



**Universiteit
Leiden**

The Netherlands

**Religieuze en etnische identiteit van Syrisch-Orthodoxen uit Turkije en Syrië in Nederland:
[Religious and ethnic identity of the Syrian Orthodox from Turkey and Syria in the Netherlands]**

Murre-van den Berg, H.L.

Citation

Murre-van den Berg, H. L. (2000). Religieuze en etnische identiteit van Syrisch-Orthodoxen uit Turkije en Syrië in Nederland: [Religious and ethnic identity of the Syrian Orthodox from Turkey and Syria in the Netherlands]. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/7873>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/7873>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Religieuze en etnische identiteit van Syrisch-Orthodoxen uit Turkije en Syrië in Nederland

H.L. Murre-van den Berg

Inleiding

In 1996 verscheen het boek *Gemeenschapsvorming van Aziatische, Afrikaanse en Midden- en Zuidamerikaanse christenen in Nederland. Een geschiedenis in wording*. Deze bundel, onder redactie van J.A.B. Jongeneel, R. Budiman en J.J. Visser, markeerde de groeiende aandacht voor de 'christelijke minderheden' in Nederland in die jaren. Ze bevat naast een algemene inleiding een zo volledig mogelijke beschrijving van alle niet-autochtone christelijke gemeenschappen in Nederland. Twee aspecten van de bundel van Jongeneel c.s. zijn mijns inziens van belang voor het thema van de nu voorliggende bundel. De eerste is dat Jongeneel c.s. in sterke mate uitgaan van het feit dat, hoe verschillend alle 'nieuwe' christenen in Nederland ook zijn, er toch voldoende onderlinge overeenkomsten zijn om ze in één boek te behandelen. Ik zal daar aan het slot van deze bijdrage nog op terugkomen. Het tweede punt dat deze bundel helder voor het voetlicht brengt, is het feit dat er in Nederland inderdaad, op behoorlijke schaal, sprake is van *christelijke* minderheden. De opstellen laten duidelijk zien dat ook als de religie van nieuwkomers aansluit bij de religie van het immigratieland, zoals in het geval van het christendom in Nederland, er nog steeds sprake blijft van minderheden, ja, zelfs van *religieuze* minderheden. Hoewel door sommige vertegenwoordigers van de beschreven gemeenschappen de wens wordt verwoord op de lange duur meer met Nederlandse kerken samen te werken of er eventueel zelfs in op te gaan, overheerst de mening dat het voor de leden van deze gemeenschappen het best is religie binnen hun eigen cultuur vorm te geven en zich niet zomaar bij Nederlandse geloofsgemeenschappen aan te sluiten. Daar komt nog bij dat het voor Nederlandse kerken vaak moeilijk is zich open te stellen voor de soms nogal van de Nederlandse traditie afwijkende manier waarop de immigranten hun geloof vorm geven. De al dan niet vrijwillige keus voor eigen kerkelijke gemeenschappen verklaart ook de belangstelling van missiologen voor dit thema. De vragen rond de inculturatie van het evangelie en de vraag naar de vorm die het christendom aanneemt in verschillende culturen, hebben niet langer alleen betrekking op kerken elders in de wereld, maar raken nu onze eigen Nederlandse context. Het gezicht van

het 'Nederlandse christendom', hoezeer de witte bijdrage nog overheerst, is definitief van kleur veranderd.

In het vervolg van dit artikel wil ik nader ingaan op de situatie van de Syrisch-Orthodoxe gemeenschap in Nederland. Vanuit de beschrijving van deze groep zal ik aan het eind wat lijnen proberen te trekken naar de situatie van de christelijke minderheden in het algemeen. Het is in dit verband moeilijk om één, of desnoods een paar, kerken als representatief te benoemen. Alle gemeenschappen hebben hun eigen specifieke kenmerken die niet zomaar voor de anderen ook gelden. In Nederland zijn inmiddels alle werelddelen vertegenwoordigd, met alle onderlinge verschillen daarbij. Als de Syrisch-Orthodoxen al als representatief kunnen gelden is het voor de orthodoxe kerken uit Noord-Afrika en Azië, zoals de Koptisch-Orthodoxe Kerk en de Armeens-Apostolische Kerk. Hoewel dus de specifieke manier waarop de Syrisch-Orthodoxen hun gemeenschap in Nederland vormgeven, verschilt van die van de andere nieuwe christelijke gemeenschappen, geeft een nadere beschouwing van die ene groep wel inzicht in de vragen die op al deze nieuwe gemeenschappen afkomen.

De belangrijkste vraag die naar aanleiding van de gehouden college-reeks aan de orde kwam, is die naar de beleving van de godsdienstvrijheid in Nederland enerzijds en naar de religieuze identiteit anderzijds. Hoewel het de moeite waard zou zijn het thema van de beleving van de godsdienstvrijheid ook voor de christelijke minderheden in Nederland nog eens goed te bekijken, heb ik mij geconcentreerd op het thema van de religieuze identiteit. Er is zeker sprake van een kritische reflectie op de godsdienstvrijheid in Nederland, maar die wordt in de meeste gevallen, in ieder geval bij de Syrisch-Orthodoxen, overschaduwed door de vragen rond de eigen identiteit in de nieuwe context. Daar zal het in het vervolg dus vooral over gaan. De vraag is daarom hoe de Syrisch-Orthodoxen hun eigen identiteit definiëren en welke rol religie daarin speelt. De vraag naar de godsdienstvrijheid zal hierbij zijdelings aan de orde komen.

Het is vrijwel onmogelijk om over de identiteit van de Syrisch-Orthodoxen te spreken zonder een historisch kader te schetsen. De geschiedenis vormt nog steeds het belangrijkste referentiekader voor de Syrisch-Orthodoxen en speelt in alle discussies rond identiteit een grote rol. Na de historische introductie, volgt dan een analyse van de belangrijkste kenmerken van hun (religieuze) identiteit.

1. Geschiedenis in het Midden-Oosten

Al in de tweede eeuw was er in wat nu zuid en zuidoost Turkije is een christelijke kerk ontstaan. Deze gemeenschap, geconcentreerd in het gebied rond Urfa (Edessa) had deels wortels in de joodse gemeenschap en

bestond deels uit mensen van de verschillende Aramese stammen die in dit gebied leefden. Bij hun overgang naar het christendom werd de eigen Aramese taal gebruikt voor de liturgie en later ook voor een bijbelvertaling (de Peshitta). Al vroeg ontstond de voorkeur voor de aanduiding 'Syrisch', i.p.v. 'Aramees', zowel voor de kerk als voor de taal. Dit had waarschijnlijk te maken met de heidense associaties die de benaming 'Aramees' bij de net-bekeerden opriep. De Griekse variant 'Syrisch' was in dat opzicht neutraler en dus geschikter. Nadat het 'Klassiek Syrisch', de Aramese taal waar deze christenen gebruik van maakten, zich verder had ontwikkeld, raakte het als liturgische en literaire taal over een wijder gebied verspreid, tot in het Sassanidische rijk (Perzië) toe. Eén van de belangrijkste kerkvaders en auteurs van het Syrische christendom uit de vroege periode is de ook in het Westen bekend geraakte Efrem de Syriër (†371).

