

Imam achter tralies

Casestudie naar islamitisch geestelijke verzorging in Nederlandse penitentiaire inrichtingen met bouwstenen voor een beroepsprofiel

© 2010 Mohamed Ajouaou
Coverillustratie: © Stasys Eidiejus - Fotolia.com
Omslagontwerp: Studio PAMAC
Druk: Interfax - Rosmalen

ISBN 978-94-90385-03-3
NUR 700

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen en/of openbaar gemaakt, hetzij elektronisch, mechanisch, door middel van druk, fotokopie, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Citaten tot vijf regels zijn toegestaan, mits de bron wordt vermeld. Voor grotere citaten is toestemming vereist. Voor reprografische verveelvoudigingen en overname in bloemlezingen, readers en andere reproductiewerken dient men zich te wenden tot Stichting Reprorecht (www.reprorecht.nl), respectievelijk Stichting PRO (www.cedar.nl/pro).

Imam achter tralies

Casestudie naar islamitisch geestelijke verzorging in Nederlandse
penitentiaire inrichtingen met bouwstenen voor een beroepsprofiel

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit van Tilburg,
op gezag van de rector magnificus, prof. dr. Ph. Eijlander,
in het openbaar te verdedigen ten overstaan van een
door het college voor promoties aangewezen
commissie in de aula van de Universiteit
op woensdag 9 juni 2010 om 14.15 uur

door

Mohamed Ajouaou

geboren op 21 mei 1968 te Beni Said, Marokko.

Promotores:

Prof. dr. A.J. Baart
Prof. dr. H.L. Beck

Promotiecommissie:

Prof. dr. R.R. Ganzevoort
Prof. dr. P.S. van Koningsveld
Prof. dr. A. Smaling
Prof. dr. J.B.M. Wissink

Inhoudsopgave

Woord vooraf	15
I Probleemstelling en onderzoeksmethodologie	
1 Inleiding.....	17
1.1 Context probleemstelling.....	17
1.2 Ontwikkeling van de probleemstelling.....	20
1.2.1 Wat is geestelijke verzorging?.....	21
1.2.2 Islamitisch geestelijke verzorging in Nederlandse..... penitentiaire inrichtingen	22
1.2.3 Probleemstelling van het onderzoek nader uitgewerkt.....	25
1.3 Doelstelling, relevantie en vraagstelling.....	30
1.4 Het betreden van het onderzoeksveld.....	34
1.4.1 Gehanteerde criteria bij de selectie van de casussen.....	34
1.4.2 Veiligstellen toegankelijkheid van het veld.....	35
1.4.3 Benadering respondenten eerste casus.....	37
1.4.4 Benadering respondenten tweede casus.....	42
1.4.5 Benadering respondenten vervolgcasussen.....	43
2 Onderzoeksmethodologische verantwoording.....	45
2.1 Bronnen onderzoeksvoorstel.....	45
2.2 Onderzoeksparadigma.....	48
2.2.1 Het symbolisch interactionisme.....	48
2.2.2 De etnografische benadering.....	49
2.3 Design, het ontwerpen en inrichten van het onderzoek.....	51
2.3.1 Een casestudie.....	51
2.3.2 Dataverzameling.....	53
2.3.3 Technieken.....	56
2.3.4 Trajecten dataverzameling en -bewerking in grote lijnen.....	62
2.4 Analysemethode tekst.....	68
2.5 Betrouwbaarheid en validiteit.....	71
2.6 Samenvatting en conclusie.....	78
2.7 Leeswijzer.....	79

II Hassan en Mahmoud

1	Inleiding.....	84
1.1	Aanpak rapportage.....	84
1.2	Achtergrondinformatie respondenten.....	85
2	De praktijk van Hassan en Mahmoud, algemene context.....	96
2.1	Detentiecontext versus moskeecontext.....	99
2.2	Conclusie.....	106
3	Handelingen van Hassan.....	107
3.1	Het individuele gesprek in standaard pastorale relatie.....	109
3.2	Het individuele gesprek in een niet-standaardsituatie.....	115
3.3	De vraag centraal.....	118
3.4	Enkele overwegingen en conclusies.....	121
3.4.1	Verschuivingen in het patroon van de vraaghouding.....	121
3.4.2	Theologische fundering van de vraaghouding.....	123
3.4.3	Algemene versus islamitische ethiek.....	126
3.5	De imamfuncties.....	130
3.5.1	De faqîh.....	132
3.5.2	De exegeet.....	139
3.5.3	De dâ'î.....	148
3.5.4	Raadgever.....	154
3.5.5	Gebedsvoorganger.....	157
3.5.6	Begeleider van rituelen en geveer van zegeningen.....	157
3.5.7	Godsdienstonderwijzer.....	157
4	Handelingen van Mahmoud.....	159
4.1	Het individuele gesprek, globaal verloop.....	159
4.2	De vraag centraal.....	163
4.3	De imamfuncties.....	165
4.3.1	De faqîh.....	165
4.3.2	De exegeet.....	170
4.3.3	De dâ'î.....	172
4.3.4	De raadgever.....	174
4.3.5	De gebedsvoorganger en begeleider bij de rituelen.....	176
	en geveer van zegeningen	
4.3.6	Godsdienstonderwijzer.....	176
5	Het theologische spanningsveld, over de traditie.....	177
5.1	Het theologische referentiekader van Hassan.....	181
5.2	Het theologische referentiekader van Mahmoud.....	186

6	Antwoord op de diversiteit aan tradities.....	190
6.1	Hassan.....	190
6.2	Mahmoud.....	190
6.3	Onderlinge samenwerking.....	192
7	Samenwerking met andere denominaties.....	194
8	De islamitische eredienst.....	196
8.1	De vrijdagsdienst van Hassan.....	197
8.1.1	Observatie.....	198
8.2	De vrijdagsdienst van Mahmoud.....	202
8.2.1	Observatie.....	202
9	De hiwar-methode oftewel de gespreksgroep in de praktijk van Mahmoud	206
9.1	Observatie.....	206
10	Du'â als pastoraal instrument.....	214

III Waardering van de omgeving

1	Inleiding.....	216
2	Een voorlopige profielschets van de moslimgedetineerden	217
3	Waardering van de islamitisch geestelijk verzorgers.....	220
3.1	Waardering van Hassan.....	220
3.1.1	Gedetineerde K.....	221
3.1.2	Gedetineerde L.....	231
3.2	Waardering van Mahmoud.....	241
3.2.1	Gedetineerde A.....	242
3.2.2	Gedetineerde R.....	250
3.2.3	Gedetineerde H.....	261
3.3	Conclusies.....	264
4	Collega geestelijk verzorgers.....	269
4.1	Collega N, dominee.....	269
4.2	Collega C, pastor.....	274
4.3	Conclusies.....	278

IV Ahmed en Bekir

1	Inleiding.....	282
2	Ahmed.....	283

2.1	De geestelijk verzorger versus de moskee-imam.....	284
2.2	Grondhouding Ahmed als islamitisch geestelijk verzorger.....	289
2.3	Een begeleidingstraject.....	294
2.4	Portret doelgroep volgens Ahmed.....	297
2.5	Theologische onderbouwing islamitisch geestelijke verzorging.....	299
2.6	Enkele imamfuncties in de praktijk van Ahmed.....	301
2.7	Kerndiensten.....	304
2.8	Omgaan met religieuze diversiteit.....	308
2.9	Theologisch referentiekader.....	310
2.10	Enkele opvallende verschillen met Hassan en Mahmoud.....	312
3	De praktijk van Bekir.....	316
3.1	De vrijdagsdienst, een observatie.....	317
3.2	De vrijdagsdienst doordacht.....	323
3.3	Het individuele gesprek.....	325
3.4	Grondhouding en verhouding tot de pastorant.....	329
3.5	Het begeleidingstraject.....	331
3.6	Portret doelgroep volgens Bekir.....	334
3.7	Imamfuncties in de praktijk van Bekir.....	337
3.8	De vraaghouding.....	340
3.9	Omgaan met diversiteit.....	341
3.10	Enkele opvallende verschillen met voorgaande casussen.....	343

V Reflectie

1	Inleiding.....	344
2	De islamitische identiteit.....	349
2.1	Profiel van de moslimgedetineerde.....	349
2.2	De theologische dimensie van de islamitische identiteit.....	351
2.2.1	Definitie islam.....	351
2.2.2	De islamitische geloofsstructuur.....	353
2.3	Conclusies.....	366
2.3.1	Een viertal vragen.....	366
2.3.2	Aansluiting bij de diversiteit van tradities.....	371
2.3.3	Intensiteit religieus profiel in detentie.....	372
3	Grondslagen van het ambt van islamitisch geestelijk verzorger doordacht.....	374

3.1	Inleiding.....	374
3.2	Over de islamitische geestelijkheid.....	375
3.3	Het ontstaan van het ambt van imam.....	379
3.3.1	Conclusies.....	385
4	Profiel van een hedendaagse imam, Marokko.....	386
4.1	Samenvatting en conclusie.....	392
5	Imamschap in de Nederlandse context.....	392
5.1	Profiel van moskee-imam in Nederland, taken.....	393
5.2	Profiel van moskee-imam in Nederland, grondhouding.....	396
5.3	De Nederlandse moskee-imam, de ‘ideale imam’ en.....	397
	kansen op beroepsontwikkeling	
5.4	Gevangenisimam als beroep.....	403
6	Epiloog, naar een profiel van de gevangenisimam.....	411
6.1	Inleiding.....	411
6.2	Het profiel van de islamitisch geestelijk verzorger.....	413
	bij Justitie	
6.2.1	Identiteit.....	413
6.2.2	Kernwaarden en taken.....	414
6.3	Taken op het zuiver religieuze taakgebied.....	415
6.3.1	Fiqh.....	415
6.3.2	Exegeet.....	416
6.3.3	Dawa.....	417
6.3.4	Godsdienstonderricht.....	418
6.3.5	Voorgaan in het gebed.....	418
6.3.6	Begeleiden van rituelen en geven van zegeningen.....	419
6.4	Taken op het gebied van interne en externe dialoog.....	420
6.5	Profiel van vrouwelijke islamitisch geestelijk verzorger.....	422
6.6	Tot slot.....	424
	Voetnoten.....	425
	Begrippenlijst.....	475
	Bibliografie.....	481
	Résumé.....	495
	Curriculum Vitae.....	507

Transcriptie Arabische letters

Medeklinkers

ا	Hamza	'
ا	Alif:	a
ب	Bâ'	b
ت	Tâ'	t
ث	Thâ'	th
ج	Jîm	dj
ح	Hâ'	ḥ
خ	Khâ'	kh
د	Dâl	d
ذ	Dhâl	dh
ر	Râ'	r
ز	Zîn	z
س	Sîn	s
ش	Shîn	sh
ص	Sâd	ṣ
ض	Thâd	ḍ
ط	Tâ'	ṭ
ظ	Zâ'	ẓ
ع	'Ain	' (hoge komma)
غ	Ghain	gh
ف	Fâ'	f
ق	Qâf	q
ك	Kâf	k
ل	Lâm	l
م	Mîm	m
ن	Nûn	n
ه	Hâ'	h
و	Wâw	w
ي	Yâ'	y
لا	Lâm-alif	al-
ة	Tâ' marbûta	-

Tashdîd (klemtoon)	dubbelletter
Lange klinkers	^ boven de a, i of u

Klinkers

Fatḥa	a
Kasra	i
Sukûn	
Ḍamma	u

Uitzonderingen en bijzonderheden

Transcriptie

Bij het overschrijven van enkele theologische termen uit het Arabisch, wordt de getranscribeerde wijze gehanteerd die in de Nederlandse lectuur gangbaar is, zoals *dawa* (volgens de hier gehanteerde transcriptiemethode *da‘wa*), *fatwa* (*fatwâ*), *hadith* (*ḥadīth*), *jihād* (*djihâd*), *halal* (*halâl*), *sharia* (*sharî‘a*), *soenniet* (*sunniet*) en *ulama* (*‘ulamâ’*). Bij personen, plaatsen en voorwerpen kunnen ingeburgerde termen worden gebruikt die in Europese talen gangbaar zijn. Arabische begrippen uit de islamitische theologie die frequent in de rapportages voorkomen worden in de regel één keer in het begin cursief geschreven.

Vertalingen

Citaten uit het Arabisch en Frans zijn door mij vertaald, tenzij anders vermeld. Bij de vertaling van de Koran uit het Arabisch heb ik gebruik gemaakt van Leemhuis, 2001, tenzij anders vermeld.

Referenties

Geciteerde auteurs in de geraadpleegde bronnen worden niet apart opgenomen in de bibliografie.

Bij referenties met drie auteurs worden eerst alle drie auteurs genoemd, daarna wordt volstaan met de naam van de eerste auteur, gevolgd met 'e.a.'.

Auteurs van Arabische literatuur die met het lidwoord al- beginnen worden in de bibliografie gealfabetiseerd aan de hand van de eerste letter van hun naam na het lidwoord. Bijvoorbeeld: al-Sakandarî en al-Suyûtî zijn in de bibliografie terug te vinden onder Sakandarî, al-respectievelijk Suyûtî, al-.

Koran en Hadith

Koran wordt altijd met een hoofdletter geschreven, ook in samenstellingen met andere woorden. Hadith wordt in enkelvoud en met een hoofdletter geschreven voor zover dit woord verwijst naar de gehele profetische traditie (heilige bron). Wanneer dit woord naar concrete overleveringen van de profeet verwijst dan wordt het met een kleine letter geschreven. De bronnen van de overleveringen van de profeet die tijdens het onderzoek zijn genoemd door respondenten zijn vastgesteld op gezag van de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers tijdens of na het veldonderzoek. Soms werd de bron ter verificatie aan moskee-imams voorgelegd. Ik heb dan ook volstaan met een vermelding van de vertelling van de overlevering (bijvoorbeeld Muslim of Bukhârî) zonder nadere specificatie. Als een overlevering in de geraadpleegde literatuur wordt geciteerd, dan wordt naar deze literatuur verwezen.

Woord vooraf

Deze studie is ingegeven door mijn algemene interesse voor de manier waarop de islam als uitheemse religie vorm krijgt op Nederlandse bodem. Mijn stelling daarbij is dat voor een goede inbedding van de huidige en toekomstige generaties moslims in de samenleving, de theologische onderbouwing van hun aanwezigheid onmisbaar is. Dit onderzoek tracht, vanuit een empirische basis, een bijdrage te leveren aan deze theologische onderbouwing in casu de islamitisch geestelijke verzorging. Specifiek wilde ik de islamitisch geestelijk verzorgers als nieuwe beroepsgroep handvatten aanreiken voor hun professionele identiteit. Met de voltooiing van dit proefschrift zijn hopelijk deze twee doelen gerealiseerd. Ik heb daar in ieder geval met veel overtuiging aan gewerkt. Maar niet alleen.

Ik ben ondersteund en begeleid door twee bijzonder kritische, behulpzame en geleerde promotores: prof. A.J. Baart en prof. H.L. Beck. Voor hun deskundige begeleiding, hun geloof in dit project en voor hun ongekende geduld wil ik mijn dankbaarheid graag betuigen. De leden van de leescommissie: prof. dr. R.R. Ganzevoort, prof. dr. P.S. van Koningsveld, prof. dr. A. Smaling en prof. dr. J.B.M. Wissink hebben dit proefschrift mede beoordeeld. Zij deden dat op een bijzonder constructieve en dialogische wijze. Ik heb daar mijn voordeel mee kunnen doen. Ik ben hen daarvoor erkentelijk en dankbaar.

Dit project was ook niet geslaagd zonder de medewerking van de directie van de Dienst Justitiële Inrichtingen. P. van der Sande, toen directeur van het Gevangeniswezen, gaf mij met overtuiging toestemming om veldonderzoek binnen de muren van gevangenissen te doen. Ik ben hem hiervoor dankbaar. Ik dank ook de locatiedirecteuren, het personeel en uiteraard de islamitisch geestelijk verzorgers, collega's van andere denominaties en gedetineerden die aan dit onderzoek hebben meegewerkt. R. Vermeulen, toenmalige portefeuillehouder en zijn opvolger T. Bogers, nu directeur van de Dienst Geestelijke Verzorging, ben ik dankbaar voor de logistieke en morele steun.

Bijzondere dank ben ik verschuldigd aan al degenen die mij hebben ondersteund bij de afronding van dit project. Ds. J. Beks en drs. D. Everts dank ik voor de morele steun en voor het inhoudelijke en redactionele commentaar op het manuscript.

Ik dank ook Uitgeverij PAMAC en Aad Verhoef voor de professionele verzorging van het proefschrift en het verzorgen van de uitnodigingen voor de promotie.

Ten slotte betuig ik mijn dankbaarheid aan mijn gezin: echtgenote Loubna en kinderen Nassim, Siraadj en Jinaan. Zij gaven mij de rust en inspiratie die nodig was om de promotie te combineren met een druk en werkzaam bestaan. Met veel geduld hebben zij gewacht op de voltooiing van dit proefschrift. Ik ben ook mijn ouders erkentelijk voor de morele steun, alhoewel vanuit een grote afstand (Marokko). Aan hen heb ik mijn onderzoekende en nieuwsgierige instelling te danken.

I Probleemstelling en onderzoeksmethodologie

1 Inleiding

1.1 Context probleemstelling

De vestiging van moslims in Nederland heeft in de loop van de tijd geleid tot wat in migratiestudies het ontstaan van de islamitische geloofsgemeenschap¹ of 'la naissance d'une religion'² wordt genoemd. Deze aanduidingen wijzen enerzijds op de statistische zichtbaarheid van moslims als gevolg van de demografische groei en de toename van de islamitische instituties, en anderzijds op de inhoudelijke normatieve bijdrage van de islam in het spectrum van de Nederlandse samenleving. In deze normatieve zichtbaarheid spelen moslimgeestelijken een belangrijke rol. Zij zijn de formele religieuze autoriteit om de normatieve aspecten van de islamitische religie te produceren, reproduceren en implementeren. De inbreng van deze geestelijken wordt sinds begin jaren negentig met grote belangstelling gevolgd. De meeste aandacht gaat naar de moskee-imams. Dat de moskee-imams een rol in het bovengenoemde ontstaansproces spelen, wordt breed onderkend. Echter, dit onderschrijven heeft eerder de strekking van een verwachting dan van een vaststelling van het feit dat die rol feitelijk wordt vervuld. Deze rol wordt dikwijls ondergebracht bij de noemer 'bijdrage aan de integratie van de moslims'. Men verlangt van de imams dat ze de integratie van minderheden met een islamitische achtergrond bewerkstelligen of in ieder geval dat ze dit proces niet tegenwerken.³ In zulke discussies worden ook uitspraken gedaan over het vermogen van de imams om de verwachtingen die men van hen koestert waar te maken. De strekking van deze uitspraken is dat de imams over het algemeen niet competent zijn om deze opdracht te volbrengen, dat wil zeggen ze kunnen het niet, ze willen het niet of, sterker nog, de religie die ze dragen en overdragen zou zich niet voor een dergelijk streven lenen. De twijfels over loyaliteit van de imams aan de gevestigde samenleving en de geldende rechtsorde maken onderdeel uit van de twijfels over hun competenties.

Vanuit dit integratie- en emancipatiediscours, met al de associaties die dit discours oproept, is naar de positie en de rol van de moskee-imam in Nederland inmiddels het nodige onderzoek verricht.⁴ Over de positie en de rol van de imams in het publieke domein weten we nog te weinig. Met de imam in het publieke domein doel ik hier op wat is gaan heten de ‘islamitisch geestelijk verzorger’ in de sectoren Justitie, Defensie en Zorg. Dit zijn publieke domeinen waar het aanbieden van geestelijke verzorging een wettelijke grondslag heeft. Dit onderzoek richt zich op deze specifieke groep geestelijken. Bij de sector Zorg en bij Defensie is de geringe aandacht voor de inzet van moslimgeestelijken wellicht te verklaren door het feit dat er weinig tot geen islamitisch geestelijk verzorgers werk(t)en. Zo wordt in het Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging⁵ dat grotendeels gaat over de geestelijke verzorging⁶ in zorginstellingen, en dat maar liefst 927 pagina’s telt, marginaal gerefereerd aan de islamitisch geestelijke verzorging. Aan de positie van de islamitisch geestelijk verzorger in justitiële inrichtingen wordt in het geheel geen aandacht besteed: ‘In dit nieuwe handboek komen niet direct allochtone geestelijk verzorgers aan het woord. Wel wordt in deel I uitvoerig aandacht besteed aan multireligiositeit en interculturalisatie.’⁷ De aandacht die er is heeft ook voornamelijk betrekking op het gebrek aan imams in de sector Zorg en bij Defensie. De inzet van islamitisch geestelijk verzorgers in justitiële inrichtingen bleef grotendeels onopgemerkt, ondanks hun significante aanwezigheid vanaf de tweede helft van de jaren negentig van de vorige eeuw. Wel wordt er met een zekere regelmaat verwezen naar het belang van de islamitische zielzorg in de gevangenissen, maar dan vooral als een nevenactiviteit van de moskee-imam.⁸ In enkele gevallen werden kleine verkennende studies naar de aard van de behoefte aan de imam onder gedetineerden verricht.⁹

Dit onderzoek richt zich op de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging bij Justitie. Aanvankelijk ging mijn interesse ook uit naar de sector Zorg en naar Defensie. Om een aantal overwegingen is daarvan echter afgezien. Zo bleek al gauw dat het institutionele kader bij de Zorg en Defensie nog zwakker was dan bij Justitie als het gaat om de positie van de islamitisch geestelijke verzorging. Bij Defensie waren er geen islamitisch geestelijk verzorgers.¹⁰ Bij de Zorgsector bleek bij aanvang van het onderzoek dat er slechts twee en mogelijk drie deel-

tijd islamitisch geestelijk verzorgers actief waren. Verder verschilt geestelijke verzorging met betrekking tot delinquentie in thematisch opzicht wezenlijk van de geestelijke verzorging in de andere twee sectoren. Deze verschillen vragen om een afzonderlijke theologische aanpak en een andere zorgbenadering.¹¹ Het was interessanter om het onderzoek te richten op de justitiecontext, alleen al vanwege de reikwijdte. Zo bleek uit het vooronderzoek dat er rond de dertig islamitisch geestelijk verzorgers werkzaam waren als justitie-imam of gevangenisimam, zoals ze in deze onderzoeken werden genoemd.¹² Op een groepsfoto uit 2000 die is genomen tijdens de eerste studiedag van de islamitisch geestelijk verzorgers bij Justitie, zijn zeker 28 islamitisch geestelijk verzorgers te tellen. Hanrath heeft in 2000 in zijn ongepubliceerde scriptie 31 freelance islamitisch geestelijk verzorgers geteld en acht islamitisch geestelijk verzorgers die in loondienst werkten in de regio Rijnmond bij de Stichting Platform Islamitische Organisaties Rijnmond (SPIOR).¹³ Uit bestudering van dit overzicht blijkt echter dat er veel dubbel is geteld, doordat sommige geestelijk verzorgers op meerdere locaties werkten. Ook is niet uit te sluiten dat sommige islamitisch geestelijk verzorgers die in deeltijd bij SPIOR in dienst waren ook elders werkzaam waren als freelance geestelijk verzorger. Op de bovengenoemde foto stonden, zo bleek uit een nadere verificatie, zowel de islamitisch geestelijk verzorgers die onder de vlag van SPIOR werkten alsook zij die freelance werk deden in andere regio's.

Zoals hierboven is vermeld, is weinig onderzoek verricht naar hoe het eraan toegaat in de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging. Bij een inventarisatie zijn de volgende - deels ongepubliceerde - studies en verkenningen op dit gebied aangetroffen. In 1988 concludeerde Hirsch Ballin: 'In de penitentiaire inrichtingen is de geestelijke verzorging voor leden van minderheidsgroeperingen ontoereikend.'¹⁴ In 1996 stelde Jonquière in haar ongepubliceerde scriptie onder begeleiding van de islamoloog en hoogleraar vergelijkende godsdienst-wetenschap Van Koningsveld het volgende vast: 'Op dit moment [juli 1996; M.A.] is er geen goed werkende islamitisch geestelijke verzorging. Moslimgedetineerden kunnen zich wenden tot de vertegenwoordigers van de drie aanwezige denominaties: Protestants, Katholiek en Humanistisch. Het aanstellen van de imams wordt bemoeilijkt door verschillende zaken...'¹⁵ Hieruit kan opgemaakt wor-

den dat er vóór 1996 niet veel viel te onderzoeken omdat er geen of te weinig islamitisch geestelijk verzorgers actief waren, hoewel de belangstelling voor de islamitisch geestelijk verzorger in 1982 is vastgesteld.¹⁶ Kloosterboer en Yilmaz publiceerden in 1997 in opdracht van de Nederlandse Islamitische Raad de uitkomsten van een enquête onder gedetineerden over de behoefte aan geestelijke verzorging onder moslimgedetineerden, over de feitelijke beschikbaarheid van islamitisch geestelijk verzorgers en over de randvoorwaarden waarin deze hun werk zouden kunnen doen wanneer ze aangesteld zouden worden.¹⁷ Deze publicatie ging echter marginaal in op de inhoudelijke inzet van de toen al werkende islamitisch geestelijk verzorgers. Daar heeft Hanrath in zijn scriptie in 2000 onder begeleiding van de criminoloog Bovenkerk iets meer aandacht aan besteed. Van een rapportage met een omvang van 45 pagina's is echter maar een tiental pagina's besteed aan de inhoudelijke inzet van de gevangenisimam, zoals Hanrath de islamitisch geestelijk verzorgers in deze rapportage aanduidt. Daarbij gaat het hoofdzakelijk om feitenmateriaal. Dat geldt ook voor Boersma in haar ongepubliceerde scriptie in 2005 onder begeleiding van hoogleraar recht en cultuur van de islam Buskens, waarin zij in één van de vier hoofdstukken inging op enkele activiteiten van de islamitisch geestelijk verzorgers.¹⁸ Enige doordenking of theorievorming, zeker vanuit theologisch perspectief, is hier niet aan de orde. Fundamenteel empirisch onderzoek naar de islamitisch geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen is er verder niet. Ook een speurtocht op internationaal niveau naar onderzoek op dit terrein heeft geen resultaat opgeleverd. In deze leemte wil dit onderzoek voorzien. Ik licht hieronder toe hoe ik daarbij te werk ben gegaan.

1.2 Ontwikkeling van de probleemstelling

Het onderhavige onderzoek gaat over de islamitisch geestelijke verzorging in detentie. Als ingang daartoe ga ik na hoe de islamitisch geestelijk verzorgers in penitentiaire inrichtingen handelen. Ik beperk me tot een viertal casussen. Ik vertrek hierbij vanuit een aantal hypothetische spanningen waarvan het vermoeden bestaat dat de islamitisch geestelijk verzorgers ermee te maken hebben. Alvorens ik op deze spanningen inga, werk ik de probleemstelling verder uit.

1.2.1 Wat is geestelijke verzorging?

Er zijn heel wat omschrijvingen voor de geestelijke verzorging in omloop. Voor dit onderzoek hanteer ik een omschrijving die gebaseerd is op de volgende elementen. Geestelijke verzorging in Nederland is ontstaan als variant van het algemene pastoraat, zoals ze in de christelijke context wordt genoemd, heeft zich ontwikkeld tot een deeltaak daarvan en recentelijk tot een sterk gespecialiseerde tak. Als algemeen pastoraat wordt zijn ontstaan ver in het verleden getraceerd. Het vindt zijn legitimatie in de heilige bronnen.¹⁹ In islamitische context treffen we zijn sporen met betrekking tot detentie tot in de tijd van de profeet Mohammed aan. Al-Khalîfî verwijst naar de oprichting van de eerste gevangenis in de islam. Het ging om een vleugel in de moskee waarin een aantal gevangenen zouden worden gezet. Volgens al-Khalîfî illustreert dit het belang van godsdienstuitoefening voor het welzijn van de gevangene en het effect hiervan op zijn herstel.²⁰ De gevangene zou zijn voordeel doen met het aanhoren van de *âdhân* (oproep tot gebed), het verrichten van de gebeden en het verblijf in de buurt van de *ḥurmat al-masjid* oftewel de heiligheid van de moskee. Gevangenen kregen ook bezoek van de geestelijke. Volgens Al-Khalîfî werd in de tijd van de profeet en zijn vier opvolgers *al-ḵbulafâ' al-râshidîn*²¹ de methode van al-manhadj *al-da'awî al-'âm* (algemene dawa) toegepast.²² *Al-manhadj al-da'awî al-'âm* komt overeen met of past binnen de aanpak van het algemene pastoraat. Volgens al-Khalîfî begon een deeltaak van deze *al-manhadj al-da'awî al-'âm* zich in de tijd van de Abbasieden te ontwikkelen.²³ Zo zouden de staatshoofden Ibn Mansûr al-Mahdî (gest. 785) en Hârûn al-Rashîd (gest. 809) aandringen op het inzetten van gerichte godsdienstige begeleiding voor gevangenen ten behoeve van hun herstel. Hârûn al-Rashîd zou zo ook gevangenen vrij hebben gelaten, die aan de hand van deze begeleiding tot religieuze inkeer zijn gekomen (*tanba*) en zo hun leven beterden.²⁴ Echter, een inventarisatie in de islamitische landen leert dat tot de dag van vandaag de islamitisch geestelijke verzorging die wordt aangeboden onder wat we het 'algemeen pastoraat' kunnen noemen valt. Algemeen pastoraat komt in mijn benadering overeen met het (moskee)imamschap. Het imamschap wordt als het ware voortgezet in detentie. Hooguit als deeltaak, maar niet als specialisatie.

Ik sta nu stil bij de geestelijke verzorging als specialisatie en beperk me tot de Nederlandse context. In deze context kent de geestelijke verzorging een lange traditie, maar onder deze benaming is zij een betrekkelijk jong fenomeen dat ontstond in de jaren zeventig van de twintigste eeuw. ‘Geestelijke verzorging’ kwam voort uit ‘de pastorale werkzaamheden van priesters en predikanten in ziekenhuizen en zorginstellingen.’²⁵ Geestelijke verzorging als specialisatie, dat wil zeggen als systematische zielzorgmethode,²⁶ is recenter en heeft in de Nederlandse context haar grondslagen na de Reformatie gekregen.²⁷ Geestelijke verzorging is een categorale pastorale zorg. ‘Categoraal’ moet hier verstaan worden als aanduiding van de geestelijke zorg die gericht is op een categorie mensen ‘die vanwege hun sociale functie en/of levenswijze niet geschikt door de territoriale parochie kunnen worden verzorgd en die soms daarentegen een bijzondere benadering en verzorging vragen’²⁸ omdat hun zorgbehoefte wordt ‘opgeroepen door een of andere bijzondere aanleiding of oorzaak.’²⁹ Categorale zorg is dus thematisch gericht.³⁰ Denk aan de hoofdthema’s misdaad bij detentie, ziekte bij de Zorgsector en oorlog bij Defensie. Het gaat om een vorm van zielzorg die zich kenmerkt door persoonlijke aandacht³¹ en gerichtheid op de individualiteit³² in plaats van de gemeenschappelijkheid³³ die kenmerkend is voor het basis- of algemeen pastoraat.

Samenvattend versta ik onder geestelijke verzorging de categorale pastorale zorg als aspect van zielzorg die zich richt tot individuen met een bijzondere aanleiding en voor wie het algemene of basispastoraat niet toegankelijk oftewel niet beschikbaar is.³⁴ Deze omschrijving sluit mijns inziens het meest aan bij de kenmerken van wat we enigszins geforceerd kunnen noemen: het islamitisch categorale pastoraat en de huidige stand van zijn ontwikkeling.³⁵

1.2.2 Islamitisch geestelijke verzorging in Nederlandse penitentiaire inrichtingen

Aan de geestelijke verzorging van gedetineerden ligt het principe van de vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing ten grondslag. Vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing is een grondrecht dat

verankerd is in nationale en internationale verdragen.³⁶ De Nederlandse Grondwet schrijft onder artikel 6 voor, dat elke burger vrij is om zijn of haar godsdienst individueel of in gemeenschap te belijden. Dit grondrecht is verder uitgewerkt in artikel 41, lid 1 van de Penitentiaire Beginselenwet (PBW): ‘De gedetineerde heeft het recht zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen te belijden en te beleven’³⁷ omdat hij ‘niet zelf kan voorzien in geestelijke, medische en sociale voorziening.’³⁸ Hij is door de overheid ‘op basis van onvrijwilligheid in een bijzondere positie [...] gebracht.’³⁹ De Nederlandse overheid heeft zich vervolgens verplicht gesteld op te treden ter verwezenlijking van dit grondwettelijke recht. Zo vonden in de penitentiaire inrichtingen de eerste aanstellingen van gevangenis-aalmoezeniers en gevangenispredikanten eind jaren vijftig van de vorige eeuw plaats.⁴⁰ De veranderende religieuze en levensbeschouwelijke samenstelling van de gevangenispopulatie maakte dat geestelijk verzorgers van andere religieuze en levensbeschouwelijke denominaties hun intrede hebben gedaan. De differentiatie van de geestelijke verzorging naar verschillende religieuze en levensbeschouwelijke confessies vloeit voort uit het gelijkheidsbeginsel dat verankerd is in artikel 1 van de Grondwet. Eind jaren zestig van de vorige eeuw verscheen de humanistisch geestelijk verzorger. Eind jaren negentig volgden de islamitisch geestelijk verzorgers. Zo zijn er in 1999 acht islamitisch geestelijk verzorgers in dienst gekomen van SPIOR, die hen min of meer detacheerde bij een aantal justitiële inrichtingen in Zuid-Holland.⁴¹ Het ging omgerekend om zes formatieplaatsen.⁴² Hanrath heeft in 2000, zoals hierboven is gemeld, 31 islamitisch geestelijk verzorgers geïnventariseerd. Op het moment van de inventarisatie varieerde de duur van hun werkbetrekking tussen zes maanden en drieënhalve jaar, met uitzondering van één geestelijk verzorger die al zes jaar werkzaam was in een Vreemdelingenbewaring. De omvang van hun dienstbetrekking zag er als volgt uit. Eén islamitisch geestelijk verzorger had een betrekking van twee uur per week, één had drie uur per week, vijf werkten vier uur per week, acht werkten acht uur per week, één werkte tien uur per week, drie werkten twaalf uur per week, vijf werkten zestien uur per week en de rest tussen twintig en veertig uur, in totaal 333 uur per week.⁴³ Dat zijn omgerekend minder dan negen formatieplaatsen volgens de inventarisatie van Hanrath.⁴⁴

De condities waarin de islamitisch geestelijke verzorging haar intrede in de penitentiaire inrichtingen deed, waren niet gunstig voor een jonge praktijk. Zij is als het ware geboren in een vreemde omgeving zonder voorgeschiedenis en in afwezigheid van een aantal belangrijke factoren die bij het vak horen, zoals een opleiding met de daarbij behorende theorie en wetenschap,⁴⁵ een zendende instantie en een passende rechtspositie⁴⁶ en rechtsbescherming die de collega's van de gevestigde denominaties genoten. De islamitisch geestelijke verzorging is slechts met hoofdrolspelers geboren: de gevangenisimams en de directe gebruikers. De aangestelde islamitisch geestelijk verzorgers, in de meeste gevallen met een achtergrond als moskee-imam, waren aangewezen op hun vermogen tot improviseren in hun vakuitoefening. In feite hielden ze zich bezig met een dubbele improvisatie. Als moskee-imam moesten zij al in een westerse context improviseren gezien het feit dat hun klassieke profiel niet was berekend op een opdracht in deze nieuwe context. Van hieruit gingen zij als gevangenisimam ook nog eens improviseren in een nog specifiekere context: het publieke domein. De achterstandspositie van de gevangenisimams hing ook samen met het feit dat bij hen, althans aanvankelijk, over de gehele breedte sprake was van lager genoten opleidingen dan bij de collega's van de gevestigde denominaties en dat ze door hun migratieachtergrond hebben moeten starten vanuit een culturele achterstand.⁴⁷ Verder ontbrak het hen in de praktijk aan strategische werkkaders, zoals een visie op de relatie religie en staat, een visie op religie en samenleving, een visie op bestrijding van criminaliteit vanuit religieus perspectief en een visie op detentie en humaniteit. Verder ontbrak een zendende instantie en een ambtelijke en religieuze leiding, zoals die gebruikelijk waren bij de gevestigde denominaties.⁴⁸ Ook bewoog de islamitisch geestelijke verzorging zich, als onderdeel van het zogeheten islamdebat, in een maatschappelijk en politiek overgevoelige omgeving, waarbij niet alleen fundamenteel aan de competentie van de moslimgeestelijken wordt getwijfeld, maar ook aan hun loyaliteit.⁴⁹ Onder deze condities moest de islamitisch geestelijke verzorging vorm krijgen en opgebouwd worden, zowel op organisatorisch als op inhoudelijk vlak. De interessevraag van dit onderzoek was hoe deze vorm van imamschap eruit zou zien in deze complexe beginsituatie.

1.2.3 Probleemstelling van het onderzoek nader uitgewerkt

De probleemstelling van het onderzoek luidt dat er geen zicht is op de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging. Onder ‘praktijk’ versta ik hier wat de islamitisch geestelijk verzorgers feitelijk doen, hoe ze dat doen, alsook de theologische fundering van wat ze doen. Gebrek aan inzicht hierin is maatschappelijk en vakinhoudelijk niet wenselijk. Het gaat immers om een substantiële onderneming van de islamitische geloofsgemeenschap. Men denke aan de uitdaging om overtuigend binnen het model van de scheiding tussen kerk en staat te werken (zowel binnen als buiten de moslimgemeenschap wordt deze stap als niet vanzelfsprekend beschouwd), aan de ontwikkeling van een geestelijk zorgmodel in een uitheemse omgeving en aan de verwantschap met andere relevante ontwikkelingen die afstemming vereisen, zoals de oprichting van imamopleidingen, opleidingen voor islamitisch geestelijke verzorging en universitaire opleidingen voor islamitische theologie. Deze ontwikkelingen maken dat gedetailleerd inzicht in wat zich op het domein van de islamitisch geestelijke verzorging afspeelt urgent is. Inzicht hierin verschaffen is het doel *van* dit onderzoek.⁵⁰

Om met deze probleemstelling aan de slag te gaan, heb ik een aantal spanningen geformuleerd.⁵¹ Deze zijn gebaseerd op de uitkomsten van het oriënterende vooronderzoek dat ik gedurende 2000 en 2001 heb verricht en op literatuurstudie. Ze zijn zodanig geformuleerd dat ze voorzien in een richtinggevend kader voor het onderzoek. De geformuleerde spanningen zijn echter geen hypothesen die nader worden getoetst. Ze zijn bedoeld om op gang te komen in het onderzoeksproces.⁵² De spanningen zijn verder verdeeld over drie niveaus die ik deels ontleen aan de indeling die gebruikelijk is bij de geestelijke verzorging in de Zorgsector.⁵³

- A. *Spanningen op het niveau van het ambtsbalve.* Hier gaat het om spanningen omtrent religieuze identiteit, identiteitsbinding en vertegenwoordiging van het religieuze genootschap.
- B. *Spanningen op het niveau van de professionele kwaliteit.* Hier gaat het om sociaalwetenschappelijke en theologische kennis en methodieken en vaardigheden die vereist zijn om de doelgroep van de geestelijke verzorging te dienen.

- C. *Spanningen op het niveau van de omgeving.* Hier gaat het om bejegening van de nieuwe beroepsgroep door de instellingen en de algemene sfeer en randvoorwaarden waarin het beroep wordt uitgeoefend.

A.1 Religieuze traditie

De islamitisch geestelijk verzorger vertegenwoordigt een geloofstraditie. Op basis hiervan wordt geestelijke bijstand van hem verlangd. Verondersteld wordt dat de nieuwe context om een kritische houding vraagt ten opzichte van de eigen traditie. Dat levert hermeneutische opgaven op. Slaagt de islamitisch geestelijk verzorger er niet in om de religieuze traditie⁵⁴ tot spreken te brengen in de nieuwe context, dan leidt dit tot onder meer herkenbaarheidsproblemen. Dat geldt vooral voor de tweede en derde generatie van de doelgroep die de islamitisch geestelijk verzorger bedient. Een te sterke hermeneutische inslag kan aan de andere kant tot onbegrip leiden en op weerstand stuiten bij het meer behoudende deel van de doelgroep.

A.2 De zendende instantie

In Nederland worden geestelijk verzorgers door een zendende instantie voorgedragen voor een betrekking bij de overheid. De zendende instantie staat garant voor de religieuze geschiktheid en bekwaamheid van de geestelijk verzorger en is theologisch verantwoordelijk voor zijn of haar inzet. De islamitisch geestelijk verzorger staat niet onder het gezag van een zendende instantie. Sterker nog, die bestond bij aanvang van het onderzoek niet eens. Dit roept vragen op over de transparantie van de islamitisch geestelijke verzorging, over de traditie die hij vertegenwoordigt en over zijn religieuze inbreng. De islamitisch geestelijk verzorger mist ook de formele steun van een zendende instantie, waardoor zijn positie als vertegenwoordiger van een religieuze confessie binnen de penitentiaire inrichting kwetsbaar wordt. Aan de andere kant kan het werken onder de paraplu van een zendende instantie beperkingen op de autonomie van de islamitisch geestelijk verzorger opleveren en mogelijk tot conflictueuze ver-

houdingen leiden. Daarbij speelt ook de vraag of een (op te richten) islamitische zendende instantie überhaupt in staat is om een inhoudelijk religieuze opdracht te formuleren voor de inzet van de islamitisch geestelijk verzorgers.⁵⁵

B.1 Opleiding

Voor het werken als geestelijk verzorger bij Justitie is een theologische opleiding op academisch niveau vereist. De islamitisch geestelijk verzorgers hebben meestal hun opleidingen in het buitenland genoten, meestal in de landen van herkomst. Het niveau van de aldaar genoten opleidingen correspondeert vaak niet geheel met de geldende academische normen in Nederland. Genoten opleidingen in landen van herkomst sluiten bovendien niet aan bij de westerse werkcontext. In Nederland bestond bij aanvang van dit onderzoek nog geen erkende opleiding voor islamitisch geestelijk verzorger. De bestaande opleidingen voor de geestelijk verzorgers van andere denominaties zijn niet afgestemd op de islamitische praktijk.⁵⁶ Deze achterstand leidt tot minderwaardigheidsgevoel bij de nieuwkomers en tot een gevoel van degradatie⁵⁷ bij de gevestigde collega's.

B.2 Handelingsmodel

De islamitisch geestelijk verzorgers beschikken niet over een wetenschappelijk gefundeerd handelingsmodel voor het begeleiden van gedetineerden dat richting kan geven aan het professioneel handelen en waaraan de eigen praktijk getoetst kan worden.⁵⁸ Hierdoor komen ze niet verder dan de improvisatiefase. De toepassing van wetenschappelijk gefundeerde handelingsmodellen van de gevestigde collega's zorgt voor onzekerheid omtrent de aansluiting van deze modellen bij de eigen praktijk en ontnemt de islamitisch geestelijke verzorging bovendien de mogelijkheid om eigen modellen te ontwikkelen.

B.3 Pastorale traditie

De islam kent nog geen eigen traditie van (systematische) categorale pastorale zorg.⁵⁹ De islamitisch geestelijk verzorger opereert derhalve improviserend vanuit het basispastoraat. De categorale pastorale zorg vraagt echter om specifieke competenties en werkmethodes. Niet duidelijk is of de islamitisch geestelijk verzorgers over deze competenties beschikken en of hun religieuze traditie zich überhaupt voor deze specialisatie leent.

B.4 Beroep

Het aanstellen van islamitisch geestelijk verzorgers op basis van de zogeheten freelance constructie en in afwezigheid van bovengenoemde factoren - een zendende instantie, een opleiding, een ambtelijke leiding en een handelingsmodel - roept vragen op naar de aard van de werkzaamheden. Is het een vorm van betaald amateurswerk of is het een 'eerbiedwaardig ambt'?⁶⁰ Is het een roeping, een beroep of is het een beginstadium van beroepsvorming?⁶¹ Hoe verhouden deze elementen zich tot elkaar? Is het ontbreken van factoren als de zendende instantie en leiding een kwaliteitsgemis of een zegen voor deze geestelijke werkers met betrekking tot hun beroepsautonomie en het proces van beroepsvorming?⁶² Gaat het hier om het ontwikkelen van een eigen beroep of om het invoegen in een bestaande beroepstraditie met de eisen die deze stelt?

C.1 Beeldvorming

Islamitisch geestelijk verzorgers opereren in een terughoudende en wantrouwende omgeving die een ongunstig beeld heeft van de islam en de imam. Dit beeld dringt ook door tot het personeel van de inrichtingen en tot de collega geestelijk verzorgers. De beeldvorming is niet alleen gebaseerd op projecties van het islamdebat, maar ook op het ontbreken van inzicht in het feitelijk handelen van de islamitisch geestelijk verzorger. Uit zijn 'religieuze' achtergrond worden conclusies getrokken over zijn loyaliteit, terwijl de islamitisch geestelijk

verzorger niet (zeker) weet waar zijn loyaliteit moet zijn, niet weet of zijn handelingen wel of niet in strijd zijn met de van hem verlangde loyaliteit en of dit verlangen terecht is.⁶³ Deze moeilijk te verdragen situatie drukt de islamitisch geestelijk verzorgers in een defensieve houding die schadelijk is voor een goede beroepsuitoefening.

C.2 Vermaatschappelijking van de functie

Er wordt vanuit de omgeving druk uitgeoefend op de islamitisch geestelijk verzorger om andere activiteiten te verrichten, dat wil zeggen activiteiten die niet geestelijk van aard zijn. Dat manifesteert zich in de oproepen van uiteenlopende beroepsbeoefenaars om de imam in te schakelen als intermediair, als tolk, als vertegenwoordiger van een cultuur (interculturalisatie) en dergelijke. De spanning ligt hierin dat de islamitisch geestelijke verzorging naast zijn geestelijke achtergrond ook een ‘culturele meerwaarde’ heeft voor de organisatie. Schuift de inzet naar dat laatste, dan gaat dit ten koste van de eigen vakuitoefening als geestelijk verzorger.

C.3 Concurrentie

Aanpalende beroepsgroepen, zoals psychologen, maatschappelijk werkers, sociale raadslieden en het management, twijfelen aan de meerwaarde van de inzet van de islamitisch geestelijk verzorger. De twijfels zijn deels terug te voeren op een onderschatting van en vooral aan onbegrip over zijn inzet, deels op de vrees dat hij zich begeeft op andermans werkterrein. Deze situatie leidt gemakkelijk tot uitsluiten van de islamitisch geestelijk verzorger van overleg en afstemming.

C.4 Interdisciplinaire samenwerking

Geestelijk verzorgers van de gevestigde denominaties van christelijke en humanistische huize werken steeds vaker samen en zijn op deelactiviteiten inzetbaar voor doelgroepen die tot een andere religieuze of levensbeschouwelijke traditie behoren. Hun onderlinge verhouding

leidt tot minder spanningen dan wanneer de islamitisch geestelijk verzorger hierin meedoet. De islamitisch geestelijk verzorger richt zich uitsluitend tot de moslimgedetineerden en is vrijwel uitgesloten van een oecumenische aanpak. Hij is verder uitgesloten van een brede inzetbaarheid in de organisatie. De islamitisch geestelijk verzorger wordt aldus de mogelijkheid ontnomen om specifieke ervaringen op te doen in de omgang met andere doelgroepen dan zijn eigen vertrouwde doelgroep.

Overigens zal het verloop van het onderzoek uitwijzen welke spanningen er toe doen en welke niet of minder en of er nieuwe spanningen in beeld komen die bij aanvang van het onderzoek buiten zicht zijn gebleven. Over het algemeen is rekening gehouden met de mogelijkheid dat begrippen die in deze spanningen zijn verwoord een evolutie doormaken die kan leiden tot het gebruik van nieuwe, het achterwege laten van oude, het preciseren of toespitsen van de gehanteerde begrippen. De vraag of een geformuleerde spanning wel of niet aanwezig is en in welke mate, wordt in het tweede, derde en vierde hoofdstuk beantwoord. Als er een onverwachte spanning in beeld komt, wordt daar ook melding van gemaakt. In hoofdstuk V dat over reflectie gaat, zal ik expliciet terugkomen op een paar spanningen, maar dan vooral met het doel om te komen tot een verdere uitdieping en doordinking van enkele aspecten van de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging.

1.3 Doelstelling, relevantie en vraagstelling

Doelstelling

De doelstelling van dit onderzoek is tweeledig. In de eerste plaats wordt gepoogd om inzicht te verschaffen in de wijze waarop de islamitisch geestelijke verzorging zich in de onderzochte casussen verhoudt tot de bovengenoemde veronderstelde spanningen. Het ingaan op deze spanningen is een middel om tot de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging door te dringen. Het is de bedoeling aldus op gang te komen in een onderzoeksveld waarover gedocumenteerde kennis zeer gering is. In de tweede plaats wordt gepoogd de pastorale

competenties die specifiek voor de islamitisch geestelijk verzorger zijn in kaart te brengen, een goede fundering van dit aspect van het beroep te schetsen en de theologische conceptie die eraan ten grondslag ligt te verhelderen. Vanuit een islamitisch praktisch theologisch perspectief is de doelstelling, anders geformuleerd, het verklaren (empirisch), begrijpen (hermeneutisch) en verbeteren (strategisch)⁶⁴ van de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging. Het gaat met andere woorden om beschrijven, duiden en handelen van deze praktijk.⁶⁵ In meer methodologische termen kunnen we spreken van kennisgerichtheid en handelingsgerichtheid van deze doelstelling.⁶⁶ Aansluitend bij deze tweede doelstelling zal ik de verkregen inzichten uitbouwen tot een ontwerp van een beroepsprofiel van de islamitisch geestelijk verzorger in zijn religieuze aspect. Dit ontwerp valt echter buiten het wetenschappelijk kader en wordt derhalve opgevoerd als epiloog in het laatste hoofdstuk.

Tot de doelstelling van dit onderzoek behoorde aanvankelijk ook het vanuit de empirie toewerken naar theorievorming en aansluiten bij lopende discussies en theorieën op het vlak van hedendaagse geestelijke verzorging. Maar al gauw bleek dat deze stap te ambitieus was, gelet op de intensiteit van de verkennende en explorerende fasen en de aandacht die deze opeiste. Ook bleken de beschikbare theorieën, discoursen en aandachtsvelden binnen de hedendaagse geestelijke verzorging te omvangrijk om vanuit dit onderzoek theoretische verbindingen te leggen. Een theoriegeoriënteerd onderzoek zou veel beter tot zijn recht komen in een vervolgonderzoek. Binnen het aandachtsveld waarop het onderzoek zich is gaan richten (patronen van de islamitisch geestelijke verzorging) vond wel op meerdere fronten aansluiting bij bestaande discussies en theorieën plaats, zowel binnen de islamitische theologie, het christelijk pastoraat als de geestelijke verzorging in de brede zin. Eigenlijk is hier niet zozeer sprake van aansluiting bij deze theorieën, maar eerder van toepassing van deze theorieën bij het doordenken van en voorstellen doen voor fundering van de islamitisch geestelijke verzorging.

Een andere ambitie die niet haalbaar bleek te zijn is een vergelijking of confrontatie met ervaringen en standpunten van elders in de westerse wereld werkzame gevangenisimams. Zowel in de oriëntatiefase als

gaandeweg en bij de afronding van het onderhavige onderzoek is namelijk vastgesteld dat er geen vergelijkbaar onderzoek in die landen is gedaan naar de islamitisch geestelijke verzorging. Voor zover er wel bronnen gevonden zijn, zijn deze vooral gericht op kengetallen, de betekenis van religie voor de (moslim)gevangenen en dergelijke. Geen ervan biedt een gedetailleerd inzicht in de praktijk van de gevangenis-imam. Ook was er geen documentatie voorhanden over de opvattingen van de islamitisch geestelijk verzorgers aldaar. Mijn veldbezoeken aan islamitisch geestelijk verzorgers in die landen (2008 en 2009)⁶⁷ hebben het globale inzicht opgeleverd dat daar interessante processen gaande zijn op dit vlak, maar dat een zinvolle vergelijking beter tot zijn recht komt in een zelfstandig veldonderzoek.⁶⁸ Overigens heeft de godsdienstsocioloog Beckford in 2001 geattendeerd op het gebrek aan wetenschappelijke interesse in en wetenschappelijke documentatie over religie binnen publieke instellingen, in het bijzonder penitentiaire inrichtingen: 'I opened this paper with the ironic observation that sociologists of religion have largely neglected to study institutions, such as prisons (...) where religion has been to some extent artificially protected against the corrosive acids of secularization...'⁶⁹ Wat de islam betreft, zijn in deze context nadien (voor zover ik kon nagaan) twee relevante studies verricht. Deze twee studies⁷⁰ zijn wel betrokken bij de confrontatie met literatuur in hoofdstuk V. Het betreft uitsluitend literatuur vanuit sociologisch perspectief, die de positie van de islamitisch geestelijk verzorgers zijdelings behandelt.

Wetenschappelijke en maatschappelijke relevantie

Dit onderzoek is het eerste empirische onderzoek op dit onderzoeksterrein dat beoogt fundamentele inzichten te verschaffen in de ontwikkeling van de islamitisch geestelijke verzorging in Nederlandse penitentiaire inrichtingen. Deze inzichten kunnen als uitgangspunt dienen voor verder onderzoek in Nederland en voor vergelijkend onderzoek naar de islamitisch geestelijke verzorging in andere westerse landen. De verkregen inzichten zijn relevant voor de verdere ontwikkeling van de theorie en de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging en voor de verdere toerusting en scholing van de islamitisch geestelijk verzorgers. Ze geven deze beroepsgroep een identiteit. De uitkomsten van dit onderzoek kunnen ook van belang

zijn voor de islamitisch geestelijke verzorging in de sectoren Zorg en Defensie. Ook daar is de islamitisch geestelijke verzorging nieuw. Het is aannemelijk dat de hierboven geformuleerde spanningen zich ook in deze sectoren voordoen. Voorts zijn de verkregen inzichten relevant voor de invulling van het curriculum van de jonge academische opleidingen voor islamitische theologie aan Nederlandse universiteiten en hogescholen. De uitkomsten van dit onderzoek kunnen bovendien nuttig zijn voor andere wetenschappelijke disciplines op het gebied van islam- en religiestudies, voor beleid en voor andere geïnteresseerden in processen van migratie, integratie en emancipatie van religieuze minderheden. Voor de collega geestelijk verzorgers van andere denominaties kunnen de uitkomsten van dit onderzoek dienen als aanzet tot reflectie over hun beroepsidentiteit. De uitkomsten van dit onderzoek kunnen aanzetten tot een inhoudelijk, interreligieus of interlevensbeschouwelijk gesprek tussen de verschillende geestelijk verzorgers. Ook professionals in de zorg- en hulpverlening (zoals psychiaters, medici en sociaalwerkers) die geïnteresseerd zijn in de interculturele communicatie kunnen hun voordeel doen met de uitkomsten van deze studie. Ten slotte kunnen de bevindingen van het onderzoek de maatschappelijke discussie die de laatste jaren is ontstaan over religie in het publieke domein voeden en van nuttige inzichten voorzien.

De centrale onderzoeksvraag

Het feit dat we niet over al te uitvoerige gegevens en kennis op dit onderzoeksveld beschikken, vraagt om een verkennende, explorerende onderzoeksbenadering.⁷¹ Ik kom tot de volgende globale vraagstelling: hoe ziet de islamitisch geestelijke verzorging eruit in de detentiecontext? Oftewel: hoe geven de islamitisch geestelijk verzorgers in de onderzochte casussen vorm aan hun vak in de penitentiaire inrichtingen, in het licht van de bovengenoemde spanningen en vanuit de specifieke islamitische context?

1.4 Het betreden van het onderzoeksveld

Dit onderzoek is een casestudie. Het verschijnsel waar de casestudie zich op richt is de islamitisch geestelijke verzorging. De ingang voor deze studie zijn de dragers⁷² van dit verschijnsel, namelijk de islamitisch geestelijk verzorgers. Zij vormen de ‘instrumentele’⁷³ casussen. De onderzochte casussen zijn een viertal islamitisch geestelijk verzorgers in een aantal penitentiaire inrichtingen. Het onderzoek stuurt aan op een reconstructie van hun praktijk waarbij bepaalde eigenschappen in kaart worden gebracht. Omdat het om meerdere islamitisch geestelijk verzorgers gaat, spreken we van een multiple case-studie.

1.4.1 Gehanteerde criteria bij de selectie van de casussen

Vóór de keuze van een bepaalde casus dienen de criteria waar deze casus aan moet voldoen te worden vastgelegd.⁷⁴ Na bestudering van de bevindingen van het vooronderzoek heb ik de volgende criteria vastgesteld voor de te benaderen eerste casus. Het hoofdcriterium is dat de respondent hoofdzakelijk werkzaam moet zijn in een stabiele, overzichtelijke detentiecontext waar gedetineerden al veroordeeld zijn en de mogelijkheid hebben voor langdurig contact met de islamitisch geestelijk verzorger. Een gevangenis leent zich hiervoor. Daarnaast moet de islamitisch geestelijk verzorger conform de gehanteerde definitie voor de geestelijke verzorging de status van imam hebben. Dat betekent dat hij ervaring heeft opgedaan als moskee-imam. De respondent heeft verder meerdere jaren werkervaring als geestelijk verzorger, heeft voldoende uren tot zijn beschikking om een praktijk vorm te kunnen geven, behoort tot een van de grootste islamitische groeperingen in Nederland en moet zich in zekere mate in het Nederlands kunnen uitdrukken.

Bij aanvang van het onderzoek had ik nog niet vastgesteld hoeveel casussen er bestudeerd zouden moeten worden. Ik liet me bij deze keuze leiden door de bevindingen van de eerste casussen en de mogelijkheden die zich aandienen. Uiteindelijk is er voor gekozen om niet verder te gaan dan vier casussen. Aan deze keuze liggen de volgende

overwegingen ten grondslag. In de eerste plaats is het gebruikelijk bij een casestudie om het aantal casussen beperkt te houden. Ten tweede waren er bij aanvang van het onderzoek niet al te veel geschikte kandidaten beschikbaar voor het onderzoek. Er waren, zoals hierboven is gemeld, weliswaar rond de dertig islamitisch geestelijk verzorgers werkzaam, maar daarvan was een grote meerderheid net in functie. Een belangrijk criterium luidde dat de te benaderen islamitisch geestelijk verzorgers ruime veldervaring moesten hebben en daaraan voldeed toentertijd maar een beperkt aantal van hen. Daarnaast kon niet bij iedereen gesproken worden van een praktijk, omdat, zoals hierboven is gemeld, een groot aantal van hen een beperkt aantal uren tot zijn beschikking had. Betrekkingen van twee tot twaalf uur zijn niet substantieel genoeg om te spreken van een praktijk. Twee van de benaderde islamitisch geestelijk verzorgers, Hassan en Ahmed,⁷⁵ hadden een werkcontract van 32 uur per week, één, Mahmoud, had een betrekking van negentien uur en de vierde, Bekir, van twintig uur per week. Mahmoud en Bekir hadden naast hun betrekking als geestelijk verzorger bij Justitie ook een betrekking op het terrein van geestelijke verzorging elders. Allen waren in staat om de kerndiensten van de islamitisch geestelijke verzorging aan te bieden. Verder moest in acht genomen worden dat het onderzoek zich uitsluitend richt op een stabiele en overzichtelijke detentiecontext oftewel de context waarin gestraften ingesloten zitten. Vreemdelingenbewaring (toen beperkt in omvang), waar een specifieke groep zit die vaak geen delinquente achtergrond heeft, huizen van bewaring waar onveroordeelden worden opgesloten en tbs-klinieken vielen hierdoor buiten het onderzoek. Ten slotte bleken de uitkomsten van de eerste vier casussen voldoende te zijn om een eerste globaal beeld van de onderzochte praktijk neer te zetten en om dit beeld verder te analyseren.

1.4.2 Veiligstellen toegankelijkheid van het veld

Het veiligstellen van de toegankelijkheid tot het veld vormde bij aanvang van dit onderzoek, gelet op de complexiteit van dit veld, een bron van zorg. Er werd intensief geïnvesteerd in relaties in het veld. De volgende belemmeringen moesten overwonnen worden.

Toegankelijkheid islamitisch geestelijk verzorgers

De toegankelijkheid van moslims en hun instituties in Nederland is voor onderzoekers niet vanzelfsprekend. Men stoot daarbij dikwijls op vele complicaties.⁷⁶ Een van mijn eerste uitdagingen op dit punt was dan ook om spoedig te werken aan het opbouwen van een redelijke reputatie in het onderzoeksveld, die een basisvertrouwen zou opleveren. Hier is enkel gebruik gemaakt van persoonlijk contact en mondelinge toelichting van wat ik beoogde. Ik heb geen gebruik gemaakt van schriftelijke communicatie.⁷⁷ Vertrouwen was niet alleen nodig om toegang te verkrijgen tot de data, maar ook om draagvlak voor de uitkomsten van het onderzoek te creëren. Dat laatste was allesbehalve vanzelfsprekend gezien het feit dat een traditie van wetenschappelijke reflectie op de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging geheel ontbrak. Het creëren van draagvlak voor het onderzoek en de uitkomsten daarvan gold niet alleen voor operationele islamitisch geestelijk verzorgers, maar ook voor de islamitische gemeenschap in het algemeen. Denk aan een eventueel op te richten zendende instantie die verantwoordelijk zou zijn voor het religieuze profiel van uitgezonden geestelijk verzorgers. Ik heb aan deze opgave gewerkt door geleidelijk de sleutelpersonen in dit veld te benaderen en langdurige contacten met hen te leggen met de bijbehorende tijdsinvestering, mede voortgekomen uit de neveneffecten van mijn toenmalige werkzaamheden als maatschappelijk activeringswerker en door publicitaire werken en publieke spreekbeurten.

Toegankelijkheid justitiële inrichtingen

De toegang tot justitiële inrichtingen moest voor dit onderzoek op verschillende niveaus veilig gesteld worden. In ieder geval was de medewerking van de volgende actoren onontbeerlijk: de directie Dienst Justitiële Inrichtingen, de toenmalige portefeuillehouder Geestelijke Verzorging bij deze dienst, de directies van de door mij aangewezen inrichtingen en uiteraard de daar werkende islamitisch geestelijk verzorgers, collega's van andere denominaties én de gedetineerden. Voor de toegang tot het hoofdkantoor van de Dienst Justitiële Inrichtingen ben ik gegidst door de toenmalige

Hoofdaalmoezenier. Hij arrangeerde een gesprek met de toenmalige Portefeuillehouder Geestelijke Verzorging. Het gesprek met deze laatste, waaraan leden van de onderzoekscommissie van de Dienst Justitiële Inrichtingen deelnamen, mondde uit in een goedkeuring van mijn onderzoeksplan. Hierna kreeg ik schriftelijke toestemming van de sectordirecteur Gevangeniswezen om het onderzoek te verrichten. De sectordirecteur Gevangeniswezen heeft daarna de door mij aangewezen locatiedirecteur verzocht om het onderzoek te faciliteren. De locatie was door mij aangewezen nadat de daar werkende islamitisch geestelijk verzorger zijn medewerking had toegezegd. De schriftelijke toestemming van de sectordirecteur Gevangeniswezen heb ik als toegangsbewijs gebruikt bij de andere locaties waar het onderzoek is verricht. Op de gekozen locaties heeft het onderzoek op de volle medewerking en een optimale facilitering mogen rekenen van alle betrokkenen, van managementmedewerkers tot bewaarders.

1.4.3 Benadering respondenten eerste casus

Procedure en context werving respondenten

De islamitisch geestelijk verzorger van de eerste casus heb ik ontmoet tijdens het vooronderzoek. Hij bleek later aan de hierboven geformuleerde criteria te voldoen. Ik heb met hem vóór de start van het onderzoek verschillende oriënterende gesprekken kunnen voeren, vaak in de plaatselijke moskee. Hij maakte daar deel uit van een team van Koranreciterende imams, dat voor dit doel elke avond na het *maghreb*-gebed bijeenkwam. Deze contacten waren ook bedoeld om vertrouwen op te bouwen en mogelijke weerstanden bij hem weg te nemen. Er zijn ook de nodige sessies geweest om hem van het nut van het onderzoek te overtuigen. De houding van deze respondent ten opzichte van het onderzoek was namelijk aanvankelijk nogal aarzelend. Na zijn toezegging om aan het onderzoek mee te werken, heb ik conform het voorgeschreven protocol gehandeld, wat de volgende stappen heeft opgeleverd:

Op 23 mei 2002 heb ik een brief ontvangen van de sectordirecteur Gevangeniswezen waarin hij toestemming verleende voor de toegang

tot en uitvoering van het onderzoek in justitiële inrichtingen. De sectordirecteur had eerder al, na bestudering van mijn onderzoeksontwerp en een door mij op 12 september 2001 aan de portefeuillehouder Geestelijke Verzorging en de onderzoekscommissie gegeven toelichting, zijn medewerking toegezegd. In de brief werd de procedure waar ik me als onderzoeker aan moest houden uiteengezet. Een exemplaar met begeleidende tekst heeft de directeur van het Gevangeniswezen gestuurd naar de directeur van de door mij aangewezen locatie voor het verrichten van het onderzoek.

In juni 2002 heb ik contact gehad met de directeur van de gekozen justitiële inrichting om toestemming te vragen voor toegang en om werkafspraken te maken. De directeur reageerde positief en wees het Hoofd Managementondersteuning, hierna HMO, aan als contactpersoon. Wegens vakantieonderbrekingen kon er pas op 14 augustus 2002 een eerste afspraak met het HMO worden gemaakt. Op 14 augustus 2002 vond het gesprek met het HMO plaats. In dit gesprek heb ik de keuze voor penitentiaire inrichtingen verantwoord en de strekking van het onderzoek uiteengezet. Na het overhandigen van een exemplaar van het onderzoeksontwerp, heb ik werkafspraken gemaakt. Er is een intensief programma opgesteld van 12 september tot en met 14 september 2002. Het HMO heeft mij rondgeleid door de verschillende afdelingen en units van de inrichting en in contact gebracht met een aantal voor het onderzoek relevante personen, zoals geestelijk verzorgers en bibliotheekmedewerkers.

Het op 14 augustus 2002 opgestelde programma betrof afspraken over de wijze waarop ik mij in de penitentiaire inrichting kon bewegen, de interne begeleiding van respondenten, de plaats en duur van de interviews, de wijze waarop gedetineerden moesten worden benaderd, de veiligheid en het mee te nemen audiomateriaal voor de opname van de interviews. Overigens gold het strakke afsprakenschema alleen voor gedetineerden. Met de andere respondenten konden zonder tussenkomst van de directie afspraken worden gemaakt. Ook werd afgesproken dat voor mij relevante statistieken op verzoek geraadpleegd konden worden voor zover deze beschikbaar en openbaar waren. Van deze mogelijkheid heb ik geen gebruik gemaakt, omdat de bevindingen van het onderzoek geen aanleiding daartoe gaven. De

periode van 12 tot en met 14 september gold niet voor de omgang met de geestelijk verzorgers. De toegang tot deze respondenten was onbeperkt. Voorafgaand aan het opstellen van dit programma, tekende ik een verklaring aangaande geheimhouding en het in acht nemen van de privacy van gedetineerden en aangaande andere formele afspraken.

Het eerste onderdeel van het onderzoeksprogramma bestond uit een uitgebreide rondleiding op locatie met uitleg van het detentiesysteem. De rondleiding stelde mij in staat contacten te leggen met personen die later van belang bleken te zijn voor het onderzoek, hetzij voor oriënterende gesprekken om ideeën op te doen en mij in het detentiesysteem in te werken, hetzij om meer bekendheid aan het onderzoek te geven, hetzij om hen later te betrekken bij het onderzoek. Zo heb ik oriënterende gesprekken gevoerd met medewerkers van de bibliotheek en de docent kunstzinnige vorming, bij wie ik vooral doorvroeg op de religieuze beleving en uitingen van moslimgedetineerden. Op mijn verzoek heeft hij een paar illustraties getekend. Ik sprak ook collega geestelijk verzorgers van andere denominaties. Op basis van deze en latere gesprekken heb ik de respondenten gekozen die bij de casus werden betrokken.

De islamitisch geestelijk verzorger

Zoals hierboven is vermeld, heb ik de gekozen locatie pas benaderd nadat de hoofdrespondent, de islamitisch geestelijk verzorger, zijn medewerking had toegezegd. Aan deze toezegging ging veel tijdsinvestering van mijn kant om vertrouwen te wekken vooraf. Ik achtte het te riskant om te beginnen met het formeel benaderen van de locatie met alle procedures die daarbij horen zonder de zekerheid te hebben dat de islamitisch geestelijk verzorger, de belangrijkste factor, mee zou werken. Verdere afspraken voor interviews en observaties heb ik rechtstreeks met deze respondent gemaakt. Alle interviews en observaties zijn in de inrichting uitgevoerd, behalve het laatste interview dat bij hem thuis is opgenomen. Het betreft een islamitisch geestelijk verzorger van Marokkaanse afkomst die in het onderzoek de naam Mahmoud krijgt.

Gedetineerden

Conform de richtlijnen in de brief van de directeur van het Gevangeniswezen, heb ik een brief opgesteld waarmee de te interviewen gedetineerden geworven konden worden. De conceptversie heb ik vervolgens aan het HMO voorgelegd en met hem besproken. Na kleine aanpassingen werd een definitieve tekst gemaakt. In de brief gaf ik een korte beschrijving van het doel van het onderzoek en informatie over mijn achtergrond. Tevens legde ik uit wat ik van de gedetineerden verwachtte, waarom ik hen had benaderd en onder welke condities ik met hen mocht spreken, zoals geheimhouding, anonimiteit, privacybescherming en het recht van de gedetineerde om het gesprek zonder opgave van redenen te beëindigen. De brief is aan gedetineerden uitgedeeld door de afdelingshoofden. Ik heb de volgende criteria opgesteld op basis waarvan werving en selectie van gedetineerden heeft plaatsgevonden. De gedetineerden zitten voor een langere periode vast, ze moeten contacten hebben met de moslim geestelijk verzorger voor een minimale periode van zes maanden, ze kunnen hun gedachten begrijpelijk en voldoende in het Nederlands verwoorden en er moet sprake zijn van een goede spreiding over de etniciteiten. De opzet was dat werving dus niet via de geestelijke verzorging te laten gaan om voorselectie uit te sluiten. De naam van de moslim geestelijk verzorger is dan ook niet vermeld in de opgestelde tekst. Conform mijn wens en de door mij opgestelde criteria zijn drie gedetineerden aan mij voorgedragen uit de afdeling waar de betrokken islamitisch geestelijk verzorger werkzaam was. De drie gedetineerden hebben zich via een intekenbrief vrijwillig voor deelname gemeld, zo heeft men mij verzekerd. Het was niet duidelijk of er meer inschrijvingen waren dan de drie die aan mij zijn doorgegeven. Eén van hen is afgevallen op de dag dat ik hem kon interviewen vanwege een onverwachte overplaatsing. Er werd mij een andere kandidaat aangeboden die niet aan de taaleis voldeed (hij sprak geen Nederlands). Van deze mogelijkheid heb ik toch gebruik gemaakt.⁷⁸ Dat ging om een gedetineerde van de eerste casus. Voor de tweede casus zijn twee gedetineerden geworven zoals we hieronder zullen zien.

Aan de keuze om een beperkt aantal gedetineerden te raadplegen liggen de volgende overwegingen ten grondslag. In de eerste plaats is

het aantal van drie gedetineerden voor de eerste casus en twee gedetineerden voor de tweede casus als onderdeel van de ‘databronnen-triangulatie’⁷⁹ in kwalitatief opzicht wel te verantwoorden. De leidende vraag bij de benadering van gedetineerden (en van de collega’s) was: in hoeverre komt het beeld dat de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers over zichzelf, over hun inzet en over hun praktijk schetsen overeen met wat de omgeving waarneemt en ervaart? De groep gedetineerden die zich aandienende was bovendien gevarieerd (etniciteit, leeftijd, religieus profiel, delinquent gedrag), zodat gewaarborgd werd dat de waardering van de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers vanuit verschillende gezichtspunten is belicht. Verder spelen de beperkingen in detentie om in contact te komen met gedetineerden een belangrijke rol. Zo werd door de detentie-instelling voor het raadplegen van de gedetineerden een duidelijk afgebakende periode aangegeven waarin de interviews moesten plaatsvinden. Met de eerste gedetineerden kon tussen 12 en 14 september gesproken worden. Hiervoor werd een hoop geregeld door de inrichting in gang gezet. Gedetineerden die bereid waren om geïnterviewd te worden, moesten dit zo veel mogelijk doen buiten hun reguliere activiteiten, zoals sport, recreatie en het bezoek van gebedsdiensten. Dat heeft geleid tot een kleinere wervingsmarge doordat allerlei procedures werden toegepast.

Collega geestelijk verzorgers

Deze zijn in de eerste plaats voorgedragen door het HMO voor zijn vertrek. Hij had hen in een aparte zitting over het onderzoek ingelicht en vroeg hen namens mij om mee te werken aan het onderzoek. Een dominee en een pastor waren bereid gevonden om aan het onderzoek mee te werken. Maar ik heb hiermee pas ingestemd nadat ik op basis van mijn eigen verkennende gesprekken, kennismaking en het bijwonen van kerkdiensten en gespreksgroepen, een inschatting gemaakt had van de geschiktheid van deze kandidaten voor het onderzoek. Daar pasten deze voorgedragen geestelijk verzorgers goed bij.

Informanten

Bij wijze van proef, om op gang te komen en om ondersteunend materiaal te verkrijgen, heeft het HMO op mijn verzoek bemiddeld voor interviews met twee medewerkers van de bibliotheek en met een docent kunstzinnige vorming. Bij nader inzien is ervoor gekozen om deze personeelsleden te benaderen als informant en niet als respondent. Er zijn ook geen diepte-interviews opgenomen maar wel ongestructureerde gesprekken aan de hand van observaties te velde, zoals over het soort beschikbare literatuur, het leesgedrag van moslimgedetineerden, de gemaakte kunstwerken en schilderijen enzovoort. Aan de docent kunstzinnige vorming heb ik gevraagd om de kerk te tekenen. Deze tekeningen zijn als ondersteunend materiaal in het onderzoek opgenomen.

1.4.4 Benadering respondenten tweede casus

Aanvankelijk was het de bedoeling dat er na het afronden van de eerste casus (Mahmoud), gezocht zou worden naar een vervolglocatie. Ik kwam echter, tijdens het onderzoek dat verspreid was over enkele weken, op de locatie van Mahmoud in contact met een islamitisch geestelijk verzorger van Turkse afkomst. Deze kende ik nog van het vooronderzoek. Naar aanleiding van een gat in het programma van 12 tot met 14 september 2002, heeft het HMO voorgesteld om de vrijdagsdienst van deze geestelijk verzorger bij te wonen. Ik ben op dit aanbod ingegaan. Ik zag in de observatie van deze vrijdagsdienst en andere observaties en gesprekken aanleiding om deze islamitisch geestelijk verzorger als aparte casus te benaderen. De volgende overwegingen hebben mij aangezet tot deze stap. In de eerste plaats was de respondent gaarne bereid om mee te doen aan het onderzoek en tijdens enkele spontane observaties en gesprekken met hem zijn indicaties naar boven gekomen die wezen op een interessant geval, des te meer omdat hij regelmatig in beeld kwam tijdens de interviews met Mahmoud en zijn collega's. Dat wekte mijn nieuwsgierigheid en interesse. Hij werkte bovendien geheel onafhankelijk van de eerste respondent in andere afdelingen van de locatie en maakte ook deel uit van een ander team van geestelijk verzorgers. Verder maakte het feit dat hij

een andere etnische, religieuze en opleidingsachtergrond heeft, hem interessant voor vergelijking. Ten slotte voldeed deze respondent aan de algemene criteria die ik had geformuleerd voordat ik de locatie had gekozen. In totaal zijn vier interviews met deze islamitisch geestelijk verzorger gehouden. Daarnaast heb ik verschillende observaties bij hem gedaan. Drie interviewsessies zijn uitgevoerd op zijn werklocatie en het vierde interview heb ik om pragmatische redenen bij hem thuis opgenomen. Ik geef deze respondent de naam Hassan.

Nadat de dataverzameling van de eerste casus helemaal was afgerond, vroeg ik de directie om te starten met de tweede casus. Ik moest conform het protocol opnieuw een verzoek indienen bij de directie. De toestemming werd verleend en de cyclus van werving werd opnieuw in gang gezet. Ditmaal onder begeleiding van de voorzitter van het gehele team geestelijke verzorging, die ik tevens in de eerste casus al had betrokken bij het onderzoek. Het HMO stond namelijk op het punt naar een andere inrichting over te gaan en kon mij niet verder begeleiden. Anders dan bij de eerste casus, werden de gedetineerden voor de tweede casus geworven via deze geestelijk verzorger. Aanvankelijk twijfelde ik of dit goed zou zijn in verband met het risico op voorselectie. De betrokken geestelijk verzorger heeft mij echter verzekerd dat gedetineerden neutraal geïnformeerd zouden worden en zich vrijwillig konden aanmelden. Ik had bovendien geen alternatief. De inzet van de geestelijk verzorger heeft twee geschikte kandidaten opgeleverd. De inrichting was bereid om meer kandidaten te werven indien gewenst, maar daar heb ik, na bevredigende interviews met deze twee gedetineerden, van afgezien.

1.4.5 Benadering respondenten vervolgcasussen

Aan de hand van een aantal voorlopige conclusies van de eerste twee casussen is een opzet gemaakt voor het vervolgonderzoek. Deze conclusies werden omgegoten in focusthema's waarop het vervolgonderzoek zich is gaan richten. Om de procedure te vereenvoudigen heb ik geen nadere toestemming gevraagd aan de locatiedirecteuren voor de vervolgcasussen. Voor het contact met de islamitisch geestelijk verzorgers was dat ook niet nodig. Wel heb ik deze laatste verzocht om

zelf hun medewerking aan het onderzoek te melden bij de directies van de inrichtingen waar zij werkzaam waren. Ook gebruikte ik de eerdergenoemde brief van de directeur Gevangeniswezen om binnen de inrichting de interviews te kunnen opnemen op een digitale recorder. De gerichtheid in deze fase van het onderzoek kreeg als volgt vorm. Ten eerste zijn de onderzoeksinstrumenten gereduceerd tot het voeren van interviews waarbij bij één casus één gerichte observatie voorafgaand aan het interview is toegepast. Ten tweede zijn de onderzoekseenheden gereduceerd tot de islamitisch geestelijk verzorgers. Er zijn geen andere actoren uit hun omgeving benaderd. Ten slotte kreeg de reductie vorm door het voeren van diepte-interviews aan de hand van specifieke inzichten uit de eerste twee casussen. Deze reductie was ingegeven door de inschatting dat deze achterwege gelaten onderzoeksinstrumenten en onderzoekseenheden geen substantieel nieuwe inzichten binnen de geformuleerde spanningen zouden opleveren.

Selectiecriteria vervolgcasussen

De bovengenoemde criteria voor de selectie van de islamitisch geestelijk verzorgers zijn ook in deze fase grotendeels toegepast. Wel heb ik het criterium van de taal verscherpt. Daarnaast ging ik nadrukkelijk op zoek naar respondenten met een voortrekkersrol binnen het korps van islamitisch geestelijk verzorgers. Ik heb aanvankelijk een viertal islamitisch geestelijk verzorgers benaderd en gesproken die min of meer aan deze verscherpte criteria voldeden, maar uiteindelijk bleken er slechts twee van hen geschikt voor het onderzoek. Doorslaggevend was hierbij of iemand in staat was om open te spreken over zijn praktijk. De twee afgevalen kandidaten hadden hier moeite mee. Ze wilden graag spreken over hoe de islamitisch geestelijke verzorging eruit zou moeten zien, maar wensten niet hun praktijk als uitgangspunt te nemen. Ik heb verder in deze zoektocht gebruikgemaakt van de contacten met de islamitisch geestelijk verzorgers die ik tijdens de eerste fase heb leren kennen. Het opgebouwde vertrouwen was voor deze benadering doorslaggevend. De twee overgebleven geestelijk verzorgers waren wederom van Marokkaanse en van Turkse afkomst.

2 Onderzoeksmethodologische verantwoording

2.1 Bronnen onderzoeksvorstel

Ik heb voor het formuleren van de probleemstelling, naast de methodologische bronnen, gebruikgemaakt van literatuur op het gebied van migratiestudies, onderzoek en studies op het gebied van geestelijke verzorging en het basis- en categorale pastoraat alsook van literatuur op het gebied van de islam. Daarnaast heb ik voorafgaand aan het veldonderzoek intensieve waarnemingen gedaan tijdens moskeediensten op vrijdag en contacten tussen moskeegangers en imams gericht geobserveerd. Met ‘gericht’ doel ik hier op doelbewuste deelnemende participatie, bijvoorbeeld deelname aan religieuze plechtigheden, waarbij ik de waarnemingen versloeg en er over reflecteerde.⁸⁰ Daarnaast heb ik niet-gerichte observaties verricht. Hiermee doel ik op spontane observaties van relevante religieuze aangelegenheden. Ik heb ook ‘pastorale sessies’ van imams in diverse media gevolgd. Hiervan en van de andere vormen van waarnemingen en formele en informele gesprekken heb ik aantekeningen en verslagen gemaakt en gebruikt. Een belangrijke bron van informatie in deze fase zijn ook mijn inventariserende gesprekken met imams al dan niet werkzaam als geestelijk verzorger. Ik heb voorts inventariserende gesprekken gevoerd met geestelijk verzorgers van andere denominaties, vaak in detentie-instellingen. Al deze inspanningen waren gericht op een globale eerste oriëntatie op de probleemstelling zoals hierboven is geformuleerd. Ik was bij die oriëntatie niet op zoek naar theorieën. Begrippen, theologische noties en concepten zijn in de fase van het onderzoeksontwerp als attenderende begrippen opgenomen en niet volledig uitgewerkt. Het doel was immers, gelet op de aard van de onderzoeksmaterie, om zo snel mogelijk het onderzoeksveld in te gaan en van daaruit inductief toe te werken naar exploratie.

Tijdens het onderzoek was het opsporen van relevante literatuur en bronnen een terugkerende bezigheid. Ik heb tientallen relevante titels, studies, onderzoeken, tijdschriften en dergelijke verzameld die ik regelmatig heb geraadpleegd. De verkregen data en de exploratie daarvan waren richtinggevend bij het zoeken naar en bijhouden van relevante

literatuur en andere bronnen. De data hebben mij naast bovengenoemde terreinen onder andere gebracht op het spoor van ethiek, filosofie, beroepssociologie, antropologie en godsdienstsociologie. Wat de islamitische theologie betreft, heb ik vooral literatuur geraadpleegd die de volgende uitgangspunten methodologisch en inhoudelijk ondersteunen.⁸¹ Ik heb zoveel mogelijk vermeden om de noties van wat Arkoun noemt de gevestigde orthodoxie te reproduceren. In geval van reproductie van deze noties heb ik waar nodig kritische noten geplaatst. Ik heb me bij de bewerking van de theologische noties niet beperkt tot het uitgangspunt van de formele islam zoals 'dat neergelegd is in de Koran en andere gezaghebbende geschriften.'⁸² Ik heb ook aandacht besteed aan inzichten uit antropologische en godsdienstsociologische benaderingen die gericht zijn op het beschrijven van de beleefde religie. Waar mogelijk en nodig heb ik getracht eigen theoretische uitgangspunten te ontwikkelen in plaats van alleen maar 'de normatieve aspecten en formele religieuze regels, voorschriften en praktijken als uitgangspunt te nemen.'⁸³ Verder heb ik gekozen voor een dynamische benadering van islamitische theologische noties en begrippen. Mijn uitgangspunt is dat de theologische noties niet statisch van aard zijn. De invulling die daaraan wordt gegeven is een keuze uit een reeks van mogelijkheden. Deze noties zijn onderhevig aan contextualisering met als gevolg dat eenzelfde notie steeds nieuwe dimensies krijgt.⁸⁴ Het is uiteraard ondoenlijk om dit voor elk theologisch begrip toe te passen, maar daar waar het voor de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging of voor het theologisch debat⁸⁵ in het algemeen relevant of urgent is, heb ik de dynamische benadering toegepast.

Kortom, ik heb bij de exploratie, analyse en reflectie bijzondere aandacht besteed aan de gangbare terminologieën in de islamitische theologie. Ik heb voorstellen gedaan voor herijking daarvan, uiteraard ten dienste van een betere verstaanbaarheid van de onderzochte praktijk. Tot dit proces behoort ook het verbinden van islamitische begrippen met de bestaande theologische noties van vooral de christelijke traditie. Ook bestaande Nederlandse vertalingen van islamitische theologische noties heb ik waar nodig van kritische noten voorzien en er alternatieve voorstellen voor gedaan of aanvullingen op losgelaten. Dat geldt ook voor de Koranvertaling. Ik heb daarbij de gezag-

hebbende Nederlandse Koranvertaling van Leemhuis, waar ik hier gebruik van maak, voorzien van constructieve kritische bevraging aangaande enkele vertaalde begrippen. Ik wilde met mijn aantekeningen en kritische noten het belang van de vertaling voor de ontwikkeling van een Nederlandstalig islamitische theologie en dus ook voor het islamitisch pastoraat benadrukken. Mijns inziens worden te veel cruciale theologische begrippen in de Koran te technisch en te vaak literair vertaald. Dat is niet per se problematisch, als men maar een theologische bevraging en zo nodig theologische aanvulling aanvaardt. Een vertaling is, zoals ik in hoofdstuk II, onder paragraaf 3.5.2, zal uiteenzetten, een weergave van de ‘betekenis’. Maar voor een volledig verstaan is ook een weergave van de ‘bedoeling’ van belang. Dat laatste kan aangemerkt worden als een hermeneutische opgave. Mijn voorstellen zijn dan ook hermeneutisch van aard. Maar, zoals hierboven is uiteengezet, treed ik ook buiten de hermeneutiek door een richting aan te wijzen (verbeteren, handelen, strategie). Want inderdaad: ‘Het gaat niet [alleen; M.A.] om de hermeneutiek (...), het gaat [ook; M.A.] om de richting die de islam moet uitgaan. De vraag is normatief: wat moet de plaats zijn van de islam in Nederland?’⁸⁶ Verder heb ik ook enkele islamitische theologische noties aangaande de islamitisch geestelijke verzorging geïntroduceerd in de Nederlandstalige lectuur.

Deze voornemens en stappen zijn overigens gepaard gegaan met de nodige aarzelingen.⁸⁷ Het was niet te voorzien hoe een onderzoeksveld, dat ik nog niet zo goed kende, op deze nogal kritische benadering zou reageren. Dit heeft mede een rol gespeeld in de keuze voor de bovengeschetste globale benadering van de probleemstelling. Naar gelang het onderzoek vorderde en ik het onderzoeksveld beter leerde kennen en andersom, waardoor mijn zelfvertrouwen en het wederzijdse vertrouwen tussen mij en het veld toenam, ging ik de bovengenoemde benaderingen doorvoeren en waar mogelijk kenbaar maken. Ik heb dat wel gefaseerd gedaan en met een scherp oor en oog voor hoe het veld daarop zou reageren. In de afrondende fase van het onderzoek bleek dat ik niet alleen stond in dit streven. De in de westerse islam gespecialiseerde theoloog Ramadan vindt ook dat herziening en herijking van de gangbare islamitische terminologie tot de belangrijkste uitdaging behoren van de in het Westen gevestigde

moslims, in het bijzonder omdat langs deze heroriëntatie in het islamitisch denken⁸⁸ zich heel andere perspectieven kunnen openen.⁸⁹

2.2 Onderzoeksparadigma

Er zijn verschillende onderzoeksparadigmata die in het kwantitatieve en het kwalitatieve onderzoek gehanteerd worden. Een paradigma ‘bepaalt de norm aan de hand waarvan men vaststelt welk onderzoek gerechtvaardigd is binnen de wetenschap waaraan het richting geeft.’⁹⁰ Een paradigma bepaalt het begrippenkader waarmee de wereld wordt bekeken. Het bevat de theoretische aannames en levert ‘instrumenten en de instrumentele technieken die ervoor moeten zorgen dat de wetten van het paradigma betrekking hebben op de bestaande wereld.’⁹¹ Ik belicht hieronder in het kort de twee onderzoeksparadigmata in het kwalitatieve onderzoek die richtinggevend zijn in dit onderzoek: het symbolisch interactionisme en de etnografische benadering.

2.2.1 Het symbolisch interactionisme

Het symbolisch interactionisme is een wetenschappelijke theorie uit de sociologie die haar wortels vindt bij de Duitse socioloog Weber en de Amerikaanse filosoof Mead. Beiden legden in hun wetenschappelijke benadering de nadruk op de subjectieve betekenis van het menselijk handelen en de sociale interactie. Blumer, een student van Mead, heeft deze sociologische theorie in 1937 onder de naam ‘symbolisch interactionisme’ geïntroduceerd. In zijn boek *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* legt hij de uitgangspunten van het symbolisch interactionisme vast. Het symbolisch interactionisme gaat ervan uit dat de betekenis die de mens geeft aan de dingen, verschijnselen en gebeurtenissen van essentieel belang is om de mens of de sociale realiteit te kunnen begrijpen. Deze betekenis komt tot uiting in de vorm van opvattingen, ideeën, motivaties of gevoelens.

Het symbolisch interactionisme is een wetenschappelijk perspectief voor het verrichten van sociaal-wetenschappelijk onderzoek. Het bestudeert, analyseert en verklaart het sociale handelen dat tot stand

komt binnen deze interactie niet zozeer ‘as a philosophical doctrine but as perspective in empirical social science, as an approach designed to yield verifiable knowledge of human group life and human conduct.’⁹² Het symbolische interactionisme zoekt hierbij naar een verklaring voor het menselijke gedrag door de sociale werkelijkheid te bestuderen zoals zij is als ‘natuurlijke sociale wereld van interacterende individuen.’⁹³ Omdat het menselijke gedrag wordt bepaald door de wijze waarop de situatie van het sociaal handelen wordt waargenomen en gedefinieerd, vereist het verklaren van dit handelen van de onderzoeker dat hij zich inleeft in de wijze waarop ‘de onderzochten aan hun werkelijkheid betekenis geven, interpreteren en ervaren.’⁹⁴ Naast het vermogen om zich in te leven in de leefwereld van de onderzochten als attitude, zijn ook de nodige inspanningen vereist om deze attitude tot haar recht te laten komen. De onderzoeker moet ervoor zorgen dat hij wordt toegelaten tot de wereld van de onderzochten en andere betrokken actoren, zowel in fysieke zin als in sociale en communicatieve zin. Hierboven is aangegeven welke spanningen zich op dit vlak voordeden en hoe deze zijn aangepakt. Bij de etnografische benadering hieronder worden deze aspecten verder toegelicht en genuanceerd.

2.2.2 De etnografische benadering

Etnografie verwijst naar de beschrijvende studie van volkeren. Soms wordt etnografie ook als synoniem gebruikt voor antropologie. Etnografie als onderzoeksstrategie wordt ook ingezet om menselijke collectiviteiten te bestuderen die relatief afgesloten zijn of onbekende groepen. In recente etnografische lectuur wordt etnografie gedefinieerd in termen van product en proces.⁹⁵ Het product is de tekst, de beschrijving van het onderzochte, het proces is de wijze waarop de etnografische kennis tot stand komt en hoe de onderzoeker kwesties als validiteit en geldigheid dekt en waarborgt. Hedendaagse etnografie gaat ervan uit dat het etnografische product geen objectief resultaat is van de waarheid van een onderzoeker.⁹⁶ Het kan hooguit een verantwoorde en plausibele representatie zijn van de onderzochte praktijk. Bij het begin van deze representatie wordt de onderzochte praktijk immers onvermijdelijk aangeduid in termen van

kennis die buiten de onderzochte praktijk is opgedaan die wordt geplaatst in cognitieve, emotionele en morele kaders, die zijn opgedaan vóór of zich ontwikkelen in de loop van het onderzoek.⁹⁷

Dat laatste lijkt tegenstrijdig met de bovenstaande vaststelling bij het symbolisch interactionisme, luidende dat voor het begrijpen van de onderzochte werkelijkheid onbevangenheid, het vertrek vanuit de leefwereld van de onderzochten en redentie vanuit het perspectief van de onderzochten vereist is. In feite gaat het bij de etnografie om een nuancering en verfijning van deze laatste vaststelling. De bovengenoemde onbevangenheid en inleving kunnen verstaan worden in de zin van een geleidelijk opgaan van de eigen representatie van de onderzochte werkelijkheid in de representatie van de onderzochten. Hoe meer de eigen cognitieve, emotionele en morele kaders waar de onderzoeker onvermijdelijk vanuit vertrekt dichterbij de kaders van de onderzochten ligt, hoe eerder het proces van opgaan in de representatie van de onderzochten zich voltrekt. Maar ook het etnografische uitgangspunt 'betekenis en context begrijpen zoals de onderzochten dat doen' wordt in de hedendaagse etnografische studie genuanceerd. Een nauwkeurige weergave van de empirie is vanzelfsprekend vereist, maar voor de analyse en verklaring betekent het niet dat de onderzoeker per definitie niet afwijkt van de visies en interpretaties van de onderzochten.⁹⁸

Het inleven oftewel zich verplaatsen in de onderzochten gaat gepaard met loyaliteit en verbondenheid aan de eigen achtergrond als wetenschapper. In het onderhavige onderzoek behoort het waar nodig afwijken van enkele standpunten van de onderzochten zelfs tot de vereiste kritische houding van de onderzoeker. Dat betekent ook weer niet dat de voorstelling van de onderzoeker, die de etnografische benadering hanteert, waarachtiger is dan die van de onderzochten. De etnografische benadering kan niet meer dan een gedeeltelijke, voorlopige voorstelling en een visie op een beleefde wereld garanderen.⁹⁹ Het onderhavige onderzoek sluit aan bij dit uitgangspunt. De partners die mijn voorstelling van de onderzochte praktijk zullen bediscussieren zijn primair de islamitisch geestelijk verzorgers zelf, zij het niet de individuele respondenten in het onderzoek, maar het hele veld van de islamitisch geestelijk verzorgers. De experimenten tijdens de

dataverwerking, waarbij uitgewerkte begrippen en analytische concepten in een groter verband van islamitisch geestelijk verzorgers werden voorgelegd, leren dat dit een geschikt forum is, waarin de opgedane kennis verder getoetst en gevalideerd kon worden.

Hier kom ik op een ander punt van de hedendaagse etnografische studies. Dat is de relatie met het onderzoeksveld na de dataverzameling oftewel na het verlaten van het onderzoeksveld. Als onderzoeker heb ik dit veld nooit werkelijk verlaten. Weliswaar ben ik op een gegeven moment opgehouden met de dataverzameling, maar met de contacten met het veld en de reflectie daarover ben ik niet opgehouden. Ik bleef betrokken bij de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging als spreker, in de vorm van formele en informele ontmoetingen, spreekbeurten, journalistieke publicaties, enzovoort. In juni 2007 ben ik benoemd tot het eerste hoofd islamitisch geestelijke verzorging bij Justitie. Ik heb deze mogelijkheden benut om de scherpte van mijn oorspronkelijke waarnemingen, de descriptie en de analyse daarvan blijvend onder de loep te nemen en om de lacunes in mijn exploratie en reflectie op te vangen. Maar ik heb daarbij mijn identiteit als onderzoeker en wetenschapper gescheiden gehouden van mijn rol als ambtenaar en leidinggevende van de islamitisch geestelijk verzorgers.

2.3 Design, het ontwerpen en inrichten van het onderzoek

2.3.1 Een casestudie

Uit de contextschets en de probleemstelling hierboven bleek dat er weinig kennis is over de islamitisch geestelijke verzorging. De keuze voor een geconcentreerde verkennende onderzoeksstrategie lag voor de hand. Het onderzoek is descriptief-exploratief.¹⁰⁰ Dat houdt in dat de nauwkeurige beschrijving van het te onderzoeken verschijnsel - de islamitisch geestelijke verzorging -, de analyse en het verklaren van de resultaten centraal staan in dit onderzoek.

Het kader van dit onderzoek is de casestudie. Dat is de strategie waarbij een beperkt aantal gevallen van het te onderzoeken verschijnsel

wordt bestudeerd. Een casus is hier de praktijk van een islamitisch geestelijk verzorger in een afgebakende werkcontext. In dit onderzoek gaat het om multiple casestudie met vier casussen waarbij bij de eerste twee casussen ook gedetineerden en collega's van andere denominaties werden betrokken. Een descriptief-exploratieve casestudie sluit goed aan bij de aard van het onderzochte verschijnsel zelf, namelijk de islamitisch geestelijke verzorging, alsook bij 'dragere' daarvan, de islamitisch geestelijk verzorgers. Gedetailleerde empirische kennis wordt vergaard langs diverse meetmomenten en databronnen. Deze kennis is primair opgedaan door onderzoek te verrichten in de natuurlijke omgeving, bij de dragere van het verschijnsel en de aanverwante onderzoekseenheden, de gedetineerden en de collega's. Onderzoek in een natuurlijke omgeving is van cruciaal belang als er te weinig inzicht beschikbaar is in het te onderzoeken verschijnsel, dat wil zeggen wanneer we niet weten wat in deze materie relevant is en wat niet. Ook de specifieke eigenschappen van de dragere van het verschijnsel, de islamitisch geestelijk verzorgers en in het verlengde hiervan de moslimgedetineerden, nopen tot een aansluiting bij de natuurlijke omgeving, namelijk het instituut van de penitentiaire inrichting, om de aangedragen informatie beter waar te nemen, te verstaan en te interpreteren. Het begrip 'aansluiten' moet in het onderhavige onderzoek verstaan worden zowel in de zin van de fysieke aanwezigheid en van de intensiteit van de waarnemingen als van het voortdurend vergroten van de sensibiliteit met betrekking tot de onderzoeksmaterie vóór, tijdens en na de dataverzameling.

Wat de specifieke eigenschappen van de respondenten aangaat, is taal een belangrijke factor. Dit onderzoek kiest opzettelijk voor een Nederlandstalige benadering. Er is namelijk te weinig Nederlandstalige lectuur op het gebied van de islamitische theologische beoefening in Nederland. Mijn vooronderzoek heeft echter uitgewezen dat voor een groot deel van de islamitisch geestelijk verzorgers het Nederlands niet hun moedertaal is, dat ze deze taal maar matig beheersen en dat ze zich veel minder abstract uitdrukken, althans in het Nederlands, dan bij het beroep passend zou zijn. De culturele achtergrond zorgt bovendien voor een andere wijze van verbale en non-verbale expressie en het denken vanuit een ander referentiekader. Vermeldenswaardig is ook het feit dat de hoofdrolspelers in het onderzoeksveld niet eerder

zijn geconfronteerd met een onderzoeker die op de inhoud van hun werk inging. Voor hen was dit vergaande indringen in hun praktijk, dat nogal veeleisend bleek te zijn als het gaat om reflectief vermogen, geheel nieuw. Het was voor hen ook spannend en bracht onzekerheid met zich mee die van invloed kon zijn op de vertoonde handeling of de gegeven antwoorden. Aansluiten bij de natuurlijke omgeving heeft de mogelijkheid geboden om de nodige empathie te tonen en de nodige veiligheid te waarborgen. Zulks stelt betrokkenen in staat om zich tegenover de onderzoeker authentiek op te stellen en open over hun praktijk te vertellen.

2.3.2 Dataverzameling

In onderstaand schema breng ik de verschillende technieken voor dataverzameling in beeld. Hier maak ik onderscheid tussen casus 1 en 2 met de meest intensieve fase van dataverzameling en casus 3 en 4 met een lichter en gericht programma. Hieronder is een overzicht te zien van technieken die zijn toegepast bij casus Mahmoud en casus Hassan. Bij de interviews is ook het aantal woorden dat ze hebben opgeleverd vermeld. De hier vermelde getallen zijn dus exclusief de descriptieve uitwerkingen en exclusief de verslagen van observaties, vastgelegde impressies en dergelijke. De descriptieve uitwerkingen, waar de transcriptie thematisch is geordend en verder is gecodeerd, vormen de feitelijke brontekst voor verdere exploratie en analyse en uiteindelijk voor dit boek.

Casus 1 - Tabel I.1

	Interview	Observatie	Overige
Mahmoud (september 2002)	3 interviews van gemiddeld 1 uur netto (exclusief, voorgesprekken, npraten enz.), waarvan 2 sessies in de inrichting en 1 sessie bij hem thuis In totaal 18.144 woorden uitgetikt¹⁰¹	- vrijdagsdienst (verslagen) - lopen op de ring ¹⁰² - 2 gespreksgroepen (verslagen) - teamoverleg - observaties in moskee (buiten de inrichting)	- oriënterende gesprekken - documenten - informele gesprekken buiten de inrichting, contacten na dataverzameling
Gedetineerde 1	Interview van 1.10 uur, Nederlandse taal, van Marokkaanse afkomst 9.782 woorden uitgetikt		
Gedetineerde 2	Interview van 1 uur in het Arabisch, Algerijnse origine 10.777 woorden uitgetikt		
Gedetineerde 3	Interview van 1 uur, Nederlandse taal, Egyptische afkomst Het interview is eerst geheel in het Arabisch handmatig uitgeschreven (er is Maghribijns Arabisch gesproken) en daarna in het Nederlands vertaald 4.500 (Arabische) woorden uitgetikt		
Collega 1	3 interviews, totaal 3.15 uur In totaal 24.468 woorden uitgetikt	- gespreksgroep - teamvergadering (verslagen)	- terloopse observaties - informele gesprekken
Collega 2	Interview van 1.40 uur 4.000 woorden uitgetikt¹⁰³	- teamvergadering	
Docent kunstzinnige vorming			- oriënterend gesprek - rondleiding kunstwerkplaats - twee tekeningen gemaakt van de kerkzaal in de oorspronkelijke staat en omgebouwd tot een moskeezaal door de imam
Bibliothecaris	Oefeninterview		- oriënterend gesprek - rondleiding in de bibliotheek

Casus 2 - Tabel I.2

	Interview	Observatie	Overige
Hassan (oktober 2002)	4 interviews van gemiddeld 1 uur netto (exclusief voorgesprek, nagesprek e.d.), waarvan 2 sessies op onderzoekslocatie, 1 sessie op een locatie elders en 1 sessie bij hem thuis In totaal 20.869 woorden uitgetikt	- vrijdagsdienst - gespreksgroep - teamvergadering	- oriënterende gesprekken - documenten - informele ontmoetingen buiten onderzoeksuren
Gedetineerde 1	Interview van 1.15 uur, Bosnische afkomst 9.782 woorden uitgetikt		
Gedetineerde 2	Interview van 1.20 uur, Turkse afkomst 10.672 woorden uitgetikt		
Collega 1	Interview van 1.42 uur 4.000 woorden uitgetikt¹⁰⁴	- teamvergadering - kerkdienst	

De dataverzameling bij casussen 3 en 4 ziet er als volgt uit:

Casus 3 - Tabel I.3

	Interview	Observatie	Overige
Ahmed (mei 2004)	1 interview van 1.42 uur netto 7.090 woorden uitgetikt		- informele gesprekken voor en na de dataverzameling

Casus 4 - Tabel I.4

	Interview	Observatie	Overige
Bekir (juni 2005)	2 interviews van gemiddeld 2 uur netto in totaal. 1 interview op locatie en 1 interview in een kantoor buiten de gevangenis 17.108 woorden uitgetikt	- vrijdagsdienst (verslagen) - lopen op de ring	- informele gesprekken voor en na de dataverzameling

2.3.3 Technieken

Ik bespreek nu de gehanteerde technieken voor dataverzameling, namelijk het interview, de observatie en de documentenanalyse. Ik bespreek tevens mijn overwegingen om ze toe te passen. Als eerste sta ik stil bij de observatie, dan bij de documentenanalyse en als laatste bij het interview.

Observaties

Ik heb de methode van de participerende observatie toegepast. Participerende observatie is een dataverzamelmethode die zowel observeren als interviewen en het verzamelen van documenten omvat.¹⁰⁵ Het gaat om het waarnemen van wat zich in de afgebakende observatieperiode in het onderzoeksveld aandient aan relevante gegevens. Ter ondersteuning van een nauwkeurige beschrijving van het waargenomene heb ik gebruik gemaakt van opnames van conversaties, liet ik locaties tekenen en nam ik relevante ter beschikking gestelde documenten mee. Het doel van mijn participerende observatie is drieledig. In de eerste plaats dienden de observaties ter ondersteuning, voorbereiding, articulatie of verificatie van de uitkomsten en analyse van de interviews als de belangrijkste databron. In de tweede plaats dienden de observaties om inzichten te verkrijgen ten behoeve van de beantwoording van enkele geformuleerde spanningsvelden. Ten derde dienden de observaties om de affiniteit en sensitiviteit met de onderzoeksmaterie te vergroten.

Naast gerichte participerende observatie, was er ook sprake van spontane observaties tijdens het veldonderzoek. Met gerichte participerende observatie doel ik op het besluit een aspect van het werk van de respondent waar te nemen. Bijvoorbeeld de observatie van een gespreksgroep, van een vrijdagsdienst of van een teamoverleg. De participerende observatie begint in dit geval vanaf het moment van ontvangst door de respondent, tot en met de uitvoering en het afscheid van het werkonderdeel. Dat is dus inclusief alles wat daartussen zit aan relevante gebeurtenissen en materiaal in de context van het veld. Deze vorm van gerichte observatie is uitsluitend toegepast tijdens de eerste

en de tweede casus. Spontane terloopse observaties hebben plaatsgevonden in de marge van de interviews. Voorbeelden van vragen die hierbij worden gesteld zijn: Waar zit de geestelijk verzorger? Hoe ziet zijn kamer eruit? Hoe gaat hij met zijn collega's en het overige personeel om? Hoe reageren gedetineerden op zijn verschijning? Welke boeken, documenten, voorwerpen liggen in zijn werkkamer of in de gebedsruimte? Welke voorwerpen en materialen proberen respondenten onder mijn aandacht te brengen? Deze vormen van spontane observaties zijn gedeeltelijk verslagen en dienden ter ondersteuning van de interviews.

