer ver gingen. Zoals Louis Massignon, met zijn concept van *badaliya*, plaatsbekleding – letterlijk, fysiek, instaan voor moslims. Nog radicaler was de houding van Paolo Dall'Oglio, de Italiaanse jezuïet die jarenlang in Syrië woonde. Hij ging zover zich niet alleen als christen, maar ook als moslim te beschouwen.²⁶⁶ Dall'Oglio werd uiteindelijk vooral bekend doordat hij ook tijdens de Syrische burgeroorlog in het land bleef en in 2013 werd ontvoerd door ISIS – *badaliya* in de praktijk, tot de uiterste consequentie.

Openheid betekent echter niet dat ieder evenveel stappen richting een moslim of de islam dient te zetten als Massignon of Dall'Oglio. Franciscus trad de sultan tegemoet met een duidelijke overtuiging, maar die overtuiging was geen pantser. Hij liet zich raken, zo blijkt uit de weerslag die de ontmoeting had op de *Regula non bullata* en op andere teksten die hij schreef. Franciscus bleef ook na deze ontmoeting een zeer overtuigd katholiek en zijn insteek in de interreligieuze dialoog zouden we tegenwoordig exclusivistisch noemen. Hij kwam waarschijnlijk in de hoop dat hij de sultan van het evangelie kon overtuigen – een motivatie die tegenwoordig in Nederland vooral onder orthodoxe protestanten te zien is. Franciscus zal vrijmoedig en ruiterslijk hebben verteld over zijn wens dat Malik al-Kamil Jezus als heer zou erkennen. In de overtuiging dat de sultan zich zou kunnen bekeren en dat dit

²⁶⁶ Paolo Dall'Oglio, *Uit liefde voor de islam. In het voetspoor van de in Syrië vermiste jezuïet Paolo Dall'Oglio* (Antwerpen: Halewijn, 2016).

ook ten diepste goed voor hem was. Franciscus had het beste met de man voor. Ook die openheid hoort bij de franciscaanse spiritualiteit.

9.4 Nederigheid, *minoritas*

“De letterlijke vertaling van ‘islam’ is onderwerping”, vertelde Fer van der Reijken in 2020. “Dat vond Franciscus volgens mij prachtig: ondergeschikt, onderworpen zijn aan ieder levend wezen, niet alleen aan mensen. Het voordeel voor franciscanen in contacten met moslims is dat ze dit verhaal hebben en dat het een positief verhaal is. Waarom zou je in een ontmoeting niet ondergeschikt zijn aan moslims?”²⁶⁷

Een van de krachtigste eigenschappen van Franciscus was zijn nederigheid, de manier waarop hij de ander van nature hoger achtte dan zichzelf. Die eigenschap heeft hem ongetwijfeld geholpen in zijn ontmoeting met de sultan. Franciscaan Louis Bohte brengt dat in de praktijk als hij zich dienstbaar opstelt richting de Palestijnen onder wie hij leeft. Het hangt samen met het erkennen van de ander als mens.

Juist omdat nederigheid, onderwerping, in zowel de franciscaanse als de islamitische traditie zo centraal staat, creëert het een theologische ‘gedeelde grond’ die ontmoeting mogelijk maakt. In 1982 vond er in Assisi een franciscaanse conferentie plaats over de islam. Daaraan verbonden verscheen er een document dat de *minoritas*, het ‘minder zijn’ van de minderbroeders, verder uitwerkte. Zij maakten de koppeling met de islamitische bede *Allahu akbar*, ‘God is groter’. De franciscanen schrijven dat die gedachte dwingt tot nederigheid en waakzaamheid voor elke vorm van superioriteitsgevoel.²⁶⁸ De laatste veertig jaar zetten de franciscanen vanuit deze gedachte ook elders in de wereld initiatieven op voor ontmoeting met moslims, zoals het Damietta Initiatief in Afrika.²⁶⁹

Van der Reijken trekt deze gedachte door naar het heden. Volgens hem is nederigheid een van de twee kernprincipes in het zestiende hoofdstuk van de *Regula non bullata*. Zonder jezelf minder te achten dan de moslim met wie je in contact bent, is er geen ontmoeting mogelijk.

²⁶⁷ Van Mulligen, ‘Om God ondergeschikt’.

²⁶⁸ Hoerberichts, *Franciscus en de islam*, 112-113.

²⁶⁹ Moses, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan*, 237.

9.5 Gedeelde grond

Franciscus bewoog aan weerszijden van een frontlinie in Damietta. Van der Reijken bezocht de moskee die net als zijn klooster in Amsterdam Nieuw-West staat. Bohte ging naast Palestijnse moslims zitten in Bethlehem, waar zij beiden woonden. Jezus sprak in Nazareth in de synagoge in 'zijn' stad.

Rifat Kassis, een Palestijnse burgerrechtenactivist die woont in Beit Sahour, noemt het concept van 'interreligieuze dialoog' schadelijk, juist omdat het volgens hem mensen scheidt die dezelfde grond delen. "Je gaat in gesprek met de ander - een vijand of een vreemde. Als je dit concept gaat toepassen op christenen en moslims in Palestina, maakt het dus óf ons christenen, óf moslims tot vreemden in eigen land. Alsof we elkaar nu pas leren kennen."²⁷⁰ Hij heeft als christen geen behoefte aan 'dialoog' met moslims, want beide religies leven al vijftienhonderd jaar samen in datzelfde gebied, stelt hij.

Van der Reijken benadrukt het belang van gedeelde grond in wat hij vertelt over de ontmoeting tussen christenen en moslims in Amsterdam. Als je beiden eigenaar bent van diezelfde buurt, is er grond om elkaar te ontmoeten. "Piet en Bep moeten zich samen met Ahmed en Latifa gaan inzetten voor verkeersdrempels op hun woenerf. Want ze hebben allebei gezinnen met kinderen. Misschien vinden Piet en Bep dan nog steeds dat er teveel moslims in Nederland zijn. Maar aan Ahmed en Latifa mag je niet komen. Daar is dan een band ontstaan."