Tijdens het concilie van Efese in 431 werd Nestorius, de bisschop van Konstantinopel, veroordeeld om zijn visie op de twee naturen van Christus, die in zijn optiek duidelijk onderscheiden behoorden te worden.¹ Hij sloot hiermee aan bij Theodorus van Mopsuestia en andere Antiocheense theologen. Dit leidde tot vervolging van zijn aanhangers, waarvan er velen naar het Sassanidische rijk vluchtten. Als gevolg daarvan raakte de Arameestalige kerk in dat gebied, die zich tot dan toe tamelijk onafhankelijk van de Westerse kerk ontwikkeld had, steeds meer met het 'nestorianisme' geassocieerd. Vooral de school van Nisibis werd een belangrijk centrum voor dit type christendom. Vanaf die tijd kreeg de al bestaande geografische scheiding tussen de Arameestalige christenen in het Romeinse en die in het Sassanidische Rijk meer en meer een theologische lading. Er ontstonden feitelijk twee kerken: de West-Syrische (Syrisch-Orthodoxe) en de Oost-Syrische ('Nestoriaanse') kerk. Deze scheiding werd definitief toen de Syrische-Orthodoxe kerk tijdens het concilie van Chalcedon in 451 (samen met de Koptische en Armeense kerk) niet in wilde stemmen met de daar geformuleerde opvatting over de twee naturen. Zij kozen (tegenovergesteld aan Nestorius) voor een formulering die een veel verdergaande eenheid tussen de goddelijke en menselijke natuur van Christus veronderstelt, een opvatting die wel als monofysitisme (verwijzend naar de ene god-menselijke natuur) wordt gekarakteriseerd. Vanaf dat moment zijn er binnen het Oost-Romeinse rijk twee groepen van kerken: de veelal Grieks- maar ook gedeeltelijke Arameestalige staatskerk die de besluiten van Chalcedon volgt, met daarnaast de monofysieten: de Syrisch-Orthodoxen in het Syrische gebied, de Armeniërs in oostelijk Anatolië en de Kopten in Egypte. In het Sassanidische Rijk zijn de Oost-Syriërs, of, zoals ze zich

1. Voor het volgende zie ook de bijdrage van Van Rompay, 1996: 209vv.

tegenwoordig noemen: de 'Assyriërs', in de meerderheid.²

Vooraf in de eerste decennia na het concilie van Chalcedon hadden de monofysieten het regelmatig zwaar te verduren, maar in de tweede helft van de zesde eeuw volgden groei en consolidatie. Deze opbloei wordt vooral op het conto van bisschop Ya'qub Burd'ono (Jakobus Baradeüs, de 'lompenkoopman', †578) geschreven, vandaar dat de Syrisch-Orthodoxen vaak Jakobieten worden genoemd. In de zevende eeuw bracht de opkomst van de Islam deze groei tot stilstand. Tijdens de daaropvolgende eeuw wisselde de situatie steeds; in sommige periodes was de Islam tamelijk tolerant en konden christenen hoge posities bereiken, in andere periodes overheersten de moeilijkheden. De zwaarste slag kwam in de veertiende eeuw, toen de Mongolen definitief voor de islam kozen en Timur Lang (1336-1405) verwoesting zaaide in Mesopotamië. Dit betekende ook een zware slag voor de traditie van Syrische literatuur. Na de dertiende eeuw werd er nog wel geschreven, maar in veel mindere mate dan daarvoor.

Het Ottomaanse rijk bracht vanaf de zestiende eeuw een periode van relatieve stabiliteit. In vele delen van het rijk groeide de christelijke bevolking harder dan de islamitische.³ Er kwamen nieuwe contacten met het Westen, vooral met de Rooms-Katholieke Kerk. Binnen de grenzen die door de Ottomaanse overheid gegeven waren, genoten de christelijke en joodse minderheden in het Ottomaanse rijk een grote mate van intern zelfbestuur. Dit betekende voor de Syrisch-Orthodoxen dat de kerk, vaak in samenspraak met invloedrijke families, een groot deel van het leven reguleerde. Erfrecht, huwelijk en scheiding, maar ook strafzaken (zolang er tenminste geen moslims bij betrokken waren) konden door de kerkelijke hiërarchie worden afgehandeld. Ook de belastingen werden in veel gevallen gemeenschappelijk betaald en werden dus via de kerkelijke leiders geïnd. Dit had tot gevolg dat het 'lidmaatschap' van een kerk veel meer omvatte dan een verplichting op zondag: het bepaalde het overgrote deel van iemands sociale netwerk, veelal met inbegrip van de arbeid voor het levensonderhoud. In rurale gebieden, zoals in de bergen van Tur 'Abdin (zuidoost Anatolië), viel deze kerkelijke gemeenschap samen met een stam- en clanstructuur. Ook spraken deze Syrisch-Orthodoxen nog steeds Aramees, in een moderne variant die Turoyo genoemd wordt. Nog meer dan in de steden vormden de Syrisch-Orthodoxen hier een duidelijk afgescheiden religieuze minderheid.

-
2. Voor een overzicht van de geschiedenis van deze periode, zie Van Rompay, 1997, voor de discussie over het 'nestorianisme' van de Oost-Syrische kerk, zie Brock, 1996.
 3. Voor de situatie van de christenen in het Ottomaanse rijk, zie o.a. Braude en Lewis, 1982, Courbage en Fargues, 1992/1997 en Heyberger, 1994.

In het Ottomaanse rijk waren de grenzen tussen deze gemeenschappen over het algemeen behoorlijk stabiel. In geringe mate vonden overgangen tot de islam plaats en daarnaast traden christenen wegens huwelijken soms over tot andere kerken. Voorzichtig zou men kunnen concluderen dat in deze periode de grenzen tussen de verschillende gemeenschappen, ook die tussen de christelijke gemeenschappen onderling, duidelijker zijn afgebakend dan in de periode daarvoor. Hier lijkt zich echter wel een verschil af te tekenen tussen het Syrische en het Anatolische gebied. In het meer stedelijke Syrië spraken vrijwel alle christenen Arabisch, net als hun islamitische burens. De verschillende liturgische talen werden wel in ere gehouden (zoals het Klassiek Syrisch en het Armeens), maar functioneerden nauwelijks als spreektaal. In het Anatolische gebied, waar veel meer rurale gemeenschappen te vinden waren, onderscheidde de christelijke gemeenschappen zich niet alleen van elkaar maar ook van de moslimgemeenschap door hun taal: de Syrisch-Orthodoxen spraken Turoyo, de Armeniërs Modern Armeens. Voeg daarbij de al genoemde stamstructuren, en het lijkt aannemelijk dat althans voor de Syrisch-Orthodoxen geldt dat de Anatolische gemeenschappen in sterkere mate een aparte gemeenschap vormden dan die in Syrië.

