



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Globalisering, christendom en het Midden-Oosten (Globalization, Christianity and the Middle East)

Murre-van den Berg, H.L.

Citation

Murre-van den Berg, H. L. (2009). *Globalisering, christendom en het Midden-Oosten (Globalization, Christianity and the Middle East)*. Leiden: Universiteit Leiden. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/13969>

Version: Publisher's Version

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/13969>

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

Globalisering, christendom en het Midden-Oosten

Oratie uitgesproken door

Prof.dr. H.L. Murre-van den Berg

bij aanvaarding van het ambt van hoogleraar op het gebied van
de Geschiedenis van het Moderne Wereldchristendom,

in het bijzonder in het Midden-Oosten

aan de Universiteit Leiden

op vrijdag 12 juni 2009



Universiteit Leiden

Mijnheer de rector magnificus, zeer gewaardeerde toehoorders,

Een

Een hete zomermiddag in het noordoosten van Syrië loopt ten einde. De binnenplaats van het Mort Maryam klooster in Tel Wardiyat, aan de weg tussen Hassake en Tel Tamar, begint langzaam wat drukker te worden. Zoals elke middag komen er bezoekers binnenwandelen: grote en kleine families, huppelende peuters en kromgegroeide ouderen. Ze lopen de kerk binnen, slaan kruisen, bidden, kussen het evangelieboek en gaan weer naar buiten. Daar begroeten ze Abuna Afrem, de monnik die als gastheer optreedt, kussen zijn ring en koesteren zich in zijn aandacht. Niet lang daarna bidt hij de ramsho, het avondgebed, bijgestaan door een groep jongens tussen de zes en zestien. Ze staan naast elkaar op een lange rij, zingen in beurtzang de psalmen en hymnen, slaan kruisen, buigen diep en vaak. Veel van de gasten, waarvan er deze middag meer zijn dan op andere middagen, wonen de dienst bij en bewegen mee op het ritme van de liturgie.

Ondertussen loopt het terrein van het klooster vol, stoeltjes en tafels verschijnen, meer en meer auto's vullen het parkeerterrein. De tuin om het grote nieuwe klooster, met uitzicht over de vruchtbare velden langs de Khabur, vult zich met tafels vol etenswaren en geanimeerd pratende groepjes. Het is het feest van Maria Ontslapen, de vooravond van de vijftiende augustus, een van de grote christelijke feesten in het Midden-Oosten. Jong en oud verzamelt zich bij het klooster, geniet van elkaars gezelschap en van de kerk als tastbaar middelpunt.

Een jong meisje spreekt me aan in het Nederlands, met een licht Twents accent. Ze is opgegroeid in Enschede, maar haar familie komt oorspronkelijk uit het nabije Tur Abdin in Turkije. Deze zomervakantie zijn ze op bezoek in Syrië, om familieleden op te zoeken en om dit grote nieuwe klooster te bewonderen, de trots van de Syrisch-Orthodoxe gemeenschap in Hassake. Ze kijkt uit naar nog andere feesten die op het

programma staan, niet in het klooster maar in de grote nieuwe restaurants van het naburige Qamishli, met namen als *Ceasar's Palace* en *Garden of Eden*, waar je overdag aan de rand van het zwembad kan proberen de hitte de baas te blijven of tot diep in de nacht kan eten en dansen.

Als de eerste vrouwen zich klaarmaken om in de kerk van het klooster te gaan slapen, vertrekken wij naar Tel Nasri, een dorp een stukje verderop, waar de Assyrische Kerk van het Oosten ook Maria Ontslapen viert. De verlichte torens van de grote nieuwe Mariakerk zijn van verre zichtbaar in het vlakke landschap. Daar begint rond middernacht het feest pas echt op gang te komen. Terwijl ook daar vrouwen op matjes in de omgang van de kerk al diep in slaap zijn, in hoop op zegen in deze bijzondere nacht, op kinderen, op genezing, heeft de rest van het dorp meer weg van Leiden in de nacht van 2 op 3 oktober - afgezien van de kermisattracties. De jongeren lopen op straat mooi te wezen, muziek klinkt, de geur van kebab vult de straten, er wordt bijgekleetst en geflirt, en op de binnenplaatsen van de huizen zorgen de ouderen voor bijpassende traditionele gerechten. Pas de volgende ochtend zal het feest met een mis ter ere van Maria worden afgesloten.¹

Een heel gewoon volksfeest in het Midden-Oosten, nauwelijks verschillend van hoe moslims, druzen en jezidis hun feesten vieren. Ditmaal een christelijk feest, dat in zijn gewoonheid veel laat zien van de manier waarop het christendom in deze regio wordt vormgegeven: de combinatie van gemeenschappelijke rituelen, individuele vroomheid en publieke feestelijkheden. Veel daarvan is kenmerkend voor de orthodoxe kerken, een term die ik in deze rede wat losjes voor die kerken gebruik die in de eerste eeuwen van het christendom in het Romeinse en Perzische Rijk ontstaan zijn. Daaronder vallen in dit verband ook kerken die in de geschiedenis als ketters zijn veroordeeld,

zoals de al genoemde Syrisch-Orthodoxe Kerk en de Assyrische Kerk van het Oosten.²

Als karakteristiek voor deze breed-gedefinieerde orthodoxie moeten allereerst de rituelen van de dagelijkse en wekelijkse diensten genoemd worden. Of ze nu door veel mensen worden bijgewoond of niet, of er veel diakenen zijn om te assisteren of niet, het klassieke ritueel vormt de vaste basis van het christelijke leven van de verschillende kerken. Ter gelegenheid van de grote christelijke feesten en de heiligendagen hebben deze diensten een speciaal karakter, vooral door de grote aantallen mensen die samen het hoogtepunt van de mis, de eucharistie, meebelevan.

Deze gemeenschappelijke vieringen worden gecompliceerd door gevarieerde vormen van persoonlijke vroomheid: vrouwen die een nacht in de kerk slapen, de zegening door een monnik, bezoeken aan kloosters en graven van heiligen, het meenemen van een zakje geneeskrachtige aarde van zo'n graf, de beschermende gebeden die je in huis of onder je kleding bewaart ... Veel hiervan is in normatieve benaderingen van het orthodoxe christendom als niet relevant terzijde geschoven, maar alleen al de sterke betrokkenheid van monniken en priesters bij deze vormen van godsdienst laat zien dat ze integraal onderdeel uitmaken van de religieuze praktijk.³ De feesten in het noordoosten van Syrië maken ook duidelijk dat het christendom in het Midden-Oosten een duidelijk publiek karakter heeft. Hoewel beide locaties min of meer christelijk terrein vormen (een klooster en een dorp dat bijna honderd procent christelijke inwoners heeft), zijn het geen besloten feesten. De mensenmassa's zijn duidelijk zichtbaar vanaf de weg, net als de kloosters en de kerken zelf - inclusief de nachtelijke verlichting - en iedereen kan zo binnenlopen. Deze nadrukkelijke christelijke aanwezigheid loopt parallel aan de sterk toegenomen publieke zichtbaarheid van de islam, vooral door de grote en kleine nieuwbouw moskeeën overal in het land. Zoals in de Khabur-regio, hebben christenen daar waar mogelijk met nieuwe kerken en kloosters op gereageerd. Die nieuwe kerken en kloosters weerspiegelen echter ook de onderlinge rivaliteit: de grote nieuwe Mariakerk van de

Assyrische Kerk van het Oosten in Tel Nasri is een antwoord op het Mariaklooster van de Syrisch-Orthodoxen in Tel Wardiyat. En beide projecten worden mogelijk weer overvleugeld door een nieuw kerkelijk complex dat de katholieke Syriërs onlangs in de regio zijn gaan bouwen.⁴ Hiermee is dan ook de tweede groep van kerken in het Midden-Oosten genoemd, de groep waarvoor Paus Benedictus recentelijk naar Jordanië en Israël/Palestina reisde: de katholieke, geünieerde christenen die het gezag van Rome erkennen. Deze kerken vinden hun oorsprong vooral in de zeventiende tot en met negentiende eeuw, toen post-tridentijnse katholieke missies profiteerden van de stabiliteit in het Osmaanse Rijk. Ontstaan uit de orthodoxe kerken, hebben ze in aanzienlijke mate de orthodoxe liturgie en kerkorganisatie bewaard.⁵

In de negentiende en twintigste eeuw kwamen daar als gevolg van westerse zending vele varianten van klassiek protestantisme, evangelicalisme en pentecostalisme bij.⁶ Deze laatste groep van protestanten en pentecostals is in aantallen aanhangers relatief bescheiden gebleven. Het geünieerde katholicisme heeft grotere aanhang verkregen, in landen als Libanon en Irak tot meer dan de helft van het aantal christenen. In de andere landen van het Midden-Oosten rekenen de meeste christenen zich echter nog steeds tot een orthodoxe kerk.⁷