Gelet op de context van het onderzoeksveld, heb ik gekozen voor eenmalige gerichte observaties. De toegang tot de observatieobjecten was namelijk afhankelijk van de mogelijkheden die zich tijdens de onderzoeksperiode aandienen. Voorbeeld: tijdens het opnemen van een interview blijkt dat op die dag een teamoverleg van de hele locatie plaatsvindt. Deze gelegenheid doet zich eenmaal per maand voor. Ik besluit om deze gelegenheid aan te grijpen voor een gerichte observatie. Een ander voorbeeld: een afspraak met een gedetineerde valt uit vanwege een onverwachte overplaatsing. De begeleider op locatie biedt aan om de vrijgekomen ruimte te benutten om een gebedsdienst van een andere geestelijk verzorger bij te wonen. Ik besluit dan om te gaan observeren.

Bij de gerichte participerende observaties maakte ik ter plekke melding van mijn rol als observator. Bij de spontane niet-gerichte observaties beperkte ik me tot het kenbaar maken van mijn identiteit als onderzoeker in algemene zin. De islamitisch geestelijk verzorgers introduceerden mij eerst als een onderzoeker die 'komt kijken', vervolgens stelde ik mezelf met naam en toenaam voor. Ik vertelde over de achtergronden van mijn aanwezigheid en gaf een korte uiteenzetting van de onderzoeksdoelen. Deze introductie vond plaats gaandeweg de geobserveerde gebeurtenis, zo'n kwartier tijd na aanvang van de gebeurtenis. Bijvoorbeeld: bij een gespreksgroep arriveerden de imam en ik als eerste in het stiltecentrum waar het gesprek plaatsvond. Het observatieproces vond al plaats vanaf het moment dat ik de imam ontmoette. Als de gedetineerden bij het stiltecentrum binnenkwamen, begroetten we elkaar door de hand op te steken. Ik hield soms ter-

loops korte gesprekken met gedetineerden, ik hielp mee met thee zetten of met andere activiteiten. Tot dan toe werd ik vermoedelijk beschouwd als bezoeker. Als de gespreksgroep daadwerkelijk begon, dat wil zeggen als iedereen aan tafel zat en de islamitisch geestelijk verzorger een onderwerp aan de orde stelde, kwam mijn presentie aan de orde. Op dezelfde wijze ging het bij de geobserveerde vrijdagsdiensten.

‘Participerend’ heeft dus niet alleen haar invulling gekregen door lijfelijk aanwezig te zijn en waar te nemen, maar ook doordat ik me gedroeg en meedeed als deelnemer aan allerlei activiteiten. Ik deed ook mee aan de gebeden, discussieerde mee in de gespreksgroep, hielp met klussen zoals inrichting van de ruimte voor de gespreksgroepen, inrichting van de gebedsruimte, schenken van thee en koffie en ik sprak met gedetineerden in het informele gedeelte van de bijeenkomsten. Ik stond of zat te midden van de groep bij formele momenten zoals een gebedsdienst of gespreksgroep. Ik liep rond voor of na afloop van deze gelegenheden om vanuit verschillende hoeken waar te nemen en diverse contactervaringen op te doen. Deze zogenaamde rolovername of intensieve participatie¹⁰⁶ was niet bedoeld om mij in te leven maar om niet op te vallen, om een ongedwongen sfeer te creëren en een authentieke houding aan te nemen. Ik heb ook geen notities gemaakt tijdens de observaties.

Bij een observatie hoort ook een gedetailleerde en levensechte beschrijving van de situatie. In hoofdstuk II, III en IV is dat terug te zien. Bij beschrijvingen van de vrijdagsdienst en de gespreksgroep het meest. De beschrijvingen betreffen wat er feitelijk is waargenomen met gerichte aandacht voor items die relevant zijn voor de probleemstelling. Na een eerste schriftelijke vastlegging van de observaties op dezelfde dag, zijn de teksten later thematisch geordend.

Zoals ik eerder aangaf, ben ik ook na de periode van dataverzameling voortdurend blijven observeren wanneer zich hiertoe een gelegenheid voordeed. Denk bijvoorbeeld aan de studiedagen die door de islamitisch geestelijk verzorgers waren georganiseerd en waar ik voor was uitgenodigd. Observaties zijn ook door mij verricht als hoofd van de islamitisch geestelijke verzorging bij Justitie. Ik kreeg gelegenheid om

het veld in allerlei hoedanigheden waar te nemen. Deze observaties en waarnemingen zijn niet verslagen, maar hebben ondersteunend geënd bij het verifiëren van de exploratie tot dan toe en voor verdere reflectie daarna.

Documenten

Documenten zijn communicatiemiddelen zoals persoonlijke documenten en openbare documenten. Ook niet geschreven teksten worden als documenten beschouwd, zoals tekeningen, foto's en kunstwerken.¹⁰⁷ In de diverse rapportages in dit onderzoek zijn illustraties hiervan opgenomen. Documenten spelen in dit onderzoek slechts een ondersteunende rol ten opzichte van de andere databronnen en worden niet altijd onderworpen aan de analyse. In het begin heb ik overwogen om een dagboek door de hoofdrespondenten te laten bijhouden, maar uiteindelijk heb ik daarvan afgezien vanwege de verwachte tijdsinvestering en de inschatting dat het voor de hoofdrespondenten een te zwaar expressiemiddel zou zijn en daarmee contraproductief voor het onderzoek zou uitpakken. De documenten zijn mij aangeboden of ik heb er in de marge van de interviews en observaties om gevraagd. Voorbeelden van documenten die ik heb verzameld zijn: tekeningen op mijn verzoek gemaakt of uit gedrukt materiaal gehaald, kopieën van aan gedetineerden uitgereikte teksten zoals gekopieerde Koranverzen en hadiths, teksten van lezingen en preken, schilderijen gemaakt door gedetineerden, programma's van gebedsdiensten en religieuze vieringen en een gezamenlijke foto van de islamitisch geestelijk verzorgers. In mijn functie als hoofd islamitisch geestelijke verzorging bij Justitie ben ik enkele relevante documenten tegengekomen. Waar dit verantwoord is, heb ik hier gebruik van gemaakt. Een voorbeeld hiervan is het gebruik van de beoordeling van het opleidingsniveau van de respondenten door Van Koningsveld.

Interviews

De interviews met Mahmoud zijn op mijn aandringen grotendeels in het Nederlands opgenomen, maar hij sprak matig Nederlands. Hij

sprak ook tussendoor Arabisch en Berbers wanneer dat hem beter uitkwam om zijn gedachten te verwoorden of om zich beter te articuleren. Met Hassan heb ik uitsluitend Nederlands gesproken. Het was echter voor hem niet altijd even gemakkelijk om zijn gedachten volledig te verwoorden en uit te drukken. Ik heb hem op basis van mijn ervaring met het zich uitdrukken in vreemde talen gestimuleerd om nog beter te articuleren. Hij steunde vaak op concrete voorbeelden om abstracte gedachten te verwoorden en deed een beroep op het rollenspel. Ook bij sommige gedetineerden kwam ik het probleem van de taal tegen. Ondanks het feit dat de islamitisch geestelijk verzorgers moeite hadden om hun praktijk en gedachten te verwoorden, is de wijze waarop zij langs andere expressieve wegen hun boodschap probeerden over te dragen, zeker vanuit een etnografisch antropologisch oogpunt, uiterst interessant en bruikbaar. Deze situatie bevorderde namelijk hun authenticiteit en hielp juist om sociaal-wenselijke antwoorden te vermijden. De condities waarin interviews met Ahmed en Bekir zijn gehouden, waren gunstiger als het gaat om de taalexpressie.

De interviews met de islamitisch geestelijk verzorgers vormen overigens de belangrijkste databron in dit onderzoek. Andere databronnen zijn ter ondersteuning hiervan gebruikt. De interviews zijn bedoeld als ingang om inzicht te verkrijgen in de praktijk van de islamitisch geestelijk verzorgers en hoe ze zelf naar deze praktijk kijken en conceptualiseren. De interviews zijn dus ook gebruikt om inzicht te krijgen in het reflectieve vermogen van deze respondenten als onderdeel van hun praktijk. Ik heb de techniek van explorerende diepte-interviews toegepast. De gehanteerde theoretische kaders van het exploratieve interview, die overigens aansluiten bij de onderzoeksparadigmata zoals die hierboven zijn geschetst, zijn als volgt:¹⁰⁸

- De interviewer is geïnteresseerd in de interactie met de geïnterviewde.
- De interviewer is geïnteresseerd in het perspectief en de betekenis patronen van de geïnterviewde.
- De interviewer is geïnteresseerd in de fundering van de data: de geschiedenis ervan, de uitleg en de ontwikkelingen in de praktijk.
- De interviewer brengt de cognities zo ongeschonden en adequaat

mogelijk aan het licht.

- De interviewer heeft oog voor relevante informatie die niet wordt geuit in woorden. Dat is aandacht voor verzwegen informatie.
- De verkenning van de praktijk door de interviewer en vooral door de geïnterviewde wordt mogelijk gemaakt en bevorderd.
- Het interview is laag gestructureerd en steunt niet op standaardisering van vragen. Het interview is uitgesproken georiënteerd op de uitdieping van de kwalitatieve aspecten van de narrativiteit en het handelen.
- De vereiste verdieping vraagt om een uitgesproken kritische houding van de interviewer.
- Het articulerende karakter eist een oprechte, empathische en veiligheid waarborgende houding van de interviewer.¹⁰⁹
- De theorieën en concepten omtrent de betreffende situatie hebben tijdens het interview uitsluitend een sensibiliserende functie.

Voor een betere toerusting heb ik gedurende een aantal weken regelmatig geoefend met een groep promovendi en buitenpromovendi van de toenmalige Katholieke Theologische Universiteit Utrecht. Daarnaast heb ik als proef diepte-interviews opgenomen met onder meer een ex-gedetineerde voor het benaderen van de casussen en enkele informanten na het starten van het onderzoek.

Met betrekking tot de mate van openheid en gestructureerdheid van de interviews merk ik het volgende op. De interviews met de hoofdrespondenten zijn binnen het kader geplaatst van de geformuleerde spanningen. De interviewopzet van de vervolgcasussen 2, 3 en 4 is ingericht aan de hand van de uitkomsten, de inzichten en de ervaringen die zijn opgedaan tijdens de eerste casus. Vooral de interviews van casus 3 en casus 4 zijn veel gericht qua onderwerpen en hierdoor ook geringer in omvang.

2.3.4 Trajecten dataverzameling en -bewerking in grote lijnen

Traject 1 (2002-2004)

De eerste twee casussen Hassan en Mahmoud. Globaal zijn de volgende stappen gezet:

1. Transcriptie/beperkte descriptie
2. Descriptie/beperkte exploratie
3. Selectie van thema's voor de vervolgfase

Ad. 1 Transcriptie/beperkte descriptie

In deze fase zijn eerst de verzamelde data uit alle onderzoekstechnieken van casus 1 getranscribeerd. De volgorde hierin was afhankelijk van relevantie en urgentie. Zo werden, zoals hierboven is aangegeven, alle observaties direct na aankomst thuis of onderweg naar huis opgetekend. Dat gold ook voor de opgedane impressies. Daarna werd elk interview met de islamitisch geestelijk verzorgers direct getranscribeerd om daar in vervolginterviews op voort te bouwen. De interviews werden opgenomen middels een digitale recorder en opgeslagen op de personal computer. Vanaf de personal computer werden de interviews meermalen beluisterd en getranscribeerd. Bij gedetineerden en collega geestelijk verzorgers heb ik ook direct aan de transcriptie gewerkt. De verwerking vond in een latere fase plaats. Na de transcriptie van casus 1, gevolgd door meervoudige lezingen en descriptieve uitwerkingen, ging ik over tot casus 2. De transcriptie en descriptie daarvan vonden op identieke wijze plaats als bij casus 1.

De transcriptie was niet louter een technische aangelegenheid bestaande uit het overzetten van de opnamen op schrift, maar ging ook gepaard met een beperkte mate van exploratie en reflectie door middel van het vastleggen van methodische en theoretische memo's en attenderende begrippen onder andere via het in kladschrift plaatsen van voetnoten. Daarnaast moest de inbreng van de respondenten in casussen 1 en 2 vaak geparafraseerd worden, zowel tijdens het inter-

view als in de transcriptiefase. Onderstaande illustratie geeft een indruk hoe dit proces zich voltrok.

Fragment uit een interview met de islamitisch geestelijk verzorger Mahmoud

Mijn bedoeling, ... jij moet hier leven. Moslims ..., je bent moslim oké? Jij gelooft in Mohammed, in de islam, maar je moet niet zeggen tegen de andere: 'Jouw geloof is niet goed.' Dat was zo met de profeet, hij leefde ook in een islamitische staat maar toch zij bepalen niet over hun geloof en zeggen nee jij bent zo. Ja, dawa is goed, maar anderen aanvallen, nee *la ikrâha fi al-dîn*¹¹⁰ *innaka la tabdî man abhabta walâkin Allah yabdî man yashâ*¹¹¹... Je bent geen God om te zeggen: 'Jij gaat naar... of...'¹¹²

Geparafraseerd:

Mijn visie is als volgt. Een moslim, zeker een geestelijke, over het algemeen afkomstig uit een islamitisch land, woont nu in een diverse, multireligieuze westerse samenleving. Men is vrij om de islam te belijden. Maar tegelijk moet men (als moslimgeestelijke) respect opbrengen voor de andere godsdiensten en daar geen moreel oordeel over vellen. Dat is maatschappelijk en vanuit de islam niet gewenst. Kijk naar het voorbeeld van de profeet. Zelfs toen, toen er sprake was van een echt islamitische staat, hadden andersgelovigen godsdienstvrijheid. Dus, er is niets mis met dawa mits men niets oplegt. In ieder geval moet men andersgelovigen niet minachten. Kijk zelf wat God hierover heeft gezegd: 'In de godsdienst is geen dwang'¹¹³ of 'Jij [tegen de profeet Mohammed] kunt wie jij lief hebt niet op het goede pad brengen, maar God brengt wie Hij wil op het goede pad.'¹¹⁴ Een moslim (geestelijke) kan feitelijk niet beoordelen of iemand (goed) gelovig is of niet. Daar oordeelt alleen God over. Godsdienstbeleving is dus vooral een kwestie van een persoonlijke keuze, een zaak tussen de mens en God.

Deze parafrase verwoordt overigens wat in het hoofd van de onderzoeker speelt bij het horen of lezen van de brontekst. De analyse zelf is en blijft gericht op de niet geparafraseerde tekst waarop de leesmethode van close reading is toegepast. Overigens heb ik het aanvullen, interpreteren en parafraseren zoveel mogelijk gedaan binnen het toelaatbare vanuit de bovengeschetste paradigmata, namelijk het symbolisch interactionisme en de etnografische benadering. De grens van het toelaatbare was dat parafrases tot betekenisverschuiving of ronduit tot onverantwoorde speculaties zouden leiden. Ik heb als onderzoeker gedaan wat in mijn vermogen lag om me daarvoor te behoeden. De parafrases zoals hierboven is aangegeven zijn vooral toegepast in de eerste twee casussen en dan nog slechts op de interviews. Parafraseren was veel minder nodig in de vervolgcasussen en bij de observaties en documentenanalyses bijvoorbeeld. De validatie van het onderzoek en dus van de door mij geformuleerde interpretaties is aan de orde in paragraaf 2.5 van hoofdstuk I.

Ad. 2 Descriptie/beperkte exploratie

Ik ben, zoals hierboven is vermeld, eerst begonnen met het uittikken van de interviews met de imams. Daarna volgde de transcriptie van de interviews met gedetineerden en collega geestelijk verzorgers. De interviews heb ik grondig bestudeerd, meerdere malen doorgelezen en handmatig uitgewerkt in fragmenten, coderingen en allerlei vormen van memo's. Vervolgens heb ik elk interview uitgewerkt, dat wil zeggen samengevoegd, ingedikt en gethematiseerd naar inhoudelijke relevantie in het licht van de probleemstelling. Ik ging hiermee door, totdat ik er voldoende relevante thema's uit had gehaald. Die heb ik vastgelegd in descriptieve teksten, die feitelijk gelden als het grondmateriaal voor verdere exploratie, reflectie en analyse. Hiermee werd het werken met de transcriptie verlaten. Herlezen van de transcriptie vond alleen plaats als ik gericht naar empirische ondersteuning van de analyse zocht. De beslissing om de transcriptie op een gegeven moment te verlaten heeft als nadeel dat er mogelijk interessante informatie is blijven liggen of over het hoofd is gezien. Maar deze keuze, waarbij de transcriptie enigszins werd ingedikt, was onvermijdelijk gelet op de hoeveelheid en de complexiteit van de ruwe data. Ook de

descriptie was een complexe aangelegenheid en nam geruime tijd in beslag. De twee casussen zijn overigens apart maar ook in samenhang met elkaar aan de hand van een constante vergelijking uitgewerkt.

Ad. 3 Selectie van thema's voor de vervolgfase

Aan de hand van de uitkomsten in deze fase heb ik een plan met doelstellingen opgesteld voor de vervolgcasussen. Richtinggevend daarbij waren de focusthema's die een aantal bevindingen en conclusies weergaven. Een overzicht van deze focusthema's is opgenomen in hoofdstuk IV. Na het opstellen van deze focusthema's ben ik begonnen met werving van respondenten voor de vervolgcasussen. Uiteindelijk heb ik het aantal casussen moeten beperken tot twee.

Traject 2 (2004-2005)

Dit traject beslaat de derde (Ahmed) en vierde casus (Bekir) en bestaat uit:

1. Transcriptie/beperkte descriptie
2. Beperkte descriptie/beperkte exploratie

Ad. 1 Transcriptie/beperkte descriptie

Aan de hand van het hierboven genoemde plan met focusthema's, heb ik twee islamitisch geestelijk verzorgers benaderd. Er zijn interviews gehouden, observaties verricht en documenten verzameld. De transcriptie van de data vond op dezelfde wijze plaats als in het eerste traject.

Ad. 2 Beperkte descriptie/beperkte exploratie

Na de transcriptie ben ik overgegaan naar de descriptie volgens de hierboven aangegeven stappen. De descriptieve tekst met beperkte exploratie is in deze fase voorgelegd aan beide respondenten. Ahmed

heeft direct uitgebreid commentaar gegeven. Bekir heeft pas in een veel latere fase zijn commentaar gegeven. De verkregen inzichten heb ik deels gebruikt voor een beter verstaan en een betere analyse van de data van de eerste twee casussen. Hier zijn ook vragen geformuleerd waarop het onderzoek verder bouwde.

Traject 3, terug naar casus 1 en casus 2 (2005-2008)

1. Herzien van transcriptie
2. Herzien van descriptie/exploratie
3. Verdere exploratie/analyse/synthese
4. Integratie van beide casussen

Ad. 1 Herzien van transcriptie

Hierbij is de transcriptie nog eens grondig doorgelezen om na te gaan of er relevante thema's over het hoofd zijn gezien. In deze fase zijn ook de illustraties, die in de onderzoeksrapportage zijn opgenomen, gemarkeerd en overgenomen als empirisch bewijsmateriaal.

Ad. 2 Herzien descriptie/exploratie

De descriptie is hier verder aangescherpt. De illustraties uit de transcriptie werden bewerkt ter ondersteuning.

Ad. 3 Verdere exploratie/analyse/synthese

Bij de exploratie in deze fase ging het om meer consistentie in de ordening en indeling van de gegevens van de descriptie en om het aanscherpen van codering, categorisering, conceptualisering. Verder ging het om het vastleggen en bewerken van invallen en memo's, het formuleren van beginbegrippen die aansluiten bij de transcriptie en het verder zoeken naar en aanscherpen van theoretische begrippen die de data helpen verstaan. Dat gebeurde in eerste aanleg handmatig en later met behulp van Word-toepassingen in de voetnoten, markeringen

enzovoort. De exploratie is zodoende behoorlijk geïntensiveerd.

Ad. 4 Integratie van beide casussen

Er is gewerkt aan verdere verbinding van beide casussen met elkaar terwijl het proces van reflectie en analyse verder ging. Daarnaast werd er ook gewerkt aan de verbinding met het onderzoeksontwerp, dat werd herlezen en waar nodig aangescherpt.

Traject 4, terug naar casus 3 en 4 (2007-2008)

1. Herzien en afronden van descriptie
2. Herzien van exploratie en analyse
3. Integratie

Dit traject had een overlapping met traject 3 en verliep verder grotendeels op dezelfde wijze.

Traject 5 (2008-2009)

In deze fase was er sprake van een integrale lezing van rapportages. Er is gewerkt aan de reparatie van ‘theoretische gaten’, verdere aanscherping van begrippen, verdere analyse en verder integratie tussen de hoofdstukken. Het geheel is gecontroleerd, herzien en aangescherpt op de interne consistentie en de samenhang van aangedragen noties, begrippen, verklaringen enzovoort. De integratie van het materiaal in de vorm van vergelijkingen op hoofdlijnen vond in dit traject plaats.

Traject 6 (2008-2009)

Dit betreft een afsluitend hoofdstuk in de vorm van een nadere reflectie op een aantal spanningen die in hoofdstuk I zijn geformuleerd. Dit traject verliep deels parallel aan traject 5. Ook werd het geheel samengebracht en werden de bevindingen nader geconfronteerd met het bestaande onderzoek, opleidingen enzovoort. De nadruk lag bij deze confrontatie op het praktisch theologische perspectief, maar er is ter ondersteuning ook gezocht naar een confrontatie met de gods-

dienstsociologische inzichten, om de betekenis van de islamitisch geestelijke verzorging in een breder perspectief te plaatsen. Daarnaast werd in dit traject een ontwerp van het profiel van de islamitisch geestelijk verzorger opgesteld.

2.4 Analyse methode tekst

Close reading

De bestudering van de interviews als belangrijke databron vroeg om een bijzonder intensieve lezing. De aanpak die ik hiervoor heb gekozen is het meest verwant aan wat in het literaire domein als *close reading* bekend staat. Hieronder schets ik een aantal karakteristieken van deze leesmethode en geef ik een illustratie van hoe ik deze heb toegepast. Overigens was het aanvankelijk de bedoeling om de teksten te verwerken en te analyseren aan de hand van het computerprogramma Kwalitan of vergelijkbare programma's. Om praktische redenen is dit echter niet gelukt. De aard van de data en de wijze waarop deze werden verkregen ontmoedigden mij om deze techniek te gebruiken. Het materiaal leende zich het meest voor handmatige verwerking en voor Word-toepassingen. De techniek voor het doorgronden van de data berust voor een deel op de zogeheten *close reading*, die vaak ook met *critical reading* wordt aangeduid. Close reading was oorspronkelijk een vorm van literaire kritiek die zich toelegde op de minutieuze lezing van een tekst, maar werd in de loop van de tijd toegepast op allerlei tekstsoorten. Uitgangspunt is dat alle elementen in een tekst een functie hebben en dat de tekst in al zijn lagen een hechte samenhang heeft, hetgeen aansluit bij het symbolisch interactionisme als theoretisch oriëntatiekader. Woorden worden grondig en kritisch onderzocht op hun diepere betekenis. Kernwoorden worden optimaal uitgelicht en geanalyseerd. Het zoeken en onderzoeken in de tekst van symbolen, metaforen, verborgen verbanden en andere opvallende elementen en de samenhang daartussen zijn belangrijke stappen van close reading.

Een ander belangrijk uitgangspunt van close reading waar ik me op heb beroepen is de tekst als autonome entiteit. Dit biedt de mogelijkheid om ontvankelijk te zijn voor elke mogelijke relevante associatie,

los van de intentie van de auteur. Woorden, begrippen, bezweringen en dergelijke krijgen de optimale mogelijkheid om de lezer te attenderen. De fase van close reading ving aan met het beluisteren van de fragmenten en de transcriptie en vormde als analysemethode de schakel tussen transcriptie, descriptie en exploratie. In het proces van close reading zijn vier momenten te onderscheiden. Deze momenten moeten niet verward worden met de verschillende trajecten van het onderzoek zoals die hierboven uiteengezet zijn. Het gaat hier om fases in de tekstanalyse die dwars door die trajecten heen lopen. Het gaat om de fases *pre-reading*, *interpretive reading*, *critical reading* en *post-reading*.¹¹⁵

Pre-reading is in het onderhavige onderzoek het stadium vanaf het moment van transcriptie en controle van de transcriptie op vergeten woorden, expressies, betekenisvolle intonatie enzovoort. Met het stadium *interpretive reading* begint de nauwkeurige studie van kleine entiteiten oftewel woorden. Kenmerkend voor deze fase is dat de onderzoeker onbevagen en zo nuchter mogelijk naar de tekst kijkt. Het proberen te verstaan staat voorop: wat staat er eigenlijk? De achterliggende gedachte is dat we iets moeilijk kunnen begrijpen en bevragen als we het niet verstaan. Bij *critical reading* begint het leesproces zoals hierboven is aangegeven, wat leidt tot het verstaan van de tekst middels exploratie en analyse. Kritische bevraging van de tekst en de componenten woorden, concepten, ideeën en thema's staat centraal. Het proces begint met het simpel formuleren van verbanden en thematische connecties in de tekst en het formuleren van concepten. Op basis hiervan is de thematische indeling van de descriptieve tekst tot stand gekomen. Hier worden ook beslissingen genomen en keuzen gemaakt met betrekking tot de mogelijke betekenissen die immanent zijn aan de tekst. Daarnaast was ik genoodzaakt om aanvullend materiaal van buiten de tekst te betrekken bij de tekst voor een beter verstaan of voor een analyse. Het stadium van de *post-reading* duurt in dit onderzoek langer dan het woord 'post' zou suggereren. Het is het proces van meervoudige lezing ter verifiëring van de *critical reading*-fase om vervolgens eventueel te komen tot het bijstellen van conclusies, ontwikkelde theoretische modellen enzovoort. Naast het toepassen van de technieken van close reading op het ruwe materiaal, heb ik elementen van de *critical reading*-fase, zoals hierboven is aangegeven, ook toegepast op de descriptieve teksten waar ik feitelijk de auteur van ben.

Illustratie handmatig uitwerken databron (interview)

40

*neemen je van
rems*

*Zeet over de plaats
u gesteldje V in het
lijmenen. wijt daer
se opste hoofdstuk
van.*

mijn problemen. Ze lachten je uit na een uur. Ze gaat 's
avond thuis en (gelach.) ze vergeten je. Weet je, binnen
problemen hier, proberen ze op te lossen maar
(buitenproblemen) dat kan niemand oplossen. Je hebt
iemand vertrouwelijk iemand nodig waar je ..die voor je kan
opkomen waar je kan uitleggen weet je, je wil een beetje
uilen, ..dan gebeurt. en kom je opgelucht. Dan komt je
opgelucht gewoon.

Jij zegt bewaarders kun je niet mee praten want daarna

(onderbrekend) Er zijn wel mensen die praten maar

Maar ze vergeten jou zeg jij.

Ja, nee, ik zeg niet zo weet je. Ik bedoel Ze vergeten
je niet maar, hoe moet je dat uitleggen? Kijk, hen hebben
bepaalde richtlijnen hier, hun richtlijn is van begin tot eind
daarna gaan ze niet verder weet je. Hun grens is tot hier.

De imam gaat verder bedoel je?

*al praktischvorm waardeert gelykwaarde
Raadket raad. oordel in de
loop van tijd praktisch
positieve effecten*

45

*indicatie van
ich tot het uiterste
spinnen. proberen
niet in de zin van
rachten' een poging
ragen' maar zich
moeilijkste casus*

Nee. Die luister (naar. Red.) je. Echt met aandacht. Je ziet
gewoon hij luistert naar je, hij probeer je gewoon raad te
geven. Hij geeft jou goede raden, hij geeft je goede raad, ik
zie dat hij goede raad geeft aan me. En dan luicht me op.
En dan volg ik die raad en dan kijk ik gewoon is dat een
goede raad of niet, weet je. Je gaat overwegen. En zulke
dingen hebben mensen nodig, ze hebben behoeftes aan.

Waaraan?

*indicatie dat imam die ruimte
om te overwegen raad te volgen
biedt. geluk meenden komen met
kwalite raden over.*

Aan die raden, goede raden.

Hum. Wat bedoelt met raad? Kun je iets over vertellen?

Wat ik met raad bedoel? @k.

Een aantal voorbeelden of zo.

*spot maken R. u indicatie
+ het vergelyking
et branden in pan
toets schuiving
in voorbeeld.*

Nja! Ik moet deze glas kapot maken, ik zeg omdat ie glas
me dwars zit. Deze theeglas' zit me dwars. Die zit me de
hele tijd dwars en dan praat ik met hem daarover. Hij zegt
nee als je hem kapot maakt heb je een probleem. Dan heb

*- imam lacht je
mit bit
- imam vergeet je
- u vertel niet
- kom voor je op
- luistert
- bij me je om
begrip vraagt
(uitlegge
- waar je je kan lichte
↓
oplichting
- iemand met wie
je over buiten
problemen kan
praten.
- is informeel
- biedt maar
mogelijkheden
↓
- door het luisteren
met aandacht
- oprecht luisteren
- acteert niet
- geeft raad
- geeft goede raden
- voorziet in
behoeftes
geluk meenden
(aan krijgen)
↓
Raad ontvanger
wilt dat oplichting
↓
volgen raad
↓
even wachte
↓
oordel over
kwalite raad
↓
Raad komt tot
stand door over
problemen te
praten.*

Toelichting illustratie

Het bronnenmateriaal wordt na de transcriptie minutieus gelezen, bestudeerd, geïnterpreteerd en geanalyseerd. In deze illustratie zijn de attenderende en kernbegrippen die behulpzaam zijn bij de aanduiding van de onderzochte praktijk eerst in blauw gemarkeerd. Aan de rechterkant worden deze begrippen dan verder uitgewerkt, gegroepeerd en in een logisch verband op een rij gezet. Aan de hand van meervoudige lezingen van de tekst en de uitgewerkte attenderende begrippen die in kaart zijn gebracht wordt verder geëxploreerd. Deze begrippen worden als zelf-

standige entiteiten geanalyseerd, maar er wordt ook gekeken naar ondersteuning van de interpretatie of analyse in de gehele tekst (interview). De exploratie is met rood aan de linkerkant vastgelegd. De uitkomsten hiervan worden verder verwerkt in de descriptie van de tekst die op zijn beurt aan meervoudige lezingen wordt onderworpen en waar opnieuw een close reading-cyclus op wordt toegepast. In voetnoten worden dan verder allerlei soorten memo's en invallen vastgelegd. En zo gaat de exploratie verder.

2.5 Betrouwbaarheid en validiteit

Betrouwbaarheid

Betrouwbaarheid in het kwalitatief onderzoek staat over het algemeen voor objectiviteit in het kwantitatief onderzoek. Objectiviteit in het kwantitatief onderzoek betreft 'de consistentie en de repliceerbaarheid van de methoden, de omstandigheden en de resultaten van dat onderzoek.' De 'methodologische objectiviteit [is; M.A.] slechts een streefdoel dat nooit geheel kan worden vervuld alleen al doordat het object tijdens het onderzoek kan veranderen.'¹¹⁶ Voor kwalitatief onderzoek worden andere criteria voor betrouwbaarheid gehanteerd. Aan de hand van de door mij doorgenomen literatuur kom ik tot de conclusie dat de rode draad in deze criteria de aanwezigheid van voldoende stabiliteit is. Dit onderzoek leunt zwaar op conceptuele stabiliteit.

Verder heeft elke afzonderlijke kwalitatieve onderzoeksbenadering specifieke criteria ten aanzien van betrouwbaarheid, die ook nog kunnen verschillen naar de aard van de onderzochte materie en de relatie met de onderzoeker. Onder 'onderzoeksparadigma' hierboven heb ik verwezen naar een paar criteria die eigen zijn aan het symbolisch interactionisme en de etnografische benadering. Hierin is bijvoorbeeld ook vermeld dat betrouwbaarheid afhangt van de wijze waarop het onderzoek als product en proces wordt neergezet en verantwoord. Objectiviteit maakt plaats voor intersubjectiviteit, waarbij een zo plausibel mogelijke voorstelling van de onderzochte praktijk weergegeven wordt.

Validiteit vormt naast betrouwbaarheid een belangrijk intern kwaliteitscriterium. Betrouwbaarheid gaat over de vorm van het onderzoek, validiteit richt zich op de inhoud waarbij de richtinggevende vraag luidt: ‘Heb ik een waarachtige voorstelling gegeven van wat er in de onderzochte praktijk gebeurt?’¹¹⁷ Hierboven heb ik aangegeven welke mogelijkheden en beperkingen er zijn betreffende de interne validiteit van het onderhavige onderzoek. Ook heb ik verwezen naar de geleverde inspanningen om deze interne validiteit te waarborgen. In deze inspanningen heb ik niet primair gefocust op de vraag of de onderzochte gevallen, de islamitisch geestelijk verzorgers, zich zouden herkennen in mijn interpretaties en visies, hoewel ik uiteraard conform de hierboven aangegeven etnografische benadering zo dicht mogelijk bij het perspectief trachtte te blijven. Ik heb daarom mijn resultaten, zeker bij de omvangrijke eerste en tweede casus, aanvankelijk niet aan hen voorgelegd.¹¹⁸ Dit had ik overigens ook niet beloofd en zij, met uitzondering van de eerste benaderde islamitisch geestelijk verzorger, vroegen daar niet om. Recent etnografisch onderzoek in soortgelijke complexe onderzoeksvelden laat zien dat een dergelijke terugkoppeling naar het veld niet per definitie het gewenste effect met betrekking tot validiteit sorteert en dat datgene wat hiermee wordt bereikt, zoals vaststellen dat het effect gering is, niet in verhouding staat tot de tijdsinvestering die daarmee gemoeid is.¹¹⁹ In mijn geval vermoedde ik dat mijn exploratieve analytische uitwerking, die onvermijdelijk interpretatief en systematisch van aard is, op weerstand en onbegrip zou stuiten die niets met de inhoud van wat ik terugkoppel van doen hebben, maar met andere processen, zoals problemen rond taal, onvoldoende ervaring met reflectie op de eigen praktijk, een ander cultureel referentiekader of zelfs gewetensbezwaren doordat men niet geassocieerd wil worden met bepaalde theologische concepten. Kortom, de voordelen zouden niet opwegen, zo was mijn inschatting, tegen de nadelen die aan een dergelijke terugkoppeling kleven.¹²⁰ Het terugkoppelen van de resultaten ter interne validering zou in mijn geval slechts renderen, indien extreem lange sessies georganiseerd zouden zijn waarin de oneigenlijke weerstanden worden herkend en besproken, was mijn inschatting.

In de afrondende fase van dit proefschrift, in juni 2009, heb ik dit standpunt echter heroverwogen. De aanleiding hiervan was het feit dat rond enkele coderingen van de data en analytische uitspraken vragen zijn gerezen over het mogelijke speculatieve gehalte daarvan. Deze vragen zijn gerezen in de afrondende fase van het onderzoek in mei 2009. Om dit risico uit te sluiten of althans te minimaliseren, heb ik besloten om de gehele tekst in de huidige vorm voor te leggen aan de eerste twee geestelijk verzorgers die de weergave en de analyse van hun inbreng niet eerder hebben gezien. Ik ben daartoe overgegaan, zeker omdat ik de kans veel kleiner achtte op oneigenlijke weerstanden, nu het niet onaannemelijk is dat de betrokken geestelijk verzorgers vorderingen hebben gemaakt op de bovengenoemde risicopunten, zoals de taal. Ik heb dat in twee stappen gedaan. In de eerste stap heb ik mijn bevindingen in hun integrale vorm aan hen voorgelegd, met de vraag of ze zich in de exploratie en de analyse konden herkennen en eventuele opmerkingen kenbaar wilden maken. Hiervoor zou een globale eerste lezing volstaan, alhoewel zij in een mondelinge terugkoppeling aangaven de tekst zorgvuldig te hebben bestudeerd. Nadat ze deze vraag hadden beantwoord, heb ik hen het verzoek gedaan om de stukken nog eens diepgaander door te nemen met de vraag of ze wilden aangeven welke begrippen, noties en analyses ze eventueel niet konden volgen of onderschrijven. Op de eerste vraag volgde een reactie van Hassan waarin hij, behoudens enkele feiten omtrent zijn personalia, geen enkel begrip en geen enkele notie, concept of analyse betwistte.¹²¹ De eerste reactie van Mahmoud concentreerde zich op de exploratie en analyse. Ook hij ondersteunde wat er lag. In zijn commentaar na de tweede lezing heeft hij slechts een paar feitelijke onjuistheden rechtgezet.¹²² De tweede lezing van Hassan heeft een uitvoeriger reactie opgeleverd. In deze tweede reactie kunnen drie aspecten onderscheiden worden:

1. Generaliseerbaarheid van de bevindingen naar zijn collega Mahmoud en andersom. Hier heeft hij slechts één terechte opmerking over gemaakt.
2. De authenticiteit van de interviewcitaten. Alhoewel hij daar persoonlijk geen bezwaar tegen had, heeft hij aangegeven te vrezen voor een negatieve beeldvorming en voor het aanzien van de islamitisch geestelijke verzorging indien de citaten ongewijzigd zouden

worden gepubliceerd. Hij drong aan op redactionele verbeteringen ten behoeve van een betere leesbaarheid. Hij wees in de tekst bovendien precies aan waar hij de aanpassingen wenselijk achtte. Daar waar de authenticiteit van de teksten die hij aanwees niet in het geding was, ben ik aan deze wens tegemoetgekomen als aspect van veiligheid van respondenten waarborgen.

3. Concepten en analyses. Hij stemde stilzwijgend in met wat er lag, maar daarnaast heeft hij nog eens her en der nadrukkelijk enkele bevindingen bevestigd en becommentarieerd. In hoofdstuk II geef ik hier illustraties van. Overigens zijn de opmerkingen van Hassan en Mahmoud in de eindversie van hoofdstuk II verwerkt.

Bij de respondenten van de derde en vierde casus, waarbij het materiaal minder omvangrijk was en de respondenten beter scoorden op de factoren taal en abstractievermogen, heb ik het in een veel eerder stadium aangedurfd om de bevindingen aan hen voor te leggen. Het ging echter voornamelijk om het descriptieve gedeelte waarbij de vraag die ik aan de respondenten heb gesteld luidde: ‘Heb ik u en uw praktijk zoals ik erover heb gerapporteerd juist waargenomen?’ Bij een beperkte exploratie heb ik ook de vraag gesteld: ‘Heb ik u op deze aspecten goed begrepen?’ Hun instemmende reacties met enkele aantekeningen waren bemoedigend met betrekking tot de kwestie van validiteit. In april 2009 heb ik onderdelen uit het reflectieve gedeelte van hoofdstuk V aan de respondent van casus 3 voorgelegd. Behoudens een paar kleine aantekeningen die erin zijn verwerkt, oogste dit stuk geen tegenspraak. Integendeel. Overigens geldt ook na deze interne toetsing door de respondenten dat ik de interne validiteit heb proberen te waarborgen door een gedetailleerde beschrijving van het onderzochte en van de bevindingen, met de intentie dat het veld zich tijdens en na het onderzoek hierover kan uitspreken.

Zoals hierboven is aangegeven zijn de casussen slechts instrumenteel gebruikt als ingangen tot die praktijk. Verder behoren ook de groep theologen, onderzoekers, collega geestelijk verzorgers van andere denominaties en opleiders tot de potentiële commentatoren van wie de inbreng een rol kan spelen in de validiteitskwestie. Een ander toegepast instrument om de (interne) validiteit te verhogen is de triangulatie. Ik versta onder triangulatie ‘het vanuit verschillende gezichts-

punten bestuderen van hetzelfde object.¹²³ Hierboven heb ik verwezen naar de databronnentriangulatie. Dat is: het verkrijgen van de data vanuit verschillende bronnen (islamitisch geestelijk verzorgers, gedetineerden en collega's). Ook heb ik hier de methodetriangulatie voor zover het gaat om de verschillende onderzoekstechnieken (interviewen, observeren, documentenanalyse) gebruikt. 'Mentale triangulatie' is een andere toegepaste vorm. Mentale triangulatie is: 'verschillende mogelijke interpretaties overwegen (...) zonder dat er nu direct al sprake is van theoretische zienswijzen.'¹²⁴ Verder heb ik het instrument toegepast van de constante vergelijking tussen de betekenissen van de verschillende casussen onderling en later tussen deze en onderzoeken en literatuur daarbuiten, waarbij wordt gezocht naar bevestigingen maar ook naar weerleggingen en afwijkingen.¹²⁵ Ook heb ik gebruikgemaakt van het instrument *member checking*. Ik heb waar mogelijk de bevindingen met de islamitisch geestelijk verzorgers en collega's van andere denominaties informeel besproken en gedurende de eerste drie jaar van het onderzoek aan een klankbordgroep voorgelegd.

Ten slotte hebben de formele spreekbeurten die ik heb gehouden voor het korps islamitisch geestelijk verzorgers aan de interne validiteit van de resultaten en de analyse daarvan bijgedragen.

Relatie tussen de onderzoeker en de onderzoeksgroep

Mijn benoeming in juni 2007 tot ambtenaar en leidinggevende op het gebied van de islamitisch geestelijke verzorging bij Justitie verdient in het kader van validiteit een aparte vermelding. Heeft deze ontwikkeling invloed gehad op mijn relatie met de onderzoeksgroep? Zoals hierboven is gemeld, was bij de aanvang van het onderzoek het onderzoeksveld als geheel voor mij onbekend. Toegang tot dit veld was het gevolg van hard werken. Daarbij zijn gebruikelijke wetenschappelijke methodes zoals hierboven zijn geschetst toegepast. Mijn rol als leidinggevende heeft geen enkele invloed gehad op de toegang tot het veld, het verkrijgen van de data, de confrontatie van de uitkomsten met het veld (spreekbeurten) en de analyse daarvan, daar dit stadium van onderzoek al was afgerond vóór mijn benoeming als leidinggevende (zie overzicht dataverzameling in dit hoofdstuk onder

2.3.2 en 2.3.4). Vanaf mijn benoeming is vooral de fase van reflectie in hoofdstuk V op gang gekomen. Ook in deze fase heb ik mijn rol als onderzoeker en wetenschapper zuiver gehouden en gescheiden van mijn rol als leidinggevende. Wel heb ik de inzichten als gevolg van de toegenomen intensiteit waarmee ik met het onderzoeksveld in aanraking kwam bewust laten meewegen in de beoordeling van de eerdere analyses. Hieruit is gebleken dat tot dusver verrichte descriptie, exploratie en analyse geenszins gedateerd zijn, noch aan actualiteit hebben ingeboet. Methodologisch zijn deze communicatieve inzichten te verantwoorden als een vorm van (externe) validiteit. Alleen de beslissing om de rapportages en analyses aan islamitisch geestelijk verzorgers van de eerste en tweede casus voor te leggen, werd genomen toen er sprake was van een hiërarchische verhouding met de onderzochten. Alhoewel het risico dat de invloed van deze hiërarchische verhouding op de reacties van de twee respondenten niet geheel uit te sluiten is, acht ik de kans dat ze het beeld vertekenen (gelet op de aard van de respons) klein. Zij droegen correcties en oprechte en kritische reacties aan aangaande iets dat hun professionaliteit raakt. Deze reacties zijn integraal doorgeleid naar en besproken met de promotores.

Externe validiteit

Externe validiteit gaat over de representativiteit en generaliseerbaarheid van de uitkomsten van het onderzoek. Generaliseerbaarheid is de 'graad waarin onderzoeksresultaten en conclusies van een onderzoek ook opgaan voor personen, situaties, organisaties, gevallen en verschijnselen die in dat onderzoek niet onderzocht zijn.'¹²⁶ Naar schatting waren er bij aanvang van dit onderzoek dertig freelance islamitisch geestelijk verzorgers werkzaam in penitentiaire inrichtingen. Drie onderzochte gevallen zijn afkomstig uit de sector gevangeniswezen en één geval was gerelateerd aan de jeugdsector. Andere sectoren, zoals Vreemdelingenbewaring, Huizen van Bewaring, tbs-klinieken en vrouwengevangenis en -inrichtingen zijn niet onderzocht. Qua etniciteit was er bij aanvang van het onderzoek sprake van de Marokkaanse, Turkse, Surinaamse, Pakistaanse, Egyptische, Sudanese, Indonesische, Somalische en de Nederlandse etniciteit. Het betrof bijna uitsluitend mannen. Er werkte slechts één vrouw van autochtone

afkomst als geestelijk verzorger voor acht uur per week. Ik heb alleen de Marokkaanse en Turkse geestelijk verzorgers benaderd, die overigens de meerderheid van het korps uitmaken. Wel hebben de vier onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers een andere achtergrond wat betreft de (religieuze) rechtsschool, de genoten opleiding en leeftijd. Het onderzoeken van vier gevallen op een totaal bestand van dertig islamitisch geestelijk verzorgers met de geschetste diversiteit kan geen representativiteit in statistisch of variatiedekkend¹²⁷ opzicht opleveren. De onderzochte gevallen zijn met andere woorden geen steekproef. Ook is er geen sprake van theoriegedragen generaliseerbaarheid¹²⁸ omdat het onderzoek in het geheel niet vanuit een theorie is ontworpen noch theorie georiënteerd is. Er is ook geen sprake van een *case-to-case transfer*¹²⁹ en dus niet van exemplarische generaliseerbaarheid.¹³⁰ Er is met andere woorden geen sprake van ‘ontworpen generaliseerbaarheid’ waarbij het de opzet is om van tevoren maatregelen te treffen ‘om een zekere generaliseerbaarheid aannemelijk te maken.’¹³¹

Dat uitkomsten van het onderhavige onderzoek op bovengenoemde aspecten niet representatief zijn betekent echter niet dat de bevindingen in geen enkel aspect generaliseerbaar zijn. Met name het analytische aspect, het aangereikte begrippenkader en de reflectie van dit onderzoek bieden een ingang tot de generaliseerbaarheid van de bevindingen. Dat geschiedt langs de communicatieve generaliseerbaarheid. Bij communicatieve generaliseerbaarheid¹³² gaat het om beoordeling door de lezer oftewel het veld van de resultaten achteraf. De ervaringen van de proeven die zijn gedaan door middel van presentaties van bevindingen en inzichten uit het onderzoek aan grote groepen islamitisch geestelijk verzorgers stemmen tot optimisme op dit vlak. Het veld bleek zich in grote lijnen te herkennen in het analytische aanbod door middel van identificatie, reflectie, verdere uitdieping van theoretische begrippen, experimenteren in het veld en dergelijke. Zo heb ik in 2005 gedurende een dagdeel van een studiedag het voltallige korps islamitisch geestelijk verzorgers ingeleid in een aantal onderzoeksuitkomsten (imam-functies). In 2008 heb ik twee omvangrijke stukken die deels gebaseerd waren op de uitkomsten van dit onderzoek aan dit veld voorgelegd. Het eerste document gaat over de identiteit van de islamitisch geestelijk verzorger.¹³³ Het tweede document,

dat gaat over het religieuze profiel van de islamitisch geestelijk verzorger en waarin veel theologische noties zijn opgenomen die in dit onderzoek zijn ontwikkeld, is ook aan collega islamitisch geestelijk verzorgers in het buitenland voorgelegd. De aan het veld voorgelegde stukken kregen brede steun. De aantekeningen zijn in de definitieve stukken bewerkt. Ze worden in hoofdstuk V als epiloog gepresenteerd.

2.6 Samenvatting en conclusie

In de omschrijving van de probleemstelling en het onderzoeksmethodologische kader heb ik gepoogd de complexiteit van het onderzoeksveld en de onderzochte praktijk uiteen te zetten. Het is een praktijk die moeilijk toegankelijk lijkt te zijn, niet alleen voor onderzoekers, maar ook intern voor de islamitisch geestelijk verzorgers, voor de collega's van andere denominaties en voor de organisatie waar ze werken. Het handelen van de islamitisch geestelijk verzorger en datgene wat in zijn pastoraat omgaat is niet gemakkelijk te verstaan. Voor onderzoekers wordt de toegankelijkheid tot deze praktijk belemmerd door enkele drempels die genomen moeten worden. Zo is er om te beginnen noch in Nederland noch internationaal eerder diepgaand onderzoek naar gedaan. Theoretische kennis en een conceptueel kader vanuit islamitisch theologisch perspectief, die aansluiten bij deze praktijk en die onderzoekswaarnemingen kunnen ondersteunen, ontbreken grotendeels.¹³⁴ Hierdoor, alsmede door taalbarrières, de expressiewijze en het abstractievermogen, beschikken de primaire dragers van deze praktijk, de islamitisch geestelijk verzorgers, van hun kant nog niet over een geëigend idioom om hun praktijk adequaat te kunnen vertolken.

Gelet op de bovengenoemde condities moeten de ambities van een onderzoeker bescheiden blijven. De bescheidenheid van dit onderzoek is mijns inziens primair uitgedrukt in de ruime formulering van de vraagstelling en het beperkte aantal benaderde casussen. Een ander aspect van deze bescheidenheid is de focus op het inzichtelijk en overzichtelijk maken van een beperkt aantal lagen van de praktijk. De ene laag bevindt zich meer aan de oppervlakte, de andere laag ligt wat

dieper. Het gaat me er vooral om de eerste contouren van deze praktijk en wat in haar omgaat systematisch weer te geven, te analyseren en verstaanbaar te maken. Ik concentreer me vooral op wat we kunnen noemen de primaire processen van de islamitisch geestelijke verzorging als beroep: wat doen de onderzochte geestelijk verzorgers op de voorgrond vanuit het islamitische geestelijke perspectief? Vervolgens of tegelijk zijn enkele belangrijke grondslagen van dit pastorale handelen gereconstrueerd en doordacht. Ik heb hierbij voor openingen gezorgd en paden geëffend voor vervolgonderzoek en verdere reflectie.

Tegenover deze bescheidenheid staat dat de context van en de wijze waarop deze praktijk zich openbaart hoge eisen stelt aan de onderzoeker, die empirisch te werk pretendeert te gaan en wiens opdracht het is vooral deze praktijk te laten spreken. Maar hoe kun je deze empirie laten spreken als die zich niet zo gemakkelijk laat verstaan, zoals we hierboven hebben gezien? Van deze spanning ben ik me bewust. De empirische rapportages zullen regelmatig onderbroken worden door theoretische analyses die onontbeerlijk zijn voor een goed verstaan van deze empirie. De verantwoordelijkheid en de vrijheid om deze praktijk af te lezen en te interpreteren, dragen verder het risico met zich mee van een te sterke subjectiviteit. Ik heb dit risico zoveel mogelijk proberen te beperken voor zover deze subjectiviteit tot onverantwoorde speculaties leidt. Maar dat heeft mij er niet van weerhouden om gewaagde voorstellen te doen om de onderzochte praktijk tot spreken te brengen zoals hierboven is vermeld. Dat laatste wil ik nog eens benadrukken. Het gaat mij niet alleen om het rapporteren over een nieuwe praktijk die nog sterk in ontwikkeling is, maar ik wil deze praktijk tevens voorzien van een taal en een begripkader aandragen waarin zij zichzelf verstaanbaar kan maken en waarop zij verder kan bouwen. Vergissingen¹³⁵ zijn echter niet uit te sluiten in zo'n onderzoek. Het veld zal hierover moeten oordelen.

2.7 Leeswijzer

In het eerste hoofdstuk heb ik uiteengezet welke paden en zijpaden ik heb bewandeld om binnen de geschetste context dit onderzoek te doen. Ik heb me methodisch laten leiden door combinaties en confi-

guraties van allerlei theoretische perspectieven en onderzoeksmethoden. Het perspectief van het symbolisch interactionisme en de etnografische benadering gaf richting voor de waarneming van de onderzochte praktijk. De dataverzameling leunt op triangulatie van een aantal onderzoekstechnieken. Voor tekstanalyse is binnen het kader van de casestudie een beroep gedaan op close reading. De exploratie en reflectie zijn hoofdzakelijk islamitisch theologisch.

In de komende hoofdstukken zal ik over de resultaten van het onderzoek rapporteren. In hoofdstuk II worden de resultaten van de eerste twee casussen aan de orde gesteld. Het hoofdstuk begint met de introductie van de twee respondenten. Een belangrijk aspect van hun personalia is de opleidingsachtergrond. Om hier inzicht in te verschaffen is een relevant document, namelijk de achtergronden van de diploma-beoordeling door Van Koningsveld integraal opgenomen. De verdere rapportage is het resultaat van een keuze uit de vele thema's die in de data zijn ingesloten. Niet alle thema's, hoe belangrijk ook, zijn interessant op dit moment. Het eerste thema waarvan een reconstructie is verricht, zijn de eerste ervaringen die de respondenten bij hun overgang van moskee-imam naar de geestelijke verzorging hebben opgedaan. Verschillen en overeenkomsten worden overzichtelijk gemaakt en conclusies worden getrokken. Vanaf paragraaf 3 van dit hoofdstuk wordt ingegaan op het concrete handelen van de beide respondenten. Er wordt eerst gefocust op het individuele gesprek als een van de drie kerndiensten van de geestelijke verzorging. Er is bij de rapportage een keuze gemaakt uit de vele patronen die tijdens deze dienst voorkomen en beschreven hoe de respondenten zich tot deze patronen verhouden. Eerst wordt over de praktijk van Hassan gerapporteerd, daarna over die van Mahmoud. De omwisseling in volgorde, Mahmoud is namelijk de eerste casus, is ingegeven door het streven om zo snel mogelijk een globaal beeld van de onderzochte werkelijkheid voor de lezer neer te zetten.¹³⁶ Er is namelijk in de transcriptie/descriptie vast komen te staan dat de materie van Mahmoud veel gaten vertoonde (hij sprak gebrekkiger Nederlands en sprak meerdere talen tegelijk). Het materiaal van Hassan (sprak slechts één taal) was vollediger en completer en maakte het mogelijk om een basisbeeld neer te zetten. Om methodologische redenen is gekozen om hiermee te beginnen: met breed, volledig en compleet en niet met smal en incompleet.

Er worden in hoofdstuk II voortdurend vergelijkingen tussen de twee hoofdrespondenten gemaakt. Het gaat om hun handelen, hun theologische funderingen en theologische referentiekaders, om de theologische en andersoortige spanningen die ze onderling hebben en om andere thema's (paragraaf 5). In paragraaf 6 wordt ingegaan op de vraag of de spanning rond religieuze diversiteit aanwezig is en hoe beide geestelijk verzorgers hiermee omgaan. Een aparte paragraaf (7) is gereserveerd voor de samenwerking en spanningen met collega geestelijk verzorgers. Hierna wordt gerapporteerd over de andere twee kerndiensten, namelijk de vrijdagdienst en de gespreksgroep met specifieke aandacht voor de patronen die zich hierin voordoen.

In hoofdstuk III wordt gerapporteerd over de gedetineerden en de collega's van casus 1 en casus 2. Ik heb getracht gedetailleerd te rapporteren over relevante uitkomsten als onderdeel van de triangulatie, wederom op basis van een keuze uit een reeks van thema's die zich aandienen. Het doel hiervan is om te kijken in hoeverre de waardering van de gedetineerden overeenkomt met de zelfrapportage van Mahmoud en Hassan, maar ook om inzicht te krijgen in de specifieke kenmerken van hun doelgroep. Een ander doel hiervan is om in kaart te brengen hoe Mahmoud en Hassan worden gewaardeerd en wat voor beelden de collega's van hen hebben. Het hoofdstuk vangt aan met een schets van het religieuze profiel van de gedetineerden die tot het aandachtsveld van de islamitisch geestelijk verzorger behoren. Dit profiel is gebaseerd op een reconstructie aan de hand van de interviews en observaties. Daarna wordt de waardering van gedetineerden afzonderlijk gepresenteerd. Gedetineerden van Hassan komen als eersten aan de orde. Verschillende thema's passeren de revue. Na elk portret van een gedetineerde volgt een recapitulatie. Aan het eind van dit onderdeel worden de belangrijkste conclusies op een rij gezet. Onder paragraaf 2 volgt de waardering van de collega geestelijk verzorgers. Het hoofdstuk wordt afgesloten met de belangrijkste conclusies met betrekking tot de waardering van deze collega's.

In hoofdstuk IV wordt gerapporteerd over de resultaten van de derde en de vierde casus. Het hoofdstuk begint met een aantal focusthema's die opgesteld zijn aan de hand van de voorlopige bevindingen van de eerste twee casussen. Na een korte schets van de personalia van de

respondenten, volgt een weergave van hun praktijk. Eerst komt de geestelijk verzorger Ahmed in beeld en dan Bekir. De rapportages over Ahmed en Bekir eindigen met een schets van de opvallendste verschillen tussen dezen en Hassan en Mahmoud.

Het afsluitende hoofdstuk V is een reflectiestuk gericht op verdere theologische uitdieping en ontwikkeling van voor de islamitisch geestelijke verzorging relevante en geëigende begrippen en tot een verdere conceptuele fundering van de islamitisch geestelijke verzorging. Hier zal ik aspecten behandelen die niet in de voorgaande hoofdstukken zijn belicht. Ik sta stil bij twee voor deze reflectie relevante spanningen, namelijk de spanning rond 'religieuze traditie' en de spanning rond 'beroep'. De twee spanningen zullen met andere woorden dienen als ingang voor verdere reflectie. Vandaar dat de aandacht waar nodig naar nieuwe elementen zal worden verlegd. Deze verschuiving zal in hoofdstuk V worden toegelicht. Dit proces van verleggen van aandacht begint met het hernoemen van twee in hoofdstuk I geformuleerde spanningen, namelijk: 'religieuze traditie' en 'beroep'. De spanning 'religieuze traditie' blijkt op empirische gronden vervangen te moeten worden door: 'islamitische identiteit'. De 'islamitische identiteit' is ook het hoofdthema van het eerste deel van dit hoofdstuk. Het wordt geconcretiseerd aan de hand van een schets van de basis van de islamitische geloofsstructuur en vervolgens van het basisprofiel van de moslim. Aan de hand van het geschetste religieuze profiel van de moslim en de geloofsstructuur in de islam wordt onder meer het antwoord geformuleerd op de vraag in welke mate de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers hiervan doordrongen zijn en in hoeverre zij daar adequaat op anticiperen. De spanning 'beroep' blijkt, eveneens op empirische gronden, vervangen te moeten worden door: 'ambtsconceptie'. Er wordt geleidelijk een schets gemaakt van het profiel van de islamitisch geestelijk verzorger in ambtelijke zin. Als eerste wordt de stelling verdedigd en uitvoeriger onderbouwd dat de islamitisch geestelijke verzorging een specialisatie is van het moskee-imamschap. Dat geschiedt door het begrip 'moskee-imam' nader te definiëren. Deze nadere definiëring vindt plaats aan de hand van historische en contemporaine inzichten. In een epiloog wordt een voorstel gepresenteerd van een ambtsontwerp van de islamitisch geestelijk verzorger in justitiële inrichtingen. Verder vindt ook in dit hoofdstuk

confrontatie van een aantal resultaten van het onderzoek met het veld en met de literatuur plaats.

II Hassan en Mahmoud

1 Inleiding

1.1 Aanpak rapportage

In dit hoofdstuk rapporteer ik over de uitkomsten van de eerste twee casussen. Vanwege het semigestructureerde karakter van de interviews, en dus ook van de uitkomsten, heb ik de interviews eerst samengevoegd, ingedikt en uitgewerkt conform de richtlijnen van de casestudie en deels door toepassing van close reading. Op basis hiervan heb ik een thematische ordening aangebracht van de onderwerpen die in het onderzoek naar voren zijn gekomen. Ik heb me in de bewerking beperkt tot de meest relevante thema's om inzicht te krijgen in de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging zoals die zich manifesteert in de onderzochte casussen. Deze weergave berust op meervoudige lezingen van de empirisch verkregen data. Ik heb waar nodig een beroep gedaan op theoretische begrippenkaders uit de literatuur om deze data beter te begrijpen. Zoals in hoofdstuk I is vermeld, waren de data en de daaruit afgeleide inzichten leidend in de zoektocht naar deze literatuur. Daarnaast zullen de descriptieve rapportages over de empirie exploratief worden toegelicht en waar nodig geanalyseerd.

Dit hoofdstuk begint met een korte omschrijving van de personalia van de vier onderzochte islamitisch geestelijke verzorgers, waarvan de gegevens in 2002 zijn vastgelegd. Er volgt een schets van de algemene context waarin de twee respondenten hun eerste ervaringen als geestelijk verzorger hebben opgedaan. Het verloop van hun intrede en hun overgang van moskee-imam naar islamitisch geestelijk verzorger worden beschreven. Ook wordt een beeld geschetst van de nieuwe werkomgeving zoals zij die hebben ervaren. Daarna komen de eerste processen van inbedding in de inrichtingsorganisatie aan de orde. Tot slot wordt ingegaan op de praktijk van beide islamitisch geestelijk verzorgers.

Waar ‘islamitisch geestelijk verzorger’ staat, kan ook ‘gevangenisimam’ of ‘justitie-imam’ gelezen worden. De belangrijkste overwegingen die hieraan ten grondslag liggen zijn deze. Ten eerste beroepen zowel Hassan als Mahmoud zich terecht op de titel van imam. Beiden hebben het imamschap in de moskee uitgeoefend en zijn op basis van bewezen kwaliteiten als zodanig erkend door hun geloofsgemeenschap. Ten tweede worden beide respondenten door gedetineerden uitsluitend met ‘imam’ aangeduid. Ten derde hebben we in de hierboven genoemde studies gezien dat men het begrip ‘gevangenisimam’ of ‘justitie-imam’¹ hanteert. Dit betekent overigens niet dat er a priori een inhoudelijke beperking wordt opgelegd aan de islamitisch geestelijke verzorging, noch dat deze discipline zich beperkt tot wat in de christelijk geestelijke verzorging de ‘kerkelijke activiteiten’² oftewel religieuze presentie wordt genoemd. Bij de afwisseling van deze twee begrippen zijn verder de volgende richtlijnen gehanteerd. Daar waar de respondenten aan het woord komen, wordt het begrip gebruikt dat zij hanteren. Dat is in de regel ‘imam’. Daar waar de helderheid van de rapportage of de analyse dit vraagt, worden beide begrippen naast elkaar gehanteerd. Dat is bijvoorbeeld het geval bij de vergelijking tussen moskee-imam en geestelijk verzorger. De onderzoeker zelf spreekt in de regel over ‘islamitisch geestelijk verzorger’, tenzij er inhoudelijke gronden zijn om ‘imam’ of ‘gevangenisimam’ te gebruiken. Uiteindelijk worden beide begrippen dicht bij elkaar gehouden zoals in hoofdstuk V zal blijken.

1.2 Achtergrondinformatie respondenten

Grondslagen van de diplomawaardering

Voor een indruk van het opleidingsniveau en de theologische vorming van de respondenten neem ik hieronder de onderbouwde diplomawaardering van Van Koningsveld voor een groep islamitisch geestelijk verzorgers bij Justitie over. De individuele waardering van de respondenten wordt vermeld bij de betreffende respondent. In deze individuele waardering spreekt Van Koningsveld zich ook uit over de geschiktheid van de kandidaten voor de islamitisch geestelijke verzorging.

Universiteit Leiden³
Faculteit der Godgeleerdheid

Aan het Ministerie van Justitie,
Dienst Justitiële Inrichtingen
Hoofd Dienst Geestelijke Verzorging

...

Leiden, 24 mei 2006

Geachte [directeur dienst],
(...)
Diplomawaardering Islamitische Geestelijke Verzorgers
(Tweede Advies, 2006), I - Algemeen Deel

Hoewel een islamitische geestelijke verzorger in ziekenhuizen en penitentiaire inrichtingen taken verricht die in meer dan één opzicht zullen verschillen van die van een gesalarieerde imam die aan een moskee verbonden is, zijn toch de basisbestanddelen van hun taken identiek: zij gaan voor tijdens de gebeden, verzorgen de wekelijkse preek en religieus onderbouwde raad aan de mensen die aan hun zorgen zijn toevertrouwd. Om de taken van een geestelijke verzorger goed te kunnen uitoefenen moet men dan ook over dezelfde kwalificaties binnen het terrein van de islamitische theologie kunnen beschikken als een gesalarieerde imam-prediker verbonden aan een moskee. De opvatting (die men soms tegenkomt) van een islamitische geestelijke verzorger in ziekenhuizen en penitentiaire inrichtingen als sociaal-agogisch werker die een andere opleiding en een veel minder grondige onderlegdheid in de islamitische theologie behoeft dan een gesalarieerde imam, kan niet worden aanvaard. Een geestelijk verzorger die bijvoorbeeld uitsluitend in een Sociale Academie is opgeleid kan in de communicatieve sfeer weliswaar goed werk verrichten, maar is niet gekwalificeerd voor de verkondigende en de raadgevende taken die een vast onderdeel zijn van deze functie. Het is daarom van belang om zich bij de beoordeling van de diploma's van degene die thans als islamitische geestelijke verzorgers in Nederland penitentiaire inrichtingen

werkzaam zijn, de vraag te stellen aan welke eisen de opleiding van een imam eigenlijk moet voldoen. Daartoe schenken we eerst aandacht aan de opleidingscriteria die in Turkije en Marokko worden gehanteerd, beide landen die voor de Nederlandse discussie over dit thema het belangrijkste zijn.

Theologische opleidingen voor imam in Turkije en Marokko

In de twintigste eeuw hebben in de islamitische wereld tal van onderwijshervormingen plaats gevonden. Het ging er daarbij niet alleen om modern onderwijs van algemeen aard naar westeren voorbeeld in te voeren, maar ook om de bestaande vormen van theologisch onderwijs zoveel mogelijk op een modernere leest te schoeien. De oplossingen die men koos verschilden per land, evenals het tempo waarin ze werden doorgevoerd.

In Turkije koos men ervoor om tot één enkel stelsel van modern opgezet onderwijs te komen, waarbinnen ook de traditionele op godsdienstige leest geschoeide voorzieningen werden geïntegreerd. De traditionele godsdienstscholen op middelbaar niveau werden omgevoerd tot middelbare scholen die naast specifiek islamitische vakken (Arabisch, Koran, Islamitisch Recht en dergelijke) ook het complete vakkenpakket van een gewone middelbare school aanbieden. Het diploma van deze scholen, die 'Imam-Prediker-Lyceea' heten, geeft dan ook dezelfde rechten als dat van de overige middelbare scholen. Dikwijls stromen de gediplomeerden van de 'Imam-Prediker-Lyceea' in Turkije door naar een van de theologische faculteiten van de universiteiten, waar zij na 4 jaar met een goed gevolg te hebben gestudeerd het Licentiaat in de Theologie kunnen behalen. 'Diyamet' (het Turkse Presidium voor Godsdienstzaken in Ankara) benoemt bij voorkeur de imams - met name aan de belangrijkste moskeeën - uit de afgestudeerden van deze faculteiten. Er worden echter eveneens vele imams door 'Diyamet' geselecteerd uit de gediplomeerden van de Imam-Hatib-Lyceea. (De imams die naar Europa worden uitgezonden door 'Diyamet', zijn echter vrijwel uitsluitend uit de groep van theolo-

gische licentiaten gerekruteerd.) Samenvattend kunnen we concluderen dat in Turkije opgeleiden op twee onderscheiden niveaus tot imam worden aangesteld, namelijk onder de gediplomeerden van de Imam-Hatib-Lyceea (*niveau 2*) en onder de afgestudeerden van de Theologische Faculteiten (*niveau 1*).

In Marokko is de integratie tussen het oude godsdienstige onderwijsstelsel en het moderne onderwijssysteem slechts gedeeltelijk gerealiseerd. De traditionele instellingen waar eeuwenlang het theologische onderwijs op het hoogste niveau werd gegeven, werden als Faculteiten voor Theologie en Islamitisch Recht in het algemene universitaire stelsel opgenomen. Belangrijk beoogd gevolg hiervan was dat de studenten voortaan slechts toegang tot de studie van deze vakken op universitair niveau konden krijgen na de gewone middelbare school te hebben doorlopen (en deze succesvol te hebben afgesloten met het ‘baccalauréat’), inclusief de studie van een extra taal (meestal Frans), geschiedenis, aardrijkskunde en exacte vakken, en dergelijke. Een en ander leidde tot een zekere devaluatie van overgebleven onderdelen van het traditionele stelsel, dat thans immers van zijn hoogste niveau was beroofd en de studenten niet verder meer kon brengen dan het (hogere, maar niet academische) niveau dat voor de imam-prediker (een ‘imam-khatib’) noodzakelijk werd (en wordt) geacht. Tegen deze achtergrond kan men in het huidige Marokkaanse onderwijsstelsel onderscheiden tussen drie niveaus van theologisch onderricht:

(1) *Niveau 3*: Studie van de Koran en van andere theologisch relevante vakken (zoals bijvoorbeeld het Arabisch) bij individuele leermeesters die doceren in lokale moskeeën of religieuze scholen of instituten doorgaans eveneens verbonden aan lokale moskeeën. De studieduur en het behaalde niveau kunnen variëren. Het komt voor dat degene die alleen langs deze weg zijn theologische studie verrichtte tot (dorps)-imam wordt aangesteld en dat een aldus aangestelde imam bij een inspectie door de religieuze Wetenschappelijke Raad van zijn regio officieel in zijn functie wordt erkend en bevestigd.

(2) *Niveau 2*: Studie aan een instituut voor hoger theologisch onderwijs, doorgaans in een grotere stad gelegen, dat zich ten doel stelt om imams-predikers op te leiden. Hier wordt de complete encyclopedie van islamitisch religieuze wetenschappen gedoceerd, inclusief tal van vakken die op niveau 1 in het geheel nog niet voorkwamen (zoals bijvoorbeeld het vak ‘Usûl al-Fiqh’, methodologie van het Islamitische Recht, toegepaste sterrenkunde, en dergelijke). De studieduur is doorgaans 4 jaar. Zoals hierboven opgemerkt, is dit het hoogste niveau binnen het traditionele onderwijsstelsel. Voorbeelden zijn de hogere instituten op dit terrein in Oujda en Tanger.

(3) *Niveau 1*: Studie aan een Theologische Faculteit of Faculteit van Sharia van een universiteit. De studie duurt 4 jaar en wordt succesvol afgesloten met het behalen van het licentiaatdiploma. Dit diploma is geen voorwaarde voor benoeming tot imam-prediker door het Ministerie van Vrome Stichtingen en Islamitische Zaken, al worden de geestelijke ambtsdragers verbonden aan de belangrijke moskeeën in de grotere steden doorgaans wel uit de kring van de universitair opgeleiden gerekruteerd. Zoals eerder opgemerkt, kan men dit niveau slechts bereiken via het moderne middelbare onderwijs.

Identificatie van drie niveaus van opleiding ten dienste van een internationale vergelijking van diploma’s en getuigschriften op het terrein van de islamitische theologie.

De hierboven beschreven opleidingsniveaus in Turkije en Marokko kunnen, tezamen met die in andere landen van de islamitische wereld, in het volgende schema worden weergegeven:

Niveau 1 wordt eveneens gevormd door twee varianten:

- (a) *de traditionele variant* van de beoefening van de islamitische wetenschappen tot op het hoogste niveau, bekroond met het diploma van “geleerde”. Voorbeeld: het ‘alawiya-diploma behaald aan een erkende Dâr al-’Ulûm (“Huis der [Religieuze] Wetenschappen”) in Pakistan.

- (b) *de moderne variant* waarbinnen de studie van de islamitische theologie gedurende 4 jaar tot en met het Licentiaatdiploma plaats vindt op universitair niveau en op basis van een modern middelbare schooldiploma. Voorbeelden: de theologische faculteiten in Egypte, Turkije en Marokko. (In Turkije hebben de studenten van de theologische faculteiten doorgaans het diploma van een imam-hatib-lyceum; zie hierboven, bij 2: *de moderne variant*.)

Niveau 2 wordt gevormd door twee varianten:

- (a) *de traditionele variant* van de verdieping en uitbreiding van de vakken binnen het hogere islamitische theologische curriculum. Thans komen vakken als Koranexegese (“Tafsîr”), Methodologie van het islamitische recht (“Usûl al-Fiqh”), toegepaste sterrenkunde en dergelijke tevens aan de orde. Voorbeelden: De Al-Manaar-madrasa in Tanger (Marokko), het Furqan-Instituut in Damascus, evenals het Institut Européen des Sciences Humaines, St Léger Fougeret, Frankrijk.

- (b) *de moderne variant*, waarbinnen de studie van niet-religieuze vakken (bijvoorbeeld talen anders dan het Arabisch, geschiedenis, exacte vakken, of ook: algemene pedagogiek en didactiek) wordt gecombineerd met een inleidende studie van de islamitische theologie. Voorbeelden: de imam-hatibscholen in Turkije en de opleiding tot islamleerkracht aan de Educatieve Faculteit Amsterdam (EFA).

Niveau 3 wordt gevormd door de traditionele inleidende studie van de islamitische wetenschappen: de Koran, de grammatica en syntaxis van het Arabisch, de profetische traditieliteratuur, het islamitisch recht en de hoofdlijnen van de geloofsleer. Het is met name de studie van de Koran waarop binnen dit niveau de aandacht valt. Voorbeelden: de lokale religieuze onderwijsinstellingen verbonden aan lokale moskeeën in Marokko.

(...)

Adviezen van algemene aard voor de upgrading per opleidingsniveau

(1) *Niveau 1 - De geestelijke verzorgers van dit opleidingsniveau hebben in het algemeen gesproken geen aanvullende opleiding nodig op het terrein van de islamitische theologie.* (Vergelijk echter het individuele deel voor persoonlijke adviezen in een enkel geval.) Wel zijn de aanvullende cursussen van DJI op het terrein van de islamitische geestelijke verzorging en op dat van het praktische gebruik van de Nederlandse taal door geestelijke verzorging in penitentiaire inrichtingen van wezenlijk belang. In enkele gevallen lijkt alsnog grondiger studie van de Nederlandse taal beslist noodzakelijk.

(2) *Niveau 2 - Upgrading van het opleidingsniveau kan dikwijls plaatsvinden via de Master Islamitische Geestelijke Verzorging van de VU.* Deze opleiding biedt met name voor deze groep van de betrokkenen een zeer waardevol pakket. Vele betrokkenen hebben zich reeds bij deze opleiding aangemeld en zijn, mede afhankelijk van de precieze details van hun vooropleiding tot een bepaalde vorm van "pre-master" dan wel direct tot de Master zelf, toegelaten. In een enkel geval zal deze upgrading waarschijnlijk slechts langs de omweg van een nadere studie elders kunnen worden bereikt. Hierop wordt in het individuele deel van dit rapport nader ingegaan. Het behalen van het M.A.-diploma aan de VU zal voor velen een grote en langdurige inspanning vergen, zowel in tijd, energie als ook financiën. Door het scheppen van de juiste carrièreperspectieven en de verschaffing van enigerlei vorm van financiële ondersteuning (men zou bijvoorbeeld kunnen denken aan de collegegelden), kan DJI dit proces aanmerkelijk bevorderen. Overigens zou ondergetekende [Van Koningsveld; M.A.] DJI adviseren om in de toekomst het aanstellingsbeleid te richten op kandidaten met diploma's van niveau 1.

(3) *Niet-gediplomeerden* - Een enkele betrokkene van deze groep blijkt als zij-instromer tot de pre-master fase van de VU-Master te kunnen worden toegelaten. Het volgen van deze opleiding is hier zonder meer noodzakelijk. Overigens zou ondergetekende DJI zonder aarzeling in overweging willen geven voortaan geen

op het terrein van de islamitische theologie ongediplomeerden als islamitische geestelijke verzorgers in de penitentiaire inrichtingen te werk te stellen.

Personalia Hassan

Hassan, 42 jaar oud, is van Turkse afkomst, gehuwd en vader van drie kinderen. Hij is in 1988 door de Turkse overheid naar Nederland uitgezonden om als imam voor een plaatselijke Turkse gemeenschap te werken. In Turkije studeerde hij af aan een theologische universiteit als khatîb oftewel imamprediker. In Nederland heeft hij cursussen Nederlands gevolgd. Tijdens zijn dienst als geestelijk verzorger heeft hij korte en langere werkgerelateerde cursussen gevolgd. In 2002 is hij begonnen met een Masteropleiding aan een Nederlandse universiteit. Hij beheerst de Turkse taal, spreekt en schrijft matig Nederlands en matig Arabisch.

Hij heeft vier jaar als imam in Turkije gewerkt en gaf daar tegelijkertijd godsdienstles op een lyceum. In Nederland had hij zes jaar gewerkt als imam in een Turkse moskee, in dienst van de Diyanet, die aan de Turkse overheid is gelieerd. Hij nam ontslag van zijn dienstbetrekking bij de Diyanet, maar keerde na een paar maanden terug om op eigen titel in dienst van dezelfde plaatselijke Turkse moskee het imamschap uit te oefenen. Vanuit deze plaatselijke moskee is hij gevraagd om als geestelijk verzorger te gaan werken. In 2002 was hij zes jaar lang werkzaam als geestelijk verzorger bij Justitie.

Aan de hand van de door Van Koningsveld geformuleerde criteria is Hassan als volgt gewaardeerd:

De heer [Hassan, geboren ...]⁴ behaalde in 1984 het licentiaatdiploma in de theologie aan de Universiteit van Marmara (Turkije) en staat daarmee op niveau 1 (fotokopieën van de originele stukken in het dossier). Betrokkene is in een gevorderd stadium van de Masterstudie [naam opleiding] aan de Theologische faculteit in [stad]. Aan hem behoeven geen aanvullende eisen te worden gesteld.

Personalia Mahmoud

Mahmoud is van Marokkaanse afkomst, 51 jaar oud, getrouwd en vader van drie kinderen. Hij woont in Nederland sinds 1980. Eenmaal in Nederland is hij door de plaatselijke Marokkaanse gemeenschap gevraagd om als moskee-imam te werken. Hij deed dat op vrijwillige basis. Hij is daarna benaderd door een tussenpersoon om als geestelijk verzorger te gaan werken. Hij stond toen wel bekend als onbezoldigde imam bij dezelfde moskee waar hij ontslag nam. In tegenstelling tot Hassan was noch het bestuur van de moskee, noch de gemeenschap betrokken bij zijn werving of voordracht. In Marokko genoot hij een klassiek religieuze opleiding waarmee hij zich qua opleiding kwalificeerde voor het imamschap. In Nederland volgde hij eenvoudige cursussen Nederlands en later bijscholingcursussen in zijn werk als geestelijk verzorger in de penitentiaire inrichting. Mahmoud is gelijktijdig met Hassan ingetreden als geestelijk verzorger. In 2002 kreeg hij een deeltijdaanstelling als geestelijk verzorger in een instelling voor geestelijke gezondheidszorg.

Aan de hand van de door Van Koningsveld geformuleerde criteria is Mahmoud als volgt gewaardeerd:

De heer [Mahmoud, geboren ...] is officieel erkend als imam-prediker blijkens een verklaring d.d. 16 maart 1988 van de Regionale Wetenschappelijke Raad van [stad] en [stad], Marokko (in het Arabisch). Uit een nadere mondelinge toelichting is gebleken dat hij zijn theologische studie op de destijds in zijn woonstreek in Marokko wel gebruikelijke wijze heeft verricht bij individuele leermeesters in locale studiecentra in moskeeën. De hiervoor genoemde verklaring uit 1998 werd bevestigd door een verklaring van de Vereniging van Imams in Nederland d.d. 30/10/2000 die zich eveneens in zijn dossier bevindt en waaruit dus blijkt dat hij een bona fide imam is. Zijn kennisniveau kan in het licht van het voorgaande gesteld worden op niveau 1.

Van de driejarige tweede cyclus van het middelbare onderwijs, voltooide hij het eerste schooljaar [datum] en een deel van het tweede, [datum] (Arabisch getuigschrift van 2 december 1992).

De heer [Mahmoud] is blijkens een officiële (Arabischtalige) verklaring uit [stad] (Marokko) “hâfiz al-Qur’ân”, hetgeen betekent dat hij de gehele Koran uit zijn hoofd kent. Hij nam tenslotte deel aan de cursus Geestelijke Verzorging 2001/2002 van het Centrum voor Islamitische Geestelijke Verzorging en Training (Cigt). Hij neemt thans deel aan de cursus op het terrein van de Islamitische Geestelijke Verzorging van het Ministerie van Justitie.

Gelet op de aard van zijn vooropleiding, zal het voor betrokkene haast niet mogelijk zijn aansluiting te vinden bij hogere opleidingen in Nederland. Ook het advies om als contract-student verschillende universitaire cursussen te volgen op het terrein van de islamologie kan in zijn geval niet worden gegeven, in verband met de kennis van de moderne westerse talen die voor het bestuderen van de gebuikte vakliteratuur is vereist. Wel zou hij nog het certificaat ‘Nederlands als tweede taal voor imams, werkzaam in de inrichtingen van Justitie’ kunnen halen.

Ter completering van de kwaliteitsbeoordeling van Hassan en Mahmoud verwijs ik naar de volgende getuigenis. De aanleiding voor deze getuigenis is dit. Na het aanstellen van een hoofd islamitisch geestelijke verzorging in juni 2007 en de erkenning van de islamitische zendende instantie in oktober 2007 was de weg vrij om de freelance islamitisch geestelijk verzorgers te laten overgaan tot rijksambtenaren. De locatiedirecteur, die op de hoogte was van deze procedure, ondersteunde deze ontwikkeling en pleitte voor het in vaste dienst nemen van Hassan en Mahmoud in zijn inrichting gelet op hun bijzondere professionele verdiensten. Er rust op mij verder de morele plicht om te vermelden dat de benaderde islamitisch geestelijk verzorgers in dit onderzoek hun eigen ontwikkeling gedurende dit onderzoekstraject en daarna hebben doorgezet. Zij stonden niet stil. De islamitisch geestelijke verzorging evenmin. Deze getuigenis ondersteunt deze vaststelling:

Aan de heer drs. M. Ajouaou [hoofd islamitisch geestelijke verzorging]

Betreft: de heren [Hassan en Mahmoud]

19 september 2007

Geachte heer Ajouaou, onlangs bezocht u onze inrichting en hadden wij de gelegenheid voor een persoonlijke kennismaking. Daarbij heeft u uitleg willen geven over de ontwikkelingen van de islamitisch geestelijke verzorging binnen DJI. Ik ben verheugd over deze ontwikkelingen. Na zoveel jaren van inspanning is het toe te juichen dat de islamitisch geestelijke verzorging een officiële denominatie is geworden en dat de geestelijke verzorgers de status van ambtenaar bij de rijksoverheid krijgen. Ik waardeer uw ambitie vorm te geven aan de landelijke richtlijnen op uw terrein.

Een van de aspecten betreft de benoembaarheid en professionaliteit van de geestelijk verzorgers binnen uw gezagsbereik. In dit verband wil ik graag het volgende bevestigen.

De heer [Hassan] is vele jaren binnen onze organisatie werkzaam als geestelijk verzorger. Hij komt mij voor als een ervaren, toegewijd en deskundig imam; hij heeft een gewaardeerde plaats in onze organisatie. Zijn benoembaarheid is niet kwestieus, ook omdat hij voldoet aan de opleidingseis. Ik benadruk hier dat ik zijn aanstelling met belangstelling tegemoet zie.

De heer [Mahmoud] komt dezelfde waardering ruim toe. Ook hij is zeer toegewijd, deskundig en vaardig. Hij heeft sinds zeer lange tijd een vaste en binnen onze inrichting gewaardeerde plaats. Hij weet twee werkterreinen te combineren en is daarmee in staat gebleken goed professioneel pastoraal contact te onderhouden met de grote groep islamitische gedetineerden op de units waar hij binnen de [naam inrichting] is ingezet. Ook al is de heer [Mahmoud] niet wetenschappelijk opgeleid, zijn deskundigheid roept bij mij in het geheel geen twijfel op. Overtuigd van zijn geschiktheid pleit ik er dan ook met nadruk

voor de uitzonderingregeling omtrent de opleidingsvereisten op hem van toepassing te doen zijn.

Hoogachtend en met vriendelijke groeten,
Locatiedirecteur

Algemeen beeld van de werkcontext

De inrichting waar beide islamitisch geestelijk verzorgers werken is verdeeld in een zevental grote zogeheten units. De units 1 tot en met 3 en de units 4 tot en met 7 beschikken over een eigen team geestelijke verzorging. In elk team zijn alle denominaties vertegenwoordigd. De teamleden komen wekelijks bijeen en hebben een eigen programma. Eens per maand komen beide teams bijeen voor de grote teamdag. De inrichting is een gevangenis waar veroordeelde volwassenen zijn ingesloten. Binnen de inrichting zijn diverse afdelingen met diverse detentieregimes.

2 De praktijk van Hassan en Mahmoud, algemene context

Er volgt nu een weergave van hoe Hassan en Mahmoud binnen de inrichting zijn gehaald, hoe zij tegen de nieuwe werkcontext aankeken en hoe hun inbeddingsproces is verlopen en door hen is ervaren. Beiden zijn op grond van hun hoedanigheid als imam, verbonden aan een plaatselijke moskeegemeenschap, door de detentie-instelling gevraagd om te solliciteren. Het toenmalige Centrum voor Buitenlanders heeft hierin een bemiddelende rol gespeeld, kennelijk vanuit de gedachte dat de te werven imams een zeker draagvlak moeten genieten waarbij een minimale *screening* op religieuze kwaliteit wordt gewaarborgd. In beide gevallen kwam de vraag naar de islamitisch geestelijk verzorger van de dominee of de pastor. Bij Hassan belandde de vraag eerst bij het bestuur van de moskee waar hij dienst deed. De Marokkaanse islamitisch geestelijk verzorger is rechtstreeks benaderd zonder tussenkomst van het moskeebestuur. Aan beide islamitisch geestelijk verzorgers is aan het begin nadrukkelijk gevraagd een beperkte inzet te leveren, namelijk het verzorgen van de vrijdag-

dienst voor drie uur per week in het begin.

Beide respondenten ervoeren bij aanvang van hun dienstbetrekking de overgang van moskee-imam naar islamitisch geestelijk verzorger als problematisch. Ik vat hun ervaring op basis van het interviewmateriaal in de volgende categorieën samen: vervreemding; geïsoleerd zijn; achterstand en beperking; gebrek aan status; degradatie; lage dunk; gebrek aan erkenning; onzekerheid en gebrek aan uitdaging. Het volgende schema geeft van deze eerste ervaringen een overzicht. De weergegeven uitspraken tref ik bij beide respondenten aan.⁵

Tabel II.1

		Citaten uit interviews (letterlijk)
O N V O L W A R D I G H E I D	<i>Vervreemding/geïsoleerd zijn</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Ik kende niemand. - Ik was alleen gebedsvorganger binnen en dan uit (bedoeld wordt: verder geen andere rol of contact binnen de inrichting).
	<i>Achterstand</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Ik had eigenlijk geen ervaring [imam in deze specifieke context] toen ik begon.
	<i>Beperking/ eenzijdigheid/ gebrek aan status</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Ik was alleen gebedsvorganger. - Ik hield alleen moskeedienst. - Alleen vrijdagsdienst. - In het begin [was ik] net als een bezoeker.
	<i>Onzekerheid</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Eerst was het een beetje moeilijk, wás erg moeilijk.
	<i>G gevoel van lage dunk/ degradatie/gebrek aan erkenning</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Ik was niet echt als imam of geestelijk verzorger, gewoon normaal gebedsvorganger, alleen gebedsvorganger. - Ik ben daar begonnen net als een bezoeker. - Ik ben niet voorgesteld als echte imam.
	<i>Gebrek aan uitdaging</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Ik was gewoon normaal gebedsvorganger.

Geconcludeerd kan worden dat bij deze overgang naar de nieuwe werksituatie een schokeffect bij beide respondenten heeft plaatsgevonden dat mogelijk het gevolg is van een diffuus verwachtingspatroon. Uit het bovenstaande schema kunnen de volgende verwachtingen gereconstrueerd worden. Zij verwachtten een snelle invoegtijd, een spoedig opgaan in het team en het ontstaan van snelle contacten in de organisatie, het direct kunnen inzetten van hun moskeecompetenties in de inrichting, bredere pastorale verantwoordelijkheden, directe waardering en erkenning van hun gezag als imam en islamitisch geestelijk verzorger door collega's en het overige inrichtingspersoneel, en een boeiender werkomgeving. Deze verwachtingen zijn aanvankelijk niet uitgekomen. De verwachtingen geven aan de ene kant een indicatie van het beeld van Hassan en Mahmoud van de 'gevangenis-imam' en aan de andere kant zijn het indicaties van hun ambities.

De beleving van beide geestelijk verzorgers zegt echter niets over de feitelijke bejegening in de organisatie. Opvallend is bijvoorbeeld dat ze zich over de waardering en beleving van de moslimgedetineerden in het geheel niet hebben uitgelaten. Aangenomen kan worden dat de inrichting begrijpelijke redenen had om de islamitisch geestelijk verzorgers slechts een beperkte taak, namelijk het verzorgen van de vrijdagsdienst, toe te vertrouwen, met de daarbij behorende contactbeperkingen in de inrichting. Het is niet uitgesloten dat de financiële ruimte hierbij een rol speelde.⁶ Daarnaast is het liturgische aspect van het werk zo specialistisch van aard dat alleen een islamitisch geestelijk verzorger de dienst kan verzorgen. De keuze voor de vrijdagsdienst kan liggen in het feit dat daarmee het meeste bereik onder gedetineerden wordt gerealiseerd. Daarnaast speelt de wens van de directie én het team geestelijke verzorging om in de proefperiode de inzet beperkt te houden, zoals Mahmoud stelt:

En ze [geestelijk verzorgers] hebben met ons afgesproken om te kijken, ja, [ze zeiden:] 'wij hadden geen ervaring met de imam, wij willen eerst kijken of het lukt of niet.' En ze hebben met ons afgesproken 'als dat lukt, krijgen jullie uitbreiding?'

Uit de werkwoorden van de in het bovenstaande schema opgenomen citaten (eerst was ik, ik was) kan verder geconcludeerd worden dat

beide geestelijk verzorgers zagen hoe de geschetste overgangssituatie zich in positieve richting ontwikkelde. Na een proefperiode van enkele maanden werd hun formatie geleidelijk uitgebreid. Zij gingen naast het verzorgen van de vrijdagdienst ook individuele gesprekken en gespreksgroepen doen.⁷ Zij kregen de beschikking over technische faciliteiten en meer toegang tot het directe netwerk van de geestelijke verzorging en andere disciplines, zoals psychologen en maatschappelijk werkers. Verder trad bij hen geleidelijk een gewenningsproces op dat gepaard ging met toenemend zelfvertrouwen en integratie in de organisatie. Zij stellen vast dat zij begeleid werden door collega's van de gevestigde geestelijke verzorging. Deze collega's traden op als hun belangenbehartiger en begeleider. De begeleiding was gericht op wat een collega-dominiee de technische integratie noemt, zoals het omgaan met apparatuur, de weg weten in de organisatie, overleg voeren met de directie, de wijze waarop gesprekken gevoerd kunnen worden en het organiseren van de activiteiten. Na de inbedding in de inrichting, met alle mogelijkheden van dien om het imamschap breder in te zetten, is bij de twee respondenten een helderder beeld ontstaan over de verschillen tussen beide contexten: die van een moskee-imam en van een islamitisch geestelijk verzorger in detentiecontext. Hieronder volgt een inhoudelijke omschrijving van het verschil tussen de beide contexten.

2.1 Detentiecontext versus moskeecontext

Alvorens ik op de uitkomsten van de interviews inga, zal ik een paar relevante begrippen verhelderen. Zoals in hoofdstuk I is vermeld, heeft de islamitisch geestelijk verzorger te maken met een appel op een dubbele improvisatie. Als moskee-imam, afkomstig uit een islamitisch land, was er al sprake van improviserend optreden in een westerse context. Er dienen zich in deze nieuwe context namelijk nieuwe eisen en andere verwachtingen aan waar de moskee-imam niet op was berekend. Vanuit deze positie maakt de moskee-imam de overstap naar een nog specifiekere context. Voor dit onderzoek is het daarom van belang om deze overgang in kaart te brengen en daar conclusies uit te trekken. Verder is het van belang om uit te zoeken wat volgens de twee respondenten de verschillen zijn tussen de moskee-imam en de islamitisch geestelijk verzorger. In de analyse en reflectie zou dit

moeten leiden tot een helderder definitie van het (moskee-)imamschap en de islamitisch geestelijke verzorging als categorale pastorale zorg. Deze helderheid is van belang voor een verantwoorde identiteitsontwikkeling en beroepsdefinitie van de islamitisch geestelijke verzorging alsook voor de structuur en inhoud van de daaraan gelieerde factoren, zoals opleidingen, bijscholing voor moslimgeestelijken en de zendende instantie. Verder zal deze helderheid ook bijdragen aan een antwoord op de in het onderzoek geformuleerde spanning rond de religieuze identiteit van de islamitisch geestelijk verzorger.

Voorlopige definitie moskee-imam

Met het moskee-imamschap doel ik voorlopig op het uitoefenen van een geestelijke functie binnen de geloofsgemeenschap in een min of meer religieus georganiseerde context. Het begrip ‘moskee’ moet hier in de meest brede zin van het woord verstaan worden, namelijk als *djâma* (plaats van samenkomst) of *masdjid* (plaats waar gebeden wordt) of elke andere religieuze bijeenkomst waarin het islamitische geloof in gemeenschap beleden wordt. Dat kan variëren van een gevestigd moskee-instituut met een uitgekristalliseerde organisatiestructuur tot een informeel netwerk, zoals dat het geval is bij kleine geloofsgemeenschappen. Het moskee-imamschap verwijst naar een geestelijke, leidende positie binnen de geloofsgemeenschap die de geestelijke in deze positie aanvaardt. Het geestelijke leiderschap slaat niet alleen op de voorsprong in geloofskennis en op toegekende bevoegdheden om specifieke religieuze taken te verrichten, maar ook op bestuurlijke competenties en communicatieve kwaliteiten.

Aan de hand van deze uitgangspunten, waarbij ik ervan uitga dat de islamitisch geestelijke verzorging het imamschap vereist, ben ik gaan reconstrueren hoe de beide respondenten in dit krachtenveld staan. Ik teken aan dat het de respondenten zelf zijn die hebben gerefereerd aan de vergelijking tussen beide ambten, waarna ik ging doorvragen, zoals uit het volgende citaat bij Hassan blijkt:

I: Hoe vond jij het om voor het eerst als geestelijk verzorger te werken?

- H: Eerst?
I: Ja!
H: Eerst, ik was moskee-imam, eigenlijk moskee-imam (...) het was eerst een imam-functie.

Of bij Mahmoud:


- I: Goed si Mahmoud, ik begin met een startvraag, (...) geestelijke verzorging, ik zou zeggen: vertel eens.
H: [Geestelijke verzorging is] niet lichamelijk maar geestelijk. [Gedetineerden] vertellen wat ze allemaal hebben gedaan en zo en zo en ze vragen dingen die [ze] niet aan anderen kunnen vragen, kunnen niet [vragen] aan bijvoorbeeld bewaarders of hè, andere geestelijk verzorgers. Ja ze vertrouwen een beetje, ja hebben alle vertrouwen in de imam (...) als hij komt hier en hij [vertelt]: ‘Imam, ik heb zo en zo en zo gedaan’ en je blijft vragen, dan is dat ander werk dan [in de] moskee. (...) Moskee is anders. Moskee[-imam] geeft raad maar heel anders.

Beleving Hassan van beide contexten

Voor Hassan hebben de twee ambten, die van de moskee-imam en die van de islamitisch geestelijk verzorger, raakvlakken maar ook fundamentele verschillen. Hassan benadrukt de verschillen. Zijn rapportage over het moskee-imamschap moet bekeken worden in het licht van de nieuwe werkcontext die kennelijk als spiegel voor hem heeft gefungeerd, doordat hij met terugwerkende kracht naar het oude ambt is gaan kijken. Aan de hand van het interviewmateriaal kom ik tot de volgende reconstructie:

In onderstaand schema worden kenmerken van beide contexten volgens Hassan opgesomd. Dit schema is tot stand gekomen op basis van ingedikt interviewmateriaal. De uitspraken zijn niet letterlijk, maar gecodeerd.

Tabel II.2

Moskee-imam 	Gevangenisimam/geestelijk verzorger
Functie 'gebedsvoorganger' staat centraal	Veel meer dan gebedsvoorganger (meer dan alleen liturgische functies, inclusief vrijdagdienst)
Veel routine en centonigheid	Afwisseling en veelzijdigheid
Eenrichtingsverkeer/gebrek aan wederkerigheid	Pastorale interactie
Passiviteit pastoranten	Pastoranten geven mede vorm aan pastorale praktijk, zijn partij in de pastorale 'productie'
(S)preekmonopolie (bij de preken)	Minder (s)preekmonopolie, meer wederkerigheid in communicatie
Eenzijdige samenstelling van de groep	Diversiteit doelgroep
Geen kritische pastoranten	Kritische pastoranten
Oppervlakkigheid pastorale vragen	Diepgang pastorale vragen. Vragen hebben direct betrekking op persoonlijke problemen
Gebruik moedertaal (Turks)	Voertaal Nederlands, taaldiversiteit
Leer en Schrift leidend in het pastorale handelen	Vragen van pastoranten en hun dagelijkse problemen leidend voor pastoraal handelen
Solisme, geen duidelijke beroepsgroep	Werken vanuit een team/beroepsgroep
	Aanvullende competentie: communicatieve vaardigheden die afgestemd zijn op de context van gedetineerden, omgaan met meertaligheid en het gebruik van het Nederlands als voertaal, leren omgaan met de nieuwe taken en verantwoordelijkheden van de geestelijke verzorging, systematische reflectie op het eigen functioneren en het vermogen om uit de praktijk te leren.

We zien in dit schema een mengsel van objectieve waarnemingen en subjectieve belevingen. Dat geldt voor de kenmerken in de beide kolommen. In de linkerkolom kunnen de kenmerken 'spreekmonopolie', 'eenzijdige samenstelling van de groep', 'gebruik eigen taal' en 'leer en Schrift leidend in het pastorale handelen' als objectieve waarne-

mingen beschouwd worden. Andere kenmerken zeggen ook hoe de moskee-imam zelf handelt. Het kenmerk ‘functie gebedsvorganger staat centraal’ zegt hoe de respondent zelf zijn functies waardeert (laag) inclusief de functie van ‘voorgaan in het gebed’ en het houden van de preek. Het kenmerk ‘routine en eentonigheid’ is deels een feit als dit wordt gerelateerd aan de kenmerken van de doelgroep: een vaste groep, een eenzijdige samenstelling enzovoort. Echter de moskee-imam zou zelf ook voor afwisseling in zijn praktijk kunnen zorgen, bijvoorbeeld door het aantrekken van de jeugd en hoger opgeleiden.

In de rechterkolom zien we ook een mengsel van objectieve waarne- mingen en subjectieve belevingen. ‘Afwisseling en veelzijdigheid’, ‘diversiteit doelgroep’, ‘voertaal Nederlands’ en ‘taaldiversiteit’ kunnen aangemerkt worden als objectieve kenmerken waar Hassan niet veel aan kan veranderen. In alle andere kenmerken zit geheel of gedeel- telijk een handelingskeuze van Hassan. Zo kan het kenmerk ‘pas- toranten geven mede vorm aan pastorale praktijk’ en ‘ze zijn partij in de pastorale productie’ begrepen worden in de zin van: ‘Ik bewerk- stellig of ik geef ruimte voor pastoraal handelen’ en ‘ze zijn partij in de pastorale productie’ begrepen worden in de zin van: ‘Ik bewerk- stellig of ik geef ruimte voor pastorale praktijk’ en ‘ze zijn partij in de pastorale productie’ begrepen worden in de zin van: ‘Ik bewerk- stellig of ik geef ruimte voor pastorale praktijk’ en ‘ze zijn partij in de pastorale productie’ begrepen worden in de zin van: ‘Ik bewerk- stellig of ik geef ruimte voor pastorale praktijk’ en ‘ze zijn partij in de pastorale productie’ begrepen worden in de zin van: ‘Ik laat me in mijn pastorale handelen leiden door de dagelijkse proble- men van de gedetineerden.’ Enzovoort.

De uitspraken van Hassan over de bovengenoemde overgang sugge- reren, zoals hier schematisch is aangegeven, dat er sprake is van een ‘ontwikkeling naar’, met een negatief waardeoordeel over het moskee- imamschap in de context waarin Hassan dit heeft uitgeoefend. Deze denkrichting kan op twee manieren geïnterpreteerd worden. Zij kan erop wijzen dat de moskee-imam kansen laat liggen om zich verder te ontwikkelen, waarbij omgevingsfactoren en de moskee-imam zelf een rol kunnen spelen. Of dat Hassan zich verheugt op zijn persoonlijke ontwikkeling door zich verder te specialiseren als geestelijk verzorger.

Beleving Mahmoud van beide contexten


Voor Mahmoud is een islamitisch geestelijk verzorger in de eerste plaats een imam. Dat wil zeggen dat wat hieronder de functies van de moskee-imam worden genoemd, door de islamitisch geestelijk verzorger worden gereproduceerd. Dat Hassan overigens deze associatie niet direct legt, betekent nog niet dat hij het in de praktijk anders ziet en doet. Verder uit Mahmoud zich minder gereserveerd over de moskee-imam dan Hassan doet. Hij benadrukt wat dat betreft dat gedetineerden hem primair op zijn imamschap aanspreken. Het belangrijkste raakvlak tussen het moskee-imamschap en de islamitisch geestelijke verzorging is de functie van raad geven. Dat wil zeggen dat andere functies in beide ambten onder de gemeenschappelijke noemer 'raad' ondergebracht kunnen worden.

Mahmoud verwijst ook naar een paar verschillen. Zo wordt in detentie de nadruk gelegd op het individu, terwijl de moskee-imam zich juist tot de gemeenschap richt. In detentie wordt de islamitisch geestelijk verzorger met het gedrag van de gedetineerden geconfronteerd terwijl dit bij de moskee-imam minder het geval is. In detentie is meer aandacht voor het verhaal van de gedetineerde en onthoudt de islamitisch geestelijk verzorger zich van snelle antwoorden, daar waar de moskee-imam zijn gezag ontleent aan het vermogen formele antwoorden te geven. Het aanklaarten van de overschakeling van gerichtheid op de gemeenschap naar de individuele gerichtheid wijst op een door Mahmoud gevoelde spanning van theologische en professionele aard. Het professionele aspect heeft betrekking op vereisten van de toepassing van de zielzorg zoals deze in hoofdstuk I zijn uiteengezet.⁸ Het soort bijstand, zorg, hulp of inzet in het algemeen wordt door individuen en niet door een gemeenschap verlangd. Mahmoud is nu letterlijk geestelijk verzorger en zijn zorg is gericht op personen. Wat het theologische aspect betreft, verwijst Mahmoud naar een belangrijke metamorfose die hij als moskee-imam moest ondergaan om zich te kwalificeren als geestelijk verzorger. Als zuiver religieuze notie is 'gemeenschap' de vertaling van umma. Dit concept is veel abstracter dan de 'groep' gelovigen of moslims die de imam toespreekt. Het is tevens de aanduiding van de ideale geloofsgemeenschap zoals de Koran voorstaat in het Koranvers: 'Jullie zijn de beste gemeenschap

die er voor mensen is voortgebracht.⁹ Leemhuis vertaalt het begin van dit vers, namelijk het (hulp)werkwoord *kuntum*, met het tegenwoordige ‘jullie zijn’. *Kuntum* betekent echter letterlijk: ‘jullie waren’. Hoewel ook ‘zijn’ gedragen kan worden door *kuntum*, is ‘waren’ een scherpere weergave, omdat het de concrete gemeenschap die wordt toegesproken herinnert aan de ideale staat die het was of die het zou moeten zijn: ‘Jullie waren toch de ideale gemeenschap, niet waar?’ Deze denkrichting wordt ondersteund door het feit dat de Koran het oordeel ‘beste gemeenschap’ verbindt aan de voorwaarde van het verrichten van bepaalde inspanningen. Zo vervolgt het bovengenoemde vers: ‘Jullie gebieden [namelijk; M.A.] het behoorlijke, verbieden het verwerpelijke en geloven in God.’ Ontbreken deze voorwaarden, dan kan er geen sprake zijn van ‘zijn’ in de tegenwoordige tijd. Mahmoud zal dus afstand moeten nemen van dit geïdealiseerde beeld van de umma dat waarneembaar frequent aanwezig is in de moskeecontext. Het tweede aspect van de umma als ideaalbeeld is de veronderstelde eenheid. Dat brengt ons op de spanning van omgaan met diversiteit in de doelgroep en diversiteit in tradities. Ook hier zal Mahmoud een heleboel uitgangspunten moeten bijstellen.¹⁰ In hoofdstuk V worden deze theologische aspecten verder uitgewerkt.

In onderstaand schema worden de kenmerken van de moskeecontext en detentiecontext volgens Mahmoud opgesomd. De weergave is gebaseerd op ingedikte informatie uit de interviews.

Tabel II.3

Moskee-imam 	Gevangenisimam/geestelijk verzorger
Competenties imamschap	Competenties imamschap worden overgenomen
Functies imamschap	Functies imamschap worden overgenomen
Raad geven is een centrale verwachting	Raad geven is ook hier een centrale verwachting, maar krijgt een complexer karakter
Formele benadering, eenrichtingsverkeer	Hier persoonlijker benadering, interactief
Eenzijdige of onduidelijke pastorale behoefte, oppervlakkige vragen	Hier meer variëteit motivatiebezoek en pastorale behoefte
Onpersoonlijke en oppervlakkige houding tot pastoranten	Imam neemt een persoonlijker houding ten aanzien van pastoranten: intieme en vertrouwelijke zaken bespreken, schuld bekennen, fouten toegeven
Richt zich tot de gemeenschap, weinig tot het individu	Imam richt zich tot het individu
Geen of weinig confrontatie met gedrag pastoranten	Hier veelvuldig confrontatie met gedrag pastoranten (delicten)
Veel praten	Hier veel luisteren, niet meer overweldigen
Geloof centraal	Er is meer ruimte voor het verhaal van de gedetineerde
Weinig praten pastoranten	Altijd vragen
Antwoord geven	Doorvragen
	Aanvullende taken en competenties als geestelijk verzorger

2.2 Conclusie

Deze kenmerken komen in de loop van dit onderzoek terug en zullen waar nodig verder verfijnd worden. Geconcludeerd kan worden dat beide geestelijk verzorgers ruime ontplooiingsmogelijkheden zien binnen hun nieuwe ambt. Een verschil tussen hen beiden lijkt te liggen in

de mate van verbondenheid met het ambt van moskee-imam. Het lijkt erop dat Mahmoud zich sterker verbonden voelt met het imamschap in de moskee en daarnaar handelt als islamitisch geestelijk verzorger. Hassan lijkt te spreken over verbreding vanuit de breuk, al handelt hij er niet letterlijk naar, zoals we later zullen zien. Bovendien kan datgene wat Hassan naar voren brengt ook verstaan worden als versmalling van het moskee-imamschap ten opzichte van de islamitisch geestelijke verzorging. Kenmerken in de linkerkolom in het bovenstaande schema kunnen gezien worden als beperkingen die tot deze versmalling zouden leiden. In feite komt de vergelijking van beide respondenten erop neer, dat er meer nodig is om het moskee-imamschap in een detentiecontext uit te oefenen. Dat meer betreft competenties, methodische verschuivingen, theologische bijstellingen enzovoort. Het volgende onderdeel van dit hoofdstuk gaat hierover.