In de loop van de negentiende eeuw lijkt de situatie voor de christelijke gemeenschappen in eerste instantie verder te verbeteren. Vooral onder invloed van de Westerse mogendheden worden een aantal hervormingen doorgevoerd die de minderheden meer rechten geven. Na de verliezen voor het Ottomaanse rijk, vastgelegd in de verdragen van San Stefano en Berlijn (1878), begon de verhouding tussen moslims en christenen aanmerkelijk te verslechteren. Mogelijk heeft de groeiende welvaart van de christenen en het toegenomen nationalisme, in het bijzonder bij de Armeniërs, hiertoe bijgedragen. Tegelijkertijd groeide bij de moslims grote onzekerheid over het voortbestaan van het Ottomaanse rijk. In de jaren negentig vonden voor het eerst moordpartijen op de Armeniërs in oost Anatolië plaats. Deze spanningen culmineerden in de genocide op de Armeniërs tijdens de Eerste Wereldoorlog, in de jaren 1915-1916. De Syrisch-Orthodoxen woonden gedeeltelijk in dezelfde streken als de Armeniërs, en behoorden in veel gevallen ook tot de slachtoffers.⁴

Na de oorlog verlieten vele christenen, Syrisch-Orthodoxen en anderen, het land dat vanaf 1923 de Turkse Republiek ging heten. Van de Syrisch-Orthodoxen emigreerden sommigen naar andere landen in het

4. Over de Armeense genocide is veel geschreven, zie bijv. Dadrian, 1995. Zie verder Zürcher, 1997: 119vv. Voor de gevolgen voor de Syrisch-Orthodoxen en Assyriërs, zie Yonan, 1989.

Midden-Oosten, zoals Syrië en Libanon, anderen zochten hun toevlucht in de Verenigde Staten, in de staten New Jersey en Californië. Het percentage christenen daalde daardoor in sterke mate. In Tur °Abdin bleef echter een redelijk stabiele Syrisch-Orthodoxe gemeenschap in stand. Tegelijkertijd begon in oostelijk Anatolië, waaronder ook in Tur °Abdin, het Koerdisch nationalisme vorm te krijgen. In het nieuwe Turkije, waar een nieuwe seculiere nationale identiteit moest worden opgebouwd, was in de praktijk nauwelijks plaats voor anderstalige minderheden. Koerden, Armeniërs en Syrisch-Orthodoxen kregen geleidelijk aan met steeds meer restricties te maken in het beleven van hun eigen culturele identiteit. Met name onderwijs in de eigen talen werd verboden. Daarnaast bleken ook nieuwe belastingregels zeer ongunstig uit te pakken voor de minderheden. De kleine Syrisch-Orthodoxe minderheid kwam bovendien na de Tweede Wereldoorlog steeds meer in de vuurlinie van de strijd tussen de Turkse overheid en de Koerden te liggen. Door beide partijen verdacht, hebben de christenen meer dan de islamitische bewoners van de streek te maken met intimidatie en directe discriminatie.

2. *Geschiedenis in Nederland*

Hoewel al in de jaren zestig de eerste Syrisch-Orthodoxen zich in Nederland vestigden, temidden van de vele arbeidsimmigranten uit Turkije, kwam de groei van de Syrisch-Orthodoxe gemeenschap pas in de jaren zeventig goed op gang. In die periode werd het gebied rond de Turkse steden Diarbekir, Mardin en Midyat, en met name het berggebied Tur °Abdin, in toenemende mate onveilig voor de daar wonende christenen. De Turkse regering begon harder op te treden tegen de Koerdische onafhankelijkheidsbeweging, maar bij conflicten tussen beide partijen werden de christenen vaak als eerste het slachtoffer. Het werd steeds moeilijker voor de christenen om in deze streek een bestaan op te bouwen. Velen vertrokken naar Istanbul, maar ook daar waren de vooruitzichten niet gunstig. Het strikt seculiere en op turkificatie gerichte bewind van de Turkse overheid betekent in de praktijk voor de christenen vaak dat ze nauwelijks gelegenheid krijgen hun eigen taal en cultuur aan de jongere generatie over te dragen. Daarnaast is er sprake van discriminatie op de arbeidsmarkt en het overige sociaal verkeer. Om die redenen probeerden vele Syrisch-Orthodoxen elders een goed heenkomen te zoeken. De meesten vertrokken naar Duitsland en Zweden, terwijl een kleiner deel in Nederland een asielaanvraag deed. Omdat er echter geen sprake was van actieve vervolging door de Turkse overheid was het voor de Nederlandse overheid moeilijk om deze asielverzoeken toe te kennen, temeer daar Nederland de goede betrekkingen met Turkije niet op het spel wilde zetten.

Na veel acties, onder andere ook door de Nederlandse kerken, is in eerste instantie iedereen die voor 1 maart 1977 binnen was gekomen asiel op humanitaire gronden verleend (B-status). Er bleven echter mensen komen, en nadat eerst velen waren afgewezen, leidde de bezetting van de St. Jan in Den Bosch in 1979 door een groep van 180 Syrisch-Orthodoxen uiteindelijk tot een doorbraak. In dat jaar werd besloten asiel te verlenen aan allen die konden aantonen direct te lijden onder de situatie in Turkije. Vanaf het begin van de jaren negentig is het aantal nieuwe immigranten belangrijk afgenomen, maar nog steeds komen nieuwe mensen binnen. De afname is vooral het gevolg van het feit dat er in Tur^oAbdin nog maar weinig Syrisch-Orthodoxen over zijn, omdat het overgrote deel van deze gemeenschap inmiddels elders op de wereld een goed heenkomen heeft gezocht. De Syrisch-Orthodoxen die de laatste jaren Nederland binnenkomen zijn vooral afkomstig uit Istanbul of uit Syrië. In dat laatste land is de situatie voor de christenen beduidend beter dan in Turkije. Het zijn daar vooral politieke activiteiten die mensen in de problemen brengen, hoewel er met name in het noordoosten ook sprake is van maatschappelijke discriminatie.

De organisatie van de Syrisch-Orthodoxen in Nederland begon met de komst van priester Hanna Ibrahim in 1976. In 1977 werd onder zijn leiding de eerste kerk gekocht. Na de eerste kerk in Hengelo, die in juni van dat jaar werd ingewijd, zijn kerken gekocht of gebouwd in Enschede, Oldenzaal, Rijssen en Amsterdam.⁵ In 1979 werd Rabban Cicek tot aartsbisschop voor het diocees Midden-Europa gewijd. Hij was de drijvende kracht achter de aankoop en opbouw van het voormalige rooms-katholieke klooster in Glane. Het klooster is in 1984 ingewijd als het Mor Efreem klooster. Op hetzelfde terrein werd in 1994 de nieuwgebouwde St. Maria-kathedraal in gebruik genomen. Nog belangrijker is het feit dat bij kerk en klooster een grote begraafplaats is ingericht waar vele Syrisch-Orthodoxen uit Europa zich laten begraven. Dat een dergelijke plaats van groot belang wordt geacht, wordt nog bevestigd door het feit dat in de Maria-kathedraal, met speciale toestemming van de Nederlandse overheid, een crypte is ingericht voor het bijzetten van geestelijke leiders. Eén van de bisschoppen die hier begraven ligt, is Mor Athanasius Yesu Samuel, voormalig aartsbisschop van de Verenigde Staten, en daarvoor bisschop in Jeruzalem. In die periode raakte hij bekend vanwege zijn rol in de ontdekking en verkoop van de Qumranrollen. Dat een Amerikaanse bisschop zich in

5. De kerk in Amsterdam, een voormalige kerk van de paters Redemptoristen aan de Keizersgracht, is onlangs met steun van de overheid gerestaureerd. Zie voor deze geschiedenis Bakker, 1998. Op enkele plaatsen, zoals in Rijssen, Oldenzaal en Glanerbrug, zijn nieuwe kerken gebouwd, elders zijn bestaande kerken overgenomen.