Twee

Dat meisje dat me in het Nederlands aansprak vormde geen uitzondering; net als vele anderen was ze met vakantie in de regio waar haar ouders zo'n jaar of dertig geleden vandaan waren gekomen. Net over de grens, een kilometer of vijftig ten noorden van het klooster, in het zuidoosten van Turkije, was toen de opstand van de Koerdische PKK tegen het Turkse leger in volle gang. De vele christelijke dorpen in de regio zaten tussen twee vuren: niet Koerdisch genoeg om actief de Koerdische vrijheidsstrijd te ondersteunen, niet zo Turks dat ze hun Koerdische burens zouden verraden aan het Turkse leger. Daarnaast speelden vaak nog andere conflicten, met

Koerdische buren over het gebruik van vruchtbare gronden, met de Turkse autoriteiten over het gebruik van de eigen taal - net als de Koerden mochten de christenen geen andere taal dan Turks onderwijzen aan hun kinderen. Van beide zijden werden de christenen onder druk gezet om te vertrekken, met afpersing, ontvoeringen en bedreigingen waarbij vaak termen uit antichristelijke islamitische retoriek werden gebruikt. Veel christenen verlieten Tur Abdin en kwamen via Istanbul in Duitsland, Zweden en Nederland terecht.⁸

Behalve dat meisje uit Nederland waren er op het feest van Maria Ontslapen ook christenen uit Irak. Zij waren op de vlucht voor het interne geweld dat daar na de val van Saddam Hussein sterk was toegenomen. Sinds een jaar richtte dat geweld zich ook expliciet op christenen. Op één zondag in augustus 2004 vonden aanslagen op vijf kerken plaats. Het gecoördineerde geweld bracht een boodschap die de christenen van Irak in die jaren steeds dringender te horen kregen: jullie aanwezigheid is hier niet gewenst. Hoewel deze boodschap publiekelijk door vele islamitische leiders, Koerdisch, soennitisch en shiitisch, werd tegengesproken, bleek het onmogelijk het geweld te stoppen. In de jaren daarna werden vele christenen slachtoffer van ontvoeringen, waarbij de hoge losgeldten behalve religieuze ook criminele motieven suggereerden. Veel ontvoerden werden later vermoord teruggevonden, zoals de Syrisch-katholieke bisschop Paulus Faraj Raho van Mosul, een van de vele geestelijken onder de slachtoffers. Veel christenen sloegen op de vlucht, deels naar het relatief veilige noorden van Irak, deels naar Damascus in Syrië en Amman in Jordanië. Hoewel sommigen inmiddels zijn teruggekeerd of mogelijk nog terug zullen keren nu de situatie enigszins lijkt te stabiliseren, is het aantal christenen in Irak sterk teruggelopen, vooral in de zuidelijke provincies en de hoofdstad Bagdad.⁹

Maar in noordoost Syrië hadden niet alleen dat Nederlandse meisje of die Irakese families een geschiedenis van geweld en migratie. Ook de twee grootste gemeenschappen van christenen in de regio, de Syrisch-Orthodoxe en de Assyrische, zijn het resultaat van recente migraties. Beide

gemeenschappen ontstonden na de Eerste Wereldoorlog, toen in 1915 in het oosten van het huidige Turkije, Armeniërs, Syrisch-Orthodoxen en Assyriërs op grote schaal vermoord en gedeporteerd werden. De meeste Syrisch-Orthodoxen die die avond bij het klooster waren, waren de kinderen of kleinkinderen van degenen die zich in de jaren twintig vanuit Turkije in Syrië hadden gevestigd.¹⁰ De Assyriërs uit het Hakkari-gebergte waren na de oorlog in Irak terechtgekomen, waar ze in ruil voor militaire steun aan de Britten hoopten op een zelfstandige christelijke provincie. De Irakese onafhankelijkheid in 1932 maakte echter een definitief einde aan deze hoop. Toen de Assyrische patriarch zich hier niet snel genoeg bij neerlegde, leidde de moord op een groep net ontwapende Assyrische mannen in het dorp Semele, in augustus 1933, tot het definitieve vertrek van deze groep naar het nog onder Frans mandaat staande Syrië.¹¹

Zoals deze verschillende voorbeelden aangeven, is het niet mogelijk één simpele oorzaak van geweld tegen christenen te geven. De zojuist beschreven episoden, de jaren zeventig en tachtig in Tur Abdin, de huidige situatie in Irak, de vlucht uit Irak in 1933 en de genocide van 1915, zijn elk het gevolg van een specifieke samenloop van omstandigheden die elk hun eigen analyse behoeven. De meest consistente factor daarin is de destabilisering door oorlog, oorlogsdreiging of economische crisis, leidend tot verscherping van bestaande grenzen of het ontstaan van nieuwe opposities tussen gemeenschappen. Anders gezegd, zoals veel onderzoek naar de recente geschiedenis van het Midden-Oosten laat zien, heeft de onmiddellijke aanleiding voor dergelijk geweld altijd te maken met hele concrete, lokale sociaaleconomische en politieke omstandigheden, vaak in combinatie met geopolitieke conflicten.¹² Maar hoewel de concrete oorzaken niet op het religieuze niveau liggen, wordt dergelijk geweld keer op keer gelegitimeerd en begrepen in het kader van rivaliteit tussen islam en christendom. Dit gebeurt niet alleen achteraf, in een tijd als de onze waarin deze oppositie weer volop in de belangstelling staat, maar ook in de contemporaine bronnen

van de negentiende en twintigste eeuw, zowel aan islamitische als christelijke zijde.¹³

Op de islamitische discussie zal ik in dit verband niet ingaan, daarover wordt inmiddels voldoende gezegd en geschreven.¹⁴ Maar over de rol van het christendom valt meer te zeggen dan vaak gedaan wordt. In populaire en soms ook wetenschappelijke literatuur worden twee aspecten met enige regelmaat genoemd: enerzijds de bijdrage van christelijke zending en missie aan de verslechtering van de onderlinge verhoudingen in het Osmaanse en Perzische Rijk,¹⁵ anderzijds de zogenoemde *dhimmitude* - de houding waarbij christenen en joden in het Midden-Oosten hun ondergeschikte positie in de islamitische samenlevingen (als *dhimmi*) geïnternaliseerd en geaccepteerd hebben.¹⁶

Het leidt geen twijfel dat christelijke zending en missie bijgedragen hebben aan de veranderde verhoudingen tussen moslims en christenen in het Midden-Oosten. Christelijke zending, vooral via het uitgebreide onderwijsaanbod, was een van de belangrijke kanalen waardoor westerse varianten van moderniteit werden geïntroduceerd.¹⁷ Christenen profiteerden daar relatief meer van dan moslims, niet alleen omdat ze vaak positiever stonden ten opzichte van de westers-christelijke innovaties, maar ook omdat ze meer te winnen hadden: vanuit een tweederangs positie in de negentiende-eeuwse maatschappij, boden de nieuwe opleidingen en contacten uitzicht op gelijkwaardig burgerschap.¹⁸ Dit te meer, omdat landen als Groot-Brittannië, Frankrijk, Duitsland en Rusland, hun politieke macht gebruikten om de positie van christenen in het Midden-Oosten zo mogelijk te verbeteren.¹⁹ In dat proces nam de mondigheid van de lokale christenen toe, het relatieve politieke gewicht van moslims af, en werden de connecties tussen lokale christenen met die van het westen versterkt. Zo heeft het westers christendom een bijdrage geleverd aan het creëren en versterken van sociale en politieke scheidslijnen tussen moslims en christenen. De effecten daarvan, die tijdens de Eerste Wereldoorlog het sterkst gevoeld werden, spelen nog steeds een rol, bijvoorbeeld in Irak waar christenen zich regelmatig moeten vereren tegen een

automatische connectie tussen henzelf en westerse christenen. Maar de christelijke factor is complexer. Recent onderzoek van de interne christelijke bronnen uit de Osmaanse periode, tot nu toe nog maar zeer ten dele onderzocht, laat zien dat ook vóór de komst van zendelingen en missionarissen, christenen in het Midden-Oosten hun onvrede over hun tweederangs positie expliciet verwoordden. Ook zij, net als westerse zendelingen, hoopten op een radicale omkering van de geschiedenis. Na eeuwen van islamitische overheersing zou het Midden-Oosten weer opnieuw onderdeel van de wereldwijde christenheid worden en zou het christendom in zijn geboorteland opnieuw de toon aangeven. De komst van westerse zendelingen en diplomaten leek die droom te gaan vervullen. En hoewel veel zendelingen deze voor-de-hand-liggende verbinding tussen de verwachting van het christelijke koninkrijk en de imperiale ambities lossier probeerden te maken, werd die door de steeds grotere invloed van de Europese machten in de loop van de negentiende eeuw alleen maar sterker. Deze combinatie van westerse bescherming en oosters-christelijke dromen bracht lokale christenen er toe soms voorzichtig en soms roekeloos afstand te nemen van de gebruikelijke minderheidsattitude.²⁰

Zonder hier nu alle aspecten van het gebruik van de term *dhimmitude* te analyseren, wijzen dergelijke uitingen van een sterk christelijk zelfbewustzijn er in ieder geval op dat naast de houding van de *dhimmi* (die ik liever beschrijf als de typische minderheidspolitiek van zorgvuldige allianties en nadrukkelijk respect voor de meerderheid), sommige oosterse christenen, ondanks hun tweederangs positie, wel degelijk hun idealen van christelijke suprematie in stand wisten te houden.