Toen Franciscus sultan Malik al-Kamil ontmoette, konden zij niet terugvallen op zoiets als een gedeelde afkomst of herkomst. Het was, om met Kassis te spreken, eerder een dialoog tussen vijanden. Gedeelde grond lijkt geen noodzakelijke voorwaarde te zijn voor een ontmoeting. Maar het helpt ongetwijfeld mee.

9.6 Thuis verlaten

Verlaat je huis, verlaat je stad. Het is een telkens terugkerend gegeven in de Bijbel. En elke keer als mensen op reis, op drift, raken, komen ze in situaties waarin ze ontmoetingen

²⁷⁰ Remco van Mulligen, "Rifat Kassis: 'De westerse kerk heeft een racistische theologie'", *Volzin* 13 april 2022. Gevonden op: <https://volzin.nu/rifat-kassis-de-westerse-kerk-heeft-racistische-theologie/>.

hebben met anderen. Of het nu gaat om het verhaal van Abraham, die van God zijn huis en stad moest verlaten, of om Jezus, die in de evangelieverhalen continu onderweg is.

Franciscaan Richard Rohr hield hierover in 2019 een preek. Over de wijzen die het kind Jezus bezoeken (Matteüs 2) merkt hij op: ze waren op reis. “Er is geen enkel verhaal over een persoon die wijs is geworden door in zijn eigen buurt te blijven. Als je geen enkele zwarte vriend hebt, is je mening over zwarte mensen betekenisloos. Val me er niet mee lastig. Je moet je thuis verlaten – en daarmee bedoel ik: jezelf als referentiepunt verlaten.”²⁷¹ Geen vreemde stellingname voor iemand die hoort bij de orde van Franciscus, die nogal wat rondreisde. Het advies je thuis te verlaten, hangt samen met de openheid en nederigheid die eveneens helpen bij het werkelijk ontmoeten van mensen. “Kom uit je eigen kleine wereld, waar iedereen is zoals jij.”

Franciscus kwam tot zijn meest intense ontmoetingen in het contact met mensen die ver van zijn bed waren, buiten zijn comfort zone. Zijn bekering in contact met de melaatse is daar een voorbeeld van, maar zijn ontmoeting met de sultan evenzeer. Het klinkt tegenstrijdig met het eerder genoemde punt van het ‘delen van grond’, maar het is duidelijk dat het verlaten van het eigen huis een belangrijke rol speelt bij het ontstaan van ontmoetingen.

9.7 Geraakt worden

Ritueel, samen vieren, samen eten: het zijn universele elementen die in de drie monotheïstische religies voorkomen en die voorwaarden scheppen waaronder God mensen kan raken. Daarom speelt ritueel in interreligieuze ontmoetingen ook vaak een rol – zoals bij het gebed in Assisi in 1986, om een voorbeeld te noemen. Dit samen oplopen kent ook grenzen, zoals ik zelf heb ervaren toen ik in Nazareth deelnam aan het gebed in een van de lokale moskeeën bij het begin van de Ramadan. “Bid jij niet?”, vroeg de man naast me, toen ik achterin de moskee bij het gebed was. Ik legde uit dat ik christen ben, waarop er bij hem

²⁷¹ Richard Rohr, “You must leave ‘home’ to be wise” (Center for Action and Contemplation, 6 januari 2019).
Gevonden op: <https://cac.org/podcasts/you-must-leave-home-to-be-wise/>.

iets openbrak en hij me hartelijk welkom heette.²⁷² Inhoudelijk kan een christen ongetwijfeld heel ver mee in de teksten die tijdens het gebed in een moskee uitgesproken worden. Bovendien: samen God ontmoeten in ritueel dat voor alle deelnemers betekenisvol is, kan een belangrijke rol spelen bij het tot stand brengen van ontmoetingen.

Maaltijden lenen zich vaak voor ontmoeting, blijkt ook uit het verhaal van Ophir Yarden, een Joodse Israëliër die van het creëren van ontmoetingen zijn beroep heeft gemaakt. Hij bracht Palestijnse christenen naar Jeruzalem om een vrijdagavonddienst bij te wonen in een synagoge en daarna te eten bij een Joods gezin. Yarden vertelt: “Ik kan niet zeggen hoe blijvend die ervaring is geweest. Maar ik hoorde wel hun reacties: ‘Eerst was, uitgezonderd Ophir, de enige Jood die ik ontmoette een soldaat bij een checkpoint. Maar nu heb ik kippensoep gegeten met een Joods gezin.’ Die ontmoeting was een belangrijke ervaring. De studenten zaten in de synagoge en daar hoorden ze in de liturgie ongeveer vijftien keer het woord *shalom*, vrede.”²⁷³

Iets van het islamitische ritueel moet Franciscus geraakt hebben, zonder dat hij dit tevoren had verwacht, zoveel is duidelijk: hij liet zich waarschijnlijk inspireren door de *azan* en de 99 namen van God die de islam kent. In 2019 gaf franciscaan Rob Hoogenboom aan geraakt te zijn door de manier van bidden van moslims, die hij herkende. En Claris Rebecca Braun voelde een connectie bij de traditionele kleding van moslima's.

9.8 Wederkerigheid

Net als geraakt worden, is ook wederkerigheid iets dat je overkomt, iets dat je niet zelf kunt organiseren. Je hebt er geen controle over. Zo ontmoette ik Youssef Khouri, die tot in detail was voorbereid om een goede ontmoeting te hebben met vijftig Palestijnse studenten shariarecht. Zij kwamen van de Universiteit van Nablus, hij was docent op Bethlehem Bible College. In een lang college vertelde hij de studenten, in overgrote meerderheid vrouwelijk, dat zijn christendom en hun islam weliswaar verschilden, maar dat er ook overeenkomsten

²⁷² Remco van Mulligen, 'Na het verbreken van het vasten in Nazareth volgt vuurwerk', *Nederlands Dagblad* 4 april 2022. Gevonden op: <https://www.nd.nl/geloof/geloof/1117600/na-het-verbreken-van-het-vasten-in-nazareth-volgt-vuurwerk>.