Nederland laat bijzetten, wijst erop dat het zwaartepunt van de Syrisch-Orthodoxen langzamerhand naar Europa lijkt te verschuiven. De patriarch, Mor Ignatius Zakka I Iwas, het hoofd van de Syrisch-Orthodoxe kerk, zetelt echter nog steeds in Damascus.

Vanaf het begin hebben de Syrisch-Orthodoxen aansluiting gezocht en gevonden bij de Nederlandse Raad van Kerken, zowel op nationaal als op plaatselijk niveau. Dit lag ook voor de hand, gezien het feit dat deze kerk ook internationaal lid is van de Wereldraad van Kerken. Nederlandse kerken hebben ondersteuning geboden bij de aankoop van kerkgebouwen en vaak ook bij het gevecht om een legale status te verkrijgen. De Syrisch-Orthodoxe Kerk participeert ook in SKIN (Samen Kerk in Nederland), het platform van migrantenkerken in Nederland.⁶

3. *Religieuze identiteit*

Het wordt zo langzamerhand tijd terug te keren naar de hoofdvraag van dit artikel: hoe definiëren Syrisch-Orthodoxen hun identiteit? Tegen wie grenzen zij zich af, hoe doen ze dat, en waarom? Wat is de rol van religie hierin? Hoe is die identiteitsbeleving veranderd na de komst naar Europa c.q. Nederland? Welke rol speelt de Nederlandse context?⁷

Mijn uitgangspunt is dat de Syrisch-Orthodoxe gemeenschap, tegenwoordig meer dan ooit tevoren, alle kenmerken vertoont van wat meestal een 'etnische gemeenschap' (ethnic community) wordt genoemd. De belangrijkste kenmerken van zo'n etnische gemeenschap zijn volgens Hutchinson en Smith⁸:

1. een eigen naam, die de essentie van de gemeenschap uitdrukt
2. een mythe van gemeenschappelijke oorsprong
3. gedeelde herinneringen aan een gemeenschappelijke geschiedenis, met eigen helden en martelaren

6. Voor de geschiedenis in Nederland, zie Cakici en Jeroense, 1996 en Sümer, 1982 en 1996. Voor de twintigste-eeuwse geschiedenis zie verder Anschütz, 1985.

7. Het moge de lezer duidelijk zijn dat dit een gebied is waar nog veel onderzoek te verrichten valt. Mijn voorlopige conclusies zijn gebaseerd op een aantal interviews, gecombineerd met bronnenonderzoek en historische analyse. Een meer systematische aanpak, op basis van een groter aantal interviews, zal mogelijk nieuwe gezichtspunten opleveren. Ik wil in dit verband een aantal mensen bedanken, onder andere uit de Syrisch-Orthodoxe gemeenschap, die mij van informatie hebben voorzien: monnik Cakici, Kennedy Mutu, Isa Sumer, drs. A.J. Schukking en vooral drs. Barsaum Can, die mij bij verschillende personen geïntroduceerd heeft en steeds bereid was met mij over het onderwerp van gedachten te wisselen. Het spreekt vanzelf dat de hier geformuleerde standpunten volledig voor rekening van de auteur komen.

8. Hutchinson en Smith, 1996: 6v.

4. gedeelde cultuur, zoals religie, taal, gebruiken
5. band, eventueel symbolisch, met een land van herkomst
6. onderlinge solidariteit

Deze lijst van kenmerken biedt een goed uitgangspunt voor een nadere bespreking van de identiteit van de Syrisch-Orthodoxe gemeenschap in Nederland en Europa, in samenhang met de eventuele veranderingen na de immigratie.

Het is geen toeval dat het eerste punt van Hutchinson en Smith ons meteen bij het meest gevoelige punt rond de Syrisch-Orthodoxe identiteit brengt. Net als bij vele andere etnische gemeenschappen fungeert de naam waarmee men bekend wil staan bij de buitenwereld als een lakmoesproef voor de positie binnen de gemeenschap. Bij de Syrisch-Orthodoxe gemeenschap is dit in wel zeer sterke mate het geval. Binnen de eerder genoemde Assyrische of Oost-Syrische gemeenschap is de idee ontstaan dat zij afstammen van de oude Assyriërs, die in het eerste millennium voor het begin van de christelijke jaartelling, tot aan de val van Nineve in 612 voor Christus, de heersende macht in Noord-Mesopotamië vormden. De opgraving van de Assyrische hoofdstad Nineve bij het huidige Mosul, in het midden van de negentiende eeuw, heeft een belangrijke rol bij deze identificatie gespeeld, maar er zijn ook al oudere wortels voor aan te wijzen.⁹ Binnen de Oost-Syrische gemeenschap is de identificatie met de Assyriërs algemeen aanvaard, maar is er wel discussie over het belang van deze identificatie. Voor sommigen impliceert het 'Assyrianisme' ook de strijd voor een eigen staat in 'Bet Nahrain' (Noord-Mesopotamië, dat deels samenvalt met het huidige Koerdische deel van Noord-Irak). Anderen, waaronder een groot deel van de kerkelijke hiërarchie, interpreteren deze Assyrische identiteit vooral in kerkelijke en etnische zin en plaatsen het nationalistische element niet op de voorgrond.

Bepaalde groepen binnen de Syrisch-Orthodoxe kerk hebben zich bij deze identificatie met de oude Assyriërs aangesloten en noemen zichzelf ook Assyriërs. In veel gevallen betekent dat ook dat zij heil zien in een eigen staat in Noord-Mesopotamië, samen met de 'oostelijke' Assyriërs. Daar tegenover is een groep ontstaan die de Aramese afkomst benadrukt, en daarmee een verband ziet niet alleen met de Aramese stammen die in de eerste en tweede eeuw het christendom aannamen, maar in hen ook met Aram, één van de zonen van Sem (Genesis 10:22). Ook hierin zijn nationalistische tendensen te herkennen. Sommigen uit deze groep richten

9. Zie Heinrichs, 1993 en Murre-van den Berg, 1995 en 1998 voor een overzicht van de discussie en recente literatuur over dit onderwerp.

zich op de relatie met christenen in Libanon waarvan een deel zich ook met de Aramese afkomst lijkt te identificeren. Belangrijk zijn in dit verband dan vooral de Maronieten. Andere Syrisch-Orthodoxen zien meer in een gezamenlijk Aramees-Assyrisch optreden. De Syrisch-Orthodoxe clerus probeert het gebruik van het woord 'Syrisch-Orthodox' te stimuleren, niet alleen voor de kerk, maar ook voor de gemeenschap.¹⁰