Drie

In de buurt van Qamishli, ten noordoosten van het Mort Maryam klooster, ligt een klein wit kerkje op een oude tel. Het is gewijd aan drie martelaren, Mor Hadbshabbo, Mor Sharbel en Mor Jirjis (Sint Joris). Op de buitenmuren zijn grote kleurige tableaus aangebracht: een biddende Jezus, Maria

op een aardbol - naturalistische afbeeldingen in een globale christelijke beeldtaal, naast typisch orthodoxe afbeeldingen van Mor Sharbel en Mor Hadbshabbo. Op het grootste tableau, aan de buitenkant van de oostelijke muur, zijn afbeeldingen van de drie beschermheiligen in één compositie samengebracht met een afbeelding van het kerkje en de symbolen van twee verschillende takken van de Assyrisch nationale beweging: de rood-wit-blauwe vlag met de gele zon linksboven en de gele Assyrische adelaar rechtsboven.²¹ Op de zuidmuur wordt die nationale symboliek expliciet verbonden met de Syrisch-Orthodoxe kerk, via afbeeldingen van Naum Fayiq (1868-1930), een van de Syrisch-Orthodoxe voormannen van de nationale beweging in de eerste decennia van de twintigste eeuw, en de geleerde metropoliet van Mardin, Mor Filoxenus Yuhanna Dolabani (1885-1969), die zich in ongeveer dezelfde periode inzette voor het behoud en breder gebruik van het Klassiek Syrisch.²²

Het Assyrisch nationalisme vond zijn inspiratie in de opgravingen van de indrukwekkende resten van het Assyrische Rijk in de veertiger jaren van de negentiende eeuw. Bij de opgraving van Nineveh bij Mosul, in het huidige Noord-Irak, door Austen Henry Layard, waren christenen van de verschillende Syrische kerken betrokken. Vanaf de eerste vondsten legden zij een link tussen het historische rijk dat zich in deze resten presenteerde en zichzelf, de christenen van de Syrische traditie. Tegen het einde van de negentiende eeuw werd dit Assyrisch nationalisme populair onder christenen in noordwest Iran, noord-Irak en oost-Turkije, in de kerken die Klassiek-Syrisch gebruikten, de Syrisch-Orthodoxe Kerk en de Kerk van het Oosten, maar ook in de katholieke en protestantse versies daarvan. Tijdens en na de Eerste Wereldoorlog won het Assyrisch nationalisme aan zichtbaarheid, maar versplinterde ook meer een meer, soms langs de lijnen van de verschillende kerken, soms langs regionale of clan-bepaalde scheidslijnen binnen deze kerken.²³

Dit Assyrisch nationalisme is één van de vele christelijke nationale bewegingen die in het Midden-Oosten ontstonden.

Bekender is het Armeens nationalisme dat in een aantal opzichten de inspiratiebron is geweest voor het Assyrisch nationalisme. Beide vormen bouwden voort op bestaand gemeenschapsgevoel gevoed door gedeelde godsdienst, taal, regio en geschiedenis, en maakten gebruik van westerse concepten van nationalisme en etniciteit die in de negentiende eeuw populair werden.²⁴

Waar de etnische constructies van Assyriërs en Armeniërs hun aparte status in de samenlevingen van het Midden-Oosten onderstreepten, benadrukten andere christenen in hun nationalisme hun aansluiting bij de meerderheid. Dit geldt vooral voor het Arabisch nationalisme zoals dat in de twintigste eeuw onder andere zijn uitdrukking heeft gevonden in de Ba'ath-partij. Een van de stichters daarvan, Michel Aflaq (1910-1989), was een christen uit Damascus. Voortbouwend op de Arabische renaissance van de negentiende eeuw ontwikkelde hij in de jaren veertig samen met moslim-nationalisten een seculiere politieke ideologie waarin het Arabisch en de bijbehorende rijke religieus-culturele traditie centraal stonden. Hiervan maakte het Arabisch christendom deel uit, maar de islam gold als het onbetwistbare hoogtepunt. Zoals bekend, heeft deze vorm van nationalisme veel van het politieke landschap in het Midden-Oosten bepaald, in Syrië tot op vandaag, in Irak tot aan de val van Saddam Hoessein en, in iets andere vorm, ook in het Palestijnse nationalisme van de PLO van Arafat. Vele christenen in deze landen hebben hierin een mogelijkheid gezien politiek en cultureel te participeren op een manier die in de periode daaraan voorafgaand onmogelijk was.²⁵

Welke vorm van nationalisme voor welke groep het meest aantrekkelijk was, hing vooral samen met de factor taal: Arabisch versus minderheidstalen als Aramees of Armeens. Daarnaast speelden regio (stad versus platteland of berggebied) en sociale klasse een rol. Arabisch nationalisme bleek vooral aantrekkelijk voor de Arabischsprekende verstedelijkte christenen van de betere klassen, vooral te vinden in de Rum-Orthodoxe, Rum-katholieke, Syrisch-Katholieke en Chaldeeische kerken.²⁶

Alle vormen van nationalisme, zowel de meerder- als minderheidsvarianten, hadden een sterk secularistische inslag, gericht op het terugdringen van de invloed van religie op de politiek. En passant werden daarmee niet alleen verschillen tussen moslims en christenen overbrugd, maar ook tussen christenen onderling - de toegenomen verdeeldheid als gevolg van de zendings- en missieactiviteiten wordt wel als een van de redenen voor het succes van het Assyrisch nationalisme gezien.²⁷ Maar fundamenteeler dan het terugdringen van de invloed van *religie* op de politiek, was die van het terugdringen van de *macht van de geestelijkheid* op de politiek. De nationalistische leiders zijn dan ook eerder als anticlericaal dan als antireligieus te karakteriseren: zij vertegenwoordigden een nieuwe elite die macht verwierf ten koste van de wereldlijke macht die traditioneel aan bisschoppen en patriarchen toekwam.

Het leidt geen twijfel dat deze vormen van secularisme op hun retour zijn: niet alleen de perversie van het bewind van Saddam Hussein of het falen van andere Arabische leiders, maar ook de gebleken onmogelijkheid religie definitief van politiek te scheiden, hebben religie weer een belangrijke plaats gegeven in discussies over etnische en nationale identiteit. Maar nog minder dan in de vroege twintigste eeuw kan in de vroege eenentwintigste eeuw etniciteit een-op-een met religie verbonden worden. Veel discussies in het Midden-Oosten, zowel bij christenen onderling als tussen moslims en christenen, veronderstellen het impliciete ideaal om religie en etniciteit zo nauw mogelijk op elkaar aan te laten sluiten. Het debat over de naamgeving binnen het Assyrisch nationalisme - naast 'Assyrisch' worden ook de aanduidingen 'Syrisch', 'Aramees' en 'Chaldo-Assyrisch' gebruikt - dit debat gaat niet alleen over de vraag welke subgroep haar prioriteiten van historische identificatie aan de anderen op kan leggen, maar ook over de vraag of de grenzen van de etnische definitie al dan niet congruent moeten zijn met die van de religieuze, in dit geval, intern-christelijke, afbakeningen. In een andere vorm keert die vraag terug in de controversiële positie van bekeerlingen tot het christendom in overwegend

islamitische of joodse omgeving. Protestantse Turken, pentecostale Iraniërs of Hebreuwssprekende katholieken stellen behalve opvattingen over de ware religie, ook vigerende maar veelal impliciete etnische definitie ter discussie. Waar de Europese geschiedenis leek te suggereren dat nationale identiteit ook zonder gemeenschappelijke religie kan, laten recente ontwikkelingen in het Midden-Oosten en in Europa zien dat voor velen religie en nationale identiteit nauw met elkaar verbonden zijn. Meer nog, dat de constructie van nationale identiteit vaak in grote mate afhankelijk is van religieuze identificatie als een van de belangrijkste samenbindende factoren. Het is precies deze afhankelijkheid die wordt gesymboliseerd door de iconografie van het kerkje op de tel bij Qamishli: de etnische Assyrische identiteit, hoe zeer ook van belang geweest voor de vorming van een burgerlijke middenklasse en seculiere elite, is in grote mate afhankelijk van de kerk, letterlijk - als dragende muur voor de nationalistische boodschap, maar vooral figuurlijk, als de meest continue factor in het complex van factoren dat etniciteit wordt genoemd.²⁸

Vier

“Nous sommes tous des chrétiens d’Orient” “Wij zijn allemaal oosterse christenen” - aldus de Franse intellectueel Jules Régis Debray tijdens de opening van een colloquium over de toekomst van de christenen in het Midden-Oosten.²⁹ Deze gedachte lijkt, weliswaar impliciet, ten grondslag te liggen aan veel populaire artikelen en reportages in de media over dit onderwerp. Ook de discussies over *dhimmitude*, vaak door angst voor de islam geïnspireerd, lijken deze gedachte te veronderstellen.