²⁷³ Remco van Mulligen, 'Vroeger was de enige Jood die deze christenen kenden een Israëlische soldaat', *Nederlands Dagblad* 29 juli 2022. Gevonden op: <https://www.nd.nl/geloof/geloof/1132517/vroeger-was-de-enige-jood-die-deze-christenen-kenden-een-israel>.

waren. Hij citeerde uit zowel de Bijbel als de Koran. De studentes luisterden eerbiedig. Was er een connectie? Khouri twijfelt. De bijbels die hij voor de studenten had neergezet, vonden gretig aftrek. “Ze vroegen er zelf om”, vertelde Khouri. Maar hij was sceptisch: echt contact met deze dames was er niet, hij vermoedde dat ze de bijbels vooral mee wilden nemen om meer te weten over wat er zou schorten aan het christelijk geloof.²⁷⁴ De ontmoeting was niet per se wederkerig en daarom bleven er ook bij Khouri reserves.

Datzelfde was zichtbaar toen in 2019 de franciscanen van Stadsklooster La Verna een ontmoeting organiseerden in de nabijgelegen Al Ummah-moskee in Amsterdam Nieuw-West. “Assalamu alaikum, vrede zij met u”, zei franciscaan Fer van der Reijken.²⁷⁵ De ontmoeting was goed, er zit volgens Van der Reijken in de franciscaanse traditie ook veel potentieel voor ontmoeting. Maar na die ene dag bloedde het contact met de moskee al snel dood. Ook hier ontbrak de wederkerigheid.²⁷⁶ Sowieso is dit een vraag, bij de ontelbare interreligieuze contacten die christenen na *Nostra Aetate* legden: kwam die liefde van twee kanten, of zagen de moslims en joden met wie plotsklaps zo enthousiast ‘gedialogiseerd’ werd, dit alles verwonderd aan?

Hoe is het met Franciscus zelf gegaan, acht eeuwen geleden? Was zijn ontmoeting met de sultan er een in volledige wederkerigheid? Dat is simpelweg onbekend, omdat er vanuit de kant van de moslims geen verslag bekend is van wat er is gebeurd. Wat de sultan zelf vond en dacht: niemand weet het. Misschien kwam het enthousiasme van één kant. Had de ontmoeting op de sultan net zoveel impact als op Franciscus? Iets maakte op Franciscus indruk, maar hij slaagde er niet in dat aan zijn medebroeders en medegelovigen door te geven. De vraag blijft: kan ik een ontmoeting hebben met een ander, zonder dat die ander tegelijk ook een ontmoeting heeft met mij? Het antwoord ligt in het midden. Wederkerigheid vergroot absoluut de slagingskans van een ontmoeting – maar lijkt geen noodzakelijke voorwaarde.

²⁷⁴ Remco van Mulligen, ‘Hoe christen Yousef college geeft aan vijftig studentes shariarecht’, *Volzin* 1 april 2022. Gevonden op: <https://volzin.nu/hoe-christen-yousef-college-geeft-aan-vijftig-studentes-shariarecht/>.

²⁷⁵ Remco van Mulligen, ‘Franciscus omhelst de sultan’, *Nederlands Dagblad* 25 februari 2019. Gevonden op: <https://www.nd.nl/geloof/geloof/534034/franciscus-omhelst-de-sultan>.

²⁷⁶ Remco van Mulligen, ‘Om God ondergeschikt. Een franciscaans model voor de ontmoeting met moslims’, *Franciscaans Leven* 103.2 (april 2020) 28-33.

9.9 Godserving

Dominee James Wuye en imam Mohammed Ashafa brengen in Nigeria mensen bij elkaar die hebben geleden onder elkaar. Christenen en moslims die niet zelden al decennialang elkaar naar het leven staan. Om verbindingen te leggen, doen ze een beroep op het geloof van deze mensen. Dominee Wuye leest voor uit de Koran, imam Ashafa uit de Bijbel. Het is de herkenning die mensen ervaren in de God en het heilige boek van de ander, die ruimte creëert voor ontmoeting.²⁷⁷

Het besef dat in die ontmoeting God in je midden is, de Ene in Wie zowel moslims als christenen geloven, is belangrijk om werkelijk tot elkaar te komen in een Ik-Jij-relatie. Anders is er vooral sprake van ‘debat’, waarbij er afstand blijft tot de ander en er geen werkelijk ‘tussen-beide’ is. Is die ruimte er wel, als een christen en een moslim bij elkaar komen? Dat vroeg theoloog Bernhard Reitsma, aanhanger van een meer exclusivistische visie als het gaat om de islam, zich in juni 2022 af. Hij was in debat met onder anderen Anne Dijk, die zich vanuit een protestantse achtergrond had bekeerd tot de islam. Als christen kun je je niet volledig verplaatsen in een moslim, denkt Reitsma. Hij is geïnspireerd door Buber: “We hebben een soort ‘tussen’ nodig, zoals de joodse filosoof Martin Buber het noemt. Een plek waar je de ander niet veroordeelt of omschrijft in je eigen termen. Een veilige, heilige plek. Daar zijn dus geen sociale media. Er is acceptatie van de ander als geschapen naar het beeld van God.”²⁷⁸

“Wij zien nog steeds het beeld van God in al onze vijanden”, concludeert zelfs Kassis, na een lang interview dat vooral activisme en strijdbaarheid uitstraalt.²⁷⁹ De evangelische theoloog Yohanna Katanacho, net als Kassis Palestijn, omschrijft datzelfde streven om in de ander Gods beeld te blijven zien. Concreet is dat voor hem de Israëliische soldaat, die hem

²⁷⁷ David Smock, “Mediating between Christians and Muslims in Plateau State, Nigeria”, in: David Smock (ed.), *Religious contributions to peacemaking* (New York: Nova Science Pub, 2010) 17-21, aldaar 19-21. *The Imam and the Pastor* (FLT Films, 2008), geraadpleegd op 25 juni 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=kFh85K4NFv0>.

²⁷⁸ Remco van Mulligen, “Moslims en christenen zijn beide minderheden: ze zitten in hetzelfde schuitje”, *Nederlands Dagblad* 1 juni 2022. Gevonden op: <https://www.nd.nl/geloof/geloof/1127148/ontmoet-elkaar-op-een-heilige-plek>.