Voor ik inga op de mogelijke achtergronden van deze verdeeldheid, is het van belang erop te wijzen dat de kwestie van de naam van deze gemeenschap nauw samenhangt met het tweede en derde punt van het bovengegeven lijstje: de mythe van de gemeenschappelijke oorsprong en de herinneringen aan de gemeenschappelijke geschiedenis. Het belangrijkste punt van discussie hierbij is of het gemeenschappelijke van de geschiedenis vooral gezocht wordt in de pre-christelijke periode (hetzij de Assyrische, hetzij de Aramese lijn) of in de christelijke periode. Het zal duidelijk zijn dat de kerkelijke hiërarchie het vooral zoekt in de christelijke geschiedenis, die vooral geschiedenis is van de kerk, terwijl de Assyrische en Aramese groepen hun geschiedenis tot de eerdere periode laten teruggaan, en daar soms alle nadruk op leggen. Dit betekent ook dat degenen die zich 'Assyrisch' noemen zich eerder identificeren met het grotere geheel van de Syrisch-Orthodoxen en de oostelijke Assyriërs samen, terwijl de 'Syrisch-Orthodoxen' en de 'Arameeërs' zich meestal tot de Syrisch-Orthodoxe gemeenschap beperken. Niettemin is er bij alle Syrisch-Orthodoxen ook een identificatie met het grotere geheel van de Syrische kerkfamilies, vooral op grond van de gemeenschappelijke liturgische taal, het Klassiek Syrisch, en een veelheid aan gemeenschappelijke culturele tradities.

De interne verdeeldheid bij de Syrisch-Orthodoxen kan op verschillende manieren worden verklaard. Schukking ziet de spanning tussen de 'Aramese' en de 'Assyrische' groep vooral als een uitdrukking van de spanning tussen een behoudende (Aramese) en vooruitstrevende (Assyrische) groep.¹¹ Bij hem vallen de 'Aramese' en de 'Syrisch-Orthodoxe' partij goeddeels samen. Deze wordt vooral vertegenwoordigd door de kerkelijke hiërarchie, die veelal bestaat uit oudere mannen. Deze zouden gericht zijn op behoud van de bestaande sociale structuren, zoals die uit Turkije en Syrië zijn meegenomen. De Assyrische partij wordt gekarakteriseerd door jongere mannen die in de Nederlandse maatschappij hun weg

10. In het klassiek Syrisch en in het Turoyo, de moderne spreektaal, duiden ze zichzelf meestal aan als *Suryoye*, 'Syriërs'. In westerse talen wordt deze aanduiding echter vermeden, om geen verwarring met de Arabische inwoners van het land Syrië te laten ontstaan.

11. Schukking, 1996.

hebben gevonden en die als gevolg daarvan een belangrijke rol spelen in het integratieproces. Door hun leidinggevende posities in verschillende verenigingen van de Syrisch-Orthodoxen is hun invloed op de rest van de Syrisch-Orthodoxen tamelijk groot. Schukkink noteert verder dat het 'Assyrianisme' beter vertegenwoordigd is onder de stedelijke Syrisch-Orthodoxen uit Syrië, terwijl het meer conservatieve Arameese gedachtegoed vooral terug te vinden is bij de immigranten uit Turkije. Het is echter opvallend dat juist in de Europese immigrantengemeenschappen, waar de Syrisch-Orthodoxen uit Turkije duidelijk in de meerderheid zijn, de discussie op dit punt het hevigst is.

Het lijkt er op dat het probleem gecompliceerder is dan de tegenstelling tussen behoudend en vooruitstrevend, of eventueel tussen de keus voor isolatie of assimilatie. Informanten uit de Syrisch-Orthodoxe gemeenschap wijzen er bijvoorbeeld op dat reeds langbestaande clan- of familie-tegenstellingen een grote rol spelen in de keus voor de ene of andere groep. Mijn indruk is dat de tegenstelling tussen een meer geassimileerde groep, veelal van jongere leeftijd, en de oudere, meer conservatieve groep, veelal gelieerd aan de kerkelijke hiërarchie, niet samenvalt met de tegenstelling tussen Assyrisch en Aramees, maar ook binnen de verschillende subgroepen een rol speelt. Beide groepen, de Assyriërs en de Arameeërs, hebben hun eigen verenigingen, waarbinnen ook de spanning tussen de jongeren en de ouderen terug te vinden is. In beide groepen zijn een aantal actieve jongeren, veelal mannen, te vinden, die veel tijd besteden aan de discussies rond dit punt, terwijl een groot deel van de beide groepen, de oudere mannen en vrouwen van alle leeftijden, zich daar minder om lijkt te bekommeren.

Voor het thema van de religieuze identiteit is het mijns inziens van groter belang te letten op wat beide standpunten gemeen hebben dan waarin ze verschillen. Bij beide groepen lijkt de aanname van een pre-christelijke, niet religieus-gedefiniëerde identiteit eenzelfde doel te dienen, namelijk die van het benadrukken van de etnische identiteit ten koste van de kerkelijke. Opvallend is hierbij dat de identificatie met een pre-christelijk verleden er niet op gericht is samenwerking met andere godsdiensten mogelijk te maken, maar vooral die tussen de verschillende christelijke gemeenschappen van het Midden-Oosten te vergemakkelijken. De identificatie met de oude etnische groepen van de regio, hetzij met de Arameeërs, hetzij met de Assyriërs, is daarmee ook, en misschien wel juist, een zich afzetten tegen de Arabische en Turkse aanwezigheid in landen als Syrië, Irak en Turkije. Arabieren en Turken zijn in een geschiedenis die in ieder geval zo'n duizend jaar voor Christus begint immers relatieve laatkomers in de betreffende regio's.

Samenvattend spelen daarom mijns inziens zeker twee elementen een

belangrijke rol in de zoektocht naar een Assyrische of Aramese identiteit: een poging de verschillende christelijke gemeenschappen van het Midden-Oosten met elkaar te verbinden, en het nadrukkelijk afstand nemen van de Arabische en Turkse meerderheid. Bij sommige deelgroepen leiden deze visies tot het expliciete streven naar een eigen staat ergens in het Midden-Oosten.

Toch moet de schijn vermeden worden dat de identiteitsbeleving van de Syrisch-Orthodoxen in Nederland volledig door de bovenstaande discussie wordt bepaald. Als het gaat om de 'gedeelde cultuur' (nr. 4), blijven religie, taal en gebruiken de belangrijkste samenbindende factoren. Hoezeer de Aramees-Assyrische discussie ook de verhoudingen in de kerk beïnvloedt, nog steeds geven vrijwel alle leden van de gemeenschap vorm aan hun verbondenheid met de gemeenschap door een zekere mate van kerkelijke participatie. Bijna iedereen trouwt in de kerk, bijna iedereen laat zijn/haar kinderen dopen, bijna iedereen draagt bij aan de kosten van parochie en diocees. Jongeren zijn in veel gevallen geen wekelijks kerkbezoekers, maar bij een belangrijk deel neemt de participatie weer toe als ze wat ouder worden, vooral als ze gaan trouwen en kinderen krijgen. Als mensen de kerk verlaten, en dat geldt zowel in Turkije en Syrië, als in Europa, is dat bijna altijd vanwege een huwelijk. In veel gevallen betreft het dan huwelijken met bijvoorbeeld een Armeense of rooms-katholieke partner.