3 Handelingen van Hassan

Er volgt nu een weergave van hoe Hassan en Mahmoud vorm geven aan hun pastorale praktijk. Ik bespreek als eerste Hassan. In deze praktijkbespreking zal ik uitwerken wat ze hierboven aan kenmerken van de islamitisch geestelijk verzorger naar voren brachten. Volgens de ‘diensten’ specificatie van de Dienst Geestelijke Verzorging levert de geestelijk verzorger zeven diensten. Dat zijn de intakegesprekken, ambulante gesprekken, het individuele gesprek, de gespreksgroepen, gebedsdiensten en bezinningsbijeenkomsten, bijzondere religieuze bijeenkomsten en bijstand in crisissituaties.¹¹

Bij aanvang van dit onderzoek verkeerde ik in de veronderstelling dat er slechts sprake was van drie structurele diensten, namelijk het individuele gesprek, de gebedsdiensten¹² en de gespreksgroepen. Dat zijn de drie kerndiensten die ik tijdens het vooronderzoek heb waargenomen. De interviewvragen en observaties waren ook op de drie bovengenoemde diensten gefocust. Ik zal de praktijk van Hassan en Mahmoud, dat wil zeggen wat ze feitelijk doen en hoe ze dat doen, reconstrueren aan de hand van de interviews en de observaties, later aangevuld met gegevens uit de interviews met gedetineerden en collega's. Ik begin hier met het individuele gesprek. Ik rapporteer en

exploreer eerst wat mij daar het meest is opgevallen: het belang van de vraag in deze pastorale vorm. Het belang van de vraaghouding wordt mij ook bevestigd in de bevindingen van de interviews met gedetineerden en met collega geestelijk verzorgers van andere denominaties:

Ik weet niet wat daar gebeurt [bij de imam] dan alleen jongens die bijvoorbeeld tegen mij zeggen: 'Wij gaan naar les.' Ja als ze dat zeggen dan moet ik daaruit opmaken, dat er iets geleerd moet worden. Weet je wel. (...) Ik weet wel dat jongens, dat hebben ze mij verteld, dat jongens naar de imam gaan met concrete vragen, van wat mag wel en wat mag niet. Aldus een dominee.

Onder de kop 'verschillende functies' zal ik reconstrueren welke functies Hassan en Mahmoud uitoefenen in hun pastorale relatie met gedetineerden. De categorisering van deze functies is gebaseerd op het indikken van empirische gegevens en deels ook op theoretische kaders uit de islamitische literatuur. Ik wijs erop dat ik me hier heb gefocust op de functies die vanuit het imamschap worden uitgeoefend. Ze worden gecategoriseerd aan de hand van een meervoudige lezing van de interviews en observaties van de eerste en tweede casussen en worden later ter verificatie behandeld bij de derde en vierde casussen. Een deel van de categorisering is door Hassan en Mahmoud aangereikt zoals bijvoorbeeld *dawa* en *raad*, maar is door hen niet methodisch uitgewerkt in hun praktijk, dat wil zeggen dat ze hier meer intuïtief mee aan het werk gaan en zulke begrippen als aanduidingen zien van globale opdrachten. Ze kenden of herkenden deze begrippen wel als ik ze daarop attendeerde, maar hebben in de interviews niet kunnen aangeven hoe ze daarmee als onderbouwing van de praktijk te werk gaan. De uitgewerkte categorisering behoort tot het door mij aangeboden theoretische kader dat ter validering aan de respondenten is voorgelegd en later in een verdere confrontatie met het veld, met beschikbaar onderzoek naar de inzet van imam in Nederland en elders en in vervolgonderzoek op relevantie getoetst dient te worden.

Allereerst werp ik een blik op het verloop van het individuele pastorale gesprek. Daarna ga ik in op de imamfuncties. De volgorde van deze functies zoals die hier is aangegeven wordt ingegeven door het belang

van de functies in de praktijk volgens mijn eigen analyse. Na Hassan komt Mahmoud aan de orde. Ik vergelijk de uitkomsten van beide respondenten en sta stil bij de opvallende verschillen. De constante vergelijking die als rode draad beschouwd moet worden in de rapportages gaat als volgt. Na de rapportage over een aspect van Hassans praktijk komt de rapportage van Mahmoud aan de beurt, waarin vooral die aspecten worden uitgelicht die Mahmoud anders of vanuit een andere invalshoek benadert. Ook sta ik stil bij nieuwe accenten in de praktijk van Mahmoud. Daar waar de praktijk van Mahmoud niet significant verschilt van die van Hassan, zal hiernaar slechts verwezen worden, zonder er uitgebreid over te rapporteren. Andersom geldt dat ook. Indien er een aspect in de praktijk van Mahmoud in beeld komt, wordt waar relevant gekeken en gereconstrueerd of en zo ja hoe dat in de praktijk van Hassan voorkomt. Ook zijn conclusies over ieders praktijk vaak generaliseerbaar naar de andere praktijk langs interne *transfer*⁴³ van bevindingen. Daar waar dit niet het geval is, wordt er melding van gemaakt. Ten slotte wijs ik erop dat waar dit relevant is voor de rapportages over Hassan en Mahmoud, ik illustraties gebruik uit de interviews met gedetineerden en collega's.

3.1 Het individuele gesprek in standaard pastorale relatie

Hassan opent het individuele gesprek formeel met de islamitische groet: *al-salâm 'alaykum*. Met deze groet plaatst hij de aangegane relatie in haar pastorale geestelijke context.¹⁴ Daarna vraagt hij wat hij voor de gedetineerde kan doen, terwijl de gedetineerde de inhoudelijke aftrap doet oftewel de vraag stelt. Het feit dat Hassan vraagt wat hij voor de gedetineerden kan doen is een teken dat deze individuele gesprekken niet thematisch van tevoren worden bepaald. Er is sprake van een open agenda. Hassan luistert uitvoerig en aandachtig en volgt met grote alertheid de vragen- en verhaalopbouw van de gedetineerde. Vanuit deze alertheid op de vraag- en antwoordconstructie van de gedetineerde, vraagt Hassan door. Het gesprek komt zodoende op gang en krijgt steeds meer diepgang. Het vertrekpunt van Hassan is dat de eerste vraag van de gedetineerde in principe niet de eigenlijke vraag is oftewel niet het eigenlijke thema van het gesprek is. Vraagarticulatie is dan ook een belangrijke opdracht van Hassan,

ofschoon dit vertrekpunt los van de mogelijke feitelijke bedoeling van de gedetineerde staat. Het kan zijn dat deze de gestelde vraag wel degelijk als de eigenlijke vraag beschouwt.

Hassan over het doorvragen:

H: Als iemand vraagt: ‘Alcohol (...) is haram of zoiets’? Of bier. Gewoon hè, vraag ik aan hem terug: ‘Wat denk je zelf daarover eigenlijk? Wat is alcohol eigenlijk?’

I: Hum.

H: En hij zegt ja: ‘Alcohol is verboden.’ Waarom eigenlijk [vraag ik hem]? Ja, [hij] vertelt alles. Oké, is goed, dus [ik zeg] niet direct: ‘Alcohol is haram of halal.’

I: Waarom niet?

H: Ja, hè, eigenlijk hij weet dat het verboden of niet verboden is.

En

I: Hij zegt: ‘Ik moet bidden.’ Wat doe je dan?

H: Ja. Bid maar [zeg ik dan].

I: Maar zeg jij hoe hij dat moet doen?

H: Ja. Als iemand [zoiets] vraagt, ja dan geef ik antwoord: ‘Wat weet je eigenlijk?’ ‘Heb je ooit gebeden?’ Ja, de meesten kennen hè, dan zegt dat dat dat, ‘ik doe dat dat dat, dan op die wijze bid ik’, ik zeg : ‘Oké, is goed’ of ‘Kun je zo doen’, bijvoorbeeld.

De uitdrukking: ‘oké, bid maar’ en ‘oké, is goed’ hebben hier de strekking van ‘dat weet je al. Is dat echt jouw vraag?’ Mogelijk achterliggende vragen zouden hier kunnen gaan over religieuze schuldgevoelens, gebed als boetedoening, willen bidden als poging tot gedragsverandering of als stimulans daartoe. Hassan:

Oh ja, oh, weet je niet [tegen een gedetineerde]? Wat, wat weet je daarover [hier over het vasten] eigenlijk hè, kan jij, waarom vasten we eigenlijk? Wat weet jij eigenlijk daarover? En waarom heb je [mij] gevraagd eigenlijk?

Hij gaat uit van het verhaal achter de vraag. Dit verhaal wordt geacht gaandeweg het gesprek boven tafel te komen. De interviews met de islamitisch geestelijk verzorgers en met de gedetineerden bevestigen dit proces. Bij de individuele gesprekken is inderdaad sprake van een verhaal dat boven tafel komt. Gedetineerden die hun persoonlijke verhaal niet willen doen, volstaan meestal met het bezoeken van de vrijdagsdienst en/of de gespreksgroep. Uit de interviews met gedetineerden maak ik op dat ze in dit geval hun persoonlijke vragen zoveel mogelijk geanonimiseerd in de groep stellen. Ook kunnen gedetineerden de reacties van de islamitisch geestelijk verzorger op de vragen van medegedetineerden betrekken op hun persoonlijke situatie. Met 'verhaal' doel ik hier op een persoonlijke kwestie achter de religieuze vraag. In een verhaal komen biografische elementen van de verteller ter sprake volgens een bepaalde structuur. Het kunnen verzwegen problemen, zingevingsvragen, herinneringen, reflecties en gevoelens zijn.

Terwijl Hassan doorvraagt toont hij oprechte interesse in de persoon en het verhaal van de gedetineerde.¹⁵ Hij tracht in een explorerend verkenningsgesprek de gedetineerden grondig te leren kennen en zich in hun levenswijze te verdiepen, zodat hij ze in hun persoonlijke situatie kan aanspreken. Zijn rol verschuift geleidelijk, tijdens het doorvragen, van een begripvolle en aandachtige luisteraar naar een gesprekspartner met meer spreekruimte. Hassan doet in deze fase nog geen aanbod in de vorm van een gericht of sturend antwoord. Hij stimuleert dat de gedetineerde zijn verhaal articuleert en met het eigenlijke probleem naar voren komt. Hassan stelt zich daarbij openhartig op om te bewerkstelligen dat de gedetineerde 'alles' met hem bespreekt. Het begrip 'alles' dat door Hassan wordt gebruikt, duidt op zaken die de gedetineerde niet spontaan en vanzelfsprekend aan de imam (ook als geestelijk verzorger) voorlegt, op het verborgen persoonlijk verhaal dus. 'Alles' omvat ook taboes. De openhartigheid van Hassan blijkt uit het feit dat hij zich openstelt voor het verhaal van gedetineerden door interesse en aandacht te tonen, alsook uit het feit dat hij zijn eigen verhaal, eigen biografie en eigen levenservaring met gedetineerden deelt en bij het pastorale gesprek betreft.

Als het verhaal van de gedetineerde afgerond is, komt Hassan met een open, vrijblijvend aanbod over hoe hij de situatie inschat in de vorm van een niet-decisieve raad. De vrijblijvendheid van dat aanbod komt doordat Hassan de verantwoordelijkheid daarvoor geheel voor zijn eigen rekening neemt. Hij legitimeert zijn inbreng niet vanuit een vanzelfsprekende autoriteit buiten zichzelf: God, het geloof of de geestelijken. Hij vermeldt expliciet dat de gedetineerde vrij is om het aanbod al dan niet aan te nemen. Echter, als hij het verantwoord vindt en nodig acht, beklemtoont hij zijn aanbod. Waardevrije communicatie is een rode draad in zijn individuele pastorale contacten. Hassan opereert vanuit de overtuiging dat de gedetineerden zelf zich bewust zijn van hun ondeugdzame deviante handelingen. Hij praat hun delicten echter niet goed. Hij maakt daarbij gebruik van het grote repertoire aan middelen waar de imam en dus ook de islamitisch geestelijk verzorger over beschikt, in het bijzonder de Korancitaten, om zijn gehoor indirect aan te spreken op hun slechte daden. Zulks komt aan de orde, blijkt uit mijn observaties, tijdens de vrijdagdienst.

De bovengeschetste houding van Hassan is erop gericht om vanuit een gelijkwaardige positie het contact met de gedetineerden aan te gaan en te communiceren. Hij neemt een gastvrije houding aan, is vriendelijk in zijn bejegening, stelt zich kwetsbaar op door zijn eigen biografie en levenservaring in de communicatie op te werpen, is niet autoritair en beroept zich niet op een autoriteit buiten zichzelf, zoals God, de Schrift, fatwa's en de geestelijken. Met het consequent dragen van werkkleding in de vorm van een net pak en stropdas, accentueert hij deze gelijkwaardige houding. Het streven naar een gelijkwaardige positie betekent echter niet dat Hassan niet de leiding heeft in het gesprek of het contact. Pastoraal leiderschap is in het algemeen sterk aanwezig, blijkens mijn observaties.

Ondanks de onbevooroordeelde communicatie handelt Hassan vanuit duidelijke oriëntatiekaders. Een opvallende oriëntatie is zijn gerichtheid op integratie, zowel in maatschappelijk als in religieus opzicht. Zijn aandacht voor de migratieachtergrond van zijn doelgroep lijkt hier een rol te spelen. Zijn streven is dat de moslimgedetineerde zich thuis voelt in de samenleving. Hassan vindt daar in het islamitische waardestelsel de nodige onderbouwing voor. Deze waarden

draagt Hassan actief over. Hij is alert op anti-integratieve gevoelens van de gedetineerde. Met anti-integratief wordt hier bedoeld op tekenen van oppositionele houdingen of radicale religieuze uitingen in de inrichting die op vervreemding van de gedetineerde duiden. De gedetineerde zet zich af tegen de samenleving, voelt zich niet thuis of voelt zich miskend en niet geaccepteerd door de samenleving. Voor dit alles zoekt de gedetineerde legitimatie of versterking in geloofsuitingen in de vorm van claims voor bepaalde rechten, keuze voor bepaalde religieuze symboliek en dergelijke. Wanneer Hassan zulks vaststelt, stelt hij dit ter discussie. Hassan geeft, in tegenstelling tot Mahmoud, dan niet altijd ruimte voor de aanwezige weerstanden bij gedetineerden.

In het volgende interviewfragment geef ik een illustratie met commentaar over het verloop van een individueel gesprek aan de hand van een rollenspel dat ik op verzoek van Hassan op moest nemen. Om zijn gedachten beter te kunnen articuleren vroeg hij mij om de rol van een gedetineerde in het gesprek in te nemen. Er vond voorafgaand aan dit rollenspel een lang gesprek plaats over de vraag of hij al dan niet raad geeft. In dit gesprek heb ik laten merken dat ik zijn ontkennende houding (ontkende dat hij raad gaf) niet overtuigend vond:

- I: Ja. Als ik jou vraag: ‘moet ik nou vasten?’ Het is bijna Ramadan, moet ik vasten?
- H: Ramadan, bijvoorbeeld hè, en hè eigenlijk. Wat vind jij van vasten? Heb je nooit gevast hè? Nee? [gebaart dat het rollenspel begint]
- I: Ik heb nooit gevast.
- H: Nee, nooit gevast hè?
- I: Er wordt tegen mij gezegd: vasten is goed voor mij en dat als ik niet vast ik door Allah wordt gestraft.
- H: Oh! Je kán dus vasten?
- I: Weet ik niet, misschien.
- H: Oh ja, oh! Je weet het niet? Wat weet je daarover eigenlijk, hè? Waarom vasten we eigenlijk? Wat weet jij eigenlijk daarover? En waarom heb je [me dit] gevraagd eigenlijk?
- I: Ja ik zie iedereen vasten, ik dacht misschien het is goed.
- H: Is dat goed? Waarom [vind je dat] eigenlijk goed?
- I: Nou ja dat zeggen de mensen. Ik heb schuldgevoel. Zoiets,

misschien moet je toch bidden daarom denk ik ja...

H: Wil je ook bidden? Ja! Tijdens de Ramadan of zo? Wat is jouw plan eigenlijk? Wil je bidden, wil je vasten? Ja goed, prima [ga je gang]

[Ik gebaar het einde van het rollenspel om verder te interviewen]

I: Dus zo gaat het gesprek eigenlijk?

H: Natuurlijk.

I: Ja ja!

H: Als je zegt: 'Ja Allah zegt in de Koran: *Yâ 'ayyuhâ al-ladhîna âmanû kutiba 'alaykum al-ṣiyâm kamâ kutiba 'alâ al-ladhîna min qablikum*¹⁶ of zo, dat kun je zelf lezen. Als iemand vraagt: 'Ja, het staat het in de Koran dat vasten is verplicht hè? Volgens de islamitische traditie.' Ik zeg: 'Ja, volgens de islamitische traditie is vasten verplicht. Vijf zuilen eigenlijk. Eerste ṣalât¹⁷ [dan] ṣawm [vasten, dan] zakât [aalmoezen] enzovoort. En dan kun je vragen in welke vers eigenlijk dit staat. Ja soera al-Baqara, 185 of zo, zeg ik dan *yâ 'ayyuhâ al-ladhîna âmanû* enzovoort. 'Hier [zeg ik tegen de gedetineerde] ik heb de Koran bij me, ja kun je zelf lezen, alsjeblieft! Dat is geen raad. En ja, soms vragen ze hè. Ik voer [dan] gesprek, hè, ook met andere gelovigen.

Wij zien hier dat Hassan zich aanvankelijk onthoudt van het geven van een antwoord. Hij vraagt terug en vraagt door, volgt nauwlettend het gedachtespoor van de gedetineerde en spreekt het vermogen en de potentie van deze aan: 'Je kán vasten.' Hij geeft geen antwoord. Hij stemt niet in met negatieve gevoelens - hier geïllustreerd door de strafgedachte - en gaat niet in op de schuldgevoelens van de gedetineerde. Hij stimuleert tot een betere articulatie en tot het vertellen van het verhaal, volgt hierbij een dialogische insteek en zet aan tot nadenken. Hij is voortdurend op zoek naar de eigenlijke vraag. In dit citaat moet de eigenlijke vraag gezocht worden in bijvoorbeeld de behoefte aan structuur, de focus en samenhang in het leven van de gedetineerde: 'Wat is jouw plan eigenlijk?' Hassan ontdekt door de vragende wijze meer vragen, zoals de wens om meer te gaan bidden. Zo'n vraag kan op zijn beurt mogelijk wijzen op een dieper motief of pastorale behoefte en

kan leiden tot een andere laag van het gesprek, zoals aan het einde van het bovenstaande fragment te zien is.

3.2 Het individuele gesprek in een niet-standaardsituatie

Het verloop van het gesprek zoals hierboven is aangegeven, geldt voor een standaardsituatie die door Hassan werd aangeduid met ‘de normale gedetineerden’. In de context van dit onderzoek zijn dit de veroordeelde gevangenen behorend tot een normaal detentieregime. De onderstaande illustratie wijst erop dat de vraaghouding ook in niet-standaardsituaties van toepassing is, maar dan wel in een aangepaste vorm, volgens een andere volgorde of met een andere betekenis. Het betreft een passage over een gedetineerde met een psychische stoornis. Hier komt de vraaghouding op de tweede plaats. De vragen worden niet getypeerd als oneigenlijke vragen ook als dat zo zou zijn. Daarnaast worden deze door Hassan direct gehonoreerd. Voordat de vragen worden gesteld, is er behoefte aan meditatieve momenten, direct toepasbare rituelen en begeleiding daarbij. De rituelen die in deze gesprekken voorkomen zijn het samen bidden en het uitspreken van smeekbeden, de Du‘a. Daarna komen pas vragen over uiteenlopende zaken aan de orde. Hassan stemt zijn aanpak af op deze verwachtingen:

H: Niemand [van deze doelgroep] kent wat hij heeft gedaan bijvoorbeeld. Wij weten, hè, gewoon, dat ze niet van gedachten wisselen kunnen over hun problemen of zo. Over een probleem [kunnen ze moeilijk] met ons [spreken].

I: Wat bedoel je met ‘ons’?

H: Geestelijk verzorgers, onze collega’s.

I: Imam of...?

H: Imam, pastor, dominee...

In een niet-standaardsituatie neemt Hassan het initiatief om op bezoek te gaan. Hij stelt zich aan de gedetineerde voor, geeft de aftrap voor het gesprek en werkt eerst aan het tot stand brengen van een vertrouwensband en het opwekken van een geestelijke sfeer door de status van de imam verbaal en non-verbaal te expliciteren. Hij doet dat

door rust uit te stralen, door het uitspreken van religieuze teksten en door de gedetineerde aandachtig aan te spreken. Het volgende citaat dat ik zal parafraseren illustreert deze eigenschappen:

(...) En dan rustig bij hen en de eerste keer zeg ik *al-salâm ‘alaykum*¹⁸ en hij voelt zich *‘alaykum salâm*, ‘U bent imam? Ja?’ ‘Ja ik ben imam ja. Alles goed met jou?’ En dan begint het gesprek. En dan meteen zegt hij: ‘Imam ik wil graag met jou spreken over mijn problemen. Niemand begrijpt mij. Misschien jij begrijpt mij heel goed.’ ‘Oké, is goed.’ En dan stap voor stap zeg ik oké..., ja. En als ik merk: ‘Kunnen we samen Du‘â maken voor jou?’ ‘Ja.’ Ja, de meesten zeggen: ‘Ja, helemaal goed, heel graag.’ En hoort u de Koran? Dat is de eerste keer dat u Koran hoort, hè? Ik lees een klein stukje voor en dan huilen sommigen. En hij wil niemand spreken, hij vertrouwt niemand. En dan de imam heeft een hele belangrijke rol. Ja, hij zegt: *Alhamdulillah*, en dan hebben ze ook vragen over gebed, ja over zijn hè..., ja hij heeft in zijn hoofd misschien veel vragen of zo, dan kunnen ze ook vragen stellen en dan hè, en dan geef ik antwoord, als ik wist, als ik weet.

Dit citaat lees ik en paraphraseer ik als volgt. Ik let op de context van de expressie, reconstrueer verzwegen gedachten en beroep me op mijn sensibiliteit met de onderzoeksmaterie en het zich uitdrukken in een vreemde taal:

Ik loop bij deze gedetineerde binnen.¹⁹ Ik probeer voorzichtig te zijn, neem enigszins een serieuze houding aan en probeer rust uit te stralen. Het eerste wat ik doe is natuurlijk de islamitische groet uitspreken ‘vrede zij met u.’ Ik merk meteen dat de wijze van mijn binnenkomen en het horen van de islamitische groet hem aangrijpt en aanspreekt. Dat zie ik aan het feit dat hij met dezelfde groet reageert. Hij vertoont normaal gedrag, al begint hij voorzichtig terug te groeten blijkens het weglaten van het lidwoord *al-* bij *salâm*: ‘U ook, vrede zij met u.’ De gedetineerde vraagt geïnteresseerd en ter bevestiging: ‘U bent toch de imam, niet waar?’ Ik antwoord bevestigend en vraag direct hoe het met hem gaat. Hiermee open ik feitelijk het pastorale gesprek. Het

schijnt dat de wijze waarop ik mij als imam voorstel goed overkomt bij de gedetineerde en zijn vertrouwen wekt. Hij begint zonder al te veel omwegen zijn verhaal te vertellen. Hij zegt: 'Imam, ik wil graag met jou spreken over mijn problemen. Niemand begrijpt mij. Ik hoop dat u mij kunt begrijpen. Maar daar heb ik inmiddels alle vertrouwen in.' Ik stem uiteraard toe en bied mijn luisterende oor aan. Ik luister goed en ga mee. Als ik merk dat hij zijn verhaal heeft gedaan, vraag ik/bied ik aan om een gezamenlijk Du'â voor hem uit te spreken. Ik kondig ook aan dat ik Korancitaten ga gebruiken. De gedetineerde laat zien dat hij dit aanbod zeer op prijs stelt, waarna ik overga tot de uitvoering en het leiden van het gezamenlijke gebed. De meeste gedetineerden die psychisch ziek zijn reageren hier erg positief op. Het lijkt erop dat vooral de Koran hen aangrijpt en diep raakt. Dan vraag ik soms: 'U hebt sinds lange tijd geen Koranverzen gehoord? Dat is een gemis. Wij gaan daar wat aan doen.' Ze laten blijken dat dit het geval is. Daarom ga ik verder met het voorlezen van enkele Koranverzen. Gedetineerden reageren gevoelig en sommigen barsten direct in huilen uit. Ik merk dat gedetineerden erg opgelucht zijn na zulke sessies van de combinatie Du'â en Koranrecitatie. Ze zien dit als een geschenk van God en spreken hun dankbaarheid aan Hem uit. In dit stadium staan ze volledig open voor het gesprek. Ze houden op met het vertellen van hun verhaal en beginnen vragen te stellen aan de imam over het houden van de gebeden of over andere zaken. Over het algemeen hebben ze veel uiteenlopende vragen die ze bewaren voor dit moment. Maar de meeste vragen zijn religieus van aard. Vanzelfsprekend geef ik een antwoord als ik dat heb.

Vooraf gedetineerden van de psychiatrische afdeling trekken zich in zichzelf terug en spreken niet al te graag over hun problemen met andere hulpverleners. Niet omdat ze gek zijn, maar omdat ze niet het gevoel hebben dat ze begrepen worden. Bij de imam hebben ze dit vertrouwen wel. En dat is de rol van de imam. De imam moet vertrouwen kunnen wekken, iemand zijn verhaal laten doen en de gedetineerde het gevoel geven daadwerkelijk begrepen te worden.

Uit dit citaat blijkt dat gedetineerden in een niet-standaard situatie, pas nadat de imamstatus is bekrachtigd en het vertrouwen in hem is gewekt, met hun vragen en verhalen komen. Voor deze ene gedetineerde met een psychische stoornis komt de functie van de imam op de voorgrond. Het imamschap biedt aan de islamitisch geestelijk verzorger de ingang om het gesprek gestalte te geven. Hassan doet er dan alles aan om zich conform het beeld van de imam, zoals dat bij deze gedetineerde verondersteld wordt, op te stellen. Bij verhalen neemt Hassan de houding van luisteraar aan. Als er vragen worden gesteld, dan worden ze direct gehonoreerd en beantwoord. Hij stemt zijn pastorale aanbod af op de individuele geestelijke noden van de gedetineerden en handelt hier in de geest van de kwetsbaarheid van deze doelgroep.

3.3 De vraag centraal

Hierboven is vastgesteld dat Hassan onderscheid maakt tussen de gedetineerden van de reguliere afdeling of de ‘normale gedetineerden’ en de gedetineerden met psychische stoornissen. De aanpak is verschillend, zoals we hierboven hebben gezien. Gedetineerden van de eerste groep melden zich op eigen initiatief voor een gesprek aan. Kenmerkend voor hun contact is dat ze inhoudelijk de aftrap geven door vragen te stellen over allerlei onderwerpen. Gaandeweg gaat het gesprek van een afstandelijk formeel karakter over in een pastoraal gesprek met een persoonlijker karakter. Onderwerpen die in het gesprek aan de orde komen, zijn: het bespreken van eigen misdrijf, schuld bekennen, berouw tonen, raad vragen en ontvangen, het leren van de religieuze rituelen, kennis opdoen over de islam, het leren van de Arabische taal en het ontvangen van de religieuze zegeningen. Afhankelijk van de persoonlijke situatie van de gedetineerde wordt het accent gelegd op een bepaald onderwerp. Er is sprake van uiteenlopende pastorale behoeftes.

Pastoranten van Hassan beginnen het gesprek altijd met het stellen van vragen:

I: Hassan, je bent begonnen over verschillende soorten gedetineerden en de problemen, kun je dat nog een keer formuleren?

H: [stil]

I: In de inrichting.

H: Ja ja! Eigenlijk niet 1, 2, 3 [niet gemakkelijk om dat zo maar te reconstrueren]. Er is eigenlijk heel veel crisis. Eerst komen ze met vragen.

I: Vragen.

H: Vragen over, hè, een aantal dingen over zijn geloof. Sommige kennen gewoon helemaal niet de islam of [hun] godsdienst, of ze kennen helemaal geen gebed.

I: hum.

H: Ze willen meer kennis over de islam.

Vragen over het geloof komen het meest aan bod. Binnen deze categorie heersen vragen naar de fiqh.²⁰ Op basis van het interviewmateriaal kom ik tot de volgende categorieën van vragen die aan Hassan worden voorgelegd:

Tabel II.4

Religieuze-informatieve vragen	Vragen naar toepassing van geloofswetten en begeleiding hierin	Vragen over sociale omgangsvormen, <i>mu'āmalat</i>	Bezinningsvragen in relatie met eigen gedrag	Zingevingsvragen
<p>Vragen naar basale elementen van de islam, cognitief over de rituelen, <i>'ibādāt</i>.</p> <p>Verdiepende vragen over geloof, leer oftewel <i>'aḳīda</i>.</p> <p>Vragen naar onderricht en exegese, vaak in relatie met de <i>'aḳīda</i>.</p>	Vragen over <i>'ibādāt</i> .	<p>Vragen naar omgang met familieproblemen.</p> <p>Vragen om bemiddeling bij familieproblemen.</p>	Vragen (om gedachtwisseling) over eigen misdaad, eigen gedrag en over schuldvraag.	Zingevingsvragen zijn op basis van het aangedragen materiaal moeilijk te categoriseren, maar het is niet uitgesloten dat zingeving als een diepere laag schuilgaat achter alle hiernaast genoemde categorieën. Dat geldt eveneens voor de soortgelijke categorie 'existentiële vragen'.

In dit schema komt het heersende karakter van de vraag bij de moslimgedetineerde tot uitdrukking. De achtergronden hiervan zullen in de loop van de rapportage en exploratie steeds duidelijker worden. Tevens zien we in dit schema het eerder gemaakte onderscheid tussen de eigenlijke vragen en de oneigenlijke vragen in een standaard situatie. Deze laatste bevinden zich in de eerste drie kolommen. De eigenlijke vragen komen in beeld in de laatste twee kolommen. Ze zijn de ankerpunten waar het pastorale gesprek van Hassan op afkoerst.

3.4 Enkele overwegingen en conclusies

3.4.1 Verschuivingen in het patroon van de vraaghouding

Het individuele pastorale gesprek wordt in de gevangenis beïnvloed door wat ik hier noemde de vraaghouding, in het bijzonder over de fiqh oftewel de vragen naar de godsdienstige wet. Dit patroon is een voortzetting van de relatie van de moslim met de moskee-imam. Kenmerkend voor de fiqh-vragen is dat ze in een algemene, neutrale vorm worden gesteld: ze worden niet direct in verband gebracht met de persoonlijke situatie van de vrager. Ze kunnen aangemerkt worden als snelle, formele vragen waarop de imam uit het corpus van juridische teksten, gebaseerd op de islamitische normatieve bronnen,²¹ directe antwoorden geeft.²² Er is sprake van een formele verhouding tussen een vragende leek en een clericus die de antwoorden geeft.

In vergelijking met de moskee-imam geeft de islamitisch geestelijk verzorger de vraaghouding een andere wending. De vraaghouding van de moslimpastorant wordt door de islamitisch geestelijk verzorger over het algemeen wel aanvaard, maar wordt in principe slechts als ingang gebruikt om een diep gesprek te voeren dat doordringt tot diepere religieuze ervaringen, levensverhalen, zingeving en existentiële preoccupaties, al dan niet in relatie met het deviant handelen. Dit proces vindt plaats tussen de vraag en het antwoord. In standaardsituaties leidt dit bij Hassan meestal niet tot uitstel maar tot afstel van het antwoord. Verder doorbreekt de islamitisch geestelijk verzorger de formele houding en bewerkstelligt hij een meer gelijkwaardige positie ten opzichte van de gedetineerde. Dat doet hij door naar een volwaardig gesprekspartnerschap toe te werken en door de gedetineerden deelgenoot te maken van wat we kunnen noemen het pastorale product. De vraag of voorliggende kwesties goed of slecht in zichzelf zijn wordt samen besproken, terwijl de gedetineerde wordt gevraagd om aan zelfonderzoek te doen. Zelfonderzoek houdt in dat de gedetineerde zelf heeft nagedacht over de voorliggende kwestie, eventueel na het raadplegen van religieuze bronnen. In detentiecontext gaat het bijna uitsluitend om één bron, namelijk de Koran; niet alleen vanwege de schaarste aan andere lectuur, maar ook omdat dit de enige bron is die Hassan aanbeveelt, zoals we hieronder zullen zien. In het gesprek

probeert de islamitisch geestelijk verzorger de eigen oordeelscapaciteit van de gedetineerde te activeren en hem logisch te leren redeneren:

Eigenlijk mensen [bedoeld wordt gedetineerden in het bijzonder] denken weinig [na]. En op die wijze [de wijze waarop Hassan het gesprek voert] denken ze veel [na]. En tijdens het gesprek, denken ze heel goed en zoeken ze ook eigen weg.

Met zijn specifieke gespreksvoering als islamitisch geestelijk verzorger koerst Hassan uiteindelijk op een herziening van de wijze waarop de imam traditioneel wordt benaderd door de moslim. In de standaard situatie wil Hassan het liefst geen vragen met de daarbij behorende formele juridische inslag, maar gesprekken. Hij probeert bij de pastorant meer openheid over zijn werkelijke kwetsbaarheden, bezorgdheden en diepere pastorale behoeften tot stand te brengen en hij helpt hem daarbij. Aan de herziening van de vraaghouding ligt een theologische fundering ten grondslag waar ik straks op terug zal komen. Deze herziening is dringend, omdat de vraaghouding zo ingebed is in het collectief denken en handelen van de moslim dat het een goede uitoefening van de geestelijke verzorging in de weg staat. Wat dat laatste betreft probeert Hassan de traditionele rol waarin de imam wordt gedrukt te doorbreken. In deze traditionele rol wordt de imam immers een formele juridische rol toebedeeld en wordt hem niet onmiddellijk de toegang verschaft tot diepere lagen van het zijn van de vragende. Bij de imam worden als het ware de diepste geheimen niet ‘opgebiecht’, zoals een gedetineerde het uitdrukt, hooguit krijgt hij daar vage aanwijzingen voor. De imam gaat niet over en krijgt ook niet vanzelfsprekend toegang tot de *bâtin*, het innerlijke aspect van het zijn, maar hij gaat over de *ẓâhir*, de uitwendige gedragingen en daar past alleen een formeel antwoord op, zoals we hieronder zullen zien. Deze situatie staat de uitoefening van de geestelijke verzorging die zich juist op de *bâtin* van het individu richt in de weg. Aan Hassan als geestelijk verzorger is nu de taak om tot de *bâtin* door te dingen. Dat lukt hem wanneer hij daar geëigende en voor een moskee-imam ongebruikelijke methodieken bij toepast. Wij zagen dat hij de weg hiervoor effende door de gedetineerde als gelijkwaardige gesprekspartner te beschouwen, gevolgd door de specifieke gespreksmethodiek en ten slotte door de gedetineerden een alternatieve helpende interpretatie²³

aan te reiken over de betekenis van datgene wat zij vragen. Kort samengevat, kan gesteld worden dat de islamitisch geestelijk verzorger de in aanleg snelle fiqh-vragen omzet in ‘trage vragen’. Trage vragen betreffen existentiële en zingevingskwesties. Ze zijn langzaam omdat ze geen directe antwoorden en zeker geen snelle oplossingsgerichte antwoorden verdragen.²⁴ Ze zijn langzaam omdat ze geen directe antwoorden en zeker geen snelle oplossingsgerichte antwoorden.

Tot de helpende interpretatie behoort de nadruk van Hassan in zijn antwoorden op wat ik hier de algemene ethiek noem, dat wil zeggen de focus op de goedheid in zichzelf en rationele benadering daarvan. Het uitgangspunt hierbij is dat er geen tegenspraak is tussen de islam als particuliere levensbeschouwing en de algemene ethiek. Deze methodiek wordt toegepast om de eigen verantwoordelijkheid van de gedetineerde aan te spreken en hem autonomie in het denken en oordelen te leren ontdekken en herontdekken. Zodoende streeft Hassan ernaar dat de gedetineerde minder afhankelijk wordt van de geestelijke in de zoektocht naar het goede als het gaat om de uitwendige kant van de geloofsuitoefening. Doel hiervan is dat ruimte vrijkomt om zich te richten op de inwendige zaken, op de *bâtin*. Oftewel: de door toedoen van de islamitisch geestelijk verzorger gerealiseerde verschuivingen in de vraaghouding, plaatsen de religieuze vragen van gedetineerde in een ander perspectief. De gedetineerde is dan bereid om zijn vraagdomein te verleggen naar zingevingsvragen, existentiële vragen en naar diepgaande lagen van zijn leven. Hij spreekt over zijn zorgen en kwetsbaarheden, over zijn verhaal. Daar richt de islamitisch geestelijk verzorger zijn aandacht op.

3.4.2 Theologische fundering van de vraaghouding

Bestudering van de data van dit onderzoek in hun samenhang leert dat de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers geen willekeurige beslissingen nemen in hun aanpak. Het hierboven genoemde improviserende aspect in hun werk ligt in het feit dat ze intuïtief te werk gaan, zonder systematisch en reflecterend stil te staan bij deze aanpak. Dat geldt ook voor de wijze waarop Hassan aandringt op herziening van de vraaghouding. Daaraan ligt een theologische onderbouwing ten

grondslag. Ik probeer deze onderbouwing aan de hand van Hassans handelen en praktijkopvatting te reconstrueren. Ik doe dat met behulp van literatuurstudie. Deze reconstructie helpt ook om de volgende casussen op dit punt te verstaan.

De theologische grondslag van de door Hassan toegepaste methodiek met betrekking tot de vraaghouding kan opgespoord worden in de Koran en de Hadith. Zo wordt het raadplegen van de geleerden (aangeduid als *ahl al-dhikr*) in de Koran wel geboden,²⁵ maar de Koran verbindt een ‘mits’ aan dit gebod. Dit ‘mits’ is: *in in in kuntum lá ta‘lamún*. De beperking ‘mits’ of ‘indien’ kan beschouwd worden als een gevraagde inspanning om eerst zelf te onderzoeken en tot een oordeel te komen. Dat geldt uiteraard voor de fiqh-vragen en vragen naar het goede en het slechte in het algemeen. En daar gaat het hoofdzakelijk om bij de vraaghouding. De andere theologische onderbouwing ligt in de uitspraak van de profeet Mohammed: ‘Vertrouw op je hart en laat je niets opleggen.’²⁶ In een andere gezaghebbende hadith waarschuwt de profeet openlijk voor de vraaghouding: ‘Velen vóór jullie zijn ten onder gegaan door teveel vragen te stellen.’²⁷ Ook de Koran spreekt zich in deze richting uit: ‘Jullie die geloven! Vraagt niet naar dingen die jullie zullen kwellen als ze jullie bekend worden.’²⁸ Vanuit deze invalshoek kan geconcludeerd worden dat de drang om (te veel) vragen te stellen, in het bijzonder naar halal en haram, niet haar oorsprong in de Koran en de traditie van de profeet vindt. Het stellen van vragen zou een opgewekte behoefte zijn en daarna in stand gehouden door *al-manẓúma al-fiqhiyya*²⁹ en *al-orthodoxiyya al-sárima*³⁰ oftewel het fiqh-systeem respectievelijk de strenge orthodoxie. Het stellen van vragen is in die zin minder ‘onschuldig’ dan het lijkt. Het zou niet inherent zijn aan het moslim-zijn. Het is meer dan louter een uiting van nieuwsgierigheid en behoefte aan geloofskennis en morele richtlijnen. Het stellen van de vraag, zoals in de bovengenoemde context, veronderstelt drie verzwegen uitgangspunten die geïndoctrineerd zouden zijn door *al-manẓúma al-fiqhiyya* in het collectieve denken van de moslims. Ik werk deze uitgangspunten hieronder uit en geef tevens aan waar de kwetsbaarheden daarvan liggen.

Het eerste uitgangspunt is dat de Schrift zich wat betreft richtlijnen voor ethiek en moraal zou richten op de details oftewel *djuẓ‘iyyát* van

het leven in plaats van de grote lijnen: *al-kulliyât*. *Al-kulliyât* heeft betrekking op de kaders, de intenties en de einddoelen oftewel de *maqâsid*³¹ enerzijds en de reikwijdte van het toegestane, van de vrijheid van handelen anderzijds. De nadruk op de *dju'z'iyât* is een uitvloeisel van de opvatting dat 'aan elke kwestie een wet ten grondslag ligt'³² die opgespoord moet worden. De wet moet gevonden worden in de *naş*, de heilige tekst. In deze opzet wordt de *naş* als het ware gedwongen om zich detaillistisch over kwesties uit te spreken daar waar de *naş* juist (over details) opzettelijk zwijgt.³³

Het tweede onuitgesproken uitgangspunt is dat restricties de regel zouden zijn in de islam. Daarom moet men op zijn hoede zijn en blijven, dat wil zeggen 'bedachtzaam reflecteren over iedere stap die gezet wordt.'³⁴ Een verklaring hiervoor kan liggen in wat Snouck Hurgronje noemt 'de pessimistische kijk' van de gevestigde orthodoxie op de wereld:

Islam has always looked at the world in a pessimistic way, a view expressed in numberless prophetic sayings. The world is bad and will become worse and worse. Religion and morality will have to wage an ever more hopeless war against unbelief, against heresy and ungodly ways of living.³⁵

Concreet leidt dit er in de praktijk toe dat de cirkel van het verbodene oneindig groot is en de marge van het toegestane zeer beperkt blijft. Dit leidt met andere woorden tot de inperking van de handelingsvrijheid en de vrijheid van denken van de moslim. Echter, de oorspronkelijke bronnen - de Koran en de Hadith - draaien de cirkel van het toegestane en het verbodene juist om. Het toegestane als barmhartig gebaar van God³⁶ is juist de norm.³⁷

Het derde stilzwijgende uitgangspunt is dat de moslimgeestelijke in het algemeen het monopolie heeft om de moslim in zijn vragen wegwijs te maken. De vrijheid van de moslim die vanwege het tweede uitgangspunt al behoorlijk werd ingeperkt, wordt verder beperkt door de afhankelijkheid van de schriftgeleerden. Ook dit uitgangspunt is discutabel. De Koran verwijst, zoals hierboven is aangegeven, inderdaad naar het raadplegen van de deskundigen, maar het begrip 'deskundi-

gen' zoals het in verschillende vormen in de Koran wordt vermeld, is breder dan de geestelijkheid³⁸, zoals die zich later heeft ontwikkeld tot de islamitische clerus en die zich in de loop van de geschiedenis bezig is gaan houden met het beheren van de religieuze zaak.³⁹ In de eerste eeuwen van de islam dekten begrippen als *ulama*, *al-râsikbûn fi al-'ilm* oftewel hooggeleerden niet alleen de geestelijken, maar ook 'de theoloog [*mutakallim*], de filosoof, de *adîb* [allerlei literaire kunsten], de historicus, enzovoort.'⁴⁰ De moslim werd hiermee uitgenodigd om zich bij het zoeken naar antwoorden op zijn vragen of voor zijn oordeelsvorming over het goede en het kwade, breder te oriënteren dan alleen op het oordeel van de geestelijken.

De status van deze overwegingen als uitgangspunt voor het handelen van Hassan is uiteraard hypothetisch. Ze behoeven een nadere toetsing. Ze zouden een rol kunnen spelen in de theologische fundering van de wijze waarop Hassan met de vraaghouding van de gedetineerden omgaat. Kijken we naar zijn praktijk, dan blijkt dat hij noch van restricties uitgaat, noch het genoemde monopolie voorstaat, noch de afhankelijkheid van de pastoraat bewerkstelligt, noch de vraaghouding stimuleert. Ten slotte kan verwezen worden naar een aanvullende theologische, pragmatische overweging bij het omgaan met de vraaghouding. Een antwoord op een religieuze vraag van een moslim gaat onvermijdelijk gepaard met de kwestie van de religieuze traditie waar de imam zijn antwoord op baseert. Dat zou tot spanningen en complicaties leiden indien de traditie waaruit de islamitisch geestelijk verzorger antwoordt niet aansluit bij de traditie van de vragende gedetineerde, als deze traditie er al is. Om deze spanningen te vermijden, wordt de vraag teruggekoppeld naar de gedetineerde, uitgesteld en daarna zo algemeen mogelijk beantwoord of afgesteld.

3.4.3 Algemene versus islamitische ethiek

Ik werk hier het begrip 'ethiek', waaraan ik hierboven heb gerefereerd, nader uit. De relevantie van deze uitwerking ligt in de verwantschap van ethiek met *fiqh* als een cruciale notie in de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging. Ik loop hier op de behandeling van de thema's *fiqh* en *dawa* vooruit. Deze uitwerking berust op een confi-

guratie van begrippenverheldering, exploratie van de data en herijking van een aantal islamitische theologische begrippen.

Met 'ethiek' doel ik op het denken dat 'gericht is op het handelen (...) en het vaststellen van normen en waarden als fundament voor het gedrag' teneinde 'inzicht te [krijgen; M.A.] in de vraag wat goed en slecht is en waarom dat is'⁴¹ alsook het antwoord op de vraag te zoeken 'welke deze middelen zijn, hoe het levensplan eruit ziet dat dit doel van ons eist (...) alsmede de [beste] wijze van leven onder de mensen, die uit dit doel voortvloeit.'⁴² Ethiek is weten 'waar het in het leven om gaat' om vervolgens vast te stellen 'wat men moet doen.'⁴³ Met 'algemene ethiek' of 'universele ethiek' doel ik hier op het uitgangspunt dat iets in zichzelf goed of kwaad is, dat het 'op zich zelf verkieselijk is'⁴⁴ en dat de rede of het verstand in staat is om het goede van het kwade te onderscheiden, zonder interventie van religieuze kaders en religieuze richtlijnen.⁴⁵ Deze laatste sluiten elkaar niet uit, integendeel. Ze kunnen complementair aan elkaar zijn. Men denke ter illustratie aan het alcoholverbod, waarbij het vermijden van alcohol ook 'omwille van het kwade dat alcohol in zich heeft, namelijk dronkenschap en aantasting van verstandelijk vermogen' opgevat moet worden.⁴⁶ Wat redelijk is, is goed op zichzelf en wat niet redelijk is, is slecht op zichzelf. 'Redelijk' moet hier breder opgevat worden dan als objectief en voor iedereen aanvaardbaar zijn. Ook subjectiviteit, particulariteit en alles wat betekenis heeft kan redelijk zijn.⁴⁷

Algemene ethiek kan vervolgens naar gelang de behoefte en noodzaak ondersteund worden door de particuliere ethiek van, in dit geval, de islam. Het omgekeerde is uiteraard ook mogelijk. Algemene ethiek kan samenvallen met de islamitische ethiek, maar dit hangt af van de benadering van de islam. De disciplines in de islam die ethiek als subject hebben, zijn de fiqh en *uṣūl al-fiqh*,⁴⁸ maar ook *al-taṣawwuf*.⁴⁹ *Al-taṣawwuf* moet hier breder verstaan worden dan 'mystiek' als religieuze stroming of spirituele orde of als een filosofisch-theologische school.⁵⁰ Met *taṣawwuf* wordt in dit onderzoek bedoeld op een voor iedereen toegankelijk theologisch religieuze benadering van de religieuze traditie waarbij men zich niet uitsluitend richt op de fiqh.⁵¹ De fiqh richt zich namelijk op de sharia: het volgen van het behoorlijke en het vermijden van het verwerpelijke⁵² of algemener: 'doen van

datgene dat tot geluk oftewel *al-sa'áda* leidt en vermijden van handelingen die tot ongeluk oftewel *al-shaqá'* leiden.⁵³ *Tasawwuf* richt zich daarnaast ook op de innerlijke kant, op de *bâtin* oftewel de *ṭarîqa* door de zuivering van de *nefs* van ondeugden en het plaatsmaken voor de deugden.⁵⁴ *Tasawwuf* is gericht op het geluk in het hier en nu en tegelijk op het eeuwige geluk dat zich uit in de volledige vrijheid⁵⁵ die leidt tot de *al-nefs al-mutma'inna*: 'O ziel die rust gevonden heeft [*al-nefs al-mutma'inna*; M.A.], keer tevreden en met welgevallen aanvaard terug naar jouw Heer. En treed binnen te midden van Mijn dienaren en treed binnen in Mijn tuin.⁵⁶ Deze eindbestemming geschiedt na het voltooiën van de levensopdracht door middel van *islâh*. *Islâh* speelt als permanent interventiemiddel in het rijpingsproces een leidende rol. *Islâh*, van het werkwoord *salaha*, herstellen of iets verbeteren en vervolmaken, is een verzamelnaam van een reeks activiteiten en attitudes zoals reflectie, studie, bezinning, berouw oftewel *tawba* en bewustzijn van Gods aanwezigheid oftewel *taqwá*. Meer methodologisch gaat het om zes hoofdtrainingsactiviteiten, de *riyyáda*, die gericht zijn op het overwinnen van zes drempels die het eeuwige geluk en de *tarqíyya*⁵⁷ daarnaartoe in de weg staan. De training begint met het uitwendige gedrag, de domeinen van sharia en fiqh. Tevens zijn dit, om terug te gaan naar de onderzoekspraktijk, de domeinen waar gedetineerden in dit onderzoek het meest een beroep op doen. Wijsheid en wetenschappelijke kennis zijn de laatste stap van de *islâh*.⁵⁸

De interventie door *islâh* in ethische zin is een individuele verantwoordelijkheid en leent zich niet voor dwang van buiten, met de bijbehorende morele terechtwijzing. Dat is de strekking van de profeet Hûd in zijn *islâh*-opdracht: 'Zo goed als ik kan.'⁵⁹ Tot de verantwoordelijkheid voor eigen *islâh* behoort het hulp inroepen van een geestelijke. Een vrijblijvend aanbod van de geestelijke om een bijdrage te leveren aan *islâh*, is geen inbreuk op de eigen verantwoordelijkheid. De uitspraak van Hassan: 'En tijdens het gesprek denken ze heel goed [na] en zoeken ze ook een eigen weg', kan in deze richting geduid worden. Hassan doet niet aan *islâh*, maar helpt de gedetineerde dat te doen. Wij hebben hierboven gezien dat hij ingangen probeert te zoeken om vervolgstappen te zetten in de *islâh*-route door de vraaghouding een andere wending te geven. Wij hebben ook gezien hoe moeizaam en belangrijk de medewerking van de gedetineerden

daarin is. Een geestelijke mag zich wel *muṣliḥ* noemen in de zin dat hij progressie bewerkstelligt in het *islāḥ*-traject. Immers, de profeten als hoofdgeestelijken waren ook *muṣliḥīn*.⁶⁰

Deze uiteenzetting over de islamitische ethiek belicht, samenvattend, de zware verantwoordelijkheid die op het individu berust voor het realiseren van het eigen geluk⁶¹ en slagen in dit leven en in het hierna-maals, door als goed mens te leven oftewel een deugdzaam leven te leiden. Externe actoren, zoals een geestelijke, kunnen daar hooguit een ondersteunende rol in spelen. Hassan handelt vanuit dit uitgangspunt. Met betrekking tot de vraag waar hij met betrekking tot de algemene en de islamitische ethiek staat, rechtvaardigen de empirische gegevens de denkrichting dat hij primair uitgaat van de algemene ethiek. Hij gaat uit van de universaliteit van de islam, of liever gezegd het algemene aspect van de islam en zoekt hierlangs de verbinding met de algemene ethiek. Dat acht hij passend voor de detentiecontext waar de islamitisch geestelijk verzorger zich tot een algemenere doelgroep richt en een rol dient te hebben als adviseur van de werkorganisatie als geheel, bijvoorbeeld in een commissie ethiek. Een indicatie van deze koers in de praktijk van Hassan kan uit het volgende fragment afgeleid worden:

H: (...) Neutraal, ja. (...) Je moet met iedereen rekening houden. Dat bedoelde ik.

I: Maar hoe doe je dat?

H: Je moet met iedereen rekening houden. Dat bedoelde ik [met neutraal]. Met neutraal bedoelde ik dat je gewoon echt deskundig bent over het [zorgvuldig gekozen] onderwerp dat voor iedereen [toegankelijk] is en je kan dit onderwerp bij, ja stel je voor [hier] in Nederland, hier [bij de preek kunnen ook] directies, gedetineerden ook, personeel ook [aanwezig zijn], je kan voor iedereen je preek houden.

Hier komt de gerichtheid van Hassan tot een algemener publiek en de werkorganisatie tot uitdrukking. Het begrip 'neutraal' vertaal ik met 'algemeen' in de zin van algemene ethiek zoals hierboven is aangegeven. Ik kom hier straks op terug.

3.5 De imamfuncties

Uit de interviews met Hassan blijkt dat gedetineerden hem in de eerste plaats aanspreken op zijn hoedanigheid als imam. Uit interviews met gedetineerden concludeer ik dat dit slaat op een aantal verwachtingen. In algemene zin kunnen we zeggen dat ze in houding en inbreng een imam met een herkenbaar geestelijk profiel willen ontmoeten, een herkenbare ‘paal’ die wijst naar en leidt tot de eigen geloofsachtergrond. Met andere woorden: een beroep op de imam is niet zozeer om zich te oriënteren op religie en geloof, maar primair om de eigen (aanwezige) religieuze identiteit te bevestigen, te voeden en/of te herijken. Immers: ‘Hij [de imam] is er om de Koran uit te leggen’ en ‘Hij is er om mij het geloof te leren kennen’, aldus de uitspraken van de geraadpleegde gedetineerden. De verwijzing naar Koran en het geloof, die door de imam nader uitgewerkt dienen te worden, illustreert de aanwezigheid van de bovengenoemde religieuze identiteit. Deze identiteit, hoe vaag of expliciet ook - ik kom hier in hoofdstuk V op terug - is aanwezig ongeacht de mate van orthodoxie. Van hieruit wordt de link gelegd met de andere pastorale behoeftes, zoals zingeving, existentiële vragen en geestelijke begeleiding in het algemeen. In het interviewmateriaal met en observaties van Hassan en Mahmoud blijkt dat dit gebeurt middels een aantal pastorale functies. Deze functies heb ik hier grotendeels zelf gereconstrueerd aan de hand van het empirische materiaal. De aanduiding van de functies zijn met andere woorden het product van de onderzoeker, maar berusten op conceptualisering van concrete pastorale handelingen van Hassan en Mahmoud. Om validiteit van deze conceptualisering te optimaliseren, is hier de exploratieve constante vergelijkende analyse toegepast in de rapportages over Hassan en Mahmoud. Deze conceptualisering beperkt zich tot de praktisch-theologische interesse en is in een latere fase onderworpen aan nadere valideringssessies. Vanuit praktisch theologisch oogpunt heb ik gekeken naar religieuze functies die uit machte van het imamschap worden uitgeoefend en als basisfuncties gelden. Met basisfuncties doel ik op die functie die als basisverwachtingen van de moslimgedetineerden aangemerkt kunnen worden. Het gaat om de volgende functies: faqîh, exegeet, dâ‘î, religieuze raadgever, gebedsvoorganger, (bege)leider van rituelen en geveer van zegeningen en godsdienstleraar.

De conceptualisering van het empirische materiaal is verder tot stand gekomen met behulp van begrippenkaders uit de islamitische literatuur en theologie. Ik zal daarom de concepten nader toelichten. Ik wijs er echter op dat er ook andere conceptuele rangschikkingen in de islamitische lectuur in omloop zijn. Zo wordt *dawa* bijvoorbeeld, die ik hier als een zelfstandige functie opvoer, elders als de overkoepelende taak, de missie of de kern van de beroepsidentiteit van de imam gezien, die gerealiseerd wordt middels de andere hierboven genoemde functies.

Ik werk deze imamfuncties uit aan de hand van de volgende vragen: hoe oefent Hassan deze functies uit? Hoe verhouden deze functies zich met elkaar en op welke functie ligt het accent bij hem? Hebben zich verschuivingen voorgedaan in de uitoefening van deze functies na de overstap van moskee-imam naar islamitisch geestelijke verzorger bij Justitie, en zo ja, welke? Op dezelfde wijze wordt de praktijk van Mahmoud en Hassan uitgelicht met betrekking tot de imamfuncties. De conceptualisering van de empirische gegevens door de introductie van ‘imamfuncties’ kan echter, zoals reeds is aangekondigd, alleen verstaan worden als dit gepaard gaat met een begrippenverheldering, waarbij een beroep op theorie buiten de empirie onontbeerlijk is.

De imam-functies zijn in deze rapportage geen aanduidingen van competenties⁶² (in hoofdstuk V komen ze wel terug als taken en als competenties), maar van concrete handelingen: wat doen deze geestelijk verzorgers vanuit het aspect religieuze presentie? De mate waarin de handelingen onder een bepaalde functie in de data voorkomen bepaalt deels de volgorde van deze functies. Zo spant de functie van de *faqih* zonder meer de kroon. De functies van gebedsvooranger, (bege)leider van rituelen en gever van zegeningen en godsdienstleraar komen minder vaak voor volgens de data, bijvoorbeeld omdat gebedsmomenten en gelegenheden om rituelen toe te passen minder aan de orde zijn. Dat betekent dus niet dat het pastorale gewicht of de waardering (door gedetineerden) van deze drie functies lichter of lager is. Verder zijn de volgorde en het gewicht die deze functies in de uitwerking krijgen ingegeven door de mate van de noodzaak van conceptuele verheldering en het theoretisch belang van deze verheldering. Overigens zijn er op tal van fronten overlappingsen tussen

deze functies. Zo heeft de functie van raadgever bijvoorbeeld een sterke connectie met de functie van faqih. Verder reken ik tot de functie van gebedsvorganger vanuit praktisch-theologisch oogpunt ook de functie van prediker. De reden hiervoor is dat het voorgaan in het gebed tijdens bijvoorbeeld de vrijdagdienst onvermijdelijk samengaat met de preek. Een imam kan niet preken zonder aansluitend daaraan voor te gaan in het gebed. Daarom kunnen vrouwelijke collega's volgens de gevestigde leer geen prediker oftewel khatib zijn in gemengde groepen. Ze kunnen immers niet voorgaan in het vrijdaggebed. Omdat de preek intrinsiek verbonden is met het voorgaan in het gebed, wordt hij hier niet opgevoerd als zelfstandige functie. Andere vormen waarin een imam zijn toehoorders toespreekt zonder gebed, zijn voordrachten die ik onder andere benamingen rangschik, zoals *wa'z* en *ders*.⁶³ Specifiek voor de detentiecontext geldt nog het volgende. Daar waar in de moskee ook de optie bestaat dat er twee imams worden aangesteld, waarbij de ene als gebedsvorganger fungeert voor de dagelijkse gebeden en de andere uitsluitend voor de vrijdagdienst als khatib, bestaat deze mogelijkheid in detentie niet. Overigens wordt vanuit hetzelfde praktisch-theologisch oogpunt de functie van gebedsvorganger niet gebracht onder de functie van (bege)leider van rituelen. Het gemeenschappelijk gebed is namelijk meer dan een ritueel. Het voorgaan in het gebed door de imam, met maar ook zonder preek, kan bijvoorbeeld ook een vormende of zelfs catechetische werking hebben. In hoofdstuk V zal ik dit nader toelichten. Verder wijs ik erop dat onder de functie van godsdienstonderricht ook *wa'z* en *ders* vallen. Wanneer ik hieronder over de preek en de *ders* rapporteer, dan valt deze rapportage indirect onder de functie van gebedsvorganger respectievelijk godsdienstleraar. De gerapporteerde functies dienen, samengevat, in samenhang met elkaar en in samenhang met andere thema's gelezen te worden.

3.5.1 De faqih

De activiteiten die bij deze functie ondergebracht worden vallen als eerste op bij de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers. Voordat ik op de toepassing van deze functie bij Hassan en Mahmoud inga, sta ik stil bij haar kenmerken.

Het begrip ‘fiqh’ heeft een dynamische ontwikkeling doorgemaakt en diverse betekenissen gekend. Ik schets hier een paar relevante discussies en invalshoeken daaromtrent ten behoeve van een goed begrip van de empirie en van de positionering van de islamitisch geestelijke verzorging in haar context. De werkwoordstam waarvan ‘fiqh’ is afgeleid komt in de Koran voor in de zin van ‘wijsheid’, ‘reflectie’, ‘geleerd zijn’ en ‘begrijpen’.⁶⁴ Langzamerhand is fiqh de aanduiding geworden van de wetenschap van de islamitische godsdienstige wet. De klassieke invulling van fiqh bestrijkt zowel het seculiere recht zoals dat in het Westen bekend is alsook wat bekend staat als het ‘kerkelijk recht’. Deze invulling gaat uit van de opvatting dat ‘God dé wetgever is’ voor alle domeinen van het leven. Fiqh wordt in de Nederlandse lectuur gewoonlijk aangeduid met islamitische jurisprudentie, islamitisch recht of rechtswetenschap.

In *Ihyâ’ ‘ulûm al-dîn*, het hoofdwerk van de theoloog al-Ghazâlî, treffen we een nauwgezette afbakening van het domein van de fiqh-discipline. Hij signaleert dat de oorspronkelijke hoofdpdracht van de fiqh is de sultân ‘adviseren om over mensen te kunnen regeren ten behoeve van een goede ordening in de samenleving’ door het uitvaardigen (*iftâ’*, van fatwa) van wetten.⁶⁵ Al-Ghazâlî baseert zich op de uitspraak van de profeet Mohammed: ‘Er zijn slechts drie personen die fatwa’s⁶⁶ kunnen uitvaardigen: de regeerder (*amîr*), diens plaatsvervanger (*ma’mûr*, oftewel de uitvoerende macht) of iemand die buiten zijn domein optreedt (*mutakallif*).⁶⁷ In hedendaagse termen kunnen we spreken van de faqîh in deze eerste zin als een wetgevend instituut met een politieke opdracht. Hierbij is kennis en kunde van het politieke en maatschappelijke krachtenveld alsook van de bronnen van de wet, aldus al-Ghazâlî, vereist. Daarnaast treedt de faqîh op als adviseur van de autoriteiten inzake politiek-ethische aangelegenheden.⁶⁸ De faqîh dient zich verder bij zijn adviesfunctie op dit terrein te laten leiden door de toetsvraag of Rechtvaardigheid in het geding is.

Een ander domein van de fiqh is het particuliere leven van de moslim, dat in de islamitische theologie wordt aangeduid als zaken die de rechten van God aangaan, afgezet tegen de rechten van de mens bij het eerste domein. Al-Ghazâlî benadrukt dat het gaat om uitspraken over de uiterlijke belijdenis van de islam en over de juiste uitvoering van de

erediensten. De faqîh legt uit wat de wet, de regel en de norm is, en toetst, gevraagd en ongevraagd, of een handeling daaraan voldoet. Al-Ghazâlî noemt expliciet de volgende categorieën: islam in het algemeen, de ṣalât, de zakât en halal en haram oftewel geboden en verboden. Strikt genomen doet een faqîh geen uitspraken over de bâṭin, het innerlijke. De faqîh houdt zich in de visie van al-Ghazâlî niet met het ‘geestelijke leven’ bezig, dat wil zeggen gerichtheid op *al-âkhirâ*, het hiernamaals in al haar verschillende lagen oftewel *daradjât*, zoals al-Ghazâlî dit aanduidt. Dat laatste is volgens al-Ghazâlî eigenlijk voorbehouden aan *al-‘arifîn* en de ulama. In termen van al-Iskandarî houdt de faqîh zich met de sharia bezig en niet met de tariqa, dus slechts met een deel van de ethiek. De faqîh houdt zich slechts bezig met het in stand houden van het recht,⁶⁹ hetzij het recht van de mens hetzij het recht van God. Samengevat kan aan de hand van de uiteenzetting van al-Ghazâlî gesteld worden dat de faqîh als het ware drie hoofdfuncties heeft: een juridisch-politieke functie, een ethisch-politieke functie en een persoonlijk-ethische functie.

Al-Ghazâlî stelt hoge eisen aan het uitoefenen van de fiqh-functie. Naast de kennis die daarvoor nodig is, is wat hem betreft de politieke tak van de fiqh (juridisch-politieke variant) niet bestemd voor degene die geen politieke opdracht heeft gekregen. In dit geval moet de geestelijke zich onthouden van fiqh-uitspraken. Anders komt deze in de ongewenste categorie *mutakallif* terecht. Al-Ghazâlî refereert ter ondersteuning aan het feit dat metgezellen, lieden met een hoog geestelijk gezag, van de profeet de fiqh het liefst ontweken en naar elkaar doorverwezen vanwege het gebrek aan een politiek mandaat. In de hedendaagse context is deze gedachte van al-Ghazâlî relevant. In tal van gevallen leiden de uitspraken van geestelijken die geen rekening houden met deze grenzen tot spanningen. Ook voor de context van de islamitisch geestelijke verzorging blijft deze kwestie actueel, bijvoorbeeld in verband met spanningen in het kader van de scheiding van kerk en staat. De adviesfunctie over ethische politieke aangelegenheden is voor een islamitisch geestelijk verzorger interessant wanneer die zich richt op Rechtvaardigheid, de ‘adl, in het algemeen. Mensenrechten en humaniteit vallen hieronder. Adviseren daarover in de brede zin van het woord valt onder de adviesfunctie betreffende ethische politieke aangelegenheden.

Verder is het ook van belang vanuit welke rechtsschool hij zijn fiqh-functie vervult en welke spanningen hieruit voortvloeien voor aanhangers van een andere rechtsschool. Er zijn vier bekende rechtsscholen in de soennitische islam: de Shafi'itische school, de Malikitische school, de Hanbalitische school en de Hanafitische school, met hun grondleggers Shâfi'i, Mâlik, Ibn Hanbal en Abu Hanîfa.

Hassan en de fiqh-functie

Hoe geeft Hassan invulling aan de fiqh-functie en welke overwegingen maakt hij daarbij? Uit de interviews blijkt dat Hassan goed anticipeert op de rol en de verwachting van de faqîh. Tot op zekere hoogte wil hij graag bevestigd worden op dit gebied. Ik leid deze laatste houding af uit zijn vergelijking tussen de moskee-imam en de islamitisch geestelijk verzorger in detentie, waarin hij stelt dat zich bij de eerste 'bijna geen vragen' of 'oppervlakkige vragen' voordoen. Dat impliceert dat de vragen in detentie worden geïntensiveerd. Op basis van data-analyse kom ik tot de conclusie dat Hassan de fiqh-vragen om de volgende redenen waardeert, althans deze effecten kunnen verwacht worden. De fiqh-vragen geven aan - vanuit de gedetineerde - dat het gesprek in een geestelijke context plaatsvindt. Ze attenderen Hassan direct op de legitimiteit waaruit hij spreekt, namelijk het imamschap. Daarnaast bieden de fiqh-vragen de geestelijk verzorger aanknopingspunten voor een diepgaand pastoraal gesprek. Door middel van doorvragen kan Hassan doordringen tot het verhaal en de eigenlijke vraag van de gedetineerde. Fiqh-vragen bieden ook beide partijen de mogelijkheid om vanuit een veilige positie af te tasten of er behoefte en voldoende vertrouwen is om over te schakelen naar diepere lagen van het gesprek. Als de gedetineerde niet verder wil dan - de eerste laag van - het fiqh-niveau, kan Hassan daar ook in tegemoetkomen. Bij niet-standaardsituaties, zoals bij de psychiatrische gedetineerden, is dat zelfs de regel.

Verder passen de fiqh-vragen binnen de wettische instelling die kenmerkend is voor de moslim. Dat aanvaardt Hassan met het voorbehoud dat ze niet de eigenlijke vragen zijn. Hiermee nuanceer ik de eerder vastgestelde weerstand van Hassan om bevestigd te worden. De

theologische bezwaren zoals die hierboven zijn uiteengezet blijven staan, maar het is in een pastoraal gesprek met de moslimpastorant onvermijdelijk om door het fiqh-kanaal heen te varen. De fiqh-functie en de bekwaamheid hierin zijn derhalve een basiskwaliteit op grond waarvan de imam en de geestelijk verzorger vertrouwen van de moslimpastorant krijgt. Hassan ziet de faqīh-functie echter niet als een op zichzelf staande functie zoals dit bij de moskee-imam het geval is. De faqīh-rol is geen doel op zich, maar een middel dat dient om pastorale doelen te bereiken. Verder stelt hij zich niet als een alwetende faqīh op. Dat laatste is vaak een kenmerk van de moskee-imam. Voor zover Hassan fiqh-antwoorden geeft en wel met inachtneming van de hierboven geschetste methodiek bij de vraaghouding, zoekt hij in zijn faqīh-rol naar de ruimte voor gedetineerden. Hij hanteert ruime interpretaties van de wet, zodat de gedetineerde niet in een conflictueuze situatie komt met zichzelf en met de omgeving. Hij is hierin hermeneutisch ingesteld, mogelijk handelend in de geest van de oproep van de profeet om de barmhartigheid van God in de fiqh te benadrukken.⁷⁰ Hij opereert niet als een doorgeefluik van allerlei wetten en regels, maar bekijkt deze wetten en regels eerst kritisch. Hij bekijkt zorgvuldig in hoeverre de pastorant gediend is met een bepaalde regel en hoe hij anders het best gediend kan worden. Zijn richtlijn is dat de religieuze regels dienen om de pastorant ruimte te bieden en zijn horizon te verbreden en mogelijk ervaren beperkingen te minimaliseren, zoals het anders-zijn als moslim, als allochtoon of als behorend tot een minderheid. In zijn optreden als faqīh stelt Hassan zich ten doel te streven naar integratie en harmonie van de gedetineerde in de detentie-instelling en in de samenleving als geheel. Hij focust daarbij op de beoefening van godsdienst op een niet-conflictueuze wijze met de omgeving.

Het strak toepassen van de religieuze regels in de mu‘āmalât, het sociale verkeer, moet niet onnodig leiden tot spanningen tussen de gedetineerde en zijn omgeving. Dit is immers in de eerste plaats niet in het belang van de gedetineerde zelf, veronderstelt Hassan. Hij lijkt hiermee invulling te geven aan een cruciaal begrip in de fiqh, namelijk de al-maṣlaḥa, letterlijk ‘het belang’. Al-maṣlaḥa is een kerncriterium in de fiqh waarmee handelingen worden beoordeeld en gelegitimeerd. De toepassing van al-maṣlaḥa komt erop neer dat Hassan uitgaat van

de geest van de Schrift en niet van de letter daarvan. Een aanverwant begrip is al-maqašid, letterlijk ‘de bedoelingen’ van de Schrift en de godsdienstige wet. Dit gaat op voor het sociale verkeer, de mu‘amalât. Ook in de ‘ibâdât, zoekt Hassan naar ruimte en rekkelijkheid. Hij past het principe van geleidelijkheid toe. Zo brengt hij gradaties aan in de toepassing van de wet. Een pastorant die de regels, bijvoorbeeld de šalât, gedeeltelijk toepast, beweegt zich ook binnen de godsdienstige wet oftewel hij zondigt niet. Hassan beschouwt kennelijk zo’n gebaar van de gedetineerde vanuit theologisch oogpunt als goede wil waarmee de gedetineerde zijn contact met het geloof wil behouden. En dat is voor Hassan, geredeneerd vanuit de noden van een gedetineerde, dan kennelijk volkomen legitiem. Hassan biedt wel aan om te begeleiden bij het toewerken naar een volledige toepassing van de wet. Deze geleidelijkheid drukt Hassan uit in termen van ‘percentages’. Deze benadering komt in de volgende illustratie tot uitdrukking:

Illustratie, interviewfragment

- I: Een [gedetineerde] zegt: ‘Ik moet bidden’, wat doe je dan?
 H: Ja ‘bid maar’ [zeg ik dan].
 I: Maar zeg jij hoe hij het moet doen?
 H: Ja, als iemand dat vraagt, ja, dán geef ik antwoord: ‘Wat weet jij eigenlijk?’ ‘Heb je ooit gebeden? (...) Bijvoorbeeld: iemand is bij mij geweest en dan vertelde hij: ‘Ik bid slechts in de ochtend en in de avond.’ ‘Is dat ook gebed?’ [vraagt hij]. ‘Ja dat is ook gebed’ [antwoordde ik]. Hij leest [namelijk] alleen fâtiḥa en [gaat] zitten, hij zit op een stoel, leest fâtiḥa en denkt even aan God [aan] Allah en dat duurt vijf minuten of zo en dan klaar is hij, en dat doet hij [nog een keer] in de avond, vóór de slaap. Dan zeg ik oké, dat is gebed. Als iemand nog meer wil weten of kennen, oké. ‘Ik wil graag honderd procent het gebed leren’ [zegt gedetineerde], ‘Oké, kunnen we daar afspraak over maken? Volgende week?’ Oké, deze boeken kunnen wij [de week daarop] vergelijken. [Als hij zegt] ‘Ik wil echt’, [dan vraag ik:] ‘Oké wat wil je? Dit stuk uit je hoofd leren? En dit ook?’ Hoeveel weken kan dat duren? Misschien drie vier weken. Oké en dan [kan ook gevraagd worden om] fâtiḥa en soera en een paar Du‘â in het Arabisch of in jouw [eigen] taal of hèn...

Ten slotte is er de vraag vanuit welke rechtsschool Hassan zijn fiqh-functie uitoefent. Ik heb in het interviewmateriaal niet kunnen vaststellen dat hij vanuit een bepaalde rechtsschool fiqh beoefent. Maar Hassan is zich wel bewust van de spanning op dit gebied. Hierboven hebben we gezien dat hij fiqh-vragen in de regel niet honoreert, dat wil zeggen dat hij aanstuurt op uitstel of afstel van de antwoorden daarop, alhoewel hij het stellen van de vragen wel toelaat. Hij probeert de vragen van een gedetineerde zodanig te behandelen dat de gedetineerde zelf een antwoord vindt. Hiermee tracht hij de spanning van al dan niet aansluiting bij de rechtsschool van de gedetineerde op te vangen. Hiermee ontstaat echter een nieuwe spanning doordat Hassan voor gedetineerden geen duidelijk religieus profiel uitstraalt. Zij vinden, zoals we zullen zien, zijn profiel niet duidelijk genoeg. Een andere uitweg voor de spanning op het gebied van rechtsscholen, is het zich zoveel mogelijk op de Koran beroepen:

(...)

I: Maar levert dat problemen op?

H: Hoe?

I: Dat je dus als Turkse imam, je bent opgegroeid volgens de Shâfi'î school, of wat was dat ook weer...?

H: Ḥanafî school. Ja, ik heb alles gevolgd eigenlijk: Shâfi'î, Ḥanafî, Mâlikî en Ḥanbalî [de vier bekende rechtsscholen].

I: Je kunt dat gebruiken? Je kan dus antwoorden wat is Shâfi'î, Ḥanafî, Mâlikî, Ḥanbalî

H: Nee nee nee!

I: Wat gebruik je dan?

H: Gewoon Koran [ik beperk me tot de Koran].⁷¹

Fiqh gaat ook over ethiek, zoals we hierboven hebben gezien. De tendens om de fiqh naar het politieke terrein te verleggen werd al door al-Ghazâlî afgewezen. Er blijven dus de juridisch-ethische en persoonlijk-ethische functies over. De juridisch-ethische functie richt zich op de institutionele omgeving, zoals een gevangenisorganisatie of het detentiesysteem. De persoonlijke ethiek richt zich tot het individu, ook in relatie met de omgeving: mu'âmalât. Hassan richt zich voornamelijk tot dat laatste. De uitwerking van de fiqh-rol van Hassan wijst erop dat hij hierbij leunt op de algemene ethiek. Hij benadert de islamitische

particuliere ethiek vanuit de algemene ethiek. Hij zet zich vooral in op morele vorming of het bijstellen van het morele perspectief van de gedetineerde op het terrein van de mu'âmalât. Doordat de fiqh-vraag van de gedetineerden langs de bovengenoemde gespreksvoering in een breder perspectief wordt geplaatst, kan dit bijdragen aan een verhoging van het abstractievermogen van de gedetineerden. Daar de moslimgedetineerde door Hassan als lid van een culturele en religieuze minderheid wordt benaderd, is deze morele vorming of dit nieuw perspectief gericht op zelfhandhaving in een complexe sociale omgeving. Denk aan integratie, aanpassing, bevrijden van een conflictueuze toestand met de omgeving enzovoort. Met betrekking tot de 'ibâdât, waarin het om toenadering van de gedetineerde tot God te doen is, past Hassan het principe van geleidelijkheid toe. Hassan neemt niet vastgestelde procedures maar de bereidheid van de gedetineerde om naar deze procedures toe te werken als vertrekpunt. Hij treedt ondersteunend op voor het door de gedetineerde zelf uitgezette islâh-traject. Het gaat Hassan niet primair om de behartiging van de godsdienstige wet maar om de ontwikkeling van de pastorant. Ten opzichte van de gedetineerden opereert hij vanuit de persoonlijk-ethische functie. Voor zover Hassan zijn fiqh-functie relateert aan zijn rol in de inrichting, past hem de typering juridisch-ethisch adviseur in de classificatie van al-Ghazâlî. Ten slotte heeft de fiqh-rol van Hassan, naast de ethische en morele component, ook een theologische component. De ruimte die Hassan hier biedt vanuit zijn fiqh-functie en zijn hierboven aangegeven rationale overwegingen is niet gelijk te stellen aan religieuze vrijzinnigheid. Een associatie die voor de hand ligt. Zijn nadruk op geleidelijkheid is een gebaar van barmhartigheid. Ruimte en geleidelijkheid zijn ingegeven door een hermeneutische instelling en dienen een pastorale rol.

3.5.2 De exegeet

Voordat ik de praktijk van Hassan op dit punt doorneem, licht ik dit begrip nader toe aan de hand van voor de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging relevante theologische discussies en ontwikkelingen. Onderstaande uiteenzetting is mede opgesteld aan de hand van de uitkomsten van het onderzoek van alle vier casussen. Deze

uiteenzetting kan derhalve ook een verklarende rol hebben voor de gerapporteerde data.

Ik begin met een analyse van een Koranfragment waarin wordt verwezen naar de complexiteit van de exegese van de Koran. Soera Âl ‘Imrân openbaart:

‘Hij is het die tot jou het boek heeft neergezonden; een deel ervan bestaat uit eenduidige tekenen [muḥkamât; M.A.] - zij zijn de grondslag van het boek - en een ander deel uit meerduidige [mutashâbihât; M.A.]. Zij nu die in hun hart een neiging naar het verkeerde hebben volgen bij hun streven naar verzoeking en bij hun streven naar [eigenzinnige] verklaring dat deel ervan dat meerduidig is. Maar de verklaring ervan kent niemand behalve God. En zij die een diepgewortelde kennis hebben zeggen: “Wij geloven erin. Het komt alles van onze Heer.”⁷²

Deze vertaling - lees: interpretatie - van Leemhuis uit het Arabisch laat aan de hand van één punt de complicaties van de exegese van de Koran zien. In de Arabische tekst staat niet duidelijk een punt tussen ‘maar de verklaring ervan kent niemand behalve God’ en ‘zij die een diepgewortelde kennis hebben’. Leemhuis kiest in zijn vertaling de kant van de moslimexegeten die uitgaan van een breuk of interruptie, *al-waqf*, tussen deze twee zinnen. Er zijn echter ook exegeten die op goede gronden uitgaan van verbinding oftewel *al-waṣl* tussen de twee zinnen.⁷³ Als de punt in de vertaling achterwege blijft, kan de tekst ook gelezen worden als: ‘Maar de verklaring ervan kent niemand behalve God én zij die een diepgewortelde kennis hebben. Zij zeggen... enzovoort.’ Door het plaatsen van een punt werd de tekst als het ware gesneden in twee geheel onafhankelijke entiteiten. Dit leidt tot een gedachtesprong of beter gezegd tot twee gedachtesporen, terwijl de tekst om één centrale gedachte draait, namelijk het antwoord op de vraag wie in staat is om de meerduidige teksten te verstaan en tot spreken te brengen. Dat zijn er twee, luidt het antwoord: God vanzelfsprekend én, van de ulama, vooral zij die niet ‘in hun hart een neiging naar het verkeerde hebben’ en niet streven naar ‘[eigenzinnige] verklaring’ van wat ‘meerduidig is’. Dat zijn vervolgens *al-râsikhûn fi al-‘ilm* oftewel ‘zij die een diepgewortelde kennis hebben’ en die

bovendien ter bevestiging zeggen: ‘Wij geloven erin. Het komt alles van onze Heer.’ Dit verband tussen God en de ulama zien we ook in andere verzen terug zoals: ‘God wordt slechts gevreesd door de geleerden [ulama; M.A.] onder Zijn dienaren.’⁷⁴ De taalkundige en grammaticale constructie van de Koran vormt derhalve een essentiële opgave voor de exegeese, in het bijzonder wanneer de inhoud van de Koran in een andere taal weergegeven moet worden, zoals het geval is in onderhavig onderzoek.⁷⁵

De exegeese heeft in de islam twee equivalenten, namelijk de *tafsîr* en de *ta’wîl*. In de islamitische theologie worden hier tot de dag van vandaag uitvoerige disputen over gevoerd waarbij men de voorkeur uitspreekt voor de ene variant of voor de andere. De orthodoxie kiest over het algemeen voor *tafsîr* en het meer rekkelijke, rationelere kamp kiest voor *ta’wîl*. In deze competitie is *tafsîr* meer ingeburgerd geraakt dan *ta’wîl*. In de recent opgerichte academische opleidingen islamitische theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en de Universiteit van Leiden wordt de aanduiding *tafsîr* gereproduceerd in het curriculum. De *ta’wîl*, en specifiek de hermeneutiek als aspect van de exegeese, blijft voor zover ik kon nagaan onderbelicht. Er zijn echter zoals we zullen zien, zowel in het verleden als in het heden, pogingen gedaan om beide begrippen met elkaar te verzoenen en naast elkaar te laten bestaan. Aan de hand van de volgende uiteenzetting zal ik laten zien wat het belang is van een evenwichtig gebruik van beide begrippen en de samenhang daartussen voor het islamitische pastoraat en voor de onderzochte gevallen in het bijzonder.

Al-*tafsîr* richt zich op het uitleggen van Koranteksten. Het is de activiteit waarmee de exegeet de heilige tekst tracht te verstaan, tot spreken te brengen en hem zodoende verstaanbaar te maken voor anderen. Ook het begrip exegeese maakt een dynamische ontwikkeling door en staat voortdurend ter discussie. De theologische lading van het begrip *tafsîr* is dat de tekst (Koran) het primaat heeft: de uitlegger oftewel *mufassîr*, geeft slechts de betekenis van de heilige tekst door. De exegeet stelt in dit geval op een beslissende wijze⁷⁶ vast dat er een eenduidige betekenis in het spel is en informeert de lezer hierover.⁷⁷ De exegeet gaat uit van het feit dat de heilige tekst oftewel al-naṣ ‘zichzelf openbaart’. Abu Zayd attendeert wat dat betreft op het feit

dat de betekenis van al-naṣ in het Arabisch en onder de mufassirûn (meervoud van mufassir) anders is dan naṣ in de betekenis van tekst in Europese talen. Daar waar ‘tekst’ in Europese talen ‘een complex samenstel van linguïstische relaties is die de zinsconstructie overstijgen’, is de centrale betekenis van al-naṣ het ‘zich openbaren en verschijnen.’⁷⁸ Hetgeen zou beduiden dat de ‘betekenis’ van een naṣ is ingesloten in zijn grammaticale constructie zonder deze te overstijgen. De interpretatie van de tekst zoals die in Europese talen gebruikelijk is, zou daarom voor al-naṣ minder vanzelfsprekend zijn. Het begrijpen van de heilige tekst zou niets meer vereisen dan een stevig onderricht in de taalwetenschappen van het Arabisch,⁷⁹ alhoewel deze denkrichting niet geheel past binnen de Koranische vaststelling dat niet elke naṣ zichzelf openbaart. Alleen de muḥkamât openbaren zich, maar niet de *mutashâbihât*. Naar de diepliggende betekenis van de naṣ met een meerduidig karakter moet gezocht worden, aldus de Koran. Dan is de vraag of de betekenis van de *mutashâbihât* boven tafel kan komen door enkel de toepassing van taalwetenschappen (van het Arabisch) of dat hiervoor andere aanvullende instrumenten ingezet moeten worden, zoals de rede.

De tweede variant van de exegese in de islam, al-ta’wîl, is in de islamitische theologie niet onomstreden. Bij ta’wîl lijkt de ratio het primaat te hebben. Het uitgangspunt is dat de betekenis van de naṣ, ongeacht of die van *muḥkamât* is of van *mutashâbihât*, maar zeker in dat laatste geval, meerzinnig is: het heeft een letterlijke én een figuurlijke of verborgen betekenis. Hierdoor heeft de naṣ al-ta’wîl nodig, ofwel de ‘allegorische interpretatie’. ‘Allegorische interpretatie’ betekent: het uitbrengen van de betekenis van iets wat gezegd wordt van de echte betekenis naar de overdrachtelijke betekenis, zonder dat daarbij genegeerd wordt wat de in het Arabisch gebruikelijke manieren zijn om iets overdrachtelijk aan te duiden.⁸⁰ De tekst kan volgens de ta’wîl-methode nooit zichzelf (volledig) openbaren. Er is een dieper liggende betekenis waarnaar gespeurd moet worden. De speurtocht moet vooral plaatsvinden in geval van tegenspraak tussen de letterlijke betekenis van de tekst enerzijds en de rede anderzijds, waardoor de eerste als irrationeel overkomt. Ta’wîl vereist een actievare en rationele inbreng van de mu’awwil, de interpreet. Een rationele theologische stroming in de islam die bekend is met het methodologisch toepassen

van de ta'wîl is de stroming van de mu'tazilieten, die is ontstaan aan het begin van de negende eeuw.

Zowel tafsîr als ta'wîl hebben tot doel de betekenis van de naş aan het licht te brengen. Zij zijn beide het antwoord op de vraag hoe een heilige tekst kan worden verstaan. Het klassieke verschil tussen de twee methodes is dat de eerste uitgaat van het feit dat de naş - conform de betekenis van dit woord - zichzelf openbaart en daarom geen subjectief rationeel ingrijpen van de uitlegger zou verdragen. Dat laatste zou immers in dit geval het risico waar de Koran naar verwees, namelijk de 'neiging naar het verkeerde hebben', vergroten. Ta'wîl gaat daarentegen uit van de verborgen betekenis, gelet op het feit dat de zelf geopenbaarde betekenis de toets van de ratio niet altijd doorstaat. Daarom moet gezocht worden naar die verborgen betekenis, ook bâţin genoemd, die deze toets wel doorstaat.

Het klassieke onderscheid tussen beide methodes is echter minder groot dan wordt voorgesteld. Beide komen in feite neer op een identieke activiteit, richten zich op hetzelfde object en gebruiken deels dezelfde instrumenten. De mufassir kan in zekere zin ook een mu'awwil genoemd worden en andersom.⁸¹ Ook de mufassir gebruikt zijn rationele benaderingen in die zin dat rationaliteit breder opgevat moet worden dan wat de buitenstander 'logisch' vindt. Ook de symboliek en de interne rationaliteit en consistentie van de tekst, al dan niet in samenhang met andere teksten, behoren tot de rationele benadering. Tenslotte verwijst het begrip mufassir taalkundig gezien ook naar degene die het 'verborgene voor het voetlicht brengt'.⁸² Alleen blijft de vraag of de klassieke mufassirûn hierin zijn geslaagd. Het kan zijn dat zij vooral bezig waren met het projecteren van 'eigen aannames, eigen wereldbeeld en percepties op de naş' dan dat zij de naş lieten spreken.⁸³ Dit roept de vraag op naar de relevantie van grote klassieke exegetische werken voor de hedendaagse context en de proporties waarin moslimgeestelijken deze werken betrekken in hun eigen verstaan van de Schrift.

Kortom, de twee begrippen kunnen door elkaar gebruikt worden, want ze hebben dezelfde betekenis.⁸⁴ Echter, dat kan alleen als de mu'awwil zich behalve in de rationele benadering ook nadrukkelijk

heeft verdiept in de taalwetenschappen (in het bijzonder het Arabisch,⁸⁵ maar ook de talen waarnaar wordt vertaald zoals het Nederlands) en de mufassir toegeeft dat de betekenis van een naṣ ‘meer is dan de uitkomst van de verticale verhouding tussen een woord en de betekenis daarvan.’⁸⁶ Een naṣ verwijst ‘meer naar een wereld van ideeën, systemen en bedoelingen.’⁸⁷ Daarom vereist het uitleggen en interpreteren van de naṣ, naast ‘de taalwetenschappen [van het Arabisch; M.A.] ook het inzetten van andere denkinstrumenten.’⁸⁸ Het denkinstrument is hier de rede oftewel *al-‘aql*; dat is wat de theoloog Ibn Ḥazm noemt het ‘onderscheidingsvermogen dat in de Oudheid met “logica” wordt aangeduid.’ *Al-‘aql* is het vermogen dat ‘ons in staat stelt om zonder tussenkomst van iemand of iets anders te oordelen wat waar [*ḥaq*; M.A.] of waan [*bâṭil*; M.A.] is.’⁸⁹ *Al-‘aql* is dat vermogen dat ons leert dat ‘het geheel groter is dan de som van de delen, dat iemand niet tegelijk zichzelf en iemand anders kan zijn, dat iets niet tegelijk staande en zittende kan zijn en dat lang langer is dan kort’,⁹⁰ maar ook het ‘vermogen het rechtvaardige van het onrechtvaardige te onderscheiden.’⁹¹

Het onderscheid dat wordt gemaakt tussen de tafsîr en de ta’wîl is, zoals Abu Zayd aangeeft, meer ingegeven door ideologische motieven dan door een wetenschappelijke vaststelling van feiten. De ta’wîl-methode zou in een negatief daglicht geplaatst zijn door de gevestigde orthodoxie als middel om oppositionele opvattingen uit te schakelen en uit te sluiten door te doen alsof de mufassir een hogere ‘mate van objectiviteit en geloofwaardigheid is toegedaan.’⁹² Ten slotte verwijst ik naar de kritische opmerkingen van de filosoof en rechtsgeleerde Ibn Rushd over het oneigenlijke gebruik van ta’wîl - en dus ook tafsîr - voor andere zaken dan het gidsen in de religieuze zaak oftewel *al-irshâd ilâ al-ḥaqîqa al-dîniyya*. Hiermee doelt hij op het misbruik van de naṣ voor politieke, ideologische en ‘propagandistische’ doeleinden.⁹³ Net als bij de fiqh kent ook de exegese zijn grenzen die de geestelijke moet kennen. Wij hebben hierboven al gezien hoe al-Ghazâlî met andere be-woordingen het inzetten van de fiqh voor politieke ideologische doeleinden afkeurt.

Terug naar de empirie concludeer ik dat de bevindingen in dit onderzoek de bovengeschetste denkrichting, namelijk gelijkstellen van ta’wîl

en tafsîr, onderschrijven. Er blijven echter belangrijke nuances die voor de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging relevant zijn. Zo is er een verschil in de symboliek achter het gebruik van het ene of het andere begrip. Een geestelijk verzorger die zegt mufassir te zijn straalt meer ‘verbondenheid’ en loyaliteit uit met de geestelijkheid en beschouwt zichzelf als onderdeel daarvan. Degene die zich meer op ta’wîl richt straalt een lossere verband uit met de geestelijkheid. Dat betekent niet noodzakelijkerwijs dat de eerste afhankelijker is van de geestelijkheid dan de tweede. Een tweede nuance ligt in het feit dat de mufassir zich breder op de naṣ oriënteert dan de mu’awwil. De mufassir laat zich in zijn interpretatie sterker leiden door de aanverwante nuṣûṣ, meervoud van naṣ, in de Schrift. Verder zal de mufassir vaker dan de mu’awwil de Hadith bij het domein van al-naṣ betrekken. Gelet op het belang van deze nuances, kies ik er in deze rapportage voor om deze twee aanduidingen naast elkaar te gebruiken wanneer dat relevant is.

Exegese in de praktijk van Hassan

Ik sta nu stil bij de vraag hoe de functie van exegeet voorkomt bij Hassan. Allereerst valt op dat hij de Koran ziet als het belangrijkste referentiekader. De Koran heeft hierdoor het primaat op de Hadith. De Koran is het object van de exegese en daar put Hassan graag zijn religieuze inzet uit:

- I: Wat gebruik je dan...?
H: Gewoon Koran, ik gebruik Koran én mijn ervaring.
I: Koran en ervaring?
H: Én ervaring ja. Af en toe, ja, ik heb vroeger heel veel hadithboeken geleerd, maar veel hadiths, volgens mij, hè, dat is nu anders, veel hadiths zijn niet..., klopt niet eigenlijk [verzacht stem].
H: stem].
I: Niet betrouwbaar?
H: Nee nee nee [stemt met de opmerking over betrouwbaarheid in]. Nee! Dan beste is de Koran, ik gebruik de Koran. Koran en mijn ervaring, natuurlijk is ervaring [ook] heel belangrijk hè, over alles over gebed [zakt weg met zijn stem].

- I: Maar de Koran biedt toch weinig richtlijnen!
- H: Koran is genoeg, meer dan genoeg [enigszins opgewonden, verheft stem, protesteert tegen door- vragen hierover en de ingebrachte stelling].
- I: Ja?
- H: Natuurlijk! Ja, Koran, ja, vorige keer heb ik gezegd: ‘Ze [de gedetineerden] kennen de islam niet.’ Ik bedoel niet de islam, maar de Koran, die kennen ze niet. Ze kennen de Koran écht niet goed. Niet de islam, ja iedereen kent de islam, wij leven in de 21ste eeuw, dus iedereen kent veel dingen over islam, over andere godsdiensten eigenlijk. Maar wat zegt de Korán eigenlijk?

In zijn rol als exegeet, die volgens mijn waarneming veelvuldig aan de orde komt in de vrijdagsdienst, zoekt Hassan naar rekkelijkheid in zijn uitleg en uiteenzettingen. Mahmoud sneed tijdens het eerste interview deze kwestie ongevraagd aan. Hij vond dat Hassan te veel op zijn eigen (rationeel) oordeel leunde ten koste van de Schrift. Hassan opereert in die zin inderdaad als interpreet, mu’awwil, en minder als mufassir. Het toepassen van de ta’wîl, leidt tot een ruimere interpretatie van de Koranteksten vanwege de rationele persoonlijke inbreng van de interpreet. Hassan:

Als je goed leest, die soera al-nûr vers 31 [Koran 24, vers] 31, maar dan, hè, moet je een beetje breed denken en [je afvragen] waarom Allah heeft die âyât [Koranverzen] gestuurd en wat is eigenlijk hier het kernpunt of belangrijke punt? Wat wil God? Wat wil Allah eigenlijk met deze âya [Koranvers]? Is hoofddoek echt verplicht of, wat is eigenlijk [de bedoeling]? Of [bedoelt Hij soms] bescherming? Of wat? Moet je [als imam-exegeet daar] goed [over] nadenken.

Volgens het exegesemodel van al-Suyufî belicht Hassan uitsluitend de bedoelingen van de tekst. De kwetsbaarheid van de exegetische aanpak van Hassan is in dit geval dat hij enerzijds te stellig is in wat hij als bedoeling naar voren brengt, daar waar een mu’awwil zich juist onderscheidt van mufassir door minstens een aantal betekenis mogelijkheden in kaart te brengen, daar zijn voorkeur uithaalt en de deur op een

kier laat voor de andere betekenissen. Anderzijds manifesteert de kwetsbaarheid van de exegetische aanpak van Hassan zich in het feit dat hij de neiging heeft om de tafsîr-fase in het geheel over te slaan, daar waar deze fase minstens methodologisch onontbeerlijk is om tot het eind-exegetische product te komen. En hier ligt waarschijnlijk de spanning die Mahmoud ervaart als hij zijn collega Hassan exegete ziet bedrijven, dat wil zeggen in het overslaan van de tafsîr-fase en het stellig zijn in de ta'wîl, en niet zozeer in het feit dat Hassan een mu'awwil is, zoals we zullen zien.

Verder beschouwt Hassan de functie van exegese niet als kernactiviteit in het individuele gesprek en wil daar ook geen gezag aan ontleen. Bij voorkeur laat hij gedetineerden zelf kennisnemen van de Koranteksten en hij ziet het als hun eigen verantwoordelijkheid om deze te lezen en aldus tot begrip te komen. We bekijken dit eerder geciteerde interviewfragment eens:

Als je zegt: 'Ja Allah zegt in de Koran: *Yâ 'ayyuhâ al-ladhîna âmanû kutiba 'alaykum al-siyâm kamâ kutiba 'alâ al-ladhîna min qablikum*⁹⁴ of zo, dat kun je zelf lezen. Als iemand vraagt: 'Ja, het staat het in de Koran dat vasten is verplicht, hè? Volgens de islamitische traditie.' Ik zeg: 'Ja, volgens de islamitische traditie is vasten verplicht. Vijf zuilen eigenlijk. Eerste şalât⁹⁵ [dan] şawm [vasten, dan] zakât [aalmoezen] enzovoort. En dan kun je vragen in welke vers eigenlijk dit staat. Ja soera al-Baqara, 185 of zo, zeg ik dan *yâ 'ayyuhâ al-ladhîna âmanû* enzovoort. 'Hier [zeg ik tegen de gedetineerde] ik heb de Koran bij me, ja kun je zelf lezen, alsjeblieft!'

Dit citaat duidt erop dat het betrekken van de Koran als onderwerp van de exegese voornamelijk wordt gedaan ter onderbouwing van de fiqh-uitspraken. De exegese wordt vooral aangeboden en niet zozeer gevraagd. Uit de wijze waarop hij zijn houding tot de Koran voor het voetlicht brengt, kan geconcludeerd worden dat hij zich richt op het verbreden van het geloofsperspectief van de gedetineerde, daar waar hij in de fiqh vooral bezig is met morele vorming. Het verbreden van het geloofsperspectief is van groot belang gelet op het feit dat de

achterliggende geloofsovertuigingen bij gedetineerden cruciaal zijn voor hun morele vorming en ontwikkeling. Samenvattend kan gesteld worden dat Hassan meer als mu'awwil opereert. Hij zoekt naar verbinding met de kulliyyât en de maqâsid, beide als betekenisystemen buiten de tekst.

3.5.3 De *dâ'i*

De dawa-functie is een veelzijdig begrip dat voor meerdere uitlegbaar is en verschillende toepassingsmogelijkheden kent. In wat we de klassieke invulling van de islamitisch geestelijke verzorging kunnen noemen is de dawa leidend. De titel van de enige studie die ik heb aangetroffen op dit gebied is veelzeggend: *al-Da'wa ilâ Allah fi al-sudjân fi daw'i al-kitâb wa al-soenna* oftewel 'De uitnodiging tot God in de gevangenis in het licht van Koran en Soenna.'⁹⁶ Deze studie die over geestelijk werk in gevangnissen in de islamitische landen gaat, ziet dawa als de voornaamste taak voor de (gevangenis)imam. In veldonderzoek lezen we dat gedetineerden om dawa vragen.⁹⁷ Terwijl het begrip 'dawa' zijn intrede in de Nederlandse lectuur deed vanuit een negatieve associatie.⁹⁸ Ik stap wederom uit de empirie en doe een beroep op het islamitische begrippenapparaat om dit begrip verder uiteen te zetten. Ik beperk me zoveel mogelijk tot die aspecten die relevant en bruikbaar zijn voor de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging. Ik wijs erop dat ook andere definities in omloop zijn.

Een *dâ'i* is iemand die de dawa doet. Hij of zij nodigt uit middels het verkondigen of overbrengen van het geloof met de intentie de ontvanger van de dawa te verleiden om zich op het rechte pad te begeven. Oorspronkelijk was dawa alleen bedoeld voor niet-moslims, met het doel ze uit te nodigen tot de islam. Vandaar de uitdrukking *dâr al-da'wa*, die synoniem is aan *dâr al-'uqd* oftewel een niet-islamitische omgeving waar moslims vreedzaam leven en dus hun geloofsovertuiging kunnen prediken.⁹⁹ Daarna is dawa uitgewerkt tot een discipline die zich tot zowel niet-moslims, de uitwendige dawa, als tot moslims is gaan richten, dat is de inwendige dawa. Een Koranische richtlijn hierover is: 'Laat er uit jullie een gemeenschap voortkomen [van mensen] die oproepen tot het goede, het behoorlijke gebieden en het verwerpelijke

verbieden.¹⁰⁰ De aanduiding ‘laat uit jullie’ wijst op de noodzaak van gespecialiseerde lieden die deze opdracht op zich nemen. Dit is in de loop van de tijd uitgewerkt tot een gespecialiseerde tak van de islamitische geestelijkheid. Degene die zich hierin heeft gespecialiseerd heet *dâ‘iyya*. Maar verder wordt elke geestelijke belast met de *dawa* als opdracht. Men is dan *dâ‘î*, enkelvoud van *du‘ât*.

Dawa als functie wordt ook aangemerkt als een langdurig geestelijk begeleidingstraject, bestaande uit een aantal deeltrajecten of deelfuncties. Al-Maydânî heeft deze deelfuncties als volgt gerangschikt.¹⁰¹ Als eerste de *tablîgh* oftewel het doorgeven van de religieuze boodschap. Dan volgt de *tadhkîr* oftewel herinneren aan wat al eerder is doorgegeven. *Nuṣḥ* oftewel raad geven komt daarna, gevolgd door *irshâd* oftewel gidsen en de weg wijzen, eventueel door middel van *nuṣḥ*. Ten slotte is er *al-amr bi al-ma‘rûf wa al-nahj ‘ani al-munkar* ofwel het behoorlijke gebieden en het verwerpelijke verbieden. Ik licht deze begrippen toe.

Tablîgh

Bij deze toepassing gaat het om het op een begrijpelijke wijze aan de doelgroep doorgeven van, en haar kennis laten maken met de leer en de praxis. De houding is neutraal, dat wil zeggen, dat er ruimte is voor de ontvanger om uit vrije keuze in te gaan op de geboden boodschap. Bij een positieve respons kan de *muballigh*, degene die *tablîgh* doet, en wel op verzoek, verdere begeleiding bieden als *faqîh*, exegeet, raadgever enzovoort. Deze methode wordt toegepast op niet-moslims of moslims in vergelijkbare situaties, bijvoorbeeld zij die ‘geen kennis en ervaring’ hebben met de islam.¹⁰²

Tadhkîr

Tadhkîr oftewel vermaning is het herhalen van de *tablîgh*-cyclus bij zowel een negatieve als een positieve respons. Bij een positieve respons gaat het om het nog begrijpelijker en toegankelijker maken van de boodschap.¹⁰³

Religieuze raadgeving en de weg wijzen in het geloof is in de eerste plaats bedoeld voor moslims, maar kan ook gericht zijn op niet-moslims. Een belangrijke bron waar de legitimatie van deze deelfunctie naar herleid kan worden is de hadith *al-dîn al-naṣḥa*.¹⁰⁴

Het behoorlijke gebieden en het verwerpelijke verbieden

Het begrip ‘behoorlijke’ is de vertaling van het Arabisch *ma‘rûf*, wat letterlijk ‘het bekende’ betekent. *Ma‘rûf* slaat op wat bekend, goed en geboden is. Het behoorlijke is datgene wat de islam heeft geboden. Het verwerpelijke is het Arabische *munkar* en heeft betrekking op wat de godsdienstige wet heeft verboden alsook wat in algemene zin als slecht/niet deugdzaam gekenmerkt kan worden. Ook het woord *munkar* impliceert bekendheid met het verbod en de slechtheid van de handeling of de zaak. Daarom is deze methode, waarbij mensen directief worden aangesproken op hun gedrag, uitsluitend bedoeld voor moslims, omdat alleen zij weten of worden ‘geacht te weten’ wat het behoorlijke en het verwerpelijke is. In de Koran wordt hiernaar verwezen als: ‘De gelovige mannen en vrouwen zijn elkaars medestanders, zij gebieden het behoorlijke, verbieden het verwerpelijke, verrichten de salaat, geven de zakaat en gehoorzamen God en Zijn gezant.’¹⁰⁵

In het behoorlijke en het verwerpelijke kunnen drie aandachtsgebieden onderscheiden worden. Het eerste aspect is simpelweg het handhaven van de wet in politieke zin. Dat is het zuiver politieke aspect waar de politieke autoriteit het monopolie over heeft. Het tweede aspect heeft te maken met de wet in de zin van mu‘âmalât, zoals dat onder moslims bekend is. Dat is de islamitische ethiek. Het derde aspect is het behoorlijke en het verwerpelijke in algemene ethische zin. In dat laatste geval kunnen ook niet-moslims toegesproken worden. Hiertoe rekenen du‘ât ook moslims wier staat van kennis en religieuze ervaring gelijkstaat aan die van niet-moslims. Overigens hangt de invulling van deze deelfunctie met betrekking tot de eerste twee aspecten af van de notie die men heeft van de wet. Hoe restric-

tiever de kijk op de wet, hoe meer verboden en geboden men telt en tegelijk hoe fanatieker de drang om mensen hierop aan te spreken. Het is dus niet altijd een neutrale wijze van aanspreken. De mate van orthodoxie is in de praktijk bepalend voor de uitvoering van deze deelfunctie.

Een complicatie ten aanzien van deze deelfunctie is de bekende hadith: ‘Wie iets verwerpelijks heeft gezien, heeft de plicht om het te herstellen. Hetzij met de hand [dwang, geweld], hetzij met de tong [verbaal], hetzij met het hart [gebed].’¹⁰⁶ Hiermee is de aandacht verschoven naar het tweede onderdeel van deze deelfunctie, namelijk het verwerpelijke verbieden in plaats van het eerste onderdeel *ta‘mur* oftewel gebieden in ‘zij gebieden het behoorlijke, verbieden het verwerpelijke’ dat meer uitnodigend is. Vragen die zich in detentie voordoen zijn dan: Kan de islamitisch geestelijk verzorger de verleiding weerstaan om te handelen naar deze hadith? Hoe definieert hij de *munkar*? Hoe verhouden de drie middelen zich in zijn perceptie: tong, hart en hand?