²⁷⁹ Van Mulligen, “Rifat Kassis”.

als potentiële terrorist ziet. Het kost Katanacho moeite, maar hij spant zich in om in die soldaten keer op keer Christus te zien.²⁸⁰

Van der Reijken ziet de godsontmoeting als tweede belangrijke principe in hoofdstuk zestien van de *Regula non bullata*: “Je kunt pas spreken over je geloof als er een teken komt. Eigenlijk zegt Franciscus: als je bij moslims bent, ga dan niet meteen over Jezus beginnen. Vraag gewoon of ze iets te drinken willen en of je ergens mee kunt helpen. Als ze dan zeggen ‘wat ben je goed voor me’, dan kun je vertellen dat dit door je geloof komt.” Dat was voor Franciscus het ultieme doel: een gezamenlijk ervaren van God in de ontmoeting.

Zonder deze godservaring, in het ‘tussen-beide’, is een ontmoeting tussen een christen en een moslim uiteraard ook mogelijk. Maar er is geen sprake van een *spirituele* ontmoeting. Het is een ontmoeting om elkaar te troosten, zoals Louis Bohte deed bij zijn Palestijnse medemens, of om samen een maatschappij vorm te geven, zoals de christenen en moslims waarover Rifat Kassis en Yousef Khouri spreken. Wat Franciscus waarschijnlijk heeft ervaren in 1219, lijkt dieper te gaan. In zijn ontmoeting met de sultan heeft hij ook een ontmoeting gehad met wat Buber het ‘eeuwige Jij’ noemt, met God.

9.10 Ontmoetingsspiritualiteit

Ontmoeting is ten diepste een mysterie, iets wat ‘gebeurt’ in een ‘tussen-beide’. Je kunt het niet onderzoeken, in een potje stoppen en labelen. In dit hoofdstuk blijkt echter wel dat er diverse eigenschappen, attitudes zijn die helpen, die in de franciscaanse traditie sterk verankerd liggen: kwetsbaar – blootsvoets en ontwapen(en)d – de ander tegemoet treden; in eenvoud daden stellen, bijvoorbeeld door naast die ander te gaan zitten; openheid naar de ander, maar ook over de eigen gedrevenheid; en nederigheid, *minoritas*, de ander hoger achten dan jezelf. Het zijn vier grondhoudingen die in dat ‘tussen-beide’ iets kunnen openbreken, waardoor daar een ontmoeting kan ontstaan.

Daarnaast spelen zogenoemde omgevingsfactoren een rol. Gedeelde grond is opvallend vaak belangrijk: in Amsterdam Nieuw-West, in Palestina, in de straten van Bethlehem, waar dan ook. Als die gedeelde grond er niet is, ben je al snel vreemden voor

²⁸⁰ Yohanna Katanacho, *Het land van Christus. Een Palestijnse theologie van het Beloofde Land. Inclusief het Kairos-document ‘Uur van de waarheid’* (Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers, 2019).

elkaar en wordt ontmoeting lastiger. Tegelijk, hoe paradoxaal het ook lijkt, kan juist ook het verlaten van je thuis helpen een gemoedstoestand te creëren waarin een ontmoeting tot stand komt. Dat is wellicht gebeurd tussen Franciscus en de sultan.

In al die omstandigheden blijft een ontmoeting – zeker een spirituele – iets wat gebeurt, wat je toevalt. Je wordt geraakt door iets wat gebeurt, de ander reageert op de ontmoeting waardoor er wederkerigheid ontstaat, die de Ik-Jij-connectie versterkt. Met als ultieme doel: Gods aanwezigheid, die ervaren wordt in dat moment.

Conclusie

De ontmoeting tussen Franciscus en sultan al-Kamil is een van die zeer zeldzame, totaal onwaarschijnlijke historische verhalen die men geneigd is niet te geloven als men er voor het eerst over hoort. Door frontlinies sluipen, ontwapenend de vijand benaderen, een gesprek voeren en terugkeren. Aan beide kanten van het front zag men er het nut niet van in. De kruisvaarders vonden het op z'n minst merkwaardig en er is geen bewijs dat de sultan en zijn raadsheren ook maar in het minst onder de indruk waren. De impact op Franciscus is echter duidelijk. En vanwege de inspiratie die hij al acht eeuwen is voor vele miljoenen christenen, is de invloed van die ontmoeting ook tegenwoordig nog merkbaar. Die werkt door tot in *Nostra Aetate*. Interreligieuze dialoog is de laatste decennia mede door dit verhaal geïnspireerd – maar dan vooral door interpretaties van het gebeurde door de bril van de moderne interreligieuze dialoog.

Wat Franciscus bovenal laat zien is dat het ook voor een exclusivistisch ingestelde christen als hij goed mogelijk is tot een spirituele ontmoeting te komen met een moslim. Hij wilde evangeliseren, de sultan overtuigen van zijn christelijke gelijk, leefde bovendien in een tijd die veel negatieve vooroordelen over de islam met zich meebracht. Kortom, een tijd die lijkt op de onze, met een Franciscus die veel raakvlakken vertoont met hoe hedendaagse christenen naar de islam kijken. Welke handvatten biedt deze geschiedenis om, met alle missionaire ambitie en al dan niet correcte ideeën over de islam op zak, toch een ontmoeting te hebben met een moslim? Dat is de vraag die centraal staat in deze masterthesis, de vraag waar tien hoofdstukken lang een antwoord op is gezocht.