Veel andere aspecten van de gedeelde cultuur hangen samen met de kerk: de viering van de christelijke feesten, de liederen en de taal. De liturgische taal, het klassiek Syrisch, is ook een veel gebruikte taal voor onderlinge correspondentie tussen de verschillende Syrisch-Orthodoxe gemeenschappen, vooral door personen uit de kerkelijke hiërarchie. Opvallend verschil tussen m.n. Turkije en Nederland is het feit dat hier alle vrijheid is voor onderwijs in de eigen taal. Tot voor kort werd, als er voldoende Syrisch-Orthodoxe kinderen op één school zaten, 'onderwijs in eigen taal en cultuur' (OETC) door de overheid betaald. Deze lessen, net als het onderwijs dat door de gemeenschap zelf wordt georganiseerd, worden voornamelijk ingevuld met onderwijs van klassiek Syrisch. Dit laatste stuitte in Turkije vaak op problemen, omdat het verboden was kinderen Syrisch te leren. Enige kennis van het klassiek Syrisch is van essentieel belang voor deelname aan de liturgie, te meer omdat kinderen, zowel jongens als meisjes, daar al vanaf vrije jonge leeftijd een grote rol in spelen.

Daarnaast is er wat je de volkscultuur zou kunnen noemen, die wat verder van de kerk afstaat: muziek en dans, de omgangstaal en de keuken. Deze veelal informele cultuur krijgt in het Westen een sterker accent, juist

omdat deze ver afstaat van de cultuur van het gastland. Sommige leden van de gemeenschap doen moeite om het Turoyo, de moedertaal van de meerderheid van de Syrisch-Orthodoxen in Nederland, een officiële status te geven door het te gaan schrijven en aan kinderen te onderwijzen. Deze taal heeft echter nauwelijks een literaire traditie en haar status ten opzichte van het klassiek Syrisch is in de ogen van de meeste Syrisch-Orthodoxen zeer gering. De acceptatie van het Turoyo als schrijftaal verloopt daarom tamelijk moeizaam. Vergeleken met Turkije en Syrië is de aandacht hiervoor in Nederland en Noordwest Europa echter duidelijk toegenomen.¹² Tegelijkertijd moet onder ogen gezien worden dat het waarschijnlijk moeilijk zal zijn het Turoyo op de lange duur als de eerste taal van de Europese gemeenschappen in stand te houden. Veelal lijken immigrantengemeenschappen na twee of drie generaties de taal van het gastland over te nemen, zeker als de gemeenschap omwille van werk en andere sociale structuren tamelijk sterk moet integreren. Daar komt nog bij dat de toevloed van nieuwe immigranten uit Tur 'Abdin, de sprekers van Turoyo, langzamerhand begint af te nemen. Het is echter niet uitgesloten dat Turoyo als communicatiemiddel tussen de verschillende wereldwijde gemeenschappen een rol van betekenis zal blijven spelen, ook als het niet meer de eerste taal van de Syrisch-Orthodoxen zal zijn. Het is echter waarschijnlijker dat de talen voor internationale contacten eerder klassiek Syrisch voor de kerkelijke hiërarchie en Engels voor de rest van de gemeenschap zullen zijn.

Het vijfde punt dat door Hutchinson en Smith genoemd wordt, is de band met het land van herkomst. Zoals uit het bovenstaande gedeelte over de Assyrische/Aramese identiteit blijkt, vindt die band deels uitdrukking in een nationalistisch verlangen naar een eigen staat. Daarbij hoort soms steun aan organisaties in Turkije, Syrië of Irak die een zelfde doel voorstaan. Veel belangrijker voor de gemeenschap is echter de praktische steun aan de overgebleven gemeenschappen in het Midden-Oosten. In Europa wordt veel geld verzameld om de kloosters in Tur 'Abdin te onderhouden en de bevolking daar bij te staan. De vraag is natuurlijk hoe die relatie zich gaat ontwikkelen als er nauwelijks of geen Syrisch-Orthodoxen in dit gebied meer overblijven. De kans bestaat dat de band met Tur 'Abdin dan vooral een symbolische zal worden. In hoeverre de diaspora door de

12. Vanuit de taalkunde bestaat veel belangstelling voor deze moderne Aramese taal, zie daarvoor met name het werk van Otto Jastrow (overzicht in Jastrow, 1997). Verschillende taalkundigen hebben op het latijnse alfabet geïnspireerde spellingen voor deze taal ontworpen (Ishaq, 1990), maar deze worden door de meeste Syrisch-Orthodoxen niet geaccepteerd. Het lijkt erop dat pogingen het Turoyo in het klassiek Syrische alfabet te schrijven meer succes hebben.

Syrisch-Orthodoxen dan ook blijvend als *golutho*, 'ballingschap', zal worden blijven ervaren is de vraag.

Ook op het punt van 'onderlinge solidariteit' vertonen de Syrisch-Orthodoxen alle kenmerken van een etnische gemeenschap. De gemeenschap zorgt voor een duidelijke structuur bij de eerste opvang van nieuwe immigranten, er wordt geld bijeengebracht voor kloosters en kerken en er worden onderlinge leningen afgesloten om eigen zaken te kunnen beginnen. Ook op dit punt lijken clanbelangen een grote rol te spelen. De eerste loyaliteit ligt bij de familie of de clan, en pas in tweede instantie bij het grotere geheel van de Syrisch-Orthodoxe gemeenschap. De organisatie van de clans rond de dorpen, zoals die met name in het bergland van Tur 'Abdin bestond, is in de diaspora vaak voortgezet. Veel families wonen weer bij elkaar in dezelfde dorpen en steden, vaak zelfs in dezelfde wijken. Op deze manier zijn ook de oude gezagsverhoudingen, van de clanhoofden in combinatie met de geestelijke leiders, in stand gebleven.

Op het moment lijkt het er nog niet op dat er in Nederland of elders in Europa op dit punt veel veranderd is. Door geestelijke leiders wordt wel de zorg uitgesproken dat de invloed van de Nederlandse maatschappij, met enerzijds het sociale vangnet en anderzijds het groeiend individualisme, de bereidheid tot onderlinge hulp zal doen verminderen. Om dit soort ontwikkelingen in kaart te brengen is meer onderzoek nodig.