Hassan en de dawa-functie

In alle gesprekken met Hassan is dawa als activiteit of missie niet naar voren gekomen. Ook de deelfuncties van dawa, zoals hierboven uiteengezet, zijn door hem niet expliciet genoemd. Het interviewmateriaal geeft wel aanknopingspunten voor een reconstructie van zijn inzet op de dawa en haar deelfuncties. Zo heb ik wel een lichte indicatie gevonden dat hij zich bewust is van zijn functie als *dâ‘î*,¹⁰⁷ zoals ik dit hierboven heb geschetst. Een teken hiervan is aanwijsbaar in dit interviewcitaat:

Jij [verwijst naar een bekeerling] wordt moslim! Heel goed [gebaart dat hij zoiets niet openlijk zegt]. Ja later kun je [de islamitisch geestelijk verzorger] wel zeggen [tegen hem] gefeliciteerd! Je bent nu moslim enzovoort, enzovoort’ en ‘En ja soms vragen ze, hè, ik voer gesprek, hè, ook met andere gelovigen.

Hiermee lijkt Hassan te willen zeggen dat hij niet actief op de behoefte aan dawa inspeelt. Deze opstelling kan aangeduid worden als de ‘passieve’ *dâ‘î*. Hij is niet gevoelig voor een positieve respons en zijn optreden in het kader van dawa-deelfuncties is vraaggericht. Nergens kon ik uit opmaken dat hij actief aanstuurt of aanzet tot gelovig handelen of dat hij een missionaire intentie heeft. Indicaties van zijn opstelling zijn te vinden in zijn terughoudendheid bij de uitoefening van de functies van *faqîh* en exegeet, die ook zal blijken uit zijn optredens als raadgever. Bij individuele aangelegenheden functioneert Hassan vanuit de *tablîgh* en *tadbkîr* in de bovengenoemde betekenis van al-Maydânî. In groepsaangelegenheden past hij het behoorlijke gebieden en het verwerpelijke verbieden toe, maar dan vooral gericht op algemene ethiek van goed en kwaad, vanuit een algemene benadering van de islam. Zijn inbreng op dit gebied blijft verre van de politieke variant zoals die hierboven is uiteengezet.

3.5.4 Raadgever

Hassan reageerde terughoudend toen ik dit begrip aan hem voorlegde.¹⁰⁸ Het bespreken van dit onderwerp heeft veel tijd in beslag genomen. Aanvankelijk ontkende hij raad te geven. De door hem aangedragen argumenten waren echter niet overtuigend. Door middel van begripsverheldering, waaraan de interviews hebben bijgedragen, werd zijn standpunt geleidelijk explicieter en duidelijker. Uiteindelijk kwam hij tot de conclusie dat hij wel raad geeft, maar slechts in de vrijdagsdiensten.

Hassan verstaat het volgende onder het begrip raad: het op verzoek aandragen van een oplossing voor een persoonlijke situatie of probleem. Deze situatie of dit probleem heeft betrekking op het sociale verkeer: hoe moet ik handelen in een specifieke situatie? Deze vorm van raad komt in individuele gesprekken voor. In de vrijdagsdienst is er sprake van raad in de vorm van algemene morele richtlijnen die de islamitisch geestelijk verzorger als imam op eigen initiatief aandraagt. Het is niet uitgesloten dat hij geanonimiseerd ingaat op concrete gevallen die hij tijdens zijn individuele pastorale contacten meemaakt en hierdoor indirect betrokkenen aanspreekt. Dat is een gebruikelijke werkwijze van de imamprediker. Hassan droeg de volgende argumenten aan om geen raad te geven. Ten eerste is de islamitisch geestelijk verzorger er niet primair om raad te geven. Hij dient zich namelijk te richten op het aandachtig luisteren naar de gedetineerde om diens verhaal boven tafel te krijgen. Ten tweede wordt bij raad geven het verhaal van de gedetineerde onderbroken, waardoor de islamitisch geestelijk verzorger minder inzicht krijgt in de persoonlijke situatie van zijn pastoraal. Ten derde weet de gedetineerde vaak zelf welke beslissingen hij moet nemen. Zo niet, dan beperkt de taak van Hassan zich tot het stimuleren om op zoek te gaan naar de juiste beslissing. Verder kan raad in de vorm van het aannemen van een houding of het aansporen tot een bepaalde handeling een uitspraak over derden impliceren, wat Hassan niet wenselijk acht. Hierdoor zou hij namelijk het risico lopen aangesproken te worden op de mogelijke negatieve gevolgen van de raad die hij geeft. Ten slotte geeft Hassan aan de richtlijn van de collega geestelijk verzorgers van de gevestigde denominaties te volgen die luidt dat men zich moet onthouden van het geven van de raad.

Hieronder volgt een interviewfragment met Hassan over een raad. Het fragment laat de worsteling van Hassan met dit begrip zien. Dit gesprek volgt op een eerdere sessie waarin Hassan ontkent raad te geven, maar niet overtuigend. Ik ben er daarom op teruggekomen. Vandaar de irritatie waarmee Hassan aanvankelijk reageert. Het fragment geeft een indruk van allerlei overwegingen die hij hierbij maakt. Na bestudering van het interviewmateriaal kom ik tot de conclusie dat Hassan het officiële standpunt van de collega geestelijk verzorgers van de gevestigde denominaties, die aangeven geen raad te geven, overneemt. Bij Mahmoud worden deze richtlijnen, zoals we straks zullen zien, aangegeven door cursussen geestelijke verzorging waarin zou worden verteld dat een geestelijk verzorger geen raad behoort te geven. Hassan neemt deze stelling over en gaat pas daarna legitimeren waarom hij geen raad geeft. Overigens geheel tegen de verwachting van de gedetineerden in. In dit interview relativeert hij zijn aanname en ontdekt hij dat hij wel degelijk raad geeft:

- H: Ja, [geïrriteerd tegen de interviewer] Wat begrijp jij niet? Advies? Raad? Dat is belangrijk. Een adviseur geeft een advies, maar wij zijn, ik ben geen adviseur, dus ik geef geen advies of raad hè. Als je zo begrijpt, dan geef ik nooit advies of raad. (...) Bijvoorbeeld kun je vragen dan, ja bijvoorbeeld jij bent gesprekspartner en ik ben de imam, dank u wel. Vraag maar. Dat maakt voor mij duidelijker [vraagt om een rollenspel] (...)
- I: Ja ik begrijp nu wat je bedoelt. Ken jij de uitspraak in de traditie de hadith die zegt *al-dîn al-naşîha*?¹⁰⁹
- H: *Al-dîn al-naşîha*?
- I: Wat zegt dat jou eigenlijk?
- H: *Al-dîn al-naşîha*, dat is als je bent in de moskee.
- I: Ja?
- H: Hé, in de moskee gewoon houd jij [de imam] gesprek, of preek over verschillende onderwerpen: hoe moet een moslim zijn bijvoorbeeld, maar daar zit iedereen zoals wij hier zeg H: maar...
- I: Hum.
- H: En dan jij [imam] preekt, jij houdt preek, (...) dan moet je daar de hele tijd aan besteden en dan moet je goed voorbereiden en goede dingen zeggen (...).

- I: Hum. Zeg je: ‘Dat is *naṣīḥa*?’
- H: Dít is *naṣīḥa*.
- I: Dat is dus raad. Of niet?
- H: Raad is anders!
- I: Hoe vertaal je *naṣīḥa* dan?
- H: *Naṣīḥa* betekent: je vertelt inhoudelijk wat is islamitische traditie, eigenlijk islam, hoe kunnen wij communiceren met mensen, met onze familie, met onze kinderen hè, ja met iedereen,
- H: met dieren, met natuur, met zeg maar iedereen, met alles.
- I: Ja maar *naṣīḥa* betekent volgens de uitleg raad geven.
- H: Alstublieft! Dan zeg ik misschien: ik ken de betekenis van raad eigenlijk niet. Als [dat zo] is, [dan is de betekenis] bijna gelijk aan raad.
- I: Nou ja...
- H: Klopt dat? Wat is raad eigenlijk? (...) [H zoekt in een woordenboek] Oh! Hier! Ja! Ik ken raad alleen in de zin van advies. Hier staat het: raad is advies maar ook *naṣīḥa*. Ja ja ja [knikt verbaasd]. *Naṣīḥa*, dan geef ik dat tijdens moskeedienst.
- I: Dat is op vrijdag, bedoel je?
- H: Natuurlijk. Eerst lees ik een stukje uit de Koran [zoekt in zijn archief, wil iets laten zien], ik heb geen preek bij me denk ik,
- H: eerste openingsgebed, *fātiḥa* voor iedereen...
- I: Ja ik heb dat gezien.
- H: Ja, als je het woord *naṣīḥa* zo begrijpt, dan geef ik tijdens de moskeedienst *naṣīḥa*.

Overigens is het zo dat datgene wat Hassan geen raad noemt, namelijk slechts luisteren, begeleiden in het gesprek, helpen om zelf beslissingen te bedenken en dergelijke procesmatige aspecten van raad, door gedetineerden juist als raad wordt ervaren. Dit houdt in dat ook gedetineerden geen decisieve raad wensen. We zullen ook zien dat de aanwezigheid en verder elke uitspraak of inbreng van de islamitisch geestelijk verzorger door gedetineerden potentieel als raad wordt beschouwd. Gedetineerden maken vervolgens onderscheid tussen goede raad en slechte raad. Ze maken zelf uit welke raad ze overnemen en welke niet.¹¹⁰ Raad geven is in die zin een gezamenlijk ontwerp door toe-eigening door de gedetineerde.

3.5.5 Gebedsvoorganger

In het individuele gesprek begeleidt Hassan - al dan niet op verzoek - het gebed. Het gaat om het dagelijkse verplichte gebed, de *ṣalât*. Kenmerkend voor deze functie in individuele gesprekken is dat het een schakel vormt in het pastorale contact. Hassan kijkt dan ook of deze schakel noodzakelijk is en op welk moment. Het andere aspect van gebedsvoorganger is de gemeenschappelijke *ṣalât*, de vrijdagdienst. Hoe dat verloopt komt hieronder terug aan de hand van een observatieverslag.

3.5.6 Begeleider van rituelen en gever van zegeningen

In de data kwam in het bijzonder het doen van de smeekbeden, de *Du'â*, aan het licht. Onder punt 10 hieronder wordt dit 'ritueel' nog nader uitgewerkt. Over het algemeen vinden de rituelen bij de afsluiting van het pastorale gesprek plaats. Hassan wacht niet altijd totdat erom wordt gevraagd, maar nodigt daartoe uit, wanneer hij het moment geschikt acht (zullen we bidden?). Bij gedetineerden met een psychische stoornis is het echter regel dat Hassan dit aanbod doet. Bij deze categorie spelen, zoals hierboven is aangegeven, rituelen een essentiële rol. Rituelen vormen een belangrijke ingang om de pastorale ontmoeting en het pastorale contact tot stand te brengen, voort te zetten en goed af te ronden. Het (bege)leiden van allerlei rituelen is een veel toegepaste werkvorm voor Hassan. In niet-standaardsituaties, zoals in een psychiatrische context, zijn rituelen nog belangrijker en frequenter. Hij ontleent daaraan een zeker gezag, omdat hij zijn geestelijke kwaliteiten hiermee kracht bijzet. Bij deze functie gaat het niet alleen om zuiver religieuze rituelen, maar ook om rituelen van de levenscyclus zoals geboorte, huwelijk en dood alsook andere levensrituelen.

3.5.7 Godsdienstonderwijzer

De functie van godsdienstonderwijzer is sterk verwant met enkele dawa-deelfuncties namelijk de *tablîgh* en *tadhkîr*, waarbij overdracht van

geloofskennis centraal staat. Er zijn twee groepsmomenten die ik in de onderzoekspraktijk ben tegengekomen waarop deze functie wordt uitgeoefend. Op vrijdag als de religieuze wettelijke gebedstijden zijn overschreden, dat wil zeggen wanneer er geen sprake meer is van een religieuze viering of eredienst. De islamitisch geestelijk verzorger schakelt dan over naar de ders.¹¹¹ De andere gelegenheid is de zogeheten gespreksgroep. In de ‘diensten’ specificatie is deze vorm gericht op ontmoeting, vorming en catechese. Een gespreksgroep is gericht ‘op het bevorderen van levensbeschouwing, geloofsoriëntatie, persoonlijke en geestelijke vorming, maatschappelijke vorming en betrokkenheid en inzicht in zichzelf en het (laten) leren van elkaar.’¹¹² Volgens mijn waarneming van deze vorm ligt de nadruk vooral op maatschappelijke vorming en betrokkenheid en bij inzicht in zichzelf, zoals geobserveerde en geïnterviewde collega geestelijk verzorgers dit verwoorden. Maar het is niet uitgesloten dat er een andere opzet wordt toegepast. Mijn waarneming is wel dat de islamitisch geestelijk verzorgers deze opzet van de gespreksgroep overnemen die door de collega’s op de desbetreffende locatie wordt toegepast. Maar verder leent de gespreksgroep zich vooral voor het laten participeren van de deelnemers middels discussies en uitwisselen van gedachten en opvattingen over geloofs- en maatschappelijke kwesties. Een gespreksgroep van Mahmoud die ik heb bijgewoond is ook zo georganiseerd. Echter, de werkvorm van de gespreksgroep wordt door de islamitisch geestelijk verzorgers ook gebruikt voor godsdienstonderwijs. Hierbij is geen sprake van participatie van de deelnemers, maar van een eenzijdige klassikale overdracht. Vaak wordt deze werkvorm door een gezamenlijk gebed of een ander meditatief moment geopend of doorbroken. Deze vorm wordt toegepast wanneer de islamitisch geestelijk verzorger geen vrijdagdienst verzorgt en een ander alternatief aanbiedt, of als het tijdstip waarop de gespreksgroep bijeenkomt samenvalt met een van de vaste dagelijkse gebeden *ṣubr* of *‘asr*.

Hassan verzorgde op het moment van het veldonderzoek geen gespreksgroepen. Dat betekent dat hij de functie van godsdienstonderwijzer niet vervult in groepsaangelegenheden. Ook op vrijdag niet, hoewel hij de vrijdagdienst soms buiten de vastgestelde tijd in de islam verzorgt. Hassan beschouwt zijn optreden op vrijdag als gebedsvorganger met de daarbij behorende preekopdracht. Blijft over de

inzet bij individuele gesprekken. Hierin treedt Hassan vraaggericht op als godsdienstonderwijzer. Zo reikt hij de gedetineerde de kennis aan om de rituelen uit te voeren, in het bijzonder het gebed. Zo wordt hij gevraagd voor ondersteuning bij het leren van het Arabisch om de Koran te kunnen lezen, bij het uit het hoofd leren van soera's en bij het leren van smeekbeden.

4 Handelingen van Mahmoud

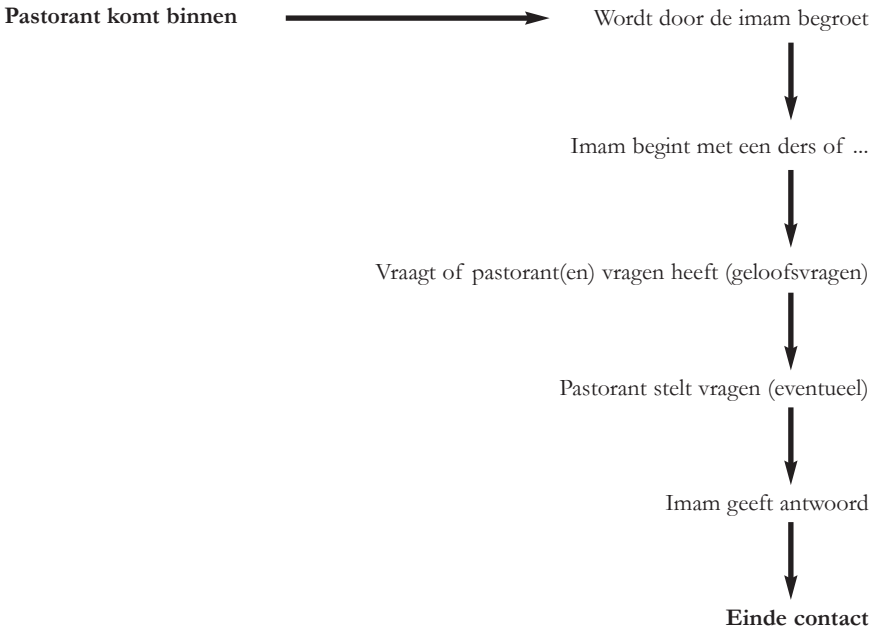
4.1 Het individuele gesprek, globaal verloop

Het gesprek verloopt, behoudens wat accentverschillen, grotendeels op dezelfde manier als bij collega Hassan. In beide gevallen nemen ze een aandachtige, luisterende, volgende en doorvragende houding aan. Ze stimuleren dat de gedetineerde zijn verhaal doet. Mahmoud geeft aan nadrukkelijk geïnteresseerd te zijn in het onderdeel en aandeel van de gedetineerden in het verhaal dat ze vertellen. Dat is wanneer ze in de ik-vorm spreken. Hij grijpt dat gedeelte aan om contact te maken, te reageren en zijn eigen inbreng te introduceren. Zijn doel is nadruk te leggen op de eigen verantwoordelijkheid en eigen persoon van de gedetineerde. Verwijzingen naar gebeurtenissen en personen buiten henzelf beschouwt hij als indicaties van de neiging van de gedetineerden om de schuld buiten zichzelf te zoeken. Mahmoud reageert daar ook niet op en bevestigt hen daar niet in. Hij handelt volgens eigen rapportage vanuit de positie van raadgever en ziet raad geven als een overkoepelende functie. Zeker als gedetineerden het wensen, sluit Mahmoud het gesprek zonder aarzeling met raad af.

De volgende schets slaat op zijn inzet in standaardsituaties. Ik kon niet nagaan hoe Mahmoud bijvoorbeeld gedetineerden met een psychische stoornis bijstaat. Ik ga ervan uit dat hij dit wel doet, althans daartoe in staat is gezien het feit dat hij een arbeidsbetrekking had bij de sector Geestelijke gezondheidszorg. Er is ook naar voren gekomen dat hij pastoranten heeft bij een zwaarbewaakte afdeling. Bij deze zwaarbewaakte afdeling vinden uitsluitend individuele gesprekken plaats. Aangenomen kan worden dat voor de gedetineerden van deze afdeling

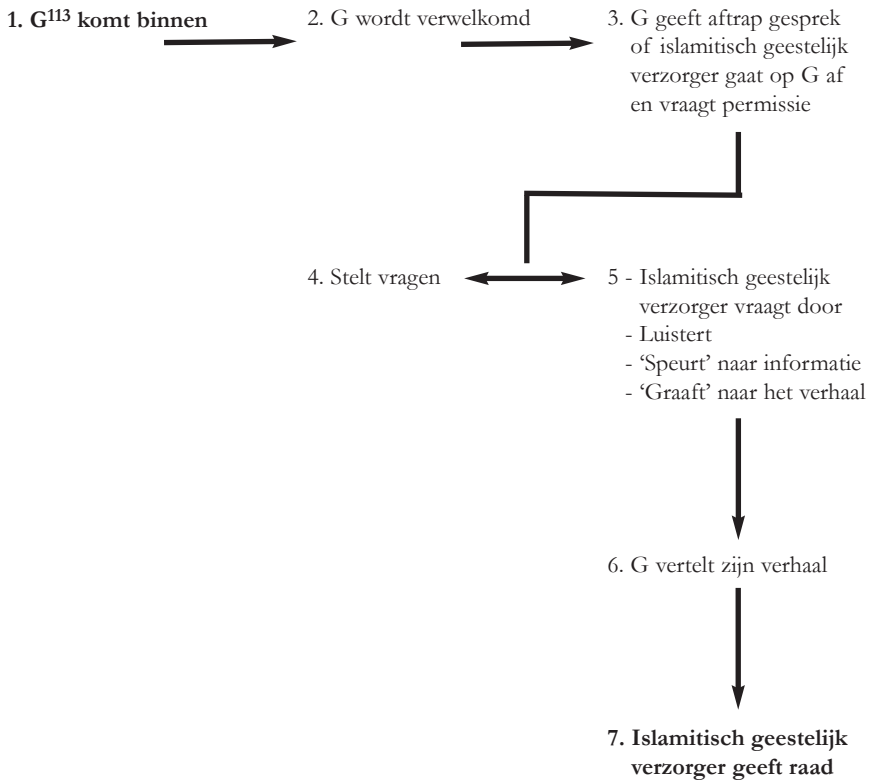
ook een specifieke pastorale aanpak nodig is. Verder concludeer ik op basis van voorliggend materiaal, zowel in de interviews met Mahmoud als met zijn pastoranten, dat het gesprek qua vorm op dezelfde wijze verloopt als bij Hassan. Mahmoud attendeert echter nadrukkelijk op het feit dat hij een fundamentele transformatie heeft doorgemaakt van een ‘traditioneel’ model dat hij het moskeemodel noemt, naar een model van de geestelijk verzorger in het individuele gesprek. Dit traditionele model, ook moskee-model te noemen ziet er als volgt uit:

Tabel II.6



Het huidige door Mahmoud toegepaste model schematisch weergeven ziet er als volgt uit:

Tabel II.7



In het eerste model stelt Mahmoud zich als een traditionele moskee-imam op, waarbij de overdracht van het geloof centraal staat en de fiqh de heersende gespreksstof vormt. In het tweede model staat de pastorant centraal en is er meer interesse voor zijn verhaal met de nadruk op balans. Het gesprek krijgt een verdiepende dimensie doordat er wordt gezocht naar de verzwegen, eigenlijke thema's die de gedetineerde bezighouden. Er wordt gesproken over het delict, over schuld bekennen, over de biografie van de gedetineerde, over het reflecteren op het eigen leven, er wordt 'opgebiecht' enzovoort. Er vindt een voortdurende interactie plaats.

Tussen het stellen van de vraag en het geven van de raad (stap 7 in tabel II.7) wordt de klassieke religieuze insteek opzij gezet. Mahmoud stelt zich dan op als een aandachtige luisteraar en zoekt aanknopingspunten bij de biografie van de pastoraant:

En kijk, ik zal een voorbeeld geven over iets, over de ouders bijvoorbeeld: la la la [bla bla bla]: '[Hij zegt:] mijn ouders hebben mij ... [iets aangedaan].' Maar je moet altijd opletten als hij [de gedetineerde] zegt 'ik'. Daar moet je aanpakken: wat heb je gezegd, je moet niet blijven bij 'mijn ouders zijn slecht, ze zijn dit en dat en zij hebben mij ba ba ba [bla bla bla]. Maar 'ik, ik' daar gaan we aanpakken [Mahmoud maakt gebaar alsof hij een vlieg vangt]. Je moet volgen, maar als [de gedetineerde] zegt 'ik' [nog een gebaar van een vlieg vangen], dan moet je pakken.

Hij grijpt elke impliciete of expliciete verwijzing naar het 'ik', het zelf van de pastoraant aan om het verder uit te diepen:

Als hij [gedetineerde] praat over ouders, vrienden, dat is niks. Maar over hém: 'Ik heb zo gedaan', 'ik heb die fout gemaakt', 'ik heb zo', daar kun je helpen.

Mahmoud activeert het eigen beoordelingsvermogen van de pastoraant. Dat wil zeggen, hij gaat na of de pastoraant de voorliggende kwesties zelf op goedheid en slechtheid heeft kunnen beoordelen, en waar mogelijk legt hij een link met diens eigen verantwoordelijkheid. In dit opzicht gaat Mahmoud uit van de algemene ethiek zoals die hierboven is uiteengezet. Hij rondt het gesprek af met een aanbod in de vorm van een raad. Terwijl hij tussen stap 4 en stap 7 voorzichtig zijn eigen mening over de voorliggende kwesties naar voren schuift, waarbij deze mening op interpretatie van de bronnen berust, vertolkt hij bij stap 7 het formele standpunt van de wet, de *shar'*. Zijn raad wordt gepresenteerd in de vorm van een afsluitende interpretatie in het gesprek waarmee hij andere doelen wil bereiken dan alleen het spreken over de wet. Hij zegt de islam en het uitoefenen van de imamfuncties in het algemeen, waaronder raadgeving, slechts functioneel te gebruiken om gedragsverandering bij gedetineerden te bewerkstelligen oftewel in de eerder gebruikte terminologie, om *iṣlāḥ* te realiseren.

Daarnaast gebruikt en betreft Mahmoud de islam bij raadgeving, omdat de pastorant dat verwacht:

M: Mijn bedoeling is ook islam gebruiken. Als iemand komt met jou [als imam] praten, hij, hij praat met jou, maar je moet altijd denken aan ons geloof, je praat met hem, je moet [geloof] gebruiken...

I: Dat begrijp ik niet.

M: Ik zal een voorbeeld geven. Als een jongen komt met jou praten...

I: U bedoelt als imam?

M: Imam, imam. '[Hij zegt:] ik handel in drugs, ik heb gebouwen, tien huizen zo en zo en zo, ja natuurlijk hij vraagt zo waarom da da da, en zo, maar ik gebruik later altijd de islam [ik begin echter daar niet mee].

I: Hum

M: [Ik zeg:] 'Wat denk jij? Die mensen die jij die ding [drugs] hebt verkocht, hoeveel mensen heb jij hen, hen lichamelijk verminkt, hoeveel mensen heb jij hè, hun ouders die hebben..., voor hun dochters ... En [ik sluit af door te zeggen dat] volgens onze islam, volgens onze godsdienst heb jij niet goed gedaan, die mensen vermoord [indirect verantwoordelijk voor hun overlijden door drugs], hoeveel mensen pijn gedaan, zo dit soort dingen. Je moet altijd iets zeggen vanuit de islam, je moet altijd eindelijk, je moet altijd laatste je moet iets zeggen over de islam. Zo doe ik [dat].

4.2 De vraag centraal

Ik heb geen indicatie aangetroffen dat Mahmoud hier anders in staat dan Hassan. Integendeel. De vraag staat bij Mahmoud in het individuele gesprek even centraal als bij Hassan. Ook bij Mahmoud domineren de vragen naar de elementaire religieuze wetten en naar de basisprincipes van de islam. Mahmoud noemt het volgende type vragen die aan hem worden voorgelegd: Wat zegt de islam over allerlei onderwerpen? Hoe moet ik bidden? Ik gebruik drugs, is dit haram in de islam? Ik handel in drugs, hoe staat de religieuze wet hiertegenover?

Is varkensvlees halal of haram? Ik wil de Koran leren, hoe kan ik dat doen? Deugt mijn manier van Koran lezen? Wilt u mijn leeswijze van de Koran verbeteren? Daarnaast komen andere vragen voor over familiale en andere sociale verhoudingen. Uitgaande van de interviews met gedetineerden, kan aangenomen worden dat dezelfde categorie vragen zoals aangegeven bij Hassan aan Mahmoud worden voorgelegd.

Mahmoud wordt net als zijn collega Hassan in de eerste plaats bezocht in zijn hoedanigheid als imam. Een opvallend verschil in hun omgang met de vraaghouding van de gedetineerden ligt in het feit dat Mahmoud de vraag van de gedetineerden op alle terreinen onvoorwaardelijk honoreert. Hij accepteert alle vragen en verwelkomt ze als gegeven: 'Bij mij bestaan geen "gekke" vragen.' Dit past bij zijn minder selectieve houding met betrekking tot wat op hem afkomt aan vragen. Maar ook hij honoreert deze vragen niet (altijd) direct. Aan het eind worden ze wel beantwoord, meestal na enig uitzoekwerk. Hij haalt ook voldoening uit deze vraag-antwoordconstructie. Opvallend is ook dat via deze vragen de verbinding tussen hem en de ulama en collega-imams buiten verloopt. Zij worden door hem geraadpleegd om antwoorden te formuleren op de fiqh-vragen van gedetineerden als het geven van de antwoorden uitstel verdraagt. Tevens volgt en onderzoekt hij de ontwikkelingen op het gebied van islamitische jurisprudentie. Hij volgt vooral de ontwikkelingen die plaatsvinden bij de *European Council for Fatwa and Research*, maar richt zich waar nodig ook tot religieuze raden in islamitische landen. Bij Hassan is dat niet het geval. De religieuze vragen vormen voor Mahmoud dus een ingang om de verbinding met de geestelijkheid en zodoende met de geloofsgemeenschap te realiseren, iets waar hij kennelijk een deel van de legitimatie van zijn inzet vandaan haalt. Hierboven hebben we gezien dat deze vragen de volgende effecten hebben, namelijk dat ze binnen de wettische instelling passen die kenmerkend is voor de islam, dat ze aangeven, vanuit de kant van de gedetineerde, dat het gesprek in een geestelijke context plaatsvindt, dat ze de geestelijk verzorger aanknopingspunten voor een diepgaand pastoraal gesprek bieden en dat ze beide partijen de mogelijkheid bieden om vanuit een veilige positie af te tasten of er werkelijk behoefte is om over te schakelen naar diepere lagen van het gesprek.

4.3 De imamfuncties

4.3.1 De faqîh

Ik sta stil bij de uitkomsten op dit gebied en leg de nadruk op wat opvalt. Allereerst valt op dat Mahmoud binnen de fiqh-vragen een onderscheid maakt tussen serieuze vragen en minder serieuze vragen. Minder serieuze vragen zijn vragen naar de bekende weg. Het zijn vragen waarvan met grote zekerheid aangenomen kan worden dat de pastorant het antwoord al weet. Bij analyse van Hassan hierboven typeerde ik dit soort vragen als ‘oneigenlijke vragen’, waar het de gedetineerden niet om te doen is. Mahmoud stelt, net als Hassan, dit soort vragen niet op prijs, maar grijpt ze graag aan als gelegenheid om het gesprek aan te gaan. Hij gebruikt hierbij de tactiek van het terugvragen zonder direct antwoord te geven. Minder serieuze vragen gaan over onderwerpen waarbij de gedetineerde naar het oordeel van Mahmoud met het gezonde verstand eenvoudig goed van slecht kan onderscheiden, zonder dat het oordeel van de wet eraan te pas hoeft te komen. Mahmoud spreekt pastoranten eerst op hun gezonde verstand aan alvorens de wet erbij te halen. Hij schakelt tijdelijk de geloofstaal uit en vermijdt wettische antwoorden als deze antwoorden niet strikt noodzakelijk zijn voor het pastorale contact. Deze benadering is overigens kenmerkend voor alle vier de islamitisch geestelijk verzorgers in dit onderzoek.

Mahmoud geeft aan door gedetineerden aangesproken te worden als *si lafqîh*.¹¹⁴ Deze titel wordt naar mijn waarneming tijdens de vrijdagdienst en in de gespreksgroepen door gedetineerden van Maghribijnse afkomst gebruikt. In de volksmond is dat een andere aanduiding van de imam. De term ‘faqîh’ wordt hier opgevat in de zin van deskundig in de religieuze materie, in het bijzonder de fiqh. Een titel die erop wijst dat Mahmoud zich op dit gebied heeft bewezen en aan deze verwachtingen voldoet. Het uitoefenen van de functie is een belangrijke verwachting van de gedetineerden. De faqîh-functie, door Mahmoud onder de functie van raadgever gerangschikt, ziet hij als een wezenlijke taak die hij uitvoert. De fiqh-uitspraken dienen volgens Mahmoud om pastoranten helderheid te verschaffen over religieuze voorschriften. Het pedagogische effect van deze helderheid in de

detentiecontext is het aanleren van discipline en structuur. Deze helderheid maakt onderdeel uit van de religieuze vorming die op haar beurt dient ter versterking van identiteitsvorming van de gedetineerde, aldus Mahmoud.

Mahmoud stelt zich op als vertolker van de religieuze wet¹¹⁵ en probeert deze wet, volgens eigen rapportage, zo objectief mogelijk over te dragen. De aanduiding 'objectief' lijkt in deze context te betekenen dat Mahmoud de belangen van zowel de godsdienstige wet als van de gedetineerden goed in balans probeert te houden. Echter, Mahmoud neigt ernaar om de wet meer gewicht te geven, daar waar het individu meer ruimte claimt. Hij is in die zin loyaler aan de wet. Niet uitgesloten is ook dat de disciplinaire werking van de wet meeweegt in de aanpak van Mahmoud. Vanuit deze houding stelt Mahmoud dat de wet 'geen discussie of compromis' verdraagt. Hij acht te veel discussie 'een slechte zaak' en voelt zich niet geroepen om uiteen te zetten waarom en hoe de wetten zijn gemaakt. Dit past in zijn profiel van vastigheid en waar nodig scherpe grenzen stellen. Niet uitgesloten is dat deze vastigheid verband houdt met zijn Malikitische achtergrond en het feit dat hij handelt vanuit loyaliteit met de geestelijkheid die de wet beschermt. Wij zullen echter in het verslag van een gespreksgroep zien dat het beeld dat hier wordt geschetst genuanceerder ligt. Er zijn momenten waar Mahmoud staat voor discussie, compromis en rekkelijkheid, daar waar gedetineerden dit juist niet op prijs stellen. Het ziet ernaar uit dat Mahmoud minder conservatief is dan hij zelf denkt. Uitgangspunt bij Mahmoud is dat de wet wel boven het individuele belang van de pastorant staat, maar dat de wet tevens altijd het belang van het individu dient. Ik maak uit het geheel op dat hij erop toeziet dat beide niet met elkaar in botsing komen. Hij geeft impliciet aan het belang van het individu als richtlijn te hanteren bij zijn uitleg van de wet. Een andere indicatie voor deze opzet is zijn uitspraak dat hij de islam slechts gebruikt om het gedrag van de gedetineerde te beïnvloeden en te veranderen. Mahmoud gebruikt de fiqh specifiek en de islam in de breedte om het deviant gedrag van de gedetineerde te herstellen als *islâh*-interventie. Dit effect is door hem waargenomen.

De opvatting van de ‘wet’ bij Mahmoud moet verder geplaatst worden in het algemene theologische kader waaruit hij handelt en zijn reflectie over en antwoord op de spanningen van tradities in een westerse context. Niet alles wat zich in de loop van de tijd als wet heeft aangediend wordt door hem als zodanig aangemerkt. De wet wordt bij hem goed gefilterd en herleid tot de basiswetten. Voor de rest is het een kwestie van *idjtihâd*. Idjtihâd is de inspanning die een hoge godsdienstige gezagdrager levert om op basis van aanwijzingen in de heilige bronnen tot een fiqh-uitspraak te komen over een nieuwe situatie. Een mudjtahid is hij die ‘de islamitische gemeenschap op gezagsvolle wijze vertegenwoordigt’¹¹⁶ en is vanuit deze positie een ‘tot zelfstandige oordeelsvorming bevoegde geleerde in een bepaald tijdsgewricht.’¹¹⁷ De schriftgeleerden hebben echter strikte kaders opgesteld van waaruit idjtihâd uitgeoefend kan worden.¹¹⁸ Een vrijblijvend zelfstandig oordeel buiten deze kaders is niet vanzelfsprekend. Zoals de bovengenoemde definitie aangeeft, wordt idjtihâd hoofdzakelijk toegepast op het gebied van de fiqh en het is dus een exclusief terrein van de fuqahâ.¹¹⁹ In die zin gelden voor het uitoefenen van idjtihâd dezelfde mogelijkheden en beperkingen als voor de functie van fiqh, zoals die hierboven uiteen zijn gezet. Een andere regel is dat er geen idjtihâd mogelijk is wanneer de bronnen zich duidelijk over desbetreffende kwestie hebben uitgesproken. Idjtihâd gaat in die zin formeel uit van het primaat van de bestaende naş en laat geen ruimte voor *al-‘aql*. Volgens al-Shâfi‘i is er maar één manier om idjtihâd te doen en dat is qiyâs, dat wil zeggen ‘het verzwegene [nieuw geval waar een oordeel over wordt verlangd] doorverwijzen naar het uitgesprokene [naş].’¹²⁰

Vanwege deze complexiteit claimt Mahmoud niet expliciet de status van mudjtahid. Hij acht hij deze status voorbehouden aan de al-râsikhûn fi al-‘ilm.¹²¹ Echter, deze rol is onvermijdelijk voor de detentiecontext, omdat de islamitisch geestelijk verzorger in detentie de religieuze autoriteit is met het hoogste gezag. Bovendien heeft de islamitisch geestelijk verzorger niet altijd de tijd om (langdurig) onderzoek te doen of al-râsikhûn fi al-‘ilm te raadplegen. In een noodsituatie bijvoorbeeld moet hij snel en adequaat kunnen reageren. Daarom neemt hij de rol van al-mudjtahid op zich. Zodra Mahmoud zijn idjtihâd-inspanningen heeft verricht en tot een - onderbouwd - oordeel is gekomen, is hij daar standvastig in.

M: Ik kan niet zeggen: '[Dit] staat niet [en dat] staat wel in de Koran, staat in de Hadith.' Zo, bij ons [islam] is zo. Klaar. Je móét bidden, je móét bidden. Niet [ingaan op de vraag] waarom zo [is].

I: Je gaat hier niet in discussie.

M: Nee [breed gelach]. Het is duidelijk (...) ik kan niet murâwigh [draaierig, wispelturig] blijven: hij bidt hier, nee, waarom wel waarom niet ... Dat is niet goed [vanuit de fiqh-functie]. Klaar.¹²²

Een ander uitgangspunt dat ik bij Mahmoud heb aangetroffen, is dat hij het zoeken naar ruimte in de wet mogelijk acht, mits dat vanuit dezelfde wet gerechtvaardigd is op basis van de richtlijn 'nood breekt wet'.

In de praktijk van Mahmoud komt ook de fatwa als onderdeel van de fiqh-praktijk regelmatig aan de orde. Hij gebruikt de fatwa's vaak als bewijsvoering oftewel onderbouwing in zijn faqîh-functie. Dat zijn reeds uitgesproken religieuze decreten over dezelfde of soortgelijke 'nieuwe gevallen' die zich in de detentiecontext voordoen. Op dit terrein waarin uitspraken over nieuwere situaties worden gedaan, is meer speelruimte voor de eigen interpretatie en de eigen mening, aldus Mahmoud. Daar waar hij zich bij de fiqh standvastig en rechtlijnig opstelt als hij tot een conclusie komt, biedt hij meer ruimte in het domein. Hij gebruikt verder ook controversiële fatwa's, bijvoorbeeld omdat ze te ruim worden ervaren, om de discussie met gedetineerden aan te gaan. Het inbrengen van controversiële fatwa's doet hij blijkens mijn observaties tijdens de gespreksgroepen, waarin ruimte is voor interactie met de gedetineerde.

Zoals eerder is gezegd, treedt hij zelf ongewild als muftî op. De bevoegdheid hiertoe kent hij uitsluitend toe aan de ulama, maar hij doet dat (muftî zijn) toch in het belang van de gedetineerden die van hem afhankelijk zijn:

M: Fatwa is [gaat over] een vraag waarop geen antwoord bestaat in de Koran of in de Hadith. Dat is moeilijk [om over die kwestie een uitspraak over te doen]. Dat is een echte fatwa.

- Bijvoorbeeld komt iemand zeggen: 'Ja ik zit in gevangenis, ik heb nooit vlees gegeten, maar hier ik zie alleen haram vlees,¹²³ mag [ik] die vlees eten?
- M: En dat is fatwa. Je gaat onderzoeken, je gaat kijken, daar zijn mogelijkheden. Ja?
- I: (...) Iemand heeft bijvoorbeeld tien jaar gevangenis gekregen en zoals je weet, hier mag geen [halal] vlees komen van buiten of zo, dat mag hier niet hè, en hij kan niet tien jaar zonder vlees te eten, terwijl hij elke dag ziet dat andere mensen vlees eten of zo. Ik weet het niet [gelach] ik ben niet een groot 'alim. Dat is voor al-râsikhûn fi al-'ilm maar ik zie dat hè, voor die mensen mag wel iets [mag wel een fatwa verwachten die desnoods het eten van vlees dat niet voldoet aan de islamitische regels toestaat]. En ze hebben geen andere keuze.'

Wel gaat aan het 'uitvaardigen' van een fatwa uitgebreid onderzoek vooraf via literatuur, media, het raadplegen van schriftgeleerden, het raadplegen van moskee-imams en het bijhouden van internationale ontwikkelingen op fatwa-gebied die specifiek gaan over aan deze context gebonden situaties. Maar al deze bronnen zijn voor Mahmoud niet meer dan richtinggevend. Hij neemt uiteindelijk zijn eigen verantwoordelijkheid in de oordelen die hij geeft. Hij rekent zichzelf dan niet tot de al-râsikhûn fi al-'ilm in algemene zin, maar hij is dat wel in de context van detentie. Volgens al-Ghazâlî is deze ruimte er wel. Volgens hem kan iemand die de status van een zelfstandige mudjtahid of muftî niet heeft, wel zijn oordeel uitspreken mits hij bereid is om dit oordeel bij te stellen als hij een verkeerde inschatting heeft gemaakt en bovendien moet hij niet blind op een bepaalde rechtstraditie leunen in zijn oordeel. Men is dan verantwoordelijk voor de eigen oordeelsvorming.¹²⁶

Met betrekking tot de drie aspecten van de fiqh - het juridisch-politieke aspect, het ethisch-politieke aspect en het persoonlijk-ethische aspect - blijkt dat Mahmoud zich verre houdt van het eerste aspect. Hij opereert voornamelijk als persoonlijk ethicus, met als vertrekpunt de particuliere islamitische ethiek. Wat het tweede aspect betreft, dat vooral gericht is op de institutionele omgeving, valt op zijn beklemtoning van het grondwettelijke recht op de godsdienstvrijheid en

godsdiensbeoefening, ook als dit tot extra last voor de organisatie leidt. Dat is het aspect van Rechtvaardigheid. Ter vergelijking, Hassan is daar minder strikt in. Zijn terughoudendheid wordt ook ingegeven door zijn wens om gedetineerden sneller te laten ‘integreren’ en hun aanpassingsvermogen tot ontwikkeling te brengen. Uitoefening van godsdiensvrijheid in een publiek domein als een penitentiaire inrichting moet niet onnodig leiden tot polarisatie over en weer. Een illustratie van deze houding van Hassan is de kwestie van bidden op de arbeidszaal waarbij sommige gedetineerden het arbeidsproces - al dan niet tijdens de pauze - wensen te onderbreken voor de verplichte gebeden. Hassan adviseert in dit geval om dat niet te doen en biedt de gedetineerden alternatieven. De andere illustratie betreft de kwestie van halal-voeding. Paradoxaal genoeg is de opstelling van Hassan hermeneutisch theologisch gezien niet beperkend voor de godsdiensvrijheid van gedetineerden, maar juist ruimtegevend doordat hij wijst op alternatieve interpretaties met een rekkelijker effect.

4.3.2 De exegeet

Uit de interviews met Mahmoud blijkt dat in het individuele gesprek weinig vraag is naar de functie van de exegeet. Het gesprek draait zoals hierboven is vermeld voornamelijk om vragen over de wet, al dan niet in relatie met persoonlijke problemen. Er worden wel regelmatig Koranverzen en interpretaties daarvan aan Mahmoud voorgelegd. Gedetineerden vragen dan of deze interpretatie wel deugt of juist is. Ze vragen ook of een bepaalde voorstelling aangaande Korantheema's door hen goed is onderbouwd, op zowel betreffende aspecten van de fiqh als de 'aqida. De exegete is voor Mahmoud een boeiende bezigheid die veel intellectuele en theologische inspanning en onderzoek vergt, in tegenstelling tot de fiqh, waarbij men kan putten uit bestaande wetten en jurisprudentie. De uitleg van de Koran is vanwege zijn status en de vereiste competenties complexer, ervaart Mahmoud. Als exegeet gaat hij regelmatig op confronterende wijze in discussie met gedetineerden die een andere betekenis of uitleg aandragen of voorstaan:

- M: (...) Het gaat om een vers in de Koran. Er zijn diverse citaten in de Koran die aanslag in Amerika, zo staat het in de Koran [Mahmoud bedoelt: volgens betrokken gedetineerde is de aanslag van 11 september 2001 voorspeld in de Koran] (...) en ze hebben een schrift daar [bedoelt: tijdschrift uit de bibliotheek gehaald] en daar staat dat die âya 11 uit soera 101, daar is precies aangegeven, âya 101, soera 11¹²⁷ ... uur 11 enzovoort (...) ik heb ook uitgezocht of dat klopt in de Koran. Er zijn heel veel van die dingen in de Koran [breed gelach] die andere betekenis hebben in de Koran.
- I: Maar u wordt daarmee geconfronteerd [met een lastige passages en interpretatie van de Koran]. Wat doet u daarmee? U zegt mijn taak als imam is om te zeggen ‘dat is niet zo’.
- A: Nee, ik heb niet gezegd ‘niet zo’. Ik zei tegen hen: ‘Ik weet het niet, of dat waar of niet waar is. Ik zal eerste kijken, uitzoeken.’
- A: Ik weet het niet. Het lijkt op elkaar [breed gelach], maar toen heb ik gekeken, dat was een hele andere vertaling, een andere interpretatie dat is moeilijk. Toen heb ik ook een imam gevraagd en [met hem] gediscussieerd, ja maar [wij kwamen tot de conclusie] dat is niet waar. Dat kan niet.

Uit mijn observatie blijkt verder dat hij de Koran toegankelijk en in een begrijpelijke vorm naar de hedendaagse context kan vertalen en uitleggen. Zijn hermeneutiek is erop gericht de interne logica en rationaliteit van de Koran inzichtelijk te maken. Net als bij de Hadith probeert Mahmoud de heilige tekst te laten spreken, zodat de gedetineerde zelf zijn les/raad eruit haalt. Het begrijpelijk maken van de Koran geschiedt verder door zich aan te sluiten bij de actualiteit, bij de dagelijkse taal van gedetineerden en bij hun belevingswereld. Hij gebruikt hierbij ondersteunende didactische vormen, zoals lichaamstaal, expressie en humor. Dat laatste lijkt een relativiserende werking te hebben en een manier om de serieuze en als ‘zwaar’ ervaren religieuze onderwerpen een luchtiger karakter te geven. Zijn exegesemethodiek houdt rekening met de klassieke richtlijnen en grenzen van de tafsîr, zoals die door schriftgeleerden (lees: ulama) is vastgelegd. Maar de lijn met de ta’wîl is bij hem heel dun: ‘Heel veel van die dingen in de Koran [breed gelach door Mahmoud] hebben ook een andere betekenis [zijn meerduidig].’ Hij toetst de uitkomsten van zijn exegetische in-

spanningen vaak aan de inzichten van hedendaagse internationaal bekende schriftgeleerden waar hij - blijkens mijn observatie - veelvuldig naar refereert, en zorgt dat zijn standpunten op een draagvlak binnen de islamitische geestelijkheid kunnen rekenen. Het draagvlak zoeken bij en de loyaliteit voor de geestelijkheid gaan echter samen met scherpe eigen hermeneutische keuzes. Zijn loyaliteit, zo is uit de interviews gebleken, is functioneel en heeft wel degelijk grenzen. Hij is ook selectief in zijn referenties naar de schriftgeleerden. Deze loyaliteit houdt, zoals eerder is aangegeven, niet structurele afhankelijkheid of slaafse navolging in. Mahmoud hierover: 'Ik ben niet een groot 'alim. Dat is voor al-râsikhûn fi al-'ilm, maar ik zie dat hè, voor die mensen mag wel iets', waarmee hij aangeeft een zekere autonomie te koesteren in zijn theologische inbreng om zo de gedetineerden in detentiecontext te kunnen bijstaan.

Mahmoud stelt zich niet op als een alwetende exegeet. Als hij het antwoord op een voorliggende exegetische kwestie niet paraat heeft, zoekt hij het antwoord buiten de inrichting op. Is het antwoord gevonden, dan staat hij daar volledig achter. Ruimte voor discussie, die er meer is dan op het gebied van de fiqh, betekent op dit terrein dat de gedetineerden in de gelegenheid worden gesteld om eigen standpunten, bedenkingen en opvattingen naar voren te brengen, maar het uiteindelijke oordeel, dat hij eerst gedegen onderbouwt, ligt bij hem. Bij deze onderbouwing wordt veelvuldig gebruik gemaakt van schriftelijk bewijs oftewel *dalil*, zoals hadiths, uitgesproken fatwa's en dergelijke.

4.3.3 De dâ'î

Uitgaande van de bovengenoemde definitie van dawa, levert het interviewmateriaal het beeld op van Mahmoud als een actievare dâ'î. Hij past alle aspecten van dawa toe die ik hierboven heb geschetst. We kunnen in die zin vaststellen dat hij de dawa als missie en opdracht ziet in de zin dat dawa zijn religieuze inzet legitimeert. Het is niet zijn hoofddoelstelling. Hij zet de traditie uiteen, werkt aan verbinding met de traditie en is loyaal aan de islamitische geestelijkheid. Uit het feit dat gedetineerden in meerderheid niet of weinig weten over de islam, is op te maken dat het aspect *tablîgh* het meest aan de orde komt, gevolgd

door *tadhkîr*. *Nush* en *irshâd* in de zin van raadgeving vormen een rode draad in heel het optreden van Mahmoud. *Tablîgh* en *tadbkîr* kenmerken zich, zoals hierboven is aangegeven, door een objectieve wijze van informatie overbrengen. Dat geldt in het bijzonder in individuele gesprekken. Mahmoud is terughoudend in het overschrijden van een formele geloofskennisoverdracht naar een meer vormende aanpak, zoals hieronder zal blijken uit de functie van godsdienstonderwijzer.

Het behoorlijke gebieden en het verwerpelijke verbieden is nadrukkelijker dan bij Hassan aanwezig in het optreden van Mahmoud, vooral in de zin van de confrontatie aangaan met het deviante gedrag. Vanuit deze invalshoek geeft hij aan het tot zijn religieuze verantwoordelijkheid te rekenen om zijn pastoranten te confronteren met de slechtheid van hun daden, duidelijkheid te scheppen en het gebod tot het goede blijvend onder hun aandacht te brengen. Hij legt hiermee de nadruk op het eerste gedeelte van deze deelfunctie namelijk het behoorlijke gebieden. Maar ook het tweede gedeelte dat samenhangt met de hadith: ‘Wie iets verwerpelijks heeft gezien, heeft de plicht om het te herstellen. Hetzij met hand,¹²⁸ hetzij met de tong, hetzij met het hart’, is duidelijk aanwezig. Hij confronteert middels ‘tong’ en ‘hart’, om zo het herstel ofwel *islâh* van de gedetineerde te bewerkstelligen, maar hij is hier allerminst decisief in. Werken aan herstel of gedragsverandering, zoals Mahmoud het verwoordt, is een zorgvuldig begeleidingstraject. Hij geeft verder aan dat dawa volkomen gerechtvaardigd is als verwachting van gedetineerden:

- I: Waarom is het belangrijk, het verkondigen van de islam?
M: Dat komt, omdat ze moslims zijn. Mijn ervaring hier, ze zijn een beetje gelovig zeg maar, [ze zijn bewust] van ons godsdienst. En als de imam zegt: ‘Dat is niet goed’ of zo, of: ‘Dat is haram’, ze luisteren [daarnaar]. Ja, dat is anders als zij komen naar de dominee of naar de pastor.
I: Zegt u eigenlijk: ‘Ik vind dat de islam verkondigen essentieel is voor het vak, omdat de mensen daarom vragen?’
M: Mijn bedoeling is ook [Mahmoud ontkent dawa dus niet, maar gebruikt het als middel] islam gebruiken.

Ook tegen de uitwendige dwaal in de zin van getuigenis afleggen bij andersgelovigen heeft hij geen bezwaar, zolang andere religies niet worden 'aangevallen' en aanhangers daarvan verbaal niet vijandig worden bejegend. Dit betekent echter niet dat Mahmoud dit doet, het gaat hier om hoe hij staat ten opzichte van dit gevoelige begrip. Het uitoefenen van deze functie is voor Mahmoud geen doel op zich. Dat wil zeggen, dwaal is geen activiteit, maar eerder een 'missie' en staat hiermee op hetzelfde niveau als 'raad' geven. Verder maak ik uit de gehele context van de data op dat hij zich, gelet op de behoefte en kenmerken van de doelgroep, voornamelijk bezighoudt met het uitleggen van de basale elementen van de islam, zowel de praxis als de leer. Mahmoud hierover:

M: Ja, ze willen met hun godsdienst een beetje kennis maken, omdat ze weinig kennis hebben over de islam en ze willen toch, en ze willen meer over de islam weten, meer, ik, ik heb gemerkt dat als ik met hen spreek, [dan zeggen ze:] 'Ja imam, *hadithna shwija fi al-din*' [vertel ons over het geloof], over de islam.' Ze zijn een beetje, dorst [ig naar] als ik dat zo mag noemen.

I: Wanneer zeggen ze dat? Tijdens het individuele gesprek?

M: Individueel nee. In gespreksgroep of gebedsdienst.

4.3.4 De raadgever

Opvallend is dat Mahmoud, net als Hassan, worstelt met deze functie. Hij is in de war gebracht door de bestaande cursussen voor geestelijke verzorging waar hij deel aan nam. Daar vernam hij dat raad geven niet thuis hoort bij de geestelijke verzorging, want een geestelijk verzorger 'moet heel veel luisteren, weinig praten en korte vragen stellen.' Terwijl Mahmoud vanuit de overtuiging vertrekt luidende dat 'in ons godsdienst hebben we *al-din al-nasiba*.' Hij benadrukt hiermee het feit dat het theologische uitgangspunt doorslaggevend is voor hem. Hij geeft dus raad en beschouwt het als zijn opdracht. Raad heeft twee aspecten die beide door Mahmoud worden toegepast. Het eerste aspect is een vrijblijvend niet-bindend advies of antwoord op allerlei soorten vragen die pastoranten aan hem voorleggen. Het tweede aspect is de raad

als hoofdopdracht oftewel missie van de imam conform de gezaghebbende hadith *al-dīn al-nasīḥa*. Raad als activiteit is een duidelijk religieus onderbouwde richtlijn. Door het geven van raad in de zin van direct advies, vertolkt Mahmoud zo objectief mogelijk religieuze standpunten uit de wet. Hij kent de wet, is geen *murāwigh*, maar houdt ook de belangen van de wet en het individu in balans, immers ‘raad geven is iemand helpen’ zoals hij dat uitdrukt.

Raad als missie of hoofdopdracht is overkoepelend, net als *dawa* dat is. Hetgeen betekent dat niet alleen directe antwoorden op vragen, maar alle andere functies hieronder vallen. Mahmoud nuanceert verder zijn perceptie van raad. De bovengenoemde verplichting die uitgaat van de hadith *al-dīn al-nasīḥa* geldt altijd in religieuze aangelegenheden: ‘Als we praten over godsdienst, is altijd [sprake van] raad.’ Religieuze aangelegenheden betekenen hier concreet, zo maak ik uit de context van het interview op, dat het vragen zijn in het kader van *fiqh* of exegese. Niet-religieuze aangelegenheden zijn bijvoorbeeld persoonlijke aangelegenheden en mogelijk ook maatschappelijke en politieke aangelegenheden. Hier geeft Mahmoud eventueel raad, maar dan in eerste aanleg vanuit een duidelijk afgebakende religieuze invalshoek:

Raad betekent hier, ik zal, bijvoorbeeld een paar verzen uit de Koran, uit de Hadith, hè, repeteren, reciteren, die dingen, *walī-dāyn* [ouders] is belangrijk, dat alles goed, *usbkurū* [wees dankbaar. Mahmoud verwijst naar verzen in de Koran over zorg voor ouders en dankbaarheid aan God],¹²⁹ dit dit dat en zo.

Maar het kan ook breder:

Raad geven hoeft niet altijd [over] godsdienst. Kan ook iets anders. Bijvoorbeeld er komt iemand en zegt: ‘Ik wil bewakers slaan’, bijvoorbeeld. Ik kan ook raad geven hè, zoiets als: ‘Dat is niet goed.’ Dat is ook raad.

Een verschil tussen de raad van een islamitisch geestelijk verzorger en de moskee-imam is dat de eerste een tussenstap inlast tussen de vraag en het antwoord. In deze tussenstap gaat de islamitisch geestelijk verzorger het gesprek met de gedetineerden aan.

4.3.5 De gebedsvorganger en begeleider bij de rituelen en gever van zegeningen

Wat deze functies betreft, doen zich geen nieuwe inzichten bij Mahmoud voor. De functies begeleider bij rituelen en gever van zegeningen kwamen niet expliciet aan de orde in de interviews. Ik heb echter geen contra-indicaties aangetroffen die erop wijzen dat Mahmoud deze rol niet zou vervullen. Hij staat zelf voor een onvoorwaardelijke uitoefening van alle imamfuncties. Tijdens de observatie van een gespreksgroep die hij heeft georganiseerd, hoorde ik een gedetineerde Mahmoud vragen of hij (gedetineerde) op begeleiding bij en het zegenen van zijn huwelijksceremonie kon rekenen, waarop de reactie van Mahmoud positief was.

4.3.6 Godsdienstonderwijzer

Godsdienstles rekent Mahmoud - conform de inzichten die hij krijgt in een cursus geestelijke verzorging - tot de taken van de moskee-imam en hoort zijns inziens dus niet bij de taken van de geestelijk verzorger, die zich vooral luisterend moet opstellen. Echter, vanwege het profiel van de gedetineerden (weinig kennis van de islam en dorstig naar kennis over de praxis en de leer) en hun verwachting (zij vragen soms letterlijk om een ders), handelt Mahmoud niet volgens deze richtlijn. Op verzoek vervult hij de functie van godsdienstonderwijzer op een aantal gebieden die instrumenteel van aard zijn, zoals het leren van de Arabische taal, de recitatie van de Koran en het uitspreken van de du'â:

Als iemand komt en zegt: ik wil *tadjwid*, ik wil reciteren. Hoe kan ik dat? Ja ik leer hem hoe het kan, bijvoorbeeld. Dat is een soort les. Ja. De andere wil [zijn leeswijze van de Koran] corrigeren. Hij leest verkeerd, die komt naar mij en zegt: 'Imam, ik wil corrigeren.' Dat is de taak van de imam.

Ik maak uit het interviewmateriaal op dat Mahmoud in het individuele gesprek zo weinig mogelijk vormend wenst op te treden. De bezwaren die hij hiertegen heeft, lijken op de bezwaren die Hassan heeft geuit

tegen het geven van raad. Mahmoud wil niet verantwoordelijk zijn voor de religieuze vorming van individuele gedetineerden en Hassan niet voor de adviezen die hij geeft en de mogelijke praktische effecten daarvan (echtscheiding van de partner als voorbeeld). Beiden voelen zich echter minder gehinderd om deze taken in een groepsaangelegenheid te vervullen.

5 Het theologische spanningsveld, over de traditie

Het begrip ‘traditie’ heeft in islamitisch theologische context meerdere betekenissen en is in gebruik niet onproblematisch. Het komt in dit onderzoek in vijf betekenissen voor. Deze betekenissen zijn grotendeels ontleend aan het empirisch materiaal dat door de vier benaderde islamitisch geestelijk verzorgers werd aangedragen.¹³⁰ Aan de hand van aanvullende illustraties buiten de empirie zal ik deze betekenissen weergeven en sta daarna stil bij de positionering van Hassan en Mahmoud daartegenover. Ik licht de vijftal betekenissen voor het begrip ‘traditie’ toe.

1. Traditie - met kleine letter - als aanduiding voor de afzonderlijke religieuze stromingen binnen de islam. Klassieke equivalenten van deze variant zijn onder meer de aanduidingen *al-milal*, *al-nihal* en *al-firaq*. Bekende klassiekers, zoals Ibn Ḥazm (gest. 1064) en Al-Shahrastânî (gest. 1153), hebben hierover uitgebreid gedocumenteerd. Deze laatste telde in zijn tijd tientallen islamitische tradities.¹³¹ Ibn Ḥazm had vóór hem deze verscheidenheid herleid tot vijf hoofdtradities, namelijk van: de soennieten, de mu'tazilieten, de mardji'a, de shiieten en de khawâridj.¹³² Deze indeling is hoofdzakelijk gebaseerd op grensmarkeringen rond de leerstellingen oftewel ‘aqâ'id, meervoud van ‘aqîda. Binnen deze vijf hoofdtradities ontstonden vervolgens tradities die hoofdzakelijk gebaseerd zijn op grensmarkeringen rond de praxis (uitgedrukt door Ibn Ḥazm met verschillen in fatwa's) in zowel de ‘ibâdât als de mu'âmalât. Dat gold voornamelijk voor de soennieten. Gelet op de context van de samenstelling van de moslims in Nederland doel ik met ‘afzonderlijke tradities’ primair op datgene wat Ibn Ḥazm aanvoert onder de soennitische hoofdtraditie en de daaronder vallende rechtsscholen. In beperkte mate valt daaronder ook de

shiietische minderheid. ‘Traditie’ duidt hier niet alleen op wat zich in het verleden heeft ontwikkeld, maar ook wat in de recente geschiedenis of heden ten dage ten tonele kan verschijnen aan religieuze bewegingen. De salafistische religieuze beweging is hier een voorbeeld van.

Bij deze eerste betekenis van ‘traditie’ stel ik bijvoorbeeld de vraag in hoeverre de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers zich aansluiten bij de aanwezige diversiteit aan religieuze tradities.

2. De tweede islamitische betekenis van het begrip ‘traditie’ is de ‘soenna’. Soenna is de profetische traditie. Soms wordt daar ook aan toegevoegd de traditie van zijn vier *ṣaḥāba* oftewel metgezellen die hem hebben opgevolgd als politieke leider, dat wil zeggen de eerste vier khulafâ. Maar wat is de profetische traditie precies? Het antwoord hierop is allerminst eenduidig te verkrijgen.¹³³ Deze meerduidigheid is inherent aan ‘traditie’ in de zin van soenna. Ik schets een paar relevante mogelijkheden. Al-Soenna (met hoofdletter) kan duiden op de tweede bron van de islam. Dat is wanneer men spreekt van de Koran en de Soenna als de twee belangrijke bronnen van de islam, het islamitische geloof en de islamitische godsdienstige wet. De Soenna is dan alles wat men naast de Koran aantreft aan religieuze nalatenschap van de profeet: ‘uitspraken, handelingen, stilzwijgende goedkeuringen, enzovoort, van de Profeet.’¹³⁴ Dat is de Soenna als Schrift, inclusief haar uitspraken over de leer en de praxis. Daarmee is nog niet gezegd dat Soenna hiërarchisch dezelfde status heeft als de Koran. De Soenna is complementair aan de Koran. Zo zijn bijvoorbeeld de ‘ceremoniën van de hadj¹³⁵ (...) in de Koran niet tot details uitgewerkt. Deze zijn in de Soenna te vinden.’¹³⁶

Soenna kan ook duiden op alles wat niet verplicht is oftewel niet behoort tot de *farâ’iz* in het islamitische geloof. Deze lezing is vooral door de mufassirûn, de exegeten van de Koran, toegedaan. Soenna kan ook refereren aan wat de profeet heeft voorgesteld en als verplicht oftewel als *soenna wâdjiba*, aanbevelingswaardig oftewel *ghayr-wâdjiba* of *nâfila*, in woord, daad of zwijgen aandroeg of als zodanig door de fuqahâ’ is geïnterpreteerd. In dit geval bestrijkt de soenna - kleine letter - uitsluitend de praxis. De ‘praxis’ moet hier niet alleen verstaan worden in positieve handelingen (geboden), maar ook in de zin van

restricties (verboden). Vooral de *muhaddithûn*, de exegeten van de Hadith, gaan uit van deze lezing. Verder gaat deze praxis over de religieuze traditie, dat wil zeggen de 'ibâdât en de mu'âmalât. Tot de praxis behoren niet de dagelijkse gewoontes van de profeet, zoals de wijze van kleden en andere persoonlijke voorkeuren. Deze gewoontes vallen dus niet onder 'traditie'. In deze context moet de publieke weigering van de Tilburgse imam Salam om de toenmalige minister Verdonk een hand te schudden tijdens een studiedag voor de imams op 25 november 2004 beschouwd worden. De redenering van Salaam is dat de profeet vrouwen geen hand zou hebben gegeven en dat de profeet dit (hand geven) zou hebben afgeraden. De kwetsbaarheid van deze lezing voor soenna kan geïllustreerd worden aan de hand van de reactie van de aanwezige imams bij het bovengenoemde voorval met de Tilburgse imam. Alle andere imams en andere moslimdeelnemers aan deze studiedag hebben mevrouw Verdonk de hand geschud. De overwegingen die hieraan ten grondslag liggen zijn als volgt samen te vatten:

A. De gehele soenna van de profeet is contextueel bepaald. Zij is tijd-, plaats- en cultuurgebonden. Wanneer de tijdgeest, de plaats en de cultuur, in islamitische theologie 'urf genaamd, veranderen, is er een aanleiding om de soenna goed te bestuderen: gaat de overlevering die men als aanwijzing voor deze soenna aanhaalt over praxis in bovengenoemde zin of over een 'gewoonte'? Is deze overlevering vervolgens *ṣahîh* oftewel betrouwbaar?¹³⁷ Zo ja, dan bestudeert men nog eens wat de overlevering betekent en of hij eenduidig is. Vervolgens gaat men zoeken naar de maqâṣid, de bedoelingen van deze overleving. Vanuit deze opties wordt verzoening gezocht met de 'urf en de tijdgeest. Omdat de soenna, zoals dat voor meer heilige geschriften geldt, zich niet altijd leent voor een eenduidige betekenis en doelstelling, zal verschil in interpretatie en toepassing onder de moslims blijven bestaan. Het behoort tot de verantwoordelijkheid van de moslim om te kiezen welke toepassing voor hem of haar de juiste is. De kwetsbaarheid van opstelling van de Tilburgse imam ligt in die zin vooral in de stelligheid waarmee hij zijn handeling typeert, zijnde de enige interpretatie van de traditie.¹³⁸

B. Dit is geen soenna *wâdjiba* en kan daarom achterwege blijven.

C. Dit is een eenzijdige, selectieve en onvolledige benadering van de soenna. De profeet zou immers in een andere context de vrouwen wel op de ene of andere manier een hand hebben gegeven.

D. Soenna is een afgesloten profetisch erfgoed, maar allerm minst statisch van aard. Het is een dynamisch proces dat voortdurend met het hedendaagse in contact gebracht en herijkt kan worden door de religieuze leiders. De profeet pleitte hier openlijk voor in de hadith: *man sanna soennatan hasanatan, kâna labu adjruhâ ...* ofwel: ‘Wie een goede traditie [geen *bid‘a*] teweeg weet te brengen, wordt door God gewaardeerd en beloond.’¹³⁹

3. De derde betekenis van ‘traditie’ als soenna is Hadith. In dit geval verwijst soenna niet primair naar de praxis, maar naar de bron die de praxis legitimeert. Vraagstukken als relevantie, betrouwbaarheid¹⁴⁰ en dergelijke die op de Hadith van toepassing zijn, zijn dan ook hier van toepassing voor het begrip ‘traditie’.

4. De vierde betekenis van traditie is ‘wet’, die gebaseerd is op de hadiths. Dit gaat in het bijzonder op voor de praxis in het individuele leven van de moslim.

5. Ten slotte komt traditie ook een enkele keer voor in de zin van islamitische identiteit, afgezet tegen de andere religieuze tradities.¹⁴¹

Wanneer ik hieronder verwijs naar herdefiniëren of reconstrueren van de traditie en filteren van de traditie of wet, dan doel ik op traditie in de zin van soenna zoals uiteengezet onder de punten 2, 3, en 4.

5.1 Het theologische referentiekader van Hassan

Hassan geeft aan zelf geen specifieke traditie, stroming of rechtschool binnen de islam te vertegenwoordigen of voor te staan. De afzonderlijke tradities zijn voor hem niet het vertrekpunt. Het vertrekpunt is de Koran, die tevens geldt als hoofdbron voor zijn pastoraal handelen. Hij ziet het als zijn taak om de Koran als Gods woord te laten spreken. Bij het laten spreken van de Koran - in de vorm van gekozen thema's - legt hij het accent op de universele islam, vooral op het gebied van ethiek en moraal. Hij zegt immers niet 'waarden volgens de islam of zo.' Nee, het gaat bij hem om de universele waarden en dus niet om particulier islamitische. Een andere indicatie voor de theologische koers is dit citaat waarin hij een antwoord geeft op de vraag of hij, gelet op zijn universele accenten, zichzelf ook 'imam van de christenen' kan noemen:

Nee, ik bedoel, hè, bijvoorbeeld gewoon echt preek hè, echt preek, bijvoorbeeld [door] een pastor (...), wij moslims accepteren niet [dat hij voor moslims gaat preken] en als wij moslims voorgaan in [hun] gebed, ze accepteren dat ook niet. Ja? Maar tussen, tussen een preek, hè, *naṣīḥa*, *naṣīḥa* is voor iedereen eigenlijk, ook voor de christenen, bijvoorbeeld hoe moet een mens goed zijn of zo, voor iedereen eigenlijk. Begrijp jij? Als ik alleen over dit onderwerp preek, voor de christenen hè, niemand zegt ' [dat is] niks', iedereen accepteert dat. (...). Mijn bedoeling is dat mijn onderwerp voor iedereen duidelijk is. Ja, eigenlijk eerlijk zeg ik gewoon als ik een preek houd, bijvoorbeeld voor de christenen, dan moet ik wat meer nadenken. Maar weet ik [dat mijn toehoorders voor] honderd procent moslims zijn, dan moet ik daar rekening mee houden...'

De activiteit van Hassan om dit algemene aspect te laten spreken is een hermeneutische, dat wil zeggen gebaseerd op zijn interpretatieve vermogen en contextuele bewustzijn. Immers 'buiten is anders, maar binnen hier is hetzelfde. Ik kan mijn preek ook aan christenen vertellen.' Samenhangend hiermee is de 'oecumenische' inslag van Hassan, waarmee hij benadrukt dat religies inhoudelijk hetzelfde zijn.¹⁴² Ik maak verder uit de interviews met Hassan op, dat hij zich

voortdurend bezighoudt met diepe theologische reflecties in het algemeen en in relatie met zijn ambt in het bijzonder. De uitkomsten van deze reflecties, zoals deze hierboven zijn verwoord, zijn deels een antwoord op een uitdaging waarvoor een islamitisch geestelijk verzorger in een westerse context staat. Globaal kunnen we volgens de empirische data vier mogelijke antwoorden onderscheiden:

- A. zich in grote lijnen aansluiten bij de traditie van het land van herkomst en deze voortzetten;
- B. zoeken naar combinaties van tradities, een nieuw mengsel waarin elementen zijn opgenomen van de afzonderlijke tradities die geschikt zijn voor de nieuwe context;
- C. herdefiniëren van het begrip traditie;
- D. de tradities negeren en een nieuwe traditie opbouwen.

Het zwaartepunt van de inzet van Hassan ligt bij het antwoord C en hij zet her en der enkele lijnen naar categorie D. Daar positioneert hij zich uit overtuiging. Dat betekent echter niet dat hij niets doet met A en B.

Hermeneutiek

De Koran is voor Hassan voldoende om aan de pastorale vraag tegemoet te komen.¹⁴³ De Koran manifesteert zich niet in duidelijke taal en zijn betekenis moet vaak onthuld worden, aldus Hassan. Bij dit ont-hullingsproces, dat dient om de verbinding met de hedendaagse context te maken, steunt Hassan op het eigen verstand en de eigen ervaring. Het volgende deels eerder geciteerde interviewfragment, illustreert dat laatste alsook het verloop van een hermeneutische lijn:

- I: Ja ja. Is dat een ontwikkeling in jou...?
- H: Dat is ervaring, dat is ervaring, ook meemaken of hè, theorie en praktijk, bijvoorbeeld: vroeger dacht ik over, bijvoorbeeld, hoofddoek heel anders dan nu.¹⁴⁴
- I: Wat dacht je vroeger over hoofddoek?
- H: Ja vroeger, ja, dat hoort niet hier bij dit gesprek eigenlijk.
- I: Ja, ja jawel. [Aanvankelijk weigerde Hassan hierop in te gaan.

Na aandringen ging hij verder]

- H: Ik dacht vroeger heel anders maar nu ook anders.
- I: Ja kun je, want ik ben op zoek, als imam, het is natuurlijk heel belangrijk [te weten] hoe je je ontwikkelt, je ontwikkelt je ook als imam!
- H: Als je goed leest, die soera *al-nûr* vers 31 [Koran 24, vers] 31, maar dan, hè, moet je een beetje breed denken en [je afvragen] waarom Allah heeft die *âyat* [Koranverzen] gestuurd en wat is eigenlijk hier het kernpunt of belangrijke punt? Wat wil God? Wat wil Allah eigenlijk met deze *âya* [Koranvers]? Is hoofddoek echt verplicht of, wat is eigenlijk [de bedoeling]? Of [bedoelt Hij soms] bescherming? Of wat? Moet je [als imam-exegeet daar] goed [over] nadenken. En daar ook, ja in de moskee kun je gewoon rustig praten over deze *âya*, oké. Dat is verplicht enzovoort. Maar, dan je bent [op een gegeven moment] getrouwd en dan stap voor stap [krijg je] meer kinderen en dan een meisje, je hebt een meisje ook, gaat naar school en dan als ze gaat met de hoofddoek naar school en dan alleen één persoon heeft hoofddoek, draagt hoofddoek in de klas en dan een beetje wordt vreemd [tegen haar aangekeken, staat midden in de belangstelling], en hè, iedereen kijkt naar haar, en zij denkt [dan hierdoor] alleen aan haar hoofddoek, haar hoofddoek! Terwijl de bedoeling is dat ze daar studeert. En dan Allah houdt van mensen hè, iedereen moet gelijk zijn in een plek. Dat [Gods liefde en gelijke kansen] is ook belangrijk. Bijvoorbeeld nu zeg ik iedereen, ja meesten, nee ik bedoel niemand draagt hoofddoek in middelbare school, jij draagt ook niet, bijvoorbeeld, waarom draag jij een hoofddoek? Als je draagt, jij denkt alleen hier [alleen buitenkant van het hoofd]. Oké, je bent een beetje vreemd, je bent anders dan de anderen, en dan jouw concentratie helemaal gestoord, gebroken helemaal. Dat is niet de bedoeling, de bedoeling is studeren, en samen met de anderen, gezellig, studeren, dat bedoelde ik.
- I: Begrijp ik ook, Hassan, dat je zegt 'als ik de Koran bestudeer
- I: dan kijk ik niet naar de letterlijke dingen, maar naar de geest,
- I: naar de betekenis? Dus niet letterlijk nemen wat in de in de I: Koran staan? Is dat, kan ik dat zo samenvatten?

(...)

H: Nee letterlijk hè, ja ja ja ja ja, ik kan niet hier aanwezig eigenlijk ja, meestal doen ze letterlijk of zo eigenlijk letterlijk nemen nee. Ja letterlijk, ja ik heb ook letterlijk gedaan vroeger maar nu nee nu niet meer.

Hermeneutiek als concept is overigens niet vanuit het veld opgekomen maar door mij hier geïntroduceerd. Hermeneutiek in de hedendaagse islamitische theologie is een nieuwe kijk en nieuwe benadering van de klassieke methodes van tafsîr en ta'wîl. Hermeneutiek komt in de hedendaagse islamitische lectuur onder dezelfde naam voor en wordt waar nodig het meest vertaald met ta'wîl.¹⁴⁵

In zijn pastorale uitspraken als faqîh, exegeet, dâ'î en raadgever, baseert Hassan zich op een aantal grondslagen. Leidend zijn hier zijn levenservaring en zijn eigen religieuze ervaring. Een tweede richtlijn is de vraag naar de achterliggende boodschap van de tekst, in zijn geval de Koran, dat wil zeggen van God. In de methodologie van fiqh en exegese worden deze aangeduid met maqâsid, de bedoelingen. Hij geeft aan dat hij de Hadith niet frequent gebruikt in de onderbouwing van zijn religieuze inbreng. Als hij van een hadith gebruikmaakt, dan selecteert hij wat de algemene ethiek ondersteunt. Een derde richtlijn in volgorde is het zoeken naar uitspraken van derden, dat wil zeggen de Schriftgeleerden. Hij gebruikt ook wetsuitwerkingen van rechtscholen, maar zoekt daarin naar uitwerkingen die ruimte bieden:

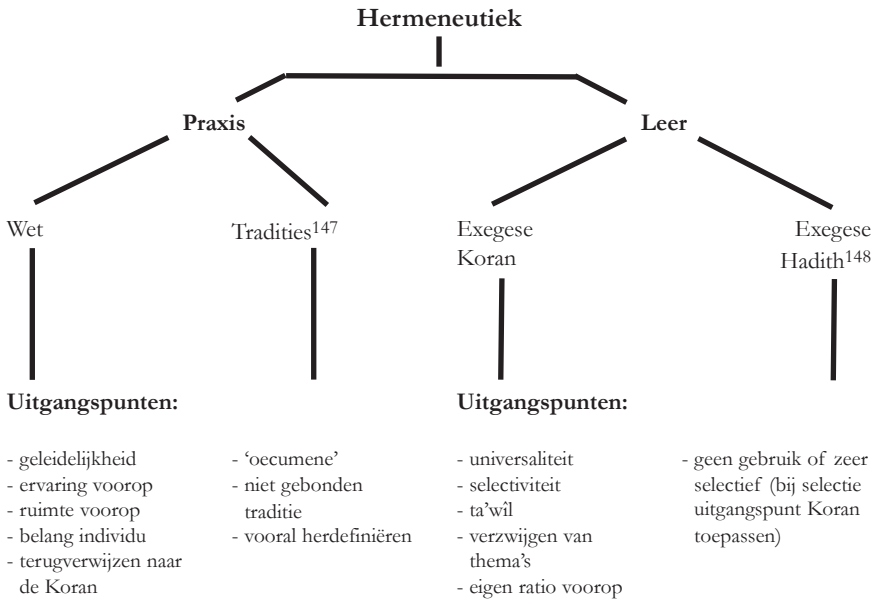
I: Dus je doet weinig een beroep op de Hadith zeg maar.

H: Ja, ik heb eigenlijk genoeg [hadiths] verteld vroeger, nu niet meer. Ja, bijvoorbeeld: *lâ yu'min ahadukum hattâ yuhibba li akbâbi ma yuhibb linafsibi* [een gelovige is pas gelovig als hij voor zijn broeder datgene wenst wat hij ook voor zichzelf wenst], is heel mooi, prachtig. [Of:] *al-muslim man salima al-muslim min lisânihi wa yadibi*,¹⁴⁶ dit kun je altijd vertellen.

Hermeneutiek schematisch weergegeven

Hieronder geef ik schematisch de gebieden weer waarop de hermeneutiek wordt toegepast en de uitgangspunten die daarbij worden gehanteerd. De hermeneutiek bestrijkt zowel de leer als de praxis, en bij de leer zowel de Koran als de Hadith.

Tabel II.8



Dit schema brengt in beeld hoe Hassan zijn hermeneutische instelling vorm geeft op verschillende aandachtsgebieden. Een definitie van hermeneutiek luidt: 'the art of interpretation and application of texts, symbols and practices, in the present from the past.'¹⁴⁹ In dit schema komt de praxis overeen met *practices* en *symbols* en de leer overeen met *texts*. Vervolgens wordt de praxis verdeeld onder wet en traditie. De wet gaat over het handelen in concrete situaties, de traditie heeft met de kleur te maken, met de religieuze identiteit waarvan de rechtsschool of wetschool een belangrijk onderdeel is. De leer wordt onderverdeeld in Koran en Hadith. Beide zijn voortdurend onderwerp van theologische reflectie in de praktijk van Hassan en Mahmoud en behoren tot *the past* die een positionering vanuit *the present* vereist. De vraag is ver-

volgens hoe Hassan zich verhoudt tot de praxis en de leer. Dat staat onder ‘uitgangspunten’. Deze uitgangspunten zijn al eerder op verschillende plaatsen belicht.

5.2 Het theologische referentiekader van Mahmoud

Voor Mahmoud zijn de Koran en de Hadith onlosmakelijk met elkaar verbonden. Hij noemt ze, in tegenstelling tot Hassan, altijd samen. Mahmoud brengt zelf een opvallende nuance aan in het begrip ‘traditie’ en onderscheidt daar twee soorten of aspecten van: het theologische aspect oftewel de leer en het aspect van de praxis. Wat het eerste betreft, rekent hij zich tot traditie van *abl al-soenna wa al-djamâ‘a*¹⁵⁰ die zich baseren op de ash‘ariyya richting. Dit komt overeen met de soenitische traditie in betekenis 1 van de ‘traditie’ hierboven. Wat de traditie van de praxis betreft (zie ook betekenis 1 van traditie hierboven), rekent hij zich in zijn ambt als geestelijk verzorger niet tot de bestaande tradities, ondanks het feit dat hij privé de Malikitische rechtsschool volgt. De Hadith als bron is zijn referentiekader. Vanuit dit referentiekader maakt hij een verbinding met de bestaande tradities mogelijk. Met andere woorden, Mahmoud herleidt de ‘traditie’ met betrekking tot de praxis van de Hadith. Dat is zijn referentiekader en bepaalt zijn identiteit. De tradities in de zin van wat zich in de loop van de tijd heeft vermenigvuldigd op basis van de Hadith en de Koran, zoals de verschillende rechtsscholen, zijn het repertoire waaruit hij naar behoefte put om zijn primaire referentiekader te versterken. Als antwoord op de uitdaging voor een islamitisch geestelijk verzorger in een westerse context, en de keuzemogelijkheden tussen

- A. zich in grote lijnen aansluiten bij de traditie van het land van herkomst en deze voortzetten;
- B. zoeken naar combinaties van tradities, een nieuw mengsel waarin elementen zijn opgenomen van de afzonderlijke tradities die geschikt zijn voor de nieuwe context;
- C. herdefiniëren van het begrip traditie;
- D. de tradities negeren en een nieuwe traditie opbouwen,

zien we dat Mahmoud waar het de theologische traditie (leer) betreft

voor A kiest. Het is echter niet uitgesloten dat hij deze traditie niet als lokaal beschouwt maar als universeel. Wat betreft de traditie van de praxis zit hij in categorie C. Hij introduceert het begrip Soenna geherdefinieerd als nieuw referentiekader en geeft een nieuwe invulling aan het begrip ‘wet’. Hij filtert de wet tot basiswet. Hij geeft echter nadrukkelijk aan dat het herdefiniëren binnen de beschikbare kaders plaatsvindt, wat betekent dat men niet opzettelijk moet zoeken naar een nieuwe traditie (D).

Hermeneutiek

De Koran en de Hadith zijn voor Mahmoud twee onlosmakelijk met elkaar verbonden bronnen voor het pastorale handelen. Zij dienen samen als de schriftuurlijke basis waarop zijn pastorale zorg is gebaseerd en die deze zorg legitimeert. Hij probeert deze bronnen te verbinden met het hedendaagse langs diverse hermeneutische wegen. In grote lijnen is hij te typeren als een klassieke hermeneut die gedisciplineerd te werk gaat conform het door de soennitische geestelijken vastgestelde kader van de tafsîr. Op basis van mijn observatie van een van zijn vrijdagsdiensten, stel ik vast dat hij deze verbinding met het hedendaagse overtuigend maakt. Mahmoud doet dit niet altijd expliciet zelf. Vaak laat hij de pastorant de verbinding maken en deze wordt zodoende mede-eigenaar van het hermeneutische product, zoals dat ook bij Hassan het geval is zonder dat deze dat beseft. In tegenstelling tot Hassan, past Mahmoud in principe geen selectieve benadering van de Schrift toe, al is deze benadering niet helemaal uit te sluiten. Bij een gespreksgroep zag ik dat hij in de hadiths wel selectiviteit toestaat. Maar over het algemeen worden alle thema's of Koranpassages die zich aandienen bij hem behandeld. Vergelijk dit citaat, dat hierboven al is genoemd:

- I: Maar u wordt daarmee geconfronteerd [met een lastige passages en interpretatie van de Koran]. Wat doet u daarmee? U zegt mijn taak als imam is om te zeggen ‘dat is niet zo.’
- A: Nee, ik heb niet gezegd ‘niet zo.’ Ik zei tegen hen: ‘Ik weet het niet, of dat waar of niet waar is. Ik zal eerste kijken, uitzoeken.’ Ik weet het niet. Het lijkt op elkaar [breed gelach], maar toen

heb ik gekeken, dat was een hele andere vertaling, een andere interpretatie dat is moeilijk. Toen heb ik ook een imam gevraagd en [met hem] gediscussieerd, ja maar [wij kwamen tot de conclusie] dat is niet waar. Dat kan niet.

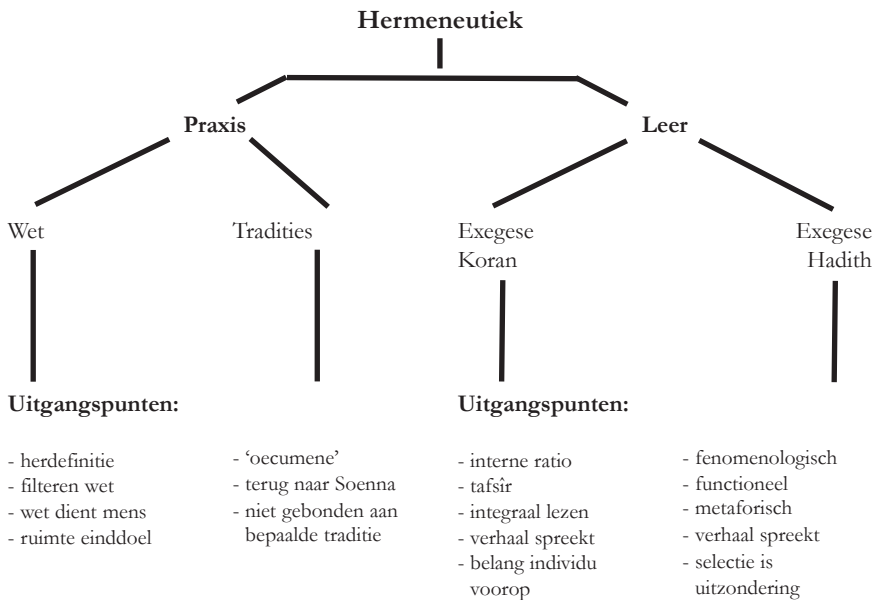
De Hadith, voor Mahmoud de tweede gezaghebbende bron van de Schrift, wordt door hem om twee redenen betrokken bij de hermeneutiek. Ten eerste vanwege een theologisch principe: de Koran gebiedt ondubbelzinnig zowel God als de profeet te gehoorzamen, ten tweede vanwege de rijkdom van de Hadith aan symboliek. De eventuele onbetrouwbaarheid van de Hadith, althans een deel daarvan, wordt door Mahmoud opgevangen door een fenomenologische aanpak: authenticiteit wordt tussen haakjes geplaatst als de inhoud maar functioneel is. Illustratief voor de fenomenologische functionele benadering van de Hadith is de volgende hadith die Mahmoud in een gespreksgroep inbracht:¹⁵¹

De profeet zou hebben gezegd dat er ooit een man was die 99 mensen heeft omgebracht. Deze had spijt en wilde uitzoeken of en zo ja hoe hij door God vergeven kon worden. Hij zocht raad bij de geestelijken. Eerst kwam hij terecht bij een kluizenaar aan wie hij zijn vraag voorlegde. Deze antwoordde: 'Hoe haal je het in je hoofd vergeven te worden als je zoveel mensen hebt omgebracht?' Als reactie vermoordde de man ook deze kluizenaar en ging verder totdat hij bij een befaamde Schriftgeleerde kwam.¹⁵² Hij vraagt hem: 'Ik heb honderd mensen van het leven beroofd, is er nog hoop op vergeving?' 'Natuurlijk', antwoordde de schriftgeleerde, 'God is barmhartig en vergevend.'¹⁵³ Toon vanaf nu berouw en keer terug tot het rechte pad en God zal u vergeven.' 'Wat moet ik dan doen verder?' vroeg de man. De schriftgeleerde: 'Zorg dat je schoon schip maakt. Ga naar een heel ander dorp waar u niemand kent en niemand u kent.' De man dankte de Schriftgeleerde en volgde diens raad. Echter, hij stierf onderweg naar het bedoelde afgelegen dorp. Direct na zijn overlijden bezochten de engelen hem die [conform de islamitische levensbeschouwing] belast zijn met zijn ziel en het vaststellen van een 'toekomstprognose' in het hiernamaals. Er ontstond onenigheid tussen de engelen van de hel [kwaad] en de

engelen van het paradijs (goede). De eersten meenden uitgaande van het misdadige verleden van de overledene dat hij zonder meer in de hel thuishoorde. De engelen van het goede claimden dat de man naar het paradijs moest, omdat hij berouw en spijt had getoond en de intentie had om tot het rechte pad terug te keren. Omdat beide argumenten hout sneden, moest er arbitrage tussen beide kampen komen. Een wijze engel bedacht een oplossing die als volgt luidde. De afstand tussen de plaats van vertrek en de plaats van bestemming moest eerst gemeten worden. Als de man bij zijn overlijden minder dan de helft van de afstand had afgelegd, zou hij in de hel terecht komen. Was hij over de helft, dan zou hij in aanmerking moeten komen voor een plaats in het paradijs. Dat laatste was het geval.¹⁵⁴

In het volgende schema geef ik de hermeneutische benadering van Mahmoud weer:

Tabel II.9



6 Antwoord op de diversiteit aan tradities

6.1 Hassan

Hassan geeft aan dat de variëteit aan religieuze tradities binnen de doelgroep tot spanningen leidt. Dat vraagt van hem een bijzondere inspanning zowel om in te spelen op de aanwezige diversiteit als om een antwoord te zoeken op de onoverzichtelijkheid van de verschillende tradities. Het antwoord zoekt Hassan in het gemeenschappelijke bezit van alle tradities, namelijk de Koran. Daaruit kiest hij thema's met een algemene strekking, die hij verwoordt met de termen 'neutraal willen zijn'. Dit met de aantekening dat deze keuze ook selectiviteit impliceert. Zo geeft Hassan toe: 'In principe hier [gevangenis] zoek ik uit de Koran, wat zegt de Koran en af en toe zoek ik in de Hadith. Als ik niets vind in de Koran, pak ik de Hadith. [Ik kijk of] die gevonden hadith goed is of niet, ook [in] politiek [opzicht]. Even kijken of onderzoeken.' Verder komt Hassan de afzonderlijke tradities tegemoet door ze te herkennen, te erkennen en door er aandacht aan te besteden, bijvoorbeeld in de vieringen. Het uitgangspunt in de opstelling van Hassan is imam zijn voor alle gedetineerden, dat wil zeggen voor iedereen die zich moslim noemt.¹⁵⁵ Hij legt het accent op verbindende teksten, op de algemene ethiek en op onderwerpen die toegankelijk zijn voor en dus recht doen aan de gedifferentieerde behoorderspopulatie met hun uiteenlopende tradities.

6.2 Mahmoud

Mahmoud geeft aan zich in alle islamitische tradities te hebben verdiept, waardoor hij zich gemakkelijk kan aansluiten bij deze tradities. In principe neemt hij hierin dezelfde houding als Hassan aan. Hij respecteert de afzonderlijke tradities, bijvoorbeeld de shiïetische en geeft met betrekking tot fiqh en raad antwoord vanuit de traditie van de gedetineerde. Dat geldt ook voor de rituelen, in die zin dat de accentverschillen in de afzonderlijke tradities geuit mogen worden. Naar de islamitisch geestelijk verzorger toe zijn er op dit terrein geen spanningen, maar de afzonderlijke tradities - doorgaans in groepsaan-

gelegenheden - leiden wel tot spanningen tussen de gedetineerden onderling. Mahmoud geeft echter wel aan in welke traditie hij zelf staat en is daar standvastig in. Deze traditie is de Soenna. Daarnaast geeft hij steeds aan welke keuzes hij maakt in de verschillende tradities ter ondersteuning. De keuze voor een ondersteunende traditie is situationeel en hangt af van het onderwerp of de kwestie. Het voorgaande heeft betrekking op de praxis. Wat de leer betreft, daar heb ik duidelijke spanningen aangetroffen tussen hem en gedetineerden, maar deze spanningen slaan niet zozeer op wat getypeerd kan worden als religieuze traditie, als wel op de mate van orthodoxie. Hoe orthodoxer de gedetineerden in de leer, hoe meer spanningen er zijn. Mahmoud stelt zich positief en open op in zijn omgaan met deze spanningen, ondanks zijn standvastigheid en loyaliteit aan de traditionele richtlijnen met betrekking tot het verstaan van de Schrift. Hij is daarbij gematigd en hermeneutisch. Hij combineert zijn loyaliteit aan de Schrift, ook daar waar deze tot een letterlijke uitleg uitnodigt, met een grote dosis rationaliteit en relativering, en laat daarbij deze twee laatste benaderingswijzen doorslaggevend zijn. Echter, zoals wij hierboven hebben gezien, zoekt hij deze rationaliteit ook in de symboliek van de Schrift, hoewel deze in eerste aanleg irrationeel kan lijken. Dat doet hij door samenhang te zoeken tussen verschillende delen van de Schrift (vooral de Koran). De interne logica en interne consistentie van de Schrift staan bij hem hoog aangeschreven, zoals blijkt uit dit interviewfragment (uitgesproken in het Arabisch en Berbers):

Ja bijvoorbeeld schapen en geiten en dergelijke. Ik zei tegen hem [tegen Hassan]: 'Waar heb je deze interpretatie op gebaseerd? Hij zei: *Wa mâ ubilla li ghayr Allah* ... [en vlees van iets waarover iets anders dan God is aangeropen; M.A.].¹⁵⁶ Hij heeft dit vers geïnterpreteerd als in de zin van offeren voor een heilige, wat toen de gewoonte was in de gemeenschap van Quraish. (...) Ik zei tegen hem: '*Qardash*, heb je kennisgenomen van andere verzen of is dat alles wat je weet?'

Hij stapt over naar de rationaliteit als een zelfstandig instrument indien deze interne logica oftewel interne rationaliteit van de Schrift er niet is. Het overslaan van de interne rationaliteit of logica van de Schrift en

het geven van het primaat aan de ratio, zoals Hassan doet, beschouwt Mahmoud als irrationeel.

Er is nog een ander aspect te noemen met betrekking tot de spanning die beide islamitisch geestelijk verzorgers ervaren in relatie tot de traditie. Bij Hassan zagen we een beroep op de Koran, aangezien deze het gemeenschappelijke bezit van alle tradities is. Mahmoud vult dat echter aan met de Soenna. Voor hem is ook de Soenna het gemeenschappelijke bezit van alle tradities. Soenna in de zin van het terugvallen op de profetische traditie voordat deze in de loop van de geschiedenis in allerlei tradities is uitgewerkt. Soenna betekent teruggaan naar de bron om deze vervolgens te bekijken vanuit de huidige noden. Dat impliceert in feite een herdefiniëring van de Soenna. Deze oplossing ziet hij als een uitweg bij de omgang met verschillende tradities, maar ook als antwoord op het implementeren van de islam in een omgeving die geen islamitische traditie kent.

6.3 Onderlinge samenwerking

Ik heb hiernaar expliciet gevraagd nadat Mahmoud diverse indicaties gaf voor spanningen op dit gebied. Over de verhouding en samenwerking met collega Mahmoud is Hassan zeer terughoudend. Het liefst wenst hij geen uitspraken te doen over zijn collega en rekent hij het tot de taak van de onderzoeker om eventuele spanningen tussen hen beiden vast te stellen. Dit is een indicatie dat er spanningen zijn, maar deze worden slechts voorzichtig uitgesproken. Alleen voor of na het interview worden de gevoeligheden geuit. Na enig aandringen maakt Hassan een aantal opmerkingen over de inhoudelijke en persoonlijke betrekkingen met Mahmoud. De persoonlijke verhouding, waar hij mee begint, beschrijft hij in positieve termen. Zij communiceren en begrijpen elkaar, kunnen open met elkaar discussiëren en ze wisselen regelmatig informatie en ervaringen met elkaar uit en accepteren elkaars voorstellen. Opvallend is dat bij zijn acceptatie van de voorstellen van zijn collega Mahmoud, Hassan dit 'steun geven' noemt. Wanneer zijn eigen voorstellen door Mahmoud worden geaccepteerd, omschrijft hij dat als 'gelijk krijgen'. Verder zoeken ze samen naar oplossingen voor gemeenschappelijke zakelijke problemen. Bij

onenigheid over theologische vraagstukken en de toepassing daarvan in de inrichting, overleggen ze totdat ze er uitkomen. Het beeld dat Hassan van zijn collega Mahmoud schetst is dat van een rationele, positief denkende en compromisgerichte collega. Hassan spreekt van 'een collega die niet extreem reageert'. Ik leid hieruit af dat kennelijk het heersende beeld over Marokkaanse islamitisch geestelijk verzorgers is dat ze wel 'extreem', lees 'conservatief', zijn. Bij Mahmoud zijn indicaties gevonden dat hij Hassan te rekkelijk vindt.

Vakinhoudelijk en theologisch betreurt Hassan het dat er zo weinig samenwerking en afstemming plaatsvindt. Hij verwijst naar de factor tijd (te weinig) die een rol zou spelen, maar signaleert ook methodologische verschillen en verschillen in theologische zienswijzen met betrekking tot de rol van de Schrift en de tradities, de interpretatie van deze religieuze bronnen, de betekenis en de vormgeving van de vieringen zoals de vrijdagsdienst, het vaststellen van Ramadan en andere vieringen. Hassan denkt dat er mogelijk een verband is tussen de onderlinge verschillen en de opleidingsachtergronden van hen beiden. Zo zou de klassieke opleiding van Mahmoud tot gevolg hebben dat hij zich te veel richt op de Schrift en de traditie en op de klassieke hermeneutische richtlijnen, terwijl Hassan zichzelf ziet, impliciet verwijzend naar de vruchten van zijn hogere opleiding, als minder afhankelijk van deze bronnen doordat hij ook leunt op eigen inzichten en ervaringen. Mahmoud staat anderzijds afwijzend tegenover de naar zijn oordeel te geringe toerusting van Hassan in de klassieke religieuze wetenschappen en tegenover zijn neiging tot een vrijere interpretatie en zijn losse houding ten opzichte van de klassieke richtlijnen van de uitlegkunde ten bate van een vrijere hermeneutiek.

Hassan ziet dat de aanwezige methodologische en theologische verschillen met Mahmoud leiden tot een aantal spanningen. Zo refereert hij aan het feit dat er geen theologische eenduidigheid richting gedetineerden is. De belangrijkste spanning die empirisch is vastgesteld zit in de verwarring die bij gedetineerden zou kunnen ontstaan. Zij begrijpen niet waar theologische tegenstrijdigheden vandaan komen. Sommigen zijn bovendien gevoelig voor theologische onenigheid, zeker als de verschillen niet voldoende worden onderbouwd. Dat geldt vooral voor hen die niet duidelijk geworteld zijn in een bepaalde tra-

ditie of zich niet bewust zijn van die traditie: volgens de rapportages van de islamitisch geestelijk verzorgers niet gering in aantal. Islamitisch geestelijk verzorgers worden in hun hoedanigheid als imam door dezen namelijk geacht één islam te vertegenwoordigen. Afzonderlijke tradities zijn voor hen minder herkenbaar, in het bijzonder geldt dat voor de leerstellingen. Daarnaast refereert Hassan aan het feit dat er geen eenduidigheid richting collega geestelijk verzorgers van andere denominaties en het inrichtingspersoneel is als het bijvoorbeeld gaat om hun adviesfunctie binnen de inrichting. Het gevolg is verwarring en onbegrip. Bovendien wordt dat als niet gunstig gezien voor de uitstraling van de geestelijke verzorging als geheel, aldus Hassan. Hij geeft aan deze spanningen met enige regelmaat met Mahmoud te bespreken. Hassan neemt zelf ook de nodig initiatieven om tot een betere afstemming te komen. Hij probeert hem bijvoorbeeld te overtuigen van de noodzaak van een organisatorische afstemming en bespreekt met hem de inhoud van de moskeedienst, hoewel hij weet dat eenieder een eigen methode toepast. Wat volgens hem het gevolg is van de specifieke deskundigheid van hen beiden. Hassan informeert Mahmoud over zijn aanpak. Verder laat hij zich regelmatig informeren over de achtergronden van de specifieke vieringen bij Marokkaanse gedetineerden om daarop te anticiperen en hij bezoekt de diensten van Mahmoud en observeert zijn activiteiten om daarvan te leren.

7 Samenwerking met andere denominaties

Dit thema kwam alleen in de interviews met Hassan aan de orde. Bij Mahmoud is hier niet naar gevraagd noch voelde hij zelf de behoefte om zich hierover uit te spreken. Over het algemeen kan gezegd worden dat de volgende rapportage over Hassan ook voor Mahmoud opgaat. Wel met dit verschil: Mahmoud gaat meer ontspannen dan Hassan om met de kloof die tussen hem en de collega's inzake opleiding en deskundigheid gaapt. Oftewel, Mahmoud vertrouwt op zijn eigen deskundigheid. Hij is op dat vlak wat zelfverzekerder dan Hassan. Dat hangt aan de andere kant mogelijk samen met het feit dat Mahmoud iets minder ambitieus is wat betreft het niveau waar hij naar wil streven.

Samenwerking met collega geestelijk verzorgers van de gevestigde denominaties stond vanaf het begin hoog op de agenda van Hassan. Hij heeft direct met hen contact gelegd na de uitbreiding van zijn formatieplaats. Hoewel hij zich bewust is van zijn inbreng in deze samenwerking, staat 'het leren' van deze collega's centraal. Ik heb verder in de interviews met Hassan geen indicaties gevonden voor spanningen met de geestelijk verzorgers van de andere denominaties binnen zijn praktijk als het gaat om samenwerking. Wel refereerde hij aan de eenzijdigheid en ongelijkheid van posities. De geestelijk verzorgers van de klassieke denominaties zijn dé deskundigen, ze zijn geleerder, professioneler en ervarener. De islamitisch geestelijk verzorgers zijn aldus Hassan minder deskundig, hebben minder gerichte scholing gehad, hebben een taalhandicap en hebben zich minder verdiept in de context waarin ze werken. Dit zorgt voor een 'minderwaardigheidsgevoel' waar Hassan zich niet openlijk over uitspreekt. Ook is hij onzeker over het beeld dat collega's van hem hebben en hij vraagt om aandacht te schenken aan dat beeld in het onderzoek.

De samenwerking met collega geestelijk verzorgers vindt Hassan belangrijk vanwege de functionaliteit en het praktisch nut, zoals sneller inwerken, het vak beter leren en ervaringen overnemen, omdat ze een gemeenschappelijke doelgroep en een gedeelde opdracht hebben, omdat het teamgevoel, werkplezier en de collegialiteit wordt versterkt, vanwege de inhoudelijke overeenkomsten van hun tradities, om te voorkomen dat ze langs elkaar heen werken. Vormen van samenwerking die Hassan ervaart en toepast zijn het informele overleg in de ochtenduren door koffie te drinken met elkaar, het informele overleg over hoe ze actualiteiten kunnen uitwerken in werkprogramma's, het uitwisselen van informatie over ontwikkelingen binnen de inrichting, het raadplegen en tips vragen over de invulling van het werk, het beurtelings informatie over geestelijke verzorging geven aan nieuwe gedetineerden, het van elkaar overnemen van praktische taken wanneer een van hen afwezig is en het gezamenlijk nadenken over de koers van het vak geestelijke verzorging.

Hassan benadrukt dat meer professionaliteit niet zozeer slaat op de gebedsdiensten of individuele gesprekken waarin hij kennelijk een zeker zelfvertrouwen heeft opgebouwd, maar op het vermogen om

zich goed te verhouden tot de omgeving in de organisatie en daarbuiten en op het behartigen van de belangen van het vak, alsook op het vermogen om abstract over het vak te reflecteren.

8 De islamitische eredienst

‘Jullie die geloven! Wanneer jullie tot de salaat op de vrijdag [als de dag van de samenkomst] worden opgeroepen, haast jullie dan om God te gedenken en laat het zakendoen. Dat is beter voor jullie, als jullie dat maar wisten. En wanneer de salaat beëindigd is, gaat dan weer uit elkaar het land in, streeft naar Gods gunst en gedenk God veel; misschien zal het jullie welgaan.’¹⁵⁷

Dit Koranvers illustreert het belang van de vrijdagdienst, *ṣalât al-djumu‘a* genaamd, als religieuze plichtigheid. *ṣalât al-djumu‘a* wordt in de Koran aangevoerd als een verplichte spirituele onderbreking waarvoor de moslims alle dagelijkse, of zo men wil aardse, bezigheden terzijde moeten schuiven. Deze dagelijkse bezigheden zoals het verichten van arbeid of uitoefenen van een beroep, het volgen van onderwijs en dergelijke worden hier met ‘zakendoen’ aangeduid. Het is dus een religieus gebod, een verplichte *sha‘îra* die vertaald kan worden met ‘ritueel of ‘dienst’. In dit aspect van *al-djumu‘a*, dat in het bovengenoemde vers wordt aangeduid met ‘gedenken’, staat individuele Godservaring centraal. Daarnaast is deze *ṣalât* de wekelijkse ultieme uiting van geloofsbeleving in gemeenschap, vandaar dat de dienst vernoemd is naar en verplicht is op de dag van *al-djumu‘a* oftewel de ‘dag van samenkomst’. In die zin is deze *ṣalât* ook een ‘viering’ van het geloof met elkaar, ofschoon dit ‘vieren’ niet zozeer de vorm krijgt van een liturgische uiting tijdens de *ṣalât* zelf, maar vooral daarna. Mensen feliciteren elkaar, eten samen, zoeken elkaar op enzovoort. Het aspect van gezamenlijk vieren wordt nog verder bekrachtigd in de Hadith. Een aanwijzing hiervoor is de uitspraak van de profeet tijdens één van zijn *djumu‘a* preken: ‘(...) O jullie, de gemeenschap der moslims, deze dag [vrijdag] is door God aangemerkt als jullie feestdag [*îd*].’¹⁵⁸ De profeet beveelt vervolgens aan om in de hoogste staat van *taṭabbur* te zijn middels *ighbisâl* oftewel de grote *wudhû’*,¹⁵⁹ het aantrekken van gepaste en mooie kleding en andere vor-

men van uiterlijke opmaak. De Hadith maakt van wat in het bovengenoemde Koranvers een haastige onderbreking van de dag lijkt te zijn, in feite een hoogtepunt van een bijzondere dag waar de moslim naartoe moet werken. Allerlei hadiths geven instructies hoe de moslim zich gedurende het etmaal van vrijdag kan richten tot God door hem te gedenken¹⁶⁰ en de dag met familie, naasten en de medemens kan vieren.