Allereerst is helder dat een spirituele ontmoeting verandering teweeg brengt en op een bepaalde manier ook een ontmoeting is met God. In dat opzicht bood de filosofie van Martin Buber een goed kader: in het 'tussen-beide' van een werkelijk waardevolle ontmoeting is ook de Eeuwige aanwezig. Hoe dit werkte bij Franciscus is het beste af te leiden uit wat hij zelf schreef, nadat hij uit Damietta terugkeerde, in zijn *Regula non bullata*, niet voor niets veelvuldig aangehaald. Franciscus was tot het inzicht gekomen dat *nederigheid* ook hier de sleutel is. Acht in de ontmoeting de moslim hoger dan jezelf. Met die *minoritas*, een centrale waarde binnen de franciscaanse orde, hangen ook andere genoemde waarden van een ontmoetingsspiritualiteit samen: de kwetsbaarheid richting de

ander, die ontwapenend kan werken; de eenvoud van het samenzijn op (al was het maar tijdelijk) gedeelde grond; de openheid naar de ander toe. Het belangrijkste aan deze gebeurtenis dat er mogelijk op wijst dat er geen ontmoeting plaatsvond, is dat de wederkerigheid lijkt te ontbreken. De *fraternitas*, verwantschap, moet er zijn geweest tussen beide mannen van rond de veertig. Maar was er ontmoeting, was er vriendschap, of keerde vooral Franciscus terug met enorm veel nieuwe indrukken? Alles wijst erop dat hij het gebeurde zelf absoluut als ontmoeting heeft gezien.

Als gevolg van de ontmoeting kreeg Franciscus onmiskenbaar meer inzicht in de islam en de universele waarden van die religie, die hij ook in het christendom herkende. Het islamitisch ritueel, zoals de gebedsoproep, de spiritualiteit die blijkt uit de negenennegentig namen voor God, en op een meer basaal niveau, de menselijkheid die hij deelde met moslims, maakten indruk op hem. Het pure gegeven dat hij zijn thuis verliet, zich wegrukte uit zijn *comfort zone*, opende de weg om in te treden in de wereld van moslims in het kamp van de sultan. De ontmoeting bracht hem tot nieuwe inzichten, die zich vertaalden in zijn voorlopige kloosterregel, in het pleidooi voor een kerkelijke gebedsoproep en in zijn *Lofzang op de allerhoogste*. Hij vertrok met als doel om wellicht de sultan te bekeren; maar toen hij naar huis terugkeerde was hij vooral zelf getransformeerd. Wat er ook precies gebeurd is, daar in Damietta in september 1219: het was een gebeurtenis die Franciscus dichter bij God heeft gebracht. Daarin ligt de essentie en het ware doel van een spirituele ontmoeting.

Literatuur

- Abdeljalil O.F.M., Jean-Mohammed, *L'islam et nous. Aperçus et suggestions* (Parijs en Brugge: Abbaye de Saint-André, Editions du Cerf, 1947).
- A document on human fraternity for world peace and living together*. Abu Dhabi, 4 februari 2019. Online gevonden op:
https://www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html.
- Anawati, Georges C., "Exkurs zum Konzilstext über die Muslime", in: Hans Vöcking (ed.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (Freiburg, Basel en Wenen: Herder, 2010) 17-23.
- Basetti-Sani, Giulio, *Mohammed et Saint Francois* (Ottawa: Commissariat de Terre-Sainte, 1959).
- Basetti-Sani, Giulio, *The Koran in the light of Christ. Islam, in the plan of history of salvation* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1977).
- Bayly, Michael J., "Rumi and Shams, a love of another kind" (17 december 2011).
<http://thewildreed.blogspot.com/2011/12/rumi-and-shams-love-of-another-kind.html>.
- Borgman, Erik, "Het Westen en de islam. Een theologische analyse van de secularisering", in: Mohammed Ajouaou, Erik Borgman and Pim Valkenberg (ed.), *Islam in Nederland. Theologische bijdragen in tijden van secularisering* (Amsterdam: Boom, 2011) 17-64.
- Borrmans, Maurice, "Die Entstehung der Erklärung über das Verhältniss der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra Aetate auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil", in: Hans Vöcking (ed.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (Freiburg, Basel en Wenen: Herder, 2010) 24-55.
- Buber, Martin. *Dialogisch leven* (Utrecht: Erven J. Bijleveld, 2018).
- Buber, Martin. *Ik en jij* (Utrecht: Bijleveld, 2020).
- Butter, Ewoud en Roemer van Oordt, *Zuilen in de polder. Een verkenning van de institutionalisering van de islam in Nederland*. (Rotterdam: Brave New Books, 2017).
- Byrd, Dustin J., *Islam in a post-secular society. Religion, secularity and the antagonism of recalcitrant faith* (Leiden: Brill, 2017).
- Calabria, Michael D., "Introducing the sultan al-Malik al-Kamil", in: *St. Francis and the sultan, 1219-2019. A commemorative booklet* (Cincinnati: Franciscan Media, 2019) 38-49.
- "Christians, Muslims and the communication of the Gospel", *International Review of Mission* 84 (oktober 1995).
- Cusato, Michael F., "Healing the violence of the contemporary world", in: *St. Francis and the sultan, 1219-2019. A commemorative booklet* (Cincinnati: Franciscan Media, 2019) 1-37.
- Dall'Oglio, Paolo, *Uit liefde voor de islam. In het voetspoor van de in Syrië vermiste jezuïet Paolo Dall'Oglio* (Antwerpen: Halewijn, 2016).
- Deursen-Vreeburg, Juliëtte van, "Een badal in mystieke substitutie voor de islam. Franciscus van Assisi en de verhouding tussen Christendom en islam in het werk van Louis Massignon", ongepubliceerde masterscriptie Tilburg University, 4 oktober 2014.
- Deursen-Vreeburg, Juliëtte van, "De dialoog tussen de religies als opdracht voor alle christenen", in: Remco van Mulligen and Wouter Beekers ed., *De goede gemeenschap. Katholiek sociaal denken over politiek en maatschappij* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2018) 141-149.