Het valt niet te ontkennen dat het westers en wereldwijde christendom in veel opzichten direct verbonden is met het oosters christendom. Dit werd recentelijk nog eens geïllustreerd door het bezoek van Paus Benedictus XVI aan Jordanië, Israël en de Palestijnse gebieden. Waar de verslagen en commentaren in de seculiere Nederlandse media zich

concentreerden op de manier waarop het bezoek van de Paus al dan niet bijdroeg aan de goede relaties met jodendom en islam, of tussen het Vaticaan en de staat Israël, geven de gepubliceerde toespraken een ander beeld van de prioriteiten van de Paus en zijn adviseurs. De meeste hiervan waren namelijk gericht op een intern christelijk publiek. Hieronder waren de bisschoppen en patriarchen van de verschillende katholieke en orthodoxe kerken van de regio (inclusief die van Irak en Syrië) alsook vertegenwoordigers van de Franciscaanse Custodie van het Heilige Land. Daarnaast waren vele lokale en internationale religieuze congregaties en ordes uitgenodigd, net als organisatoren van katholiek onderwijs, gezondheidszorg en sociaal werk, en talloze katholieke leken.³⁰ Tijdens een mis onder aan de oostelijke muur van de Oude Stad van Jeruzalem zei de Paus onder andere:

I hope my presence here is a sign that you are not forgotten, that your persevering presence and witness are indeed precious in God's eyes and integral to the future of these lands. Precisely because of your deep roots in this land, your ancient and strong Christian culture, and your unwavering trust in God's promises, you, the Christians of the Holy Land, are called to serve not only as a beacon of faith to the universal Church, but also as a leaven of harmony, wisdom and equilibrium in the life of a society which has traditionally been, and continues to be, pluralistic, multiethnic and multireligious.³¹

Net als de Paus, hoef ik de reden van die bijzondere positie van de christenen in het Midden-Oosten nauwelijks nader toe te lichten. In zijn toespraken herinneren haast terloopse verwijzingen naar “plaatsen geheiligd door de aanwezigheid van Christus” aan de cruciale rol die het Heilige Land in het christendom speelt. In een interessante samenvoeging van premoderne en moderne concepten van pelgrimage, verwijst de Paus in een andere rede naar het “zien” en “aanraken”, het

“gezegd worden” door de directe connectie met, in zijn woorden, “historische werkelijkheden” die “ons geloof in de Zoon van God” schragen.³²

Gedacht vanuit die bijzondere positie van dat gezegende land lijkt het vanzelfsprekend dat de christenen van die landen, in voortdurend direct contact met de heilige plaatsen en als directe afstammelingen van degenen die het christendom als eersten beleden, een bijzondere verantwoordelijkheid dragen: voor de blijvende aanwezigheid van het christendom in zijn land van oorsprong, voor het onderhoud en bescherming van de heilige plaatsen, voor de verspreiding van de universele boodschap van vrede en eenheid, en als “baken van geloof” voor christenen wereldwijd.³³

De Paus zei hiermee weinig nieuws. Zijn boodschap sloot aan bij een lange traditie van westers-christelijk denken over het Midden-Oosten. Voortbouwend op oudere katholieke tradities, ontwikkelden de protestantse zendelingen en katholieke missionarissen van de negentiende eeuw hun eigen visies op het Heilige Land, maar met een aantal gemeenschappelijke elementen: het land als geheiligd door de aanwezigheid van Christus, het land als bron van wetenschappelijke kennis over de bijbel, het land als wezenlijk onderdeel van de christelijke wereld en het land als de plaats van het eschatologische einde, waar de strijd tegen de vijanden van God gestreden en gewonnen zou worden.³⁴ In de uitwerking van deze ideeën zijn interessante verschillen tussen katholieken en protestanten te constateren, bijvoorbeeld in de katholieke focus op bezit en gebruik van traditionele heiligdommen (tijdens het recente pausbezoek speelde het bezit van het Cenakel, de veronderstelde locatie van het Laatste Avondmaal) tegenover de protestantse voorkeur voor de symboliek van de ‘buitenplaatsen’: de Olijfborg, de Graftuin en de oevers van het Meer van Galilea.³⁵

Die verschillen vallen echter in het niet bij de structurele overeenkomsten, ook als het gaat om de positie die de oosterse christenen in deze concepten innemen: in beide tradities lijken de lokale christenen vooral een instrument om hogere doelen in het Midden-Oosten te bereiken, de bekering van joden en

moslims, de herovering van het Heilige Land op islamitische heersers, of de bescherming van de Heilige Plaatsen ten bate van westerse pelgrims. Maar om die hogere doelen te bereiken, moeten de lokale christenen eerst bekeerd worden tot de westerse varianten van christendom, omdat hun tradities en geloofspraktijk als onvoldoende werden beoordeeld. Waar protestantisme en katholicisme op dit punt verschillen in hun beoordeling en beoogde doelen, is het mechanisme hetzelfde: van oosterse christenen wordt verwacht dat ze als vooruitgeschoven post van het westers christendom, het christendom en zijn idealen in het land van oorsprong vertegenwoordigen, bewaren en verspreiden.³⁶

In vergelijking met de negentiende eeuw zijn hedendaagse westers-christelijke visies meestal positiever over het oosters christendom zelf, en dat niet alleen omdat de orthodoxen in een aantal opzichten dichter naar het westers christendom zijn toegegroeid. Soms zelfs zijn de visies in het ogenschijnlijke tegendeel veranderd, naar een grote en nog steeds groeiende waardering voor de lokale tradities, voor de “oude en sterke christelijke cultuur” (de Paus in Jeruzalem) en voor de nieuwe inzichten vanuit de niet-Griekse, ‘Syrische’ wortels van het christendom - in de populair-wetenschappelijke sfeer zijn hier bijvoorbeeld het succes van William Dalrymple’s *From the Holy Mountain: A Journey in the Shadow of Byzantium* en Philip Jenkins’ *The Lost History of Christianity* te noemen.³⁷ Maar daarmee is het onderliggende mechanisme niet veranderd: nog steeds blijft het oosters christendom het blad waar het westers christendom zijn geschiedenis op geschreven wil zien, nog steeds blijft het christendom *daar* de representant van het christendom *hier*, en zijn *zijn* bedreigingen die van het christendom in het westen. En parallel aan de groeiende aanwezigheid van de islam in het westen, worden deze bedreigingen steeds letterlijker als dezelfde bedreiging gezien: de islam als de oude rivaal van het christendom: “Nous sommes tous des chrétiens d’Orient”.

Vijf

Zonder dergelijke vormen van identificatie en meelevens als irrelevant voor wetenschappelijke interesse af te doen, schieten ze tekort als het gaat om de motivering voor onderzoek en onderwijs op dit terrein. Al te gemakkelijk leidt identificatie tot het eenvoudigweg kopiëren van de agenda’s van de betrokkenen, in oost en west, waarbij de spanning tussen islam en christendom al snel het enige relevante thema wordt. Zoals uit het voorgaande moge blijken, is die spanning tussen islam en christendom een onderwerp dat zeker aan de orde moet komen als het gaat over het moderne christendom in het Midden-Oosten: het speelt een rol in de manier waarop het christendom in de publieke ruimte aanwezig is, in de mechanismen die tot geweld tegen christenen leiden, in de manier waarop religieuze en etnische identiteit worden verbonden en in de fascinatie van het westen met het oosten. Met de hier in Leiden aanwezige expertise en interesses, die niet alleen de islamitische theologie en jurisprudentie omvatten maar ook de complexe historische, politieke en sociale context van het Midden-Oosten, lijkt me dat we dat onderwerp op de agenda kunnen houden zonder te vervallen in gemakkelijke tegenstellingen tussen islam en christendom. Maar de bestudering van het christendom van het Midden-Oosten is wat mij betreft *meer* dan een manier om de al dan niet geslaagde varianten van de plurale samenlevingen van de regio te bestuderen. Ondanks een inmiddels respectabele geschiedenis van onderzoek naar het zogenaamde ‘niet-westers’ christendom, wordt het label christendom nog al te vaak alleen geassocieerd met Europese vormen, vaak protestants, soms katholiek, meestal in de meest orthodoxe vormen - met soms als karikaturaal tegenbeeld de geseculariseerde en gemoderniseerde varianten van na 1970. Als christendom van elders al aan de orde komt, worden de thema’s en vragen van het Europese christendom als vanzelfsprekend geëxtrapoleerd, temeer omdat het Europese christendom als de enige bron van christendom elders wordt gezien. Maar of het nu Mexico, Kenia, de eilanden van de Pacific, India of China betreft, de

vragen en antwoorden van het christendom in die streken zijn toch altijd net anders dan die van onze eigen context. De introductie van vanmiddag heeft hopelijk duidelijk gemaakt dat dit ook geldt voor het christendom van het Midden-Oosten. De ontspannen verbinding tussen ritueel en volksfeest, de blijvende herinneringen aan genocide en deportatie, de nationale trots die vanzelfsprekend de kerk insluit en het diepe besef deel uit te maken van een christelijke traditie die direct teruggaat tot de apostelen van de eerste eeuw, onderscheiden de christenen van het Midden-Oosten van die van elders. Vanuit een westers perspectief op christendom, gekleurd door de herinnering aan recente christelijke hegemonie, publieke secularisatie en sterke individualisering van geloof, doet deze vorm van christendom soms net zo vreemd aan als de islam. Die vreemdheid te beschrijven en contextueel te analyseren, als een van de vele variëteiten van het wereldwijde christendom, is een belangrijk doel van deze leerstoel.