Het introduceren van de preek door de profeet, die daarna een vaste traditie is geworden, heeft het belang van de djumu'a verder vergroot, doordat zij een podium is geworden van waaruit Gods woord wordt verkondigd, voor geloofsoverdracht en voor bespreking van allerlei kwesties die moslims aangaan.¹⁶¹ Gelet op de verscheidenheid van de betekenissen van de djumu'a zijn de aanduidingen vrijdagse dienst, vrijdagdienst, vrijdagsgesbed, moskeedienst, vrijdagse viering en islamitische eredienst vervangbaar.¹⁶² De aanduiding van het begrip 'vrijdagsgesbed' is legitiem in die zin dat, zoals hierboven is gesuggereerd, het onderdeel 'preek' aanvankelijk niet tot de standaarden behoorde en derhalve niet door alle rechtsgeleerden onbetwist als zodanig is aanvaard. Omdat de praktijk laat zien dat de djumu'a, althans in de moskee, meer is dan gesbed, hanteer ik in dit onderzoek hoofdzakelijk de term 'vrijdagdienst'. In hoofdstuk V ga ik wel het begrip 'vrijdagsgesbed' weer gebruiken om redenen die ik dan zal aangeven.

8.1 De vrijdagdienst van Hassan

In dit onderdeel zal ik verslag doen van enkele observaties te velde. De observaties die een onderdeel van de triangulatie vormen, zijn bedoeld om een zo echt mogelijk beeld te schetsen van de onderzochte praktijk. Ik heb deze observaties beperkt geëxploreerd. Ik heb me beperkt tot het uitdiepen van enkele begrippen die van grote betekenis kunnen zijn voor de islamitisch geestelijke verzorging.¹⁶³

8.1.1 Observatie

De procedure

Het houden van de vrijdagdienst die ook wel als moskeedienst wordt aangeduid, bestaat voor gedetineerden uit de volgende stappen.

1. Rituele voorbereidingen, in het bijzonder de rituele wassing. Deze vindt in de cel plaats of in het stiltecentrum als er een wasruimte is.
2. De aanloop naar de moskee. Mensen komen de moskee binnen, gaan individuele gebeden houden, ‘mediteren’ en zij lezen de Koran.
3. Soms wordt er voor aanvang van de dienst een ders gehouden, hetzij door de imamprediker, hetzij door een gastimam.
4. De *âdhân* wordt verricht. Met deze oproep tot het gebed wordt het begin van de dienst officieel aangekondigd.
5. De preek, die een vast onderdeel van de dienst uitmaakt, wordt gehouden door een *khaṭīb*, de imamprediker. Er gelden voor het bijwonen van de preek strikte voorschriften, zoals een goede concentratie, een gepaste houding en het respecteren van het spreekmonopolie van de imam.
6. Na de preek volgt het ritueel gebed onder leiding van dezelfde imamprediker.
7. Daarna volgt het informele sociale samenzijn. Eventueel worden aan de imam vragen gesteld blijkens onze gerichte waarnemingen in Nederlandse moskeeën en binnen de detentiecontext.

De vrijdagdienst bij Hassan verliep volgens dit stramien. Het eerste onderdeel kon ik echter niet waarnemen, maar aangenomen kan worden dat dit onderdeel van toepassing is op degenen die aan het gebed meedoen. Het derde onderdeel bij punt 3 heeft Hassan niet in de dienst opgenomen. Voorafgaand aan deze stappen, maakt Hassan de ruimte gereed voor de dienst en na afloop brengt hij de ruimte terug in de oorspronkelijke staat.

De moskee

De onderzochte detentielocatie beschikt over twee kerkruimtes die ook wel stiltecentra worden genoemd. Het kerkje waar Hassan gebruik van maakt wordt op vrijdag even vóór de aanvang van de dienst omgezet in een moskee. Dat gaat als volgt. Hij bergt alle christelijke symbolen op of dekt ze met doeken toe en rolt een groot gebedskleed richting Mekka in het midden van de locatie vóór de *minbar* uit. Met het gebedskleed markeert hij de heiligheid van de ruimte. Rond het tapijt zet hij twee rijen stoelen neer. Verderop langs de muur direct bij de ingang zet hij een aantal stoelen klaar die bedoeld zijn voor bezoekers, gasten en gedetineerden die slechts toeschouwer willen zijn.

Hassan plaatst een provisorische minbar, waarop hij de Koran neerlegt en van waaruit hij leest en preekt. Achter de minbar zet hij een stoel die hij gebruikt in de tussenpauzes. Hier en daar heeft hij andere islamitische symbolen en voorwerpen neergelegd of opgehangen. Aan de muur achter de minbar hangt audioapparatuur die door Hassan wordt gebruikt voor de oproep tot het gebed en voor de Koranrecitatie. Deze apparatuur wordt ook door andere geestelijk verzorgers gebruikt.

Het verloop van een vrijdagdienst

De dienst is gepland om 16.00 uur. De gebedstijd waarin de dienst in de zin van *ṣalât al-djumu'a* wordt gehouden is dan verstreken, maar Hassan spreekt nog steeds van *salât al-djumu'a*. Hij neemt zoals gebruikelijk een half uur de tijd om de kerkzaal om te zetten in een moskee met mijn hulp als deelnemende observator. Om 16.00 uur begint een twintigtal¹⁶⁴ gedetineerden binnen te komen. Ze komen uit verschillende afdelingen en zijn heterogeen qua etniciteit en leeftijd. Slechts één gedetineerde doet zijn schoenen uit en gaat op het gebedskleed zitten. De meesten gaan op de stoelen direct achter het gebedskleed zitten en een aantal gaat op de stoelen helemaal achterin, een paar meter van het gebedskleed verwijderd, zitten. De inloop neemt ongeveer vijf minuten in beslag. Daarna neemt Hassan het woord, spreekt gedetineerden met 'beste vrienden' aan en gebaart de

bewaarders om de deur te sluiten. De twee bewaarders, zelf niet-moslims, nemen ook plaats achterin. Hassan presenteert het programma en kondigt de aanwezigheid van de onderzoeker aan. Het programma ziet er als volgt uit.

Als eerste wordt opgeroepen tot het gebed, de *âdhân*, als officiële start van de dienst. Die wordt beluisterd vanaf een cassettebandje dat luid wordt afgespeeld. Hassan trekt zich op dat moment terug en gaat op de stoel achter de ‘kansel’ zitten. Sommige gedetineerden kijken terwijl de *âdhân* wordt gedaan eerbiedig en vroom naar de grond, anderen niet. In het begin van de *âdhân* doet een gedetineerde op de tweede rij alsnog zijn schoenen uit en gaat op het gebedskleed zitten. Na de *âdhân* draait Hassan de cassetteband met recitatie van de *Ko-ran*. Er wordt nog steeds eerbiedig geluisterd in een absolute stilte.¹⁶⁵ Hierna begint Hassan met een smeekgebed, *du‘â*, waarbij hij de gedetineerden betreft door het goede voor hen te wensen. Hij vertaalt ter introductie op de preek de gereciteerde *Koranverzen* en geeft de essentie daarvan aan. De tekst gaat om een aantal kernwaarden en deugden, die gerelateerd zijn aan de detentiecontext. Na de introductie komt nu de preek. Hassan gaat exegetisch verder in op de gereciteerde *Korantekst*. Hij haalt daarnaast andere *Koranverzen* aan en geeft uitleg. Hassan staat stil bij het levensverhaal van een personage in de *Koran*: *Luqmân*.¹⁶⁶ Hij leest van papier. Hij kijkt af en toe de toehoorders aan en richt zich vaker tot de toehoorders aan zijn rechterhand, waar de bewaarders zitten. Bij de overstap van punt 5 naar punt 6 wordt in zijn opdracht en onder zijn leiding de openingssoera 1 van de *Koran* gezamenlijk uitgesproken. Hij eindigt de preek met een aantal ‘adviezen’. Hij betreft hierbij uitspraken van de profeet *Mohammed*. De adviezen gaan over een aantal waarden en deugden: de zorg voor elkaar, het vertrouwen in elkaar, het wensen voor een ander wat men zichzelf toewenst, het helpen van elkaar, het niet verkeren in het gezelschap van de slechten en roddelaars, waarna gelach bij sommige gedetineerden volgt. Hassan eindigt de preek met ‘beste vrienden’ en nodigt uit tot het gebed. Na de preek, feitelijk het eerste onderdeel van de *djumu‘a*, komt nu de *şalât*.¹⁶⁷ Een aantal gedetineerden uit de tweede rij doet zijn schoenen uit en stapt op het gebedskleed om mee te doen. Anderen blijven waar ze zijn. Hassan gebaart twee met elkaar pratende niet-biddende deelnemers om stilte. Hij sluit de dienst af

waarna gedetineerden elkaar handschuddend de vredesgroet geven. Na de afronding van de *ṣalât* en dus van de religieuze plechtigheid, volgt een zogeheten informeel gedeelte. Deelnemers verhuizen naar de aangrenzende ontmoetingsruimte. Muntthee staat al klaar. Thee die door Hassan naar een geïmiteerde wijze van de Marokkaanse muntthee is gezet. Koekjes liggen op tafel. Er heerst een vrolijke, opgewekte sfeer en er wordt veel met elkaar gepraat. Ervaringen en nieuws worden uitgewisseld. Hassan raakt in gesprek met enkele gedetineerden. Een gedetineerde wil een afspraak met Hassan maken en een andere vraagt of hij wat meer tijd voor hem vrij wil maken voor individuele gesprekken. Marokkaanse gedetineerden spreken Hassan met de informele aanduiding *qardash* aan. Turkse gedetineerden communiceren met hem in het Turks. Om 17.00 uur vertrekken de eerste gedetineerden. Eenieder die vertrekt geeft Hassan en de onderzoeker een hand. Hassan geeft vertrekkende gedetineerden een paar takjes *na'ná'*, dat is muntkruid, mee. Twee deelnemers blijven achter om de afwas te doen.

De methodiek

Hassan houdt op vrijdag meerdere diensten. Op het observatiemoment diende hij in twee verschillende gevangenissen. De voorbereidingen en gedachtevorming over de vorm en inhoud van de preek is een voortdurend proces dat gedurende de hele week plaatsvindt: het zorgvuldig kiezen en goed doordenken van een thema, het bestuderen van daarbij behorende bronnen, het verbinden hiervan met de actualiteit en het schrijven van de preek. Hassan stemt het programma van de dienst zorgvuldig af op de doelgroep, zoals hij dat ook doet bij het individuele gesprek. Zo is een dienst voor gedetineerden van de psychiatrische afdeling strakker, de preek korter en veel 'leuker' en luchtiger. De dienst heeft in dat geval ook een ruimer informeel gedeelte, terwijl de preek voor gewone gedetineerden langer, formeler en ernstiger van toon en inhoud is.

De doelgroep van de vrijdagsdienst kenmerkt zich door een grote heterogeniteit in religiositeit en leeftijd. Hassan rekent ook buitenstaanders zoals bewaarders tot de toehoorders waarmee in de preek reke-

ning gehouden moet worden. Hij levert een grote inspanning om zo'n heterogene groep een gepast aanbod te doen. Hij gaat selectief te werk. Zo vermijdt hij kwesties die hij niet relevant acht voor een detentiecontext en toont zich hiermee eveneens pragmaticus. Hassan noemde als voorbeeld de zakât, thema's die theologisch moeilijk liggen zoals Koranpassages met een moreel oordeel over andersgelovigen en thema's die heel specifiek gericht zijn op een bepaalde religieuze stroming. Hassan kiest voor algemene en voor iedereen toegankelijke onderwerpen. De Koran als het onbetwist gemeenschappelijke referentiekader is voor Hassan het basisdocument. In zijn preken benadrukt hij algemene morele richtlijnen. Hij schenkt wel aandacht aan afzonderlijke tradities, maar dan met name in de vieringen. Verder staat in de vrijdagdienst de Koran centraal. Hassan maakt gebruik van verhalen uit de Koran en geeft hierbij vooral aandacht aan Koranpersonages. Dat verbindt hij vervolgens met de context van de gedetineerden. Bij de uitleg van de Koran weegt de persoonlijke religieuze ervaring van Hassan zwaar. In zijn exegetische inspanningen gaat hij ook rationeel te werk. In veel mindere mate doet hij een beroep op de Hadith.

8.2 De vrijdagdienst van Mahmoud

8.2.1 Observatie

Aanloop

Ik meld me bij de portier om 14.25 uur aan. Mahmoud haalt mij op. Hij is enigszins hersteld van ziekte, maar voelt zich niet helemaal goed. Vrijdag is voor hem een drukke dag. Vanaf 11.00 uur heeft hij individuele gesprekken en laat in de middag verzorgt hij twee vrijdagdiensten: van 16.00 uur tot 16.45 uur, en van 17.00 uur tot 17.45 uur. Mahmoud verzorgt geen vrijdagdiensten in de zin 'van şalât al-dju-mu'a, omdat de door de inrichting vastgestelde tijden te ver afwijken van de vastgestelde tijden voor de vrijdagdienst in islam (eerste middaggebed). Hij volstaat met het geven van de ders met daarna een gezamenlijk gebed. Ik mag om 15.00 uur in zijn kamer even een kop koffie drinken. Ik probeer het gesprek zo oppervlakkig mogelijk te

houden, terwijl Mahmoud een inhoudelijk gesprek probeert uit te lokken die de geformuleerde spanningen in dit onderzoek raken. Ik maak een opmerking over een schilderij dat aan de muur hangt. Dat waardeert hij. Hij pakt vervolgens een tweede schilderij, gemaakt door een gedetineerde en schenkt het aan mij. Het kunstwerk stelt de naam van Allah voor die in de vorm van een vaas met Arabische letters is uitgebeeld.

De eerste dienst

Ik loop mee naar de unit waar de gebedsruimte zich bevindt. Mahmoud heeft vanuit zijn werkkamer het theekruid na'na' meegenomen, zijn uitgeschreven preek en ders, zijn gebedskeppeltje en een lange jurk, de *djilbâb* of *djalaba*.¹⁶⁸ Onderweg vraagt een gedetineerde of hij tien minuten later kan komen in verband met persoonlijke omstandigheden. Mahmoud stemt hiermee in. Mahmoud komt de kerk binnen. Hij groet de bewaarders vriendelijk. Een bewaarder wil met hem wat zaken bespreken. Het gaat over Ramadan. De bewaarder stelt voor om allerlei praktische zaken, zoals halal voedsel, te bespreken en te regelen. Dit onderwerp is verder besproken en komt later terug in het verslag van de gespreksgroep.

Daarna maakt Mahmoud de ingrediënten voor muntthee klaar. Hij kookt water in twee grote theepotten. Later zal een door hem aangewezen gedetineerde de muntthee zetten. Ondertussen schiet hem te binnen dat hij een aantal spullen is vergeten mee te nemen: een speciaal parfum, 'anbar geheten, en de formulieren met de gebedstijden waar om gevraagd werd door gedetineerden. Het parfum met een religieus getinte 'smaak' - die zou worden aanbevolen door de profeet - wordt bij vertrek op de hand van de gedetineerden gesmeerd. Al deze handelingen kunnen aangemerkt worden als handelingen met een pastoraal doel. Ruim twintig gedetineerden komen binnenlopen. Mahmoud begroet hen warm en hartelijk. Hij schudt iedereen de hand en neemt als het kan tijd voor een kort praatje. Gedetineerden begroeten ook elkaar en schudden elkaar de hand. Ze komen van diverse afdelingen en ze vormen een diverse groep qua etnische afkomst en leeftijd.

De locatie is een kleine ruimte die is ingericht als kerk. Mahmoud verandert er niets aan. Gedetineerden gaan zitten, uitsluitend op stoelen die in U-vorm staan opgesteld waarna Mahmoud zijn gebedskeppeltje opzet en zijn *djilbâb*, zijn ambtskleding, aantrekt. Hiermee lijkt hij het begin van het officiële gedeelte van de dienst te markeren. Hij sluit de ogen, neemt een zittende meditatieve houding aan en begint zonder aankondiging of aandacht te vragen de Koran te reciteren, nadat hij eerst de te reciteren tekst heeft uitgedeeld. De tekst is tweetalig, in het Arabisch en in het Nederlands. De deelnemers worden muistil. Na de recitatie spreekt Mahmoud een inleidend smeekgebed uit, de du'â, een ritueel dat in de vrijdagsdiensten wordt uitgevoerd. Daarna volgt de preek. Het onderwerp van vandaag is de islamitische hemelvaart *al-Isrâ' wa al-Mi'râdj*, die de dag hiervoor werd gevierd. Mahmoud behandelt dat aan de hand van Koranverzen die hierover gaan.¹⁶⁹ De strekking van zijn exegetisch hermeneutische benadering van deze verzen is dat de hemelvaart rationeel te volgen is en een interne logica heeft. Nadrukkelijk komt hier de symboliek en zin van deze 'gebeurtenis' aan de orde. Het zingevingsaspect ligt in de opbouw van het verhaal, waarmee op een toegankelijke wijze wordt voorgespiegeld hoe een onzichtbare wereld als Gods mysterie en Gods wonderen functioneert.

Als hij klaar is met de preek, vraagt Mahmoud gedetineerden om gezamenlijk de *hamdu* - dit is de eerste soera van de Koran die tevens als gebedssoera wordt beschouwd - en de Du'â onder zijn leiding te doen. Daarna splitst de groep zich in tweeën. Een zevental doet mee met het gebed onder leiding van Mahmoud, de rest wil slechts toeschouwer zijn. Er is geen verdere differentiatie zoals dat bij Hassan het geval is. Mahmoud vraagt de biddende deelnemers om naar voren op te schuiven. Een lang tapijt dat achter een muur was verborgen wordt uitgerold om de heilige (gebeds)plaats te markeren. Mahmoud vraagt de niet-bidders om stilte. Zij gaan alvast thee drinken of roken, geruisloos. Ik doe mee met het gebed.

Mahmoud spreekt zowel Arabisch als Nederlands. De voertaal is Nederlands. Dat beheerst hij matig, maar hij compenseert dit door zeer goede articulatie en het inzetten van non-verbale aspecten van communicatie, zoals het maken van grote gebaren. Na het gebed volgt

het informele gedeelte. Terwijl men zo bijeen is, stellen gedetineerden beurtelings vragen aan Mahmoud. Ze staan hiervoor in de rij, maar luisteren ook met een nieuwsgierig oor naar de vragen die worden gesteld.

De tweede dienst

Wij lopen naar unit 3. De tweede groep bestaat voornamelijk uit jeugdigen tussen naar schatting 18 en 25 jaar. De ontvangstceremonie die hierboven is beschreven wordt herhaald. Mahmoud vraagt een gedetineerde om thee te zetten. Thee zetten is niet te vergelijken met het doen van de afwas of andere hulpactiviteiten die zijn ingesteld om de islamitisch geestelijk verzorger te ontlasten. Thee zetten is een pastorale activiteit met het doel het eren van een gedetineerde. Althans dit effect heb ik waargenomen. Gedacht kan worden aan het opwekken van zelfvertrouwen of het willen sorteren van een ander therapeutisch effect bij een moeilijk hanteerbare gedetineerde. Dit geldt ook voor een aantal symbolen zoals het uitdelen van munttakjes en het op de handen smeren van 'anbar parfum. Het vervolg van de dienst is identiek aan de vorige dienst. Het thema is hetzelfde. Er wordt nu echter minder van papier gelezen en er wordt meer geïmproviseerd. Dat ligt aan het feit dat de tweede dienst een ders met een gespreksgroepgehalte is en geen preek.

Als de ders afgelopen is, gaat iedereen naar de thee. Enkele gedetineerden lopen naar Mahmoud met de volgende vraag: zij zouden van een bewaarder hebben gehoord dat een gedetineerde zijn gebed in de eigen cel moet onderbreken als een bewaarder langskomt. Een imam zou dat tegenover de bewaarder hebben gerechtvaardigd. De gedetineerden lijken te willen verifiëren (lees: verhaal halen) of Mahmoud deze mening is toegedaan en of hij degene is die het advies aan de bewaarder doorgaf. Daarnaast verlangen ze een uitspraak van hem in deze kwestie. Mahmoud ontkent dat hij de inrichting hierover heeft geadviseerd en is het oneens met dit standpunt. Hij raadt gedetineerden aan om door te gaan met het gebed totdat men klaar is. Het omstreden advies heeft vermoedelijk Hassan gegeven.

Mahmoud staat graag centraal en is nadrukkelijk aanwezig in de pastorale bijeenkomsten zowel tijdens de preek als bij de ders. Bij gespreksgroepen is dat minder het geval. Hij gebruikt daarbuiten geen hulpmiddelen: geen aanpassing van de fysieke omgeving, geen technische hulpmiddelen en dergelijke zoals collega Hassan doet. Zijn status als imam en geestelijke drukt hij uit door de ambtskleding - de *djilbâb* en het gebedskeppeltje - en zijn optredens als recitator van de Koran. Het reciteren van de Koran wordt door de moslims als een zeer gewaardeerde vaardigheid beschouwd waaraan de imam meer gezag ontleent.

9 De *hiwâr*-methode oftewel de gespreksgroep in de praktijk van Mahmoud

9.1 Observatie

Binnenkomst en informeel samenzijn

Gedetineerden lopen binnen. Het betreft een groep met voornamelijk Arabisch sprekenden. Mahmoud heeft twee gespreksgroepen per week die hij heeft ingedeeld in een Arabisch-Nederlands sprekende groep en een Turks-Nederlands sprekende groep. Anderstaligen kunnen aanschuiven bij de ene of de andere groep naar gelang hun persoonlijke situatie. Er wordt islamitisch gegroet: *al-salâm 'alaykum*. Mahmoud spreekt en wordt informeel aangesproken. Hij wordt aangesproken met de titel sheikh, een titel voor een geestelijke en hier als uiting van respect en erkenning voor de bekwaamheid van Mahmoud als imam. Mahmoud zelf spreekt ook enkele gedetineerden aan met de titel sheikh.

Tijdens het begin van dit samenzijn wordt frequent Arabisch gesproken. Het Egyptische dialect overheerst vanwege de aanwezigheid van een paar gedetineerden die afkomstig zijn uit het Midden-Oosten. Terwijl ik zelf ook gesprekken voer met eerder geïnterviewde gedetineerden, word ik door Mahmoud aan de groep voorgesteld. Tafels en stoelen worden gereed gezet. Muntthee wordt gezet. Hiervoor wijst

Mahmoud een gedetineerde aan die bekend staat als vaardig in het zetten van goede muntthee. Er wordt nu eens Nederlands dan weer Arabisch gesproken, over allerlei dagelijkse onderwerpen. Er wordt door elkaar gepraat en er wordt naar elkaars ervaringen en elkaars meningen over dagelijkse bezigheden, problemen en dergelijke gevraagd.

Aftrap voor het formele gedeelte

De scheidslijn tussen het informele en het formele gedeelte wordt gemarkeerd door het moment dat de thee wordt geserveerd. Dit past bij het vaste patroon in het optreden van Mahmoud waarbij hij duidelijk herkenbare instrumenten en overgangsceremoniën van de ene status naar de andere en van de ene werkvorm naar een andere toepast. Gebruikte instrumenten en ceremoniën waarmee hij de formele fase markeert zijn: gebedskeppeltje opdoen, djilbâb aantrekken, Koran reciteren en meditatieve houdingen (rechttop zitten, ogen sluiten en du'a doen of Koran reciteren) aannemen. In dit geobserveerde geval doet hij dat door thee te serveren.¹⁷⁰ Als hij de thee serveert, trekt een Egyptische gedetineerde de aandacht met de presentatie van een religieus boek waaruit hij informatie zou putten. Mahmoud vraagt hem of hij daar verder op in wil gaan. De gedetineerde noemt een aantal onderwerpen uit het boek. Mahmoud vraagt hem om verdere uitleg. De gedetineerde gaat hierop in. Hij zegt dat zijn boek een exegese bevat van de Koran. Als de gedetineerde het over de Koran heeft, vraagt Mahmoud of men weet uit hoeveel soera's de Koran bestaat, wat een soera is, wat een âya is en vervolgens gaat hij daar zelf kort op in als hij merkt dat de juiste antwoorden uitblijven. Hij benut de inbreng van gedetineerden om geloofskennis over te dragen. De gedetineerde citeert uit het boek diverse fragmenten en wel in het klassiek Arabisch. De gedetineerde lijkt even de rol van Mahmoud als imam te hebben overgenomen. Mahmoud lijkt met het oog op pastorale doeleinden deze ruimte te geven. Hij blijkt in staat te zijn om goed in te schatten wanneer hij de leiding moet terugnemen.

De islamitisch geestelijk verzorger neemt gespreksleiding

Mahmoud spreekt de bovengenoemde gedetineerde aan met sheikh. Dat doet hij mogelijk als een erkenning en waardering voor de religieuze inbreng van deze gedetineerde, maar mogelijk ook als inkadering van het geestelijke karakter van de ontmoeting. Hij complimenteert hem met zijn inbreng en bedankt hem. Mahmoud legt een aantal elementen van deze inbreng voor aan andere gedetineerden. Daarna stelt hij voor om naar een ander onderwerp over te gaan. Hij introduceert het onderwerp 'vasten' vanwege de naderende Ramadan. Hij neemt nu de leiding van het gesprek definitief over.

Mahmoud bespreekt eerst de lijst van deelnemers aan de Ramadan. Dit in verband met organisatorische zaken, zoals een aantal speciale Ramadan-voorzieningen die nog geregeld moeten worden. Mahmoud zegt toe contact met de verantwoordelijken op te nemen. Er wordt een heftige discussie onder de gedetineerden gevoerd over de vraag of de toezeggingen van Mahmoud als geestelijk verzorger effect zullen sorteren. Mahmoud attendeert gedetineerden erop dat het gebruikmaken van deze specifieke voorzieningen uitsluitend mogelijk is als zij daadwerkelijk vasten gedurende de hele maand Ramadan. Een gedetineerde stelt vervolgens de vraag: 'Imam, je hebt gezegd dat degene die zich niet heeft aangemeld als vastende, geen dadels krijgt. Hoe zit dat?' Mahmoud antwoordt dat dit te maken heeft met de organisatorische aspecten waar de instelling rekening mee moet houden. Het ging hem niet uitsluitend om het niet nakomen of niet praktiseren van een religieuze plicht.

Het gesprek, één centraal thema

Vervolgens schakelt Mahmoud over naar de discussie. 'Laten we praten over Ramadan', vervolgt hij. Gedetineerden stemmen hiermee in. Hij spreekt de eerste gedetineerde aan met de eretitels *sheikh* of *si*, nu ook een mogelijke indicatie van een gelijkwaardige houding, vragend wat de Ramadan is. En zo maakt hij een rondje langs iedereen. Ik doe als observator ook mee. Eén gedetineerde geeft aan niet in de goede stemming te zijn om daarover te praten. De gedetineerde blijft wel zit-

ten en luistert alleen naar de anderen. Mahmoud respecteert hem in deze keuze.

Hieronder volgt een ingedikt overzicht van de reacties van gedetineerden aangaande hun kennis van Ramadan:

Bezinning

- maand om stil te staan bij wat er gebeurd is;
- maand van berouw tonen en God aanbidden;
- maand van bezinning om na te gaan wat men verkeerd heeft gedaan;
- een gelegenheid om terug te keren naar de goede daden in het leven;
- het is een jaarlijkse eenmalige kans;
- je bent verplicht om mee te doen aan het vasten om te verbeteren / mensen te vergeven;
- maand van opluchting.

Waarden

- maand van barmhartigheid;
- maand van liefde;
- maand van vergiffenis, zelf vergeven en vergiffenis vragen aan God.

Dienstbaarheid

- maand van denken aan en helpen van zieken;
- maand waarin familiebanden centraal staan;
- maand om rekening te houden met andere mensen en te voelen hoe ze zijn.

Spiritualiteit en zingeving

- maand van verdieping en lezen van de Koran;
- maand van dankbaarheid aan God; zingeving;
- maand van şabr oftewel geduld hebben en volhouden; bezinning.

Lichamelijkheid

- maand van goede zorg voor zijn lichaam en waarin men het

lichaam zuivert door middel van onthouding van eten en drinken, niet roken en zeker geen alcohol drinken, zich afkeren van verslaving.

Gedetineerden lijken in staat hun kennis, associaties en persoonlijke beleving van Ramadan goed te verwoorden. Er wordt veel humor gebruikt. Sommige spreekbeurten zijn langer dan andere. De langere spreekbeurten lijken meer op religieuze voordrachten. Er wordt veel religieuze taal gebezigd.

Aanloop naar een discussie, hoogtepunt

Mahmoud neemt het woord weer over en verwijst naar een discussie met de andere hierboven genoemde gespreksgroep. Een gedetineerde vertelt dat een andere imam zou hebben gezegd dat als iemand niet veertig dagen voor Ramadan met alcoholische drank stopt, zijn vasten niet geldig zou zijn. Een gedetineerde merkt op dat het waarschijnlijk om een shi'iet gaat. Mahmoud legt de zaak aan de gedetineerden voor en vraagt wat ze daarvan vinden. Meerdere gedetineerden reageren op deze vraag. De eerste zegt dat het een recht van iemand is om zo te denken. Een tweede verwijst naar een Koranvers waarin alcohol wordt verboden. Er ontstaat een discussie. De meerderheid deelt de stelling dat er veertig dagen voor Ramadan niet gedronken mag worden. Deze stelling zou zijn gebaseerd op een hadith. Iedereen verklaart verder dat alcohol te allen tijde haram is.¹⁷¹

Mahmoud is het echter niet eens met de stelling en werpt het volgende in de discussie op: 'Dus iemand die de veertigdagenregel niet hanteert mag helemaal niets: geen vasten, geen gebed, geen...' oftewel heeft geen kans op tawba. Hierdoor wordt de discussie heftiger en veel gedetineerden protesteren. Ze praten door elkaar. Mahmoud gebiedt om beurtelings te spreken. Er wordt door gedetineerden uiteengezet waarom de veertigdagenregel zou deugen en men verwijst naar medische inzichten. Het effect van alcohol zou volgens deze inzichten veertig dagen in het lichaam doorwerken. Een ander verwijst naar de tweede zuil van de islam, de şalât als bewaker van moreel correct handelen die elke vorm van zonde, waaronder het drinken van alcohol,

zijnde een vorm van *fāḥisha* oftewel grote zonde, zou verbieden.

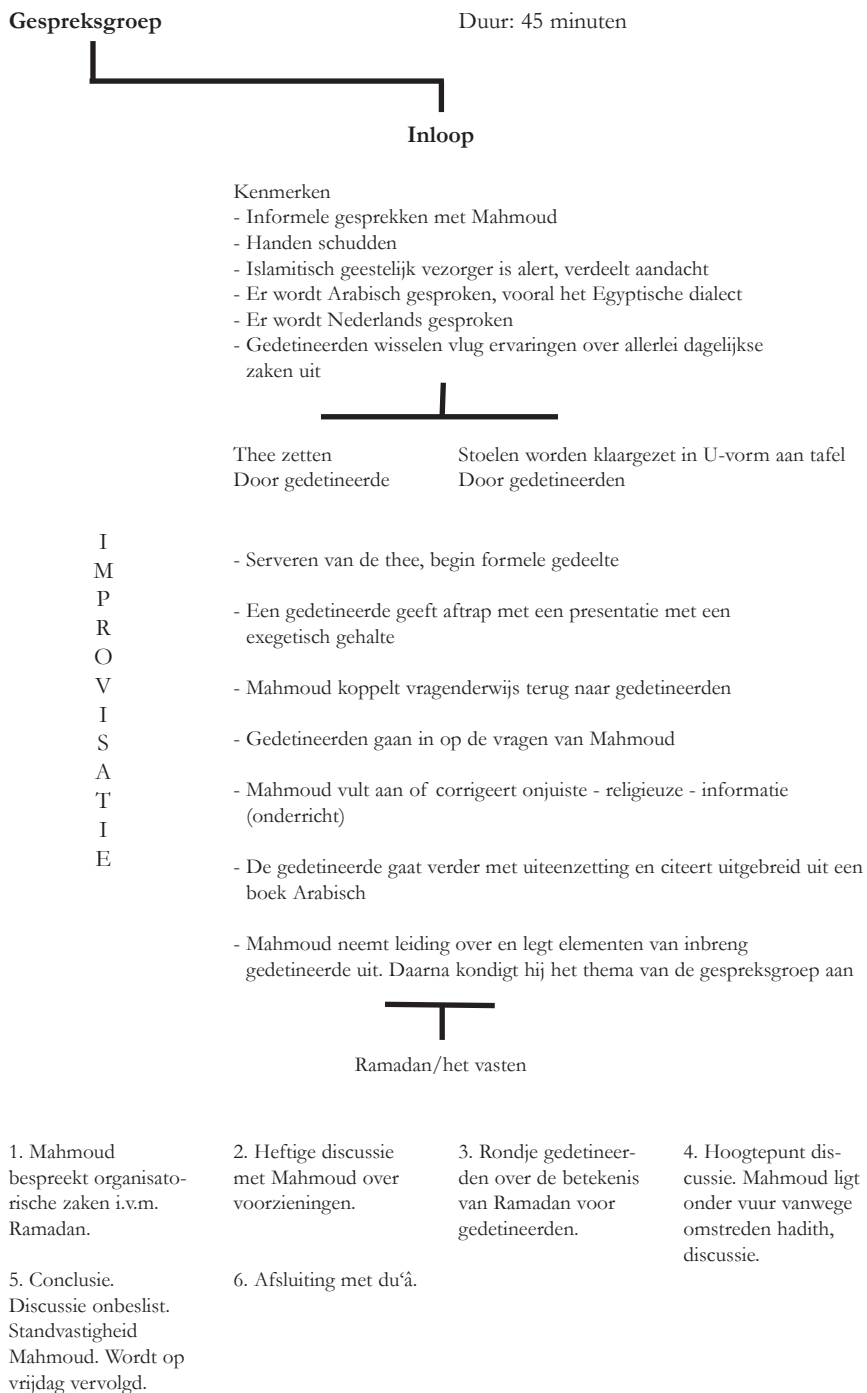
Mahmoud neemt weer het woord en vraagt gedetineerden uitdagend: ‘Dus als je [aan alcohol] verslaafd bent en je pas twee weken voor de Ramadan berouw toont, moet je je dan niet bekeren en niet gaan vasten?’ Door deze vraag op te werpen, tracht de imam de vanzelfsprekendheid van de veertigdagenregel ter discussie te stellen. Hij vervolgt, met soms zeer afkeurende gelaatsuitdrukkingen van enkele gedetineerden als gevolg, dat hij de zaak is gaan uitzoeken en een aantal relevante fatwa’s vond. Een van de fatwa’s gaat over een vraag van iemand die overdag vast en in de avond alcohol drinkt. De ulama beschouwen in die fatwa het vasten als *ṣaḥīḥ* oftewel geldig, maar stellen wel vast dat het alcohol drinken een daad van zonde is waarover de betrokkene verantwoording aan God schuldig is. Gedetineerden reageren verontwaardigd. Iemand zegt: ‘Dat zijn zeker Europese ulama’ en: ‘Hoe is dat mogelijk?’

Mahmoud verdedigt zich in de eerste plaats door te zeggen dat het om een fatwa van gezaghebbende ulama gaat en niet van hemzelf. Het tweede argument is zijn stelling dat de veertigdagenregel afkomstig is uit een niet betrouwbare hadith. Als onderbouwing hiervan verwijst hij naar de strijdigheid van deze regel met een andere hadith waarin zou staan dat ‘Allah vergeving heeft beloofd voor eenieder die berouw toont, op welk moment dan ook.’¹⁷² Een ander argument is dat het beter is dat de moslim regels en verplichtingen gedeeltelijk nakomt dan helemaal niet. Alcohol drinken, als overtreding van de wet, zou geen reden zijn om een ander voorschrift, dat op zich goed is, niet te volgen. Mahmoud verwijst naar een andere uitspraak van de ulama waarin wordt gezegd dat er zelfs een kans bestaat dat het vasten als goede daad het drinken van alcohol als zonde compenseert. Het protest van de gedetineerden wordt heftiger. Met luide stem roept iemand: ‘De islam is klaar’ [islam is helder en ligt vast op dit punt en verdraagt geen andere interpretatie], ‘Daar kun je niet mee spelen’ en: ‘Dat is het uitlachen van Allah. Dit is niet logisch.’

Een standvastige Mahmoud gaat, terwijl de rest luistert, verder met zijn argumentatie en vertelt nu wat de eigenlijke reden is van zijn zienswijze. Hij meldt dat de veertigdagenregel geen excuus mag zijn

om niet mee te doen aan Ramadan. Het is namelijk bekend dat sommige moslimgedetineerden drinken.¹⁷³ Daarnaast verwijst hij nog een keer naar het theologische argument van de geleidelijkheid. Er komen nog eens een paar protesten: 'Wat je zegt, dat kan niet', 'Ramadan is er juist om niet te zondigen', 'Er is geen geleidelijkheid in de Koran. Koran is perfect', 'Ramadan is beheersing...'. De imam trekt een conclusie: 'Ramadan heeft veel betekenissen en functies. Morgen, vrijdag en volgende week zullen we hier verder op ingaan.' Mahmoud sluit af met een du'â. Hierdoor wordt de weerstand met een ritueel gekanaliseerd. Dit hangt samen met de kracht van het smeekgebed, de du'â, zoals we hieronder zullen zien. Deze hele acte laat zien dat Mahmoud als het erop aankomt progressiever is dan de gedetineerden. Paradoxaal genoeg zijn de protesten niet alleen van de praktiserende gedetineerden afkomstig, maar ook van de niet-praktiserenden. Ik geef nu de structuur van de gespreksgroep schematisch weer.

Tabel II.10 - Structuur gespreksgroep Mahmoud schematisch weergegeven.



- geheel (groep, moslims, mensheid) bidden;
- in opdracht of op verzoek van imam in stilte voor zichzelf bidden;
- in opdracht of op verzoek van imam bidden in stilte voor een ander individu;
- luid uitspreken van du‘â voor de gemeenschap
- luid uitspreken van du‘â voor zichzelf of een ander nader aangeduid individu.

De du‘â is verder een niet onomstreden pastoraal instrument. Door de heilige formules, vaak Korancitaten of daaruit afgeleid, waarin de du‘â wordt gegoten, wordt het ook gebruikt om op opdringerige wijze specifieke politieke en ideologische opvattingen door te drukken en heeft vaak een fatwa-achtige connotatie. Du‘â kan een manipulerend effect hebben in de zin van indoctrinatie en reproductie van een bepaald gedachtegoed en staat hierdoor bovendien (zelf)reflectie in de weg. Du‘â kan ook agressie en depressie opwekken. Voorbeelden hiervan zijn de in de publiciteit gekomen verwensing van een moskee-imam aan het adres van Hirsi Ali en Van Gogh.¹⁷⁵

Dit alles geldt overigens alleen voor luid uitgesproken du‘â door de imam tijdens collectieve religieuze gelegenheden. Hoewel ik in dit onderzoek geen indicaties heb gevonden voor het negatief gebruiken van de du‘â, blijft nog als vraag over hoe Hassan en Mahmoud dit pastorale instrument inzetten. Overigens is du‘â naast de şalât het tweede belangrijke instrument om in contact te komen met het goddelijke: ‘Mijn Heer zal zich niet om jullie bekommeren als jullie Hem niet aanroepen [geen du‘â doen; M.A.].’¹⁷⁶

III Waardering van de omgeving



Een tekening gemaakt door een moslimgedetineerde op de onderzoekslocatie. De tekening is opgenomen in Boelen, 1996. De tekening schetst met Arabische kalligrafie mogelijk een schedel (vermoedelijk als symbool van sterfelijkheid). Onderaan is het Arabische woord *al-Ḥay* oftewel ‘de Levende’ of ‘de Eeuwige’ te lezen. *Al-Ḥay* is een van de schone namen of eigenschappen van God.

1 Inleiding

In dit hoofdstuk komt de waardering van de gedetineerden en collega’s aan de orde. Ik rapporteer over relevante uitkomsten uit de interviews en observaties. Ik beperk me in de rapportages tot de relevante thema’s in het licht van de geformuleerde spanningen en de bevindingen van de casussen Hassan en Mahmoud. Ik heb ten behoeve van een goede vergelijking zoveel mogelijk uniformiteit betracht bij de in kaart gebrachte thema’s, maar soms komen hier en daar andere thema’s in beeld. Het doel van het benaderen van de gedetineerden is om te kijken in hoeverre hun waardering overeenkomt met de zelfrapportage van Mahmoud en Hassan, maar ook om inzicht te krijgen in de eventuele specifieke kenmerken van de doelgroep moslimgedetineerden. Ook collega’s van andere denominaties zijn benaderd voor een

nadere toetsing van de zelfrapportage van de twee islamitisch geestelijk verzorgers. In het begin schets ik op basis van interviews en observaties het religieuze profiel van de moslimgedetineerden. Daarna wordt in het licht van dit profiel hun waardering van Hassan en Mahmoud weergegeven. Vervolgens komt de waardering van de collega geestelijk verzorgers aan de orde. Het hoofdstuk wordt afgesloten met een aantal conclusies met betrekking tot de collega's.

2 Een voorlopige profielschets van de moslimgedetineerden

Het in kaart brengen van het religieuze profiel van de moslimgedetineerden is van belang om inzichtelijk te maken of de islamitisch geestelijke verzorging te doen heeft met specifieke patronen op dit vlak. Verder is dit profiel een verfijning van de geformuleerde spanning rond de traditie in hoofdstuk I. Het is relevant voor het onderzoek om vast te stellen in hoeverre de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers zich bewust zijn van die patronen en hoe ze daarmee omgaan. De waardering van de gedetineerden voor de islamitisch geestelijk verzorgers kan bovendien beter worden verstaan als er enig inzicht is in het religieuze profiel van deze gedetineerden.

Bij het vaststellen van het religieuze profiel van moslimgedetineerden stuitte ik op een aantal methodologische en godsdienstsociologische complicaties die herleid kunnen worden tot de vraag naar de definitie van 'moslim'. De doelgroep van Hassan en Mahmoud bestaat namelijk uit gedetineerden met een islamitische achtergrond, is de veronderstelling. Hun pastorale contacten bestaan volgens mijn waarnemingen uitsluitend uit deelnemers die vallen onder de categorie allochtonen, degenen wier etnische wortels elders liggen. Betekent dit dat elke 'allochtoon' moslim is? Is het zo dat iedereen die zich bij de imam aandient vanzelfsprekend een moslim is? Zijn daar objectieve criteria voor te hanteren? In het licht van deze complicaties en beperkingen en in afwachting van de confrontatie met literatuur en onderzoek naar vergelijkbare processen elders, heb ik een typologie in het religieuze profiel van moslimgedetineerden aangebracht die zoveel mogelijk aansluit bij mijn waarnemingen. Hierbij heb ik rekening gehouden met

de zelfdefinitie van de geïnterviewden. Deze typologie is zeer voorlopig en behoeft nadere toetsing en uitwerking. De grenzen tussen de verschillende ‘typen’ zijn niet altijd zo scherp aan te geven. Allen kunnen namelijk onder de gemeenschappelijk noemer ‘gelovig’ gebracht worden. De voorgestelde typologie dient voorlopig vooral ter illustratie dat de klassieke typologie zoals gelovig en niet gelovig, kerkganger, kerkverlater, secularist, van huis uit moslim en dergelijke niet zonder meer van toepassing is op de moslims. Op deze complicaties kom ik in hoofdstuk V terug.

De gedetineerden die tot het aandachtsveld van Hassan en Mahmoud behoren, geven als moslim aan dat ze gebruik wensen te maken van de islamitisch geestelijke verzorging. Ze zijn overwegend jongeren en hebben een diverse etnische en religieuze achtergrond. Ze zijn in Nederland geboren en getogen, in Nederland gesocialiseerd of op een latere leeftijd hiernaartoe gekomen. Ze hebben een Marokkaanse (Berbers en Arabisch), Algerijnse, Egyptische of andere Arabische achtergrond. Ook bevinden zich tussen hen gedetineerden met een Turkse, Koerdische, Perzische, Afrikaanse (niet-Arabisch), Oost-Europese of Aziatische achtergrond. Ik baseer deze vaststelling op mijn waarnemingen tijdens de vrijdagsdiensten en de gespreks-groepen. Ik lette bij deze vaststelling op de gesproken talen, de uiterlijke kenmerken en heb ter bevestiging en bij twijfel navraag gedaan bij de betrokken geestelijk verzorger. Uit deze brede etnische diversiteit kan opgemaakt worden dat alle rechtsscholen, theologische hoofdstromingen en onderstromingen binnen de islam in de praktijk van Hassan en Mahmoud voorkomen. Daarnaast varieert de doelgroep in de mate van orthodoxie, van zeer praktiserend tot niet-praktiserend, van gedetineerden die geen tot weinig kennis hebben van de islam tot gedetineerden die zich daar goed in hebben verdiept, van diepgelovig tot secularist. Eerder is vastgesteld dat de categorie ‘orthodoxen’ en ‘streng gelovigen’ zeer klein is. Omschrijvingen van beide geestelijk verzorgers maakten dit duidelijk en het werd bevestigd door mijn observaties van de vrijdagsdiensten en gebedsdiensten van Hassan en Mahmoud, in gesprekken met gedetineerden tijdens deze aangelegenheden en in gesprekken met collega’s van andere denominaties. Van alle deelnemers aan de gebedsdiensten nam uiteindelijk rond een kwart deel aan het gebed. De rest zat er als toeschouwer bij. Van dat

kwart vertoont nog een kleiner aantal religieus gedrag dat valt binnen de categorie 'orthodoxen'. De orthodoxen die ik heb aangetroffen zijn Arabisch sprekend, wat hoger opgeleid, maar dan in het land van herkomst, boven de 25 jaar oud en vaak zonder verblijfstitel.

De meeste moslimgedetineerden zijn niet of weinig structureel in aanraking gekomen met de islam en het geloof in zijn uitwendige vormen. Hiervan is een groep aan te merken als secularist: ze houden bewust een bepaalde afstand tot het geloof, zien het geloof als een individuele zaak, hechten niet al te veel gewicht aan het religieuze deel van hun identiteitsvorming en hebben een niet al te hechte band met religieuze instituties en religieuze autoriteiten.¹ Een deel van hen kan getypeerd worden als religieuze 'passieven': zij die weinig weten over het geloof, de praxis en de toepassing daarvan en vaak ongefundeerde religieuze opvattingen hebben.² Er is verder een groep niet-praktiserende moslims die onderverdeeld kan worden in twee subgroepen. Een groep die de kernegeboden, in het bijzonder de *ṣalât*, niet volgt, maar de kernverboden zoveel mogelijk naleeft, en een groep die de geboden niet volgt én de verboden schendt, zoals het alcoholverbod, verbod op varkensvlees en op drugsgebruik. De categorie niet-praktiserend heeft vaak een redelijke kennis van de islam, wil de lijn met het geloof in stand houden en gaat uit van een uitstel van het praktiseren. Een ander groep kan getypeerd worden als 'diepgelovig', een lichtere variant van 'strenggelovig'. Het verschil ligt hierin dat een 'diepgelovige' niet praktiserend hoeft te zijn.

De categorisering die de twee islamitisch geestelijk verzorgers geven is veel minder gevarieerd dan de omschrijving hierboven. Het globale beeld dat ze schetsen is dat er enerzijds een meerderheid van gedetineerden is die weinig contact heeft gehad met de moskee en de imam buiten detentie. Deze meerderheid heeft weinig kennis van de islam en dus ook van de praxis. Anderzijds is er een minderheid die goed ingevoerd is in het geloof, waarvan een deel tot de categorie strenggelovig of orthodox gerekend kan worden. In hun praktijk hanteren beide islamitisch geestelijk verzorgers echter een ruime definitie van het begrip 'moslim', opdat alle mogelijke categorieën hieronder vallen. Iedereen die zich opgeeft als moslim wordt bijgegaan. In theologisch opzicht achten zij de *shahâda* als basis criterium

voor het moslim-zijn. In het reflectieve hoofdstuk V werk ik dit verder uit.

3 Waardering van de islamitisch geestelijk verzorgers

Er zijn interviews met vijf gedetineerden gehouden: twee interviews met de pastoranten die aan de zorg van Hassan zijn toevertrouwd en drie interviews, waarvan één interview geheel in het Arabisch, met pastoranten van Mahmoud. In de uitwerking van deze interviews is de aandacht gericht op het beantwoorden van een centrale vraag, namelijk: wat is het beeld dat gedetineerden hebben van de islamitisch geestelijk verzorger en in hoeverre komt dit beeld overeen met het zelfbeeld van de islamitisch geestelijk verzorgers dat op basis van hun zelfrapportage naar voren komt? Ik splits deze vraag op in de volgende deelvragen: Wat betekent de islamitisch geestelijk verzorger voor gedetineerden en wat zijn hun verwachtingen van hem? Wat zijn de kenmerken die ze waarderen in de islamitisch geestelijk verzorger? En wat doet de islamitisch geestelijk verzorger in de waarneming en ervaring van de gedetineerden? Op basis van deze vragen heb ik de reeds uitgewerkte interviews hier descriptief-exploratief verder uitgewerkt.

3.1 Waardering van Hassan

Ik werk hier de interviews met gedetineerden van Hassan als eerste uit. Ze hebben twee verschillende religieuze profielen. Gedetineerde K kan getypeerd worden als secularist en L als praktiserend. Ik wijs er hier op dat de gedetineerden vrijwel uitsluitend in termen van ‘imam’ over Mahmoud en Hassan spraken. Ook als ze over andere collega’s spreken dan vallen eerder begrippen als pater, pastoor en dominee ter aanduiding van deze geestelijk verzorgers. De eigennamen Mahmoud en Hassan werden niet gebruikt, evenmin hun achternamen. Ook tijdens de observaties niet. Gedetineerden spraken Mahmoud met imam en sheikh en Hassan met imam en *qardash* aan. Om recht te doen aan deze werkelijkheid zal ik in dit hoofdstuk de aanduiding ‘islamitisch geestelijk verzorger’ vaker vervangen door ‘imam’.

3.1.1 Gedetineerde K

Gedetineerde K heb ik niet gevraagd naar zijn persoonlijke achtergronden. Dat lag bij hem gevoelig. Ook de plaats waar het interview is opgenomen, namelijk in de hal, leende zich er niet voor om met persoonlijke vragen te beginnen. Later bleek dat hij deze houding waardeerde en zelfs zou zijn afgehaakt indien die vragen wel waren gesteld. Hij is van Turkse afkomst.

De betekenis van de imam

K was vóór zijn detentieperiode, met uitzondering van de vastenmaand Ramadan, nauwelijks met het geloof bezig. Hij motiveert dit met het feit dat hij een druk leven had. ‘Niet bezig zijn met het geloof’ betekent hier dat hij niet toekwam aan het investeren in geloofshandelingen in de vorm van ‘ibâdât, waardoor hij geen contact had met de imam en de moskee. Hij heeft thuis als kind wel een basisreligieuze opvoeding gekregen. De detentieperiode was voor hem een gelegenheid om het contact met het geloof te hernieuwen. Zo is hij de Koran vaak gaan lezen. De imam heeft in dat herstelproces met het geloof een belangrijke bijdrage geleverd. K is een voorbeeld van een gedetineerde die aanvankelijk ‘secularist’ was maar die tijdens detentie zijn geloof is gaan herijken. Dit verloopt langs veelvuldig contact met de Koran, een intense Godservaring en het zoeken naar de zin van het leven in het geloof, zoals we zullen zien.

Voor K is de kerntaak van de imam het overbrengen van het geloof, het faciliteren van de godsdienstuitoefening en het geven van religieuze raad. Echter, dit betekent niet dat hij hoofdzakelijk of uitsluitend om deze redenen contact zoekt met de imam. Veelal zijn de noden van K persoonlijk van aard. Hij omschrijft zelf zijn pastorale relatie met de imam als hecht. Bij langdurige afwezigheid van de imam spreekt K van het gevoel ‘missen’. Over persoonlijke aspecten spreekt K zich als volgt uit: ‘Ik ga naar hem als ik vol raak’, ‘Bij hem kom ik bij van stress en benauwdheid’, ‘Aan hem vertel ik wat mij dwars zit’, ‘Het contact lucht op’, en ‘Ik krijg mogelijkheid om me te uiten en mijn problemen van me af te zetten en met de imam te delen.’ Alleen

de waarneming al dat de imam zich inspant om bijvoorbeeld goed te luisteren en goede raad te geven, dat hij de gedetineerden gelijk behandelt en vooral dat hij hen als waardevolle mensen blijft zien, lucht op:

Veel mensen zien je als, een, als een stront, klaar weet je! Die [gedetineerde] is [voor hen] geen mens. En dan zeggen ze is klaar, weet je. Zo zien ze..., zo'n beeld geven ze je. Bij imam ben je niet van zulke mensen [die als 'stront' worden gezien en die gauw worden vergeten].

De effecten van de inzet van de imam reiken zodoende verder dan de expliciete doelen van de kerntaak van de imam, zoals K dit hierboven aangeeft. K spreekt samenvattend van een 'onbeschrijfelijk gevoel' dat de imam teweegbrengt. Indicaties die daarop duiden worden ook uitgedrukt in uitspraken als 'een gesprek met de imam levert veel op' en '[dit gesprek] levert altijd een goed gevoel op.' Wat de effecten die met de kerntaken van de imam samenhangen betreft, refereert K aan de kracht en de zin die hij verwerft middels gezamenlijk gebed, de steun die hij heeft aan religieuze inzichten die hij opdoet, het positieve effect van bestudering van de geschriften en de positieve resultaten van verkregen raad. K spreekt ter illustratie over de raad om de Koran te lezen. Het lezen van de Koran heeft hem weerhouden om slechte voornemens uit te voeren en terug te komen van een 'verkeerd ingeslagen pad'.

In het pastorale contact maakt K een strikt onderscheid tussen de 'problemen' en de 'zaak'. De zaak, dat wil zeggen het delict zelf, komt niet ter sprake in het pastorale contact,³ terwijl de 'problemen' een centrale plaats in het pastorale contact innemen. De problemen zijn de 'gevolgen' van de zaak, zoals opsluiting. Voorbeelden van deze problemen zijn: momenten en aangelegenheden waarbij K niet weet te handelen, hopeloosheid (ik ben vol geraakt), isolement en gebrek aan een vertrouwelijke gesprekspartner (je kunt met niemand daarover praten), familieproblemen en familiezorgen. Al deze problemen zijn thema's waar het pastorale contact met de imam over gaat. Hij wordt hierin door de imam bijgestaan doordat deze een luisterend oor biedt, met hem praat en bidt en hem raad geeft. Verder maakt K een onderscheid tussen wat hij noemt de 'binnenproblemen' en de 'buitenpro-

blemen' en tussen problemen die hij zelf kan oplossen en problemen die hij niet alleen kan oplossen. De rol van de imam is dat hij raad geeft over de 'binnen- en de 'buitenproblemen' mits de gedetineerde zelf om die raad vraagt:

En soms geeft hij jou raad, als je dat wilt, en bijvoorbeeld als ik niet over mijn problemen praat dan kan ik geen raad van hem verwachten, toch? Ja dat bedoel ik, als je dat zelf wil.

De imam biedt de enige gelegenheid waar K zulks meedeelt en bespreekt:

Want ik ga niet met een bewaarder praten, weet je, over mijn problemen. Ze lachen je uit na een uur. Ze gaan 's avond naar huis en [gelach] ze vergeten je [in deze context geeft K aan dat de imam hem juist niet vergeet].

Het pastorale contact met de imam is niet altijd gericht op problemen. Het gesprek kan ook gaan over allerlei dagelijkse zaken. Ook worden gezamenlijke initiatieven ondernomen, zoals samen Koran lezen en samen bidden, zonder dat er sprake is van een expliciet probleem. Als K vanuit een probleemsituatie het contact met de imam aangaat en bijstand zoekt, betekent dat nog niet dat hij een passieve hulpbehoevende rol inneemt. In zijn waarneming geldt dat ook voor andere gedetineerden.

Het volgende schema bevat een overzicht van de betekenis van de imam voor K.

Tabel III.1

Betekenis van de imam

Communicatieve houding	Geloofsbeleving	Identiteit	Exclusiviteit en persoonlijke aandacht	Theologisch gezag
<ul style="list-style-type: none"> - spreekt de Turkse taal - beheerst de Nederlandse taal (maakt inbreng toegankelijker)⁴ - heeft vermogen tot en luistert echt met aandacht - geeft goede raad - helpt om samen problemen op te lossen - spant zich aantoonbaar in om gedetineerden te begrijpen 	<ul style="list-style-type: none"> - heeft tot kerntaak geloofsoverdracht en raad geven 	<ul style="list-style-type: none"> - sluit beter aan bij culturele eigenheid - gemeenschappelijke achtergrond - Turkse taal voelt prettiger (dan Arabisch) - biedt mogelijkheid om culturele eigenheid in gezamenlijkheid te beleven (meer dan in de gespreksgroep dan op vrijdagsdienst) 	<ul style="list-style-type: none"> - is de enige in wie gedetineerden veel investeren om contact op te bouwen - schenkt aandacht - maakt voor iedereen tijd - maakt geen onderscheid - is er voor iedereen - behandelt je als mens - begrijpt moeilijkheden en vragen van gedetineerde - neemt iedereen serieus - lacht niemand uit, vergeet de persoon niet - hij komt voor je op - je bent bij hem welkom ongeacht wat je hebt gedaan - hij gaat over gevoelens - hij probeert je op het goede pad te brengen 	<ul style="list-style-type: none"> - is in staat om de vele vragen die zich in de loop van de week opstapelen te beantwoorden - brengt de Schrift goed over - kan de Koran goed uitleggen

Het pastorale contact

K is door het personeel op de hoogte gebracht van de aanwezigheid van de imam. Hij meldt zich aan bij de imam met een verzoekbrief voor een kennismaking. De imam gaat daar direct op in. Voor en naast een persoonlijke kennismaking met de imam inventariseert K de ervaringen van medegedetineerden om te onderzoeken of een contact met de imam de moeite loont. Hij wil weten of de imam te vertrouwen is. Vertrouwen is een belangrijke voorwaarde die K stelt om het contact voort te zetten. Na het verkrijgen van voldoende vertrouwen, waarvoor de imam en de gedetineerden genoeg tijd nemen, bouwt K het contact voorzichtig verder uit. Pas als K het gevoel krijgt elkaar goed te hebben leren kennen wordt hij open in de communicatie, zodat hij allerlei voorhanden zaken met de imam bespreekt. De imam is voor hem 'de enige persoon' in wie hij zoveel kan investeren om er contact mee te hebben. Hij bezoekt zowel het individuele gesprek als de vrijdagsdienst.

Het individuele gesprek

K wordt door de imam opgehaald naar de werkkamer waar hem eerst koffie en een koekje worden aangeboden. De imam vraagt eerst hoe K het maakt. Langzaam komt het gesprek op gang. Zodra K aan het woord is stopt de imam met spreken en gaat aandachtig luisteren. Hij spant zich in om K goed te volgen en te begrijpen. K brengt deze inspanning in verband met de wil om gedetineerden niet teleur te stellen. De imam staat open voor alle soorten vragen en problemen en geeft raad als de gedetineerden erom vragen. De imam stimuleert K zijn verhaal te doen om zo zoveel mogelijk inzicht te krijgen in zijn situatie. In het individuele gesprek wordt altijd de link gelegd met het geloof door middel van verwijzingen naar de Koran, door Koranteksten en andere religieuze teksten gezamenlijk te lezen of door gezamenlijk te bidden en Du'á te lezen, aldus K. Het individuele gesprek gaat niet altijd over vragen en problemen, zoals hierboven is aangegeven.

De vrijdagdienst

K waardeert het gemeenschappelijke karakter van de dienst het meest. Hij spreekt in dit verband over het gevoel van 'blijdschap'. Concreet bedoelt K: het sociaal samenzijn, gemeenschappelijk gebed, gemeenschappelijk vergiffenis vragen en raad ontvangen van de imam (preken is voor K ook raad geven). De locatie van de vrijdagdienst is voor K 'het huis van Allah', een plaats voor gebed en herstel van het contact met God, wat hij uitdrukt in uitspraken als 'ik ben weer in het huis van Allah. Ja toch? Bidden, dat is het beste wat kan zijn.' Het is een plaats waar hij opgewekt naartoe gaat (ik kom daar met een blij gezicht) en opgelucht van terugkomt (ik kom met een goed gevoel terug).

Het contact met God biedt K de mogelijkheid om na te denken en te reflecteren over goed en kwaad met betrekking tot zijn handelingen. De activiteiten van de vrijdagdienst geven K kracht en uithoudingsvermogen. Deze activiteiten, in het bijzonder de aspecten die met het geloof te maken hebben, verlossen hem van de benauwdheid en 'de ellende' van de cel en geven hem bijstand en kracht om een hele week door te komen en zo te overleven. Hij heeft veel waardering voor de inspanning van de imam om het bovenvermelde tijdens de vrijdagdienst mogelijk te maken. Als aanvulling vermeldt K het vermogen van de imam om de Koran goed uit te leggen en toegankelijk te maken door hem te vertalen naar het Nederlands. Het niet toegankelijk maken van de Koran voor niet Arabisch sprekenden is voor K een vorm van ongewenste uitsluiting. Ook bij andere gedetineerden merkt K waardering en eerbied voor de imam, immers de imam 'brengt iedereen tot rust.' K benadrukt dat de imam niet zozeer wordt gewaardeerd vanwege het leiden van allerlei rituelen. Dat kan namelijk ook een leek doen, aldus K. De imam wordt ook niet gewaardeerd vanwege het houden van de preek alleen. Hij wordt vooral gewaardeerd om een scala aan aanvullende inspanningen die hierboven zijn opgesomd.

De vraaghouding

K heeft vooral behoefte aan raad. De strekking van zijn vragen is: hoe kom ik uit deze problematische situatie, hoe ga ik daarmee om of hoe kan ik hiermee leven? Hij verwacht kwalitatief goede raad, zowel op communicatief niveau als op religieus inhoudelijk niveau:

Ik ben tevreden met zijn raad. Weet je. En ik heb zijn raad gevolgd en toen is het goed gekomen met alles. En dat vind ik hè, dat is, ja hij heeft goed geluisterd om mij die raad te kunnen geven. Als hij niet goed had geluisterd, had hij misschien geen goede raad gegeven. Ja, toen is alles goed uitgekomen weet je. Dat vind ik goed.

Op inhoudsniveau vraagt K naar een religieus onderbouwde raad. Er moet een link zijn met de Schrift. Dat kan afgeleid worden uit de waardering van K voor richtlijnen als: ‘Lees de Koran’, ‘Ga bidden’ enzovoort, of uit zijn constatering dat de imam ook tijdens de vrijdagdienst raad geeft. K doelt hiermee op het inschakelen van geloofsinstrumenten om zelf een uitweg te vinden. Gedetineerde K wordt aan het denken gezet:

Hij heeft mij iets gezegd, ik heb gezegd dat ik problemen met mijn familie heb. Toen ik hem daarover heb gesproken, vroeg ik raad daarover en toen heeft hij mij raad gegeven. Toen ben ik gaan nadenken over die raad, toen pakte ik de Koran karîm [heilige Koran], daarin bepaalde soera's [hoofdstukken] gelezen: hè, dat is de raad weet je. Dus zo moet je het [als gedetineerde] aanpakken. En heb ik toen zo aangepakt. En toen was het goed gekomen. Voor mij was dat goed gekomen. Ik weet niet hoe het bij anderen is maar bij mij is het goed gekomen [gelach] en dat vind ik goed.

Zulke vragen signaleert K ook bij andere gedetineerden. Hij noemt de voorbeelden spijtbetuiging, verzoeningsmogelijkheden en vergiffenis van slachtoffers van het delict. Daarnaast signaleert hij vragen bij medegedetineerden over verdieping in het geloof en vragen op het gebied van de fiqh, in het bijzonder naar uitoefening van de 'ibâdât.

Want K zoekt zelf verdieping via zelfstudie in de Koran, boeken en ander schriftelijk materiaal dat de imam aanreikt.

Raad

Er is sprake van gevraagde en ongevraagde raad en van goede en slechte raad. De gevraagde raad gaat over allerlei problemen die de pastorant zelf niet kan oplossen. K vraagt dan expliciet hoe hij moet handelen. Raad gaat niet over de 'zaak' zelf. Raad heeft een proceskant en een inhoudelijke kant. Beide kanten bepalen samen de kwaliteit van de raad. Een raad is een richtlijn die een uitweg biedt voor het probleem ter zake. Deze uitweg is: instrumenten en richtlijnen aanreiken uit het reservoir van de geloofstraditie, met name de Koran. Op basis van deze instrumenten maakt K een handelingskeuze. Raad krijgen is voor K een absolute behoefte die hij ook bij medegedetineerden signaleert en geldt daarom als een essentiële verwachting van de imam. K definieert raad als een richtlijn voor hoe te handelen in een specifieke situatie die door gedetineerden wordt voorgelegd. Dat is de gevraagde raad. In algemene zin is raad elke morele uitspraak die expliciet of impliciet door de imam wordt uitgedragen in zijn diverse pastorale optredens. Dat is de ongevraagde raad of beter gezegd de door K toegeëigende raad. Van deze ongevraagde raad waardeert gedetineerde K onder meer het aanzetten om vergiffenis te vragen. Het gaat om vergiffenis voor de zonden bij God, maar ook om vergiffenis van slachtoffers in de brede zin van het woord, zoals de pijn en de teleurstelling van de ouders, familie enzovoort. In de beleving van K is de imam voortdurend bezig met het produceren van raad. Wel maakt K een onderscheid tussen goede en slechte raad. De imam is naar het oordeel van K in staat om goede raad te geven. Zoals eerder is aangegeven, neemt K geen passieve consumptieve houding aan. Bij de gevraagde raad is hij vrager. Bij de ongevraagde raad maakt K zelf uit of een raad goed is of minder goed op basis van eigen inschatting en na het overwegen van de mogelijke consequenties van het al dan niet volgen van deze raad:

Die luistert naar je. Echt met aandacht. Je ziet gewoon, hij luistert naar je. Hij probeert je gewoon raad te geven. Hij geeft jouw

raden, hij geeft goede raad. Ik zie dat hij goede raad geeft aan mij. En dat lucht me op. En dan volg ik die raad en dan kijk ik gewoon: is dat een goede raad of niet, weet je. Je gaat overwegen. En zulke dingen hebben mensen nodig (...) En bij mij, ja ik kan iets moois eruit halen en dat is voor mij goede raad, goede richting, dat is mijn raad.

Theologische aanpak

De imam spant zich in om de gedetineerden iets te leren, stelt K vast. Hij beklemtoont het vermogen van de imam om de Koran en geloofsrichtlijnen begrijpelijk en toegankelijk te maken. De imam slaat een brug tussen de moeilijke religieuze termen en de dagelijkse taal van gedetineerden. Hij begint zijn sessies met smeebeden die gecondenseerd zijn in de openingssoera van de Koran.⁵ K is onder de indruk van deze gewoonte, omdat deze openingssoera voor de verbinding zorgt tussen hem en God:

Ja dat het niet alleen voor jezelf is, je moet ook vergeving vragen ook voor anderen, weet je, vergiffenis vragen voor iedereen, weet je, geduld vragen van de Almachtige.⁶

Dat contact met God is voor K van groot belang, omdat het hem aanzet tot het nadenken over zijn daden en zijn morele besef versterkt. Echter, het gaat niet om het delict zelf omdat K zichzelf onschuldig acht en dus onterecht veroordeeld zou zijn. Hij ziet zijn veroordeling ook niet als gevolg van een gepleegd delict, maar als gevolg van een ontspoord pad in het algemeen. Opsluiting zou dan een goddelijke straf voor de gekozen levenswijze zijn. Verder gebruikt de imam de Koran voor zingeving, dat wil zeggen een positieve wending geven aan de straf en acceptatie daarvan als een onvermijdelijke stap in het leven, zodat er perspectief in de toekomst bestaat enzovoort. Godservaring - K duidt God frequent met Almachtige - is verder frequent aanwezig in het leven van gedetineerden.

Diversiteit van de tradities

K, zelf van Turkse afkomst, heeft de voorkeur voor een Turkse imam. Dit vanwege de gemeenschappelijk culturele achtergrond, de gemeenschappelijke belevingswereld en de gemeenschappelijke moedertaal die de communicatie veilig stelt. Een goede, soepele communicatie is voor K van essentieel belang in verband met de uitleg van de Schrift, voor K een van de moeilijkste zaken in het geloof. De moeilijkheden waarin K zich in de gevangenis bevindt, verdragen geen extra communicatieproblemen, zeker met de imam niet. Zulke problemen zouden voor hem de warmte uit het pastorale gesprek weghalen.

K signaleert een grote diversiteit aan religieuze tradities en de daarmee gepaard gaande spanningen waarmee de imam te maken krijgt. Deze verschillen komen vooral tijdens groepsaangelegenheden boven tafel. Over het algemeen wordt over deze verschillen gepraat in de vorm van een open discussie met de imam. Deze wordt geconfronteerd met uitspraken van gedetineerden die de juistheid en geldigheid van zijn uitleg betwisten. Een belangrijk probleem voor gedetineerden ligt in het feit dat de imam niet vermeldt vanuit welke traditie of invalshoek hij spreekt: is het een eigen bevinding of mening, is het van een bepaalde rechtsschool, van een bekende geleerde of van een andere bron? Verder omschrijft K de imam als iemand die zich openstelt voor gedetineerden ongeacht hun etnische en religieuze achtergrond.

Typologie imam en opvallende opmerkingen

K kent desgevraagd de volgende typeringen aan de imam toe. De imam is wijs, goed, vriendelijk, meelevend, zorgzaam, helper en goede uitleger van het geloof. K maakt verder de volgende opmerkingen over de imam: 'Als iemand vragen heeft, weet hij ze te beantwoorden', 'Imam heeft een beetje meer kennis en hij probeert te helpen', 'Hij geeft antwoord', 'Hij is ruimdenkend die man', 'De imam oordeelt niet', 'Over politiek heeft hij nooit gepraat', 'Die man', 'Hij past in het beleid van de inrichting', 'Sommige mensen komen [naar de imam] en hebben eigenlijk geen interesse [in geloof]' en 'Hij gaat niet zeggen: crimineel [zijn] is goed.'

Samenvatting

Voor K, die vóór zijn detentieperiode, met uitzondering van de vastenmaand Ramadan, nauwelijks met het geloof bezig was, is de kern-taak van de imam het overbrengen van het geloof, het faciliteren van godsdienstuitoefening en raad geven. Veelal zijn de noden van K persoonlijk van aard en verlangt hij van hieruit naar een hechte pastorale relatie met de imam. De effecten van de inzet van de imam reiken zodoende verder dan de imamfuncties. De rol van de imam is dat hij raad geeft over de binnen- en de buitenproblemen mits de gedetineerde zelf om die raad vraagt. Er is sprake van gevraagde en ongevraagde raad en van een goede en een slechte raad. De gevraagde raad gaat over allerlei problemen die de pastorant zelf niet kan oplossen. Raad gaat niet over de ‘zaak’ zelf. Het pastorale contact met de imam is echter niet altijd gericht op problemen. Heugelijke aan-gelegenheden en dagelijkse zaken zijn eveneens van belang in het pas-torale contact. Verder biedt de imam de ingang om met God in con-tact te komen en Hem te ervaren. Dit contact en deze ervaring bieden K de mogelijkheid om na te denken en te reflecteren over goed en kwaad met betrekking tot zijn handelingen. Dat pastorale contact in het algemeen is voor K van groot belang, omdat het hem aanzet tot het nadenken over zijn daden. Echter, het gaat niet om het delict zelf, omdat K zichzelf onschuldig acht en dus onterecht veroordeeld zou zijn. Hij ziet zijn veroordeling ook niet als gevolg van een gepleegd delict, maar als gevolg van een in religieuze zin ontspoord pad waarop hij is beland.

3.1.2 Gedetineerde L

Gedetineerde L is een dertiger, zoon van een Algerijnse vader en een Bosnische moeder. Hij is praktiserend, dat wil zeggen hij doet de dagelijks gebeden. Hij is opgegroeid met de Koran, waarvan hij enkele delen uit het hoofd heeft geleerd. Hij ziet de islam als een *way of life*, een levensstijl. Hij is veroordeeld voor geweld en zit een lange straf uit.

De betekenis van de imam

Uit het voorliggende interviewmateriaal valt af te leiden dat de betekenis van de imam voor L hoofdzakelijk ligt in het faciliteren van de verbinding met het geloof. Het uitoefenen van de imamfuncties is de legitimatie van de imam. Het geloof is het belangrijkste motief waarom L naar de imam gaat:

Voor mezelf, ik praat altijd over geloof. Kijk, als ik zeg ik heb pijn, ik ga [dat] niet [tegen] hem zeggen. Ik ga [in dit geval] naar een dokter. Dus ik ga naar de imam over het geloof. Een beetje logisch eigenlijk.

De betekenis van de imam voor L is instrumenteel. Ik kom op dit begrip bij A en H hieronder terug. Wel stelt L vast dat de imam zichzelf niet als zodanig presenteert, maar ervoor probeert te zorgen dat zijn pastorale inzet verder reikt dan geloof en geloofsthema's. De relatie die uit het interviewmateriaal tussen L en de imam spreekt is formeel en afstandelijk. Persoonlijke thema's worden niet aangesneden. Bij L komt afstandelijkheid naar voren in uitdrukkingen als 'die man' als aanduiding voor de imam zoals bijvoorbeeld uit dit citaat blijkt: 'Die man, hoe ik hem, ik ken hem lang, hij is gewoon ruimdenkend. Ja hij is echt ruimdenkend die man.' L geeft aan dat de afstandelijkheid zijn keuze is en ligt aan het feit dat hij niet open van karakter is. Ook twijfelt hij over het nut en de theologische meerwaarde van een persoonlijker pastorale relatie met de imam, zoals uit het volgende interviewfragment blijkt:

- I: Mag ik weten waarvoor je bent veroordeeld?
L: Ja, voor geweld, voor geweld. Ik heb een lange straf gekregen.
I: Kun jij mij vertellen wat het gesprek met [Hassan] bij jou doet in verband met, ja goed, met jouw veroordeling?
L: Bij mij doet dat niks. Waarom? Omdat, kijk hij kan me niet beïnvloeden om die weg of die andere weg [te gaan]. Dat doet Allah. En dat is mijn hoofdkeus, weet je wel [bedoelt vermoedelijk: het is mijn keuze om het zo te zien en ben daar verantwoordelijk voor]. Maar niemand die kan jou brengen die

weg of die weg. Oké, ik vind het fijn dat de moskeedienst van de imam [er is] en hij doet dit dat [biedt verschillende diensten]. Ik waardeer dat en dat (...). Ik moet mijn eigen leven ja... Deze kan ik niet kopiëren van een andere. Ik moet mijn eigen leven bouwen, ja, *inshallah*. Hij [God] weet hoe het moet. De straf die beïnvloedt mij wel, en de tijd ook.

I: Praten jullie daarover?

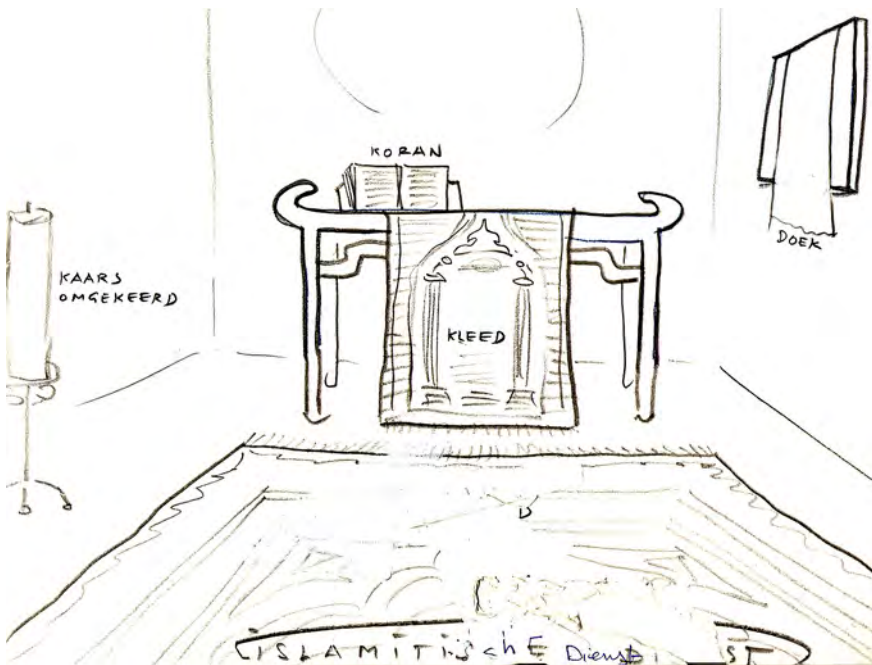
L: Ja af en toe heb ik behoefte [om daarover met de imam te praten]. Ik ben niet zo gemeen. Ik zeg niet doet mij niks. Ik ben bijna klaar en zit twaalf jaar nu. Maar zeg maar ik heb geaccepteerd, mijn straf, weet je wel.

Tabel III.2

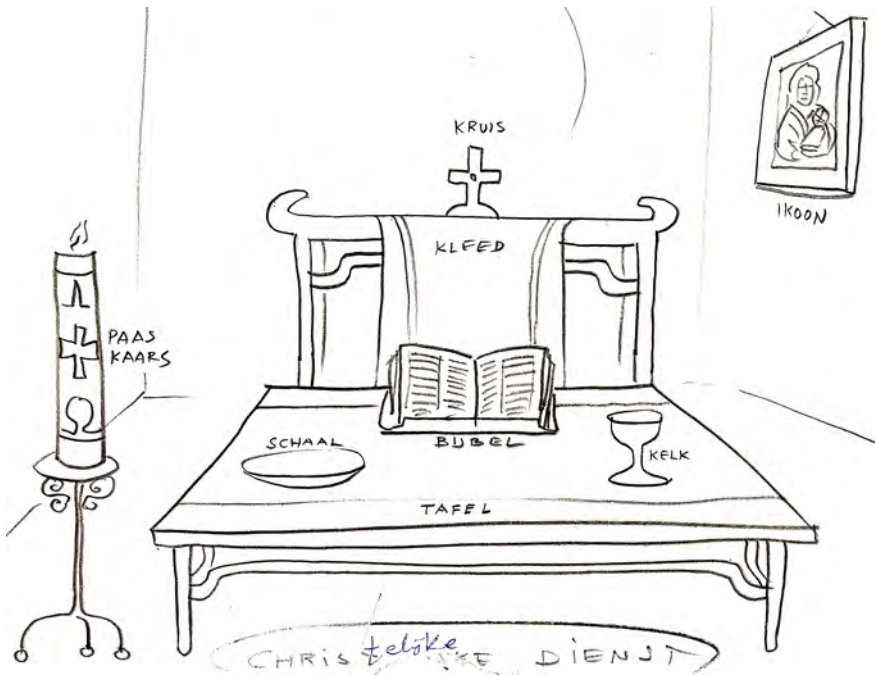
Betekenis van de imam

Communicatieve grondhouding	Geloofsbeleving	Identiteit	Exclusiviteit en persoonlijke aandacht	Theologisch gezag
<ul style="list-style-type: none"> - hij is sociaal - hij probeert niet te dwingen - iedereen is onvoorwaardelijk⁷ welkom - geen onderscheid - kan met iedereen opschieten - hij is een goed mens - hij is niet opdringerig - niet haastig - neemt de tijd - geeft tijd - zijn ruimdenkendheid geeft ruimte - hij oordeelt niet - bejegent respectvol 	<ul style="list-style-type: none"> - gaat om geloof - samenkomen - gewoon gezellig - gezamenlijk vieren - hij leert Arabisch - hij leert soera's 		<ul style="list-style-type: none"> - zorgt goed voor ons tijdens feest 	<ul style="list-style-type: none"> - hij is tolerant - heeft vak geleerd - gebruikt de Koran - weet precies waaruit te citeren

Zoals uit dit schema blijkt, liggen de waarderingsfactoren vooral bij de communicatieve grondhouding. In sociaal opzicht heeft dit een positief effect op L in de zin dat zijn horizon door die communicatieve houding wordt verbreed, waardoor hij zaken anders ziet. De betekenis van de imam beperkt zich verder tot het faciliteren van de geloofsuitoefening, in het bijzonder de devoties en enkele instrumenten zoals het leren van het Arabisch. Aan andere aspecten van de religieuze inbreng van de imam kent hij overwegend een negatieve waarde toe. L heeft een paar verwijten aan de imam met betrekking tot enkele religieuze voorzieningen. Ter illustratie noemt L het ontbreken van halal voedsel, de lage frequentie van de vrijdagse gebedsdiensten, maar ook de inrichting van de gebedsruimte omdat die niet in voldoende mate herkenbaar islamitisch is.



Een gedetineerde: 'Ja, je eigen ruimte [is er niet]. Je weet wel, dat is de moskee hè, die kruis die verstopt hij elke keer maar toch blijft een kerk, een kerksfeer hè!'



De kerkzaal door Hassan omgevormd in een moskeezaal, getekend op mijn verzoek door de docent kunstzinnige vorming. Na gebruik als moskee zet de imam de ruimte om naar de oorspronkelijke staat.⁸

L draagt zelf een paar verklaringen hiervoor aan. Volgens hem is dat te wijten aan de religieuze traditie waarin de imam staat:

- L: Ja. Ik zeg een reden: hij komt uit Turkije weet je wel. Ik niet. Kijk het is anders gewoon. Kijk: wij komen van Malikitische School. Hij niet (...). Er zijn grote verschillen. Kijk, voor mij de uitleg van de Koran past niet bij hem.
- O: Wat zijn de verschillen?
- L: Onze soenna [bijvoorbeeld] ik zie hij draagt geen baard hè.
- O: Wat vind jij daarvan?
- L: Ja persoonlijk, vanuit de soenna, als imam, ik wil graag [een imam] zien met een baard, weet je wel. Maar ik weet niet uit welke stroming [bedoelt religieuze stroming] hij komt dus. In ieder geval wij volgen allemaal de profeet weet je wel. Staat in de Koran: de profeet is voor jullie een voorbeeld.⁹

Een andere verklaring ziet L in de mogelijke beperkingen die het ‘ambtenaarschap’¹⁰ op het imamschap legt:

Hij past bij het beleid. Hij past bij de inrichting. Ik weet niet wat het beleid is. Ik weet niet of hij over alles wat in de Koran staat mag praten of zo, begrijp je? Ergens wordt van boven gepraat hè. Dat weet ik niet. Misschien zegt iemand: geef mij een kopie. Misschien de directeur of zo. Maar als je vraagt hoe gaat bij moslims hier of zo. Zo best is het niet, hè.

Het een en het ander betekent dus niet dat de imam in absolute zin geen betekenis heeft voor de geloofsbeleving en de identiteit. L geeft indirect aan dat dit niet is uit te sluiten indien de imam zich meer aansluit bij de eigen traditie van de moslims en meer opkomt voor hun particulariteit. Wat dat laatste betreft merkt L op dat de imam te veel focust op aanpassing en integratie. Verder raakt de inzet van de imam L niet als het gaat om het uitzitten van zijn straf. De imam kan hem niet beïnvloeden. Volgens L kan alleen God mensen beïnvloeden. De afstand tussen L en God is kleiner dan die tussen hem en de imam. De imam kan ook geen macht uitoefenen op de weg die L inslaat.

Het pastorale contact

Het eerste contact vond plaats via een verzoekbrief, nadat hij door de staf op de aanwezigheid van de imam was geattendeerd. Na het schrijven van de verzoekbrief werd L geroepen voor een gesprek op het kantoor van de imam. L gaat naar het individuele gesprek en de vrijdagdienst. Het individuele gesprek gaat over uiteenlopende onderwerpen. L omschrijft het gesprek als een ‘gewoon gesprek’ waarbij hij van gedachten wisselt met de imam. Echter, het gesprek draait meestal om geloofskwesties, vooral de gebeden. Als het aan L ligt, moet het individuele gesprek zich beperken tot het opdoen van ‘kennis’, waarbij de imam de input geeft op geloofsvragen. De imam draagt echter ook zelf onderwerpen aan.

De vrijdagdienst

De procedure is conform de eerdere rapportages hierover. Volgens L komen de gedetineerden tijdens de vrijdagdienst samen om vooral naar een 'stukje Koran' te luisteren. De imam behandelt allerlei religieuze onderwerpen zoals Ramadan, religieuze vieringen en de pelgrim. Hij merkt op dat de dienst djumu'a wordt gedaan als die samenvalt met de wettelijk vastgestelde tijd en anders is het voor hem slechts het 'asr-gebed, het tweede middaggebed. De vrijdagdienst is van groot belang voor L. De waarde daarvan ligt in de eerste plaats in de religieuze ervaring: bidden, Koran beluisteren, gezamenlijk bidden, verhalen van de imam horen. Daarnaast verwijst L naar elementen als het sociale samenzijn en de ontspanning. De preek wordt in het Nederlands gehouden. L gebaart waarderend hierover. Arabisch wordt alleen bij het reciteren van de Koran gebruikt, gevolgd door een vertaling, ook van groot belang voor L. Na de vertaling volgt uitleg oftewel exegese, maar niet zo uitgebreid als L zou wensen. Hij verwacht en wenst meer uitleg van de Koran dan wordt aangeboden. Hij is het ook niet altijd eens met de vertalingen. Hij vindt dat de exegese niet gemakkelijk is. De moeilijkheid zit in het feit dat de Koran voor meerdere uitleg vatbaar is. Een andere reden om weinig aan exegese te doen, is dat niemand erom vraagt. Het is een vast patroon dat er stilte heerst tijdens de gebedsdiensten van Hassan en er geen vragen worden gesteld. L ervaart dat als gemis:

Ja mensen willen misschien meer uitladen, meer vragen, meer uitleg. Ze willen ook vragen stellen. Maar is nooit [gebeurd], niemand [begint] met vragen stellen. Dus, misschien durven ze niet. Sommige mensen [die] komen, hebben geen interesse ook hè. Misschien die jongen die vragen stelt, [doet dat voor] voor twintig anderen, die weten ook niet. Begrijp je? Dus belangrijk voor iedereen.

Hermenentiek

In zijn uitleg van de Schrift ervaart L de imam als 'ruimdenkend' en 'tolerant'. De imam laat bij de uitleg weten zich op het 'verstand' te

beroepen. Hij benadrukt de noodzaak om over de aangedragen theologische kwesties na te denken. Want Hassan, ‘die man, zegt: het verstand is groot, weet je wel! Is niet zo maar dit dit dit [niet rechtlijnig].’ Hij beroept zich ook ter ondersteuning op de eigen biografie en de eigen religieuze ervaring. Ter vergelijking verwijst L naar imam Mahmoud, die meer de klassieke methode van tafsîr hanteert omdat hij ‘meer uitlegt’ en hij ‘de tafsîr gebruikt’, aldus L. Desondanks ervaart L een paar knelpunten met betrekking tot de hermeneutiek van Hassan. Zo geven de vertalingen in het Nederlands een vervorming van de oorspronkelijke betekenis. Hij is niet altijd overtuigd dat recht wordt gedaan aan de oorspronkelijke betekenis en aan de specifieke context waarin wordt vertaald: de Nederlandse en westerse context. Het matige taalniveau van Hassan in combinatie met het feit dat hij ‘geen Arabier’ is en dus het Arabisch niet volledig zou beheersen, sterkt L in deze overtuiging. Daarnaast doet het feit dat Hassan van een andere religieuze traditie komt twijfels bij L rijzen over de aansluiting van de exegetische inbreng van Hassan bij de eigen religieuze traditie. L heeft wat dat betreft een uitgesproken voorkeur voor de tafsîr, ondanks zijn waardering van de ta’wîl-methode van Hassan. L tekent verder aan dat de brede hermeneutische benadering van de imam focust op specifieke onderwerpen langs de selectieve weg. Zo geeft L aan geen moeilijke passages van de Koran te hebben gehoord. Wat hij overigens legitiem vindt. Immers: ‘Je kunt niet zomaar met elke âya langskomen.’ Indicaties in het interview luiden echter dat de imam deze aanpak volgt omwille van wat zijn maatschappelijke ‘missie’ genoemd zou kunnen worden. Hij vermijdt datgene wat de spanningen tussen de gedetineerden en de omgeving waarin ze leven kan vergroten. Hij kiest materiaal dat een inpassing van de gedetineerde in de samenleving als geheel kan bewerkstelligen en harmonie vergroot. Waar de spanning zichtbaar is, is de imam helder. L illustreert dat met een voorval waarbij de imam een portret van Bin Laden aantroef in diens cel. De imam liet onmiddellijk zijn afkeuring blijken.

De verschillende tradities

Hassan komt via exegetische optredens aan allerlei religieuze richtingen binnen de islam tegemoet. Hij is zich bewust van de verschillen in

de islam en houdt rekening met ieders 'lokale' religieuze eigenheid en laat deze verschillen ook zien in de praktijk. Hassan praat met iedereen en maakt geen onderscheid tussen de verschillende groepen. L is het aan de andere kant niet altijd eens met de Schriftinterpretaties van Hassan, maar weet niet zeker of deze hierin helemaal fout zit. Hij vermoedt dat niet alle gedetineerden het inhoudelijk altijd met de imam eens zijn. De weerstand zou vooral leven bij gedetineerden die goed zijn ingevoerd in de Koran. Expliciet wordt deze weerstand niet geuit. L corrigeert ook niet en gaat niet in discussie met Hassan. Hij ziet voor hem hier geen rol weggelegd. Opvallend is dat bij het naderen van het einde van het interview, L kritischer werd met betrekking tot de wijze waarop Hassan met de verschillende tradities omgaat. Hij vindt zijn Koranuitleg niet helemaal passen bij zijn eigen religieuze opvattingen, want: 'Te tolerant'. Ook het feit dat Hassan geen baard draagt is voor hem een indicatie dat de imam kennelijk in een andere traditie staat. Een groot knelpunt voor L is dat hij niet weet welke stroming of religieuze rechtsschool Hassan precies aanhangt. De spanning ligt in het feit dat L, die zelf van de Malikitische school is, vreest ongemerkt een andere rechtstraditie voorgeschoteld te krijgen dan hij zou wensen.

Raad

L geeft aan de imam niet te raadplegen. Hij ziet de imam uiteindelijk als iemand wiens loyaliteit bij Justitie ligt. L vraagt zich ook af welke raad hij zou vragen. Voor hem is belangrijk dat hij kan bidden en daar hoeft hij geen raad voor te vragen. Veel religieuze thema's die hem bezighouden vindt hij niet relevant voor de detentiecontext, waardoor hij er niet naar hoeft te vragen. Wel heeft hij behoefte om te spreken over allerlei dagelijkse zaken in detentie en elementen uit de biografie van de imam die hij kan verbinden met zijn persoonlijke situatie. De imam brengt uit zijn biografie vooral die aspecten naar voren, die relevant zijn voor het leven van de gedetineerde. L vindt het legitiem om ook van de imam als gesprekspartner iets te horen om te voorkomen dat de communicatie eenzijdig wordt.

Samenvatting

L is een praktiserende moslim voor wie de islam een levensstijl is. Hij kent de imam een rol toe die hoofdzakelijk ligt in het faciliteren van de verbinding met het geloof. Het uitoefenen van de imamfuncties is de legitimatie van de imam en het belangrijkste motief waarom L naar hem toe gaat. De betekenis van de imam is instrumenteel. Als praktiserende moslim vertoont hij wat dat betreft geen verschillen met de secularist A en de diepgelovige, gedeeltelijk praktiserende R, zoals we verderop zullen zien. De relatie die uit het interviewmateriaal tussen L en de imam spreekt, is formeel en afstandelijk. Persoonlijke thema's worden niet aangesneden. Wel stelt L vast dat de imam zichzelf niet als zodanig (instrumenteel en afstandelijk) presenteert, maar ervoor probeert te zorgen dat zijn pastorale inzet verder reikt dan geloof en geloofsthema's. Het een en ander betekent dus niet dat de imam in absolute zin geen betekenis heeft voor geloofsbeleving en de identiteit. Dit is niet uit te sluiten indien de imam zich meer aansluit bij de eigen traditie van de moslims en meer opkomt voor de particulariteit van de moslims. Wat dat laatste betreft merkt L op dat de imam te veel focust op aanpassing en integratie. Verder raakt de inzet van de imam L niet als het gaat om het uitzitten van zijn straf. De imam kan hem niet beïnvloeden. De imam kan geen macht uitoefenen op de weg die L inslaat. Volgens L kan alleen God mensen beïnvloeden. Dat is voorbehouden aan het soort contact dat L met God heeft.

Het individuele contact dat L met de imam heeft, concentreert zich op geloofsthema's en religieuze begeleiding. De legitimiteit van het individuele contact ligt wat hem betreft in het opdoen van 'kennis', waarbij de imam de input geeft op geloofsvragen. Hij is niet geïnteresseerd in de religieuze raadgeving. Voor hem is belangrijk dat hij kan bidden en daar hoeft hij geen raad voor te vragen. Wel heeft hij behoefte om te praten over allerlei dagelijkse zaken in detentie en allerlei aspecten van de biografie van de imam waarmee ook een link wordt gelegd met zijn persoonlijke situatie.

3.2 Waardering van Mahmoud

De drie geïnterviewde gedetineerden die contact hebben met Mahmoud hebben drie verschillende religieuze profielen. Gedetineerde A, 23 jaar oud, van Marokkaanse ouders en in Nederland geboren, beschrijft zichzelf als ‘niet zo religieus ingesteld’ en valt aan de hand van het interview en mijn observaties onder de categorie ‘secularist’. Gedetineerde R, 22 jaar oud, van Egyptische ouders en in een Scandinavisch land geboren, beschrijft zichzelf als ‘diepgelovig’ en kan ondergebracht worden in de categorie ‘diepgelovig’. Gedetineerde H, is 32 jaar oud, van Algerijnse afkomst, en valt onder de categorie ‘niet praktiserend’, type 2 (volgt niet de geboden én schendt de verboden). Gedetineerden A en R zijn veroordeeld voor zware geweldsmisdrijven. Gedetineerde H heeft geen geldige verblijfsdocumenten en zit een straf uit vanwege diefstal.

Gedetineerden A en R hebben het eerste contact gelegd met Mahmoud tijdens de vrijdagsdienst. Gedetineerde H maakte het eerste contact tijdens een gespreksgroep. Voorafgaand aan deze stap hadden ze informatie ingewonnen of opgevangen bij de medegedetineerden over de imam. Kennismaken met de imam behoorde tot de hoogste prioriteit van de drie gedetineerden. De vrijdagsdienst en de gespreksgroep zijn een belangrijke toets geweest voor de toegankelijkheid van de imam en voor de beslissing om het contact te continueren in de vorm van het bijwonen van deze diensten en eventueel op individueel gesprek te gaan. De vrijdagsdienst en de gespreksgroep en een oriëntatie onder de gedetineerden geven nieuwe gedetineerden een globale indruk of de imam zal voldoen aan de belangrijke verwachtingen die zij van hem hebben. Uit de interviews blijkt dat de imam een veelvoorkomend onderwerp van gesprek onder de gedetineerden is. Zij wisselen hun ervaringen over hem met elkaar uit in allerlei ontmoetingen.¹¹

Imam Mahmoud liet een positieve indruk bij de drie gedetineerden achter, waardoor zij geïnteresseerd raakten in verder pastoraal contact. De gedetineerden A en H zijn de vrijdagsdienst en de gespreksgroep blijven bezoeken en R maakte ook gebruik van het individuele gesprek. De keuze van de eerste twee om geen gebruik te maken van

het individuele gesprek ligt mogelijk niet aan de kwaliteit van de imam, maar zoals zal blijken aan het specifieke religieuze profiel van beiden en de daaruit voortvloeiende pastorale behoefte. Ik wijs er hier verder op dat niet is onderzocht of de gedetineerden in de marge van de groepswerkvormen met de imams ook persoonlijke kwesties al dan niet bespreken. Tijdens de observaties is mij gebleken dat zowel Hassan als Mahmoud, en later ook Bekir, deze korte gesprekken voeren in de marge van de vrijdagdienst of de gespreksgroep. Gedetineerde A wijst er zelf op. Bij Mahmoud heb ik ook vastgesteld dat hij zulke korte gesprekken niet alleen aan de marges van de vrijdagdienst en gespreksgroepen, maar ook in de open ruimtes, bijvoorbeeld tijdens het luchten of koken, voert.

3.2.1 Gedetineerde A

De betekenis van de imam

A kent de imam een eveneens instrumentele betekenis toe met het geloof als zijn exclusieve aandachtsgebied. De imam dient volgens hem vanuit een verworven religieuze expertise en gezag te handelen en de imamfuncties uit te oefenen. Dit geldt in het bijzonder voor de functies die direct bij de pastorale behoefte van A aansluiten: de exegese waarin vooral de leerstellingen, de ‘aqâ’id,¹² aan de orde komen. Het kader waarin het pastorale contact wordt aangegaan is voor A formeel en afstandelijk. De imam faciliteert als het ware de godsdienstuitoefening in de brede zin van het woord. Er zijn drie domeinen waarin de imam zijn faciliterende rol uitoefent. Deze domeinen zijn: geloofsbeleving, identiteit en exclusiviteit gecombineerd met persoonlijke aandacht.¹³ De imam biedt volop de gelegenheid tot geloofsbeleving en geeft daar invulling aan door zijn inhoudelijke inzet: het imamschap. Deze inzet ‘raakt’ gedetineerden ‘diep’ en brengt bij hen een ‘onbeschrijfelijk gevoel’ naar boven, aldus A. Zulke effecten gaan in de waarneming van A dus ook voor andere gedetineerden op. De bijeenkomsten die de imam organiseert en wat daar wordt besproken en gedaan werkten voor A identiteitsversterkend. Exclusiviteit en persoonlijke aandacht blijken uit het feit dat het aanbod van de imam een onvervangbare gelegenheid biedt voor ‘rust’

en geloofsbeleving.

Zoals hierboven is aangegeven, kent A de imam een formele, instrumentele rol toe. De eer van de imam komt niet primair toe aan de persoon die hij is, maar aan het heilige dat hij vertegenwoordigt. Aanvankelijk roept dit het beeld op van een passieve rol, immers de imam 'is slechts een instrument'. Het gaat dus 'niet om hem maar om de moskee'. Het is 'de Koran die raakt' en niet zozeer de imam. A maakt in zijn algemeenheid een onderscheid tussen wat heilig is en de instrumenten waarin deze heiligheid wordt ervaren. Zo gaat het hem bijvoorbeeld niet om de vrijdagsdienst an sich, maar 'het gaat in de eerste plaats om de vrijdag als heilige dag'.

Echter, uit het interview met A maak ik op dat er sprake is van een actieve rol van de imam. De imam drukt een persoonlijk stempel op het contact met de gedetineerden. Deze actieve houding geldt niet alleen voor de inhoudelijke religieuze inbreng, maar gaat ook op voor een voorwaardenscheppende communicatieve houding. De imam is uitnodigend in zijn handelen en in zijn uitstraling, is alert op het *zijn* van gedetineerden, schenkt hen de nodige aandacht, neemt leiding en initiatief in het leggen van het contact, past de 'ja-houding' toe en is dus meegaand. Dit werkt drempelverlagend. Verder stelt hij zich dienstbaar op door bijvoorbeeld direct na aankomst van de gedetineerde zijn diensten aan te bieden, door open te staan voor uitleg over allerlei (geloofs)kwesities en door verzoeken om contact via het verzoekformulier direct te honoreren.

In het onderstaande schema breng ik in kaart wat imam Mahmoud voor A betekent. De 'betekenis' van de imam zoals hier wordt aangegeven slaat enerzijds op het handelen van Mahmoud, en anderzijds op de verwachting van de gedetineerde van de imam in het algemeen. De samenhang tussen het concrete handelen en de verwachting van de gedetineerde heeft te maken met het feit dat een waargenomen handelen bij de imam of een ervaren effect van zijn inzet enerzijds verwachtingen waar maakt met betrekking tot wat de imam uit hoofde van zijn ambt moet zijn en doen, en anderzijds nieuwe verwachtingen schept. De uitspraak 'de imam weet waar hij het over heeft' duidt op een handeling en maakt een bestaande verwachting waar, bijvoorbeeld

dat de imam deskundig moet zijn en preken moet houden. Het versterken van de identiteit door de inzet van de imam is een waargenomen handeling (imam versterkt deze identiteit), of ervaren effect, die een verwachting wordt. Deze opgewekte verwachting heeft vervolgens een multidimensionale betekenis. Zij duidt op het vertrouwen en de prognose dat de gehele inzet van de imam direct, geleidelijk of uiteindelijk de verwachting zal waarmaken, dat de inzet van de imam indicaties geeft die deze prognose ondersteunen en/of dat de opgewekte verwachting omslaat in een basisverwachting van de imam. In dit geval is de verwachting niet enkel het effect van de inzet van de imam, maar de inzet zelf. De imam móet dat doen. Soortgelijks treffen we aan bij gedetineerde R in zijn vaststelling: 'Hij kan gedachten van andere gedetineerden verbeteren.' Hier verwijst R naar het effect van de imam op een zware delinquent die uiteindelijk tot inkeer is gekomen en een ander leven is gaan leiden. Het veranderen van de gedachten is een handeling van de imam of een effect van deze handeling, maar voor R ook een verwachting.

Tabel III.3

Betekenis van de imam

Communicatieve grondhouding	Geloofsbeleving	Identiteit	Exclusiviteit en persoonlijke aandacht	Dienstbaarheid	Theologisch gezag
- imam is direct in zijn contact	- imam biedt gelegenheden voor	- herkenbaarheid	- biedt de enige plaats voor rust	- de imam helpt	- imam is geleerd
- imam is formeel doch toegankelijk	- geloofsbeleving	- ervaring	- enige plaats voor geloofsbeleving	- hij biedt allerlei (materiële) faciliteiten	- imam weet waar hij het over heeft
- hij is alert op nieuwkomers	- uitleg van de Koran raakt je	- gemeenschap	- 'dat stukje vrijdag is uitsluitend voor jou'	- helpt, ook buiten de grenzen van gevangenis (telefoneren, contact met familie)	- heeft zich verdiept in de details van de Koran
- imam zoekt toenadering	- brengt een onbeschrijfelijk gevoel teweeg	- contact met geloofsgenoten			- legt de Koran uit
- imam neemt een uitnodigende houding aan		- verdieping culturele achtergrond			- is onvervangbaar
- imam schenkt veel aandacht					
- imam biedt direct in het eerste contact zijn diensten aan					
- hij staat open voor uitleg					

Het pastorale contact

Van de drie kernpastorale diensten: de vrijdagsdienst, de gespreksgroep en het individuele gesprek, beperkt gedetineerde A zich tot de vrijdagsdienst en de gespreksgroep. Aangenomen kan worden dat ook andere gemeenschappelijk religieuze bijeenkomsten, namelijk het Suikerfeest en het Offerfeest, door hem worden bijgewoond. Het zich beperken tot de gemeenschappelijke diensten houdt mogelijk verband met de aard van zijn religieus profiel en de formele rol die hij de imam toekent. A waardeert de vrijdagsdienst vanwege de devotionele

aspecten zoals het reciteren en voorlezen uit de Koran en het gezamenlijk bidden, alsook vanwege het feit dat de dienst een belangrijke invulling voor de heiligheid van de dag zelf, vrijdag, is. Daarnaast waardeert hij deze dienst vanwege de religieuze inbreng van de imam, inclusief de wijze waarop deze in het gebed voorgaat, dat wil zeggen zodanig dat de gedetineerde in zijn ‘diepste wordt geraakt’, bijvoorbeeld naar aanleiding van de gereciteerde Koranverzen in het gebed.

Verder versterkt de vrijdagdienst de identiteit en de eigenwaarde van de gedetineerde, immers: ‘Dat stukje vrijdag is uitsluitend voor jou [bedoeld wordt: voor mij].’ Met de aanduiding ‘stukje’ geeft A aan dat het een vrij beperkt moment is, in een beperkte gebedsruimte die nog verder wordt beperkt doordat de inrichting het islamitisch religieuze karakter ontbeert. Toch is dit moment en deze beperkte ruimte van ongekende waarde vanwege herkenbaarheid, exclusiviteit en identiteitsversterking. De vrijdagdienst levert verder een bijdrage aan gemeenschapsofbouw met de genegenheid die het oplevert. Ten slotte krijgt A van de imam tijdens het laatste informele gedeelte van de dienst de mogelijkheid om vragen te stellen ter oriëntatie op geloofsinhoud. Hij stelt zelf geen vragen, maar benut de antwoorden van de imam op de vragen die door andere gedetineerden worden gesteld.

Tijdens de gespreksgroep mogen religieuze vragen worden gesteld. Niet zelden zijn dat vragen die door de preek van de vrijdagdienst worden opgeroepen. In die zin is de gespreksgroep een input-gelegenheid voor wat er leeft om thema’s voor de vrijdagdienst te kiezen of uit te diepen. Een gespreksgroep biedt ook gelegenheid om persoonlijke vragen, die in individuele gesprekken aan de orde zouden kunnen komen, veralgemeniseerd te stellen. Er wordt zodoende tijdens de gespreksgroep het een en ander gedaan aan geloofsoriëntatie en er vindt geloofsoverdracht plaats. Dat laatste gebeurt door Koran- of Hadithuitleg en door het beantwoorden van de vragen over de wet, de devoties en de heilige geschriften.