- Dupuis SJ, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997).
- Federbusch OFM, Stefan, "Begegnungsspiritualität. Franziskanische Dialoginitiativen", in: Amir Dziri, Angelica Hildebein, Mounahad Khorchide en Bernd Schmies (red.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 571-586.
- Fitzgerald, Michael L., "Die Bedeutung von Nostra Aetate in einer sich ändernden Welt", in: Hans Vöcking (ed.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (Freiburg, Basel en Wenen: Herder, 2010) 56-97.
- Franciscus van Assisi, *De geschriften. Vertaald, ingeleid en toegelicht door G.P. Freeman, H. Bisschops, B. Corveleyn, J. Hoerberichts en A. Jansen* (Haarlem: Gottmer, 2004).
- Franciscus van Assisi, "De lofzang op de Allerhoogste God", <http://www.franciscanen.nl/service/de-lofzang-op-de-allerhoogste-god>.
- Franz, Kurt, "Franciscus ignotus. Zur zeitgenössischen orientalischen Schau des Kreuzzuges gegen Damietta", in: Amir Dziri, Angelica Hildebein, Mouhanad Khorchide en Bernd Schmies (ed.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 279-333.
- Freeman, Gerard Pieter, "Franciscus en zijn beweging: een literatuuroverzicht", in: Willem Marie Speelman, Gerard Pieter Freeman en Jan van den Eijnden, *Om de hele wereld. Inleiding in de franciscaanse spiritualiteit* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2010) 18-30.
- Freeman, Gerard Pieter, "Een nieuw soort dwaas. Franciscus als leider", in: Krijn Pansters (ed.), *De volgeling die voorgaat. Leiderschap in het licht van Franciscus van Assisi* (Nijmegen 2014) 41-60.
- Freyer, Johannes B., "Interreligiöser Dialog aus der Perspektive der franziskanischen Ordensfamilie heute", in: Amir Dziri, Angelica Hildebein, Mounahad Khorchide en Bernd Schmies (red.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 555-570.
- Garouachi, Hassen, "Nostra Aetate aus der Sicht eines Muslims", in: Hans Vöcking (ed.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (Freiburg, Basel en Wenen: Herder, 2010) 98-110.
- Goris, Harm. "Het catholicisme en de interreligieuze dialoog", in: Judith Frishman en Staf Hellemans (ed.), *Het christendom en de wereldreligies. Dialoog en confrontatie* (Utrecht: Van Gruting, 2008) 52-73.
- Greenleaf, Robert, "The servant as leader", in: *Servant leadership. A journey into the nature of legitimate power & greatness* (New York en Mahwah, 1977) 21-61.
- Heyden, Katharina, "Die legendäre Begegnung zwischen Franz von Assisi und Sultan Melek al-Kamil oder: Von der geschichtsprägenden Absicht in Geschichten", *Mediaevistik* 31 (2018) 203-229.
- Hoerberichts, Jan, *Franciscus en de islam* (Assen: Van Gorcum, 1994).
- Hoose, Adam L., "Francis of Assisi's way of peace? His conversion and mission to Egypt", *The Catholic Historical Review* 96.3 (2010) 449-469.
- Interview met Fer van der Reijken, vrijdag 27 december 2019, Stads klooster La Verna. Interview afgenomen voor een eindpaper van het vak Franciscaanse spiritualiteit.

- Katanacho, Yohanna, *Het land van Christus. Een Palestijnse theologie van het Beloofde Land. Inclusief het Kairos-document 'Uur van de waarheid'* (Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers, 2019).
- Kaulig, Ludger, "800 Jahre Franziskus in Damiette: Dialog – Basis – Perspektive", in: Amir Dziri, Angelica Hildebrand, Mounahad Khorchide en Bernd Schmies (ed.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 647-660.
- Klaveren, Joram van. *Afvallige. Van christendom naar islam in tijden van terreur* (Den Haag: Stichting 't Kennishuys, 2019).
- Kraan, Jaap, *Met het oog op moslims. Theologen en de Protestantse Kerk in dialoog met moslims van 1960 tot 2010* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2016).
- Leppin, Volker, *Franziskus von Assisi* (Darmstadt: WBG Theiss, 2018).
- Meir, Ephraim. *Dialogical thought and identity. Trans-different religiosity in present-day societies* (De Gruyter inc., 2013).
- Marie, Victoria, "Rumi and Francis: brothers beyond the book", ongepubliceerd en ongedateerd paper van een student theologie.
https://www.academia.edu/5066755/Jal%C3%A1lud%CA%BCd%C3%ADn_R%C3%BAm%C3%AD_and_St._Francis_of_Assisi_Brothers_Beyond_the_Book
- Meir, Ephraim. *Interreligious theology. Its value and mooring in modern Jewish philosophy* (Walter de Gruyter GmbH, 2015).
- Mitri, Tarek, "Christians and Muslims: memory, amity and enmities", in: Aziz Al-Azmeh and Effie Fokas (ed.), *Islam in Europe. Diversity, identity and influence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) 16-33.
- Moses, Paul, *Franciscus van Assisi ontmoet de sultan. Vredesmissie in oorlogstijd* (Heeswijk: Berne Media, 2019).
- Mulligen, Remco van, *Radicale protestanten. Opkomst en ontwikkeling van de EO, de EH en de ChristenUnie en hun voorlopers (1945-2007)* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2014).
- Mulligen, Remco van, *Alleen God kan ons nog redden. Egbert Schuurman: tegendraads christen in een seculier land* (Buijten & Schipperheijn, 2017).
- Munir, Fareer, "Islam and franciscanism. Prophet Mohammad of Arabia and St. Francis of Assisi in the spirituality of mission", in: M. Carney (ed.), *Islam and franciscanism: a dialogue* (St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 2000) 25-42.
- Nes-Visscher, Erika van, "Exclusivisme en dialoog. Mijneveld of mogelijkheid?", *Tijdschrift voor theologie* 53.3 (2013) 264-280.
- Nostra Aetate. Over de verhouding van de kerk tegenover de niet-christelijke godsdiensten*, 28 oktober 1965. Geraadpleegd op RKdocumenten:
<https://rkdocumenten.nl/toondocument/610-nostra-aetate-nl/?systeemnum=610-2>.
- Odaci, Enis en Koetsveld, Herman. *Spiegelreis. Een moslim en een christen op reis door elkaars geloof* (Utrecht: Kok Boekencentrum, 2019).
- Oers, Berry van, *In dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensbeschouwingen* (Utrecht: Bisschoppenconferentie van Nederland, 2015).
- Omar, Irfan A., "Islam and inter-religious dialogue: a Muslim perspective", in: *St. Francis and the sultan, 1219-2019. A commemorative booklet* (Cincinnati: Franciscan Media, 2019) 50-71.