Het is ook, en in het kader van deze leerstoel, *vooral*, een manier om de wereldwijde variëteit en interne dynamiek van het christendom beter te begrijpen. Met name die interne dynamiek is een factor die in eerdere benaderingen van zowel wereldchristendom als christendom van het Midden-Oosten vaak onderbelicht is gebleven. In elk van de vier thema's van vanmiddag speelt de interactie tussen verschillende vormen van wereldwijd christendom een cruciale rol. Mariaverering in Syrië, ook in de orthodoxe kerken, is sterk beïnvloed door de katholieke mariologie, inclusief het gebruik van de kleur hemelsblauw, Lourdes-hoofddoeken en rozenkransen. Ook de diensten van charismatische Maronieten in Libanon of Assyrische pentecostals in Tehran getuigen van het feit dat uit het westen afkomstige varianten van christendom een verrijking van de christelijke expressie van het Midden-Oosten kunnen vormen. Veel breder nog hebben westers-christelijke concepten van eschatologie, nationalisme, secularisering en individualisering op vele niveaus de ideeën en praktijken van de lokale kerken beïnvloed.³⁸

En hoewel in de context van westerse hegemonie veel ideeën

van west naar oost reisden, is er ook sprake van invloed in de andere richting. De vormen in het Midden-Oosten zijn geen slaafse kopieën van de westerse originelen, maar het resultaat van creatieve nieuwe combinaties, het gevolg van lokale keuzes, soms bewust, soms onbewust, uit het hele pakket dat door westerse missionarissen of overzeese opleidingsinstituten werd aangeboden. En naarmate de globale contacten van de christenen in het Midden-Oosten intensiever en gevarieerder werden (onder andere als gevolg van de twintigste-eeuwse diaspora, satelliet-TV en internet), werd het oosters christendom een steeds actiever onderdeel van het globale christendom, meer en meer ook zelf invloed uitoefenend op andere regio's en andere vormen van christendom. En dat zeker niet alleen in de vorm van orthodoxe kerken in onverwachte contexten als bijvoorbeeld Japan en Indonesië,³⁹ maar ook als inspiratiebron voor degenen die het westers christendom vanuit alternatieve tradities willen vernieuwen. In Jeruzalem sprak de paus over deze stad als een "microcosm of our globalized world".⁴⁰ Ook het christendom van het Midden-Oosten vormt zo'n microkosmos waarin de variëteit en dynamiek, zo u wilt, de spanningen en rivaliteiten, van het wereldchristendom bij uitstek zichtbaar zijn. En zonder opnieuw het heil uit het oosten te verwachten, kan bestudering van die microkosmos ons in ieder geval laten zien waar de problemen zich bevinden en welke verschillende antwoorden, in leer en leven, er al gegeven zijn.

Daar wil ik het wel voor doen.

Zes

Aan het einde van deze rede gekomen, wil ik u, mijnheer de Rector Magnificus, het College van Bestuur, het bestuur van de Faculteit der Geesteswetenschappen en Instituut voor Godsdienstwetenschappen, en in het bijzonder het voormalige bestuur van de Faculteit der Godsdienstwetenschappen, bedanken voor uw bijdrage aan mijn benoeming. Ik ben u daarvoor zeer erkentelijk.

Van mijn leermeesters dank ik als eerste mijn hooggeschatte

promotor, Professor van Rompay: Luk, je hebt mij op het pad van het Syrisch christendom gebracht, en me vanaf mijn eerste studie jaren laten zien dat naast de klassiek Syrische theologie en literatuur, ook de levende gemeenschap in oost en west bij het onderzoek betrokken moest worden, niet alleen als object van onderzoek, maar ook als gesprekspartner en criticus. Ik ben je daarvoor zeer dankbaar. In jou dank ik ook je medepromotor, Professor Gideon Goldenberg van Jeruzalem. Professor Hoftijzer en de overige docenten van de voormalige vakgroep Semitische Talen en culturen hier in Leiden, ik dank jullie voor de grondige vorming in de jaren van doctoraal en promotie - een degelijke filologische training waar ik nog iedere dag plezier van heb.

Professor Marc Spindler, hoewel formeel niet het geval, is deze leerstoel toch indirect als een voortzetting van jouw leerstoel voor missiologie en oecumenica te zien. Ik hoop met deze benoeming jouw inzet voor vormen van christendom buiten het directe blikveld van studenten en collega's, in Instituut en Universiteit levend te houden.

Dear colleagues: the three of you who are here today in different ways represent the cordial and critical international community of scholars that I value highly. Chip Coakley, George Kiraz and Martin Tamcke, you are among the very few with whom I can talk freely about the minutest details of my research. Thanks so much!

Collega's van het Instituut voor Godsdienstwetenschappen, ik dank jullie voor de inspirerende en leerzame samenwerking van de afgelopen jaren. Het vooruitzicht daarmee nog lang door te kunnen gaan, verheugt me zeer. Ik dank hierbij met nadruk mijn directe collega Professor van der Wall.

Ernestine, ik dank je voor je bijzondere begeleiding en warme collegialiteit van de afgelopen jaren - daarzonder had ik hier vandaag zeker niet gestaan. Onderwijs en onderzoek op het brede gebied van de geschiedenis van het christendom is onze gezamenlijke zorg en ik hoop dat we die zorg nog lang zullen delen.

Dierbare collega's buiten het Instituut voor Godsdienstwetenschappen, in en buiten de Faculteit der

Geesteswetenschappen en in en buiten de Universiteit Leiden, ik kan jullie omwille van de tijd vandaag niet bij name noemen: de afgelopen jaren waren rijk aan vele vormen van samenwerking en collegiale contacten. Ik hoop die met ieder van jullie voort te zetten en op allerlei gebied nog verder uit te breiden. Twee namen noem ik toch, van de twee collega's met wie ik de belangstelling voor het Syrische christendom in verleden en heden deel, in Leiden Bas ter Haar Romeny, in Nijmegen Herman Teule. Ik hoop dat we de komende jaren gezamenlijk nog bij vele mooie projecten op dit terrein betrokken zullen zijn.

Tot slot, dames en heren studenten, van de vele bijzondere vakken die hier in Leiden gedoceerd worden, doceer ik er een. Ik voel me vereerd met ieder van u die daar, al was het maar voor één college, meer van wil weten. Vanzelf zal het niet gaan, ook het christendom is complexer en minder vertrouwd dan u geneigd bent te denken. Des te groter is de beloning voor degene die de moeite wil doen het vreemde te leren kennen.