Uit de data blijkt dat de imam ook niet-religieuze onderwerpen behandelt die bijvoorbeeld specifiek met de toekomstplannen en bezigheden van de gedetineerden te maken hebben. Bij dit soort onderwerpen

luistert de imam geïnteresseerd, aldus A. Bij religieuze onderwerpen is de imam nadrukkelijker aanwezig, maar hij laat gedetineerden vrij om zijn boodschap al dan niet over te nemen. Tevens komen ook allerlei dagelijkse problemen en zorgen van de gedetineerden aan de orde. Er worden in de gespreksgroep vragen van uiteenlopende aard gesteld. In de eerste plaats komen er informatieve vragen naar de geloofspraxis, exegetische vragen en vragen naar de achtergronden van de verschillen in de diverse tradities en naar de achtergronden van tegenstrijdigheid tussen de verschillende imams aan bod.

Gewaardeerde competenties

De imam beschikt over religieuze expertise en is aantoonbaar in staat om die over te brengen door zijn religieuze leiderschap in te zetten. Hij hanteert deze expertise bovendien gedoseerd en afhankelijk van de pastorale behoefte van de gedetineerde. Hij spant zich voortdurend in om zijn aanpak te optimaliseren. Hij heeft een uitgesproken religieus profiel en is standvastig in zijn gesprekken qua religieuze traditie waar hij achter staat. Tegelijkertijd toont de imam het vermogen om te relativeren en ruimte te bieden aan tradities die afwijken van de zijne. Hij stelt zich op dit gebied flexibel op en straalt tolerantie uit. Hij is vooruitstrevend (heel modern) in de keuze van onderwerpen en de manier waarop hij ze behandelt. Daarnaast bezit de imam communicatieve vaardigheden die hem in staat stellen om een veilige en geschikte geestelijke sfeer te creëren om zijn functies uit te kunnen oefenen. Hij is rustig en toegankelijk. Hij is toegankelijk doordat hij het initiatief neemt om contact te leggen met de gedetineerden, doordat hij zijn toegewijde interesse in hun (wel)zijn toont en door zijn hulpvaardige en dienstbare grondhouding. Hij is humoristisch en tegelijk serieus. Hij is open. Gedetineerden kunnen ‘alles’ met hem bespreken.

Omgaan met de verschillende tradities

Zoals hierboven is aangegeven, neemt de imam voor A een duidelijke, herkenbare positie in met een duidelijke identiteit. Hij is deskundig, specialist op zijn gebied en zet deze expertise naar behoren in. A

attendeert wel op de taalhandicap van de imam, waardoor men hem niet altijd kan volgen. Hij oefent de imamfuncties op evenwichtige wijze uit, zodanig dat hij aan de pastorale behoeften van alle gedetineerden gelijkelijk voldoet. Hij verliest niemand uit het oog. Hij wordt wel geconfronteerd met de religieuze diversiteit van de gedetineerden met de daarbij behorende verscheidenheid van pastorale behoeftes. De imam reageert ontspannen op deze uitdagingen: 'Hij reageert op een normale manier, hij reageert met humor.' Hij erkent de verschillende tradities van de gedetineerden en legt de achtergronden van de religieuze diversiteit aan zijn pastoranten uit. De imam geeft vervolgens altijd duidelijk aan in welke traditie hij zelf staat. Dit is de Malikitische school, aldus A. Andere tradities krijgen van hem alle ruimte. De imam geeft aan dat de eenheid van het geloof de afzonderlijke tradities kan verdragen en koerst aan op verdraagzaamheid van elkaars tradities in woord en daad: dat is voor A religieuze tolerantie. De imam dringt zijn eigen religieuze traditie, interpretaties en uitleg van de Schrift niet op. Hij geeft nadrukkelijk de ruimte om de eigen traditie van de gedetineerden, bijvoorbeeld shiïeten, te belijden en eigen standpunten en opvattingen erop na te houden. Hij respecteert afwijkingen en is meelevend. Dat neemt niet weg dat gedetineerden zich soms verzetten tegen de religieuze opvattingen van de imam. Vooral waar sprake is van botsende interpretaties en opvattingen van gedetineerden of van andere imams en Schriftgeleerden. De imam wordt echter met respect behandeld. A heeft respect voor de imam, omdat deze aantoonbaar een religieuze gezagsdrager en 'geleerd is', 'gedetailleerde kennis van de Koran' bezit en omdat hij 'zoveel heeft doorstaan om deze status te bereiken.' A ervaart de imam als een sociaal mens. Hij is een sociale persoon en vertrekt vanuit de mens in zijn religieuze inbreng.

Enkele typologieën en eigenschappen uitgesproken door A

Desgevraagd typeert A de imam als volgt. De imam is deskundig en geleerd, hij is veelwetend en is constant bezig zijn werk goed over te brengen, hij is humoristisch en tegelijk serieus, hij is modern in de onderwerpen die hij naar voren brengt, hij is tolerant en open, hij is flexibel, rustig en sociaal, hij staat altijd klaar voor hulp en bijstand en

zorgt voor een veilige sfeer, hij is geïnteresseerd in zijn cliënten en laat dat zien en hij is in staat om te bemiddelen.

Samenvatting

De rapportage over gedetineerde A kan een indicatie geven van wat een moslimgedetineerde die getypeerd is als secularist aan een islamitisch geestelijk verzorger heeft of wat hij van de islamitisch geestelijk verzorger verwacht. De islamitisch geestelijk verzorger heeft voornamelijk een formele functie als facilitator van godsdienstuitoefening. Godsdienstuitoefening dient hier breed opgevat te worden, dat wil zeggen ongeacht of de secularist daadwerkelijk en uitwendig de godsdienst beoefent. Geloofsbeleving in de brede zin van het woord, godsdienstoriëntatie en godsdienstontplooiing behoren eveneens tot de godsdienstuitoefening. Als een vrijdagdienst wordt gehouden, dan hoeft de secularist niet mee te bidden. Als er in een gespreksgroep religieuze vragen worden gesteld, hoeft hij daar niet aan mee te doen. Maar hij benut wel beide mogelijkheden om vanuit een gepaste afstand zich op zijn geloof te oriënteren. In de uitwendige godsdienstuitoefening van een andere moslimgedetineerde, middels deelname aan het gebed bijvoorbeeld, wordt als het ware de eigen godsdienstige behoefte bevredigd. Verder is A gebaat bij bijstand op sociaal-culturele gebieden als de sociale identiteit, de exclusiviteit en de gemeenschapsopbouw met de genegenheid die het oplevert. Tevens is hij gebaat bij bijstand op de existentiële aspecten van godsdienstuitoefening; dat is wat zijn diepste wezen raakt, wat bij hem een ‘onbeschrijfelijk gevoel’ teweegbrengt en hem innerlijke rust bezorgt.

Als secularist is hij bijzonder geïnteresseerd in de ‘aqâ’id, de geloofsleerstellingen waarin God centraal staat en dan in het bijzonder wanneer dit rechtstreeks een uitwerking is van de Koran en in beperkte mate de Hadith. De inzet van de imam spreekt hem aan wanneer deze via exegetische sessies en geloofsoverdracht in het algemeen, leidt tot oriëntatie op waarden als verdraagzaamheid en tolerantie en leidt tot verbreding van zijn perspectief. De bekwaamheidseisen en geschiktheidseisen die A als secularist aan de islamitisch geestelijk verzorger stelt om vertrouwen in zijn inzet te hebben zijn hoog. De islamitisch

geestelijk verzorger dient ten volle het imamschap te kunnen uitoefenen middels het inzetten van alle imamfuncties ongeacht of A daar gebruik van maakt, en dat vanuit een aantoonbaar religieuze expertise en religieus gezag. Hij dient bovendien een herkenbaar religieus profiel te hebben en uit te stralen en tegelijk ruimte te bieden voor andere gezindten in zijn doelgroep. Daarnaast dient de islamitisch geestelijk verzorger over een aantal professionele en persoonlijke kenmerken te beschikken. Hij dient in staat te zijn, ondanks zijn instrumentele, formele en afstandelijke positie die de gedetineerde hem toekent, een persoonlijk ‘stempel’ op de persoon van de gedetineerde te drukken. Onder meer gebeurt dat door een hermeneutische instelling die tot verbreding van het perspectief van de gedetineerden leidt en door de hierboven geschetste communicatiewijze toe te passen. Als we afgaan op de rapportage van A, dan kunnen we vaststellen dat een secularist minder behoefte heeft aan separate individuele gesprekken. Maar het kan ook zijn dat Mahmoud als geestelijk verzorger nog geen adequaat antwoord heeft op de individuele pastorale behoefte van deze categorie. Overigens behoort A tot de standaardgevallen. Het is niet duidelijk of dit patroon zich ook voordoet bij secularisten die tot de niet-standaardgevallen gerekend kunnen worden.

3.2.2 Gedetineerde R

De betekenis van de imam

De imam heeft een veelzijdige betekenis die zich niet beperkt tot de instrumentele kant. Voor R staat de imam zelf centraal en wordt niet enkel gezien als symbool voor geloof, moskee en de religieuze wet. R schrijft de effecten van de inzet van de imam niet alleen aan zijn religieuze inbreng toe, maar evenzeer aan de persoon van de imam zelf. Het is bijvoorbeeld niet alleen de Koran die ‘raakt’, maar ook de imam zelf. Het persoonlijke effect van de imam blijkt uit uitdrukkingen als: ‘Hij verruimt de perspectieven van de gedetineerden’, ‘Hij bereikt met gedetineerden wat anderen niet kunnen bereiken’, ‘Hij prát met misdadigers’, ‘Hij kan gedachten van gedetineerden verbeteren’ en ‘Hij verlost veel gedetineerden’.

Hoewel R in deze uitdrukkingen naar gedetineerden verwijst, maak ik uit de hele context op dat ook zijn persoon het object is van deze effecten. Dit blijkt uit uitspraken als: 'Hij stelt [mij] gerust' en 'Hij spreekt [mij] moed in'. De persoonlijke betekenis van de imam blijkt ook uit het feit dat R hem een plaats toekent binnen de kring van zijn *insiders*. De imam komt bij hem op de tweede plaats, na de ouders, als de persoon met wie hij 'alles wat hem dwarszit' kan bespreken. R acht de imam hoog en respecteert hem vanwege zijn bewezen geestelijkheid. Zo past hij zijn houding en taalgebruik aan het zijne aan. Hij bespreekt veel zaken met hem, maar er zijn ook grenzen. Sommige onderwerpen zijn taboe. Maar als deze onderwerpen - zoals seksualiteit - formeel in het kader van de fiqh worden besproken, dan is dat minder bezwaarlijk. R vindt dat er 'geen schaamte in het geloof' is¹⁴ mits op gepaste en nette toon. Dus bijvoorbeeld niet: 'Ga je dat tegen hem zeggen: ik vind dat lekkere vrouwen die daar lopen?' Volgens R verdient de imam respect vanwege zijn gehele aanpak: hoe hij met gedetineerden omgaat, doordat hij luistert naar wat gedetineerden te zeggen hebben, doordat hij niet opdringerig is doch uitgesproken standpunten koestert. Het gaat om een verdiend respect, lees gezag, op basis van instelling, competenties en inzet. Ondanks alle typering die op de ervaring van een nabije persoon wijzen, beweegt het pastorale contact zich binnen de grenzen van afstandelijkheid. Indicaties hiervan zijn het veelvuldig gebruik van termen als 'die man' en het bovengenoemde gepaste gedrag in aanwezigheid van de imam. Verder kan de weerstand van R om zichzelf als probleemgeval bij de imam te presenteren doordat hij liever geen persoonlijke problemen met hem wenst te bespreken als indicatie gezien worden van afstandelijkheid.

Verder betreft de betekenis van de imam al de hieronder schematisch aangegeven domeinen:

Tabel III.4

Betekenis van de imam

Communicatieve eigenschappen	Geloofsbeleving	Identiteit	Exclusiviteit en persoonlijke aandacht	Theologisch gezag
<ul style="list-style-type: none"> - kan boodschap goed overbrengen - hij is vriendelijk - hij belicht de zaken (relevant voor gedetineerden) overtuigend vanuit een andere invalshoek - hij is betrouwbaar - je kunt met hem privé-problemen bespreken - drempel om hem iets te vragen is lager dan bij ander personeel - je kunt dingen die je echt dwarszitten bespreken 	<ul style="list-style-type: none"> - contact met de imam hoort bij moslim-zijn - imam is trefpunt van geloofsgenoten met dezelfde religieuze en culturele achtergrond 	<ul style="list-style-type: none"> - hij vult een godsdienstige leegte die in detentie ontstaat - gedetineerden kunnen bij hem terecht voor zingevingsvragen - kan bij de imam terecht voor geloofs-overdracht 	<ul style="list-style-type: none"> - hij is de enige bij wie gedetineerden terecht kunnen - hier is hij de enige persoon met wie je kunt (bedoelt: wenst te) praten - is degene die naar mij komt vragen (pastor vraagt uitsluitend naar katholieken) - hij compenseert de buitenwereld (familie, vrienden) - als je problemen aan hem voorlegt, is hij in staat om je gerust te stellen, moed in te spreken - hij spreekt moed in - neemt iedereen serieus 	<ul style="list-style-type: none"> - hij heeft zich goed verdiept in het geloof (geleerd) - hij is oud en wijs - hij is 'gelofelijk' (bedoelt: is overtuigd gelovig, heeft heldere religieuze inslag, herkenbare identiteit)

Hieronder volgt een reconstructie van de vrijdagdienst en de gespreksgroep zoals R die heeft ervaren en in het interview heeft beschreven. Ik maak uit de gehele context van het interview op dat de kenmerken die R rapporteert een positieve ondertoon hebben in zijn beleving. Hij waardeert deze kenmerken. De meeste deelnemers aan de dienst behoren tot de groep jongvolwassenen tussen achttien en vijftientig jaar. Er zitten wat oudere gedetineerden bij. De gebedsdienst wordt gehouden in de kerk. Gedetineerden gaan op de stoelen zitten die in een kring staan opgesteld, terwijl de thee al is gezet voor na het gebed. De imam begint met de *khuṭba* (preek) zoals R dit noemt.¹⁵ Hij gaat in de beleving van R op dezelfde wijze te werk als een moskee-imam. De imam begint zijn *khuṭba* in het Nederlands, maar gebruikt ook Arabisch. Hij zorgt wel voor de vertalingen. De imam vertelt veel over de profeet. Hij behandelt verder uiteenlopende onderwerpen. Ter illustratie noemt R ‘het roken’.

Na de *khuṭba* komt de gebedstijd. Gedetineerden leggen het gebedskleed neer. Zij die meebidden gaan achter de imam staan. R behoort tot de bidders, de *muṣallūn*. De vrijdagdienst is voor hem een afspiegeling van wat er buiten in een gewone moskee plaatsvindt, zoals de rituelen en het sociale aspect. Dat geeft R een ‘geruststellend’ gevoel. De laatste twintig minuten zijn voor het sociale contact. Gedetineerden van verschillende afdelingen komen elkaar tegen en de bewaarders zitten er ook bij. Er wordt muntthee gedronken en er worden koekjes gegeten. De dienst is voor gedetineerden de enige mogelijkheid in de week om elkaar te ontmoeten. Ze praten met elkaar, lachen met elkaar, maken grapjes, bevragen elkaar over hun dagelijkse zorgen en hun dagelijks leven, terwijl de imam rondloopt. Na afloop gaat de imam bij de deur staan en zwaait de gedetineerden uit. Hij geeft iedereen een paar verse takjes *na‘nâ‘* oftewel muntkruid mee. Voor R heeft *na‘nâ‘* een grote symbolische betekenis. Hij kan daarmee een speciale thee voor zichzelf maken en dat geeft hem een gevoel van eigenwaarde: ‘En zo kan je je eigen leven gaan leiden’, aldus R. Aan het eind van de dienst gaan gedetineerden tevreden terug naar hun cel. R gebruikt het woord *happy*. Zij krijgen hierdoor een goed gevoel. Het geven van een goed ‘gevoel’ of ‘gevoelens’ die de imam en zijn prak-

tijk bij de gedetineerden teweegbrengt komt overigens opvallend vaak terug in het interview met R. De vrijdagsdienst geeft hen moed waarmee ze een hele week vooruit kunnen. Voor R blijft veel van wat de imam tijdens de dienst behandelt in zijn hoofd hangen. Hij denk erover na.

De omschrijving van R van het verloop van de gespreksgroep wijkt niet af van mijn waarneming zoals ik in hoofdstuk II heb omschreven. Gedetineerden gaan aan de gesprekstafel zitten. De imam vraagt een ieder hoe het met hem gaat en of iemand iets te melden heeft. Dan komen er allerlei vragen over geloof en wet. Daarna gaan ze over tot het bespreken van een onderwerp. Het onderwerp kan door een gedetineerde ingebracht worden, zo niet dan doet de imam een voorstel. De onderwerpen zijn veelzijdig. R noemt ter illustratie actualiteiten die zich buiten afspelen. De keuze van het onderwerp is vaak afhankelijk van de actualiteiten. Er wordt vaak geïmproviseerd, dat wil zeggen dat de imam met een open agenda werkt en de invulling van de gespreksgroepen niet thematisch van tevoren vaststelt. De opzet is om over de ingebrachte of door de imam voorgestelde onderwerpen van gedachten te wisselen, maar ook om duidelijke richtlijnen en conclusies te trekken in de vorm van een sluitende interpretatie vanuit de Schrift. De imam waakt erover dat de groep op een fatsoenlijke manier en met respect voor elkaar de discussies aangaat:

Meestal bij het begin beginnen we over geloof, die dingen allemaal. Doordeeweeks kom je toch met vragen die je wilt beantwoorden, ja en na die gesprekken beginnen mensen over kritiek in de buitenwereld te praten, hoe het buiten is.

De imam luistert goed, maar heeft ook een uitgesproken mening over het onderwerp. Dat laat hij merken. Het gaat niet om persoonlijke opvattingen, maar om standpunten die vanuit een religieuze invalshoek zijn onderbouwd. De imam communiceert op een rustige, niet opdringerige manier, iets wat gedetineerden positief waarderen. Gedetineerden die de opvattingen van de imam niet delen worden door hem in hun standpunt gerespecteerd. De imam neemt de leiding in het gesprek. Hij probeert zijn mening zo goed mogelijk te onderbouwen met teksten uit de Koran, hadiths, fatwa's en andere uitspra-

ken van gezaghebbende geleerden. Indien deze teksten niet aanwezig zijn, zoekt hij ze thuis op en komt daar een volgende keer op terug.

Gewaardeerde competenties

Het contact met de imam had de eerste prioriteit van R toen hij deze inrichting binnenkwam. Des te meer omdat hij 'slechte ervaringen' had met de imam in een andere inrichting waar hij vastzat. R geeft aan die imam uiteindelijk te hebben verworpen. Na een inventarisatie van ervaringen van medegedetineerden, die hem hadden verzekerd dat deze imam over de door hem gewenste kwaliteiten beschikt, ging hij contact met hem zoeken. Het eerste contact vond plaats tijdens de vrijdagdienst. Tijdens deze dienst heeft de imam aangeboden om hem voor een individueel gesprek te ontvangen. R nam dit aanbod aan. De imam neemt het initiatief om contact te maken met gedetineerden en om hun vertrouwen te wekken. De imam verwelkomt nieuwe gedetineerden die zijn groepsdiensten bezoeken, stapt op hen af en biedt zijn diensten aan. R verwijst ook naar vluchtige en spontane bezoeken in de recreatieruimte, open ruimtes zoals de keuken en de luchtplaats. Soms bezoekt hij ook gedetineerden in hun eigen cel, in het bijzonder de zieken. De vluchtige en spontane bezoeken als pastorale inzet worden door R gewaardeerd vanwege de positieve effecten op het welzijn van de gedetineerden. De imam komt kijken hoe ze leven, vraagt hoe het met hen gaat, vraagt of ze problemen hebben en of ze daarover verder willen praten, of ze iets missen en of hij iets voor hen kan doen. Hij voert ook alledaagse gesprekken en nodigt gedetineerden uit om zijn diensten bij te wonen. Dit soort gesprekken duurt maar kort - vijf à tien minuten - maar hij verdeelt de aandacht evenredig (eerlijk) over gedetineerden om 'zo iedereen tevreden te stellen', waardoor het beeld ontstaat van een rechtvaardige persoon:

Hij komt binnen, ja en vraagt ie waar zijn die jongens die of die, wie hij moet hebben of als wij zelf staan in de keuken, komt bij ons in de keuken, hoe is het, wat ben je aan het koken. Gewoon als normaal, normaal mens. Ziet hij andere mensen praten, is gewoon hetzelfde als ons personeel, personeel komt ook bij ons, als hij binnenkomt, komt hij bij ons (...) dat betekent niet dat

deze man [degene is] die alles kan regelen, in de inrichting via de andere contactpersonen, maar bijvoorbeeld als je zelf geen durf hebt om naar de bewaarder te gaan of hoofdafdeling, of om, je hebt een probleem, je hebt een iets, ja daarvoor is wat de geestelijk verzorger in een uur wat hij doet, om te kijken wat hè, is iets wat er nou met jou is, zo iets met jou kunnen praten, zodat je beter gaat voelen, dat is zo.

Op religieus gebied, verwacht R dat de imam antwoord geeft op de door hem of door de andere gedetineerden gestelde vragen naar fiqh, exegese of raad. Hij verwacht antwoorden vanuit de wet en de Schrift, ongeacht wat de gedetineerden daarvan vinden. Uitgesproken richtlijnen gelden bij R als een absolute verwachting. Immers: 'Dat is de echte imam.' Verder verwacht R dat de imam helpt bij verdieping in het geloof en dat hij doet aan geloofsoverdracht.

Ja dat is wat je verwacht van iemand die het geloof bij jou bijlegt [overdraagt]. Als iemand nou zichzelf gaat beliegen... ja dan hoeft dat van mij niet. Wat heb ik daaraan? Ik wil mijn geloof beter leren kennen en niet slechter.

Volgens R maakt de imam de bovengenoemde verwachtingen waar. R waardeert de uitgesprokenheid van de imam als het gaat om de richtlijnen die hij aangeeft. R signaleert dat gedetineerden bepaalde uitspraken van de imam proberen uit te lokken die hun 'verkeerde' opvattingen of handelingen kunnen rechtvaardigen en legitimeren. De imam is zich hier bewust van en reageert hier attent op. Gedetineerden krijgen niet te horen wat ze graag zouden willen horen. Soms leidt dat tot heftige discussie tussen imam en gedetineerden:

Als hij toch hè, als de imam zegt: 'Zo en zo en zo zegt het geloof, dat kan niet en dat kan niet en dat kan wel.' Meestal die jongens zeggen voor zoveel kan het wel. Dus het antwoord is al klaar in zijn hoofd anders zegt hij niet 'voor zoveel kan het wel', snap je?

Deze aanpak slaat goed aan bij de behoefte van R. De imam brengt hem in verbinding met geloofselementen uit de jeugd en met de

buitenwereld. De morele richtlijnen die de imam aangeeft spreken hem aan. Het helpt hem om zijn horizon te verbreden en om te reflecteren over zijn handelingen en over zijn leven. Opvallend is dat R nadrukkelijk aangeeft dat de pastorale inzet van de imam geen effect heeft op zijn religiositeit. Hij is geen ander religieus gedrag en of religieuze houding gaan vertonen, dat wil zeggen niet (meer) praktiserend geworden. Hij meent dat de ‘tijd er nu nog niet rijp’ voor is. Voor hem is dat echter geen kwestie van afstel, maar uitstel. Er is dus geen coherent verband tussen de ontvankelijkheid voor de geestelijke bijstand van de imam en het effect op het uitwendige religieus gedrag van R. Dat laatste behoort met andere woorden niet tot de onmiddellijke pastorale behoeftes. Wel kan er, naar analogie van gedetineerde H (zie hieronder), sprake zijn van een religieus schuldgevoel als zondaar of *mudhniib*. Deze gevoelens kweken weer de behoefte tot intensiever contact met de imam en zijn inzet.

R waardeert verder het vermogen van de imam om contacten te leggen op een manier die aansluit bij de gedetineerden. Hieronder vallen ook het inlevingsvermogen en de spontaniteit van de imam, alsook zijn alertheid en toegewijde betrokkenheid bij gedetineerden. Indicatie van het inlevingsvermogen is de zorgvuldigheid waarmee hij zijn aandacht verdeelt over de gedetineerden. Dat maakt hem een ‘rechtvaardige man’. Ook waardeert R het vermogen van de imam om gedetineerden door zijn specifieke pastorale aanpak daadwerkelijk te beïnvloeden. Deze voor R zichtbare effecten vergroten zijn vertrouwen in de imam. R prijst de imam voor de manier waarop hij de imamfuncties uitvoert en voor zijn hermeneutische aanpak. Als de imam richtlijnen aangeeft, zoals ‘je mag geen alcohol drinken’, dan onderbouwt hij die met Koranteksten, maar vooral met verhalen uit de traditie. Hij betreft hierbij beeldend, confronterend¹⁶ en op een aansprekende manier biografische elementen uit het leven van de profeet Mohammed oftewel *al-sîra al-nabawiyya*, verhalen over andere profeten en bekende religieuze personages uit de vroege islam.¹⁷ De imam slaagt erin om deze elementen uit de traditie te verbinden met de hedendaagse context van de gedetineerden. Tijdens dit verbindingsproces komt de persoonlijke situatie van gedetineerden niet ter sprake en de imam refereert er ook niet aan. Voor hem staat het verhaal uit de traditie centraal en de verbinding met het hedendaagse wordt door

de gedetineerde R zelf gemaakt. R merkt op dat het aanhalen van verhalen uit de vroege traditie effect heeft. R ziet dat gedetineerden hun gedrag, hun beelden en hun opvattingen bijstellen of er op zijn minst over gaan nadenken.

De vraag centraal

De vraag heeft een centrale plaats in de pastorale praktijk van de imam. Veel vragen gaan over geloofskwesties en dan vooral over de wet. Ook wordt er gevraagd naar voorlichting over de inhoud van het geloof en om godsdienstondericht. Bij R beperkt dat laatste zich tot de Arabische taal. Het leren van de Arabische taal houdt direct verband met de wens om de Koran te lezen en te begrijpen. De vragen worden gesteld in individuele gesprekken alsook tijdens gespreksgroepen. R signaleert dat gedetineerden met veel vragen naar de gespreksgroep komen. Zij beginnen ook eerst met het stellen van vragen die over de wet gaan, zoals vragen over het gebed, vragen over wat mag en niet mag, en vragen naar wat verplicht is. Ook worden concrete vragen gesteld, zoals wat de wet vindt van roken, wat de religieuze wet vindt van drugsgebruik, of het haram is om thuis eten te brengen van drugsgeld, of het verboden is om drugsgeld aan arme mensen te geven, of men goud mag dragen, en allerlei andere vragen over het dagelijkse leven.

In gespreksgroepen komen ook vragen aan bod van algemene aard, zoals over de actualiteit en wat zich in de buitenwereld afspeelt. De imam wordt dan gevraagd naar zijn persoonlijke mening daarover. Daarnaast komen vragen over de zin van het leven en de zin van detentie aan de orde. Hierbij wordt veel gediscussieerd met de imam. Voor R is de imam de enige persoon met wie gedetineerden over dit aspect kunnen praten. Ook worden vragen gesteld over bemiddeling in juridische zaken en als bureaucratisch ervaren aangelegenheden. R signaleert dat er veel machteloze gedetineerden met moeilijkheden zitten die ze aan de imam voorleggen. De imam pakt deze vragen serieus aan en zoekt steun bij zijn collega geestelijk verzorgers van andere denominaties. Het valt overigens op dat R graag verwijst naar de moeilijkheden van medegedetineerden, maar niets zegt over zijn eigen

beleving en problemen.

De denkrichting van de beantwoording van deze vragen die gedetineerden stellen is niet ter sprake gekomen in het interview met R. Echter, aan de hand van de exploratie in hoofdstuk II en het profiel dat R van de imam hierboven schetst, kan een reconstructie gemaakt worden. De overvloed aan vragen schrijft R verder toe aan het benauwde leven waarin gedetineerden zitten en dat heeft weer te maken met het gevoel een crimineel leven te leiden:

Die vragen wat meestal gesteld worden en hè, van jongens en van mensen die daar zitten, zijn vragen van: ‘Mag het of mag het niet?’ En dit heeft een beetje mee te maken van de kring waarin ze zitten. Je zit in een kring, je bent niet echt, ook als je buiten, hier leid je niet een normaal leven, je hebt toch het leven van hè, hoe moet ik noemen, je leidt toch het leven van de criminaliteit, toch?

Omgang met diversiteit tradities

Volgens R komt er weinig kritiek vanuit de gedetineerden op de optredens van de imam. De diversiteit aan tradities en de mate van religiositeit binnen de groep vertaalt zich wel in heftige discussies over geloofskwesties. De imam wordt ook geconfronteerd met religieuze standpunten en interpretaties van andere imams en geleerden en wordt gevraagd om hierop te reageren. Iedere inbreng neemt de imam serieus en hij reageert daarop door de zaak te bestuderen en onderbouwing te zoeken.¹⁸ In de regel komt de imam met uitgesproken religieuze richtlijnen, al voldoen die niet altijd aan de verwachting van alle gedetineerden. De imam respecteert andersluidende standpunten bij gedetineerden en geeft er ruimte aan.

Typologie imam

Op de vraag om de imam in een aantal kernwoorden te typeren, antwoordt R als volgt: de imam is een serieuze man, wijs en verstandig;

hij is heel behulpzaam en alles wat hij zegt is ‘echt’ nuttig; hij is iemand die ‘in staat is om veel zaken te regelen’ en hij is ten slotte geliefd bij het personeel.

Samenvatting

De islamitisch geestelijk verzorger heeft voor R als diepgelovige en gedeeltelijk praktiserende moslim een veelzijdige betekenis die zich niet beperkt tot de instrumentele faciliterende rol zoals bij A. De legitimatie van de islamitisch geestelijk verzorger en het vertrouwen dat R in hem heeft, hebben als basis weliswaar die functionele instrumentele rol, maar de geestelijk verzorger symboliseert niet enkel het geloof, de moskee en de religieuze wet. Zijn persoon doet er eveneens toe en lijkt zelfs centraal te staan in het pastorale contact. Verder vervult de islamitisch geestelijk verzorger ook pastorale behoeften op sociaal-culturele en existentiële aspecten zoals die bij A zijn gerapporteerd.

Als diepgelovige is R niet limitatief ontvankelijk voor de inzet van de geestelijk verzorger. Alles wat zich aandient op het gebied van ‘aqîda, ‘ibâdât en mu‘âmalât wordt op prijs gesteld. Hij verdiept zich daar graag in met behulp van de islamitisch geestelijk verzorger. De bekwaamheidseisen en geschiktheidseisen die R stelt zijn eveneens bij A hoog. De islamitisch geestelijk verzorger dient een bewezen geestelijke te zijn die in staat is alle imamfuncties uit te oefenen. Exegese, fiqh, geloofsoverdracht en raad zijn voor R de belangrijkste functies waar hij een beroep op doet. De islamitisch geestelijk verzorger heeft een uitgesproken religieus profiel, is hier standvastig in doch niet opdringerig. Hij weet hier zijn professionele profiel te onderscheiden van zijn persoonlijke voorkeuren. Hij betreft op een herkenbare wijze de Koran en de Hadith bij zijn religieuze inbreng, alsook de biografie van de profeet, de belangrijke personages en de verhalen uit de islamitische traditie en fatwa’s van gezaghebbende schrift- en rechtsgeleerden. De islamitisch geestelijk verzorger is in staat om dit allemaal goed uit te beelden voor de gedetineerden. Hij is verder dan ook hermeneutisch ingesteld en kan de traditie in verbinding brengen met het heden van de gedetineerden. R verlangt van deze opzet onder meer dat zijn horizon wordt verbreed en zijn perspectief wordt verruimd.

Naast de imamfuncties en de wijze waarop deze uitgeoefend moeten worden vindt A nog iets van groot belang. De islamitisch geestelijk verzorger dient volgens A aan een scala van eigenschappen te voldoen om het vertrouwen van de gedetineerde te winnen, zodat deze ‘alles wat hem dwarszit’ kan uiten. De islamitisch geestelijk verzorger luistert naar het verhaal van de gedetineerde, communiceert rustig, is spontaan en toont toegewijde betrokkenheid, is alert op wat zich in de wereld van gedetineerden voordoet en is op de hoogte van hun toestanden en reageert daar adequaat op; hij *is* er overal, is geïnteresseerd in alles wat zich in de wereld van gedetineerden afspeelt, vraagt daar ook naar en verdeelt zijn schaarse tijd en aandacht eerlijk over de gedetineerden, aldus de ervaring en waarneming van A.

Verder stelt R vast dat de islamitisch geestelijk verzorger in staat is opvattingen en ideeën van gedetineerden daadwerkelijk in positieve richting te beïnvloeden, met soms effecten op het concrete gedrag, dat wil zeggen dat afstand wordt gedaan van het deviante gedrag. Dit effect verwacht hij ook voor zichzelf. De inzet van de moslimgeestelijke heeft echter geen effect op zijn religiositeit. Hij is geen ander religieus gedrag of andere religieuze houding gaan vertonen, dat wil zeggen: hij is niet (meer) gaan praktiseren. Behoudens de gebeden die hij in gemeenschappelijke diensten verricht. Verder moet het contact dat R als diepgelovige met de islamitisch geestelijk verzorger heeft ook aangemerkt worden als formeel en afstandelijk.

3.2.3 Gedetineerde H

De betekenis van de imam

Voor gedetineerde H vertegenwoordigt de imam een religie, de islam. De imam krijgt van hem dan ook een instrumentele en formele rol toebedeeld. Hij heeft uitsluitend vragen op religieus gebied. Het gaat hem verder niet om de imam, maar om de moskee. Vanuit deze afstandelijke verhouding gaat H het pastorale contact aan. De imam is er om het geloof over te brengen en uit te leggen, dat is naar het oordeel van H het domein waar de behoeften van gedetineerden liggen. H kwalificeert zich als ‘niet praktiserend’, maar voelt zich wel

mudhniib oftewel zondaar en heeft religieuze schuldgevoelens. Via het contact met de imam wil hij de band behouden met het brede geloofs-terrein. Hij spreekt over opwekken van ‘schuldgevoelens’ niet als negatieve ervaring, maar juist als een bevredigende religieuze ervaring waarvoor de imam zorg draagt. Samenhangend hiermee geeft hij aan dat deze ervaring zeer tijdelijk is. Hij heeft deze ervaring alleen in aanwezigheid van de imam. Daarna ebt de ervaring weg om weer terug te komen als hij bij de imam is. Mogelijk ligt hier een verklaring voor het feit dat H ondanks het aanbod van de imam geen gebruik wenst te maken van het individuele gesprek, dat wil zeggen om een directere en frequentere existentiële confrontatie met deze gevoelens te vermijden. H zelf voert als reden aan dat hij geen strikt individuele vragen heeft die zich lenen voor het individuele gesprek. Hij is alleen geïnteresseerd in geloofsoverdracht en in de imamfuncties die bewerkstelligen dat hij in contact blijft met het geloof middels functies als de *fiqh*, *dawa* en exegese. Hij stelt zich op als een gretige consument van de aangeboden geloofskennis. Door kennis op te nemen van dit religieuze aanbod ontstaat ‘ruimte’ bij hem.

Het pastorale contact

H beperkt zijn pastorale contact tot de gespreksgroep en de vrijdagdienst. Hij meldt geen bijzonderheden over de vrijdagdienst. Het meest heeft hij aan de gespreksgroep, waar hij zijn ‘geloofsvragen’ graag aan de imam voorlegt. Tijdens de gespreksgroep vraagt de imam eerst of gedetineerden geloofsvragen hebben, aldus H. Daarna volgen andere onderwerpen. De meeste vragen gaan volgens de waarneming van H over de geloofspraxis. Naast basale vragen krijgt de imam ook veel ingewikkelder exegetische vragen waarop hij het antwoord niet altijd paraat heeft. Een voorbeeld dat H noemt van een typisch exegetische vraag is: Waarom God altijd in de wij-vorm *nahnu* en niet de ik-vorm *ana* spreekt? Dat geldt zowel voor de *fiqh*-vragen als voor de exegetische vragen. H bevestigt dat de imam veel onderzoek doet thuis. Verder wordt in zijn waarneming veel gediscussieerd over de inhoud van de fatwa’s en over de achtergronden van de tegenstrijdigheden daarin.

Na het behandelen van de religieuze vragen stapt de imam over naar de ders. Hij legt een onderwerp voor. Bij honorering door gedetineerden start de discussie of de ders. Met deze aanduiding geeft H aan dat de gespreksgroep voornamelijk focust op religieuze onderwerpen. Gedetineerden willen naar het oordeel van H graag 'leren'. De imam leidt de discussie. Hij concentreert zich op geloofszaken, omdat daar de behoefte en verwachting van de gedetineerden liggen. H zoekt via geloofszaken naar verbreding van zijn horizon en naar ruimte en vindt die ook. Discussie over niet-religieuze onderwerpen beschouwt H als nutteloos en als verspilling van de schaarse tijd die de imam ter beschikking heeft. Hij en de gedetineerden komen namelijk om te 'leren en niet om tijd te verspillen', aldus H. De imam neemt vaak gedrukte hadiths en Koranteksten mee. Deze documenten vormen soms ook onderwerp van discussie. Het uitdelen van de teksten bevalt H goed. Zo kan hij achteraf nog eens rustig de stukken doornemen.

Spanningen rond diversiteit tradities

Spanningen manifesteren zich in de gespreksgroepen, dus niet in de vrijdagsdiensten, waar de imam spreekmonopolie heeft. Zowel verschillen tussen de imam en de gedetineerden, alsook de verschillen in geloofsopvattingen bij gedetineerden onderling komen boven tafel en worden besproken. Sommige opvattingen van de imam en de fatwa's die hij uitspreekt stuiten op weerstand van sommige gedetineerden. De verschillen tussen de imam en gedetineerden op religieus gebied blijven bestaan. De imam dringt zijn geloofsopvattingen niet op. H heeft niet de indruk dat de imam diepe kennis heeft van alle stromingen en rechtsscholen, maar hij verwijst er wel regelmatig naar. H erkent echter het religieuze gezag van de imam en beschouwt hem als geleerd en deskundig op zijn terrein. H gaat ervan uit dat de imam vanuit de Malikitische school te werk gaat.

Samenvatting

Samengevat ligt de betekenis van de imam vooral op geloofsbeleving met de volgende doeleinden: om vanuit een zekere afstand in contact

te kunnen blijven met het geloof, om cognitieve kennis op te doen over de praktische invulling van de geloofspraxis zonder zelf te hoeven praktiseren, om tegemoet te komen aan de religieuze schuldgevoelens oftewel *mudhnib* en zich langs deze weg te bezinnen op de situatie waarin men is beland (waarom ben ik hier terechtgekomen?). En om zich aangesproken te voelen op zijn religiositeit door het inzetten van dawa-activiteiten, in het bijzonder *tablîgh* en *tadbkâr*.

3.3 Conclusies

In hoofdstuk III heb ik getracht gedetailleerd te rapporteren over relevante uitkomsten van de interviews met gedetineerden als onderdeel van de triangulatie. Het doel hiervan is om te kijken in hoeverre de waardering van de gedetineerden overeenkomt met de zelfrapportage van de islamitisch geestelijk verzorgers Mahmoud en Hassan. In die zin bevestigen de uitkomsten van de interviews met gedetineerden in grote lijnen de praktijk van de islamitisch geestelijk verzorgers zoals die is weergegeven in hoofdstuk II. Zo bevestigen alle geïnterviewde gedetineerden de conclusie dat de basisidentiteit van de islamitisch geestelijk verzorger in het imamschap ligt. Een islamitisch geestelijk verzorger is een imam. Zij bevestigen ook het primaat van de imamfuncties, zoals die zijn omschreven in hoofdstuk II, als basisverwachtingen van gedetineerden. Gedetineerden bevestigen in grote lijnen dat van die imamfuncties de functies van *fiqh* en raad geven een bijzondere rol spelen in de pastorale praktijk van de islamitisch geestelijk verzorgers. Zij stellen eveneens vast dat de vraaghouding, inherent aan *fiqh* en raad, zo kenmerkend is voor de gedetineerden met een islamitische achtergrond en dat deze vraaghouding tevens dient als ingang voor het pastorale contact. De geraadpleegde gedetineerden bevestigen de aanpak van de islamitisch geestelijk verzorger met betrekking tot deze vraaghouding, alsook hun attitude in het algemeen, zowel communicatief als inhoudelijk. Verder bevestigen de geraadpleegde gedetineerden de wijze waarop de drie kerndiensten worden verzorgd door beide islamitisch geestelijk verzorgers, namelijk het individuele gesprek, de gebedsdiensten en de gespreksgroep, de spanningen rond diversiteit en de wijze waarop beide islamitisch geestelijk

verzorgers hiermee omspringen, de overeenkomsten en de verschillen tussen de beide islamitisch geestelijk verzorgers qua aanpak, het theologische profiel van beide islamitisch geestelijk verzorgers en de formele houding van de islamitisch geestelijk verzorgers. Hieronder volgen enkele nuanceringen en conclusies.

Aansluiting bij het profiel van de gedetineerde

Het religieuze profiel van de gedetineerden komt niet geheel overeen met het beeld dat de imams schetsen. Zowel uit de waarnemingen als uit de interviews met gedetineerden komt een gedifferentieerder beeld met betrekking tot de mate van orthodoxie naar voren dan het beeld dat de islamitisch geestelijk verzorgers hebben. Ook wordt de nadruk van de imams op de probleemkant van de gedetineerde niet bevestigd door de gedetineerden. Oftewel, er is een verschil in de definitie van het 'probleem' tussen de gedetineerden en de islamitisch geestelijk verzorgers. Beiden benadrukken problemen van de omgeving, zoals familieproblemen, sociale problemen, integratieproblemen en dergelijke, terwijl de gedetineerden vanuit innerlijke pastorale noden het contact zoeken. Tegelijkertijd wensen gedetineerden niet benaderd te worden als en vanuit het probleemgeval. Beide imams presenteren zich vanuit hun probleembenadering als 'hulpverlener', maar de gedetineerden zien hen meer als dienstverlener met duidelijke taken en opdrachten en baseren hun relatie met de imam hierop. Vanuit de optiek van de gedetineerden is er sprake van een meer onafhankelijke verhouding dan die tussen hulpverlener en hulpvrager. Deze verhouding beweegt bovendien binnen de kaders van afstandelijkheid van imam als instrument tot imam wiens persoon of wiens er-zijn de persoon van de gedetineerde 'diep raakt'. Opvallend is dat het feitelijke handelen van de imams eerder voldoet aan de benadering van de gedetineerden dan aan hun eigen beeld van hulpverlener.

Dat betekent overigens niet dat de inzet van de imams niet helpt. Over de effecten van deze inzet heb ik uitgebreid gerapporteerd. Opvallend is dat beide imams hoge einddoelen koesteren. Mahmoud streeft met zijn inzet uiteindelijk naar gedragsverandering, en Hassan focust op hetzelfde door middel van herstel van een onevenwichtig ontwikkelde

identiteit van een migrant of een nakomeling van een migrant met specifieke leefpatronen. Voortdurend bijstellen en corrigeren van religieuze opvattingen en structuur proberen aan te brengen zijn geëigende middelen van beide islamitisch geestelijk verzorgers. Gedetineerden hebben echter meer waardering voor effecten als het bevredigen van onmiddellijke pastorale behoeftes: godsdienstbeleving en -ontplooiing, versterken van eigenwaarde en identiteit, rust, meditatie en bezinning, emotioneel evenwicht, zingeving en spiritualiteit. Dit alles is niet gekoppeld aan een zichtbaar effect op het uitwendige religieuze gedrag. Ook is het niet direct gekoppeld aan de opstelling ten opzichte van het eigen delict. Er is wel sprake van spijt en berouw in algemene zin als zondaar. Gedetineerden sluiten echter niet uit dat de investering van de islamitisch geestelijk verzorgers deze effecten later zal hebben.

Het gezag

De islamitisch geestelijk verzorgers ontlenen hun gezag aan bewezen - in de zin van tot uitdrukking gebrachte - geestelijke kwaliteiten. Ze moeten imam zijn en in staat zijn de imamfuncties naar behoren uit te oefenen en van hieruit aan de pastorale noden van de gedetineerden tegemoet te komen. Dat zijn allereerst de toegeschreven oftewel 'ascribed'¹⁹ kwaliteiten die min of meer vastliggen omdat ze aan iemand 'worden toegeschreven op grond van vaststaande kenmerken'²⁰, in dit geval het imamschap of de geestelijkheid. Echter, de drager van deze geestelijkheid, de islamitisch geestelijk verzorger, wordt slechts aanvaard en toegelaten en zijn inzet als ontvankelijk ervaren als hij ook voldoet aan een scala verworven ofwel 'achieved'²¹ kwaliteiten op het gebied van een communicatieve grondhouding. Deze verworven kwaliteiten waar beide islamitisch geestelijk verzorgers over beschikken zijn: een uitnodigende houding en uitstraling hebben, een dienstbare opstelling aannemen, open en laagdrempelig zijn, vriendelijkheid uitstralen, geduldig zijn en toegewijde interesse tonen. Verder dienen ze betrouwbaarheid en rechtvaardigheid in handelen te tonen door onder meer de aandacht eerlijk te verdelen en onvoorwaardelijk beschikbaar te zijn voor iedere pastorant en exclusieve claims van bepaalde pastoranten af te wijzen (bijvoorbeeld

omdat ze van dezelfde etnische afkomst of religieuze stroming zijn). Zij maken een goede balans tussen humor en ernst, zijn niet oordelend, ze zijn er (er-zijn) door buiten de formele diensten zichtbaar te zijn voor gedetineerden, hebben een goede reputatie in de organisatie en zijn geliefd bij het personeel.

Het contact met de imam staat hoog op de wensenlijst van de gedetineerden. Maar voordat ze de imam 'toelaten' om als het ware zijn diensten bij hen 'af te zetten', toetsen ze op allerlei manieren of hij aan de bovengenoemde kwaliteiten voldoet. Het toetsen geschiedt op een aantal momenten. De eerste stap is het inventariseren van de ervaringen onder gedetineerden, bij wie de imam een frequent onderwerp van gesprek is, en eventueel hun advies inwinnen. Het tweede toetsmoment is deelname aan de twee groepsdiensten: de vrijdagdienst en gespreksgroep. Voor degene die overgaat tot het individuele gesprek wordt in dit gesprek een toetsmoment ingelast langs wat ik heb genoemd de *vraaghouding*, in het bijzonder op het *fiqh*-gebied. Aan de keuze voor de imam ligt dus niet het vanzelfsprekende theologische gezag (als dat er al is) ten grondslag, maar een 'verdiend gezag' op basis van een scala aan criteria.

Samenhang tussen de verschillende diensten

Uit de interviews met gedetineerden blijkt dat er voor hen een sterke samenhang bestaat tussen de vrijdagdienst enerzijds en de gespreksgroep anderzijds. Behalve dat het gemeenschappelijk belijden van geloof en samenzijn hier tot zijn recht komt, vullen beide diensten elkaar aan. De gespreksgroep, die voor hen een overwegend religieus karakter heeft, vormt een input voor thema's die in de gebedsdiensten worden behandeld en uitgediept, en de vragen die bij de gebedsdienst worden opgeroepen kunnen in de gespreksgroep worden behandeld en uitgediept. Deelname aan deze twee diensten, evenals alle andere gemeenschappelijke diensten zoals vieringen van hoogtijdagen, is vanzelfsprekend. Deelname aan het traject individueel gesprek hangt echter af van het religieuze profiel van de moslimgedetineerde.

Als we afgaan op de respondenten dan komen we tot de volgende hypothese. Hoe lager in de schaal van orthodoxie en praxis, hoe hoger lijkt de drempel om het individuele gesprek aan te gaan. De hypothetische verklaring hiervoor is dat het individuele gesprek te confronterend is voor hen. In die zin is een gefragmenteerde inzet waarbij niet alle diensten door de islamitisch geestelijk verzorger worden aangeboden, soms onvermijdelijk. Het is echter goed mogelijk dat aanvullende competenties van de islamitisch geestelijk verzorger hem in staat stellen om deze groep die niet overgaat tot individueel gesprek ook op individueel niveau bij te staan. Hetzelfde geldt voor het omgekeerde: gedetineerden die wel op individueel gesprek komen maar om religieuze redenen niet aan de gebedsdiensten en gespreksgroep deelnemen, omdat ze bijvoorbeeld de diensten niet heilig genoeg vinden en/of last hebben van medegedetineerden die niet meebidden of in hun ogen anderszins de samenkomsten verstoren. Ook hier is het mogelijk dat de islamitisch geestelijk verzorger door middel van een bijgestelde aanpak de diensten voor deze categorie toegankelijk maakt.

Omgaan met de verschillende tradities

Gedetineerden waarderen de wijze waarop beide islamitisch geestelijk verzorgers ruimte geven aan de religieuze diversiteit in hun doelgroep als het gaat om rechtsscholen, stromingen en mate van orthodoxie. Dat gaat via herkenning, erkenning, voldoende evenredige aandacht, bevorderen van 'oecumene', inleven en aansluiting bij en kiezen van gemeenschapbevorderende thema's en bronnen. Voor Mahmoud zijn dat de Koran en de Soenna, voor Hassan is dat vooral de Koran. Beide islamitisch geestelijk verzorgers gaan uit van de 'eenheid van het geloof' die de verscheidenheid garandeert. Tevens hechten gedetineerden veel waarde aan een herkenbaar, uitgesproken religieus profiel van de imam. Zij willen weten waar de islamitisch geestelijk verzorger precies staat, ook als dat profiel niet geheel aansluit bij het profiel van henzelf. Mahmoud voldoet aan dit criterium, Hassan in mindere mate. De spanningen met betrekking tot de religieuze diversiteit worden door de islamitisch geestelijk verzorgers goed opgevangen. Ze bieden religieuze begeleiding die zo veel mogelijk aansluit bij de geloofsovertuiging van de gedetineerde. Beide islamitisch geestelijk verzorgers

leggen daarin eigen accenten. Toch worden spanningen gerapporteerd door gedetineerden die kennelijk inherent zijn aan de aanwezige diversiteit. Wat verder opvalt, is dat niet zozeer de verschillende tradities spanningen opleveren voor de imams, maar juist het ontbreken van duidelijk afgebakende tradities. Dat kan eveneens van een niet gering deel van de gedetineerden gezegd worden, oftewel van gedetineerden die door de imams worden omschreven als: ‘Ze hebben geen of weinig kennis van de islam.’

4 Collega geestelijk verzorgers

4.1 Collega N, dominee

Collega dominee N is een directe collega van Mahmoud. Hij kent ook Hassan goed. Hij heeft hem eerder als directe collega gehad en ziet hem nog steeds in het maandelijks teamoverleg, het overleg met de directie en dergelijke. Hij is van begin af betrokken bij de islamitisch geestelijke verzorging. Hij is teamleider geestelijke verzorging. Zijn uitspraken gelden als waardevol voor zowel Hassan als Mahmoud. Het was N zelf die constant beide imams betrok in zijn uitspraken en vergelijkingen maakte tussen hen. Met N zijn twee interviews opgenomen. De interviews zijn woordelijk uitgetikt en verder uitgewerkt. In de onderstaande descriptieve weergave heb ik me beperkt tot de relevante items in het licht van de probleemstelling. Ik heb eerst het interview met N uitgewerkt en geordend naar thema's en vervolgens het interview met pastor C, collega van Mahmoud. Daarnaast heb ik uitsluitend die informatie geselecteerd die verband houdt met de in de onderzoeksopzet genoemde spanning van bejegening door de gevestigde vakgenoten. In totaal zijn er drie collega's geïnterviewd, waarvan er twee hier zijn uitgewerkt.²²

Integratie van het vak

Integratie van de islamitisch geestelijke verzorging in het vak is een belangrijke preoccupatie van N. Integratie heeft drie aspecten: inte-

gratie in de inrichting, collegialiteit en vakintegratie. N vindt dat er een verkeerde invulling voor integratie van de islamitisch geestelijke verzorging wordt gehanteerd, namelijk in de zin van integratie in de inrichting en collegialiteit. N vindt deze aspecten belangrijke voorwaarden om in het werk te kunnen functioneren, maar niet de kern van gewenste integratie. Collegialiteit maakt de overstap naar integratie in de inrichting mogelijk en gebrek aan vakintegratie draaglijk.

Tabel III.5

Vormen van integratie en indicaties/criteria daarvan schematisch weergegeven

Integratie in de inrichting	Vakintegratie	Collegialiteit
<ul style="list-style-type: none"> - eigen plek vinden in de organisatie - wennen aan de werkcontext - zich gemakkelijk (kunnen) bewegen in de inrichting - leren omgaan met apparatuur - op de hoogte zijn van de gangbare regels en procedures 	<ul style="list-style-type: none"> - (gezamenlijk) vastleggen van de werkvormen - samenwerken op inhoud - met elkaar praten over inhoud - van elkaar leren - met elkaar afstemmen - elkaar evalueren - elkaar bevragen naar ervaringen - elkaars activiteiten bijwonen - elkaars (professionaliteit) leren kennen - elkaars cliënten (beter) leren kennen 	<ul style="list-style-type: none"> - deelname aan reguliere overleggen - ondersteuning bij integratie in de inrichting - dagelijkse communicatie - overleggen over zakelijke aangelegenheden

Aan de hand van bovengenoemde criteria stelt N vast dat er nog geen sprake van vakintegratie is, maar vooralsnog slechts van een ‘technische’ integratie in de inrichting. N vat indicaties van gebrek aan vakintegratie als volgt samen: er is geen inhoudelijk contact met de imams, er heerst een gevoel bij N dat er langs elkaar heen wordt gewerkt en dat het contact inhoudelijk arm is. N heeft daarom beide imams gevraagd om voor het team een inleiding te verzorgen over enkele inhoudelijke thema’s die op dat moment speelden, zoals ‘islam en jihad’,²³ en over hoe zij deze thema’s met gedetineerden behandelden.

Maar beide imams gingen hier niet op in. Hassan helemaal niet en Mahmoud heeft volstaan met knipselwerk van internet, dat hij schriftelijk heeft verspreid, maar niet persoonlijk heeft voorgedragen.²⁴

Het werk van katholieke en protestantse geestelijk verzorgers wordt ‘oecumenische opzet’ genoemd. N heeft geen bezwaar als ook de imams breder inzetbaar worden, dus ook voor niet-moslims. Wel stelt hij de volgende condities, namelijk instemming gedetineerden, acceptatie van het team geestelijk verzorgers en het dragen van de taakopvatting van de gevestigde geestelijke verzorging. Uitgesloten van oecumenische verbreding zijn vervanging bij rituelen en specifieke godsdienstige oriëntatie langs met name geloofsvragen. Vervanging is algemeen mogelijk als het gaat om het bijstaan van de gedetineerden in hun levensvragen en bezinning.

Kloof

Parallel aan de vaststelling dat er gebrek aan vakintegratie is, concludeert N dat er ook een kloof is tussen de praktijk van de gevestigde geestelijke verzorging en de islamitisch geestelijke verzorging. Indicaties van een kloof zijn de volgende uitspraken. N gebruikt regelmatig ‘zij’ en ‘wij’. Hij vermoedt dat de imams op een hele andere toer zitten en een andere insteek kiezen voor de zorg aan de gedetineerden dan de andere geestelijk verzorgers, en hij vermoedt dat de imams niet zo inhoudelijk bezig zijn in gespreksgroepen. De invulling van het begrip ‘inhoud’ is breder dan geloofsinhoud en hangt samen met zijn taakopvatting. Deze taakopvatting luidt samenvattend: mensen bijstaan in persoonlijke problematiek, hen bijstaan in bezinning en levensvragen, hen helpen bij schuldvragen, bij vragen van spijt, zorg, verdriet en bij problemen met relaties in de familie- en gezinssfeer, en ten slotte mensen helpen bij godsdienstige oriëntatie en maatschappelijke vragen.

Deze inhoudelijke kloof is niet hinderlijk voor de relatie met de imam, omdat de partijen verder een goede collegiale verhouding met elkaar hebben. Daar draagt het contact aan bij. Bovendien is er wel een basisbetrokkenheid met elkaar over de volle breedte. Vanuit deze betrok-

kenheid ondersteunt N zijn collega-imams. Ondersteuning die N voorstaat is: elkaar aanspreken, grenzen duidelijk maken, niet betuttelend of bevoogdend, maar gelijkwaardig en in een goede sfeer. N stelt vast dat de ondersteuning vooralsnog eenrichtingsverkeer is, meer richting de imams dan andersom.

Drempels

Ik maak uit de interviews op dat de veronderstelde inhoudelijke kloof tussen de imams en de andere geestelijk verzorgers naar het oordeel van N geen keuze is van de imams, maar het gevolg is van een aantal factoren en drempels. Zo zouden naar het oordeel van N de imams eerder opzien tegen een inhoudelijke samenwerking, al zouden ze dat graag willen. Dat zou deels liggen aan het probleem van taalbeheersing. Inhoudelijkheid vereist namelijk abstract kunnen communiceren en discussiëren en dat lukt de imams niet. N verwijst in het verlengde hiervan naar het verschil in opleidingsniveau, maar ook naar de culturele verschillen, zoals de manier waarop er wordt gediscussieerd. Zo valt het hem op dat als hij Mahmoud vraagt naar zijn mening over een bepaald theologisch onderwerp, zoals jihad en geweld in de islam, deze de vraag opvat als verzoek om informatie over dat onderwerp. Mahmoud grijpt dan naar schriftelijke documenten die hij vaak van het internet haalt en die hij vervolgens overhandigt zonder ze zelf te presenteren. Het formuleren van een eigen mening gaat Mahmoud wat moeizaam af. Dat geldt deels ook voor Hassan, al constateert N dat hij vaardiger is in het presenteren voor inrichtingspersoneel. In het verlengde hiervan noemt N het feit dat de imams te onzeker van zichzelf zijn en een gevoel van minderwaardigheid hebben, waardoor ze 'de boot afhouden'.

Een ander element dat ik tegenkwam in het interview is de doelgroep. Naar de ervaring van N leent de moslimdoelgroep zich moeilijk voor een inhoudelijke benadering. Moslimgedetineerden hebben uitgesproken religieuze opvattingen en juist zij domineren de discussie. Hierdoor gaat de discussie grotendeels over islamitische geloofsopvattingen. Dat is niet de inhoudelijkheid die N wenst. Indirect geeft N hiermee aan dat hij het vermoeden heeft dat Mahmoud - wellicht

ongewild - wel meegaat met deze naar zijn oordeel niet-inhoudelijke lijn. Voor N ligt 'inhoud' op existentiële niveaus, zingevingsniveaus en kwesties als spijt en schuld. Domeinen waar Mahmoud en Hassan zich niet op zouden begeven vermoedt N.

De kloof in zijn context

De inhoudelijke kloof en de achterliggende drempels betekenen niet dat er sprake is van diskwalificatie van de imams, en wel om de volgende redenen. In de eerste plaats omdat niet uitgesloten wordt dat de kloof zal worden gedicht. Ten tweede: N houdt bij bovengenoemde vaststelling een slag om de arm door zich uit te drukken in termen van vermoedens, twijfels, het niet helemaal zeker weten en dergelijke. Hiermee geeft hij aan dat de vaststelling dat er een inhoudelijke kloof is, nog niet is getoetst. Hij neemt zelf te weinig initiatief om de bij hem levende beelden en vermoedens te toetsen, bijvoorbeeld door de werkvormen van de imams bij te wonen. Daartegenover bestaan ook - afgaande op gesprekken die N voert met moslimgedetineerden - vermoedens dat de invulling die de imams geven aan het vak 'niet zoveel verschilt' met de invulling van de andere geestelijk verzorgers.

Daarnaast vindt N dat de eigen maatstaf niet moet opgaan voor de imams, hoewel hij wel spreekt van de noodzaak om de taakopvatting aan de imams over te dragen. Het werk van de imam moet gemeten worden in de eigen context, vindt N. In feite, stelt hij vast, heeft elke geestelijk verzorger een eigen taakopvatting en geeft hij een eigen invulling aan het vak. Het werk van de imam kan niet volgens de eigen maatstaf beoordeeld worden. Bovendien, er valt ook het een en ander te zeggen over de invulling die de gevestigde geestelijk verzorgers aan het vak geven als men de eigen maatstaf wil gebruiken om het werk van de imams te beoordelen. Wel is de beheersing van de Nederlandse taal een aandachtspunt, maar dit is geen eigenlijk punt omdat de imams investeren in het verhogen van het taalniveau. Bovendien is taal niet in alle activiteiten het middelpunt. Bij rituelen bijvoorbeeld gaat het om symbolen en niet om taal. Vakintegratie is een maatschappelijk ideaal dat ook daarbuiten nagestreefd kan worden: geestelijk verzorgers geven hiermee het signaal af aan gedetineerden, de inrichtingen

en andere organisaties, dat ze één team zijn en geen scheiding langs religieuze lijnen in de hand werken. In de inrichting werkt dat ook emanciperend voor de moslims als minderheid, doordat niet denigrerend naar de islamitisch geestelijke verzorging wordt gekeken, wat nu soms wel het geval is.

Secularisatie en moslimgedetineerden

Secularisatie, een thema dat door N snel in het interview is ingebracht, vat N op als ‘het loskomen van de kerk’. N vindt op basis van zijn waarnemingen dat het proces van secularisatie zich al heeft ingezet bij moslimjongeren. Zij zouden nog wel een lijntje naar de moskee hebben, maar dit lijntje zou ‘heel erg dun’ zijn, en zou meer een kwestie van traditie en cultuur zijn. N is van oordeel dat Hassan en Mahmoud theoretisch wel zouden beseffen dat het secularisatieproces bij moslimjongeren in gang is gezet, maar hij vraagt zich af of ze dit besef verwerken in hun aanpak. N uit zijn twijfels heel voorzichtig. Uit zijn verwoordingen valt echter af te leiden dat hij moeite heeft met de gang van zaken. Mogelijk ziet hij het niet ingaan op de secularisatie van de jongeren als indicatie dat Hassan en Mahmoud niet doordrongen zouden zijn van de sociale en religieuze context waarin ze opereren. Hij is van oordeel dat imams ook op dit gebied een inhaalslag moeten maken.²⁵

4.2 Collega C, pastor

Legitimatie islamitisch geestelijke verzorging

C is collega van Mahmoud en heeft zich vrijwel alleen over Mahmoud uitgesproken. C heeft zich sterk gemaakt voor de komst van de islamitisch geestelijke verzorging vanuit het gevoel van gerechtigheid, onderkenning van de behoefte bij moslimgedetineerden en hun recht op godsdienstbeleving. Het faciliteren van de gevestigde geestelijke verzorging bij specifieke aangelegenheden, zoals het vieren van het Suiker- en Offerfeest, voldeed op een gegeven moment niet meer, omdat er steeds meer behoefte aan inhoudelijke inbreng kwam. Met

inhoudelijke inbreng worden hier de ins en outs van de islam bedoeld. Deze expertise kent C alleen aan islamitisch geestelijk verzorgers toe. Daarnaast hebben de andere geestelijk verzorgers niet voldoende zicht op de leefpatronen en de leefwereld van de moslimgedetineerden met betrekking tot hun religieuze behoefte, dat wil zeggen op wat ze doen, waarom ze bepaalde verbanden leggen met de Koran enzovoort. Wat wel duidelijk is, is dat moslimjongeren 'worstelen' met hun geloof, en gesprekken hierover domineren hun pastorale contacten, ook als ze met een pastor of dominee spreken. C gaat er ook vanuit dat bij moslimgedetineerden een verhaal zit.

Integratie

Voor C bestaat integratie uit collegialiteit en teamvorming. Deze integratie is een noodzaak en houdt in dat de geestelijk verzorgers met elkaar kunnen overleggen, dat ze praten over werk, dat ze elkaar kunnen bevragen naar bijvoorbeeld eigen werkvormen en aanpak, dat ze tot afspraken komen over de praktische zaken, dat ze open naar elkaar zijn en elkaar goed informeren over eigen werk en dat ze vertrouwd raken met elkaar. Sturing op en bemoeienis met inhoud is echter niet nodig. Inzicht in elkaars inhoud acht C echter wel essentieel voor samenwerking, collegialiteit en teamvorming. Van belang is ook om een gezamenlijke taakopvatting uit te dragen. Deze is: naast de 'rituele functie', zoals het 'begeleiden bij het gebed', ook gedetineerden op verhaal laten komen zonder vooroordelen. De opdracht van de geestelijke verzorging is om 'gezamenlijk te staan voor gedetineerden', ongeacht hun religieuze achtergrond en ze te begeleiden door - in principe - elke geestelijk verzorger, ongeacht de denominatie. Elke geestelijk verzorger geeft vervolgens een eigen vorm aan dit begeleiden. Verder houdt een teamverband ook ruimte voor verscheidenheid. Vanuit deze invalshoek is het legitiem dat Mahmoud op onderdelen anders opereert.

C stelt vast dat Mahmoud conform deze criteria van integratie en samenwerking handelt. Mahmoud is daar open in, geeft inzicht in zijn werk en informeert ook naar de invulling van het werk van collega's van de gevestigde geestelijke verzorging. Dat blijft wel beperkt tot de

werkvormen: hoe een gespreksgroep wordt georganiseerd, de manier waarop thema's worden bedacht, het aantal gedetineerden dat geschikt is om een gespreksgroep te organiseren. Mahmoud is bereid tot integratie en 'invoeging' bij de vakgenoten. Hij is tot alles bereid, wil graag bij het team horen en wil zich niet apart opstellen. Hij wil een bijdrage leveren aan het team, niet in de opzet van werk, maar op organisatorisch vlak bijvoorbeeld rond het organiseren van diensten in de stil-teruimte. In het teamoverleg doet hij actief mee. Daarnaast is er de integratie in de inrichting. Dat aspect acht C geslaagd. Mahmoud heeft zijn plek gevonden waar deze plek er in het begin niet was. Verder is de inrichting tevreden over het functioneren van Mahmoud, stelt C vast.

Deze integratie loopt niet altijd gemakkelijk, maar is wel noodzakelijk. Zij draagt bij aan het werkplezier. Daarnaast is deze integratie van belang om de geestelijke verzorging binnen de organisatie staande te houden en eenheid van de beroepsgroep uit te stralen. Integratie oftewel het zich invoegen, zoals C dit uitdrukt, is in die zin vooral voor de nieuwkomers van groot belang. Deze liggen naar de waarneming van C vaker 'onder vuur'. Maar het is ook van belang voor de gevestigden, omdat de buitenwereld de geestelijke verzorging als een geheel ziet en dus heeft iedereen er belang bij dat alles goed verloopt. Ook de inrichting lijkt het belang van de islamitisch geestelijke verzorging te waarderen. Samenwerking in de zin van elkaar vervangen moet mogelijk zijn. Veel gedetineerden maken geen verschil meer tussen dominee en pastor. Gedetineerden moeten bij elke geestelijk verzorger terecht kunnen als hun vragen niet religieus zijn, maar bijvoorbeeld op het terrein van 'zingeving' liggen.²⁶

Tabel III.6

<i>Feiten (weet het zeker of bijna zeker)</i>	<i>Beelden uitgedrukt in vermoedens</i>
<ul style="list-style-type: none"> - Zijn Nederlands is verbeterd. - Hij blijft groeien. - Hij zit beter in zijn vel dan vroeger. - Hij voelt meer verantwoordelijkheid - Hij wordt gerespecteerd door moslimgedetineerden die tot zijn clientèle behoren. Onder hen geniet hij gezag. - ‘Zijn’ gedetineerden hebben behoefte aan individueel gesprek, zitten in de knoop en vragen advies. - Hij is een harde werker, maar hij laat zich niet opjagen. Hij blijft min of meer ontspannen. - Is heel open en dat werkt fijn voor C. Dat blijkt uit de oprechte interesse voor elkaars religie en geloofsbeleving. - Hij is realistisch, kan zijn werk en het belang daarvan relativeren. - Kiest niet voor langs elkaar heen werken. - Hij functioneert goed. Indicaties zijn: <ul style="list-style-type: none"> - de manier waarop hij zich begeeft tussen de gedetineerden; - dat er weinig gedetineerden naar andere geestelijk verzorgers gaan; - er komen geen negatieve berichten van moslimgedetineerden over hem. 	<ul style="list-style-type: none"> - Mahmoud is gevoelig voor status. Beseft niet dat een geestelijke in ‘een gesecculariseerd land één van de velen is’. - Er wordt verteld dat hij te veel nadruk legt op de gebeden in zijn pastorale contacten: ‘Als gedetineerden maar gaan bidden dan komt het goed met hen.’ - C heeft geen zicht op wat moslimgedetineerden met Mahmoud bespreken en twijfelt of in die gesprekken sprake is van geestelijke verzorging. - Als geestelijk verzorger is Mahmoud een joviale, charmante man die bereid is te luisteren. - Heeft interesse voor de anderen. - Hij loopt rond met een ‘imamgevoel’. - Hij straalt ten opzichte van gedetineerden en personeel geen superioriteit uit. - Hij is bescheiden, maar het is moeilijk om deze bescheidenheid te duiden. Dat zou met cultuur te maken hebben. Soms voelt hij zich zeer gepikeerd. - Hij heeft niet gestudeerd, maar is wel deskundig op het terrein van eigen religie. Mahmoud is wel vertrouwd met het eigen terrein.

Raad

Raad geven is een proces. De helft van dit proces bestaat uit het laten vertellen van het verhaal of het onder woorden laten brengen van het verhaal door vragen te stellen uit nieuwsgierigheid of ter verduidelijking. In die zin geeft C ook raad. Maar veel concreter in de zin van

kant-en-klare oplossingen zit er niet in. Gedetineerden zitten namelijk in een situatie dat een geestelijk verzorger op dat gebied niet veel kan bieden door het geven van een advies. C geeft algemene adviezen in de zin van loslaten. Deze houding past in de katholieke traditie aldus C. C laat in zijn functie van raadgever het initiatief bij de gedetineerde zelf. Hij gaat niet op ze af en waar nodig wijst hij de weg naar andere mogelijkheden, zoals maatschappelijk werk en laat hen iets in die richting ondernemen. Dat is wat een geestelijk verzorger in zijn functie als raadgever onderscheidt van de hulpverlener. De valkuil van deze is het meteen komen met oplossingen. Hiermee wordt niet het geduld opgebracht om naar het verhaal te luisteren en dit te analyseren. Raad en advies voor een geestelijk verzorger is niet het met oplossingen komen maar aanknopingspunten aanreiken om verder te komen en richting te geven, zodat de gedetineerde zichzelf beter leert kennen. C heeft niet de indruk dat de adviezen van Mahmoud wezenlijk anders zijn.

4.3 Conclusies

De interviews met de twee collega's van de gevestigde denominaties als onderdeel van de triangulatie dienden om de zelfrapportage van de onderzochte imams te toetsen. Daarnaast zijn de collega's benaderd in het kader van de geformuleerde spanningen onder 'het niveau van de omgeving' in hoofdstuk I. Ik zal de uitkomsten van beide interviews samenvatten aan de hand van de omgekeerde vraag: welke beelden hebben de geraadpleegde collega's van de twee imams en van hun praktijk en komt dit beeld overeen met de uitkomsten van het onderzoek zoals in hoofdstuk II is gerapporteerd? Laten we deze beelden doornemen.

Betrokkenheid bij de imams

In de eerste plaats valt de uiterste betrokkenheid van beide collega's met de islamitisch geestelijk verzorgers en hun praktijk op. Zij volgen hun ontwikkeling en verdiepen zich in het proces en de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging. Enerzijds lijkt deze betrokkenheid ingegeven te zijn doordat ze de zorg voor moslimgedetineerden

als onderdeel zien van hun eigen zorgplicht. Hierbij hoort ook begeleiding en ondersteuning van de imams als nieuwkomers. Anderzijds verwijzen de uitspraken van beide collega's naar preoccupaties rond hun eigen vak en beroep met de komst van een ander type experts. N verwijst hiernaar door de zorg uit te spreken over de inhoudelijke integratie en C over een gemeenschappelijke taakopvatting. Beide collega's maken zich min of meer zorgen over de mate waarin de nieuwkomers in staat zijn zich te voegen in het bestaande vak. Ze streven naar eenheid van het beroep, teamvorming en gemeenschappelijkheid in de organisatie. De realisatie daarvan draagt voor een belangrijk deel bij tot het werkplezier, daar de imams een substantieel onderdeel van de werkomgeving zijn gaan uitmaken. De betrokkenheid van N krijgt onder andere vorm door zich te laten informeren naar de religieuze inhoudelijke inbreng van de imams, door deze te vragen om presentaties te houden over die inbreng en over hun persoonlijke en professionele opvattingen, en door moslimgedetineerden te bevragen.

Imams zitten op een heel andere toer'

Met betrekking tot het invoegen in een bestaand vak denken de twee collega's licht verschillend. N vindt dat de islamitisch geestelijk verzorgers de 'vakintegratie' nog lang niet hebben bereikt. Dat is voornamelijk te wijten aan hun lagere opleidingsniveau, het taalniveau en de culturele verschillen oftewel de culturele achterstand. Daarnaast speelt een rol dat de imams niet in staat zouden zijn om meer dan de ritualistische functies en de functie van 'verkondiging' aan te bieden. Ze zouden zich voornamelijk bezighouden met het overbrengen van geloofsinhoud (iets waar volgens N de meeste behoefte aan zou zijn) en met het voorgaan in de gebeden en de beantwoording van religieuze vragen. De gevestigde collega's zouden zich daarentegen meer op existentiële niveaus, zingevingsniveaus en terreinen als spijt en schuld begeven, met de persoon van de gedetineerden als centrum van het pastorale aanbod. De dominee lijkt hiermee een vakopvatting te huldigen die (deels) gebaseerd is op wat we kunnen noemen de algemene 'geestelijke verzorging' die de denominaties overstijgt. Alhoewel de islamitisch geestelijk verzorgers met betrekking tot de technische integratie ver gevorderd zijn, zijn ze nog lang niet als

vakgenoten te beschouwen, valt uit de inbreng van N te concluderen. C denkt hierover iets genuanceerder, al vindt ook hij dat er een kloof gaapt tussen de wijze waarop de imams en zijn collega's van andere denominaties hun 'vak' uitoefenen. Echter hij beschouwt de islamitisch geestelijk verzorgers als inhoudelijke experts bij uitstek op hun terrein en staat hiermee een denominatieve invulling van het vak voor. Voor vakintegratie volstaan voor hem dan: op de hoogte zijn van elkaars religies en levensbeschouwingen, goede afstemmingsmethodieken en het formuleren van een gezamenlijke taakopvatting waaraan conform de eigen particulariteit invulling wordt gegeven.

Moslimgedetineerden zijn voornamelijk bezig met hun geloof

Beide collega's hebben ook beelden over de doelgroep van Hassan en Mahmoud. Bij hen beiden komt het beeld naar voren van een sterk religieus georiënteerde doelgroep, met een uitgesproken religieus profiel, die over niets anders wenst te spreken dan over geloofszaken. Ook wanneer de moslimgedetineerden met geestelijk verzorgers van andere denominaties spreken, domineren de geloofsonderwerpen in het contact. Vooral de islamitisch geestelijk verzorgers zouden de verleiding niet weerstaan om aan de wens van de moslimgedetineerden toe te geven, waardoor ze zich uitsluitend bezig zouden houden met geloofszaken. Echter, geheel tegenstrijdig met dit beeld, schetst N ook het beeld van een vergaande 'secularisatie' onder moslimgedetineerden, in het bijzonder onder de jongeren. Dit proces van secularisatie zou zich aan de aandacht van de imams onttrekken. Dit proces zou geen plek krijgen in de pastorale inzet van de imams, vermoedt N.

Met betrekking tot de beelden over de islamitisch geestelijk verzorgers, blijkt uit de rapportages van Hassan en Mahmoud dat deze de geschetste kloof deels bevestigen. Beiden zien op tegen hun meer ervaren en hoger opgeleide collega's, ze voelen zich minderwaardig als gevolg daarvan, stellen zich op als minder ervaren nieuwkomers en maken dankbaar gebruik van de geboden collegiale bijstand van de meer ervaren geestelijk verzorgers van de andere denominaties. Ook zijn ze zich bewust van de culturele kloof in de samenwerking en van de taalbarrière. Ze hebben over het algemeen een negatief zelfbeeld

ten opzichte van de gevestigde collega's. Echter op operationeel niveau blijkt dat er een grote discrepantie bestaat tussen het bovengeschetste beeld, dat deels ook door de imams wordt gedragen, en het feitelijke verloop van de inzet van de imams. Ook de waardering van de gedetineerden, zoals in dit hoofdstuk is gerapporteerd, wijst op een genuanceerdere werkelijkheid.

Zo is in dit onderzoek vastgesteld dat beide imams zich bijvoorbeeld helemaal niet uitsluitend bezighouden met geloof en geloofszaken, maar met een veel bredere inzet die niet wezenlijk verschilt van de aanpak van gevestigde collega's die zich onder meer bezighouden met levensvragen, maatschappelijke oriëntatie enzovoort. Het geschetste beeld van de collega's vindt derhalve geen steun in de uitkomsten van de interviews en observaties van de twee imams en gedetineerden. Er is wel een verschil in benadering en methodiek, maar dit ligt meer aan de specifieke patronen van de islamitisch geestelijke verzorging en de moslimgedetineerden, zoals eerder is vastgesteld en in hoofdstuk V verder wordt belicht. Ook het onderscheid dat de collega's maken tussen enerzijds de religieuze begeleiding - waar islamitisch geestelijk verzorgers goed in zouden zijn - en anderzijds begeleiding in levensvragen, zingeving, bezinning, berouw en spijt - waar zij minder goed in zouden zijn - vindt geen bevestiging in de onderzochte praktijk. In de praktijk van de imams vallen al deze aspecten samen met wat de collega's religieuze begeleiding zouden noemen.

Afgezien hiervan komt het beeld dat de collega's N en C schetsen van de imams en hun praktijk voor een belangrijke deel overeen met de uitkomsten van de interviews en observaties van de imams en de gedetineerden. Dat geldt vooral voor de aspecten van religieuze leiding en religieus gezag, het beschikken over de basiscompetenties om als islamitisch geestelijk verzorger dienst te doen, de nadruk op geloofsinhoudelijke zaken in het pastorale contact tussen de imam en de gedetineerde, de vraaghouding van gedetineerden alsook de communicatieve grondhouding van de imams in hun pastorale relaties.

IV Ahmed en Bekir

1 Inleiding

In hoofdstuk I heb ik een aantal overwegingen en keuzemomenten vermeld met betrekking tot de vervolgstappen in het onderhavige onderzoek. Deze overwegingen hebben ertoe geleid dat ik me heb beperkt tot twee vervolgcasussen. De overwegingen die hieraan ten grondslag liggen zijn haalbaarheid en het feit dat ik heb vastgesteld dat ik geen nieuwe informatie meer hoorde, dat de kans om meer te horen op de interessevelden in vervolgcasussen niet aannemelijk groot is en dat datgene wat ik hoorde voldoende was om een eerste globaal beeld van de onderzochte praktijk neer te zetten en te analyseren. Bij de vervolgcasussen ben ik dan ook gericht te werk gegaan. De opzet was om vragen die zijn blijven hangen bij de eerste casussen uit te diepen en op zoek te gaan naar complementaire elementen voor de bevindingen en opgedane inzichten, naar nuanceringen, aanvullingen en nieuwe accenten, met oog voor nieuwe openingen. De lezer wordt zo verder ingeleid in het landschap van de islamitisch geestelijke verzorging. Deze onderzoeksaanpak geldt ook voor de vierde casus ten opzichte van de derde. Ik heb verder in de data-analyse van vervolgcasussen scherper gekeken naar hoe de islamitisch geestelijk verzorgers hun handelen doordenken en theologisch onderbouwen. Omdat de casussen 1 en 2 enerzijds en 3 en 4 anderzijds volgens deze opzet elkaar steeds completeren en elkaar articuleren, lenen de uitkomsten daarvan zich niet zo gemakkelijk voor toepassing van een constante vergelijking. Immers: bij deze opzet worden steeds verschillende aspecten belicht of dezelfde aspecten vanuit een andere invalshoek bekeken. Alleen waar dat relevant is, zijn er vergelijkingen gemaakt. Aan het eind dit hoofdstuk volgt een globale vergelijking met de casussen Hassan en Mahmoud, om de opvallendste verschillen aan het licht te brengen.

Als leidraad voor de vervolgcasussen heb ik een aantal focusthema's uit een voorlopige exploratie van de eerste twee casussen opgesteld. De focusthema's dienden om op gang te komen. Ze komen niet alle-

maal en niet volgens dezelfde ordening terug in de rapportage. Deze focusthema's zijn: overgang van het moskee-imamschap naar de islamitisch geestelijke verzorging bij Justitie, de vereiste competentie in de nieuwe context, de inbedding in het vak, de opstelling van de onderzochte pastoranten ten opzichte van Hassan en Mahmoud, de houding van de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers ten opzichte van de pastoranten (gezag, positie, communicatie enzovoort), de vraaghouding van de moslimpastoranten, de verschuivingen in de imamfuncties en pastorale werkvormen, raad geven en het model van de islamitisch geestelijke verzorging waarbij de achterliggende vraag deze is: is er sprake van verschillende modellen afgaand op de geconstateerde verschillen in accenten tussen de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers?

Bij het verstaan van de data van zowel casus 3 als casus 4 heb ik wat minder problemen ondervonden bij de transcriptie. Beide islamitisch geestelijk verzorgers drukten zich uit in beter Nederlands, waardoor ingrepen bij het 'vertalen' en interpreteren van de ruwe data minder dringend waren dan bij de eerste twee casussen. De procedure met betrekking tot descriptie en analyse is verder ook hier van toepassing. De rapportages zijn aan zowel Ahmed als Bekir ter validering voorgelegd. Hun commentaar is hier verwerkt. Ik werk hier de data van beide respondenten separaat uit. Ik begin met Ahmed, de derde respondent die is benaderd. Het interview vond plaats in een jeugdinstelling met een halfopen karakter (2004). Op dat moment werkte hij ook in een andere gesloten jeugdinstelling. Het interview, de enige databron bij Ahmed, vond plaats in zijn werkkamer.

2 Ahmed

Personalia

Ahmed is veertig jaar oud, vader van drie jongens en drie meisjes en is al achttien jaar woonachtig in Nederland. Hij volgde naast de basisschool ook de Koranschool. Hij maakte daar het traject tot *ḥāfiẓ* af. Na de middelbare school heeft hij een universitaire studie gevolgd aan de

universiteit voor religieuze wetenschappen al-Qarawiyyin in Fes, Marokko. In Nederland heeft hij diverse werkgerelateerde opleidingen gevolgd, waaronder klinische pastorale vorming. Hij heeft gewerkt als imam in diverse Marokkaanse moskeeën in Nederland. Hij werkt een aantal jaren in diverse justitiële inrichtingen. De laatste twee jaar werkt hij in twee jeugdinrichtingen.

Het opleidingsniveau van Ahmed is door Van Koningsveld als volgt gewaardeerd:

De heer [Ahmed] (geboren ...) behaalde in 1996 het Licentiaatdiploma in de Islamitische Studiën aan de Qarawiyyin-Université van Fes. Fotokopieën van het betreffende document en de vertaling bevinden zich in het dossier. Hiermee staat betrokkene op niveau 1.

Advies: naast de verplichting tot het volgen van de speciale cursussen van DJI [Dienst Justitiële Inrichtingen] op het terrein van de Islamitisch geestelijke verzorging en dat van het Nederlands voor Imams werkzaam in Penitentiaire Inrichtingen behoeven aan betrokkene, gelet op zijn opleidingsniveau, geen aanvullende opleidingseisen te worden gesteld.

2.1 De geestelijk verzorger versus de moskee-imam

De verschillen

Ahmed voert aan dat het belangrijkste verschil tussen de moskee-imam en de islamitisch geestelijk verzorger - ik volg zijn volgorde - de gerichtheid van deze laatste op het individu is. Dat wil zeggen als object van de geestelijke verzorging, tegenover de collectiviteit waar de moskee-imam mee van doen heeft. Terwijl voor de moskee-imam de gemeenschap centraal staat, heeft de islamitisch geestelijk verzorger in zijn theologische inbreng de specifieke situatie van de individuele gedetineerde, de persoon, op het oog. Ahmed drukt dat uit als 'het inspelen op de individuele behoefte van de gedetineerde.' Een essentieel verschil dat hiermee te maken heeft, is het feit dat de islamitisch geestelijk verzorger niet de taak heeft om het geloof te 'verkondigen'

zoals de moskee-imam vanzelfsprekend doet. Deze aanpassing van of verschuiving in de traditionele imamfuncties gaat ook op voor andere functies, zoals die van faqîh of raadgever, hetgeen verderop zal blijken. De rode draad in de manier waarop de islamitisch geestelijk verzorger de imamfuncties uitoefent, is dat de gedetineerde als gesprekspartner wordt gezien. Uit de context valt af te leiden dat Ahmed hiermee ‘een volwaardige gesprekspartner’ bedoelt, aan wie op een communicatieve, betrokken manier geestelijke verzorging wordt geboden. Ahmed gaat zijn pastorale contacten dus niet aan vanuit een autoritaire, afstandelijke positie door hem uitgedrukt met de term ‘meester’, maar streeft naar tweerichtingsverkeer. ‘Communicatief’ sluit leiderschap evenwel niet uit. Ahmed beschouwt zichzelf als leider. Gesprekpartnerschap kenmerkt zich verder door het vermogen ‘te luisteren’ naar de gevangene, daar waar de moskee-imam vooral goed is in het (s)preken en verkondigen.

Het tweede verschil heeft te maken met de detentiecontext. Ahmed verwijst naar de complexere werkomgeving met de geestelijk verzorgers van andere denominaties, ander personeel en het detentie-instituut als geheel. Ook noemt hij de complexiteit van de doelgroep, verwijzend naar etnische en religieuze diversiteit. Kennelijk verwijst Ahmed naar de effecten van deze bredere contacten op de theologische aanpak en naar de vereiste aanvullende competenties. Het vermogen om te communiceren in deze bredere context is voor Ahmed een belangrijke competentie. Communicatie moet hier ook worden verstaan in de zin van het zich verstaanbaar maken in deze omgeving vanuit een theologisch islamitische invalshoek. Dit verstaanbaar maken houdt echter niet een zodanige aanpassing van de theologische boodschap in dat de herkenbaarheid als religieuze boodschap verloren gaat. In dit kader valt zijn voorkeur op voor algemene termen als ‘goed’ en ‘kwaad’ in plaats van halal en haram, voor een woord als ‘traditie’ en het spreken in de ik-vorm waar moslimgeestelijken traditiegetrouw ‘de islam’ zeggen. Hij neemt hierdoor verantwoordelijkheid voor de eigen theologische inbreng. Tegelijkertijd doet hij dat op een wijze die herkenbaar islamitisch blijft.

Een nieuw begrip dat Ahmed introduceert in verband met de individugerichtheid is ‘begeleiding’. Het betreft zijns inziens de overkoe-

pelende taak van een islamitisch geestelijk verzorger. Dat is het derde verschil met de moskee-imam. Het 'begeleiden' plaatst de islamitisch geestelijk verzorger in de positie van de 'luisteraar' in plaats van de 'verteller'. Hiermee hangt samen de aandacht voor het (levens)verhaal van de gedetineerde, ook het verhaal achter de vragen en gevoelens. Een ander aspect - het vierde verschil - van de gerichtheid op het individu is de voortdurende inspanning van de islamitisch geestelijk verzorger om de gedetineerde 'te bevrijden' van het opgedane collectief denken oftewel de 'cultuur' zoals Ahmed het aanduidt. Hij benadrukt hier vooral de negatieve invloed van de (groeps)cultuur op het zelfbeeld van de gedetineerde, met een 'scheve' sociale identiteit als gevolg. Ahmed geeft een paar illustraties, zoals het voortdurend aanspreken op slecht gedrag; negatieve sociale controle; de nadruk op de hardheid van de Schrift in plaats van de zachte kant oftewel nadruk op de straffende God in plaats van de Barmhartige en Genadevolle alsook op de vele taboes die het communicatieve vermogen van de gedetineerden blokkeren en die Ahmed zelf moet doorbreken.

De overeenkomsten

De belangrijkste overeenkomst tussen de moskee-imam en de islamitisch geestelijk verzorger ligt in het feit dat ze beiden imam zijn. Hun legitimatie ligt in het imamschap. Ahmed spreekt, wanneer hij aan de geestelijk verzorger refereert, ook bijna uitsluitend met de aanduiding imam of gevangenisimam. De islamitisch geestelijk verzorger neemt de imamfuncties van de moskee-imam 'automatisch' over, zoals Ahmed dit uitdrukt. Zoals in hoofdstuk II is aangegeven, gaat het overnemen van de imamfuncties gepaard met de nodige aanpassingen en verschuivingen. In aansluiting hierop kenmerken beide ambten zich door een vanzelfsprekend gezag en door het respect en vertrouwen van de pastoranten. De tweede overeenkomst ligt in de aandacht die de islamitisch geestelijk verzorger en de moskee-imam schenken aan het individu in relatie met zijn naaste omgeving. Concreet gaat het om de rol van bemiddelaar oftewel *musliḥ* tussen het individu en zijn familie bij verstoorde verhoudingen en allerlei vormen van contactbreuk. Ahmed tekent hierbij echter aan dat deze rol de moskee-imam gemakkelijker aangaat en dat de islamitisch geestelijk verzorger zich

voor zo'n rol bijzonder moet inspanssen. Bij de islamitisch geestelijk verzorger gaat het niet altijd om conflicten, maar ook om het gevoel van de gedetineerde 'de eer van de familie beschadigd te hebben', waarna het contact wordt vermeden en schuldgevoelens optreden. De schuldgevoelens die Ahmed bij moslimgedetineerden naar voren haalt, hebben vooral betrekking op de eer van de familie of het zondige gevoel tegenover God. Dus niet primair op het bekennen van 'schuld' tegenover de 'slachtoffers' bijvoorbeeld. De derde overeenkomst die Ahmed noemt, is dat zowel de moskee-imam als de islamitisch geestelijk verzorger zich met problemen¹ en vragen van de pastoraanten bezighouden. Dat wil zeggen dat de probleembenadering en de vraaggerichtheid, zoals die in hoofdstuk II zijn omschreven, volgens Ahmed in beide praktijken voorkomen.

Op basis van zijn uitspraken in het interview kan de gerichtheid op het individu nader geconcretiseerd worden aan de hand van de volgende trefwoorden. Bovenaan staat 'hoop geven', zoals we hieronder zullen zien. Onbevooroordeelde communicatie oftewel niet moraliseren en niet aanvallen. Verder komt gerichtheid op het individu tot uiting in de concentratie op relevante religieuze thema's en het vermijden van thema's die er in detentiecontext niet toe doen. 'Gerichter' slaat ook op begeleiding op maat, bijvoorbeeld het afhankelijk zijn van de mate van religiositeit van de gedetineerde.

Verschuiving moskee-imam en islamitisch geestelijk verzorger schematisch weergegeven

De verschillen en verschuivingen die Ahmed meldt, komen grotendeels overeen met de vastgestelde verschillen en verschuivingen bij Hassan en Mahmoud. Schematisch weergegeven gaat het bij Ahmed om:

Tabel IV.1

Imam in moskeecontext (collectief centraal)	Imam in detentiecontext/islamitisch geestelijk verzorger (individu centraal)
<ul style="list-style-type: none"> - Eenvoudige werkcontext. - Imam richt zich op de groep, benadert individu vanuit groepsverband. - Imam spreekt in het algemeen. - Spreekt elke dag mensen (aan). - Spreekt elke dag mensen (eenrichtingsverkeer). - Spreken staat centraal. - De religieuze boodschap staat centraal. - Imam is afstandelijk. Hij is gericht op de groep, spreekt in het algemeen, spreken staat centraal, heeft geen zicht op echte vragen van mensen, boodschap centraal enz. - Staat in geestelijk opzicht in hiërarchische verhouding. - Bemiddelt tussen individu en naaste omgeving. 	<ul style="list-style-type: none"> - Bredere werkcontext (andere geestelijken, ander personeel), moet zich houden aan de regels van de inrichting. - Vraagt meer vaardigheden om contacten met collega's te onderhouden en te communiceren. - Islamitisch geestelijk verzorger richt zich op het individu. Hij begeleidt het individu, is zich bewust van zijn problemen, kan ze analyseren. - Islamitisch geestelijk verzorger spreekt gericht en specifieker, afgestemd op het individu en detentiecontext. - Heeft niet als taak het verkondigen van het geloof. - Heeft niet als (hoofd)taak voorschrijven van de wet. - Wederkerigheid staat centraal. - Luisteren staat centraal. Gedetineerde heeft recht van spreken. Imam spreekt alleen vanuit zijn begeleidende rol. - De behoefte van de cliënt staat centraal. - Islamitisch geestelijk verzorger is nabij. Luistert naar en richt zich op echte vragengevoelens en ervaringen van pastoranten. - Islamitisch geestelijk verzorger tracht achter het (levens)verhaal en de gevoelens van de gedetineerde te komen. - Tracht een communicatieve gelijkwaardige houding aan te nemen. - Laat mensen in hun waarde en ziet mensen los van wat ze hebben gedaan. - Bemiddelt tussen pastorant en familie wanneer eer en schaamte aan de orde zijn.

Tabel IV.2

Moskee-imam	Islamitisch geestelijk verzorger
Groep	Individu
Spreekt/vertelt	Luistert/begeleidt
Algemeen	Specifiek/gericht
Leer/wet centraal	Behoeft van pastorant centraal
Afstandelijk	Minder afstandelijk

2.2 Grondhouding Ahmed als islamitisch geestelijk verzorger

Aan de hand van het interview kan de volgende grondhouding gereconstrueerd worden. Ahmed handelt in zijn pastorale praktijk vanuit een positief mensbeeld. De doelgroep omschrijft hij als ‘probleemgeval’, hiermee verwijzend naar het deviante gedrag als uitkomst van een reeks oorzaken die tot deze toestand hebben geleid en die op zichzelf óók een probleem zijn. De positieve instelling van Ahmed vertaalt hij als volgt. In de eerste plaats stelt hij de moeilijke beginsituatie van gedetineerden vast. Als antwoord hierop maakt hij een zorgvuldige afweging:

Als ik gelijk hem op slecht gedrag ga aanspreken, dan zegt hij [gedetineerde]: ‘Kijk hier heb ik weer een.’ Dus ja, dus [kan hij] geen kant meer op. Dus [denkt hij]: ‘Kijk ik ben slecht, imam geeft zelf aan. Waarom dit waarom dat? Dus ik kan geen kant meer op.’

Vervolgens maakt hij de persoon van de gedetineerde los van zijn delinquentie. Hij neemt als uitgangspunt de goedheid van de mens en bouwt deze goedheid in zijn gesprekken uit. Delinquentie zelf is een uiting van de ‘slechte kant’ van de mens. De gedetineerde vertoont in theologische zin geen afwijking ten opzichte van anderen, omdat in elke mens een ‘slechte kant’ zit, aldus Ahmed.² Hij probeert door middel van het gesprek de goedheid in de vorm van positieve eigenschap-

pen, positieve gevoelens en positieve deugden, zoals liefhebben en delen, te helpen accentueren en waarderen. Pas als hij deze aspecten in het gesprek heeft opgespoord, geaccentueerd en met de gedetineerden vastgesteld, zoekt hij een ingang om de slechtheid aan de orde te stellen. Door de confrontatie van de gedetineerden met heel zijn persoonlijkheid, zowel de slechtheid als de goedheid, stimuleert hij positief gedrag door deze goedheid te laten 'groeien'. De slechtheid leert hij gedetineerden aanvaarden als een 'vergissing'. Het stimuleren van positief gedrag beschouwt hij als teruggaan naar of hervinden van de 'menschelijkheid' die de gedetineerde is vergeten ten tijde van het delict of in de aanloop ernaartoe. Het helpen 'terugvinden' van de eigen 'menschelijkheid' acht Ahmed een belangrijke opdracht van de islamitisch geestelijk verzorger.

Nadat Ahmed voor de nodige openingen heeft gezorgd, komt de delinquentie van de gedetineerde ter sprake. Ahmed onthoudt zich van het uitspreken van een moreel oordeel over dit aspect daar de gedetineerde naar het oordeel van Ahmed weet 'fout te zijn'. Ahmed vermijdt om niet moreel oordelend te spreken zoveel mogelijk de *fiqh*-taal gelet op het feit dat 'sommige mensen zijn gevoelig om het alleen over *halal* en *haram* te hebben. Dat hebben ze vaak gehoord.' Het doel van Ahmed is vragenderwijs te zorgen dat de gedetineerde zelf toegeeft fout te zijn geweest en er achter te komen waarom hij in de fout is gegaan om daaruit vervolgens zelf lering te trekken. Het gaat hier om een gezamenlijk optrekken en er 'samen uitkomen'. Vanuit deze grondhouding staat Ahmed onvoorwaardelijk open voor iedereen die een beroep op hem doet voor elke vraag, zowel wettische en morele vragen als de meer existentiële vragen, en voor elk probleem of elke pastorale behoefte. Hij biedt zichzelf onvoorwaardelijk aan en handelt ook hiernaar. Hieronder volgt op basis van empirisch materiaal een reconstructie van hoe Ahmed deze grondhouding vanuit islamitisch theologisch perspectief onderbouwt.

Theologische onderbouwing van Ahmeds grondhouding

Ahmed is zich bewust van zijn imamstatus bij gedetineerden. Deze status zorgt er naar zijn waarneming voor dat hij gezag heeft en

respect krijgt. Gedetineerden hebben namelijk niet zozeer ‘respect voor Ahmed’, als wel ‘respect voor die functie die ik nu bekleed’, aldus Ahmed. Dit ‘kapitaal’ benut hij om de nieuwe rol als islamitisch geestelijk verzorger, zoals in het begeleidingsmodel hieronder is aangegeven, te ontwikkelen en invulling te geven. Hij hoeft zich niet ‘te bewijzen’ door nadruk te leggen op de status van het imamschap. Dankzij dit vanzelfsprekend geestelijk gezag, vertrouwen en respect, zoekt Ahmed meer aansluiting bij en vertrekt hij vanuit de ‘humaniteit’³ van gedetineerden. Een indicatie hiervan is zijn consequente en bewuste gebruik van de algemene morele termen ‘goed’ en ‘kwaad’ in plaats van de religieuze equivalenten zoals ‘halal’ en ‘haram’. Hij is zich bewust van de morele verantwoordelijkheid en de gezaghebbende effecten van zijn uitspraken voor iemand die in ‘de knel zit’, de gedetineerde. Elke negatieve uitspraak versterkt naar het oordeel en wellicht ook naar de waarneming van Ahmed het uitermate negatieve zelfbeeld dat kenmerkend is voor de gedetineerden die hij geestelijk bijstaat. Dat maakt het ‘opklimmen’ naar positief gedrag uiterst moeilijk. Zorgvuldigheid is een uitdagende onderneming wanneer hij het moet doen met beginsituaties als ‘ik ben een slecht mens, imam’ en ‘ik kan geen goed mens zijn’. Ahmed concludeert dat het uitermate negatieve zelfbeeld van de gedetineerde twee belangrijke oorzaken heeft: 1. De cultuur waarin de gedetineerde altijd en uitsluitend op zijn fouten wordt aangesproken en nimmer de positieve kanten worden genoemd en aangeprezen. 2. De nadruk op straf en vergelding in de islam in plaats van op vergeving. Ahmed ziet het als zijn taak om deze beide oorzaken te ontzenuwen en de negatieve effecten daarvan bij de gedetineerden af te zwakken. Middels het pastorale gesprek probeert hij vragenderwijs de gedetineerde te verleiden om het goede in zichzelf te zien en dit vervolgens uit te vergroten en te ‘laten groeien’, zoals Ahmed het uitdrukt, opdat het negatieve zelfbeeld uiteindelijk kan worden betwijfeld en gerelativeerd. De twijfel begint in de praktijk van Ahmed met de vaststelling van zijn pastoranten: ‘Dus ik ben niet honderd procent slecht.’

Wat vergelding en straf betreft treedt Ahmed corrigerend op en zegt dat het in de islam primair niet om de straf gaat, maar om barmhertigheid en genade:

Want vaak horen mensen alleen de straffen: ‘Als je dit doet, dan krijg je die straf van God.’ Maar tegelijk vergeten mensen dat als je de Koran opent, dan begint God niet met het praten over straf maar over barmhartig en genadevol zijn [Koran, 1]. Zo zie ik het gewoon. Dat is mijn visie over religie in het geheel. Die barmhartigheid, die genadevolle komt in de eerste plaats.

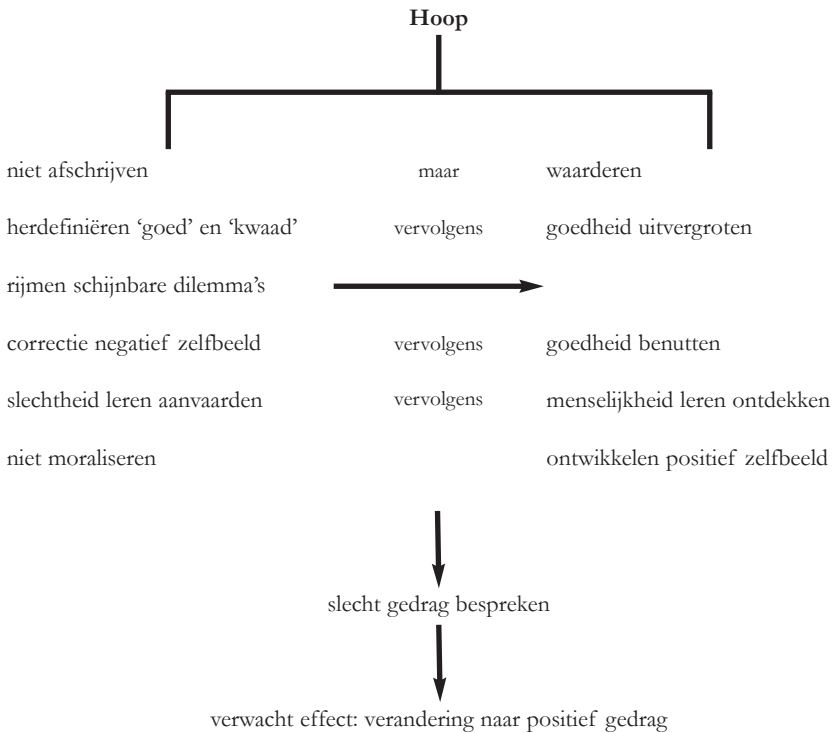
Ahmed onderneemt al deze stappen onder de gemeenschappelijke noemer ‘hoop geven’. In het licht van zijn positieve opstelling, ziet hij hoop geven als de belangrijkste opdracht van elke religie, in het bijzonder de islam. In de islamitische traditie is dit aan te duiden:

Als ik de traditie van de Koran en de traditie van de profeet bestudeer, dan zie ik dat de moeilijkste situaties die moslims hadden, overal, ook de verhalen van de profeten in de Koran die in moeilijke situaties waren, toch nooit wanhopig zijn geweest en nooit hebben gedacht: ‘Zo is het afgelopen.’ Altijd hopen dat morgen beter zal worden. Maar niet zomaar aan het lot laten, maar gewoon mee bezig zijn om zelf de dag te verbeteren. Dus wanneer ik over hoop praat, dan doe ik dat vanuit mijn traditie als moslim.

Zoals uit dit citaat blijkt, gaat het om hoop geven met een nadrukkelijke verwijzing naar de eigen verantwoordelijkheid om aan zichzelf te werken. Maar voordat hij op deze verantwoordelijkheid wijst, maakt hij eerst de weg vrij via hoop geven, zoals geconcretiseerd in bovengenoemde stappen.

Invulling ‘hoop geven’ in de praktijk van Ahmed:

Tabel IV.3



Het begrip ‘hoop’ moet, in de context van het geheel aan inspanningen die Ahmed daaronder aanvoert, vooral gezien worden als een theologische notie. Hoop als visie op de levensstijl maakt onderdeel uit van de correctieve opdracht die Ahmed voor zichzelf in detentiecontext ziet weggelegd. Hij verzet zich vooral tegen de eerdergenoemde pessimistische kijk van de orthodoxie op mens en wereld, die zijn weerslag heeft kunnen krijgen in de opvoeding en tot wanhoop, negativiteit en nihilisme heeft geleid.

2.3 Een begeleidingstraject

De pastorale inzet van Ahmed wordt in een duidelijk afgebakend geestelijk kader verricht. Hij zorgt hiervoor door erop alert te zijn dat de vragen van gedetineerden bij zijn werkterrein blijven. Zo niet dan verwijst hij door. De geestelijke context blijkt uit het feit dat gedetineerden - naar de waarneming van Ahmed - hem als imam aanspreken en niet op zijn persoonlijke titel of een andere hoedanigheid. Een andere rol van gedetineerden in deze afbakening is hun uitgesproken verlangen het gespreksthema vanuit het geloof te laten beoordelen. Deze verwachting wordt door hem aanvaard, maar hij beschouwt deze niet als de kern van zijn inzet, eerder als middel om een pastoraal doel te realiseren. Dit pastorale doel is begeleiding van pastoranten in hun levens- en existentiële vragen:

Je [imam] hebt ook wat te vertellen, maar in de zin van begeleider, niet in de zin van meester: lesgeven, ja knikken, oké dááág [Ahmed zwaait met zijn hand] imam tot de volgende keer! Terwijl hij [de gedetineerde] zit met vragen, met gevoelens, zal terug gaan naar de cel. Dat is niet de bedoeling. Hier is de bedoeling te luisteren naar de persoon die naar jou gevraagd heeft om te vertellen over zijn ervaringen, over zijn gevoelens en over waar hij mee zit.

Vragen buiten dit domein zijn vaak onechte vragen, aldus Ahmed. Ze zijn indicaties voor de diepere levensvragen en existentiële vragen. Zo zijn vragen naar de *fiqh*, in het vocabulaire van gedetineerden wat de islam ergens van vindt, in feite indicaties voor de behoefte om over gevoelens van schuld, zonde, spijt of over het levensverhaal te praten, aldus Ahmed. Zijn taak is dan ook om niet direct in te gaan op deze vragen, maar ervoor te zorgen dat gedetineerden in een pastoraal gesprek hun verhaal doen. De vragen, van welke aard ook, worden echter niet verworpen. Daarvoor gebruikt hij specifieke gesprekstechnieken. Dankzij deze specifieke gesprekstechnieken gaat de gedetineerde over tot diepere lagen van het gesprek en komt hij tot vragen en uitspraken als: 'Maak ik nog kans om een goed mens te worden?' En van 'ik ben een slecht mens' tot 'dus ik ben niet helemaal honderd procent een slecht mens.'