Een kenmerk van een etnische gemeenschap die bij Hutchinson en Smith niet apart aan de orde komt, is de vraag in hoeverre een gemeenschap een eigen gezagsstructuur heeft. Zoals boven al vermeld, bestond in de Syrisch-Orthodoxe gemeenschap in Turkije een duidelijke eigen gezagsstructuur, die weliswaar weer gecontroleerd werd door Turken of Koerden, maar die daar ook gedeeltelijk onafhankelijk van was. Deze eigen gezagsstructuur steunde op twee pijlers: de kerkelijke hiërarchie en de clanhoofden. Beide pijlers zijn ook in West-Europa nog in volle omvang aanwezig en zijn zeer belangrijk voor de interne besluitvorming. Over grote projecten als de bouw van kerken en kloosters, net als de benoemingen van bisschoppen, wordt nog steeds op deze manier besloten. Ook is de kerkelijke hiërarchie nog steeds de belangrijkste instantie voor zaken als huwelijk en echtscheiding en eventuele onderlinge geschillen.¹³

Over het algemeen wordt in Europa het nationale gezag van de betreffende landen gerespecteerd en zijn de verhoudingen goed, zeker in

13. Het is in dit verband de moeite waard de gegevens uit Van der Hoek, 1994, een studie naar het functioneren van het religieus leiderschap bij de christelijke Molukse gemeenschap, te vergelijken met de situatie van de Syrische gemeenschap. Ook bij de Molukkers spelen de spanningen tussen verschillende clans en tussen groepen met verschillende politieke opvattingen een belangrijke rol.

Nederland. Juist de kerkelijke hiërarchie benadrukt de goede relaties met de Nederlandse overheid. Zij is over het algemeen tevreden over de manier waarop medewerking is verleend aan de bouw van kerken en kloosters, en hoe bijvoorbeeld toestemming is gegeven voor een eigen begraafplaats en een eigen crypte. De soms moeizame asielprocedures, waardoor het steeds moeilijker wordt Nederland binnen te komen, doen hier niet wezenlijk afbreuk aan. Uit meer 'nationalistische' kringen wordt wel kritiek op de Nederlandse overheid vernomen. Dit kan asielprocedures betreffen, maar vaker nog zaken als het stopzetten van subsidies voor de eigen verenigingen of de recente verschuiving van het onderwijs in eigen taal naar buitenschoolse uren. Daarnaast, en dat is van belang in verband met het thema 'godsdienstvrijheid', bestaat bij de Syrisch-Orthodoxen soms de indruk dat de Nederlandse overheid relatief veel aandacht aan de islamitische minderheden besteedt, aandacht die ten koste gaat van andere minderheden. Het christelijke karakter van de Nederlandse samenleving zou in Syrisch-Orthodoxe ogen de Nederlanders verplichten zich wat extra in te spannen voor de christelijke minderheden, ook al zijn ze zich zeker bewust van de scheiding van kerk en staat. Dit gevoel wordt versterkt door het feit dat de Syrisch-Orthodoxen, als gevolg van hun geschiedenis, vaak een tamelijk negatieve houding ten opzichte van moslims hebben, zoals boven al bleek uit de manier waarop ze in de beleving van hun identiteit afstand nemen van de islamitische Arabieren en Turken. De Syrisch-Orthodoxen zijn er geenszins gerust op dat de geschiedenis van het christendom in het Midden-Oosten zich in Europa niet zou kunnen herhalen.

Samenvattend kan gezegd worden dat de beleving van de religieuze identiteit van de Syrisch-Orthodoxen in grote mate overeenkomt met de manier waarop etnische groepen in het algemeen hun identiteit beleven. Er is sprake van een eigen naam, van een mythe van gemeenschappelijke oorsprong, van herinneringen aan een gedeelde geschiedenis, van een gedeelde cultuur, een band met een land of streek van herkomst en een grote mate van onderlinge solidariteit. Ik voegde daar de eigen gezagsstructuur aan toe. Zoals bij vele etnische gemeenschappen maakt de religie een belangrijk, zo niet het belangrijkste element uit van de gedeelde cultuur. Bij de Syrisch-Orthodoxen gaat de rol van de religie nog een stap verder: ze is ook wezenlijk voor de naam, de gedeelde geschiedenis en de onderlinge solidariteit. In feite zijn bijna alle elementen van de etnische identiteit op de één of andere manier verbonden met de kerk.

Een belangrijke vraag in dit verband is of de beweging gericht op een Assyrische of Aramese identiteit geïnterpreteerd moet worden als een poging om de allesbeheersende rol van de kerk en haar kerkgeschiedenis in de identiteitsbepaling terug te dringen. Gezien het feit dat de belangstel-

ling voor dit soort opvattingen in de diaspora duidelijk is toegenomen, ligt het voor de hand hierin de invloed van de westerse, geseculariseerde maatschappij te herkennen. Niet alleen stimuleert de westerse, en meer in het bijzonder de Nederlandse samenleving, een scheiding tussen religieuze en seculiere aspecten van de cultuur, maar de invloed gaat verder. Omdat in onze samenleving religie en de overige aspecten van de cultuur zo zeer los van elkaar gezien worden, is het voor minderheden moeilijk hun identiteit religieus te benoemen. De vraag is daarom of de Nederlandse samenleving, ongevoelig als die is geworden voor de mogelijkheid dat de invloed van religie zich op alle terreinen van het leven zou kunnen laten gelden, niet een geseculariseerd, nationalistisch gekleurd identiteitsbesef oproept. Het samenvallen van religieuze met etnische identiteit, zoals bij de Syrisch-Orthodoxen het geval is, was in het Midden-Oosten algemeen geaccepteerd en behoefde geen nadere uitleg. In Nederland wordt het behoren tot een kerkgenootschap niet of nauwelijks verbonden met etniciteit, met een aparte gemeenschap en een eigen cultuur. Het lijkt me dat deze omstandigheden ertoe bijgedragen hebben dat de Syrisch-Orthodoxen zich gedwongen voelden het etnische te benadrukken ten koste van het religieuze. In dit verband is het illustratief te wijzen op de in de eerste periode van de immigratie vooral door Nederlanders gebruikte term 'Christen-Turken'. Een dergelijke koppeling van religieuze aan nationale identiteit is voor de Syrisch-Orthodoxen niet acceptabel. Zij hadden in veel gevallen weliswaar het Turkse staatsburgerschap, maar dat impliceerde zeker niet, ook niet in de ogen van de Turkse overheid, dat zij een Turkse etniciteit zouden bezitten.

Ik zou willen concluderen dat de nadruk die de Syrisch-Orthodoxe gemeenschap legt op het bestaan van een eigen etnische identiteit, hetzij Assyrisch, hetzij Aramees van karakter, niet alleen verklaard moet worden uit de behoefte aan een gezamenlijke christelijke identiteit in het Midden-Oosten, en een zich afzetten tegen Turkse of Arabische etniciteit, maar ook uit een behoefte die specifiek in de westerse diasporagemeenschappen is ontstaan: de noodzaak om het etnische van het religieuze te onderscheiden. De etnische identiteit moet apart benoemd worden, anders is die voor Nederlandse, westerse ogen niet zichtbaar.