- Oproep en bemoediging inzake ontmoeting van christenen en moslims. Rapport van de deputaten Gemeenteopbouw aan de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland* (Mijdrecht, 1991).
- Pansters, Krijn, "Mannen van vrede? Kritische kanttekeningen bij het boek *Franciscus en de sultan: mannen van vrede*", *Franciscaans Leven* 95.1 (2012).
- Pansters, Krijn, "Franziskus begegnet dem Sultan Al-Kamil", lezing uitgesproken op het congres *Franziskus und der Sultan: Dialog statt Hetze* in Zell-am-Main, 29 maart 2019.
- Paquette, Francois, "Breaking down the walls of our differences: Islamic-Christian encounter through prayer", in: M. Carney (ed.), *Islam and franciscanism: a dialogue* (St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 2000) 45-77.
- Paulus VI, *Ecclesiam suam. Over de kerk*. 6 augustus 1964. Gevonden op: <https://rkdocumenten.nl/toondocument/91-ecclesiam-suam-nl/?systeemnum=91-2>.
- Pauselijke Raad voor de Interreligieuze Dialoog, *Dialoog en verkondiging*, 19 mei 1991.
- Poorthuis, Marcel, "'Somewhere over the rainbow'. Over godsdienstwetenschappen, interreligieuze dialoog en veelkleurige theologie", in: Archibald L.H.M. van Wieringen (ed.), *Theologie & methode* (Bergambacht: ZVM, 2012) 47-74.
- Poorthuis, Marcel, *Rituals in interreligious dialogue. Bridge or barrier?* (Cambridge Scholars Publishing: 2020).
- Poorthuis, Marcel en Theo Saleminck, *Van Harem tot Fitna. Beeldvorming van de islam in Nederland 1848-2010* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2011).
- Quast-Neulinger, Michaela, "Konversion zur gemeinsamen Mission. Eine katholische Perspektive auf christlich-muslimische Beziehungen 800 Jahre nach Damiette", in: Amir Dziri, Angelica Hildebein, Mounahad Khorchide en Bernd Schmies (ed.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 535-554.
- Reitsma, Bernhard, *Integriteit en respect. Islam memorandum Protestantse Kerk* (9 maart 2001). <https://www.protestantsekerk.nl/download620/Integriteit-en%20respect-islam-memorandum-PKN-synoderapport.pdf>.
- Renz, Andreas, "Auf den Spuren des hl. Franziskus. Wie zwei Franziskaner die Konzilserklärung über die Muslime inspirierten: Louis Massignon OFS (1883-1962) und Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil OFM (1904-1979)", in: Amir Dziri, Angelica Hildebein, Mouhanad Khorchide en Bernd Schmies (ed.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 499-515.
- Rizzi, Giovanni, "Nostra Aetate 3: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Muslime", in: Hans Vöcking (ed.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (Freiburg, Basel en Wenen: Herder, 2010) 124-177.
- Rohr, Richard, "You must leave 'home' to be wise" (Center for Action and Contemplation, 6 januari 2019). Gevonden op: <https://cac.org/podcasts/you-must-leave-home-to-be-wise/>.
- Said, Edward W., *Oriëntalisme* (Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep, 2022).
- Sajid, Mehdi, "A Muslim convert to Christianity as an Orientalist in Europe - the case of the Moroccan Franciscan Jean-Mohammed Abdeljalil (1904-1979)", in: Susan Heschel en Umar Ryad (ed.), *The Muslim reception of European orientalism. Reversing the gaze* (Londen: Taylor & Francis, 2018) 209-228.
- Schmies, Bernd, "Franziskus und al-Malik al-Kamil: Ihre Begegnung im Spiegel der lateineuropäischen christlichen Quellen", in: Amir Dziri, Angelica Hildebein, Mouhanad

- Khorchide en Bernd Schmies (ed.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 203-278.
- Smock, David, "Mediating between Christians and Muslims in Plateau State, Nigeria", in: David Smock (ed.), *Religious contributions to peacemaking* (New York: Nova Science Pub, 2010) 17-21, aldaar 19-21.
- Solomon, Norman, Harries Richard en Winter, Tim (ed.), *Abraham's children. Jews, Christians and Muslims in conversation* (Londen: T&T Clark, 2005).
- Speelman, Willem Marie, "De regel en de levenspraktijk van Franciscus", in: Willem Marie Speelman, Gerard Pieter Freeman en Jan van den Eijnden, *Om de hele wereld. Inleiding in de franciscaanse spiritualiteit* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2010) 57-73.
- Speelman, Willem Marie, "De zending onder de moslims", in: Willem Marie Speelman, Gerard Pieter Freeman en Jan van den Eijnden, *Om de hele wereld. Inleiding in de franciscaanse spiritualiteit* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2010) 175-191.
- Speelman, Willem Marie, "Friede als Weg. Friede bei Franziskus und in unserer Gegenwart", in: Amir Dziri, Angelica Hildebein, Mouhanad Khorchide en Bernd Schmies (ed.), *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219-2019)* (Münster: Aschendorff Verlag, 2021) 487-498.
- Speelman, Willem Marie. "Naar een spirituele methode", in: Archibald L.H.M. van Wieringen (ed.), *Theologie & methode* (Bergambacht: 2VM, 2012) 149-174.
- Steenbrink, Karel. "Islam en christendom tussen de hoop van Vaticanum II en de angst voor terrorisme", in: Judith Frishman en Staf Hellemans (ed.), *Het christendom en de wereldreligies. Dialoog en confrontatie* (Utrecht: Van Gruting, 2008) 126-145.
- The Imam and the Pastor* (FLT Films, 2008), geraadpleegd op 25 juni 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=kFh85K4NFv0>.
- Thompson O.P., Augustine, *Francis of Assisi. A new biography* (Ithaca & Londen: Cornell University Press, 2012).
- Tolan, John V., *Faces of Muhammad. Western perceptions of the prophet of Islam from the Middle Ages to today* (Princeton en Oxford: Princeton University Press, 2019).
- Tolan, John V., *Saint Francis and the sultan. The curious history of a Christian-Muslim encounter* (Oxford: Oxford University Press, 2009).
- Tolan, John V., *Saracens. Islam in the Medieval European imagination* (New York: Columbia University Press, 2002).
- Valkenberg, Pim, "Gids tot vrede. Franciscus als voorbeeld in de hedendaagse interreligieuze dialoog", in: Krijn Pansters (ed.), *De volgeling die voorgaat. Leiderschap in het licht van Franciscus van Assisi* (Nijmegen 2014) 77-89.
- Vauchez, André, *Francis of Assisi. The life and afterlife of a medieval saint* (New Haven & Londen: Yale University Press, 2012).
- Vervolgnota "Integriteit en respect". *Reacties en aandachtspunten* (april 2013) 29. [https://www.protestantsekerk.nl/download1654/Vervolgnota-Integriteit-en-RespectMDO%2013-01\).pdf](https://www.protestantsekerk.nl/download1654/Vervolgnota-Integriteit-en-RespectMDO%2013-01).pdf).
- Vöcking, Hans, "Einleitung: Nostra Aetate. Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen", in: Hans Vöcking (ed.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (Freiburg, Basel en Wenen: Herder, 2010) 9-16.
- Waaijman, Kees. *De mystiek van ik en jij* (Utrecht: Bijleveld, 1976).
- Waaijman, Kees. *Wat is spiritualiteit?* TBI-studies 1 (Nijmegen: Titus Brandsma Instituut, 1992).