De pastorale vragen bij de gedetineerden van Ahmed vertonen hetzelfde patroon als bij islamitisch geestelijk verzorgers van casussen 1 en 2: van oppervlakkige geloofsvragen naar diepere vragen. De gesprekstechniek die Ahmed toepast komt behoudens eigen accenten, ook overeen met die van Hassan en Mahmoud. Dat ook Ahmed oordeelt dat de fiqh en geloofsvragen oneigenlijke vragen zijn wordt verder geïllustreerd door zijn uitspraak:

Het antwoord op de meeste vragen die gedetineerden stellen in verband met hun religie weten ze al. Alleen blijft het gevoel, schuldgevoel. Want hij heeft vaak gehoord dat iets halal of haram is, dat iets mag of niet mag. Maar hij wil alleen gewoon in gesprek met jou [als imam]. Hij wil gewoon een gevoel [uiten], hij loopt met een schuldgevoel. Hij komt vanzelf achter. Hoef ik daar niet zelf halal en haram te zeggen.

Ahmed geeft aan aandachtig naar de gedetineerden te luisteren. Het verhaal wordt eerst verteld, omdat dat ook een doel op zichzelf is, bijvoorbeeld om het hart luchten. Daarna komt het aanbod van Ahmed. Leidend in dit aanbod is hoop geven. Ahmed spant zich vaak in om gedetineerden van de schijnbare dilemma's af te helpen. Deze schijnbare ongerijmdheden zijn een serieus probleem voor gedetineerden en leiden bij hen tot verwarring. Het gaat om het conflict of de spanning tussen een beleefde werkelijkheid en een eigen interpretatie van geloofsopvattingen. Ter illustratie van deze schijnbare dilemma's noemt Ahmed het conflict met ouders, die in de islamitische traditie een zekere heiligheid genieten: het verhaal van de gedetineerde die verscheurd wordt door de spanning tussen de liefde voor zijn verloofde en de bezwaren van zijn ouders. De spanning wordt hier opgevoerd met het feit dat de Koran gehoorzaamheid aan de ouders gebiedt en ongehoorzaamheid verbiedt. Als de gedetineerde de bezwaren van de ouders zou negeren, dan ontstaan bij hem gewetensproblemen en gevoelens van zonde en schuld. De inzet van Ahmed in dit geval bestaat uit het bieden van een uitweg en de tegenspraken weg te werken. Leunend op zijn hermeneutische benadering en langs een interactief pastoraal gesprek en helpende interpretatie, komt hij tot een andere definitie of invulling van de religieuze opdracht tot gehoorzaamheid aan de ouders dan de pastorant veronderstelt.

Daarnaast zet hij dit begrip tegen een andere waarde af, namelijk de eigen verantwoordelijkheid en keuzevrijheid die hij doorslaggevend acht. Deze aanpak van Ahmed past in de corrigerende houding die hij breder toepast.

Ahmed vertrekt, samenvattend, in zijn inzet vanuit een probleembenadering en is hierdoor oplossingsgericht. Hij doet dat echter vanuit een positief mensbeeld. Hij richt zich in zijn begeleidingstraject op de existentiële problemen waarin eerst het levensverhaal en gevoelens van de gedetineerde worden geuit. Hij treedt op cultureel en religieus niveau corrigerend en herstellend op om tot een evenwichtige identiteit van de gedetineerde te komen. Het gaat om het herstellen van de persoonlijkheid van de gedetineerde. Herdefiniëren van religieuze begrippen, herrangschikken van religieuze en morele waarden, het scherp onderscheiden van religie en cultuur en vervolgens bijstellen van religieuze opvattingen en hierin corrigerend optreden zijn de stappen die hij zet om te komen tot het genoemde herstel, tot zijn aandeel in de *islâh* van gedetineerden.

Afstand versus nabijheid

Ahmed verwerpt de afstandelijkheid als uiting van respect. Deze afstandelijkheid is voor hem wel kenmerkend voor het moskee-imamschap, maar past niet bij de islamitisch geestelijk verzorger. Hij als islamitisch geestelijk verzorger is graag zo nabij mogelijk bij zijn pastoranten. Hij is dicht bij gedetineerden als zij met hem omgaan conform de volgende drie indicatoren, die tevens criteria zijn: ze durven alle vragen te stellen, ze bespreken elke zaak in alle openheid met hem en er is geen sprake van welk taboe⁴ dan ook. Van zijn kant stelt hij zich op allerlei manieren gelijkwaardig op. Ahmed beschouwt het contact als tweerichtingsverkeer en neemt drempels weg die nabijheid in de weg staan, zoals een formele houding en ambtskleding. Hij verschijnt altijd in een net pak en draagt de ambtskleding uitsluitend bij de vrijdagsdienst. Het gezag dat hem door de gedetineerden als vanzelfsprekend wordt toegekend, wordt niet nog eens in zijn optreden geaccentueerd:

Want ik wil gewoon niet anders [zijn] dan anderen. Om dichterbij mensen te komen. Misschien als mensen mij zien met djalaba dan vragen ze zich af: mag ik dit vragen of niet? Mag ik dit bespreken of niet? Dat wil ik niet.

Deze nabijheid is echter, afgezet tegen de bevindingen van casus 1 en 2, feitelijk het verkleinen van de afstandelijkheid die inherent is aan de functie van imam en islamitisch geestelijk verzorger. Ook andere uitspraken van Ahmed ondersteunen de bevindingen in casus 1 casus 2 dat afstandelijkheid kenmerkend is voor de relatie tussen moslimgedetineerde en de islamitisch geestelijk verzorger als imam. Deze afstandelijkheid wordt theologisch gelegitimeerd. Zo wordt Ahmed in elk geval door gedetineerden beschouwd als representant van het geloof en het contact is meer functioneel dan persoonlijk, zoals uit onder meer dit citaat blijkt:

Want die persoon ziet jou als een imam. Je vertegenwoordigt religie. Hij gaat niet vragen: 'Ik ga met Ahmed praten.' [Hij zegt:] 'Ik ga met de imam praten.'

Nabijheid is voor gedetineerden ook geen vanzelfsprekendheid. Ahmed stelt vast dat gedetineerden daar geen initiatief in nemen en zich telkens verbazen dat een imam het initiatief neemt om taboes te doorbreken bijvoorbeeld. Nabijheid zoals hij die organiseert is het gevolg van zijn voortdurende inspanningen.

2.4 Portret doelgroep volgens Ahmed

Regelmatig doet Ahmed uitspraken die gerelateerd zijn aan het profiel van de gedetineerden. De kenmerken die hieronder worden aangegeven kunnen het eerder omschreven beeld completeren. Ahmed schetst het volgende beeld. Zijn inzet wordt afgestemd op de beginsituatie van zijn pastoranten. Deze beginsituatie ziet er als volgt uit. Pastoranten hebben in de beleving van Ahmed een probleem en doen hoofdzakelijk om die reden een beroep op de islamitisch geestelijk verzorger. Het overkoepelende probleem is dat ze vastzitten. Zij hebben verder een zeer negatief zelfbeeld, hebben weinig zelfvertrouwen en

zitten met wanhopige existentiële toestanden. Zij komen uit een (groeps)cultuur die het negatieve zelfbeeld in stand houdt en geen hoop geeft, een cultuur die zich kenmerkt door schaamte, specifieke opvattingen van goed en kwaad heeft en waarin detentie een taboe is omdat detentie de eer van betrokkenen aantast.

De doelgroep heeft verder in religieus-morele zin een smalle horizon die het aanwezige negatieve zelfbeeld versterkt. Cultuur en religie lopen bij hen door elkaar. Ze hebben een benauwde opvatting van religieuze richtlijnen die te wijten is aan een verkeerde religieuze opvoeding en de daaruit afgeleide moraal. Restricties zijn bij hen het uitgangspunt:

Het is een cultuur van haram (...). Want vaak wordt gezien ... ja ... dat is haram... helemaal in totaliteit haram. Maar misschien wordt 'haram' verkeerd begrepen. [Vooral] bij jonge mensen, is dat [beslist] niet goed. Je [imam] moet duidelijk maken waar ligt de grens van haram, ook als het gaat over religie. Want vaak, dat is [verankerd] in de cultuur, het eerste woord die je hoort is 'haram'. Zonder na te denken: haram. Dus in de kring van moslims, dat als je gaat nadenken [wat ze zeggen] dan is 'alles haram behalve'. Terwijl in de islam [moet zijn]: 'Alles halal behalve.' Dus andersom. Maar bij moslims niet, andersom: [ze denken dat] alles haram behalve.⁵ Dus die halal nu ik kan dat [op handen] tellen, en de haram kun je niet tellen. Terwijl in de traditie van de islam andersom: wat haram is kun je tellen, maar wat halal is kun je niet tellen. Vandaar probeer ik, ook als het haram is, probeer ik hem te stimuleren over te praten. Gevoelens, wat zit bij jou daarin? Vind jij moeilijk om aan te houden? Waarom moeilijk? Hoe zit dat allemaal in?

Zij vervallen hierdoor voortdurend in religieuze schuldgevoelens, gevoelens van zonde en gewetensproblemen. Met als uitkomst een verscheurde identiteit en uiteindelijk ontsporing. Eenmaal ontspoord, dan is de kans groot dat hun spijt- en schuldgevoelens niet (altijd) betrekking hebben op het delict, maar het gevolg zijn van een verondersteld verkeerd religieus leven. Het delict wordt dan gezien als een logisch gevolg van dat verkeerde leven, soms als een straf als ze daar een eigen verantwoordelijkheid in zien en als beproeving als die ver-

antwoordelijkheid niet wordt gezien. Ook kunnen spijt en schuld betrekking hebben op de aantasting van de familieer als een soort medelijden met de familie blijkens uitdrukkingen als ‘ik heb mijn ouders pijn gedaan’ en ‘ik heb de familie schade toegebracht.’ Het is met andere woorden nog geen bezinning op de specifieke foute handeling, inclusief spijt ten opzichte van eventuele slachtoffers. Bovendien kunnen deze schuldgevoelens samengaan met de vrees en het gevoel gestraft te zijn door God. Het begrip ‘straf’ speelt een essentiële rol in de existentiële nood van de gedetineerden. Enerzijds wordt straf in verbinding gebracht met de consequentie van het overtreden van veronderstelde religieuze restricties, die ze bovendien niet helder kunnen aanduiden. Straf krijgt hierdoor een alomvattende metafysische lading, omdat ook een overtreding, zoals het misdrijf waarvoor de pastorant vastzit, kan worden gezien als straf. Anderzijds heeft dit begrip te maken met de voorstellingen die men in opvoeding en cultuuroverdracht van God heeft gekregen.

2.5 Theologische onderbouwing islamitisch geestelijke verzorging

Het interview met Ahmed bevestigt de verwachting van gedetineerden dat islamitisch geestelijk verzorgers duidelijk invulling geven aan hun imamschap. Het vanzelfsprekende gezag dat islamitisch geestelijk verzorgers genieten is gekoppeld aan de mate waarin ze aan deze verwachting voldoen. De vraag is: hoe komt Ahmed gedetineerden tegemoet in deze verwachting?

Het geestelijke aanbod van Ahmed is in het geloof verankerd, maar het wordt bij voorkeur niet in geloofstermen gepresenteerd. De veelheid aan algemene en neutrale termen die Ahmed gebruikt valt op, zoals ‘mijn visie’ in plaats van ‘mijn geloof’, ‘goed en kwaad’ in plaats van ‘halal en haram’ en ‘religie’ in plaats van ‘islam’. Ook de mate van autonomie in het handelen die Ahmed claimt en de eigen verantwoordelijkheid voor de religieuze inbreng door zich in persoonlijke termen uit te drukken, zoals ‘ik’ in plaats van de ‘islam’ of ‘geloof’, vallen op. Deze aanpak gaat niet tegen de verwachting van de gedetineerden in en leidt bij hen niet tot verwarring, verzekert Ahmed. Hij gaat ervan

uit dat de vanzelfsprekendheid van zijn imamschap hem in staat stelt om dat niet nog eens te bekrachtigen in normatieve religieuze termen. Gedetineerden zorgen wel voortdurend dat Ahmed binnen zijn imamrol blijft door telkens te vragen naar de verhouding van zijn inbreng tot het geloof:

[Ze vragen:] “Hoe zit dat imam? Ik heb dat en dat gedaan.” Dat is één. En dan: “Wat zegt de islam hierover?” of ‘Want altijd vraagt [gedetineerde]: “Hoe zit dat in de islam?”’ of ‘Wanneer iemand, individueel of in gespreksgroepen, praat over iets dan komen ze altijd in aanraking met religie.’

Het is vaak een vertaling van geloofsuitgangspunten waarbij het geloof zelf op de achtergrond blijft. Deze vertaling is het resultaat van een hermeneutische inspanning die leidt tot een eigentijdse visie op het geloof. Ahmed doet niet zozeer aan overdracht van een geloof, maar eerder aan overdracht van een visie. Er is een verschil tussen een uit het geloof geïnspireerde visie ‘overdragen’ en het geloof verkondigen conform *dawa*. Met de eerste formulering drukt Ahmed zijn persoonlijke invalshoek in de benadering van Schrift uit, in die zin dat hij daarvoor ook de verantwoordelijkheid neemt. Dit past binnen de individuele benadering van de islamitisch geestelijke verzorging in detentie, met de kwetsbaarheid die de islamitisch geestelijk verzorger toont. Zo hangt de kern van het geestelijke aanbod ‘hoop’ samen met de visie van Ahmed op religie. Zijn bestudering van de Koran, vooral verhalen van de profeten en de traditie, leidt tot de conclusie dat in de islam geen plaats is voor pessimisme en wanhoop, maar voor hoop, moed en doorzettingsvermogen.⁶ Hij komt tot de conclusie dat hoop op betere vooruitzichten leidend was in het handelen ook in tijden van tegenslag.⁷ En die vooruitzichten komen in bovengenoemde bronnen ook altijd uit, mits men de eigen verantwoordelijkheid neemt en de eigen vereiste inspanning levert.

Op dezelfde manier onderbouwt Ahmed zijn grondhouding. Hij leunt daarin op de Barmhartige en Genadevolle God waarmee de eerste verzen van de Koran beginnen. Hij vermijdt ook elke houding die een afgeleide kan zijn van voorstellingen rond een straffende God, als zijnde niet toepasselijk voor de detentiecontext. Dat geldt ook als hij

ingaat op kwesties die door pastoranten worden aangedragen, zoals schuld en zonde, en wanneer hij ingaat op maatschappelijke kwesties.

2.6 Enkele imamfuncties in de praktijk van Ahmed

In casus 1 en 2 is een aantal imamfuncties uitgekristalliseerd. Bij de islamitisch geestelijk verzorgers van de eerste twee casussen zijn deze functies gereconstrueerd op basis van het empirische materiaal. Deze reconstructiemethode heb ik ook bij Ahmed toegepast daar waar voldoende materiaal beschikbaar is gekomen. Alle imamfuncties komen direct of indirect terug in het interview met Ahmed. De functies van fiqh, raad en dawa kwamen het meest aan de orde. Er zijn geen noemenswaardige verschillen ten opzichte van de eerdere casussen geconstateerd. Ik zal hier ter voorkoming van herhalingen verder geen aandacht aan besteden. Alleen bij de functie van dawa zijn nieuwe gezichtspunten en een andere benadering bij Ahmed vastgesteld. Ik werk daarom deze functie nader uit.

Ahmed ziet dawa als een belangrijk verschilpunt in zijn vergelijking tussen de moskee-imam en islamitisch geestelijk verzorger. Het verschil ligt in het feit dat deze laatste er niet is om 'zijn geloof te verkondigen'. Uit de totale context van het interview met Ahmed valt nochtans niet af te leiden dat hij deze functie helemaal uitsluit. Maar evident is dat hij geloofsverkondiging niet als de kern van zijn inzet beschouwt en dat deze functie een andere invulling krijgt binnen de detentiecontext. Zijn aanvulling 'niet om geloof te verkondigen maar om te begeleiden' is een kwestie van andere prioriteiten stellen, gedictieerd door de nieuwe werksituatie. 'Verkondigen' associeert Ahmed met het zichzelf centraal stellen, de verteller, de meester, de leraar, en met iemand die vanuit een hiërarchische positie optreedt. De islamitisch geestelijk verzorger daarentegen, neemt in de perceptie en het handelen van Ahmed een meer communicatieve houding aan, stelt de pastorant centraal en luistert aandachtig. Deze houding stelt de islamitisch geestelijk verzorger in staat om achter de wezenlijke problemen van de gedetineerden te komen: het levensverhaal, (schuld)gevoelens en emoties. Er is wel ruimte voor, althans voor vormen van het verkondigen indien dat gebeurt vanuit de nieuwe positie.

Een aanvaardbare nieuwe vorm is wat hij noemt 'het uitdragen van een eigen visie':

Want dat is mijn visie (...) van daar probeer ik vanuit de traditie die ik gewoon draag, vanuit de visie die ik heb over de islam over te dragen aan mensen.

Dat betekent overigens niet dat hij dawa niet als een legitieme opdracht ziet voor de islamitisch geestelijk verzorger, blijkt uit een reconstructie van zijn standpunt hieromtrent. Hij geeft daar wel een andere invulling aan. Zo spreekt hij over 'een ideale geloofsbeleving' en 'geloofsniveau' dat volgens hem 'mooi' zou zijn:




Kijk, iemand die gaat vijf keer per dag bidden [de verplichte gebeden], plus 's avonds twintig keer, dan op maandag en donderdag vasten [vrijwillig buiten het verplichte vasten van de Ramadan] en, dat is ideaal. Dat is mooi.

Maar tegelijkertijd vindt hij zo'n streven als geestelijk verzorger 'onrealistisch' in de detentiecontext. De reden hiervan is dat de staat van religiositeit van de doelgroep, namelijk een lage religiositeit en een geringe kennis van de islam, de gedetineerden niet ontvankelijk maakt voor inspanningen op dit gebied. Ze zouden namelijk juist worden ontmoedigd:

Want wat gebeurt anders bij mensen? 'Oh, dat is zo moeilijk.' Dan hoef ik dat niet te proberen. Maar als je begint met de basis...

Kijken we naar de drie pijlers waarop de islam globaal is gebaseerd, namelijk

Tabel IV.4

1 'Aqīda/geloofsleer	2 'Ibādāt/rituelen/ devoties	3 Mu'āmalāt/sociaal verkeer/moraal
		
Geloof in God, de profeten, de heilige boeken, engelen, voorbeschikking en het hiernamaals.	De bekende vijf zuilen (vooral bidden en vasten). Men denkt ook aan deelname aan vrijdagsdienst en moskeegang in het algemeen.	Regels en richtlijnen rond verantwoord handelen.

dan slaat zijn begrip 'ideaal' op de tweede pijler. Dit duidt op het feit dat hij het bewegen van mensen om zich te uiten op het niveau van 'ibādāt, in het bijzonder de ṣalāt, tot het 'ideale geloofsniveau' rekent. Dat impliceert dat hij ervan uitgaat dat het niveau van de 'aqīda in orde is. Volgens Ahmed vraagt de situatie van gedetineerden erom genoegte te nemen met het aanreiken van de basiselementen van de islam. De basis is: 'de basis, wat normaal is om mensen aan te spreken', aldus Ahmed. Concreet betekent dit dat hij het theologisch beginsel van geleidelijkheid toepast, zoals we dat hebben gezien bij Hassan. Opvallend is ook dat hij de 'realistischere' wens niet opvat als het alleen aanreiken van basiselementen die behoren bij de tweede pijler sec. Even belangrijk is zijn nadruk op de effecten daarvan op de mu'āmalāt. Ahmed gaat niet alleen voor zichzelf uit van de samenhang tussen de pijlers 2 en 3, zoals hierboven is aangegeven, maar legt het verband ook uit aan zijn pastoranten:

Het belangrijkste vind ik het gedrag van de mensen. Dan geef ik aan wat de bedoeling is van bidden, de bedoeling van het vasten, als je diep gaat bekijken draait het om één ding: om het gedrag van de mensen te veranderen. Want bidden, je komt binnen, je mag geen plaats zelf, eigen plaats in de moskee, je gaat binnen en je gaat gewoon staan. Misschien als je een arrogant [hoog-

moed, *kibr*] gevoel hebt, dan gaat dat weg, dus heeft het te maken met gedrag. In het vasten zie je dat ook: je mag geen ruzie maken, je mag niet boos worden. Dat mag je altijd niet, maar tijdens Ramadan, je komt te oefenen. Dus alle gebeden draaien om het gedrag van de mens.

De 'ibâdât staan niet op zichzelf maar dienen direct effect te hebben op het sociaal handelen:

Dan ga ik ook over hoe ga je met anderen [om]. Hoe kijkt de islam naar een ander, [namelijk] als mens. Over 'wij hebben jullie, de mensen, geschapen'⁸, niet over de moslim, maar over de mens. Gaat over: 'zeg de goede dingen tegen de medemens' [verwijst naar Koranvers], dat wil zeggen je mag nooit pijn veroorzaken voor anderen.

Samengevat kan worden vastgesteld dat Ahmed een nuancering aanbrengt als het gaat om het uitoefenen van dawa, namelijk het zoveel mogelijk overbrengen van de algemene islamitische ethiek. Verder focust hij op de pijlers 'ibâdât en mu'âmalât en past daarbij geleidelijkheid toe, wat neerkomt op de eerste twee aspecten van dawa in volgorde: *tablîgh* en *tadhkîr*. Hij streeft naar zichtbaar effect van dawa-activiteiten in de vorm van religieus uitwendig gedrag dat moet leiden tot positief gedrag. Het inzetten van dawa vereist een zorgvuldige aanpak, aldus Ahmed.

2.7 Kerndiensten

Gespreksgroep

De structuur van de gespreksgroep bij Ahmed ziet er als volgt uit:

A. Ahmed inventariseert de onderwerpen die gedetineerden willen bespreken. Elke gedetineerde doet een voorstel en over de voorstellen wordt gestemd. In de regel draagt Ahmed zelf geen onderwerpen aan, maar hij bedenkt wel thema's voor het geval er geen input uit de groep komt. De overweging die hij daarbij maakt is dat hij zich geheel wil

aansluiten bij wat er onder de gedetineerden leeft. De onderwerpen zijn divers, maar over het algemeen zijn het maatschappelijke thema's waarmee de moslimgedetineerden dagelijks worden geconfronteerd. Bijzondere aandacht trok de positie van de moslims in de Nederlandse samenleving, wereldwijd, en de effecten hiervan op de eigenwaarde en het zelfbeeld van moslimgedetineerden:

Voor de laatste tijd is zoveel gepraat over de islam. Moslims zijn daardoor een beetje in de war. Dan vragen ze: klopt dat imam, dat mensen van mensen doden houden [dat moslims graag andere mensen doden]? Want wat ik van mijn ouders heb geleerd, is dat dit niet mag. Maar hoe zit dat met mensen [moslims] die zeggen dat je mensen van ongelof moet doden?

Zoals uit dit citaat blijkt en conform de conclusies over de vraaghouding, begint het gesprek met het stellen van een vraag. Maar Ahmed zet deze vragen om in onderwerpen. Noemenswaardig is ook dat gedetineerden verwachten dat deze onderwerpen binnen de geestelijke islamitische context worden behandeld, want 'hoe dan ook, ieder gesprek bij moslims: je kunt nooit de religie los krijgen van onderwerpen.' Voorbeelden van onderwerpen die aan bod komen tijdens de gespreksgroep zijn in de volgorde zoals Ahmed naar voren bracht: mensenrechten, ontwikkelingen in het Midden-Oosten, radicalisering, terrorisme, terroristen, eerwraak, homo's, vrouwen in de islam, verhouding kinderen-ouders in de islamitische traditie, Marokkaanse cultuur, Turkse cultuur, Nederlandse cultuur en het verschil tussen al deze culturen.

B. De groep gaat in discussie met elkaar. Ahmed waakt erover dat per gespreksgroep slechts de gekozen thema's worden behandeld. Er is geen ruimte om vragen te stellen die daarbij niet passen. Individuele vragen worden niet behandeld. Indien er individuele vragen - in de regel religieus van aard - worden gesteld, dan zegt hij toe daar in een individueel gesprek op terug te komen. Ahmed stelt als begeleider alleen verhelderende vragen, zodat de gedetineerden het meest aan het woord komen conform zijn opstelling: 'Ik hoef niets te vertellen. Je probeert dingen duidelijk te maken.'

Een illustratie:

Oké. Radicalisering, [ik stel vragen als:] Hoe komt dat? Wat zijn radicale ideeën? Hoe komen radicale ideeën tot stand? Dus je probeert dingen duidelijk te maken hoe ze eruit zien vanuit je religie.⁹

Naast inzichten in de behandelde materie, stelt Ahmed ook andere doelen voor de gespreksgroep: het vergroten van de communicatieve en sociale vaardigheden. Dat is in de eerste plaats ‘leren in gesprek met elkaar te gaan én met respect.’ Daarbij hoort ook het leren om goed ‘naar elkaar te luisteren’, ‘leren om met verschillende meningen om te gaan’, de vaardigheid om te relativeren:

Dan kom je erachter dat je niet de enige op aarde bent, dat niet iedereen denkt zoals jij, en [je komt erachter] hoe verschillend wij ook zijn, wij kunnen aan tafel zitten en in gesprek met elkaar gaan.

Buiten deze structuur komt het ook incidenteel voor dat gedetineerden Ahmed vragen om in het begin of aan het einde een citaat uit de Koran te lezen. Enkele keren neemt Ahmed zelf het initiatief hiertoe. Het citeren van de Koran aan het begin of het einde, in mijn waarneming vaak in de vorm van smeebeden, zonder er een exegetische sessie van te maken, kan beschouwd worden als een rituele handeling. Wat ook niet ongebruikelijk is, is dat de aftrap van de gespreksgroep in de vorm van een hadith of Koranvers wordt gedaan. In dit geval wordt het een exegetische sessie. Hij volgt het bovengenoemde geschetste stramien: vragenderwijs, verduidelijkend, begrippen corrigerend en ruimte gevend aan de gedetineerden om hun visie te uiten en hun inbreng te hebben. Op deze wijze worden de gedetineerden deelgenoot gemaakt van het exegetische ‘product’.

Gebedsdienst

Ahmed maakt een strikt onderscheid tussen de vrijdagdienst en de gebedsdienst. De preek is voor Ahmed een vertolking van Gods

woord, waarmee de absolute heiligheid van de dienst wordt gemarkeerd. Het is een gegeven dat mensen ‘naar de moskee gaan, [om] naar God te luisteren en twee *raka'ât* [meervoud van *rak'a*: buiging] te verrichten.’ Ahmed verricht op de locatie waar het interview is opgenomen geen vrijdagdienst.¹⁰ Hij verzorgt wel een gebedsdienst op een andere dag.

Een gebedsdienst bij Ahmed komt globaal gezien overeen met de ders zoals die is omschreven bij Mahmoud. Bij Ahmed gaat het zo. De gedetineerden - ongeveer twintig deelnemers - zitten in een kring om Ahmed heen. Er wordt eerst gezamenlijk gebeden. Na een opening met Koranrecitatie houdt Ahmed zijn ders. Het onaangekondigd reciteren van de Koran is gewoonlijk een geslaagde manier om aandacht te trekken en te eisen. Ahmed drukt deze werkwijze uit met de woorden ‘om rust te creëren’ ten behoeve van een gepaste geestelijke sfeer. Vervolgens vraagt hij gedetineerden om aandacht en concentratie. Hij legt uit wat het thema en wat de opzet van zijn ders zijn. Deze verantwoording beschouwt hij als een manier van rekening houden met de gedetineerden, om hun het gevoel te geven dat zij ertoe doen en hen bij zijn pastorale inzet te betrekken:

Aangeven: je hoort ook erbij. Niet alleen beslissen, maar ook het gevoel te geven: jij [gedetineerde] bent ook betrokken.

Na de lezing is er gelegenheid voor de gedetineerden om vragen te stellen. Het onderwerp van de gebedsdienst kiest Ahmed zelf. Inhoudelijk lijkt deze opzet op een preek. Bij de keuze van het onderwerp gaat Ahmed zorgvuldig te werk, dat wil zeggen dat hij rekening houdt met de diversiteit van de groep. Zijn aanpak vertoont de volgende patronen. Hij gaat eerst na hoe de bovengenoemde heterogeniteit eruit ziet. De nodige informatie vergaart hij onder andere tijdens individuele gesprekken waarin hij gelegenheid krijgt om iedere gedetineerde te leren kennen. Hij kiest onderwerpen die uitgesproken religieus zijn, maar hij benadrukt de basiselementen van het geloof, in zijn terminologie: het basisniveau. Dat is de uitkomst van de spanning tussen de verwachting van mensen die verdieping verwachten vanwege hun gevorderde geloofsbeleving en kennis en mensen die ‘helemaal geen kennis hebben’ aldus Ahmed. In dit geval gaat hij ‘niet over ide-

ale onderwerpen' spreken, maar probeert hij 'reëel te zijn' in de keuze van zijn 'onderwerpen'.

2.8 Omgaan met religieuze diversiteit

Er zijn twee vormen van diversiteit waarop Ahmed anticipeert, namelijk de mate van religiositeit enerzijds en de religieuze traditie en de religieuze stroming anderzijds. Wij hebben hierboven zijn antwoord op de eerste vorm gezien. Hierin benadrukt hij de algemene islamitische ethiek oftewel de 'centrale waarden waar iedereen zich in kan vinden.' Dat is het domein van de mu'âmalât. Tegelijkertijd vermijdt hij zoveel mogelijk de domeinen 'aqîda en in een zekere mate 'ibâdât. De 'aqîda wordt vermeden omdat deze materie te theologisch, te abstract is en bovendien, gelet op de specifieke pastorale noden van de moslimgedetineerden en de staat van hun kennis van het geloof, niet zo relevant is voor de detentiecontext. Mogelijk ziet Ahmed hierin ook geen opdracht voor hem, omdat hij ervan uitgaat dat de basisprincipes van de 'aqîda bij de gedetineerden voldoende bekend zijn, maar mogelijk ook omdat hij hier geen ingang ziet om de door hem nagestreefde 'gedragsverandering' of verandering in attitude te realiseren. Ten aanzien van de 'ibâdât neemt Ahmed geen sturende en actieve rol in, omdat hij kennelijk ziet dat moslimgedetineerden hier tijdens detentie nauwelijks overtuigend in investeren.¹¹ Hoewel hij dit als een gewenste ontwikkeling ziet, zoals we hierboven zagen.¹² Wel worden de 'aqîda en de 'ibâdât vanuit hun ethische waarde behandeld. Om aan de diversiteit van religieuze stromingen tegemoet te komen, benadrukt hij de algemene islamitische ethiek waarover consensus bestaat of wordt verwacht. Met 'algemeen' wordt hier bedoeld de universele ethiek die ten doel heeft het stimuleren van 'goed gedrag, een goed functioneren, in de goede betekenis in het leven in het algemeen' en waar bovendien 'geen verschil [in opvatting] tussen een imam uit Marokko en een imam uit Turkije bestaat', aldus Ahmed.

Hij vermijdt theologische verschillen en abstracte theologische thema's - op het gebied van *kalâm* en *fiqh* bijvoorbeeld - waar de verschillende religieuze stromingen en rechtsscholen om bekend staan. Het behandelen van deze verschillen acht hij niet relevant voor de

gedetineerden. Hij zoekt juist naar wat deze verschillen overstijgt, interne polarisatie niet in de hand werkt en harmonisatie en verbinding bewerkstelligt. Doorredenerend lijkt het aannemelijk dat hij uit Koran en Hadith vooral citaten kiest over algemene thema's die op consensus van de gedetineerden kunnen rekenen. Het komt erop neer dat hij dezelfde selectieve benadering kiest als Hassan. Als gedetineerden ernaar vragen of wanneer Ahmed het nodig acht 'om zaken duidelijk te maken', verwijst hij wel in informatieve zin naar de verschillen tussen de opvattingen bij de religieuze stromingen en rechtsscholen. Om dit te kunnen, verdiept hij zich in de hele islamitische religieuze kaart. Hoewel hij aangeeft tot de soennitische stroming te behoren, staat hij neutraal tegenover andere stromingen:

Ik voel me soennitisch in de brede zin van het woord. Als ik zeg soenniet, dan bedoel ik de meerderheid van de moslims dus met al hun *madhâhib*.

Ahmed voelt zich blijkens dit citaat niet gebonden aan de lokale tradities, in het bijzonder op het gebied van de *fiqh*. Hij sluit zich in zijn antwoorden aan bij de religieuze stroming van de gedetineerde. Hij maakt zijn eigen opvattingen kenbaar, maar refereert tegelijk aan opvattingen en richtlijnen in de andere stromingen binnen de islam. Ahmed hanteert twee uitgangspunten. Het eerste uitgangspunt is dat de diversiteit van de stromingen het resultaat is van de ruimte die er is in de islam. Het tweede uitgangspunt is dat er geen hiërarchie is in de juistheid of waarheid in de wijze waarop de verschillende stromingen en onderstromingen zich tot elkaar verhouden. Naar de waarneming van Ahmed werkt deze nuancering horizonverbredend en geeft lucht aan gedetineerden die dan tot de conclusie komen: 'Oh, dus er zit ruimte in. Waarom heb ik [de gedetineerde] altijd zo gezien?' Hij rekent zijn houding tot de ruimhartigheid die de islam voorstaat. In termen van Hassan zou Ahmed zeggen dat hij imam van alle gedetineerden is. Nadrukkelijk geeft hij aan gedetineerden van andere stromingen niet aan te spreken op afwijkingen ten opzichte van de eigen stroming of visie, maar hen daarin volledig te respecteren. Tegelijkertijd gaat hij in discussie over de ingebrachte theologische opvattingen. Hij probeert die vanuit verschillende invalshoeken te bekijken en gebruikt daarbij bewijzen (religieuze bronnen) en argumenten (verstand).

2.9 Theologisch referentiekader

De hoofdbronnen voor Ahmeds pastorale inzet zijn de Koran en de traditie van de profeet. Hij noemt deze twee naast elkaar. Met de traditie van de profeet doelt hij op de Hadith, dat wil zeggen de overleveringen over de profeet. Opvallend is zijn concrete invulling van dit begrip. Voor hem kan Hadith vertaald worden in gedrag. De traditie van de profeet is dan zijn gedrag dat is vastgesteld in de Hadith. Wij hebben eerder gezien dat de nadruk die Ahmed op het gedrag legt, is ingegeven door zijn aandacht voor de algemene islamitische ethiek. Dit betekent dat hij in de Hadith specifiek deze algemene ethische richtlijnen opspoorde en gebruikt in zijn pastorale praktijk. Deze selectiviteit wordt helder gemaakt in uitspraken als: ‘Zoals ik zei, ik zie een onderwerp en dan zoek ik de hadiths die bij dat onderwerp passen.’ Het vertalen van de Hadith in gedrag is significant, omdat hiermee uitdrukking wordt gegeven aan de stelling dat van de Hadith geen wettische of juridische werking uitgaat. De Hadith geeft richting aan. Opvallend ook is dat Ahmed de Hadith als object voor hermeneutische activiteit ziet waarin veel ruimte is voor persoonlijk verstaan en uitleg. Door de persoonlijke inbreng in het verstaan van de Hadith probeert hij de traditie van de profeet te verbinden met het heden. Dit hermeneutische vermogen beschouwt hij als basisvaardigheid van de islamitisch geestelijk verzorger. Dit kan beschouwd worden als een gedurfde houding:

‘Want ik mag dat ook. Ik hoef niet te volgen wat anderen over dezelfde hadith hebben gezegd.’ En: ‘Ik ga daar niets aan veranderen, de tekst, maar alleen de uitleg: wat begrijp ik onder de boodschap van de profeet? Hoe kan ik de tekst van een hadith naar hier en nu brengen? Gaat niet over de tekst, maar over hoe ga ik de tekst in deze tijd en deze situatie interpreteren?’

Overigens kunnen er drie manieren van hermeneutische inspanningen bij Ahmed onderscheiden worden als het gaat om de Hadith. Net als hierboven is de eigen interpretatie van de hadith-tekst genoemd. Daarvoor is gerefereerd aan zijn selectieve benadering van de hadiths, waarbij de nadruk op algemene ethiek wordt gelegd. Ook dit kan beschouwd worden als een vorm van hermeneutiek. Een derde vorm

ligt in de manier waarop Ahmed de tegenstrijdige hadiths met elkaar confronteert, vooral om ruimtegevende hadiths en hadiths die de algemene ethiek uitdragen te ondersteunen. Voor hem is het onmogelijk dat de profeet een strakke, benauwde levenshouding zou willen voorschrijven of aanbevelen. Daarom moeten hadiths die anders luiden, anders geïnterpreteerd worden aan de hand van andere hadiths die zich over dezelfde of vergelijkbare situatie of materie uitspreken en toch ruimtegevend zijn. Ter illustratie draagt Ahmed het volgende aan:

Laat ik een voorbeeld noemen. Er komt iemand die zegt: ‘Mannen mogen geen hand geven aan vrouwen.’ Ik weet niet op welke hadith [hij zich baseert], of [een ander voorbeeld] ‘de vrouw moet geen *wilâya* [bekleden van openbare bestuurlijke functies].’ Dit soort dingen. Maar hier loopt alles door elkaar. Een verkeerde interpretatie van de hadith, soms door de cultuur zelf. Die hadith over geen hand geven heb je ook, maar je hebt ook andere hadith die het tegendeel zegt. [Het gaat om] hoe kan je die twee naast elkaar leggen en begrijpen. Wij konden [namelijk] ook lezen dat de profeet in Medina een meisje tegenkomt en haar hand pakt en gewoon verder loopt. (...) Het gaat erom dat de imam niet met één oog kijkt, maar breder met twee ogen.

De ruimte die Ahmed voor zichzelf claimt om de heilige bronnen te interpreteren, acht hij dus van binnenuit legitiem. Deze ruimte die hem wordt gegeven is groot, maar heeft ook grenzen. De grenzen zijn aangegeven door de regels die de ulama hebben vastgelegd. Hij stelt vast dat hij geen eigen regels maakt en toont zich in dit opzicht loyaal aan de ulama. Deze loyaliteit uit zich in de erkenning van hun status als mudjtahid. Ahmed beschouwt zichzelf niet als mudjtahid. Maar deze formele loyaliteit slaat niet op de inhoudelijke inbreng van deze geleerden blijkens de honderden tafâsîr (meervoud van tafsîr), aldus Ahmed. Deze diversiteit in uitkomsten van tafâsîr maakt het voor hem legitiem daar een keuze uit te maken, een mix of geheel een ‘eigen visie’ te ontwikkelen. Immers:

De mufassirûn van toen hebben [hadden] ook te maken met hun tijd, hun situatie en omgeving en met de opvoeding van de persoon zelf, zijn persoonlijkheid enzovoort. Waarom moet ik me verbinden met die tijd waar die persoon in heeft geleefd. Ik kan wel sommige dingen van hem overnemen, en dan zoek ik bij iemand anders.

Dat laatste duidt er dus op dat Ahmed de inspanningen van de ulama wel op de ene of andere manier als referentie en bron van zijn pastorale praktijk gebruikt. Een andere referentie voor Ahmed zijn moskee-imams buiten de detentiecontext, zoals bij de Vereniging Imams Nederland waar hij zijn theologische kwesties regelmatig voorlegt, hetzij op studiedagen, op andere bijeenkomsten of in rechtstreekse contacten. Naast bovenstaande bronnen is mij ook gebleken dat Ahmed andere bronnen benut, zoals poëzie en verhalen.

2.10 Enkele opvallende verschillen met Hassan en Mahmoud

Eerder is gemeld dat de opzet en de aard van de vervolgcasussen zich niet lenen voor een constante vergelijking met de eerste twee casussen. De vervolgcasussen dienen voornamelijk als complementair en articulerend voor de eerste casussen beschouwd te worden. Tezamen dienen de vier casussen inzicht te verschaffen in het landschap van de islamitisch geestelijke verzorging. Dat betekent niet dat er niet gelet is op en gezocht naar afwijkingen en contra-indicaties in de vervolgcasussen. Maar dat laatste is niet aan de orde gebleken in de voorliggende data. Ik geef nu een samenvatting van enkele opvallende articulaties.

De kerntaak van de islamitisch geestelijke verzorging

Een aspect dat Ahmed in verband met de individugerichtheid introduceert, is het begrip ‘begeleiding’ en wel als de overkoepelende taak van de islamitisch geestelijk verzorger. Bij Mahmoud lag de nadruk vooral op het imamschap, waarbij de raad als de overkoepelende functie is opgevoerd. Ook bij Hassan kwamen we niet verder dan de imam-

functies. Alhoewel beiden aangaven dat de imamfuncties niet de kerntaken zijn van de islamitisch geestelijk verzorger, maar slechts middelen om hun pastorale doelen te bereiken, hebben ze niet kunnen aangeven wat dan wel hun kerntaak is en deze kerntaak was ook niet gemakkelijk te reconstrueren uit de beschikbare data. Alhoewel niet uitgesloten is dat ze ook begeleiding toepassen, gelet op het feit dat veel aspecten die Ahmed aanvoert als hij het over 'begeleiden' heeft, ook bij Mahmoud en Hassan voorkomen. Ahmed brengt zonder afbreuk te doen aan zijn imamfuncties de kerntaak als geestelijk verzorger, namelijk begeleiding, meer uitgewerkt en onderbouwd naar voren.

Herschikking islamitische kernwaarden

Een aanvullend element dat Ahmed aanvoert ligt binnen de kerntaak begeleiding zelf. Hij introduceert het begrip 'bevrijden', waarmee hij doelt op het bevrijden van gedetineerden van het opgedane collectief denken oftewel de cultuur.¹³ Dat is voor Ahmed kennelijk een belangrijk patroon in de islamitisch geestelijke verzorging. Hij verwijst hier naar een cultuur van een minderheid met specifieke karakteristieken. Hij heeft een scherp oog voor de doorwerking van culturele aspecten in de religieuze identiteit van moslimgedetineerden. Hij benadrukt vooral de negatieve invloed van de (groeps)cultuur op het zelfbeeld van de gedetineerden en de scheve sociale identiteit waarmee dit gepaard gaat. Ahmed geeft een paar illustraties, zoals het voortdurend aanspreken op slecht gedrag, negatieve sociale controle, het benadrukken van de hardheid van de Schrift in plaats van de zachte kant oftewel nadruk op de straffende God in plaats van op de Barmhartige en Genadevolle, alsook nadruk op de vele taboes die het communicatieve vermogen van de gedetineerden blokkeren. Deze taboes probeert Ahmed te doorbreken in zijn pastorale inzet.

Hadith als bron van algemene ethische richtlijnen

Van een andere orde is Ahmeds nadruk op de ethische kant van de Hadith. Hij neemt hier een geheel andere positie in dan Hassan, die

hoofdzakelijk de Koran als bron van de ethiek beschouwt, en Mahmoud, die vooral oog heeft voor de theologische, wettische en symbolische kant van de Hadith. De traditie, ook wel de soenna genoemd, is dan voor Ahmed het gedrag van de profeet dat is vastgesteld in de Hadith. Dit betekent dat hij in de Hadith specifiek de algemene ethische richtlijnen opspoort en gebruikt in zijn pastorale praktijk.

Bij Mahmoud, maar vooral bij Hassan, zagen we een nadruk op de algemene ethiek. Volgens Hassan sluit deze keuze aan bij de detentiecontext. Zijn keuze is gebaseerd op zijn hermeneutische insteek, maar heeft ook een zeker ideologisch gehalte. ‘Algemeen’ betekent bij hem soms ook selectie van wat algemeen is. Ahmed vertrekt ook vanuit de algemene ethiek, maar de spanning met de particuliere ethiek vangt hij volledig op door te stellen dat de eerste de tweede insluit. Dankzij het vanzelfsprekend geestelijk gezag en het vertrouwen en respect die Ahmed geniet, kan hij zich permitteren om te spreken en te handelen vanuit de algemene ethiek. Hij laat dit zien in wat we kunnen noemen de ‘humaniteit’, zoals hierboven is uitgewerkt.

Probleembenadering

De probleembenadering waar islamitisch geestelijk verzorgers in hoofdstuk II van uitgaan wordt in de praktijk van Ahmed verder gearticuleerd. ‘Probleem’ betekent in het traditionele imamschap: problematiseren van de wereld vanuit een pessimistisch mens- en wereldbeeld. Ahmed doorbreekt dit patroon door uit te gaan van een positief mensbeeld, uitgewerkt vanuit de theologische notie hoop

Vraaghouding

De terughoudendheid ten opzichte van de vraaghouding, in het bijzonder op fiqh-gebied, wordt in de praktijk van Ahmed verder theologisch uitgekristalliseerd. Daar waar Hassan bijvoorbeeld zijn terughoudendheid wijt aan onder meer mogelijke juridische aanspraken op slecht advies, benadrukt Ahmed de theologische morele kant

hiervan. Hij is zich bewust van de morele verantwoordelijkheid en de gezaghebbende effecten van zijn uitspraken voor de gedetineerden. Elke negatieve uitspraak¹⁴ versterkt naar het oordeel en wellicht ook naar de waarneming van Ahmed het uitermate negatieve zelfbeeld dat kenmerkend is voor moslimgedetineerden. Verder wordt de vraaghouding van de gedetineerden, waarbij de eerste laag daarvan niet de eigenlijke vragen aan de oppervlakte brengt, door Ahmeds praktijk verhelderd. Daar waar Mahmoud en Hassan geen verklaring aandrogen voor deze oneigenlijke vragen, legt Ahmed een verband met de behoefte van gedetineerden om over schuld, zonde, spijt of het levensverhaal te praten. Hij gaat een stuk verder in het verklaren van wat in de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging voorkomt.

Geloofsvisie versus geloof overdragen

Met betrekking tot het aspect dawa ofwel verkondiging weet Ahmed deze inzet scherper neer te zetten door ook te spreken van een eigen visie die uiteraard wordt voorgedragen en geïnspireerd vanuit het eigen geloof. Hiermee doet Ahmed een geslaagde poging om deze imamfunctie te adapteren aan de specifieke detentiecontext die om een persoonlijke verantwoordelijkheid vraagt van de geestelijke.

Profiel moslimgedetineerden

Bij Ahmed valt vooral zijn alertheid op ten aanzien van de morele, ethische en existentiële kanten van het religieuze profiel van de moslimgedetineerden. Hij brengt hier een nieuwe, niet eerder besproken dimensie aan het licht. Daar waar andere onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers spreken over het profiel van degenen die ‘veel of weinig kennis’ van de islam en het geloof hebben, voegt hij daaraan toe een categorie of aspect van ‘negatieve kennis’. Dit aspect geldt vooral voor de morele, ethische kant van de islam. Gedetineerden ‘weten’ hier niet alleen ‘weinig’ over, maar ze hebben daar ook onjuiste voorstellingen over opgedaan die tot verkeerde handelingen leiden. Ahmed zoekt de verklaring vooral in de opvoedings sfeer en waarden die daar worden overgedragen als zijnde islamitische. Ten slotte kan

opgemerkt worden dat Ahmed een reflectiever islamitisch geestelijk verzorger is en ingangen opent voor wat we kunnen noemen het psychologische islamitische pastoraat, zoals uit zijn begeleidingstraject hierboven valt af te lezen.

3 De praktijk van Bekir

Met de respondent van casus 4, hier met de naam Bekir aangeduid, zijn twee interviews gehouden. Het eerste interview vond plaats in de gevangenis. Een vervolginterview vond plaats buiten de inrichting. Het interview in de gevangenis (juni 2005) is op mijn verzoek op een vrijdagmiddag gepland, zodat het interview eventueel met een observatie van de vrijdagdienst gecombineerd kon worden. Een beknopt verslag van de observatie volgt na de 'personalia' en dient hier als introductie om inzicht te geven in de werkcontext. De inzichten uit dit verslag zullen deels betrokken worden bij de analyse van het interview verderop. Na het verslag van de vrijdagdienst volgt een rapportage over een andere zogeheten kerndienst, namelijk het individuele gesprek.¹⁵ In de weergave van de opvallende thema's in de interviews daarna, is zoveel mogelijk het stramien van casus 3 aangehouden.

Personalia

Bekir is van Turkse ouders, 32 jaar oud en vader van drie zonen. Hij is in Nederland geboren. Een deel van de middelbare school en het hoger onderwijs heeft hij in Egypte gevolgd. Hij is daar afgestudeerd aan de al-Azhar-universiteit op het gebied van religieuze wetenschappen. In Nederland heeft hij daarna een Master theologie behaald. Hij spreekt Nederlands, Turks, Arabisch en Engels. Hij heeft niet officieel dienst gedaan in een moskee als imam, maar is er wel incidenteel of op vrijwillige basis voorgegaan in het gebed. Hij is twee jaar in dienst als islamitisch geestelijk verzorger in een grote gevangenis. Hij bekleedt daarnaast een andere functie op het gebied van geestelijke verzorging elders. Hoewel Bekir niet in dienst is geweest als imam in een moskee, bezit hij competenties van een imam blijkens de volgende indicaties. Hij heeft een belangrijk deel van de Koran uit het hoofd geleerd, kan

deze teksten reciteren zowel conform de *tadjwid* als *tartil*, beheerst de predikerkunst, is incidenteel in de moskee voorgegaan, beheerst de rituelen goed en wordt aangeduid door gedetineerden met imam. Desgevraagd verklaarde hij dat indien hij zich beschikbaar wilde stellen voor de functie van imam in de moskee, hij daar door de gemeenschap wel zou worden benoemd. Hij heeft wel een lange traditie in het verzorgen van ders in de moskeeën. Ders is een religieuze voordracht die behoort tot de taken van de imam.

Het opleidingsniveau van Bekir werd door Van Koningsveld als volgt gewaardeerd:

De heer [Bekir] (geboren ...) beschikt over het doctorale diploma islamologie van de Universiteit Leiden (uit 1999) en staat daarmee op niveau 1. Betrokkene is volledig gekwalificeerd en aan hem behoeven dan ook geen aanvullende opleidingseisen te worden gesteld.¹⁶

3.1 De vrijdagdienst, een observatie

Vorbereitung in de werkkamer

Bekir deelt zijn kamer met een vrouwelijke dominee. Het enige islamitische symbool in de kamer is een Korantekst afgedrukt op een schilderij en opgehangen op de muur middenin. Er is veel christelijke religieuze literatuur aanwezig. Het onderwerp 'Vaderdag' komt ter sprake. Aanleiding is een telefonisch gesprek tussen de aanwezige dominee en een personeelslid. De dominee meldt dat twee dagen later kinderen van gedetineerden speciaal naar hun vaders komen vanwege Vaderdag. De dominee vraagt Bekir of hij dat wist en of hij daar in zijn preek melding van wil maken. Bekir kijkt enigszins verbaasd en onverschillig. Het onderwerp is later ook niet in de preek opgenomen of anderszins ter sprake gekomen.

Bekir benut de laatste momenten in zijn kamer om de grote lijnen van de preek uit te schrijven. Een half uur vóór aanvang van de dienst, die om 13.30 uur begint, vertrekt hij naar de kerkruimte. Daarvoor vult hij

zijn tas met de volgende objecten. Een wit gebedskeppeltje, gekopieerde Koranteksten in het Arabisch en Nederlands, een boek met overleveringen van de profeet genaamd *Tuinen der oprechten*,¹⁷ koekjes en muntkruid *na'nâ'*. Desgevraagd vertelt Bekir dat de gekopieerde Koranteksten zijn bedoeld voor gedetineerden die erom vroegen. Gedetineerden vragen hem om leesstof uit de Koran aan te bevelen. De bedoelde stukken zijn eenvoudige en kleinere soera's die vermoedelijk bedoeld zijn voor de gebeden. Bekir vertelt dat hij deze werkwijze, namelijk kleinere stukken kopiëren en dan geleidelijk vorderingen maken, prefereert boven het aanbieden van een hele Koran.

De *na'nâ'* heeft Bekir geplukt uit eigen tuin. Hij begon met het kweken daarvan een paar maanden tevoren. Dit theekruid is populair in de Marokkaanse theecultuur. Bekir serveert uitsluitend thee: twee kannen met muntthee en één met Turkse thee zonder munt. Op de vraag waarom hij *na'nâ'*-thee serveert, antwoordt hij dat gedetineerden hiermee 'iets exclusiefs' krijgen wat ze 'nergens in het gebouw krijgen'. Koffie en andere soorten thee zijn immers ook buiten de imamdiensten verkrijgbaar. Bekir bereidt echter niet een echte Marokkaanse *na'nâ'*-thee. Het gehele ritueel dat daarmee gepaard gaat ontbreekt. Bekir verstrekt ook geen takjes *na'nâ'* aan gedetineerden bij teruggaan naar hun cel, zoals Mahmoud en Hassan deden. Vlak vóór vertrek naar de kerk krijgt hij te maken met het volgende voorval: een bewaker loopt langs en spreekt hem aan. Hij vertelt enthousiast dat hij zijn dienst had bijgewoond en dat hij de dienst bijzonder vindt omdat het muisstil in de gebedsruimte is. Dat in tegenstelling tot de zondagse kerkdiensten waarin gedetineerden niet stil zijn te krijgen. De bewaker vroeg bij wijze van grap of de imam ook niet op zondag wil komen werken, dan zouden andere gedetineerden ook stil worden.

Onderweg naar de kerkruijnte

De kerkruijnte is een grote zaal die uit drie gedeeltes bestaat. Schuifdeuren markeren de drie gedeeltes. Er bevinden zich een paar kamers voor de geestelijke verzorging: een thee- en een koffieruimte en een opbergruimte. In de thee- en koffiekamer bevinden zich verschillende

christelijke symbolen, Bijbels en andere religieuze lectuur. Het enige islamitische symbool is de kافت van een Koran die Bekir bij vertrek weer meeneemt naar zijn werkkamer. Op tafel staan een aantal thee- en koffiekannen. Op twee kannen staat de naam: imam. Desgevraagd gaf Bekir de volgende verklaring voor de etikettering van de kannen. Deze kannen komen vanuit een andere afdeling waar hij eerder heeft gewerkt. Daar heeft hij deze kannen besteld en de desbetreffende afdeling heeft de naam ‘imam’ erop geplakt. Nu heeft Bekir dat zo gelaten om deze kannen te reserveren voor het klaarmaken van de *na‘ná‘*- thee. Op de andere kannen staat: geestelijke verzorging.

Van kerkeruimte tot moskeeruimte

Nadat Bekir de twee soorten thee heeft klaargemaakt, loopt hij naar de kerkeruimte om deze om te zetten in een moskeeruimte. Vanuit een opbergkamer verderop haalt hij eerst een winkelwagentje vol met tapijten en gebedskleden in verschillende kleuren en maten.

De kerk is een grote ruimte met een uitgesproken christelijke signatuur door de aanwezigheid van een kansel, beelden, schilderijen, kaarsen, wierook, orgel, de opstelling van de stoelen enzovoort. Bekir verplaatst de stoelen naar achter. Alle opgehangen schilderijen, beelden en christelijke symbolen worden verplaatst of verhuld met een doek. De ruimte wordt afgebakend met schuifdeuren. Dan gaat Bekir de tapijten en gebedskleden uitrollen in de richting van Mekka. Vooraan plaatst hij een stoel en een klein gebedskleed voor zichzelf. Er ontstaat nu een geheel andere ruimte: de ‘moskee’. Bekir loopt terug naar de theekamer, doet zijn ambtskleding aan bestaande uit een lang gewaad van officieel Egyptische stijl en een wit gebedskeppeltje. Hij pakt vervolgens een preektekst en de gekopieerde Koranstukken en wacht in de hal op de gedetineerden nadat hun komst telefonisch is aangekondigd. Hij verwelkomt hen glimlachend en geeft iedereen een hand. De inloop verloopt ordelijk. Gedetineerden geven ook mij een hand. Vervolgens loopt iedereen naar de ‘moskee’.

Opstelling gedetineerden in de moskee

Er zijn ruim 26 gedetineerden geteld, het merendeel tussen de twintig en dertig jaar oud. Bij aankomst in de moskee gaan twee gedetineerden achterin op de stoel zitten, met de schoenen aan. De rest doet de schoenen uit en gaat op het gebedskleed zitten. Het gedeelte van het gebedskleed vóór de imam blijft onbezet. Gedetineerden houden hiermee een behoorlijke afstand tot de imam. Een meerderheid zit aan de zijkant dicht bij elkaar. Bekir spreekt hen hierop aan. Hij verzoekt hen glimlachend en met een vriendelijke toon om in de voorste rijen te gaan zitten en onderbouwt zijn verzoek met het feit dat het religieus aanbevelingswaardig is, krachtens een uitspraak van de profeet. Daarom heeft hij in de eerste rij het mooiste tapijt neergelegd. Na het aandringen van Bekir haasten de gedetineerden zich om in die eerste rijen te gaan zitten.



Het winkelwagentje van Bekir met gebedskleed erin en ernaast, afgebeeld en opgenomen in *Smaak* (tijdschrift Rijksgebouwendienst), 2008, p. 31. In dit nummer is een artikel gewijd aan de stilte- en gebedsruimtes.

Fotografie: S. Van Es.

Programma

Bekir gaat op de grond zitten¹⁸ en leunt op een stoel. Hij kondigt mij als onderzoeker aan en vertelt de reden van mijn aanwezigheid. Ik zit op dat moment al op het gebedskleed om aan de dienst te participeren. Vervolgens kondigt Bekir het programma aan. Het programma ziet er als volgt uit. Bekir begint met het melodieus reciteren van de Koranverzen in accentloos Arabisch. Hij neemt een meditatieve houding aan met een rechte zithouding, ogen dicht, goede ademhaling, pauzes. Hij lijkt de kunst van *tadjwîd* goed te beheersen. Het gaat om de laatste verzen van de tweede soera van de Koran. De recitatie neemt ongeveer vijf minuten in beslag. Gedetineerden zijn ‘muisstil’. Bekir legt de inhoud van de soera’s in goed gearticuleerd Nederlands uit. Treffende uitspraken die ik heb opgetekend luiden: ‘durf hulp van Allah te vragen’, ‘Allah is vergevend’, ‘fouten maken is inherent aan de mens’, ‘zelfs de profeten vragen om vergeving en geven hun zwakte oftewel zonden toe’, ‘Allah vraagt niet meer dan een mens aankan’, ‘vergissingen kunnen het gevolg zijn van vergeetachtigheid’, ‘er is geen specifieke tijd of bepaalde ruimte nodig om Allah vergiffenis te vragen’, ‘Allah is zeer nabij en hoort de smeekbeden aan’, ‘iedere mens is voor eigen daden verantwoordelijk’ en ‘er is altijd hoop’.

Na de introductie kondigt Bekir de âdhân aan. Gedetineerden wijzen iemand uit hun midden aan om deze oproep als taak uit te oefenen. Het oproepen tot de âdhân is een vaardigheid en levert de *mu’adhdhin* eer en aanzien op. Na de âdhân verlaten zes gedetineerden het gebedskleed en gaan op de stoelen achteraan zitten. Eenzelfde aantal gaat de *nâfila* gebeden doen. De gedetineerden die achterin zitten, proberen zachtjes gesprekken met elkaar te voeren, ofschoon Bekir vóór de âdhân heeft verzocht om te blijven zitten op het gebedskleed en niet naar achteren te verhuizen. Toch wordt er ‘verhuisd’. Desgevraagd verklaart Bekir dat, naar zijn vermoeden, er twee redenen zijn waarom gedetineerden dat doen: ten eerste doen ze niet mee aan de gebeden oftewel ze bidden ook niet buiten de dienst. Ze zijn geen ‘moskeegangers’ in de zin van *muşallîn*¹⁹, ten tweede is de stoel comfortabeler. Naar mijn waarneming is dat laatste alleen het geval als ze daarna meedoen aan het gemeenschappelijke gebed. Dat was niet het geval bij de mensen die zich na de âdhân hebben verplaatst of eigenlijk terug-

trokken.²⁰ Voor dit onderdeel van de dienst staat vijf minuten.

Dan de *khutba*. De *khutba* bestaat uit twee gedeelten. Het eerste gedeelte neemt dertien minuten in beslag, gevolgd door een halve minuut pauze en een tweede gedeelte van drie minuten. Bekir gaat staan. Hij neemt een rustige houding aan, verheft de stem en begint zijn preek met de gebruikelijke formulering die door de imams wordt gebruikt, ook in de moskee. Hij gaat verder in op de eerdergenoemde soera's. Hij spreekt gedetineerden met 'broeders' aan.²¹ Een zin die ik heb opgetekend: 'Maar dan moet je wel in Hem geloven om vergiffenis te kunnen verkrijgen.' De preek is een exegetische sessie waarin de eerder gereciteerde Koranverzen worden uitgelegd. Naast de Koranteksten haalt Bekir ook veel hadiths aan.

Na afronding van de preek, vraagt Bekir impliciet om het gemeenschappelijke gebed officieel aan te kondigen. Hij laat het aan de gedetineerden over om iemand voor deze taak aan te wijzen. In dit geval is dat dezelfde persoon die de *âdhân* heeft verricht. Terwijl de gedetineerden het gebed onder leiding van Bekir houden, zitten de gedetineerden achterin stil de gebedsprocedures te volgen. Als de imam de Koranteksten hardop citeert, wordt helemaal achterin, door gedetineerden die niet meedoen aan het gebed, zachtjes gekletst. Nadat het gemeenschappelijke gebed is beëindigd, blijven de gedetineerden ongeveer twee minuten zitten voor de *nâfila*. Daarna schudden ze broederlijk de hand van de imam en sommigen geven ook elkaar een hand. Ze feliciteren elkaar. Hierna gaan ze theedrinken totdat hen wordt opgedragen naar de cel terug te keren.

Enkele spontane uitlatingen van Bekir na de dienst:

- Ik draag met opzet niet het officiële Turkse imamuniform. Die vind ik minder gezag uitstralen. Een Turkse imam draagt te strakke uniform. Daarom draag ik zelf deze lange, wijde jurk.
- Je moet flexibel zijn en kijken per moment hoe je het gebed het best kunt inrichten. Dat is anders dan de moskee waarin de procedures vaststaan. Je krijgt hier met allerlei stromingen, etniciteiten en leeftijden te maken. Je moet telkens weer kijken wat goed is.

- Ik let wel op wie in de gebedsgroep zit en of daar hoge noden tussen zitten. Dan spreek ik de persoon in kwestie aan.
- Voor mij gaat het op vrijdagdienst er om dat ze luisteren. Het maakt niet uit of ze meedoen aan het gebed of niet. Het is al een grote winst dat ze komen opdagen, erbij zijn en toch geen schaamte hebben dat ze niet meedoen aan het gebed.

Al deze uitspraken wijzen op een vrijdagdienst in de specifieke context van een penitentiaire inrichting. De vrijdagdienst vereist hier veel meer dan in de moskee. De dienst vereist een flexibeler en pragmatischer optreden van de islamitisch geestelijk verzorger als het gaat om liturgische procedures en tegelijk dient hij een getraind oog en oor te hebben voor het opsporen en diagnosticeren van individuele noden in deze groepsaangelegenheid. Ook heeft de dienst voor Bekir een andere status en betekenis dan in de moskeecontext, omdat er in detentie ook ‘niet-praktiserenden’ bij aanwezig zijn.

3.2 De vrijdagdienst doordacht

Het specifieke van de vrijdagdienst voor Bekir is dat het een dienst is die binnen de muren van de gevangenis plaatsvindt en wel voor een specifieke doelgroep die met problemen zit. De vrijdagdienst wordt afgestemd op deze specifieke situatie. De dienst wordt aangeboden en vorm gegeven als een religieuze aangelegenheid die de gedetineerden in staat stelt hun godsdienstvrijheid uit te oefenen. Maar het is ook een sociale aangelegenheid waarin gedetineerden leren samen te delen. Voor beide doelen stelt Bekir het als zijn taak om een geestelijke sfeer, die hij aanduidt met ‘moskeesfeer’, te creëren. Met de moskeesfeer wil Bekir bereiken dat de gedetineerden zich mentaal losmaken van de stress en spanningen van de detentiecontext en ze in staat stellen om tot rust te komen. Deze oriëntatie acht Bekir een voorwaarde om het religieuze karakter van de vrijdagdienst tot haar recht te laten komen. De omschakeling en overgang naar de moskeesfeer gaan geleidelijk. In het observatieverslag zijn de stappen die Bekir onderneemt gerapporteerd.

Het recht op godsdienstvrijheid concretiseert Bekir in termen van het 'recht op religieuze begeleiding', dat als een doelstelling op zich aangemerkt kan worden. Het recht op religieuze begeleiding wordt verder uitgedrukt in termen van 'iets van religie geven', dat subtiel nog concreter wordt gemaakt met een corrigerende houding waarmee uiteindelijk wordt gepoogd het gedrag van de gedetineerden te veranderen:

Meestal kom ik in mijn preek met punten van correctie en met aandachtspunten. Maar dat probeer ik heel voorzichtig toe te dienen.

Status van de onderdelen ders, preek en gebed

De vrijdagdienst bestaat uit de preek en het gebed dat daaraan gekoppeld is. De koppeling krijgt bij Bekir vorm door de gekozen soera's die tijdens het gebed hardop worden gelezen te laten aansluiten op het onderwerp van de preek. De preek hoort bij de *ibâdât*, de verplichte devoties, en heeft zodoende 'iets plechtigs', is formeel van karakter en wordt door Bekir als 'oproep van Allah' oftewel Gods woord beschouwd. Dit formele en heilige karakter van de preek brengt met zich mee dat de imam een afstandelijker houding aanneemt. Voordat Bekir zijn preek houdt, verzorgt hij een introductie in de vorm van een 'mini-ders'. Deze verkorte ders dient een aantal doelen. Bekir noemt de volgende drie doelen. Deze ders is een introductie in aanloop naar de dienst om naar een geestelijke gemoedstoestand over te schakelen, zich los te koppelen van de detentiewereld. Ten tweede is de ders een vorm van *wa'z* waarmee de sfeer van de moskee buiten wordt 'nagebootst' en ten derde is de ders een lossere vorm van spreken, waarmee hij het formele en afstandelijke karakter van de preek en van de imam wil verkleinen.

Ders is net als de vrijdagdienst een aspect van religieuze begeleiding. Religieuze begeleiding is een belangrijke opdracht van de islamitisch geestelijk verzorger, want 'je bent imam, je wilt toch iets geven van religie.' Gezien het feit dat Bekir spreekt over compensatie van de vrijdagdienst door de ders en het feit dat hij religieuze begeleiding centraal stelt in de ders, kan geconcludeerd worden dat voor hem ook de

vrijdagsdienst in het teken staat van religieuze begeleiding. Blijkens mijn observatie staat bij deze begeleiding de overdracht van specifieke waarden en normen centraal.

3.3 Het individuele gesprek

Wij bekijken een lang fragment uit het eerste interview met Bekir. Aan de hand hiervan wordt een indicatie gegeven hoe het gesprek tot stand komt en verloopt:

- I: Kun je mij in grote lijnen een schets geven van hoe dat gesprek is gegaan vanaf het begin dat iemand binnenkomt?
- B: Hoe bedoel je als iemand binnenkomt?
- I: Wat gebeurt er als iemand bij jou binnenkomt?
- B: Ik voer geen gesprekken in mijn kamer. Ik ga bij ze langs.
- I: Naar hun kamer bedoel je?
- B: Soms in de kamer soms in de algemene ruimte.
- I: Ja ja.
- B: Dan kijk ik waar mensen behoefte aan hebben. Waar ze over willen spreken.
- I: Hoe doe je dat?
- B: Kijk, (...) ik had vanochtend een gesprek, ik kom binnen en ik zie een jongen, vrij jong: achttien jaar of zo, die (...) kwam één of twee keer naar de gebedsdienst, maar ik zie toch in hem dat hij een vrij rustige jongen is. Ik heb hem helemaal aan het begin gesproken en ik zie bij hem dat hij (...) vrij in zichzelf getrokken jongen is. (...) Hij geeft [zegt] altijd al-salâm, ik kom aan, ik zeg: 'Hoe gaat het'? Hij zegt: 'Kom je voor Erdal'? Een andere jongen die ik vaker zie. 'Nee, ik kom gewoon even langs', zei ik. (...) 'Kan ik hier zitten?' [vroeg ik] 'Ja' [antwoordt hij]. En zo begint dan het gesprek en geleidelijk aan kom je steeds dieper en dichterbij in gesprek. En kijk, (...) ik weet waar die jongen voor opgepakt is en ik weet dat hij daar spijt van heeft enzovoort. Wij zijn er niet om mensen zeg maar op hun fouten te wijzen, daar moet hij zelf op komen. Maar wat ik doe, ik praat dan met hem over ja, over zijn belevenis, dan

ga je zo'n gesprek aan, van dan zegt hij: 'Ik moet niet lang meer' (...). Nou en dan gaat hij op de problemen in, dat hij eigenlijk maar twee maanden heeft, dat hij enkelband had kunnen hebben maar niet verkregen enzovoort. En dan komen we, dan, ik heb gezegd: 'Ik heb jou niet gezien tijdens de gebedsdienst', hij kwam er zelf mee, ik heb niet gezegd: 'Waarom kom je niet', hij kwam er zelf mee: 'Ja imam, ik zie daar mensen die veelsteveel te druk zijn, met andere dingen bezig [zijn], die komen daar om thee te drinken, maar ik wil alleen voor het gebed' [zegt hij]. 'Nou kom' [zeg ik dan]. Je ziet dat hij bepaalde gevoelens heeft. Je weet nooit, dat is het uitdagingende, je weet nooit wat eruit gaat komen. En dan zie je dat zo'n jongen vaker naar de moskee komt, en... en dat hij het daarover heeft. Hij praat met jou over zijn verleden, over gedachtes, gevoelens, dat is dan heel prettig voor die jongen. Over gevoelens waar hij met een ander niet over heeft, over zijn geloof, hoe sterk is zijn geloof, wat van rol speelt het in zijn leven, dat vraag je [als imam] dan niet zelf maar hij komt daar zelf mee en...

I: Hoe doet hij dat? Hoe uit hij dat?

B: Hij zegt bijvoorbeeld: 'Ja, ik ga wel vaker naar de moskee buiten.' Hij komt hier niet, maar buiten, hij zegt eigenlijk: 'Imam, ik ben wel een moskeeganger ik ga wel naar de moskee, maar ik vind dat mensen naar de moskee gaan om te bidden, en niet voor iets anders.' Hij zegt: 'Maar ja, ik heb met die jongen gesproken die wat ouder is, en dat het veel rustiger gaat, veel beter met hem gaat, ik zal ook komen.' Dus zo'n gesprek. (...).

I: En hoe beleeft hij dat?

B: Nou, hij zei dat hij overheen zou komen, dat hij wel goed bij zou gaan, dat hij niet zolang meer hoeft, en dat hij zeker in de toekomst bij zich [bezig?] zal houden in die zin dat hij zijn lesjes heeft geleerd. Dat hoor je niet van iedereen, maar dat was de eerste keer dat hij hier [gevangen] kwam, hij is een rustige jongen maar toch op een gegeven moment heeft hij toch iets verkeerd gedaan, [gelach] had benzinstation be-roofd (...) en op een gegeven moment schakel je om tot adviseren, lichtgevend of ja, begeleidende rol. Begrijp je?

Bekir voert in tegenstelling tot Hassan, Mahmoud en Ahmed geen individuele gesprekken in zijn werkkamer. Deze gesprekken voert hij in de cel. Mogelijk draagt deze omdraai van rollen, waarbij de gedetineerde als gastheer optreedt, bij aan een andere opzet van het individuele gesprek. Bekir is vaak op de vloer om contacten te leggen. Omdat het om spontane, niet gevraagde gesprekken gaat, is Bekir uiterst voorzichtig om niet opdringerig over te komen. Hij moet min of meer eerst zijn aanbod verantwoorden. Als de gedetineerde de wijze en motieven van toenadering aanvaardt, begint het gesprek. Als de gedetineerde de toenadering niet aanvaardt, stopt het contact:

Ik had laatst iemand bij de in-komenden. (...) Hij zag mij en hij dacht dat ik iemand was die ook binnen is gekomen [gevangen]. Ik zei: 'Nee ik ben de imam', 'Oh, oké...' [reageerde hij]. Hij had verder geen belangstelling, punt uit.

Het proces van toenadering, verantwoording en aanvaarding vergroot de vertrouwelijkheid in het contact. Hiermee wordt de gedetineerde kennelijk in staat gesteld om directer zijn verhaal te doen oftewel de 'eigenlijke vragen' voor te leggen en tot de diepere lagen van het gesprek te komen, terwijl in de gesprekken die door gedetineerden worden aangevraagd een langer traject nodig is, zoals we hebben gezien in de eerste twee casussen.

Bekir benadert de gedetineerden met een open houding en een open agenda. Hij neemt het initiatief om in contact te komen, maar schakelt zijn intuïtieve vermogen in om de bereidwilligheid van de gedetineerde tot een gesprek in te schatten. Hij biedt zichzelf aan, maar dringt zich niet op. Uit het interview blijkt dat hij, in tegenstelling tot de vrijdagsdienst, bij het individuele gesprek geen ambtskleding draagt, vermoedelijk ook om zo communicatief mogelijk over te komen en zo de drempel om in contact te komen laag te houden. De rollen bij het spontane individuele gesprek worden, zoals hierboven is aangegeven, omgedraaid. Het is Bekir die permissie voor het gesprek moet vragen en zijn aanbod moet verantwoorden. Je kunt immers 'niet boem pats boem stoel pakken en gaan zitten. Je moet wachten totdat je plaats wordt aangewezen', aldus Bekir. Het gesprek begint verder heel algemeen, met signalen en gebaren van interesse in de persoon van de

gedetineerde. Heel voorzichtig tast Bekir af wat de pastorale behoefte is van de gedetineerde. Zijn streven is om deze zijn levensverhaal van dat moment te laten doen. Daaronder valt alles wat de gedetineerde bezighoudt, zoals emoties, gevoelens, zingevingsvragen, reflectie over eigen handelen, geloofsvragen en toekomstperspectieven. Geleidelijk aan gaat het gesprek over van een oppervlakkig karakter tot steeds diepere lagen van het gesprek. Wanneer gedetineerden zelf op Bekir afstappen, dan keert het patroon van geloofsvragen zoals dat in de eerdere casussen is geschetst terug:

Maar op een gegeven moment ziet iemand de imam en vraagt:
'Ik wil weten over gebeden, Koran leren lezen enzovoort.'

Dat Bekir geen mogelijkheid heeft om gedetineerden uit te nodigen voor een gesprek vereist van hem een andere houding en aanpak in de gebedsdienst en de gespreksgroep. In deze groepsaangelegenheid is hij veel alerter op wat er in de individuele gedetineerde omgaat. Hij speurt voortdurend naar gevallen die bijzondere aandacht behoeven en richt zijn aandacht ook daarop:

Laatst had ik een gedetineerde, na de gebedsdienst hebben we thee, een kwartiertje, en dan zie je mensen met elkaar praten en dan kijk ik echt: wie kan ik aandacht geven? Als ik merk dat mensen stil zijn, dat mensen ergens mee zitten, ga ik naar hen toe... van: 'Hoe gaat het?', 'Hoe vond je het?' En toen kwam hij met het probleem van 'het is moeilijk, in de gevangenis, heel moeilijk', zei hij. Maar toen ik doorvroeg, begreep ik dat hij eigenlijk zat met het feit dat zijn verloofde, ja eigenlijk niet op bezoek is gekomen. Omdat ze kwaad op hem was. Ik heb hem gesproken en heb gezegd: 'Oké, ik kom straks naar je kamer [cel] toe.'

Aan de andere kant is hij heel alert op wat gedetineerden in de individuele gesprekken naar voren brengen om dat te kunnen verwerken in zijn preek en ders. Zo kan hij toch - geanonimiseerd - individuele aanlegenheden bespreken. Onder de kop 'begeleidingscyclus' wordt de aanpak van Bekir verder uitgewerkt.

3.4 Grondhouding en verhouding tot de pastorant

Het mensbeeld dat achter de grondhouding van Bekir schuilgaat, vertoont gelijkenissen met het mensbeeld zoals dat bij Ahmed is aangetroffen. Ze vertrekken beiden vanuit een positief mensbeeld. Bekir accentueert nog eens de integrale benadering van de gedetineerde als onlosmakelijk onderdeel van de samenleving. Criminaliteit moet gezien worden als een algemeen maatschappelijk probleem. Hij behandelt gedetineerden in pastoraal opzicht niet als mensen met afwijkend gedrag. Vanuit deze grondhouding behandelt hij ze niet als gevangenen of delinquenten. Ze wijken niet van anderen af in die zin dat in theologisch opzicht zij zondaar zijn zoals iedereen. Immers zijn we allemaal steeds zoekende naar het goede, aldus Bekir. In hun zoektocht naar het goede zijn ze iets te ver afgegleden als gevolg van vergissingen en verleidingen van de *shayṭān*. Vanuit deze algemene invalshoek dienen ze te worden aangesproken. Het geheel dient ertoe bij te dragen dat gedetineerden zich niet uitgesloten voelen.

Theologische onderbouwing van de grondhouding

Vanuit de bovengenoemde grondhouding biedt Bekir zijn diensten aan. Een theologische onderbouwing hiervan ligt in het begrip tonen van mededogen en meelevens. Daar verstaat hij onder: het betrekken van zichzelf bij het aanspreken van en kijken naar gedetineerden. Het betrekken van zichzelf berust op een Koran-richtlijn: *ata'murūna gbayrakum bi al-birr wa tansawna anfusakum?* oftewel 'geven jullie mensen goed advies, terwijl jullie jezelf vergeten?'²² Een andere theologische onderbouwing voor de meer gelijkwaardige en communicatieve houding tref ik in het begrip *ma'sūm*, de religieuze aanduiding voor onfeilbaar. De ulama met wie Bekir als imam zich kennelijk identificeert, zijn namelijk niet *ma'sūm* oftewel onfeilbaar en zonde-bestendig. Voor hem zijn ook islamitisch geestelijk verzorgers niet bestendig tegen de neiging tot het kwaad en het begaan van zonden. Dat maakt het zich verheffen boven de gedetineerden niet gerechtvaardigd.

Shayṭân (satan)

Ik sta stil bij het begrip shayṭân, dat Bekir als enige van de vier onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers introduceert. De Koran-persoonage shayṭân, van oorsprong drager van de eigennaam Iblies en behorend tot de engelen of *djinn*²³, is een krachtig en rijk symbool in de Koran. Shayṭân wordt gezien als drijfveer achter het kwaad. Maar shayṭân ontslaat de mens niet van zijn verantwoordelijkheid. In de Koran staat dat de shayṭân de taak heeft om mensen tot het slechte aan te zetten of daartoe te verleiden:

“Toen Wij tot de engelen zeiden: “Buigt eerbiedig neer voor Adam”, bogen zij zich eerbiedig neer, behalve Iblies. Deze zei: “Zal ik me eerbiedig neerbuigen voor iemand die U van klei hebt geschapen?” Hij zei: “Hoe lijkt het U? Dit is hij die U meer geëerd hebt dan mij. Als U uitstel verleent tot aan de opstandingsdag, dan zal ik zijn nageslacht op maar enkelen na in bedwang houden.” Hij zei: “Ga weg, en als dan iemand van hen jou volgt, dan is de hel jullie beloning, een rijkelijke beloning! En schrik hen af met jouw stem, wie je maar kunt. (...) En doe hen toezeggingen.”²⁴

Echter, hij beloofde, aldus de Koran, dat hij bij elke ‘inluistering’²⁵ ook de mens nadrukkelijk op zijn eigen verantwoordelijkheid zou wijzen voor de keuzes die hij maakt. De ‘verleiding’ van de shayṭân houdt dus niet in dat hij direct tot slechte daden aanzet, maar indirect door de ondeugden te ‘promoten’ zoals hoogmoed, drang tot vergelding, arrogantie, ongezonde jaloezie enzovoort. De Koran stelt daarom nadrukkelijk dat, wanneer mensen verantwoording afleggen voor hun daden, de verleidingen van de shayṭân als excuus voor slechte daden niet ‘ontvankelijk’ worden verklaard.

Vanuit deze symboliek hanteert Bekir het begrip shayṭân. Hij beschouwt het introduceren van shayṭân als prikkel om pastorale doelen te realiseren. Verder draagt het introduceren van het begrip shayṭân bij tot het verzachten van de confrontatie met de verrichte foute handelingen. Daarnaast accentueert hij het belang om niet in herhaling te vervallen, daar dit een dubbele nederlaag betekent: tegen het zelf en

tegen de verleidingen van de shayṭān. Aan de andere kant is de shayṭān een personificatie van het kwaad en dat geeft extra motivatie hem te bestrijden en tot positief gedrag te komen.

Overigens gaat Bekir, vermoedelijk vanwege de gevoeligheid van dit begrip, er zuinig mee om. Hij gebruikt het niet al te vaak: ‘Ik had het een keer over de verleiding die shayṭān kan geven, *al-kibr* (hoogmoed) en dan leg ik uit dat de shayṭān mensen daarmee verleidt tot het doen van kwaad.’

3.5 Het begeleidingstraject

Vanuit bovengenoemde grondhouding begeleidt Bekir zijn pastoranten. Begeleiden rekent hij tot de kernopdracht van geestelijke verzorging. Hij opereert vanuit een open (gespreks)houding die hem in staat stelt om zo toegankelijk mogelijk te zijn voor gedetineerden, zodat zij hun levensverhaal met hem delen. Op basis van dit verhaal helpt hij gedetineerden verder. Zijn grondhouding wordt ingegeven door een meelevende opstelling. Het is een afstemming op de al moeizame situatie waarin gedetineerden zich bevinden. Deze barmhartige richtlijn (Ik maak het niet zwaarder dan het is) bepaalt het begeleidingstraject in theologisch en communicatief opzicht. Dit begeleidingstraject heeft ten doel de gedetineerde te helpen. Het uiteindelijke doel van het hulp-aanbod is het aanzetten tot positief gedrag en het afrekenen met het slechte verleden. Daarvoor worden tussendoelen nagestreefd of middelen gebruikt. Deze middelen dienen om de nodige openingen te maken door hoop en licht te geven in een vaak relatief uitzichtloze situatie waarin de gedetineerde verkeert.

In dit begeleidingstraject wordt de gedetineerde in gelegenheid gesteld om zijn gevoelens te uiten, zoals boosheid, gevoelens van onrecht, verwarring en existentiële onzekerheid. Een andere belangrijke stap is het aanvaarden van zichzelf mét de gemaakte fouten in het verleden. Het afglijden naar de slechtheid ligt immers op de loer bij elk mens. Het begaan van een misdrijf maakt de gedetineerden daarom niet onmenselijk. Dat hoort bij het risico van de zoektocht naar de goedheid. Om dit gegeven te aanvaarden leunt Bekir op het begrip shayṭān.

De shayṭān spoort mensen aan tot het kwaad en lokt ze in de val van de slechtheid. Bekir streeft in zijn begeleidingstraject naar ‘hoop geven’. Dat brengt met zich mee dat Bekir een ‘aanvallende’ en ‘aanjagende’ en moraliserende houding vermijdt. Moraliseren kan door voortdurend te wijzen op wat mag en niet mag, door het beoordelen van het slechte gedrag van gedetineerden oftewel te wijzen op wat fout is. Bekir gaat zorgvuldig om met religieuze uitspraken die de vrees (voor een straffende God) en religieuze schuldgevoelens kunnen versterken. Dit zou immers afleiden van het herstelproces. Bekir ziet echter dat de kern van het geloof niet de hoop alleen is, maar zowel hoop als vrees en een goede balans daartussen. Maar vanwege de specifieke situatie van gedetineerden moet de hoop centraal staan. Aan de hand van het voorgaande wordt de slechtheid van de gedetineerden voorzichtig besproken en worden gedragscorrecties voorzichtig toegediend, aldus Bekir. Overigens houdt Bekir hier rekening met de individuele situaties van elke gedetineerde, met name de mate van religiositeit. Op communicatief niveau speelt vooral het bieden van een luisterend oor en het ruimte geven aan gedetineerden om te spreken en hun levensverhaal en onderliggende gevoelens te uiten. De uitdaging die Bekir voor zichzelf ziet, is ook om dit levensverhaal boven tafel te krijgen.

Op het niveau van zingeving spant Bekir zich voortdurend in om de zin van het leven zowel in de slechte als de goede kant van het bestaan te benadrukken. Elke gebeurtenis, ook de detentieperiode, moet aanvaard worden als een onvermijdelijke schakel die een (logisch) doel dient in het leven van de gedetineerde. Het volgende verhaal dat Bekir gebruikt, illustreert dat.

Het verhaal van de koning en zijn minister de wazîr

De wazîr was een gelovig mens. Hij geloofde in het lot [voorbeschikking]. Wat hem ook overkomt, hij roept altijd: *Khayr inshallah, khayr inshallah* [het komt wel goed]. Op een gegeven moment werd de vinger van de Koning door een ongeluk afgesneden. De *wazîr* werd daarvan op de hoogte gesteld en kwam [troostend] naar de koning toe en zei tegen

hem: *Khayr inshallab, khayr inshallab* [grof vertaald: dit komt goed uit]. De koning werd boos: ‘Mijn vinger gaat eraf en jij zegt khayr inshallah? Waar is dit goed voor?’ en de koning gebood om hem in de gevangenis te werpen, waarop de *wazîr* reageerde met *khayr inshallab*.

De koning hield van jagen en op een gegeven moment gaat hij op jacht in een groot oerwoud waar een stam leeft die een heel ander geloof aanhangt: die mensen oppakt en offert. Zij [de koning en zijn metgezel] worden opgepakt door die stam die iemand nodig heeft om te kunnen offeren. Zij worden erg bang. Die mensen kijken naar de twee en zien dat de koning een afgesneden vinger heeft, en dat maakt van hem geen geschikt offer [niet perfect]. Zij pakken de andere om te offeren. De koning komt terug en denkt aan de woorden van zijn *wazîr*: ‘Het komt goed uit.’ Hij laat hem uit de gevangenis komen. Hij zegt: ‘Minister, je had gelijk. Je zei: "Het komt goed uit". En het is ook zo. Want door die afgehakte vinger is mijn leven gered. Maar toen ik jou in de gevangenis wierp, zei jij ook: “Het komt goed uit”, wat is daar goed aan? Je hebt zoveel tijd in de gevangenis gezeten, wat voor goeds heb je daaraan beleefd?’ Hij [de *wazîr*] antwoordde: ‘Ja, als ik niet in de gevangenis was beland, was ik samen met jou aan het jagen. Dan was ik het offer.’

Veel levensverhalen bij gedetineerden zijn existentieel van aard en duiden op verwarring: ben ik nu eenmaal een slecht mens? Waarom blijft Gods hulp uit? Word ik gestraft door de rechter of door God? In de chaos, onoverzichtelijkheid van de gebeurtenissen die zich voordoen, een benauwde of verkeerde uitleg of opvatting van religieuze dogma’s en leerstellingen enzovoort, brengt Bekir rust en ordening.

Een andere rol heeft betrekking op wat we kunnen noemen bezinning. Hier speelt een rol het leren bezinnen op het eigen leven en daar de nodige lessen uit te trekken, het aanzetten tot nadenken, de achtergrond van moraal en geloof goed beseffen, doordenken, verwerken en overwegen. Het laten begrijpen van allerlei thema’s en zaken met betrekking tot het geloof in relatie tot het persoonlijk leven, het begrijpen van gebeurtenissen zijn belangrijke tussendoelen. Op dit aspect

worden de gedetineerden begeleid om zoveel mogelijk zelf tot bepaalde (nagestreefde) inzichten te komen. Waarom hij fout is geweest, waarom het beter is de fouten te herstellen en het goede te doen, waarom een bepaalde (geloofs)opvatting scheef is en bijgesteld moet worden, enzovoort. Het geheel zal moeten leiden tot het nemen van de verantwoordelijkheid voor het eigen handelen. Uiteindelijk streeft Bekir ernaar om het gedrag van de gedetineerden te veranderen, maar dan wel op een ‘hele genuanceerde manier dat het ook wat beter wordt opgepakt’, aldus Bekir.

Afstand versus nabijheid

Nou ja ik geef daarmee aan, ik wil zo dicht mogelijk bij de mensen zijn. Ik wil niet van hoog uit mensen toespreken, nou ja, niet fysiek. Meestal hebben de imams, die zijn altijd een trapje hoger, ik wil het zo laagdrempelig mogelijk houden, dan meer in contact komen. Aldus Bekir.

Met zijn grondhouding streeft Bekir na nabijheid te tonen. Echter, het lijkt een formele enigszins geforceerde nabijheid te zijn waarvoor hij zich telkens moet inspannen. Zijn bovengenoemde betrokkenheid en persoonlijke kwetsbaarheid worden niet expliciet getoond maar spelen op de achtergrond van zijn handelen. Daarnaast blijft deze nabijheid voor gedetineerden niet vanzelfsprekend. Bij voorkeur blijven ze op gepaste afstand. In het observatieverslag van de vrijdagsdienst zagen we hoe zelfs de praktiserende gedetineerden op een behoorlijke afstand van Bekir gingen zitten, terwijl hij het mooiste gebedskleed voor zich heeft uitgerold. Pas nadat er een hadith aan te pas was gekomen schoven ze naar voren. Andere indicaties bij Bekir bevestigen de rapportages over dit item bij de andere casussen.

3.6 Portret doelgroep volgens Bekir

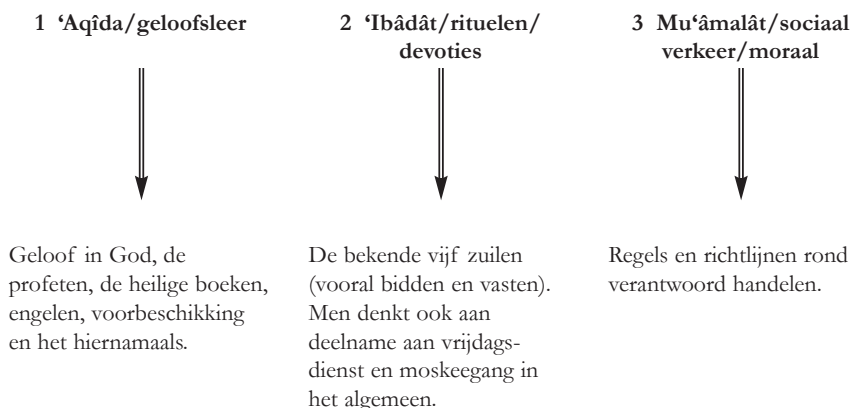
Bij Bekir wordt hier een andere invalshoek in de benadering van het ‘profiel doelgroep’ belicht. Bij Bekir is stilgestaan bij de definitie van het begrip ‘moslim’. Aan de orde is gekomen wat hij onder het begrip

‘moslim’ verstond en de religieuze profielen die in zijn doelgroep voorkwamen. Bekir hanteert verschillende definities. In de eerste plaats hanteert hij het begrip ‘moslim’ als attribuut: wie kan gerekend worden tot de categorie moslimgedetineerde? Bekir geeft hier een ruime definitie voor:

Een moslimgedetineerde is iedereen die zich aangesproken voelt om gebruik te maken van de diensten van de imam en daadwerkelijk in contact komt met de imam.

Hieruit en uit andere uitspraken van Bekir valt af te leiden, dat er een brede diversiteit binnen de categorie moslimgedetineerden bestaat, waardoor hij in zijn definitie nadruk legt op de meest abstracte gemeenschappelijke noemer die hen verbindt, namelijk de shahâda oftewel de belijdenis. De moslimgedetineerden hebben toegang tot alle diensten die Bekir aanbiedt. Hij sluit degene die geen contact met hem hebben ook niet uit van de gehanteerde definitie. Immers er zijn ook moslimgedetineerden die om uiteenlopende redenen geen gebruik wensen te maken van zijn diensten. Voor dezen doet hij een open aanbod. De ene aanvaardt dit aanbod en de andere gaat daar niet op in. De ruime definitie die Bekir hanteert, heeft een theologische onderbouwing. De discussie die binnen de detentieorganisatie speelt, is of degene die niet voldoet aan deze tweede pijl in dit schema wel voor het etiket ‘moslim’ in aanmerking komt:

Tabel IV. 5



Hoewel Bekir de islam ziet als integratie en samengaan van deze drie aspecten, lijkt de basis voor hem bij de definitie van ‘moslim’ te liggen bij het eerste aspect. Dat is het niveau van wat hij ‘zich moslim voelen’ noemt. Alhoewel hij erkent dat dit tegen de verwachting en de beeldvorming rond het begrip ‘moslim’ ingaat:

Kijk, je zou kunnen zeggen dat alleen mensen die meedoen aan het gebed, die ga ik uitnodigen, als je niet meedoet, dan niet uitnodigen. Maar dat hoeft niet. Ik zeg mensen die zich aangesproken voelen, die mogen komen. (...) Een mens die beoordelen we op het zichtbare. En ja, wij hebben niet over de gedachte van de mens, en de gevoelens kunnen we niet lezen.

Met deze laatste uitspraken, spreekt Bekir zich indirect uit over de wens dat moslimgedetineerden zich wat meer op het tweede niveau begeven. Dat is het niveau van wat hij noemt ‘het praktiseren’. Het praktiseren is voor hem ook een belangrijke indicator voor de mate van religiositeit:

Wat dat betreft, kun je mensen inschalen op basis van hun praktiseren (pijl 1) van het geloof (pijl 2), omdat dat niet alleen geldt voor moslims hier maar ook buiten. Ja, sommigen zijn moslims, maar doen één keer of twee keer in het jaar mee aan het feestgebed [Suikerfeest en Offerfeest]. Die voelen zich alleen moslim met het feest en [doen] verder heel weinig, die wel zijn besneden en zo, maar verder hebben ze weinig [met het geloof]. Een ander wil wel met de vrijdagsdienst meedoen, een ander weet ook nog van de Koran te lezen, een andere wat minder, dus het kan variëren, en dat ook voor gedetineerden. En daar stel ik me totaal open voor.

Opvallend is dat ook Bekir, net als andere islamitisch geestelijk verzorgers in de andere casussen, over gradaties in het geloof spreekt, waarbij de devotionele handelingen als aspect van de praxis een belangrijke graadmeter zijn. Theologisch dogmatisch gezien, is dit de meeste gangbare opvatting binnen de islam. Immers: geloof dient bekrachtigd te worden door uitwendig religieus gedrag dat op zijn beurt dient te waken over het sociaal handelen en de moraal. De inte-

ressante theologische vraag is of Bekir aan deze gradatie een moreel oordeel koppelt. Wat erop zou neerkomen dat iemand ook minder en meer moslim kan zijn, waarbij ‘minder’ voor ‘niet of minder deugdzzaam’ staat. Daar heb ik geen indicaties van gevonden. Wel van het tegendeel, dat wil zeggen dat hij zich niet bevoegd acht om daar een uitspraak over te doen. Met betrekking tot de mate waarin de doelgroep praktiserend is, schetst Bekir het volgende beeld. De meerderheid is niet praktiserend en is laag onderricht in geloofskwesties. Het religieuze profiel zoals we dat bij de rapportage bij gedetineerden hebben gezien wordt hier niet ontkracht. Eerder gearticuleerd:

De ene is meer praktiserend dan de andere. D ie doet niets, de andere doet zijn gebeden. (...) Over het algemeen zijn dat mensen die op hetzelfde niveau zitten, niet al te veel weten nee. Over het algemeen kun je stellen dat ze eerder afkomstig zijn uit de wereld van het caf e²⁶ dan de moskee.

De religieuze beginsituatie zoals Bekir hier schetst weerhoudt hem echter niet om als imam zijn imamfuncties uit te oefenen:

Maar dat neemt niet weg dat je niets vertelt over het geloof. Soms kun je ook wat dieper gaan, maar zo simpel mogelijk houden, niet te lang.

3.7 Imamfuncties in de praktijk van Bekir

De data van Bekir bevestigen de bevindingen van de eerste drie casussen met betrekking tot imamfuncties. De basislegitimatie van de pastorale inzet van Bekir is dan ook het imamschap, immers: ‘Ik ben daar als imam, dat weet de gedetineerde, dat voelt hij.’ Ook bij Bekir zijn enkele imamfuncties gereconstrueerd. Behoudens enkele eigen accenten zijn geen nieuwe inzichten in de wijze waarop hij deze functies uitoefent naar voren gekomen. Dat geldt voor de functies fiqh, exegese, dawa en raadgeving. Ik heb geen indicaties aangetroffen die erop wijzen dat andere functies niet in zijn praktijk voorkomen. Ik behandel hier de eigen accenten en karakteristieken van Bekir ten aanzien van deze thema’s.

Raad

Met betrekking tot de functie van raad geeft hij zonder aarzeling aan dat hij raad geeft en dat dit van hem wordt verwacht. Hij geeft raad in de vorm van ‘algemene richtlijnen’. Hij maakt duidelijk wanneer hij naar de functie van raadgever schakelt. Zijn raad is niet expliciet door religieuze bronnen onderbouwd. Hij verstrekt ook geen strikt religieuze raadgevingen. Zijn inbreng vanuit deze optiek wordt dan meer algemeen *counseling* met aandacht voor zingeving. De verschuiving naar de algemene *counseling* is gelegitimeerd door de vaststelling dat hij dit met het gezag van de imam doet. *Counseling* is geen zelfstandige functie, maar feitelijk onderdeel van de functie religieuze raadgeving. Verder is raad bij Bekir niet decisief van aard. Dit allemaal in individuele pastorale contacten. In de preken krijgt raad een decisiever karakter. Omdat deze problemen of kwesties in de casussen worden geanonimiseerd, kan Bekir zich permitteren om decisiever op te treden. De decisieve aanpak zwakt hij af door de houdingen en de opvattingen die hij aan de orde stelt toe te schrijven aan de ‘influiseringen’ van de shayṭān. Het tweede afzwakkingsmechanisme van de decisieve raad is, zoals hierboven is gesteld, het herleiden van het delinquent gedrag tot de zonden waar iedereen ‘in kan trappen’, het betrekken van de persoon van Bekir als object van correcties en het niet aanspreken van gedetineerden als zodanig maar als mens.

Exegese

De functie van exegese wordt vooral op vrijdag uitgeoefend. Versterkend voor deze functie is dat hij veel Koranhoofdstukken uit zijn hoofd heeft geleerd en daaruit volgens de *tadjiwid*-methode kan reciteren. Ook in de ders komt de exegetische rol voor. Het willen uitleggen van de religieuze geschriften en uitgangspunten is over het algemeen een belangrijke bezigheid van Bekir. Hij benadrukt daarbij ook de ruimte voor eigen inbreng. Hij spant zich voortdurend in om deze in de juiste context te plaatsen. De context slaat zowel op de persoonlijke situatie van de gedetineerde, als op de contextualisering van de heilige geschriften in het algemeen. Deze contextualisering is geen waarheidsrelativering van Gods woord als zodanig:

Ik had laatst een preek over de aanslagen in Londen. Daarover heb ik een preek gehouden dat de islam de moorden afkeurt en de rechten van de mensen waarborgt. Het recht van leven, het recht op eigendommen en meningsuiting enzovoort. Dat heb ik uit diverse verzen uit de Koran. Er zat een gedetineerde van de bijzondere zorg en verwijst naar *âya uqtulû al-mushrikîn* [bestrijdt de ongelovigen]²⁷, die man is [overigens] in de war, hij zegt zelf dat hij profeet is. Ik heb tegen hem gezegd: ‘Ga even zitten, ik ben nu bezig met de preek.’ En ik heb uitgelegd. Hij was er vorige week niet en ik zeg: ‘Waar was jij?’ ‘Ik ben boos op jou’, zegt hij. ‘Je vertelt anders dan wat in de Koran staat.’ Want je zegt dit en de Koran zegt iets anders. Nou ik heb gezegd: ‘Ik zei niet iets anders. Ik probeer dat zoveel mogelijk te vertalen naar deze situatie. En dan moet je niet alleen dit vers zien.’

Bekir spant zich voortdurend in om de geest van de Koran voor het voetlicht te brengen. Hij is daarbij sterk hermeneutisch ingesteld. Hij waakt ervoor dat zijn interpretaties niet buiten de kaders vallen. Hij toetst zijn bevindingen aan en zoekt identificatie bij de klassieke ulama, inclusief grondleggers van rechtsscholen, hedendaagse ulama die op de hoogte zijn van de hedendaagse context.

Fiqh

Met betrekking tot de *fiqh* erkent en aanvaardt Bekir deze functie als opdracht en verwachting van gedetineerden, maar voelt niet de behoefte om zich te bewijzen door de *fiqh*-functie expliciet uit te oefenen. In de eerste plaats omdat de *fiqh*-vragen niet de eigenlijke vragen zijn. De eigenlijke vraag gaat over de morele onderbouwingen van waar ze naar vragen. Hij vermijdt expliciete uitoefening van de *fiqh*, omdat dit niet leidt tot gedragsverandering. Voor gedragsverandering is eerder vereist, zoals hierboven is vermeld, dat de gedetineerde wordt onderricht in de morele onderbouwingen en ethische uitgangspunten achter de *fiqh*-uitspraken. Een traject dat leidt tot zelfreflectie en zelfbewustzijn over het eigen handelen. Gelet op de diversiteit van de doelgroep zoekt Bekir enerzijds naar *fiqh*-antwoorden die overstijgend zijn als het gaat om rechtsscholen, anderzijds naar antwoorden

zoals die zich voordoen in de verschillende rechtsscholen. Om inspiratie op te doen voor de opzet van overstijgende antwoorden volgt Bekir ook nauwlettend de ontwikkelingen van de *European Council for Fatwa and Research*, die volgens hem *madhhab* overstijgend is.

Dawa

Dawa als een opdracht om Gods woord oftewel ‘de oproep van Allah’ zoals Bekir dat noemt, over te brengen, is duidelijk aanwezig in het optreden van Bekir. In die zin kan Bekir aangemerkt worden als een actieve *dâ‘î*. Hij doet dat genuanceerd en op een wijze die past bij de detentiecontext en de beginsituatie van de gedetineerden. In zijn dawa-functie legt Bekir de nadruk op de barmhartige kant van Gods woord. Dat is dus het hoopgevende aspect oftewel *targhîb*²⁸. Ook de zogeheten *tarhîb*, met de nadruk op de consequenties van het niet volgen van Gods woord, is aan de orde. De *tarhîb* wordt gefaseerd ‘toege-diend’ en gedetineerden worden niet persoonlijk aangesproken maar als onderdeel van het geheel.

3.8 De vraaghouding

Het patroon van de vraaghouding bij de moslimgedetineerde zoals die in eerdere casussen zijn weergegeven komt in deze casus terug. Echter genuanceerder dan we in de eerste twee casussen hebben gezien. Voornamelijk ligt dit aan het feit dat Bekir vaker de aftrap doet voor het inhoudelijke gesprek en door zijn gesprekstechnieken sneller tot de diepere lagen van het gesprek doordringt. Hij stuurt hierop aan:

Het meest wat speelt [veel meer dan de *fiqh*] is hun problematiek en hun levensverhaal, hun ervaringen, dit soort dingen en niet zozeer wat mag en wat niet mag. Dat is wat ik stimuleer: daar gaat het bij mij om.

Door de houding van Bekir, namelijk goed luisteren en naar het levensverhaal van de gedetineerde vragen, stelt hij gedetineerden in staat om vaker vragen van existentiële aard voor te leggen:

Hij vraagt: hoe zit dat nou imam? (...) Hij was in de war, hij kon dat niet begrijpen: is dat een straf van Allah? Zo gaat dat. Dus als je hen laat vertellen dan zie je wat hun gevoelens zijn. (...) En ik zeg: 'Kijk eens naar je hele leven hiervoor.'

Met doorvragen of het patroon van de vraaghouding zoals we die in eerste twee casussen hebben gezien te doorbreken, koerst Bekir af op het bespreken van het verleden en de toekomst van de gedetineerde, met daarbij aandacht voor emoties en zingeving. Het bespreken van het delinquent gedrag is daarvan een onderdeel. Door het boven tafel krijgen van het levensverhaal en dit te bespreken, wordt de gedetineerde 'geholpen'. In zijn aanpak beweegt Bekir zich uiteindelijk binnen de kaders van geestelijke bijstand vanuit islamitisch religieus perspectief. Uiteindelijk sluit hij zijn aanbod af met de plaats van het geloof in het verhaal van de gedetineerde. Daar waar het om wetsvragen gaat en een antwoord hierop gewenst wordt geacht, reageert Bekir niet ontwijkend.

3.9 Omgaan met diversiteit

Diversiteit van de doelgroep is ook bij Bekir vastgesteld, zowel in etnisch als in religieus opzicht. Wat de religieuze diversiteit betreft belicht Bekir voornamelijk spanningen op rechtsgebied, in het bijzonder van de rituelen. In veel mindere mate kaart hij de spanningen aan omtrent stromingen of de mate van religiositeit. De vraag is hoe hij hierop in theologisch en methodisch opzicht anticipeert.

Bekir is zich bewust van zijn eigen religieuze traditie. Wat betreft de rechtsschool is dat de soennitische, Hanafitische school.²⁹ Hier voelt hij zich naar eigen zeggen persoonlijk het meest thuis. Hij vindt het ook legitiem dat hij iets van zijn traditie laat zien in zijn optreden. Opvallend is dat Bekir een rechtsschool niet alleen als een verzameling van wetten en richtlijnen ziet. Hij beklemtoont dat een rechtsschool vooral een 'manier van interpreteren en begrijpen' is. Dit duidt erop dat hij autonomie en hermeneutische benaderingen op dit gebied toepast. Tegelijk heeft hij geen waardeoordeel over de andere rechtstradities. Daar waar dit geen onrecht doet aan de religieuze diversiteit,

ziet Bekir geen bezwaar om herkenbare elementen uit zijn religieuze achtergrond zichtbaar te maken. Deze religieuze herkenbaarheid houdt niet in dat hij een principiële voorkeur heeft voor de eigen traditie ten opzichte van de andere. Waar nodig leent hij persoonlijk ook uit richtlijnen van andere rechtsscholen. Voor de doelgroep oriënteert hij zich breed op alle rechtstradities. Deze oriëntatie houdt enerzijds in dat hij zich verdiept in de traditie van de individuele gedetineerden en deze herkent en erkent, anderzijds dat hij werkt aan consensus wanneer deze tradities samenkomen. Uit de interviews met Bekir blijkt dat spanningen zich vooral voordoen wanneer deze tradities samenkomen in groepswork, zoals bij de vrijdagsdiensten en in gespreksgroepen. Om consensus te bereiken, gaat Bekir terug naar de 'basis':

Daarmee wil ik niet zeggen dat ik niet een bepaalde madhhab of richting heb of rechtsschool volg. Nee dat doe ik dan wel, maar culturele aspecten die bij zijn gekomen, in de cultuur zijn gekomen, dat laat ik buiten en probeer de basis te vinden waar iedereen zich in kan vinden.