Tot slot

In hoeverre is deze gecompliceerde verhouding tussen religie en etniciteit illustratief voor andere migrantenkerken? Het ligt voor de hand te veronderstellen dat deze verhouding sterk kan verschillen per kerk of per werelddeel waar de immigranten uit afkomstig zijn. In vergelijking met de Armeense en de Koptische kerk, spelen de vragen rond etnische identiteit

bij de Syrisch-Orthodoxen een veel grotere rol. Bij de Armeniërs heeft de etnische identiteit een veel langere geschiedenis en heeft ook uitdrukking gevonden in een eigen staat. Dat betekent ook dat, ondanks het feit dat de meeste Armeniërs een band met de kerk in stand houden, een bepaalde vorm van 'seculiere' identiteit bestaat die een meer ontspannen verhouding tussen beide aspecten mogelijk maakt. Bij de Kopten lijkt het etnische minder prominent aanwezig, waarschijnlijk omdat in Egypte meer de gedeelde cultuur tussen Kopten en moslims benadrukt wordt. Beide groepen spreken ook Arabisch.

Een opvallend gegeven uit de in de inleiding genoemde bundel van Jongeneel is het feit dat de relatie tussen religie en etniciteit voor de kerken die door Afrikaanse migranten gesticht zijn, anders lijkt te liggen. Ter Haar benadrukt in haar bijdrage dat het de Afrikaanse kerken in Nederland juist niet gaat om het etnisch Afrikaanse karakter van hun kerk. Zij zien zichzelf bij uitstek als internationale kerken, waar iedereen ongeacht etnische herkomst welkom is.¹⁴ Dit ondanks het feit dat de Afrikaanse samenlevingen over het algemeen sterk door etniciteit bepaald worden. Het lijkt daarom onwaarschijnlijk dat het etnische element geen rol in deze kerken speelt, maar het heeft in ieder geval een ander heel accent gekregen dan bij de gemeenschappen uit het Midden-Oosten. Voor de Afrikanen is dat in ieder geval niet een belangrijke reden voor de aparte organisaties. Je kunt je afvragen of dit verschil tussen de kerken uit het Midden-Oosten en die uit Afrika te maken heeft met het feit dat de Afrikaanse kerken veelal aan protestantse of evangelische kerken verwant zijn. Deze denominaties hebben op het punt van etniciteit een heel andere geschiedenis dan de orthodoxe kerken van het Midden-Oosten. De Afrikaanse kerken staan hierin duidelijk dichter bij het Nederlandse christendom, terwijl de kerken van het Midden-Oosten dichter bij de Grieks- en Russisch-Orthodoxe kerken staan.

LITERATUUR

- H. ANSCHÜTZ: *Die syrischen Christen vom Tur 'Abdin. Eine altchristliche Bevölkerungsguppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung* (Würzburg 1985).
- M. BAKKER: *Onze Lieve Vrouwekerk. Een herboren monument aan de Keizersgracht* (Amsterdam 1998).
- S. CAKICI en P.J.G. JEROENSE: 'Syrische christenen', in JONGENEEL e.a., 148-155.

14. Ter Haar, 1996: 176v.

- B. BRAUDE en B. LEWIS: *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society* (New York/Londen 1982).
- S. BROCK: 'The "Nestorian" Church: a Lamentable Misnomer', in J.F. COAKLEY en K. PARRY (Eds): 'The Church of the East: Life and Thought', *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78,3 (1996) 23-35.
- Y. COURBAGE en P. FARGUES: *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc* (Parijs 1992/1997).
- V.N. DADRIAN: *The History of the Armenian Genocide. Ethnic conflict from the Balkans to Anatolia* (Providence/Oxford 1995).
- G. TER HAAR: 'Engelstalige Afrikaanse christenen', in JONGENEEL e.a., 174-222.
- W. HEINRICHS: 'The Modern Assyrians - Name and Nation', in R. CONTINI, F.A. PENNACCHIETTI, M. TOSCO (Eds): *Semitica. Serta philologica Constantino Tsereteli dicata* (Turijn 1993) 99-114.
- B. HEYBERGER: *Les chrétiens du Proche-Orient, au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècles)* (Rome 1994).
- A. VAN DER HOEK: *Religie in ballingschap. Institutionaliseren en leiderschap onder christelijke en islamitische Molukkers in Nederland* (Amsterdam 1994).
- J. HUTCHINSON and A. SMITH (Eds): *Ethnicity* (Oxford 1996).
- Y. ISHAQ: 'Turoyo - from Spoken to Written Language', in W. HEINRICHS: *Studies in Neo-Aramaic* (Atlanta/Georgia 1990) 189v.
- O. JASTROW: 'The Neo-Aramaic Languages', in R. HETZRON: *The Semitic Languages* (Londen/New York 1997) 334-377.
- J.A.B. JONGENEEL, R. BUDIMAN en J.J. VISSER (Eds): *Gemeenschapsvorming van Aziatische, Afrikaanse en Midden- en Zuidamerikaanse christenen in Nederland. Een geschiedenis in wording* (Zoetermeer 1996).
- J. JOSEPH: *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East. The case of the Jacobites in an Age of Transition* (Albany/N.Y. 1983).
- H.L. MURRE - VAN DEN BERG: *From a Spoken to a Written Language. The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century* [Publication of the "De Goeje Fund" no. xxviii] (Leiden 1999).
- H.L. MURRE - VAN DEN BERG: 'A Syrian Awakening. Alqosh and Urmia as Centres of Neo-Syriac Writing', in R.S.J. LAVENANT, *Symposium Syriacum VII, Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11 - 14 August 1996* (Rome 1998) 499-515.
- A. PALMER: 'Traditie en aanpassing in de jaren '80. De Syrisch-Orthodoxe Kerk tussen Azië en Europa', *Het Christelijk Oosten* 43 (1991) 21-31, 89-105.
- A.J. SCHUKINK: 'Het gekruisigde volk. Een historisch-antropologisch onderzoek naar de maatschappelijke dwangen die ertoe leiden dat de suryoye-gemeenschap als etnische groep blijft bestaan in Nederland' [ongepubliceerde doctoraalscriptie Vrije Universiteit te Amsterdam] (Amsterdam 1996).
- F. SÜMER: *De Syrisch-Orthodoxe gemeenschap* (Hengelo 1982).
- F. SÜMER: 'De Syrisch-Orthodoxe gemeenschap. Een historisch overzicht', *Wereld en Zending* 25/2 (1996) 31-38. (Zie ook de andere artikelen in dit nummer van WZ, over andere migrantenkerken.)

- H. TEULE en A. WESSELS (Eds): *Oosterse christenen binnen de wereld van de islam* (Kampen 1997).
- L. VAN ROMPAY: 'Jeruzalem gezien door de christenen van het Nabije Oosten', in K.D. JENNER en G.A. WIEGERS (Eds): *Jeruzalem als heilige stad* (Kampen 1996) 203-228.
- L. VAN ROMPAY: 'Opkomst en groei van onafhankelijke volkskerken in het Oosten tot aan de Arabisch-islamitische veroveringen (451-641)', in TEULE en WESSELS (1997) 17-34.
- G. YONAN: *Ein vergessener Holocaust. Die Vernichtung der christlichen Assyrier in der Türkei* [pogrom Reihe bedrohte Völker 148/49] (Berlijn 1989).
- E.J. ZÜRCHER: *Turkey, A Modern History* (Londen 1997, 2e druk).