- Waaïman, Kees. "Spirituality - A multifaceted phenomenon", *Studies in Spirituality* 17 (2007) 1-113.
- Welle ofm, Jason, "Damietta after 800: sources, effects, prospects", *Islamochristiana* 45 (2019) 39-65.
- Welzen, Huub, *Belichting van het bijbelboek Lucas*. ('s Hertogenbosch en Leuven: Katholieke Bijbelstichting en Vlaamse Bijbelstichting, 2011).

Artikelen in kranten

- Kamsteeg, Aad, 'De Palestijnse Nassars zijn een lichtpunt in een duister geheel', *Nederlands Dagblad* (18 oktober 2021). Gevonden op: <https://www.nd.nl/opinie/columns/1065506/tent-of-nations>.
- Mulligen, Remco van, 'In memoriam: Kees Waaïman (1942-2023)', *Volzin* (5 april 2023). Gevonden op: <https://volzin.nu/in-memoriam-kees-waaijman-1942-2023/>.
- Mulligen, Remco van, "Twee maanden na de aanslag krabbelt de familie Nassar van Tent of Nations weer op", *Volzin* (6 april 2022). Gevonden op: <https://volzin.nu/twee-maanden-na-de-aanslag-krabbelt-de-familie-nassar-va-tent-of-nations-weer-op/>.
- Mulligen, Remco van, "Palestijns vredesproject Tent of Nations gaat door, maar de aanslag dreunt na", *Nederlands Dagblad* (5 april 2022). Gevonden op: <https://www.nd.nl/geloof/geloof/1117693/palestijns-tent-of-nations-gaat-door-maar-de-aanslag-dreunt-na>.
- Mulligen, Remco van, "Franciscaan Louis Bohte: 'De interreligieuze dialoog is te vrijblijvend, het gaat om de ontmoeting'", *Volzin* (11 april 2022). Gevonden op: <https://volzin.nu/franciscaan-louis-bohte-de-interreligieuze-dialoog-is-bla-bla-bla-het-gaat-om-de-ontmoeting/>.
- Mulligen, Remco van, "Na het verbreken van het vasten in Nazareth volgt vuurwerk", *Nederlands Dagblad* (4 april 2022). Gevonden op: <https://www.nd.nl/geloof/geloof/1117600/na-het-verbreken-van-het-vasten-in-nazareth-volgt-vuurwerk>.
- Mulligen, Remco van, "Vroeger was de enige Jood die deze christenen kenden een Israëliëse soldaat", *Nederlands Dagblad* (29 juli 2022). Gevonden op: <https://www.nd.nl/geloof/geloof/1132517/vroeger-was-de-enige-jood-die-deze-christenen-kenden-een-israel>.
- Mulligen, Remco van, "Hoe christen Yousef college geeft aan vijftig studentes shariarecht", *Volzin* (1 april 2022). Gevonden op: <https://volzin.nu/hoe-christen-yousef-college-geeft-aan-vijftig-studentes-shariarecht/>.
- Mulligen, Remco van, "Franciscus omhelst de sultan", *Nederlands Dagblad* (25 februari 2019). Gevonden op: <https://www.nd.nl/geloof/geloof/534034/franciscus-omhelst-de-sultan>.
- Mulligen, Remco van, "Om God ondergeschikt. Een franciscaans model voor de ontmoeting met moslims", *Franciscaans Leven* 103.2 (april 2020) 28-33.
- Mulligen, Remco van, "Rifat Kassis: 'De westerse kerk heeft een racistische theologie'", *Volzin* (13 april 2022). Gevonden op: <https://volzin.nu/rifat-kassis-de-westerse-kerk-heeft-racistische-theologie/>.

Mulligen, Remco van, “Moslims en christenen zijn beide minderheden: ze zitten in hetzelfde schuitje”, *Nederlands Dagblad* (1 juni 2022). Gevonden op: <https://www.nd.nl/geloof/geloof/1127148/ontmoet-elkaar-op-een-heilige-plek>.

Munsterman, Hendro, “Paus wil in Bahrein aan de moslimwereld tonen: ook jullie kunnen christelijke kerken bouwen”, *Nederlands Dagblad* (3 november 2022).

Rossem, Mari van, “Christelijke geloofsgemeenschappen brengen vredesgroet aan Osse Milli Gorus Mescidi Cuma Moskee”, *Algemeen Dagblad* (2 juni 2019). <https://www.ad.nl/oss/christelijke-geloofsgemeenschappen-brengen-vredesgroet-aan-osse-milli-gorus-mescidi-cuma-moskee~afd5060b/>.