Ik heb gezegd

Referenties

- 1 Deze impressie is grotendeels gebaseerd op een bezoek van de auteur aan de regio in augustus 2005. Voor een korte inleiding in de geschiedenis en huidige situatie van de christenen in deze regio, zie Georges Bohas, Florence Hellot-Bellier, *Les Assyriens du Hakkari au Khabour. Mémoire et histoire* (Paris, Geuthner, 2008), Alberto M. Fernandez, "Assyrian Christian Survival on the Khabur River," *Journal of Assyrian Academic Studies* 12,1 (1998) 34-47, en Shabo Talay, *Die neuaramäischen Dialekte der Khabur-Assyrer in Nordostsyrien* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2008).
- 2 Voor een inleiding die in vergelijking met eerdere overzichtsstudies meer aandacht aan hedendaagse religieuze praktijk van de oosterse kerken schenkt, zie Ken Parry, *The Blackwell Companion to Eastern Christianity* (Oxford: Blackwell Publishing, 2007). Voor de Kerk van het Oosten en de Syrisch-Orthodoxen zijn recentelijk nieuwe introducties verschenen, zie Herman Teule, *Les Assyro-Chaldéens. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie* (Turnhout: Éditions Brepols 2008) en Martin Tamcke, *Die Christen vom Tur Abdin: Hinführung zur Syrisch-Orthodoxen Kirche* (Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 2009).
- 3 Deze vormen van religieuze praktijk zijn voor de Syrische kerken nog nauwelijks systematisch bestudeerd; voor een eerste aanzet zie mijn "Let us partake, all who believe in Christ'. Liturgy in the Church of the East between 1500 and 1850." In Martin Tamcke (ed.), *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart* (Beiruter Texte und Studien 126; Beirut: Orient-Institut Beirut, 2008), 139-153. Interessant descriptief werk is gedaan met betrekking tot de zogenoemde 'magic scrolls' (beschermende gebeden op lange papieren stroken): Erica Hunter, "Magic and Medicine amongst the Christians of Kurdistan," in Erica C.D. Hunter, *The Christian Heritage of Iraq: Collected Papers from the Christianity of Iraq I-V Seminar Days* (Piscataway NJ: Gorgias Press), 187-202.
- 4 Dit complex wordt gebouwd in de buurt van Qamishli; in januari 2009 was alleen de ruwe omtrek van het complex zichtbaar.
- 5 Een overzicht van de geschiedenis van deze missies is te vinden in Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche Orient au temps de la réforme catholique* [Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 284] (Rome: École Française de Rome, 1994). Zie voor de Kerk van het Oosten het al wat oudere werk van Albert Lampart, *Ein Märtyrer der Union mit Rom. Joseph I., 1681-1696, Patriarch der Chaldäer* (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1966), daarnaast ook Parry en Teule (geciteerd in noot 2).
- 6 Zie Heleen Murre-van den Berg (ed.), *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* [Studies in Christian Missions 32], (Leiden: Brill, 2006) en Martin Tamcke, Arthur Manukyan (eds), *Protestanten im Orient* [Orthodoxie, Orient und Europa, Band 1] (Würzburg: Ergon Verlag 2009). Over de evangelikale en pentecostale kerken in de regio zijn op dit moment nauwelijks betrouwbare studies te vinden.
- 7 Exacte cijfers zijn meestal moeilijk te achterhalen; voor een eerste indicatie, zie David B. Barrett, George T. Kurian, Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 2001; 2nd ed.). Voor 2001 gaf deze Encyclopedie voor de belangrijkste landen de volgende percentages christenen: Irak 3,1%, Iran 0,5%, Turkije: 0,5%, Israël 5,7%, Palestina 8,5%, Jordanië 4,5%, Libanon 52,9%, Syrië 7,8% en Egypte 15,1%.; gemiddeld voor deze landen is dat 6% van het aantal inwoners. Op dit moment zijn de cijfers vrijwel zeker lager, deels omdat de cijfers voor 2001 al te hoog lijken (i.h.b. voor Libanon, waar uitgegaan wordt van officiële cijfers die aantoonbaar en om politieke redenen te hoog worden genoteerd), deels omdat er sinds die tijd nog weer relatief veel christenen vertrokken zijn (hoewel die voor een deel in het Midden-Oosten zijn gebleven). Voor de cijfers in de Osmaanse periode, zie Youssef Courbage, "Démographie

- des communautés chrétiennes au Proche-Orient. Une approche historique,” *Confluences Méditerranée* 66 (2008), 27-44. In hetzelfde themanummer (onder de titel *Chrétiens d'Orient*) gaan verschillende andere artikelen ook in op de demografie van christenen in het Midden-Oosten.
- 8 Over het vertrek van vele Syrisch-Orthodoxe christenen uit het Zuidoosten van Turkije, zie naast Tamcke (n. 2) Claude Sélis, *Les Syriens orthodoxes et catholiques* (Éditions Brepols 1988). Een relatief groot aantal van deze christenen is in Nederland terecht gekomen en vormde het begin van een gemeenschap die zich vooral in het oosten van het land bevindt, zie Jan Schukking, “De Suryoye, een verborgen gemeenschap. Een historisch-antropologische studie van een Enschedese vluchtelingengemeenschap afkomstig uit het Midden-Oosten,” (proefschrift Vrije Universiteit Amsterdam, 2003).
- 9 De geschiedenis van deze recente episode moet nog geschreven worden; voor een eerste inventarisatie zie onder andere Preti Taneja, *Report: Assimilation, Exodus, Eradication: Iraq's minority communities since 2003* (© Minority Rights Group International 2007, website: <http://www.minorityrights.org/5728/iraq/sources-and-further-reading.html>; laatst bezocht op 15/6/9). Voor het Assyrische perspectief, zie o.a. de website van *Aina International News Agency* (www.aina.org; laatst bezocht op 15/6/9). Voor reacties op deze ontwikkelingen binnen de wereldwijde Assyro-Chaldese gemeenschap, zie Heleen Murre-van den Berg, “Zinda Magazine en de “Chaldo-Assyriërs” van Irak: een minderheid met een missie”, in Tom Mikkers, Ineke Smit (red.), *Tussen Augustinus en atheïsme: Kerkhistorische Studiën 2006* (Leiden 2006), 175-185.
- 10 Voor de geschiedenis van de gemeenschappen in Syrië, zie de werken Bohas en Florence Hellot-Bellier, Talay, Teule en Tamcke (genoemd in noot 1 en 2); voor de connectie tussen de Armeense genocide en die op de overige christelijke gemeenschappen van Oost-Turkije, zie David Gaunt, *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I* (Piscataway NJ: Gorgias Press 2006). Over de Armeense genocide is inmiddels zeer veel gepubliceerd, zie in dit verband Razmik Panossian, *The Armenians: From Kings and Priests to Merchants and Commissars* (New York: Columbia University Press 2006).
- 11 In Assyrische kringen doen verschillende versies van deze episode de ronde, voor twee redelijk evenwichtige (maar deels tegenstrijdige) versies, zie John Joseph, *The Modern Assyrians of the Middle East - Encounters with Western Christian Missions, Archeologists & Colonial Powers* (Leiden: Brill, 2000), 175-205; en Khaldun S. Husry, “The Assyrian Affair of 1933,” *International Journal of Middle East Studies* 5,2-3 (1974) 161-176 en 344-360. Een klassieker uit Assyrische kring, anoniem maar toegeschreven aan de toenmalige patriarch Mar Ishai Shimun, is *The Assyrian Tragedy* (Annemasse, 1934).
- 12 Scherp inzicht in deze mechanismen biedt Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000).
- 13 Zie bijvoorbeeld de vertelling van de priester Melki Tok van het dorp Miden in Tur Abdin, die zijn ontvoering door een soenni-fundamentalistische Koerdische groepering in 1994 structureert door oppositie tussen islam en christendom enerzijds, en verbondenheid tussen de Syrisch-Orthodoxe gemeenschap in Turkije en in de (voornamelijk Duitse) diaspora anderzijds; zie Shabo Talay, *Lebendig begraben. Die Entführung des syrisch-orthodoxen Priesters Melki Tok von Midin in der Südosttürkei. Einführung, Aramäischer Text (Turoyo), Übersetzung und Glossar* [Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Band 29] (Münster: LIT 2004).
- 14 Ik denk hierbij onder andere aan de studie naar de manier waarop in islamitische context wordt omgegaan met religieuze minderheden, in het bijzonder in de vorm van het zogenoemde Osmaanse ‘*millet*’-stelsel. Voor een samenvatting, zie Bruce Masters, *Christians and Jews*

- in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- 15 Voor twee prikkelende studies naar de invloed van zendingsactiviteiten in het Osmaanse Rijk van de negentiende en vroeg-twintigste eeuw, zie Hans-Lukas Kieser, *Der verpasste Friede: Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei, 1839-1939* (Zürich: Chronos, 2000) en Ussama Makdisi, *Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008).
 - 16 Het neologisme *dhimmitude* is gepopulariseerd door Bat Yeor (een pseudoniem); zie haar eerste werk onder deze titel: *Le Dhimmi: Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe* (Paris: Editions Anthropos, 1980), dat echter vooral in de aangevulde Engelse editie ruimer verspreiding vond: *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam* (London: Associated University Presses, 1985) en meer nog na haar tweede vertaalde boek: *The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude* (idem, 1996). Beide boeken verschenen met een voorwoord van Jaques Ellul. In Nederland is de term vanaf 2004 (na de moord op Theo van Gogh) verder ingeburgerd geraakt, zie bv. Hans Jansen in *Trouw (Letter en Geest)*, 27 november 2004.
 - 17 Zie naast Kieser en Makdisi (noot 16) en Murre-van den Berg (noot 6) ook mijn overzichtsartikel "The Middle East: Western Missions and the Eastern Churches, Islam and Judaism," in Sheridan Gilley and Brian Stanley (eds), *World Christianities, c. 1815-1914* (Cambridge: Cambridge University Press 2006), 458-472. Dit achtste deel van de *Cambridge History of Christianity* biedt een goede introductie in de bredere context van de missionaire activiteiten in deze periode.
 - 18 De christenen werden hierbij niet alleen geholpen door externe westerse druk, maar ook door interne Osmaanse ontwikkelingen die tijdens de Tanzimat-periode (vanaf 1839) de ongelijkheid tussen moslims en christenen langzaam deed afnemen. Voor een recente introductie, zie M. Sükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2008).
 - 19 Dat de connectie tussen de westers-christelijke ideologie en de politiek van de Europese machten zeker niet een-op-een was, wordt duidelijk in het werk van Eitan Bar Yosef, *The Holy Land in English Culture, 1799-1917* (Oxford, Clarendon Press, 2005).
 - 20 Voor dergelijke ideeën onder de Armeniërs, zie Panossian (noot 10), 110-119; bij de Assyriërs, zie Alessandro Mengozzi, "Neo-Syriac Literature in Context: a Reading of the Durekta *On Revealed Truth* by Josep of Telkepe (17th century)," in J.J. van Ginkel, H.L. Murre-van den Berg, T.M. van Lint, *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam* [OCA 134] (Louvain: Peeters 2005), 321-334; van mijn hand in dezelfde bundel "The Church of the East in the Sixteenth to the Eighteenth Century: World Church or Ethnic Community?," 301-320; en in druk: "Apostasy or 'a House Built on Sand'. Jews, Muslims and Christians in East-Syriac texts (1500-1850)," in Sabine Schmidkte and Camilla Adang (eds), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran* (Istanbul Text und Studien; Wuerzburg, Ergon-Verlag). Dat dergelijke ideeën in de vroeg-moderne periode niet nieuw waren, blijkt onder andere uit een vroeg veertiende-eeuwse Syrische tekst die ik bespreek in "The Church of the East in Mesopotamia in the Early Fourteenth Century," in R. Malek (ed., in connection with P. Hofrichter), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia* [Collectanea Serica] (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica 2006), 377-394. In deze tekst wordt de kerk van het Oosten door de auteur (geïdentificeerd als patriarch Timotheus II) geschetst als gedragen door ritueel, pelgrimage en vertrouwen op de goddelijke voorzienigheid, als dé kerk van Azië, in felle concurrentiestrijd met de islam, en op zoek naar westerse bondgenoten.
 - 21 De tableaux zijn donaties van gelovigen; opvallend in het grote tableau is ook de samenvoeging van de symbolen van

- de twee rivaliserende Assyrische bewegingen, de ene (de gele adelaar) vooral verbonden met de Syrisch-Orthodoxe Kerk, de andere (de blauw-wit-rode strepen) meer met de Kerk van het Oosten.
- 22 Dit kerkje, bezocht in januari 2009, bevindt zich buiten de stad Qamishli, niet ver van de grens met Turkije; de spaarzame jaartallen op de tableaux suggereren dat de meesten relatief recent zijn, van de laatste tien á vijftien jaar.
- 23 De ontwikkeling van het Assyrisch nationalisme is nog nauwelijks wetenschappelijk onderzocht; voor een beknopte schets van de ontwikkelingen, inclusief verwijzingen naar verdere literatuur, zie Wolfhart Heinrichs, “The Modern Assyrians - Name and Nation,” R. Contini (ed.), *Semitica: Serta Philologica Constantino Tsereteli Dicata* (Turin: Silvio Zamorani Editore 1993), 99-114 en een beknopt overzicht in mijn *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; oorspronkelijk proefschrift Leiden 1995), 35-8. Voor de betrokkenheid van zendelingen bij deze ontwikkelingen zie verder ook Kieser (noot 16).
- 24 Voor de Armeniërs, zie Panossian (noot 10) die voortbouwt op de theorieën van Anthony Smith, Benedict Anderson en Ernest Gellner; voor de Assyriërs, zie behalve de in de vorige noot genoemde literatuur, ook Joseph (noot 12) en, vanuit het nationalistisch perspectief op de naoorlogse ontwikkelingen, het werk van de Britse zending W.A. Wigram, *Our Smallest Ally: A Brief Account of the Assyrian Nation in the Great War* (New York: The Macmillan Company, 1920), en *The Assyrians and their Neighbours* (London: G. Bell and Sons, 1929); en recentelijk Frederick Aprim, *Assyrians: From Bedr Khan to Saddam Hussein. Driving into Extinction the Last Aramaic Speakers* (privé-uitgave, www.Xlibris.com, 2006).
- 25 Voor de ontwikkeling van het Arabisch nationalisme, zie Bassam Tibi, *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State* (Basingstoke: Macmillan, 1997; eerste druk 1981) en Adeed Dawisha, *Arab Nationalism in the Twentieth Century* (Princeton: Princeton University Press 2003). Het Arabisch nationalisme van de twintigste eeuw heeft sterke wortels in de negentiende eeuw, zie daarvoor George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (London: Hamish Hamilton, 1938); zijn werk onderschat de aantrekkingskracht van het Osmaanse nationalisme in de Arabische provincies, zie daarvoor recentelijk Keith David Watenpugh, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism and the Arab Middle Class* (Princeton: Princeton University Press, 2006) dat de multi-religieuze en multi-etnische middenklasse in Aleppo als uitgangspunt neemt.
- 26 Zie mijn “Classical Syriac, Neo-Aramaic and Arabic in the Church of the East and the Chaldean Church between 1500 and 1800”, in Holger Gzella, Margaretha L. Folmer (eds), *Aramaic in its Historical and Linguistic Setting* [Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 50], (Wiesbaden: Harrassowitz 2008), 335-352, en “Chaldeans and Assyrians: the Church of the East in the Ottoman Period”, in Hunter (ed.), *The Christian Heritage of Iraq* (zie noot 3), 146-164.
- 27 Murre-van den Berg, *From a Spoken to a Written Language*, 75.
- 28 Al te vaak is de ontwikkeling van deze etnische identiteit bij de christelijke gemeenschappen van het Midden-Oosten eenzijdig als westerse invloed geïnterpreteerd. Het is niet moeilijk om de westerse invloeden aan te wijzen: via de zendingsscholen, contacten via handel en de oosterse christenen die in het westen gingen studeren kwamen nieuwe ideeën over volk en natie ook in het Midden-Oosten terecht. Het moderne nationalisme van de negentiende eeuw is zonder twijfel in sterke mate afhankelijk van invloeden uit Frankrijk, Rusland en Amerika. Tegelijkertijd moet echter niet vergeten worden hoezeer juist in de orthodoxe theologie het belang

van het ‘volk’ als constituerende eenheid voor de kerk door de eeuwen heen is benadrukt. Het gebruik van de volkstalen in de liturgie, soms al te snel op het conto van moderne protestanten geschreven, gaat terug op een oude orthodoxe traditie. Ook het idee van de twaalf apostelen die elk een deel van de wereld bekeren en daarmee een zelfstandig deel van de kerk stichten, verbindt de verschillende kerken direct met de verschillende volkeren – de regionale autonomie is een belangrijk goed en benadrukt het nationale karakter van de kerk. Ik vraag me af of zonder deze basis van kerkelijk volksdenken het verlichtingsnationalisme ook zo’n grote weerklank had gevonden onder de christenen van het Midden-Oosten. Voor vergelijkbare opvattingen m.b.t. de Armeniërs, zie opnieuw Panossian (noot 10).

- 29 Zie Bernard Heyberger, die deze uitspraak citeert in “Les chrétiens d’Orient entre le passé et l’avenir,” *Les Cahiers de L’Orient* 93 (2009), 9-21, hier 10. Dit colloquium vond plaats op 16 en 17 november 2007, in Parijs, en was georganiseerd door de Ecole Pratique des Hautes Etudes en het, in 2005 mede door Debray opgerichte, Institut Européen des Sciences Religieuses. In Frankrijk is opvallend veel publieke aandacht voor de christenen van de regio, ook van intellectuelen als Debray die zichzelf vooral als culturele christenen beschouwen. Naast bovengenoemd nummer dat geheel aan christendom in het Midden-Oosten gewijd is, verschenen onlangs ook Antoine Sfeir, *Chrétiens d’Orient: Et s’ils disparaissaient?* (Montrouge: Bayard, 2009) en Annie Laurent, *Les chrétiens d’Orient vont-ils disparaître? Entre souffrance et espérance* (Paris: Salvator, 2008). Beide populair-wetenschappelijke werken gebruiken het door Bat Yeor geïntroduceerde schema van *dhimmitude*. Het ‘verdwijnen’ van het christendom uit het Midden-Oosten wordt ook elders als een thema gezien, zie onder andere het artikel in het juni-nummer van *National Geographic* (2009); in de Nederlandse versie onder de titel “De vergeten gelovigen: Arabische christenen.” Dit artikel levert in de Engelse versie de coverfoto, maar niet in de

Nederlandse, blijkbaar wordt in de Nederlands/Vlaamse context dit onderwerp minder pakkend geacht dan voor de internationale Engelstalige lezers. Ook *Der Spiegel* wijdde recentelijk een nummer aan Jeruzalem (3/2009), met daarin een artikel onder de titel “Exodus ohne Ende” over de christenen van Israël/Palestina en een hele serie artikelen over “Jerusalemsehnsucht, Jerusalemwahn”.

- 30 Zie de officiële website van het Vaticaan (www.vatican.va > The Holy Father > Travels > Apostolic Voyages outside Italy > Holy Land (May 8-15, 2009)), laatst gezien 17 juni 2009. Van de Nederlandse kranten, afgaand op hun websites, had het *Nederlands Dagblad* de meest uitgebreide berichtgeving over het bezoek. Hierin kwam ook het aspect van het oosters christendom aan de orde, maar kreeg de relatie met het jodendom de meeste aandacht.
- 31 Ibid; “Mass in the Valley of Josaphat in Jerusalem (May 12, 2009)” [emphasis mine]. Zie daarnaast ook de tekst van een toespraak in Nazareth, waarin het christendom van het Midden-Oosten vergeleken wordt met het jonge meisje Maria: onopvallend en onbelangrijk maar uitverkoren tot een belangrijke bijdrage aan de verlossing van de gehele mensheid: Ibid; “Celebration of vespers with bishops, priests, men and women religious, ecclesial and pastoral movements of Galilee in the upper Basilica of the Annunciation in Nazareth (May 14, 2009)”: “In the State of Israel and the Palestinian Territories, Christians form a minority of the population. Perhaps at times you feel that your voice counts for little. Many of your fellow Christians have emigrated, in the hope of finding greater security and better prospects elsewhere. Your situation calls to mind that of the young virgin Mary, who led a hidden life in Nazareth, with little by way of worldly wealth or influence. Yet to quote Mary’s words in her great hymn of praise, the Magnificat, God has looked upon his servant in her lowliness, he has filled the hungry with good things. Draw strength from Mary’s canticle, which very soon we will be singing in union with the whole Church throughout the world! Have the confidence to be faithful to Christ and

to remain here in the land that he sanctified with his own presence! Like Mary, you have a part to play in God's plan for salvation, by bringing Christ forth into the world, by bearing witness to him and spreading his message of peace and unity". In dezelfde toespraak refereerde de Paus direct aan de Hebreeuwssprekende katholieken: "And in this place where Jesus himself grew to maturity and learned the Hebrew tongue, I greet the Hebrew-speaking Christians, a reminder to us of the Jewish roots of our faith."

- 32 Ibid, "Mass in the Valley of Josaphat in Jerusalem (May 12, 2009)": "Dear friends, in the Gospel we have just heard, Saint Peter and Saint John run to the empty tomb, and John, we are told, "saw and believed" (Jn 20:8). Here in the Holy Land, with the eyes of faith, you, together with the pilgrims from throughout the world who through its churches and shrines, are blessed to "see" the places hallowed by Christ's presence, his earthly ministry, his passion, death and resurrection, and the gift of his Holy Spirit. Here, like the Apostle Saint Thomas, you are granted the opportunity to "touch" the historical realities which underlie our confession of faith in the Son of God." Enerzijds verwijst de Paus hier naar de directe, lichamelijke toegang tot het heil via zien, aanraken en ervaren (de fascinatie van pelgrims vanaf de derde eeuw), anderzijds naar de relatie met de "historische werkelijkheid" - een term die eerder verwijst naar negentiende- en twintigste-eeuwse fascinaties met het Heilige Land als bron van wetenschappelijke kennis over de bijbel en het vroegste christendom. Voor deze moderne historisering van de pelgrimage, zie ook de literatuur in de volgende noot.
- 33 De Paus gaat hier, waarschijnlijk bewust, voorbij aan de voortdurende rivaliteit tussen katholieken en orthodoxen, en tussen orthodoxen onderling, over bezit en onderhoud van de Heilige Plaatsen. Voor wat betreft de Heilige Grafkerk, waar deze rivaliteit het sterkst tot uitdrukking komt, verwijs ik naar het recente werk van Raymond Cohen, *Saving the Holy Sepulchre: How Rival Christians Came Together to Rescue Their Holiest Shrine* (Oxford:

Oxford University Press 2008) dat de twintigste-eeuwse restauratie van deze kerk analyseert in het kader van de dynamiek van rivaliteit en samenwerking. Voor een breder overzicht van de onderlinge christelijke rivaliteit, inclusief die tussen protestanten en evangelicals, zie Els van Diggele, *Heilige Ruzies: Christenen in Israël* (Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep, 2007), hoewel deze beschrijving tekort schiet in de analyse van de achterliggende mechanismen.

- 34 Zie hiervoor Bernard Heyberger en Chantal Verdeil, "Spirituality and Scholarship: The Holy Land in Jesuit Eyes (Seventeenth to Nineteenth Centuries)" en mijn "William McClure Thomson's *The Land and the Book* (1859)," in *New Faith in Ancient Lands* (noot 6), 19-41, 43-6.
- 35 Zie, naast de literatuur in de vorige noot, ook Yeshayahu Nir, "Cultural Predispositions of the Holy Land," in Yeshoshua Ben-Arieh and Moshe Davis (eds), *Jerusalem in the Mind of the Western World, 1800-1948* [With Eyes toward Zion, V] (Westport, Connecticut / London: Praeger 1997), 197-206.
- 36 Een uitzondering op dit patroon vormen de visies op Palestijnse christenen gangbaar in de *American Colony* in Jeruzalem (1881-1949); daarin worden de christenen als praktisch irrelevant ter zijde geschoven, eerst vanuit een millennialistisch perspectief waarin de restauratie van de joden centraal staat, daarna vanuit een liberaal protestants perspectief dat zich blijvend als transnationaal en niet-Palestijns ziet; zie mijn "'Our Jerusalem': Bertha Spafford Vester and Christianity in Palestine during the British Mandate," in Rory Miller (ed.), *Palestine, Britain and Empire: The Mandate Years* (Ashgate; in druk).
- 37 Dalrymple's boek verscheen al in 1997 (London: HarperCollinsPublishers), de Nederlandse vertaling (*In de schaduw van Byzantium*) kort daarop in 1999 (Amsterdam, Atlas). Recentelijk verscheen een nieuwe editie die opnieuw de aandacht trok, met het onvoorziene effect dat de moeilijke situatie in Oost-Turkije in de vroege jaren negentig (toen Dalrymple zijn reis maakte),

als beschrijving van de huidige situatie wordt gezien. Het werk van de godsdiensthistoricus Jenkins (*The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia – and How it Died*, New York: Harper, 2008), heeft in Nederland nog geen brede receptie ontvangen, maar gezien de interesse die eerdere boeken van deze auteur hebben gewekt, kan dit nog komen. Zowel de titel als de inhoud van het boek van Jenkins doen maar ten dele recht aan het christendom van het Midden-Oosten. Dit niet alleen omdat er nauwelijks sprake is van een ‘verloren’ geschiedenis (weersproken door het feit dat Jenkins zonder veel moeite een uitgebreide bibliografie heeft kunnen samenstellen), maar ook omdat het boek een romantiserend en essentialistisch beeld schetst van vorm en inhoud van het christendom van het Midden-Oosten en daarnaast eenzijdig de nadruk legt op de rivaliteit tussen islam en christendom als oorzaak van ‘verval’ en ‘sterven’.

- 38 Deze benadering van het wereldchristendom is schatplichtig aan recente literatuur op het gebied van religie en globalisering; zie o.a. Peter Beyer, Lori Beaman (eds), *Religion, Globalization, and Culture* [International Studies in Religion and Society 6] (Leiden: Brill 2007), Saskia Sassen, *A Sociology of Globalization* (New York: W.W. Norton & Company 2007), Saskia Sassen (ed.), *Deciphering the Global. Its Scales, Spaces and Subjects* (New York/London: Routledge 2007) en Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson, *Global Modernities* (London: Sage Publications, 1995).
- 39 Étienne Naveau, “Les orthodoxes syriaques d’Indonésie,” *Les Cahiers de L’Orient* 93 (2009), 111-124; voor Japan, zie de berichten in het blad *Light from the East* van de Assyrische Kerk van het Oosten in de Verenigde Staten (heruitgegeven via www.lulu.com/atourpub), over de “Minaka” (> *madenha* = “Oosten”) o.a. in de nummers van april/mei 1950 (“Japanese Christians Eagerly Await Day of Baptism in Church of the East”) en juni/juli 1950 (“History of Church in Japan Published by Resident Commissioner Sakae Ikeda”).

40 Paus, *ibid*, Valley of Josaphat, “Jerusalem, in fact, has always been a city whose streets echo with different languages, whose stones are trod by people of every race and tongue, whose walls are a symbol of God’s provident care for the whole human family. As a microcosm of our globalized world, this City, if it is to live up to its universal vocation, must be a place which teaches universality, respect for others, dialogue and mutual understanding; a place where prejudice, ignorance and the fear which fuels them, are overcome by honesty, integrity and the pursuit of peace. There should be no place within these walls for narrowness, discrimination, violence and injustice. Believers in a God of mercy – whether they identify themselves as Jews, Christians or Muslims – must be the first to promote this culture of reconciliation and peace, however painstakingly slow the process may be, and however burdensome the weight of past memories.”