De 'basis' herleidt Bekir tot wat hij noemt de 'kern'. Dat wil zeggen de meest basale uitvoeringsvorm waar zoveel mogelijk gedetineerden zich in kunnen herkennen. Specifieke gewoontes of tradities krijgen geen ruimte bij samenkomsten. Ze worden wel door hem erkend en aanbevolen in privé-tijd, bijvoorbeeld in de eigen cel. Dit patroon van reductie en eliminatie van lokale uitingsvormen komt dus niet voort uit een principiële maar een pragmatische overweging. Het wordt voorgeschreven vanuit de behoefte uit de doelgroep. In de zoektocht naar wat de doelgroep samenbindt, ziet Bekir ook een rol voor eigen initiatief weggelegd. Een voorbeeld dat hij noemt is het inzetten van Koranrecitatie om het gevoel van binding te bewerkstelligen.

In het verlengde van religieuze uitingsvormen, zijn ook fiqh-vragen een potentiële bron van spanningen. Bekir stelt vast dat dit laatste niet frequent voorkomt. Wanneer fiqh-vragen in groepswork voorkomen, dan behandelt hij ze vanuit allerlei rechtsscholen voor zover hij daar op dat moment kennis van heeft. Zo niet dan zoekt hij een en ander uit. Ten slotte valt op te merken dat Bekir de spanningen relativeert

doordat hij zich in zijn functie als faqîh niet prominent laat gelden. Volgens hem doet de functie van islamitisch geestelijk verzorger een beroep op andere (verbindende) leiderschapskwaliteiten:

Ik heb shiïeten gehad en heb dat niet als probleem ervaren. Heeft te maken met jouw kijk als geestelijk verzorger op het werk. Als je dat puur ziet als adviespunt [raadgever] een moefti [faqîh] of zo, dan kan dat een rol spelen. Maar ik zie mijn werk niet puur als adviespunt of zo. Nee je bent daar als imam, je bent religieuze leider.

3.10 Enkele opvallende verschillen met voorgaande casussen

Ter afsluiting van dit hoofdstuk vat ik een aantal opvallende accenten en articulaties in de praktijk van Bekir ten opzichte van voorgaande casussen samen. Zo valt zijn introductie van het begrip shayṭân op als bron van het kwaad, en de wijze waarop hij dit begrip in zijn pastorale praktijk uitwerkt. Het concept shayṭân speelt een cruciale rol als het gaat om reflectie over zonde en kwaad zoals zal blijken in de uitwerking van de islamitische identiteit in het volgende hoofdstuk. Aan het vooral bij Ahmed uitgewerkte begrip ‘hoop’ voegt Bekir een tegenhanger toe, namelijk ‘vrees’. Hoop geven, gearticuleerd door Bekir met het islamitische theologische concept *targhîb*, letterlijk aantrekkelijk maken, heeft alleen effect als het in balans is met ‘vrees’ oftewel *tarhîb* waarbij wordt gewezen op negatieve consequenties van zonde en kwaad. Gearticuleerd bij Bekir is ook de functie raad. Bij hem krijgt de functie van raad er de variant *counseling* bij, niet als een zelfstandige functie, maar als onderdeel van de functie religieuze raadgeving. Verder valt bij Bekir de introductie op van het aspect ‘zich moslim voelen’ in het vaststellen van de religieuze identiteit van zijn doelgroep, en zijn explicieter inspanning om religieuze uitingsvormen van elders niet in de Nederlandse context te reproduceren. Ten slotte komt Bekir reflectiever en contextueler over in zijn praktijk.

V Reflectie

1 Inleiding

In hoofdstuk I zijn een tiental spanningen geformuleerd die verdeeld zijn over drie velden: het ambtshalve, de professionele kwaliteit en de omgeving. Deze spanningen dienden voornamelijk om inhoudelijke ingangen te verschaffen tot de onderzochte praktijk. Het accent lag in het onderzoek op de beschrijving van deze praktijk. Met de uitgebreide rapportages in de vorige hoofdstukken is deze doelstelling gerealiseerd. Een andere doelstelling was het doordenken van deze praktijk. Dat is gebeurd door de exploratie van de empirie in de bovengenoemde rapportages. In de beschrijving en de exploratie zijn ook antwoorden op de spanningen te vinden of te reconstrueren. In dit reflectieve hoofdstuk ga ik een stap verder in dat proces van doordenken van enkele cruciale concepten uit de onderzochte praktijk. Ik doe dat aan de hand van de volgende opzet.

Ik kom in deze reflectie hoofdzakelijk op twee spanningen terug, namelijk de spanning rond de ‘religieuze traditie’ en de spanning rond ‘beroep’. Dat doe ik zoals in hoofdstuk I is aangekondigd niet vanuit een toetsende benadering. Dit onderzoek is immers niet toetsend van karakter. In hoofdstuk I is ook aangekondigd dat de spanningen dienden om onderzoeksmatig op gang te komen. De kernbegrippen in deze spanningen (traditie, beroep, ambt, enzovoort) hebben een empirische en theoretische verkenning ondergaan die heeft geleid tot preciseren en toespitsen van deze begrippen of verleggen van aandacht naar nieuwe begrippen. In deze lijn wordt het collectieve begrip ‘traditie’ ingeruild door het individuele persoonlijke begrip ‘religieuze identiteit’ en het algemene begrip ‘beroep’ gespecificeerd in ‘ambtsconceptie’. Ik licht deze beslissingen toe.

De spanning religieuze traditie luidde:

‘De islamitisch geestelijk verzorger vertegenwoordigt een geloofstraditie. Op basis hiervan wordt er een beroep op hem

gedaan. Verondersteld wordt dat de nieuwe context om een kritische houding vraagt ten opzichte van de eigen traditie. Dat levert hermeneutische opgaven op. Slaagt de islamitisch geestelijk verzorger er niet in om de religieuze traditie tot spreken te brengen in de nieuwe context, dan leidt dit tot onder meer herkenbaarheidsproblemen. Dat geldt vooral voor de tweede en derde generatie van de doelgroep die de islamitisch geestelijk verzorger bedient. Een te sterke hermeneutische inslag kan aan de andere kant tot onbegrip en weerstand stuiten van het meer behoudende deel van de doelgroep.’

In de voorgaande hoofdstukken zijn de verschillende elementen van deze spanning gaandeweg vooral empirisch uitgewerkt en opgehelderd. Zo bleek dat het begrip ‘traditie’ meerdere betekenissen heeft en diverse benaderingen kent. Onder meer in hoofdstuk II.5 is hier aandacht aan besteed. Ook is de vraag beantwoord waar de islamitisch geestelijk verzorgers zelf staan qua religieuze traditie (zie bijvoorbeeld hoofdstuk II onder 5.1 en verder), hoe ze dit overbrengen aan hun doelgroep en hoe deze doelgroep dit waardeert (zie hoofdstuk III). De hermeneutische mogelijkheden en de keuzes die de islamitisch geestelijk verzorgers maken, alsook de kracht en kwetsbaarheid van deze keuzes zijn in beeld gebracht (zie bijvoorbeeld hoofdstuk II onder 3.5.2 en 5.1). Hoe de islamitisch geestelijk verzorgers bewegen binnen het domein van het zeer diverse landschap van de religieuze tradities onder de doelgroep kwam geregeld aan de orde. Over het algemeen kan gesteld worden dat de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers passend handelen in deze krachtenvelden. Aan de andere kant bleek dat een belangrijke element dat onder deze spanning valt aanvankelijk buiten zicht bleef en pas in de loop van het onderzoek naar voren is gekomen. Dat is de individuele religieuze beleving van de betrokkenen ofwel de mate van hun orthodoxie. Dit aspect blijkt niet altijd te slaan op de ‘traditie’, omdat betrokken individuen bijvoorbeeld niet weten wat hun traditie is of omdat ze er geen hebben (denk aan hen die we kunnen vergelijken met secularisten of ‘kerkverlaters’ in het christendom). In dit geval blijkt het begrip ‘traditie’ te algemeen en niet dekkend te zijn voor het profiel van de doelgroep en de individuen die daar onder vallen, terwijl is gebleken dat de islamitisch geestelijke verzorging zich juist van een gerichtheid op het collectieve

(moskee) naar gerichtheid tot het individu is geschoven. Dit vraagt om het uitlichten van de religieuze beleving van het individu en dat wordt hier behandeld in plaats van 'religieuze traditie'.

De spanning rond 'beroep' was aanvankelijk ondergebracht bij 'spanningen op het niveau van de professionele kwaliteit'. De reden waarom het hier wordt toegespitst op 'ambtsconceptie', wat eigenlijk meer hoort bij de categorie religieuze traditie, ligt in het feit dat de aandacht zich in de loop van het onderzoek - onder invloed van de empirische analyse - is gaan richten op de religieuze presentie en het religieuze profiel van de islamitisch geestelijk verzorger en hier past 'ambtsconceptie' beter bij.

Globaal gezien is in dit hoofdstuk sprake van conceptuele verschuivingen als gevolg van verandering van een algemeen en zakelijk discours naar een meer theologisch discours. In deze overgang sta ik stil bij de spanningen die het meest aandacht trokken en tegelijk die ik het meest relevant acht om te komen tot een verdere uitdieping en doordenking van enkele cruciale aspecten van de onderzochte praktijk.

De reflectie wordt afgewisseld met de confrontatie en vergelijking van de uitkomsten van dit onderzoek met relevante onderzoeksgegevens elders en met de literatuur. Er wordt een accent gelegd op concepten die van vitaal belang zijn voor de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging en voor haar verdere ontwikkeling. Waar relevant verbind ik de reflectie met de uitkomsten van dit onderzoek in de eerdere hoofdstukken. De reflectie wordt afgesloten met een ontwerp van een religieus profiel van de islamitisch geestelijk verzorger bij Justitie. Dit ontwerp valt buiten de climax van het betoog en wordt gepresenteerd in de vorm van een epiloog oftewel een persoonlijke reflectie over de genoemde materie.

De eerste orde van mijn reflectie is islamitisch theologisch. Islamitische theologie vat ik hier op als een 'hermeneutische, systematische, kritische en constructieve reflectie'¹ op de islamitische geloofspraktijk in de brede zin van het woord. De tweede orde van deze reflectie is praktisch theologisch. Met de islamitische praktische theo-

logie doel ik op de doordenking en theorievorming van de praktijk van het religieus islamitisch geloofshandelen en begeleiding bij dit geloofshandelen. Dat laatste gaat over de religieuze sectoren die ondergebracht kunnen worden bij het islamitische pastoraat oftewel het imamschap. Deze sectoren zijn hier aangeduid met ‘imamfuncties’. Islamitische praktische theologie vertrekt vanuit de feitelijke ontwikkeling en de empirische werkelijkheid. Deze ontwikkeling en deze werkelijkheid worden beschreven en doordacht vanuit de islamitische theologie en het islamitische geloof. De islamitische praktische theologie, het doordenken van het islamitisch pastoraat dus, bestaat als discipline nog niet in de Nederlandse context en voor zover ik kon nagaan ook niet in andere westerse landen. In die zin geef ik in dit onderzoek een aanzet daartoe. In heb in ieder geval aan de hand van empirische data haar domein voor zover het gaat om begeleiding bij het geloofshandelen (religieuze presentie) afgebakend, geconceptualiseerd en van een begrippenkader voorzien waarin zij zich verstaanbaar kan maken en zich kan laten uitdiepen in vervolgonderzoeken. Het gaat om de functies van de fiqh, exegese, dawa, raad, voorgaan in het gebed en het bijbehorende predikantschap, begeleiden bij rituelen en godsdienstonderricht.

In de voorgaande hoofdstukken heb ik het islamitische pastoraat in de onderzochte gevallen empirisch proberen te doorgronden. Her en der zijn ook theoretische interrupties gepleegd om de data beter te verstaan. Verheldering van concepten was daarbij leidend. Deze concepten zijn empirisch gegrond: ze zijn aanduidingen van concrete handelingen uit de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging. In dit reflectieve hoofdstuk bouw ik op die bevindingen voort. Ik heb hier echter meer ruimte genomen voor normatieve premissen. Bijvoorbeeld over hoe religie zich moet verhouden tot de autonomie van de politiek en het openbaar bestuur. Zeker op het gebied van het beroep islamitisch geestelijke verzorging, waarin kerk en staat nauw met elkaar samenwerken, kan een islamitische theologische beoefening er niet onderuit zich hierover uit te spreken en een positie te bepalen. Het gaat om een theologisch knelpunt dat om de hoek komt kijken bij allerlei aspecten van het islamitisch pastoraat, zoals we in voorgaande hoofdstukken hebben gezien, en dat daarom ook urgent naar een antwoord verlangt. In het bijzonder geldt dat voor de functie

van fiqh en fatwa, waarin voor een deel traditioneel een ‘rechtspraak’ wordt gepresenteerd die op tal van aspecten het wereldlijke gezag kan ondermijnen en die dus in dit geval door de democratische staat als onrechtmatig wordt beoordeeld. Eigenlijk is het domein van de islamitisch geestelijke verzorging niet dé plaats waarin zulke fundamentele politiek-theologische discussies moeten plaatsvinden. Het islamitische gevangenispastoraat zou zich meer moeten concentreren op het geven van goede ‘zorg’ en de reflectie daarover, dat wel. Maar in deze fase van fundering van het beroep en het neerzetten van de grondslagen ervan, gecombineerd met een indringende nieuwsgierigheid vanuit de samenleving, zoals in hoofdstuk I is uiteengezet, kan dit debat niet vermeden worden. Hoewel mijn betoog hieromtrent indringend en zelfs klemmend kan overkomen, is dit debat mijns inziens ook nuttig voor de beroepsgroep islamitisch geestelijk verzorgers. Want alleen wanneer de geschetste kaders helder zijn, kan deze beroepsgroep overtuigender aanspraak maken op bijvoorbeeld de vrijplaatsfunctie,² die zo kenmerkend is voor religieuze ambtsdragers in de Nederlandse context, en kan de beroepsgroep zich richten op verdere ontwikkeling van zijn professie en professionaliteit.

Redenerend vanuit het publieke domein waarin het onderwerp van dit onderzoek zich bevindt, berusten mijn theologische premissen op dit punt op het principe van de democratische rechtsorde. Daaruit vloeit ook mijn liberale interpretatie van de staatkundige verhoudingen en de relatie tussen kerk en staat voort en dus ook het afwijzen van de theocratische tendensen in het verstaan van de islamitische bronnen. Deze premissen worden onderbouwd vanuit theologisch historische wetmatigheden, dat wil zeggen vanuit hoe het er feitelijk met de verhoudingen tussen islam en staat aan toeging en -gaat, bijvoorbeeld in de islamitische landen. Deze premissen blijven mijns inziens dan ook binnen het theologische interesseveld. Ze zijn geen politieke statements, hooguit uitspraken van wat we de islamitische politieke theologie kunnen noemen. Dezelfde overwegingen zijn ook van toepassing op mijn benadering voor de notie ‘umma’ en de invulling die ik daaraan geef. Uiteraard kunnen uitspraken hierover ook als theses beschouwd worden, die in vervolgstudies verder uitgewerkt kunnen worden.

2 De islamitische identiteit

2.1 Profiel van de moslimgedetineerde

In de onderzoeksrapportage hierboven zijn indicatoren aangetroffen die, om ze in hun context te plaatsen of te verklaren, inzicht vereisen in de kenmerken van de islamitische identiteit oftewel het moslim zijn. Inzicht in deze kenmerken draagt ook bij aan een beter verstaan van de onderzochte praktijk. Ik zet deze indicatoren op een rij.

Een van de spanningen die bij aanvang van dit onderzoek is geformuleerd, gaat over de spanning tussen de religieuze traditie van de gedetineerde en de mate waarin de gevangenisimam in staat is om zich daarbij aan te sluiten. Immers, de gevangenisimam dient zijn diensten aan alle gedetineerden met een islamitische achtergrond aan te bieden, dwars door alle interne theologische scheidslijnen heen. De gedetineerde met een islamitische achtergrond heeft geen keuze buiten de islamitisch geestelijk verzorger die zich aandient. Er kwam naar voren dat islamitisch geestelijk verzorgers het religieuze gedrag van moslimgedetineerden ten aanzien van de vraaghouding niet altijd begrijpen en kunnen verklaren. Collega geestelijk verzorgers van de andere denominaties hebben allerlei beelden rond de islamitische identiteit van de gedetineerden die een nadere toetsing behoeven. Ook is gesignaleerd dat het inrichtingspersoneel uitspraken doet over de definitie van ‘moslim zijn’ en daar conclusies aan verbindt, zoals het uitsluiten van bepaalde voorzieningen. Een situatie waar de islamitisch geestelijk verzorgers op hun beurt verschillend op reageren. Ook is gebleken dat de islamitisch geestelijk verzorgers hun pastorale aanpak aanpassen en bijstellen naar gelang het religieuze profiel van de gedetineerden. In hoofdstuk III viel op dat de gedetineerden, ongeacht hun religieuze achtergrond, een uitgesproken religieus profiel van de islamitisch geestelijk verzorgers verlangen, ook als niet vaststaat dat dit profiel aansluit bij het hunne. Islamitisch geestelijk verzorgers dienen een stabiele theologische thuisbasis te hebben, zo verwachten gedetineerden. In dat hoofdstuk is ook gebleken dat de geïnterviewde gedetineerden uiteenlopende religieuze achtergronden hebben, die bepalend zijn voor de aard van de pastorale behoeften die ze aan de islamitisch geestelijk

verzorgers voorleggen.

Al deze indicatoren vragen om een definiëring van het begrip 'moslim'. Wie kan gerekend worden tot de categorie 'moslim', op basis van welke criteria en wie bepaalt dat? Ik zal nu deze vragen vanuit de theologische dimensie belichten. Ter ondersteuning zal ik een beroep doen op godsdienstsociologische inzichten uit onderzoek elders en zal dit, wanneer dit aan de orde is, ook expliciteren. Ik wijs hier overigens op dat de wettelijke regelingen omtrent de organisatie van de geestelijke verzorging bij Justitie uitgaan van de zelfdefinitie van de gedetineerden. Deze zelfdefinitie is bepalend voor de categorisering van zijn of haar geloofs- of levensbeschouwelijke achtergrond. Op basis van deze zelfdefinitie dienen gedetineerden op allerlei manieren gefaciliteerd te worden. Tot deze faciliteiten behoort het beschikbaar stellen van de geestelijke verzorging. Verder is de religieuze of levensbeschouwelijke achtergrond van de gevangene verankerd in de wijze waarop de zogeheten capaciteitverdeling geestelijk verzorging onder de verschillende denominaties plaatsvindt, namelijk aan de hand van onderzoek genaamd 'voorkeurspeiling geestelijke verzorging'. Het eerste onderzoek is in 2003 afgerond en heeft geleid tot de vaststelling dat grofweg 20% van de gedetineerdenpopulatie een beroep doet op de islamitisch geestelijk verzorger, waaruit men heeft afgeleid dat dit percentage een islamitische achtergrond heeft. Echter voor een goed verstaan en toerusting van de praktijk van de islamitisch geestelijke verzorging is een zelfdefinitie oftewel de subjectieve religieuze identiteit⁴ van de moslimgedetineerde niet voldoende. Daarvoor is even belangrijk het inzicht in de mate waarin deze gedetineerden zich verbonden voelen met 'geloofsprincipes', 'religieuze praxis' en 'morele voorschriften' en hiernaar leven.⁵ Dat is de objectieve religieuze identiteit.⁶ Vervolgens is van belang voor de definitie van 'moslim' uit te gaan van de definitie van de islamitische geloofsprincipes, religieuze praxis en morele voorschriften, kortom de islam. Ik breng dat laatste onder de noemer 'theologische dimensie van de islamitische identiteit'. Ik zal hieronder middels een dogmatische verhandeling trachten uiteen te zetten wat de kenmerken zijn van deze dimensie. Ik versta hier onder dogmatiek, wanneer ik haar toepas op de islam, de systematische reflectie en doordenking van fundamentele en existentiële islamgerelateerde geloofsvragen, met het doel te verhelderen welke

overtuigingen wel en welke niet in strijd zijn met de islamitische leer. Vanuit deze dogmatische verhandeling zal ik de bovengenoemde objectieve identiteit trachten te omschrijven.

2.2 De theologische dimensie van de islamitische identiteit

2.2.1 Definitie islam

Definitie van de ‘moslim’ begint met de definitie van de islam. De definitie van de islam als religie begint met het definiëren van het begrip ‘religie’ of ‘godsdienst’ in de islamitische traditie. De islamitische religie wordt aangeduid als *al-dîn al-islâmî*, afgaand op de meest uitgesproken Koranverzen hierover: ‘Wie iets anders dan de Islaam [de overgave aan God] als godsdienst wenst, van hem zal het dan niet worden aanvaard. Hij behoort in het hiernamaals tot de verliezers.’⁷ En: ‘Als God iemand op het goede pad wenst te brengen dan stelt Hij diens hart open voor de overgave [aan God].’⁸

Het begrip *dîn* wordt verschillend gedefinieerd door ‘moslimfilosofen zoals al-Ghazâlî en Ibn Khaldûn en theologen [fuqahâ’, rechtsgeleerden; M.A.] zoals Abû Ḥanîfa en Malik.’⁹ De verschillen zijn terug te zien in de grote Arabische woordenboeken. Daarin kunnen twee hoofddefinities worden gemarkeerd. *Dîn* als afgeleide van *dâna labu* oftewel het overgeven en naleven van de voorschriften en *dîn* als afgeleide van *dâna bibi* oftewel het aanhangen van een gehele religieuze doctrine.¹⁰ Een definitie waarin deze twee elementen worden geïntegreerd is goed mogelijk. De bovengenoemde verschillen tussen moslimfilosofen en theologen, zoals Ababou stelt, zijn te herleiden tot verschillen in de definities van ‘overgave’, ‘voorschriften’ en ‘doctrine’ enerzijds, en de mate waarin iemand wordt geacht zich hieraan te houden om binnen de categorie ‘moslim’ te blijven anderzijds. Bekende moslimtheologen uit de vroege islam die deze discussie hebben gedocumenteerd zijn al-Shahrastânî (gest. 1153) en Ibn Ḥazm (gest. 1064), waarbij de eerste meer beschrijvend te werk is gegaan en de tweede, naast de beschrijving, ook een eigen voorstel deed binnen dat debat.¹¹ Zo refereerde deze laatste aan de disputen rond het Koranische onderscheid tussen *islâm*, waarvan islam is afgeleid, en

îmân (geloof) in het vers: ‘De bedoeïenen zeggen: “Wij geloven.” Zeg: “Jullie geloven niet, maar zeg: ‘Wij hebben ons [aan God] overgegeven.’ Het geloof is nog niet in jullie harten binnengekomen.”¹²

Ibn Ḥazm stelt vervolgens gemotiveerd vast dat islâm ook ‘aanvaarden’ en zich ‘richten tot God’, met de voorstellen die Hij doet, betekent.¹³ Dit komt overeen met de definitie van al-Tahânwî voor godsdienst als een reeks ‘voorstellen van God aan lieden die volledig toerekeningsvatbaar zijn en die vrijwillig op deze voorstellen ingaan ten behoeve van hun ṣalâḥ [van iṣlâḥ] in het nu en *falâḥ* in het hierna-maals.¹⁴ In die zin komt islâm overeen met îmân. Ibn Ḥazm heeft er toen al op geattendeerd dat de betekenis van *aslama* in het bovengenoemde Koran-vers (49:14) niet ‘overgeven aan God’ is, zoals bij ‘islam’ vaak wordt gesuggereerd. *Aslama* betekent hier ‘uit angst overgeven aan de moslimgemeenschap in de tijd van strijd.’¹⁵ Echter, de relatie van de moslim met God is niet gedreven door angst, maar eerder door liefde die zich vanuit de onvoorwaardelijke vrijheid voltrekt. Immers, ‘de gelovige geeft zich niet over en onderwerpt zich niet aan God. Hij voelt zich aangetrokken tot God vanuit *‘ishq* gevoelens¹⁶ en de wil om zich aan te sluiten bij wat God voorstelt.’¹⁷ Ibn Ḥazm drukt de relatie tussen de moslim en God uit in termen van dankbaarheid voor al wat hem is gegeven als weldaad oftewel *ni‘ma*, inclusief de islam zelf.¹⁸ Een andere theoloog, Ibn Ahmed (gest. 1038), werkte het begrip dankbaarheid als volgt uit. Dankbaarheid begint bij her- en erkenning van de weldaad, gevolgd door herkenning van de bron daarvan en vervolgens erkentelijkheid voor de weldoener in woord,¹⁹ houding en daad. Dankbaarheid vereist behalve bewuste taxatie en waardering van wat (aan goeds) op iemands pad komt, ook een mentale en fysieke inspanning in de vorm van handelingen, deugden en praxis richting de weldoener om dat bewustzijn kracht bij te zetten. Vandaar dat *kufr* ook als synoniem wordt gezien van ‘ondankbaarheid’. Dankbaarheid is ook een ethische waarde die richtinggevend is voor de menselijke verhoudingen. Wie niet dankbaar is voor de medemens door voortdurend erkentelijkheid en dienstbaarheid te uiten, kan het niet zijn ten opzichte van God. Wie niet dankbaar is voor God, kan niet (ten volle) moslim zijn²⁰ al heeft hij of zij de belijdenis afgelegd.

Nadat hij heeft vastgesteld dat islâm en î mân één en hetzelfde beduiden voor zover zij beide op het tegenovergestelde van kufr wijzen, komt Ibn H̄azm tot de conclusie dat het basiscriterium voor de islamitische identiteit het geloof in de ene God is. Dat is het eerste onderdeel van de shahâda. De eenvoud van dit basiscriterium voor het moslim-zijn sluit tevens de complexe infrastructuur van de islamitische identiteit in zoals we hieronder zullen zien. De eenvoudige getuigenis wordt feitelijk in de hele Koran uitgewerkt, maar komt in een ingedikte vorm in soera al-Mu'minûn, Arabisch voor de gelovigen, terug. De basis van de islamitische geloofsstructuur is hier te reconstrueren. Een analyse.

2.2.2 De islamitische geloofsstructuur

Soera al-Mu'minûn²¹ openbaart:

‘Het zal de gelovigen welgaan, die in hun salaats deemoedig zijn, die geklets mijden, die de zakaat opbrengen en die hun schaamstreek kuis bewaren,²² behalve bij hun echtgenotes of slavinnen waarover zij beschikken, dan valt hun niets te verwijten, maar zij die meer dan dat begeren, zij zijn het die overtreden. Die ook goed toezicht houden op hun onderpanden²³ en hun verbintenis en die zich aan hun salaats houden. Zij zijn het die de erfgenamen zijn,²⁴ die het paradijs zullen beërven, zij zullen daarin altijd blijven.

Wij hebben de mens toch uit een extrakt van klei geschapen. Daarna maakten Wij hem tot een druppel in een solide verblijfplaats. Daarna schiepen Wij de druppel tot een bloedklonter, dan schiepen Wij de bloedklonter tot een vleesklomp, dan schiepen Wij de vleesklomp tot gebeente en dan bedekten Wij het gebeente met vlees. Daarna lieten Wij het als een nieuwe schepping ontstaan. Gezegend zij God, de beste schepper. Daarna zullen jullie, nadat dat gebeurd is sterven. Daarna zullen jullie op de opstandingsdag opgewekt worden. En boven jullie hebben Wij zeven lagen geschapen en Wij letten goed op de schepping. En Wij hebben met mate water uit de hemel neer

laten dalen en het in de aarde laten rusten. Wij zijn ook in staat het weg te nemen. (1-19)

(...)

In het vee is er voor jullie ook een les; van wat er in hun buiken is geven Wij te drinken. Jullie hebben daarvan ook veel nut en jullie eten ervan. (21-22)

(...)

Wij hebben Noeh tot zijn volk gezonden en hij zei: ‘Mijn volk! Dient God; jullie hebben geen andere god dan Hem. Zullen jullie niet godvrezend worden?’ En de raad van voornaamsten, zij van zijn volk die ongelovig waren, zei toen: ‘Dit is slechts een mens zoals jullie die boven jullie wil uitblinken. Als God het namelijk gewild had, dan had Hij wel engelen neergezonden. Wij hebben hiervan bij onze vaders die er eertijds waren niet gehoord. Hij is slechts een man die last heeft van bezetenheid. Wacht maar enige tijd af.’ Hij zei: ‘Mijn Heer, help mij want zij betichten mij van leugens.’ Toen openbaarden Wij aan hem: ‘Bouw het schip onder Onze ogen en volgens Onze openbaring. Wanneer dan Onze beschikking komt en de oven overkookt, laat er dan van alles twee stuks, paarsgewijs in gaan en jouw familie, behalve hem uit hun midden over wie er al sprake is geweest, maar spreek Ons niet aan over hen die onrecht plegen; zij zullen verdronken worden. En wanneer jij met hen die bij jou zijn op de boot plaats genomen hebt, zeg dan: Lof zij God die ons van de mensen die onrecht plegen gered heeft.’ En zeg: ‘Mijn Heer, geef mij een gezegend onderkomen; U bent de beste van hen die een onderkomen geven.’ Daarin zijn zeker tekenen, en Wij hebben (daarmee) getoetst. Toen lieten Wij na hen een andere generatie ontstaan. En Wij zonden een gezant uit hun midden tot hen [met de oproep]: ‘Dient God; jullie hebben geen andere god dan Hem. Zullen jullie niet godvrezend worden?’ En de raad van de voornaamsten van zijn volk, zij die ongelovig waren en de ontmoeting van het hiernamaals loochenden en die Wij in het tegenwoordige leven in luxe lieten leven, zei: ‘Dit is slechts een mens zoals jullie, die eet wat jullie eten en drinkt wat jullie drinken. En als jullie een mens zoals jullie zelf gehoorzamen dan zijn jullie werkelijk verliezers! Zegt hij

jullie werkelijk aan dat jullie, wanneer jullie gestorven zijn en stof en gebeente geworden zijn, dat jullie dan weer te voorschijn gebracht zullen worden? Ver, ver, ernaast is wat jullie aangezegd wordt. Er bestaat alleen ons tegenwoordige leven; wij sterven en wij leven en wij worden niet opgewekt.’ (23-37)

(...)

En Wij hebben de zoon van Marjam en zijn moeder tot een teken gemaakt en Wij gaven hun een onderkomen op een heuvel met een stevige bodem en bronwater. ‘Jullie gezanten! Eet van de goede dingen en handelt deugdelijk. Ik weet wat jullie doen. Deze gemeenschap van jullie is één gemeenschap en ik ben jullie Heer; vreest Mij dus.’ Maar zij splitsten zich onderling op in groepen, elke partij was blij over wat zij hadden. Laat hen nog maar enige tijd in hun waan. (50-54)

(...)

Zij die in de tekenen van hun Heer geloven, zij die aan hun Heer geen metgezel toevoegen, en zij die geven wat zij geven terwijl hun harten vol ontzag zijn omdat zij tot hun Heer terug zullen keren. Zij wedijveren in goede daden en zij zullen daarbij de eersten zijn. Maar Wij leggen niemand meer op dan wat hij kan dragen en Wij hebben een boek dat de waarheid spreekt; en hun zal geen onrecht worden gedaan. Maar nee, hun harten verkeren wat dit aangaat in een waan en zij hebben afgezien daarvan nog andere daden die zij blijven doen. Wanneer Wij dan hen die onder hen in luxe leven met de bestraffing te pakken nemen, dan schreeuwen zij opeens om hulp. ‘Schreeuwt vandaag maar niet om hulp; jullie zullen tegen Ons geen hulp krijgen. Mijn tekenen zijn aan jullie voorgelezen maar jullie hebben je hielen gelicht, in jullie hoogmoed erover terwijl jullie ‘s nachts onzin uitkraamden.’ (58-67)

(...)

God heeft zich geen kind genomen en er is naast Hem geen andere god. Dan zou elke god met wat hij geschapen heeft weggaan en zou de een de ander overweldigen. God zij geprezen, verheven als Hij is boven wat zij [Hem] toeschrijven, de kenner van het verborgene en het waarneembare, ver verheven is Hij boven wat zij aan Hem als metgezellen toeschrijven! Zeg: ‘Mijn Heer, als U mij wilt laten zien wat hun aangezegd wordt, mijn

Heer, zet mij dan niet bij de mensen die onrecht plegen.’ Wij hebben zeker de macht om jou te laten zien wat Wij hun aanzeggen. Weer de slechte daad af met iets dat beter is. Wij weten het best wat zij beschrijven. En zeg: ‘Mijn Heer, ik zoek bij U bescherming tegen de ophitsingen van de satans, en ik zoek er bij U bescherming voor, mijn Heer, dat zij bij mij komen.’ (91-98)

(...)

Wanneer op de bazuin geblazen wordt, dan bestaan er op die dag tussen hen geen verwantschapsbetrekkingen meer en zullen zij elkaar niet ondervragen. En zij van wie de weegschalen zwaar wegen zij zijn het die het welgaat. Maar zij van wie de weegschalen licht zijn, zij zijn het die zichzelf verloren hebben. (101-103)

‘Of dachten jullie dan dat Wij jullie als een spel geschapen hebben en dat jullie niet tot Ons terug worden gebracht?’ (...) en als iemand naast God een andere god aanroept, waarvoor hij geen bewijs heeft, dan is zijn afrekening bij zijn Heer, het zal de ongelovigen niet welgaan. En zeg: ‘Mijn Heer, vergeef mij en heb erbarmen; U bent de beste van de barmhartigen.’ (115-117)

Uit de bovengeciteerde verzen kunnen we nu een theologische basisprofiel schetsen van een moslim. De islamitische identiteit begint met het uitsluiten van de basiskenmerken van de kufr en met het geloof in de ene God, zoals in deze tabel is weergegeven:

Tabel V.1

Basisprofiel moslim	
Sluit kenmerken kâfir uit	Is gelovig
<p>Schrijft aan God metgezellen toe. Schrijft aan God kind en goden toe. Gelooft niet in het Boek dat de waarheid spreekt. Spreekt denigrerend over de profeten. Loochent ontmoeting van het hiernamaals. Erkent alleen het bestaan van het tegenwoordige leven. Gelooft niet in een leven na de dood.</p>	<p>Gelooft en dient de ene God. Gelooft en eerbiedigt profeten. Gelooft en eerbiedigt het Heilige boek. Gelooft in het hiernamaals.</p>

Het basisprofiel, dat begint met het uitsluiten van basiskenmerken van de kufr en het geloof in de ene God, wordt vervolgens uitgekristalliseerd en geconcretiseerd. Dat geschiedt langs een Godsbeeld waarbij Hem talloze eigenschappen worden toegekend. Deze eigenschappen worden vervolgens als oriëntatie gehanteerd voor ethiek, moraal en zingeving en voor het mens- en wereldbeeld:

Tabel V.2

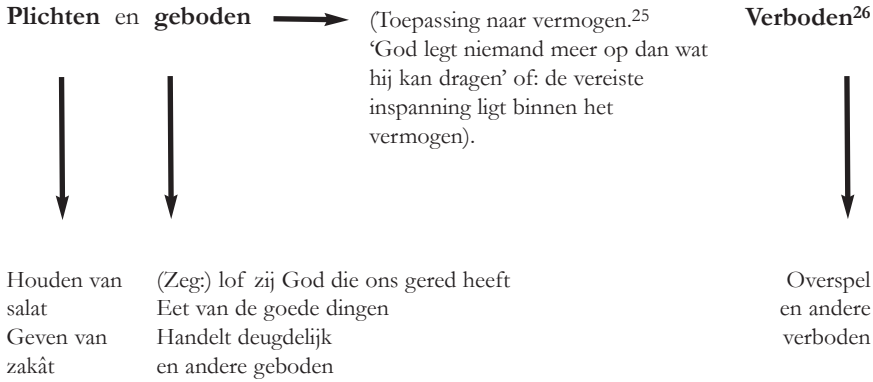
God is
onder andere



- Bron van weldaden (leven, zijn, voedsel, paradijs enzovoort). Vereist dankbaarheid.
- Schepper van mens en heelal, betrokken bij alle stadia van ontstaan.
- Schept, begeleidt en intervineert in menselijk leven (van foetus tot sterven, schept verantwoordelijkheid mens voor omgaan met dit leven).
- Waakt over zijn schepping (vereist vertrouwen in zorgvuldigheid en in goed verloop en afloop omstandigheden, alles dient een doel).
- Schept, laat sterven en wekt op (voor afleggen verantwoording).
- Regelaar van natuurlijke wetmatigheden (en wij hebben met mate water uit de hemel neer laten dalen en het in de aarde laten rusten. Wij zijn ook in staat het weg te nemen).
- De Kenner van het verborgene en het waarneembare (predestinatie).
- Beloont het goede (vaak onmiddellijk in het nu en later in het hiernamaals) en straft (vaak uitgesteld tot het hiernamaals om de mens kansen te geven).
- Is rechtvaardig tegenover gelovigen en ongelovigen (alle handelingen worden gedocumenteerd in een boek dat de 'waarheid spreekt').
- Is de Heer van de geloofsgemeenschap die één is.

Om het geloof kracht bij te zetten wordt een aantal basisgeboden en -verboden nageleefd:

Tabel V.3



Daarna handelt de gelovige naar ethische richtlijnen. In al-Mu'minûn komen deze voorbeelden voor:

Enkele ethische richtlijnen

God dienen

Verrichten van goede daden

Niet oog om oog, maar kwaad met het goede tegemoet treden

Rechtvaardig zijn

Wedijveren in goede daden

Initiatief nemen voor goede daden

Zichzelf corrigeren (kwade daad goedmaken)²⁷

Onrecht en onrechtvaardige mensen mijden en zich ertegen uitspreken

Rechtvaardig zijn

Ethisch afkeurenswaardig (op basis van Koran 23)

Begeren

Claimen wat men niet toebehoort

Het profiel van de moslim en de kâfir worden verder uitgewerkt aan de hand van soera al-Mu'minûn. Deze uitwerking is hier kernachtig maar niet uitputtend. Er zijn nog meer eigenschappen van dat profiel

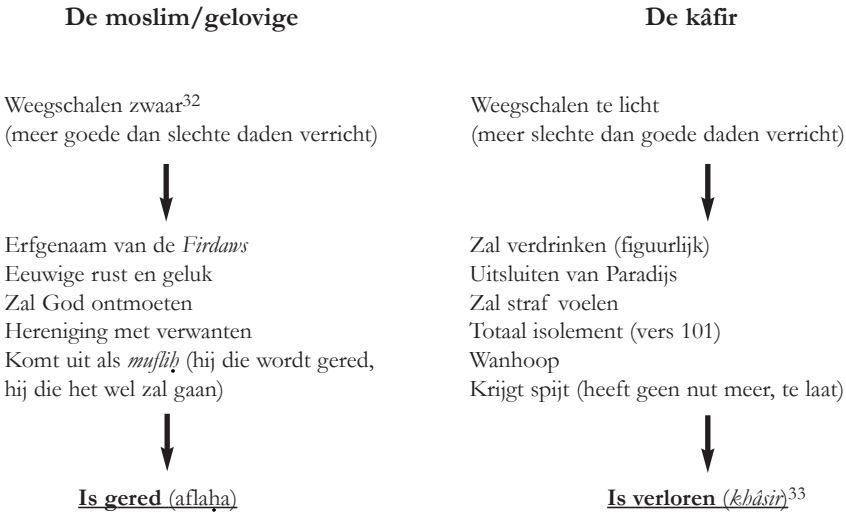
die opgespoord kunnen worden in andere soera's. De kolomen zijn nu omgedraaid. Na het vaststellen van de basisidentiteit, dient nu eerst geïnvesteerd te worden in de eerste kolom hieronder en is waakzaamheid geboden om niet af te glijden naar de tweede kolom.

Tabel V.4

Moslim/gelovige²⁸	Kâfir (niet-gelovig volgens de islamitische norm)²⁹
<ul style="list-style-type: none"> - Verricht <i>ṣalât</i> deemoedig, is oprecht, <i>mukhlis</i>.³⁰ - Geeft <i>zakât</i> terwijl zijn hart vol ontzag is. - Mijdt geklets oftewel vermijdt zinloosheid, gaat uit van de ernst van het <i>zîjn</i>. Ziet het leven niet als 'spel', maar een tijdelijke onderneming waar verantwoording over wordt afgelegd. - Is trouw, integer, verantwoordelijk, dankbaar (<i>ra'î al-amâna</i> en <i>'ahd</i>). - Vertrouwt op God. - Aanvaardt beproevingen (toetsen) en Gods beschikking. - Ziet aanwezigheid van God in heel het <i>zîjn</i>, geeft zin door het <i>zîjn</i> te verbinden met God. - Verlangt naar ontmoeting met God. - Ziet zijn redding (<i>al-nadjât</i>) afhangen van Gods barmhartigheid. Gaat uit van zijn tekortschieten ten opzichte van Gods barmhartigheid: 'Vergeef mij en heb arbarmen; U bent de beste van de barmhartigen'. 	<ul style="list-style-type: none"> - Is cynisch en te rationeel ten opzichte van Gods bedoelingen: 'Als God het namelijk gewild had, dan had Hij wel engelen neergezonden', 23:24. - Kan van God afgeleid worden door weldadigheden, legt niet het juiste verband tussen voorspoed en (tijdelijk) genot en mogelijk verantwoording voor zijn leven. 'Zij die God in het tegenwoordige leven in luxe lieten leven', 23:33. - Te gehecht aan traditie: 'Zij zeggen hetzelfde als zij die er eertijds waren', 23:81. - Beticht profeten van leugens. - Pleegt onrecht. - Zijn hart verkeert in waan. Dwaalt. - Is hoogmoedig. - Ondankbaar: 'Al zouden Wij erbarmen met hen hebben en de tegenspoed waarin zij verkeren opheffen, dan zouden zij in hun onbeschaamdheid toch doorgaan met hun dwalen', 23:75.
<p>Beschermt door God³¹ Bestendig tegen invloed shayṭân</p>	<p>Ontvankelijk voor ophitsing shayṭân</p>

Het beloningssysteem en de sancties op de dag van de verantwoording als afsluiting van de islamitische geloofsstructuur zien er als volgt uit:

Tabel V.5



Dit ingedikte overzicht van de geloofsstructuur vanuit de theologische dimensie heeft betrekking op de gelovige, inclusief de aspecten die over kufr gaan. De moslim/gelovige dient voortdurend zijn denken en handelen te spiegelen aan aspecten van de kufr. In opvoeding en geloofsoverdracht wordt hij of zij daar op allerlei manieren op geattendeerd. De gelovige zal - met andere woorden - op zijn hoede zijn en ervoor waken dat hij niet afglijdt tot kufr. Indien dat toch gebeurt, dient hij berouw te tonen in intentie en daad, daar de deur van vergiffenis en hoop altijd openstaat tot aan zijn of haar dood. De profeet gaf hier al het goede voorbeeld: 'O mensen toon berouw en keert u tot God, ik [ondanks een zekere mate van onfeilbaarheid; M.A.] doe dat honderd keer per dag.'³⁴ Het voorkomen dat men tot de categorie kâfir valt, is derhalve de bodem van de islamitische identiteit naast het geloof in God.

Het geloof in de ene God in de islam, de *tawhîd*, begint uiteraard met de belijdenis, de shahâda, althans het eerste aspect daarvan. De een-

voud of beter gezegd de exemplarische beknoptheid³⁵ van deze belijdenis verklaart de bovengenoemde laagdrempeligheid van de islam. De godsdienstsocioloog Ababou hierover: ‘De kracht van het islamitische geloof ligt niet zozeer in de eenvoud van de belijdenis, maar primair in de idee van Gods eenheid. God is voor de moslims het centrum waar het geloof om draait. De relatie God-gelovige is verticaal van aard, direct en kent geen intermediairs. In deze relatie is de gelovige afhankelijk van God, terwijl God toeziet op het handelen van de gelovige/mens. Daarom zal de moslim, ongeacht hoe gelovig hij is, altijd een plek geven aan de idee van God in zijn handelen.’³⁶ Echter, deze belijdenis is meer dan louter een cognitieve of rationele formule. De belijdenis dringt door tot het diepste wezen van de moslim en staat voor een complexe geloofsstructuur en levensbeschouwing. Achter het geloof in deze ‘Ene absolute transcendente God’³⁷ ligt, en dat is een theologische vaststelling, een samenhangend netwerk van talloze leerstellingen, religieuze opvattingen, ethische principes, waardestelsel, zingeving en mens- en wereldbeeld. In feite manifesteert zich in elk Koranvers een geloofsleerstelling die afgeleid is van het geloof in God³⁸ en achter elk gebod, verbod of plicht in de Koran ligt een morele waarde. Draz spreekt van de interne logica (*justification interne*) van elke plicht (*obligation*) en onderscheidt vier morele waarden die inherent zijn aan het concept ‘plicht’. Er is sprake van een positieve waarde bij een gebod en bij het in praktijk brengen daarvan, een negatieve waarde bij ongehoorzaamheid, een objectieve waarde zoals waarheid en onwaarheid, rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid, en een subjectieve waarde.³⁹

Deze complexe geloofsstructuur vindt haar weg naar de moslim langs uiteenlopende, al dan niet subtiele overdrachtsmechanismen. Ik kom daar hieronder op terug. Deze complexiteit verklaart aan de andere kant waarom een moslim, ongeacht zijn of haar mate van orthodoxie of uitwendig religieus gedrag zich ‘gelovig’ blijft noemen. Afstand hiervan nemen, door bijvoorbeeld aan te geven niet in God te geloven, zou immers instorten van het hele existentiële, levensbeschouwelijke, zingevings- en ethische systeem betekenen en heeft daarom verstrekkende gevolgen voor het psychologische evenwicht van de moslim. Deze conclusie wordt ondersteund door de uitkomsten van het onderzoek onder moslimgedetineerden in Frankrijk: ‘Iedereen die

we hebben geïnterviewd, praktiserend of niet, vindt in de religie zin' en 'Geen één van de 160 gedetineerden die we hebben geïnterviewd, verklaarde niet-gelovig te zijn. Deze categorie [niet-gelovig; M.A.] bestaat gewoon niet in hun ogen.'⁴⁰ Sterker nog, de religiositeit van een moslingedetineerde hoeft zich niet eens te manifesteren in een belangstelling in het pastorale aanbod van de islamitisch geestelijk verzorger: 'Ik heb de imam niet aangeschreven. Ik ben niet geïnteresseerd in mensen die dawa doen. Ze [imams] zijn niet onaardig of zo. Als ik een wandeling maak, groet ik hem. Er is zeker respect. We zeggen wel *al-salâm 'alaykum* tegen elkaar. Ik heb geen behoefte aan een imam. Zij willen met mij praten. Zij interesseren mij niet. Maar de islam interesseert mij wel.'⁴¹

Een andere conclusie die uit deze analyse getrokken kan worden, is dat de geloofsstructuur of de islamitische identiteit voor een belangrijk deel niet waarneembaar is. De vaak gehoorde aanname dat de islam een religie is waar uitwendig religieus gedrag domineert, moet in die zin gerelativeerd worden. Het uitwendige religieuze gedrag is in feite een vertakking van de geloofsleer, in die zin dat de geloofsleer zeer sterk verweven is met ethiek, zingeving, mens- en wereldbeeld en in veel aspecten ook met gedrag, zoals we hierboven hebben gezien. Recapitulerend kan de bovengeschetste geloofs- en levensbeschouwelijke structuur samengevat worden in de basisstructuur die wordt geïllustreerd in de volgende (bewerkte) gezaghebbende hadith:⁴²

De engel Djibrîl stelde de profeet Mohammed de volgende drie vragen. 1. Wat is de islam? Waarop de profeet heeft geantwoord: 'Islam is de belijdenis uitspreken dat er geen god is dan (de ene) God, en dat Mohammed zijn gezant is, verrichten van de *ṣalât*, geven van de *zakât*, het vasten tijdens de maand Ramadan, *ḥadjj* [pelgrim] voor de vermogende. 2. Wat is *îmân* [geloof]? Waarop de profeet heeft geantwoord: *îmân* is geloof in God [*taḥḥûd*], in de engelen, in de heilige boeken, in Zijn profeten, in het hierna maals en het aanvaarden van de *qadar* [goddelijke voorzienigheid], zowel voorspoed als tegenslag. 3. Wat is *iḥsân* [ethiek]? Waarop de profeet heeft geantwoord: *iḥsân* is God dienen alsof je Hem ziet, want ook al zie je Hem niet, Hij ziet jou in ieder geval wel.

Uit deze hadith kan geconcludeerd worden dat de islam in volgorde en in samenhang uit praxis (*pratique*), leerstellingen en dogma's (*croyance*) en ethiek (*la morale islamique*) bestaat.⁴³ Deze volgorde is onder andere terug te vinden bij de eerder geciteerde historicus en theoloog al-Shahrastânî. Hij verwijst naar een verticale verdieping vanuit elementaire aspecten van het geloof, namelijk de praxis ofwel uitwendig religieus gedrag naar 'hogere geloofsvormen'. Deze praxis begint en is verweven met de belijdenis en het zich houden aan de basisgeboden en -verboden zoals uit bovengenoemde hadith blijkt. Verdieping vindt plaats langs *îmân* en dan *ihsân*.⁴⁴ Ik wijs er echter op dat 'praxis' hier ook op de *'ibâdât* slaat en 'ethiek' zowel voor de grondslagen van het handelen als voor het handelen zelf opgaat. Dat laatste is dus ook 'praxis' zoals uit de onderstaande toelichting van het begrip 'de praktiserende moslim' zal blijken.

De mate waarin praxis, leerstellingen/dogma's en ethiek zich in theologische zin tot elkaar verhouden bij de moslim, bepalen zijn profiel en zijn religieuze identiteit. Deze identiteit is echter niet statisch. Factoren die inherent zijn aan de genoemde geloofsstructuur, persoonlijke ontwikkeling of omgevingsfactoren kunnen bijdragen aan het switchen van het ene naar het andere profiel. De complicaties die zich kunnen voordoen bij het vaststellen van dit profiel blijken verder uit de volgende uiteenzetting over het begrip 'praktiseren'.

De praktiserende moslim, begrippenverheldering

Een gangbare indeling in de islam is die van *'aqîda*, *'ibâdât* en *mu'âmalât*. De *'aqîda* ofwel *croyance* zijn de geloofsleer en de dogma's, zoals het aanvaarden van Gods eenheid en de daarmee samenhangende eigenschappen, de goddelijke herkomst van de heilige geschriften; het geloof in het paradijs en het hiernamaals en de daarmee samenhangende voorstellingen van leven en dood en het besef van het afleggen van verantwoording voor het eigen handelen en het aanvaarden van de Goddelijke voorbeschikking *qadar*. *'ibâdât* hebben betrekking op de verhouding mens-God. Dit wordt in de islamitische theologie ook aangeduid met 'rechten van God', maar dan specifiek uitgekristalliseerd in de uiterlijke belijdenis van de *'aqîda*. Dat is een

aspect van de praxis, *la pratique*. Mu‘amalât hebben betrekking op de verhouding mens-mens en mens-wereld en worden daarom ook aangeduid als ‘rechten van de mens’, zoals we hebben gezien bij Al-Ghazâlî in hoofdstuk II. In mu‘amalât staat de vraag centraal: hoe dient de moslim zich te gedragen en te handelen conform de conceptie van de islam omtrent goed en kwaad? Dat is voor een deel ook *pratique* en voor een deel *morale*.

De aanduiding ‘praktiserende moslim’ slaat bij mu‘amalât op het praxis aspect, vooral op het vermijden van ‘het kwaad’ en het gehoor geven aan het verbod. Het gaat om een aantal verboden die de Koran heeft aangegeven en die door moslims als zodanig zijn aanvaard. Voorbeelden daarvan zijn: vermijden van alcohol en andere drugs, vermijden van gokken, vermijden van niet-ritueel geslacht vlees en varkensvlees. Een moslim kan nog meer ‘praktiserend’ zijn indien hij meer verboden respecteert of naar meer geboden zou leven, maar wie de basisverboden overtreedt verliest het etiket ‘praktiserend’. De verboden worden in verband gebracht met de *‘iṣyân*, dat wil zeggen ongehoorzaamheid, ondankbaarheid of simpelweg kufr. Hierboven hebben we gezien dat het uitsluiten van kufr essentieel is voor degenen het etiket ‘moslim’ wil dragen, laat staan voor ‘praktiserende moslims’. Een complicatie in het toepassen van het begrip ‘praktiserend’ in de mu‘amalât, is de onenigheid bij moslims over een aantal basisverboden oftewel restricties. Degene die, bijvoorbeeld, het handelen conform het rentesysteem, de andere sekse een hand geven, het scheren van de baard en het ongesluierd in het openbaar lopen van vrouwen, tot de verboden rekent, stelt hogere eisen aan de status van praktiserend. Hoe orthodoxer en strenger in de leer, hoe meer restricties en hoe hoger de norm voor het etiket ‘praktiserend’ en vice versa. Praktiseren is dan synoniem aan het toepassen van zoveel mogelijk restricties. Zelfs positieve handelingen zoals het dragen van een *ḥidjâb* (verhullende kleding) worden uitgevoerd vanuit een negatieve restrictieve inslag: men mag zich in dat laatste voorbeeld niet als *mutabaridj*³⁵ in het openbaar vertonen. Hieruit blijkt dat ‘praktiserend’ ook een hoog subjectief gehalte heeft. Het praktiseren van de ethische variant van de mu‘amalât is het

aannemen van een grondhouding die samengevat is in de hadith luidende dat men God moet dienen ‘alsof je Hem ziet, want ook al zie je Hem niet, Hij ziet jou in ieder geval wel.’⁴⁶

Bij de ‘ibâdât slaat de aanduiding ‘praktiseren’ juist op het nakomen van de devotieel geboden plichten. Ook hier geldt een aantal basisgeboden die ‘gepraktiseerd’ moeten worden. Gewoonlijk worden de zuilen van de islam genoemd: de ṣalât, het vasten tijdens de maand Ramadan, de zakât en de ḥadj. De belijdenis wordt ook gerekend tot de vijf zuilen, maar daarop is het begrip ‘praktiserend’ niet van toepassing. De ṣalât wordt echter als de belangrijkste zuil beschouwd en het zich daar niet aan houden wordt vaak voldoende geacht om in aanmerking te komen voor de status ‘niet-praktiserend’. Een complicatie is dat de ṣalât in de Koran als de morele bewaker wordt beschouwd voor de mu‘âmalât. Immers: ‘De salaas verbiedt wat gruwelijk en verwerpelijk is.’⁴⁷ Als men merkt dat de waakfunctie op dat terrein niet functioneert, dan wordt dat gezien als een reden om de ṣalât niet te houden, al wil men dat nog zo graag doen. Dat betekent dus ook dat degene die de ṣalât-plicht heeft geactiveerd niet vanzelfsprekend de mu‘âmalât ‘op orde heeft’. De ṣalât heeft in dit geval niet het beoogde effect.⁴⁸ Ook het vasten is een belangrijke graadmeter voor de mate waarin iemand al dan niet als praktiserend wordt gezien. De zakât telt minder als norm omdat velen de burgerlijke belastingen die aan de staat worden betaald als een vervanging zien voor de klassieke financiële afdracht aan de armen.⁴⁹ De ḥadj, de pelgrim naar Mekka, wordt slechts eenmaal in het leven geboden en wordt gewoonlijk uitgesteld tot een latere leeftijd. Het uitstellen van de ḥadj heeft deels te maken met het feit dat ook aan deze plicht een morele waakfunctie wordt toegekend. Wie op ḥadj gaat, maakt ‘schoon schip’ en sluit in feite een verbond met God om zich deugdelijk(er) te gedragen tegenover God en mens. Wie daartoe nog niet in staat is, stelt de ḥadj uit. Nog een complicatie. De kwalificaties ‘aqîda, ‘ibâdât en mu‘âmalât worden in de islamitische dogmatiek als een methodologische indeling gezien om de geloofsstructuur overzichtelijk te maken. Het is geen principieel onderscheid tussen drie geheel van elkaar gescheiden domeinen.

Vooral de 'ibâdât verzetten zich vanuit deze optiek tegen de eenzijdige vertaling 'devote rituelen en plichten'. Dat is maar één aspect van de 'ibâdât, namelijk de sha'âir. Maar 'ibâdât, van het werkwoord 'abada/ya'budu, betekent ook 'God dienen'. Derhalve: alles wat men doet met de intentie God te dienen, kan gerekend worden tot de 'ibâdât, dus ook de mu'âmalât. Oftewel: 'ibâdât is ook ethiek en 'ethiek bestaat uit het dienen van God alsof je Hem ziet, want ook al zie je Hem niet, Hij ziet jou in ieder geval wel.⁵⁰ Met deze bredere benadering van 'ibâdât krijgt het begrip 'praktiserend' ook een andere dimensie, omdat ook intentie en allerlei goede werken op welke domein dan ook onder de 'ibâdât zouden vallen en dus als praxis aangemerkt zouden kunnen worden.

Het niet praktiseren is niet eenvoudig te vertalen naar de uitwendige religieuze instelling van de betrokkene. Niet praktiserend zegt niet veel over iemands religiositeit (minder gelovig, minder religieus). Een oordeel hierover hangt samen met hoe iemand staat in de 'aqîda. Bovendien, het is gebruikelijk onder moslims dat ze de richtlijnen van de 'ibâdât en de mu'âmalât erkennen, maar het naleven daarvan nalaten of in ieder geval uitstellen. Een journaliste deed een treffende waarneming toen zij constateerde dat een Marokkaanse man in een Marokkaans hotel ophield met drinken nadat hij de oproep voor het ochtendgebed hoorde. De man: 'Plotseling hoorde ik: *Allaah Akbar*. Ik durfde mijn flesje Heineken niet meer aan te raken.' (Riemersma, de Volkskrant, 22 augustus 2008)

2.3 Conclusies

2.3.1 Een viertal vragen

Ik sta nu stil bij een aantal conclusies uit de voorgaande reflectie en verbind deze met de uitkomsten van het onderzoek in de eerste hoofdstukken. Uit deze complexe geloofsstructuur vloeit de diversiteit van religieuze profielen van moslims en dus ook van moslimgedetineerden voort. De onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers

hebben hier dagelijks mee te maken. Een viertal hoofdvragen dient zich aan:

1. Zijn de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers doordrongen van deze religieuze geloofsstructuur en haar uitwerking onder de moslimgedetineerden?
2. Hebben de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers een voorkeur voor een bepaald religieus profiel en koppelen ze een moreel oordeel aan de andere profielen?
3. Zijn de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers in staat om hun geestelijke bijstand te differentiëren naar de uiteenlopende religieuze profielen?
4. Zijn de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers in staat hun imamfuncties 'uit' en 'af te zetten' bij de specifieke religieuze profielen van gedetineerden?

Wat de eerste vraag betreft, kan geconcludeerd worden dat er een verschil is tussen de eerste twee islamitisch geestelijk verzorgers en de twee laatste. Bij de eerste twee, Hassan en Mahmoud, is er een discrepantie tussen het conceptuele en het praktische niveau van hun antwoord op de geloofsstructuur en haar uitwerking onder moslimgedetineerden. Op conceptueel niveau is hun antwoord nogal beperkt. De geloofsstructuur van gedetineerden blijft op dit niveau voor hen onoverzichtelijk en ongrijpbaar. Dit komt terug in de eenvoudige categorisering waarmee ze het religieuze profiel van moslimgedetineerden kwalificeren, namelijk: een meerderheid van gedetineerden die weinig contact heeft gehad met de moskee en de imam buiten detentie, weinig kennis van de islam en de praxis heeft en een minderheid die goed is ingevoerd in het geloof, waarvan een deel tot de categorie streng gelovig of orthodox gerekend kan worden. Er is echter niet gezegd dat iedereen van deze minderheid praktiserend is. Door deze conceptuele beperktheid lopen de islamitisch geestelijk verzorgers de kans de pastorale behoeften van gedetineerden niet juist te taxeren en een andere betekenis aan religieuze uitingen toe te kennen dan de werkelijk pastorale behoefte. Dit wordt het best geïllustreerd door de uitspraak van Mahmoud:

Ik denk dat hè, volgens mijn ervaring, dit soort mensen, heel veel mensen weten zo of zo of zo [Mahmoud bedoelt: ze weten dat iets halal of haram is], maar toch blijven ze vragen. (...) Waarom, weet ik niet. Dat is ziekte of twijfels, ik weet het niet.

Op operationeel niveau zien we het antwoord van Hassan en Mahmoud dichterbij de geschetste geloofsstructuur en de religieuze profielen komen. Beide islamitisch geestelijk verzorgers hanteren een ruime definitie van het begrip moslim, opdat alle mogelijke categorieën hieronder vallen. De shahâda geldt voor hen als basiscriterium voor het moslim-zijn. Iedereen die zich opgeeft als moslim, wordt onvoorwaardelijk bijgestaan. Hoewel het niet denkbeeldig is dat soms ook een 'uitsluitingsmechanisme' optreedt wanneer bepaalde eisen indirect worden gesteld aan 'het moslim-zijn', zoals de eis van rituele wassing bij gebedsdienst, melodieuze uitspreken van bepaalde lofuitdrukkingen voor God (de zogeheten *tasbîh*, *takbîr*, *ḥamdala* enzovoort) bij Offer- en Suikerfeest bij Hassan, het vasten om gebruik te kunnen maken van de Ramadanfaciliteiten bij Mahmoud. Voor de individuele gesprekken zijn er geen beperkingen. Verder hebben wij gezien dat de islamitisch geestelijk verzorgers hun aanpak niet alleen op het religieuze profiel van de gedetineerden afstemmen, maar ook op hun pastorale behoeftes. Alhoewel zij vanwege de complexiteit van de geloofsstructuur onder moslimgedetineerden en hun uiteenlopende profielen andere methodieken hanteren, die in sommige opzichten aanzienlijk verschillen van de aanpak van gevestigde collega geestelijk verzorgers, zijn ze uiteindelijk met dezelfde doelen bezig en bereiken ze dezelfde effecten (zie III, 4.3). Overigens is het opvallend dat beide islamitisch geestelijk verzorgers, bij de vraag naar het profiel van gedetineerden, het religieuze profiel niet als eerste aan de orde stellen. Zij verwijzen primair naar sociologische en psychologische kenmerken.

Bij Ahmed en Bekir lijkt de conceptuele oriëntatie met betrekking tot de geloofsstructuur en de religieuze profielen iets breder en gedifferentieerder dan het geval is bij de eerste twee collega's. Bekir nog eens:

Wat dat betreft, kun je mensen inschalen op basis van hun praktiseren van het geloof, omdat dat niet alleen geldt voor moslims hier maar ook buiten. Ja, sommigen zijn moslims, maar doen

één keer of twee keer in het jaar mee aan het feestgebed [Suikerfeest en Offerfeest]. Die voelen zich alleen moslim met het feest en [doen] verder heel weinig, die zijn wel besneden en zo, maar verder hebben ze weinig [met het geloof]. Een ander wil wel met vrijdagsdienst meedoen, een ander weet ook nog van de Koran te lezen, een andere wat minder, dus het kan variëren, en dat ook voor gedetineerden. En daar stel ik me totaal open voor.

En specifiek over de praxis:

De ene is meer praktiserend dan de andere. D'ie doet niets, de andere doet zijn gebeden. (...) Over het algemeen zijn dat mensen die op hetzelfde niveau zitten, niet al te veel weten nee. Over het algemeen kun je stellen dat ze eerder afkomstig zijn uit de wereld van het café dan de moskee.




Naast 'moslim zijn' hanteert Bekir het concept 'moslim voelen' als een aspect van zelfdefinitie. Iedereen die zich moslim 'voelt' moet door de islamitisch geestelijk verzorger als zodanig herkend en erkend worden. Bij Ahmed valt vooral zijn alertheid op ten aanzien van de morele, ethische en existentiële kanten van het religieuze profiel van de moslimgedetineerden. Hij brengt hier een nieuwe dimensie aan het licht. Daar waar andere onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers spreken over het profiel van degenen die 'veel of weinig kennis' van de islam en het geloof hebben, voegt hij daar een categorie of aspect van 'negatieve kennis' aan toe. Dit aspect geldt voor de morele en ethische kant van de islam.⁵¹ Gedetineerden 'weten' hier niet alleen 'weinig' over, maar ze hebben daar ook onjuiste voorstellingen over opgedaan. Verder heeft Ahmed ook een scherp oog voor de doorwerking van culturele aspecten in de religieuze identiteit van moslimgedetineerden. Op operationeel niveau zien we dezelfde ruimhartigheid bij het hanteren van het begrip moslim als bij de eerste twee collega's. Zo zijn eveneens Hassan en Mahmoud ingesteld op elk mogelijk religieus profiel. Het mogelijke, indirecte uitsluitingsmechanisme dat bij Hassan en Mahmoud is geconstateerd, zien wij bij Bekir en Ahmed niet terug. Verder valt ook bij Bekir en Ahmed op dat ze oog hebben voor andere aspecten van de identiteit dan louter de

religieuze. Ze kijken ook naar psychosociale (Ahmed) en sociaal-economische (Bekir) aspecten daarvan.

De andere vragen zijn sterk met elkaar verwant en kunnen tegelijk beantwoord worden. In de eerste plaats stellen de vier islamitisch geestelijk verzorgers hun diensten onvoorwaardelijk beschikbaar aan de gedetineerde. Zij gaan uit van wat zich feitelijk aandient. Uit de rapportages blijkt dat hun doelgroep niet de vertrouwde doelgroep is die ze als moskee-imams normaliter tegemoet treden. Ze koppelen daar echter geen moreel oordeel aan vast. Iedereen wordt in zijn waarde gelaten. Echter, de islamitisch geestelijk verzorgers hebben ook een religieuze inhoudelijke opdracht. Daar ligt een deel van hun legitimatie. Dat zit ingesloten in de imamfuncties, in het bijzonder in de functie van dawa. Vanuit deze hoedanigheid kan het niet anders zijn dan dat de islamitisch geestelijk verzorgers hun geestelijke begeleiding aanbieden met het oog op een specifiek religieus profiel waar ze naartoe werken en de gedetineerden naartoe brengen, het 'ideale geloofs-niveau' zoals hieronder is samengevat. Theologisch gesproken is de religieuze opdracht, waar de islamitisch geestelijk verzorgers een deel van hun legitimatie aan ontleen, terug te vinden in hun bijdrage aan de groei in het geloofsleven van degenen die tot hun aandachtsveld behoren. De onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers dringen daar niet op aan, maar doen dat in de vorm van een open aanbod.

Bovendien is dat voor hen slechts een middel om het gedrag of het perspectief van de gedetineerden te veranderen. Alle vier de islamitisch geestelijk verzorgers spreken van correctie en herstel van gedrag en opvattingen en herstel middels het toewerken naar een religieus profiel waarbij de gedetineerde zich bewuster is van de religieuze waarden en normen. In hoofdstuk IV is de kwestie van profielenvoorkeur aan de hand van de volgende vereenvoudigde geloofsstructuur te zien:

Tabel V.6

1 'Aqîda/geloofsleer	2 'Ibâdât/rituelen/ devoties	3 Mu'âmalât/sociaal verkeer/moraal
		
Geloof in God, de profeten, de heilige boeken, engelen, voorbeschikking en het hiernamaals.	De bekende vijf zuilen (vooral bidden en vasten). Men denkt ook aan deelname aan vrijdagdienst en moskeegang in het algemeen.	Regels en richtlijnen rond verantwoord handelen.

Wij hebben gezien dat de meeste gedetineerden zich bewegen op het eerste niveau ('aqîda/geloofsleer). De vier islamitisch geestelijk verzorgers wensen dat gedetineerden iets meer bewegen naar het tweede niveau. Dat is 'het ideale' geloofsniveau (Ahmed) als aspect van groei in het geloofsleven. Hoewel ook hier geldt: dit niveau is ten dienste van niveau 3 zoals we hierboven hebben gezien:

Het belangrijkste vind ik het gedrag van de mensen. Dan geef ik aan wat de bedoeling is van bidden, de bedoeling van het vasten, als je diep gaat bekijken [kun je concluderen:] het draait om één ding: om het gedrag van de mensen te veranderen...

2.3.2 Aansluiting bij de diversiteit van tradities

De geformuleerde spanning rond aansluiting van de islamitisch geestelijk verzorger bij de verschillende theologische tradities speelt in de detentiecontext een minder belangrijke rol dan daarbuiten. Deze spanning maakt plaats voor een dringender spanning, namelijk de aansluiting bij de religieuze identiteit en het religieuze profiel van de gedetineerde als individu. Geconcludeerd kan worden dat de onderzochte islamitisch geestelijk verzorgers uitgaan van de brede definitie van 'moslim' en hun aanbod daarop afstemmen. Dit aanbod sluit aan bij de diversiteit aan identiteiten en profielen, ofschoon de concepties

van de islamitisch geestelijk verzorgers over deze bestaande religieuze identiteit en religieuze profielen niet overeenkomen met de vastgestelde diversiteit, omdat ze (die conceptie) te beperkt en niet dek-kend vinden. Hierbij kan vastgesteld worden dat de islam in detentie een individuele benadering vraagt in plaats van een groepsbenadering langs theologische stromingen en tradities. De behoefte aan een indi-viduele benadering wordt bevestigd in het onderzoek onder moslimgedetineerden in Frankrijk.⁵² Overigens neemt de individuele benadering niet weg dat de gemeenschappelijke aspecten van religie worden ervaren en beleefd daar waar deze aspecten hun identiteit versterken. In dit onderzoek verwijzen gedetineerden vooral naar het gemeenschappelijke gebed. Verder moet erop gewezen worden dat een strikt individuele koers van de gelovige op gespannen voet staat met het geloof in de ene God, daar een van de uitwerkingen van deze belijdenis ook is het zich richten tot een geloofsgemeenschap voor wie God de ene God is.⁵³ Aan de andere kant mag worden aangenomen dat de sterk geïndividualiseerde westerse omgeving waar de sociale druk veel minder aanwezig is, niet zonder effect kan blijven op de beleving van de moslim van de gemeenschap.⁵⁴ Niet uitgesloten is dat op plaatsen waar sprake is van een sterke concentratie moslims, en dat is het geval in detentie, die sociale druk enigszins toeneemt.

2.3.3 Intensiteit religieus profiel in detentie

De mate waarin een moslimgedetineerde zijn religiositeit vorm geeft, kan per geval en per situatie verschillen. De detentiecontext kan leiden tot intensivering van uitwendige religiositeit maar ook tot afname daarvan: *Khuya* [broeder, tegen de onderzoeker], ik bad toen ik klein was en ook later. Ik ben veroordeeld tot achttien maanden gevangenis en ook hier ben ik gaan bidden. Maar op een gegeven moment ben ik vanwege het “slavenleven” [*la galuère*] gestopt. Ik dacht: “Het heeft geen nut om te bidden tot God als men een slavenleven leidt.” Aan God denken terwijl men een slavenleven leidt is niet correct, niet logisch.⁵⁵ Dit citaat geeft aan dat de detentie ook remmend kan zijn voor bepaalde religieuze uitingen. Ook kunnen bepaalde religieuze uitingen geaccentueerd worden, terwijl andere uitingen juist op de achtergrond raken. Het absolute uitgangspunt blijft het geloof in de

ene God, zoals hierboven is uitgewerkt aan de hand van soera al-Mu'minûn. Zowel in dit onderhavige onderzoek als in genoemde onderzoeken in Frankrijk wordt geconstateerd dat religieuze uitingen met een sterk sociaal en integratief karakter, zoals het vasten tijdens Ramadan en deelname aan religieuze feesten, toenemen. Ababou verwijst naar de accentuering van bepaalde religieuze uitingen die in een 'normale' omgeving niet opvallen. Hij noemt ter illustratie de volgende verschijnselen: zich eerbiedig uitspreken over de ouders, eten met de rechterhand, uitspreken van *basmala* bij aanvang van het eten, het drinken en elke andere activiteit, de *hamdala* bij afloop van een activiteit en het zweren op de naam van God en de profeet. Hieraan kan ook toegevoegd worden het zweren op de Koran, niet plassen richting Mekka en dergelijke. Dat zijn overigens aspecten van de subtiele religieuze overdrachtsmechanismen waar hierboven naar gerefereerd is. Ook kan er sprake zijn van wat de zogeheten *l'identité instituée*⁵⁶ wordt genoemd oftewel de door een ander opgewaardeerde of toegekende identiteit aan iemand anders, terwijl deze daar een andere, geen of veel minder betekenis aan hecht. Doordat individuele moslims voortdurend worden aangesproken op hun moslim zijn, gaan zij zich religieuzer gedragen dan zij werkelijk zijn. Niet uitgesloten is dat dit proces ook in detentie optreedt. Ook kan een uitheemse omgeving aanleiding zijn om de religieuze identiteit te mobiliseren. Naarmate men intensiever in aanraking komt met 'de ander' ontstaat de behoefte deze identiteit goed te markeren. Het is alleszins mogelijk dat dit proces optreedt bij moslimgedetineerden in Nederland, gelet op het feit dat ze niet alleen worden geconfronteerd met de culturele en etnische ander, maar ook een veelheid aan religies.

In alle onderzochte casussen blijken gedetineerden ontvankelijk voor het religieuze aanbod van de islamitisch geestelijk verzorger. Dit aanbod wordt ongeacht de religieuze identiteit van de gedetineerde gewenst en aanvaard, bij voorkeur zo herkenbaar en consistent mogelijk. De gedetineerden verlangen naar een herkenbaar theologisch profiel van de islamitisch geestelijk verzorger, ongeacht of dit aansluit bij hun profiel.

3 Grondslagen van het ambt van islamitisch geestelijk verzorger doordacht

3.1 Inleiding

Het vertrekpunt in dit onderzoek is dat de islamitisch geestelijke verzorging een specialisatie is van het moskee-imamschap. Ik zal nu de specialistische kant van de islamitisch geestelijk verzorging nader invulling geven. Deze invulling leidt tot een voorstel van een theologisch gefundeerd profiel voor het beroep islamitisch geestelijk verzorger.⁵⁷ In lijn met een ander uitgangspunt van dit onderzoek, namelijk dat de validiteit van de opgedane inzichten voor een deel afhangt van de confrontatie met het veld, betreft het hier een model dat vatbaar is voor correctie en bijstelling, bijvoorbeeld aan de hand van regelmatige discussies over werkopvattingen, geloofsopvattingen en geloofsinterpretaties door de operationele geestelijk verzorgers, door de zendende instantie en andere betrokken actoren. Ik zal eerst het begrip moskee-imamschap, waar de islamitisch geestelijke verzorging een specialisatie van is, aan de hand van de volgende vragen nader definiëren. Waar komt het ambt imam vandaan? Hoe ziet dit ambt eruit? Wat zijn de kerntaken, beroepsstandaarden en beroepsidealën, en wie bepaalt dit? Welke ontwikkelingen spelen er in dit ambt en welke factoren hebben daar invloed op?

Ik kom tot deze nadere definitie via een vijftal stappen. Allereerst zal ik stilstaan bij de oorsprong van het imamschap. Ik schets aan de hand van een drietal gezaghebbende bronnen van vroege islamitische auteurs hoe dit beroep is ontstaan en zich in de eerste eeuwen van de islam heeft ontwikkeld. De combinatie van een politiek theoreticus (al-Mâwardî), een theoloog (al-Ghazâlî) en een voorloper in de sociologie (Ibn Khaldûn) maakt aannemelijk dat het niet alleen om een theoretisch concept gaat, maar ook om een schets van het feitelijk functioneren van het ambt van imam toentertijd. Ik begin met de laatstgenoemde en ga terug in de geschiedenis tot al-Mâwardî. Daarna maak ik een sprong naar een hedendaagse context waar de discussie over dit ambt in alle hevigheid woedt, namelijk Marokko. De relevantie van de discussie in de Marokkaanse context ligt in het feit dat het laat zien dat

het ambt van imam, net als vele ambten en beroepen, onderhevig is aan de nodige dynamiek. Vervolgens geef ik een overzicht van de meest relevante inzichten ten aanzien van de status en de positie van dit ambt in de Nederlandse context. Deze inzichten zijn goed gedocumenteerd in het onderzoek van Boender. De referentie aan de bevindingen van Boender⁵⁸ geschiedt in het kader van de confrontatie met beschikbaar onderzoek elders. Ik zal in het kader van deze confrontatie de inzichten van Boender voor zover relevant voor dit onderzoek becommentariëren. Als vierde stap recapituleer ik de uitkomsten van het onderhavig onderzoek met betrekking tot het moskee-imamschap. In de laatste stap werk ik aan verbinding van de islamitisch geestelijke verzorging met de verschillende contexten om van daaruit een beroepsprofiel te formuleren. Maar voordat ik hiermee aan de slag ga, is nu het moment aangebroken om een aanname te verhelderen waarmee dit onderzoek is gestart, namelijk dat de islam ‘geestelijken’ kent en dus dat de imam en de islamitisch geestelijk verzorger getypeerd kunnen worden als geestelijke.

3.2 Over de islamitische geestelijkheid

Ik gebruik in dit onderzoek vanzelfsprekend het begrip moslimgeestelijken als aanduiding en verzamelnaam voor degenen wier werkzaamheden van godsdienstige aard zijn ten behoeve van de islamitische geloofsgemeenschap. Hiermee nuanceer ik de opvatting dat de islam geen geestelijken kent en de opvatting dat de imam als geestelijke niet gelijk te stellen is aan de christelijke (of andere) geestelijken.

Een moslimgeestelijke heet zo omdat hij een geestelijk beroep uitoefent nadat hij zich hiervoor heeft gekwalificeerd langs de in islam geldende wegen. Hij beschikt over de nodige professionele competenties en over persoonlijke eigenschappen om namens wat heilig is op te treden. Er zijn vele aanduidingen in de Koran en de islamitische traditie die wijzen op deze geestelijkheid, zoals: *ahl al-dhikr*, ‘*ulamâ*’, *al-râsikhûn fi al-‘ilm*, *fuqahâ*’, *al-mutafaqqih*, *hâmil* (drager van) *al-Qur’ân*, *al-rabbâniyûn*, *al-‘ârifûn* enzovoort. Toch is men de opvatting toegedaan dat de islam geen geestelijkheid kent. Deze opvatting komt

zowel onder moslimgeestelijken zelf als onder westerse islamologen voor. Mijns inziens is de weerstand onder de moslimgeestelijken tegen het hanteren van het begrip 'geestelijken' onder meer te herleiden tot de weerstand tegen het principe van scheiding van kerk en staat.⁵⁹ Het bezwaar dat zij zien in de term 'geestelijke' als herkenbare gemarkeerde clerus in de islam, is de suggestie dat in de islam *faṣl al-dīn* 'ami al-dawla' oftewel scheiding van kerk en staat zou bestaan. Deze opvatting delen zij echter niet. Immers: 'De islam kent geen scheiding van autoriteiten (...). Er is maar één autoriteit en die berust bij de islam. (...) De islam is religie en staat. Daarom dienen de ulama, imams en fuqahâ' naast hun hoofdtaak als du'ât (...) de overheid ter verantwoording te roepen. Zij dienen haar van advies te dienen. Zij dienen het behoorlijke te gebieden en het verwerpelijke te verbieden. Dit zijn politieke taken bij uitstek.'⁶⁰ Het afwijzen van het principe van scheiding van kerk en staat betekent dus niet, zo valt uit dit citaat op te maken, dat in de islam de geestelijkheid niet bestaat, maar enkel dat de geestelijke politieke bevoegdheden claimt en aanspraken doet op gezag met impliciet een verwijzing naar een goddelijk mandaat. Echter, de opvatting dat de islam geen scheiding van kerk en staat kent is heden ten dage zowel in islamitische landen, als beslist ook in de westerse democratieën niet houdbaar. In de westerse context, waaronder Nederland waar de scheiding der machten, verantwoordelijkheden en bevoegdheden tussen kerk en staat in 1848 is doorgevoerd,⁶¹ dient de organisatie van de islam te geschieden binnen deze kaders. De keuze voor het begrip 'moslimgeestelijke' sluit bij deze werkelijkheid aan.

Verder dient vanuit godsdienstwetenschappelijke en antropologische invalshoek ervan uitgegaan te worden, dat de islam over een eigen geestelijkheid beschikt. Immers, het staat vast dat de islam alle kenmerken van een religie vertoont.⁶² De islamitische 'clerus'⁶³ heeft dezelfde status als de clerus van andere denominaties, ofschoon bij de islam andere procedures gelden waarlangs die status wordt verkregen. De opvatting van Snouck Hurgronje dat de islam geen geestelijkheid kent⁶⁴ moet verstaan worden als aanduiding van dit procedurele verschil. Hijzelf spreekt indirect over een 'islamitische kerk' zoals in de volgende citaat: 'The influence which spread most widely was that of leaders like Ghazâlî, the father of the later Mohammedan Church.'⁶⁵

Ook worden andere argumenten aangewend om te suggereren dat de islam geen geestelijkheid kent. Zoals: 'In principe mag iedereen die de ṣalât correct kan verrichten als imam optreden',⁶⁶ 'de islam kent geen geestelijken (*ridjâl al-dîn*)' omdat 'elke moslim als zodanig aangemerkt kan worden', 'alle moslims zijn gelijk in de islam.'⁶⁷ Of vrij recent 'de imams leiden het collectieve gebed, wat een praktische taak is, geen heilige: bij afwezigheid van de imam kan iedereen die dat wil en kan het gebed leiden'.⁶⁸ Het is discutabel hieruit te concluderen dat de islam geen geestelijken kent. Wel kunnen deze stellingen verstaan worden in de zin dat het ambt van imam toegankelijk is voor iedereen die middels (langdurige) opleiding en gedegen kennis bekwaam en geschikt wordt geacht. Het is vergelijkbaar met het protestantse protest tegen sacramentele wijding als legitimatie voor het ambt, of dat aan de geestelijke een heilsbemiddelende rol zou worden toegekend.⁶⁹ Dit betekent beslist niet dat de taken van de geestelijken 'in den Islam aan elken geloovige ten opzichte zijner nabestaanden, vrienden, burens, niet aan eene bepaalde klasse van personen voor het geheel opgedragen', zoals Snouck Hurgronje meende.⁷⁰

Overigens zijn het de moslimgeestelijken die als eersten ageren tegen het toekennen van geestelijke bevoegdheden van wat zij noemen de *al-ʿamma* oftewel de leken. Beck en Wiegers geven een aanwijzing voor dat laatste: 'In het begin van de geschiedenis van de islam domineerde aanvankelijk de opvatting dat het ging om de consensus van de gehele islamitische geloofsgemeenschap. Geleidelijk aan kreeg de visie de overhand dat die opvatting in de werkelijkheid van alledag onwerkbaar was en dat het in feite ging om de algemene consensus van hen die de islamitische gemeenschap op gezagvolle wijze vertegenwoordigen, namelijk de tot zelfstandige oordeelsvorming bevoegde geleerden'.⁷¹ De macht van deze vertegenwoordigers oftewel de geestelijken moet volgens Arkoun niet worden onderschat. Zij hebben zich het beheer van de religieuze zaken in de loop van de tijd toegeëigend,⁷² zijn geworden tot bewakers van de (streng) islamitische orthodoxie en hebben daar machtsmiddelen voor, zoals het uitspreken van fatwa's en dergelijke.⁷³ Ook Cherribi spreekt van 'vermaningen van de imam' als een vorm van macht.⁷⁴ Het claimen van politieke oppositie, zoals Badrî hierboven stelt, behoort eveneens tot deze machtsmiddelen. Al deze indicaties ondersteunen het bestaan van de geestelijkheid in de islam.

Niet alleen in theologische en politieke zin is er sprake van de geestelijkheid in de islam. Enkele gerechtelijke uitspraken in Nederland hebben het bestaan daarvan juridisch bekrachtigd. Daarbij ging de rechter uit van de feitelijke taken en functies van de imam. Volgens het zogenaamd 'Imamarrest' van de Hoge Raad moet het werk van de imam gekwalificeerd worden als 'geestelijk van aard' en de islamitisch geestelijk verzorger als 'geestelijke' en niet als 'leek'.⁷⁵ Deze juridische vaststelling heeft verstrekkende consequenties voor zowel de geestelijken zelf als voor degenen die een pastorale relatie met hen aangaan. Denk bijvoorbeeld aan het ambtsgeheim en het verschoningsrecht: 'Geestelijken of ambtsdragers zijn krachtens hun ambt of functies tot geheimhouding verplicht. Zij behoren tot de traditionele kring van verschoningsgerechtigden, verder bestaande uit advocaat, arts en notaris. (...) De vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, de scheiding van kerk en staat en de staatsneutraliteit inzake godsdienst en levensovertuiging zijn medebepalend voor de positie van de geestelijke ambtsdrager als verschoningsgerechtigden. Naast de vertrouwensrelaties en de vrije onbelemmerde toegang tot de geestelijke ambtsdragers waarborgt het verschoningsrecht van de geestelijke ambtsdragers ook de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging.'⁷⁶ De weerstanden tegen het gebruikmaken van genoemde gevestigde theologische concepten dienen als ideologisch van aard te worden aangemerkt. Volgens Shadid en Van Koningsveld speelt hier, voor zover het gaat om westerse islamologen, een zeker westers ethnocentrisme een rol. Dit ethnocentrisme waarbij elke overeenkomst tussen islamitische theologische noties en de theologische en levensbeschouwelijke noties van de gevestigde theologische denominaties op afstand wordt gehouden, leidt tot een exotische voorstelling van de islam en past niet binnen de vaststelling dat 'moslims een onomkeerbaar deel uitmaken van de westerse samenlevingen.'⁷⁷ Deze laatste vaststelling vraagt juist om het leggen en zo nodig zelfs forceren van verbindingen tussen islamitische begrippen en gevestigde theologische begrippen.

Nu verdedigbaar is dat de islam een eigen geestelijkheid kent, dient de vraag zich aan hoe deze geestelijkheid eruit ziet. Ik beperk me hier tot de geestelijkheid in de soennitische islam. Deze kent in feite 'rangen' die over het algemeen betrekking hebben op de mate van religieuze en

theologische onderlegdheid. Deze rangen worden aangeduid met termen als *imâm*, *khatîb*, *âlim*, *allâma* en *sheikh*. Echter, alle vinden hun geestelijke legitimatie in het imamschap. Ik zal dit verduidelijken aan de hand van een reconstructie van de ‘ambts-theologie’ van de imam in de islam.

3.3 Het ontstaan van het ambt van imam

Ibn Khaldûn (gest. 1406) stelt in zijn hoofdwerk *al-Muqaddima* vast dat het begrip imam zijn oorsprong vindt in ‘het leiden’ van de ṣalât oftewel het gemeenschappelijke gebed in de moskee.⁷⁸ Aan deze betekenis van imam als religieuze leider is imam in de zin van politieke leider ontleend. Het gemeenschappelijke waarop dit ontlenen wordt gebaseerd, kan worden aangeduid in termen van draagvlak onder de achterban om de ṣalât te kunnen leiden, de vereiste volgzzaamheid van de gelovigen, de bindende functie van de imam en zijn bijdrage aan de ordening van de samenleving. De wijdverspreide opvatting dat imam oorspronkelijk slechts ‘voorgaan’ zou betekenen, vindt geen steun bij Ibn Khaldûn, evenmin bij de andere twee auteurs hieronder. ‘Imam zijn’ is in de eerste plaats ‘leider zijn’. Het imamschap komt in de omschrijving van Ibn Khaldûn verder als een strikt liturgische devotionele functie naar voren. Het is als een functie die zich concentreert op het organiseren van religieuze plechtigheden. Vanzelfsprekend hebben deze plechtigheden hun sociale effecten. De imam heeft zijn ‘ambt’ te danken aan de ṣalât als een belangrijke plechtigheid. Vanwege dit belang sorteerde de ṣalât rechtstreeks onder de verantwoordelijkheid van de sultân, de vorst. In volgorde noemt Ibn Khaldûn de ṣalât, het fatwa-instituut, de fiqh (hier in de zin van rechtspraak), de jihad (defensie) en de zakât en de staatsboekhouding⁷⁹ als de belangrijkste departementen van de sultân als staatshoofd.⁸⁰ Deze rangschikking benadrukt de afbakening van het domein van het imamschap, doordat ze aangeeft wat wel en wat niet tot het domein van de imam behoort. Meer nog dan van het leiden van de ṣalât, spreekt Ibn Khaldûn van ‘beheren’ van de ṣalât. De ṣalât als religieus uitwendig gedrag gold destijds als een belangrijke barometer voor het ‘burgerschap’ en het commitment van individuen en groepen aan de islamitische staat. Voor deze taak werd de imam door de sultân of diens

plaatsvervangers benoemd als het ging om *al-masâdjid al-sultâniyya* ofwel staatsmoskeeën⁸¹ en door moskeegangers als het ging om *al-masâdjid al-'ammiyya* oftewel zelfstandige vrije moskeeën. Het takenpakket van de imam bestond uit het leiden van de vijf dagelijkse ṣalâts, het leiden van het vrijdagsgesbed al-djumu'a, het leiden van de ṣalâts van de twee religieuze feesten *îd al-Fiṭr* en *'îd al-Adḥâ*, en enkele incidentele ṣalâts, zoals de regengebieden *al-istisqâ'* en de gemeenschappelijke gebeden bij verduisteringen van maan en zon ofwel *khusûf* en *kusûf*. Ibn Khaldûn heeft in zijn bovengenoemde werk niet gerapporteerd over het profiel van de imam. Hij verwijst naar vroegere documentatie hierover, zoals die van al-Mâwardî. Wel zijn er indicaties voor de status en het gewicht die hij het ambt van imam toekent. Zo refereert hij, om het gewicht van de functie 'leiden van het gebed' te benadrukken, aan het feit dat de eerste khalîfa zijn functie als politiek leider te danken heeft aan onder meer zijn ervaring als moskee-imam. Men zag in het leiderschap van de ṣalât een indicatie voor relevante competenties voor politiek leiderschap.⁸¹ Gedacht kan worden aan competenties als het vermogen om te leiden in het algemeen, om te verbinden en om vertrouwen te wekken.

Een tweede schets van het imamschap vinden we bij al-Ghazâlî (gest. 1111) in zijn eerder geciteerde *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*. Ook hij verwijst naar het onderscheid tussen de imam die verbonden is aan een staatsmoskee en de imam die verbonden is aan een zelfstandige moskee. Volgens hem zijn het imamschap en het oproepen tot de ṣalât, de âdhân, de eerste twee functies die zijn ontstaan in de moskee.⁸³ Het takenpakket komt overeen met de omschrijving van Ibn Khaldûn. Opvallend is dat al-Ghazâlî de imam rangschikt onder de ulama. De ulama zijn de 'erfgenamen van de profeet' en de imams zijn de vertegenwoordigers van de ulama, aldus al-Ghazâlî.⁸⁴ Verder stelt hij het profiel en de legitimiteit van de imam vast aan de hand van een aantal criteria die betrekking hebben op wat we kunnen noemen de bekwaamheid, de bevoegdheid en de geschiktheid.⁸⁵ Een imam is bekwaam indien hij onder zijn actieradius⁸⁶ het meest onderlegd is in religieuze wetenschappen en de Koran uit zijn hoofd kent. In het bijzonder dient de imam grondige kennis te hebben van de voorwaarden van de ṣalât als plechtigheid zowel voor, tijdens, als na de uitvoering daarvan. Indien er zich een bekwamer iemand in zijn omgeving be-

vindt, dan is het optreden van de imam slechts legitiem en geldig als de meer geleerde geen belangstelling toont voor het imamschap. De imam is bevoegd indien hij, na bewezen bekwaamheid, wordt benoemd door sultân of een vervangende autoriteit in staatsmoskeeën. Of in het geval van zelfstandige moskeeën, als een aanstelling plaatsvindt door de meerderheid van de moskeegangers. Ook een minderheid die uit wijzen bestaat kan doorslaggevend zijn voor de aanstelling. Een imam is ten slotte geschikt indien hij een voorbeeld is in religiositeit, een hoge spirituele inslag heeft, onbaatzuchtig is, toegewijd is aan God, een goede intentie heeft (ikhlâs en *nijya*), betrouwbaar en integer is oftewel *amîn*.⁸⁷ Voor al-Ghazâlî ontvangen zowel de imam van de staatsmoskee als die van de zelfstandige moskee bij voorkeur geen honorarium voor hun taak als ‘beheerder’ van de ṣalât. Dat zou namelijk zijn waardigheid en zijn ikhlâs aantasten. Voor zover imams wel een honorarium ontvangen uit de staatskas of rechtstreeks van de gemeenschap, moet het honorarium beschouwd worden als een tegemoetkoming voor andere bijkomende bestuurlijke en beheerstaken, zoals het bijeenbrengen van mensen en het aanwezig zijn in de moskee, maar niet voor het leiden van de ṣalât zelf. De imam dient het honorarium dat hij ontvangt niet te beschouwen als een tegenprestatie voor zuiver geestelijke activiteiten, maar voor bijkomende taken.⁸⁸

De derde auteur, Al-Mâwardî (gest. 1058), differentieert in zijn politieke traktaat *al-Aḥkâm al-sultâniyya wa al-wilâyat al-dîniyya* het imamschap nadrukkelijk naar de drie vormen van de ṣalât: het imamschap voor de vijf dagelijkse ṣalâts, het imamschap voor al-*djumu’a* en het imamschap voor de overige (aanbevolen) gemeenschappelijke ṣalâts van *îd al-Fitr*, *’îd al-Adḥâ*, *al-istisqâ* en *kbusûf* en *kusûf*.⁸⁹ Aanstelling van een imam voor de vijf gemeenschappelijke ṣalâts hangt af van het soort moskee. Bij een staatsmoskee wordt de imam benoemd door de sultân of diens plaatsvervanger. Deze benoeming is bindend voor de moskeegangers. De benoemde imam kan zelf vervolgens een plaatsvervanger aanwijzen. Alleen indien de benoemde imam geen vervanger heeft aangewezen, kunnen moskeegangers bij diens afwezigheid een invaller uit hun midden kiezen die het meest bekwaam en geschikt is.⁹⁰ Overigens kunnen in grote (staats)moskeeën twee imams benoemd worden met een bindende onderlinge taakverdeling,

waarbij bijvoorbeeld de ene de ochtend en de middag ṣalâts en de andere de avond-ṣalâts leidt. In zelfstandige moskeeën vindt aanstelling van de imam door de moskeegemeenschap plaats, zoals hierboven is aangegeven. Al-Mâwardî staat, wat we kunnen noemen, de theologische autonomie van de imam voor. De imam dient zijn eigen rechtsschool toe te passen bij de wijze waarop hij de ṣalât leidt. Noch de sulṭân noch de besturen en leden van zelfstandige moskeeën dienen hem hier een andere rechtsschool op te leggen.⁹¹ De imam en de *mu'adhdhin* mogen een honorarium voor hun werkzaamheden ontvangen. Het imamprofiel dat al-Mâwardî voor ogen heeft ziet er verder als volgt uit (in deze volgorde): de imam dient rechtvaardig te zijn, welbespraakt, de Koran uit zijn hoofd te kennen en hij moet bovendien de fiqh in theorie en praktijk en in het bijzonder fiqh van ṣalât beheersen. Bij voorkeur dient de imam zowel de Koran uit zijn hoofd te kennen als faqîh te zijn, maar onderlegdheid in fiqh heeft prioriteit boven de Koran uit het hoofd kennen. Wel is basiskennis van de Koran altijd vereist. Een imam mag een minderjarige (*ṣabiy*)⁹² zijn aldus al-Mâwardî. Een vrouw kan echter geen imam zijn. Een imam mag ook niet tweeslachtig zijn. Ten slotte komt ook wie stom is of stottert niet in aanmerking voor het imamschap. Zelfstandige moskeeën kunnen een imam aanwijzen en aanstellen bij meerderheidsbesluit. De aanstelling krijgt een vaste vorm, tenzij de imam het afgesproken takenpakket en de eventuele taakverdeling niet aankan. In geval van onenigheid over meerdere kandidaten of als er geen meerderheid te vinden is voor één kandidaat, kan de overheid de knoop doorhakken. Zij kan degene voordragen die het meest religieus is (*adhyān*) en het meest toegewijd, die tevens de oudste is, die de Koran uit zijn hoofd kent, en die bovendien goed onderlegd is in de fiqh. De imam voor het vrijdagsgesbed, die later khaṭīb is gaan heten, moet voldoen aan dezelfde voorwaarden als hierboven. Een khaṭīb (als rang en niet als taak) leidt echter bij voorkeur niet de dagelijkse gebeden. Andersom is wel mogelijk.⁹³ Het is mogelijk dat een imam zich voor de khaṭāba kwalificeert. De andere aanbevolen ṣalâts zijn de ṣalâts van de twee îds, *al-istisqâ'* en *kbusûf* en *kusûf*. Aan al deze vormen van ṣalât zijn een scala aan rituelen en handelingen verbonden die zowel het individu als de gemeenschap raken. Het gemeenschappelijke en publieke aspect van deze ṣalâts wordt nog eens scherp gesteld in de omschrijving van de regengebeden. Zo moet ter voorbereiding daar-

van gedurende drie dagen gemeenschappelijk gevestigd worden, mensen dienen uiterst rechtvaardig en sociaal met elkaar om te gaan en ruzies moeten beslecht en bijgelegd worden.

Het volgende schema geeft een overzicht van het imamprofiel bij de drie auteurs. De drie profielen dienen complementair te worden beschouwd, zodat een totaalbeeld ontstaat van hoe het imamschap er uit zag.

Tabel V.7

Profiel imam \ Auteur	Ibn Khadûn	Al-Ghazâlî	Al-Mâwardî
Bekwaamheid	<ul style="list-style-type: none"> - leiderschap in de brede zin van het woord - vermogen tot verbinden en gemeenschapsvorming - gezag laten gelden - zie verder al-Ghazâlî en al-Mâwardî 	<ul style="list-style-type: none"> - goed onderlegd in religieuze wetenschappen en in de fiqh - theoretische kennis van de wijze van uitvoering van de ṣalât voor, tijdens en erna - vakbekwame begeleiding bij de uitvoering van de ṣalât 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>qâri'</i> (Koran uit het hoofd) - onderlegd in fiqh - bij de keuze tussen de <i>qâri'</i> en faqîh, keuze voor degene die het meest in de fiqh is onderlegd - welbespraakt
Bevoegdheid	<ul style="list-style-type: none"> - benoeming door de sultân - aanstelling door gelovigen en moskeegangers 	<ul style="list-style-type: none"> - benoeming door de sultân - aanstelling door gelovigen en moskeegangers - aanvaarding van functie uitsluitend bij voldoende draagvlak - benoeming of aanstelling door meerderheid of wijze minderheid 	<ul style="list-style-type: none"> - benoeming door de sultân - aanstelling door de gemeenschap - beide zijn bindend - heldere taakopdracht en taakafbakening zijn vereist
Geschiktheid	<ul style="list-style-type: none"> - wekt vertrouwen - is betrouwbaar - het vermogen draagvlak achterban te behouden 	<ul style="list-style-type: none"> - voorbeeld in religiositeit⁹⁴ en spirituele inslag - onbaatzuchtig - Ikhlâṣ - betrouwbaar 	<ul style="list-style-type: none"> - rechtvaardig - correcte uitspraak, verbaal sterk <p>Uitsluiting:</p> <ul style="list-style-type: none"> - vrouw, tweeslachtig, stom <p>Geen bezwaar:</p> <ul style="list-style-type: none"> - minderjarig, slaaf
Taken	<ul style="list-style-type: none"> - leiden van de gemeenschappelijke ṣalât - verzorgen van de vrijdagse ṣalât al-djumu'a - leiden van de ṣalât 'id al-Fiṭr en 'id al-Adha - leiden van incidentele gemeenschappelijke ṣalâts 	<ul style="list-style-type: none"> - leiden van de gemeenschappelijke ṣalât - verzorgen van de vrijdagse ṣalât - leiden van de ṣalât 'id al-Fiṭr en 'id al-Aḍḥa - leiden van incidentele gemeenschappelijke ṣalâts 	<ul style="list-style-type: none"> - voor eerste en tweede taak hieronder bij voorkeur een aparte imam. - leiden van de gemeenschappelijke ṣalât - verzorgen van de vrijdagse ṣalât - leiden van de ṣalât 'id al-Fiṭr en 'id al-Aḍḥa - leiden van incidentele gemeenschappelijke ṣalâts
Kenmerken functie	<ul style="list-style-type: none"> - uitsluitend liturgisch - sterk afgebakend - beheert een religieuze publieke zaak (ṣalât) - hoog gewaardeerd - apolitek⁹⁵, de politiek overstijgend - draagt bij aan ordening gemeenschap en 'natie' - vertegenwoordigt gemeenschap (via benoeming door sultân of rechtstreeks door moskeegangers) 	<ul style="list-style-type: none"> - hoofdfunctie in de moskee - uitsluitend liturgisch - sterk afgebakend - beheert fundament van geloof namelijk de ṣalât - hoog gewaardeerd - vertegenwoordigt gemeenschap ofwel de umma - vertegenwoordigt ulama 	<ul style="list-style-type: none"> - Imam dient autonoom te zijn ten aanzien van de traditie die hij voorstaat. In een diverse religieuze gemeenschap is de stroming en rechtsschool van de imam leidend.

3.3.1 Conclusies

Kijken we naar dit overzicht, dan kunnen we concluderen dat het imamschap als een zuiver liturgisch, devotioneel en clericaal beroep is ontstaan, dat wil zeggen gericht op een precieze begeleiding en uitvoering van het gemeenschappelijke gebed, de *ṣalât* als publieke plechtigheid.⁸⁶ Het imamschap als zodanig is de eerste vaste functie die in de moskee is ontstaan naast de *âdhân*. Het beroep van de imam en zijn eerbaarheid zijn te danken aan de verbondenheid met de moskee en zijn leidende rol in de *ṣalât*. Het imamschap is een openbare betrekking waar men voor moet leren. De imam treedt niet namens zichzelf op, maar krijgt een mandaat. Hij treedt plaatsvervangend op voor een gemeenschap en vertegenwoordigt deze in al haar diversiteit. Hij wordt rechtstreeks aangesteld door de gemeenschap of indirect benoemd door de overheid. De imam geniet echter binnen de kaders van zijn opdracht beroepsautonomie, bijvoorbeeld in die zin dat zijn stroming en rechtsschool het uitgangspunt zijn. Aangenomen mag worden dat de imam die gemeenschap kiest waar zijn religieuze achtergrond het meest bij aansluit of dat hij die stroming en rechtsschool hanteert die het meest aansluiten bij de gemeenschap die hij dient. Omgaan met de spanningen die zich hierin kunnen voordoen, is een aspect van het religieuze leiderschap. De functie van imam kan verder niet losgekoppeld worden van de plaats en de religieuze en maatschappelijke rol van de moskee als plaats waar de gemeenschap in al haar veelkleurigheid bijeenkomt en bijeen wordt gehouden, onder meer door de gezamenlijke *ṣalât*. Niet de persoon achter het ambt doet ertoe, maar het ambt zelf. De imam is een van velen, maar hij geniet wel aanzien en sociale eer. Dit komt omdat hij de *ṣalât* beheert. Zijn geleerdheid en diepgaande kennis van het heilige geven hem een sociale uitzonderingspositie. De imam heeft verder een formele, afstandelijke positie ten opzichte van de gelovigen en moskeegangers en staat op gepaste afstand van hen. Hij is er voor iedereen, houdt zich afzijdig en is onpartijdig. De waardigheid van het ambt van imam vereist wel een aantal persoonlijke eigenschappen aldus de geraadpleegde bronnen. De belangrijkste daarvan zijn rechtvaardigheid, integriteit, welbespraaktheid, correcte verbale uitdrukkingsvaardigheden en voorbeeldig zijn in religiositeit. Alleen mannen kunnen dit ambt bekleden. De imam dient zich eveneens voorbeeldig te gedragen

buiten de functiebeoefening oftewel als privépersoon. Het zijn deze eigenschappen waardoor men kan rekenen op aanzien en achting door de leken. Ten slotte valt op dat keer op keer wordt gewezen op de taakafbakening van het ambt van imam. De nadruk op taakafbakening is een indicatie voor een sterke grensvervaging waarmee de imam als geestelijke van doen heeft.

4 Profiel van een hedendaagse imam, Marokko

Het religieuze, politieke en maatschappelijke landschap is sinds de context van de hierboven genoemde auteurs sterk veranderd. Aangenomen kan worden dat deze ontwikkelingen met zich meebrengen, dat het imamschap noodzakelijkerwijze verandert van karakter en verschuivingen ondergaat. We zullen echter zien dat de basisaspecten, zoals hierboven zijn omschreven, nog steeds gelden. De verschuivingen of uitbreidingen in taken zijn vooral verfijningen van het oorspronkelijke profiel van dit ambt. Ik zal dit verduidelijken aan de hand van een recente profielschets van de imam in een 'islamitisch land',⁹⁷ namelijk Marokko.⁹⁸ Dit profiel kan een aantal wezenlijke aspecten van het bovengeschetste profiel verhelderen. De belangrijkste bron waarop ik me hier baseer is de uitgebreide handleiding voor imams genaamd *Dalîl al-imâm wa al-khaṭîb wa al-wâ'iẓ*, (hierna *Dalîl al-imâm*) die het Marokkaanse Ministerie voor Awqâf en Islamitische Zaken in samenwerking met de Hoge Raad van Ulama⁹⁹ op 10 maart 2006 heeft uitgebracht.¹⁰⁰

Dalîl al-imâm verwijst naar een aantal doelstellingen die men wenst te bereiken en waarbij de imam een cruciale rol heeft. Ter verduidelijking van de context van dit debat vermeld ik de doelstellingen hieronder. De expliciete doelstellingen luiden volgens de samenstellers van *Dalîl al-imâm* samengevat als volgt:

- Bewaken van de eerbare en heilige positie (*ḥurmat*) van de moskee. Immers, de moskee als publiek aspect van de godsdienst behoort tot de strategische, ideologische belangen van de natie. De moskee heeft namelijk ook een opvoedkundige taak. Deze opvoeding moet passen binnen de religieuze en de de-

mocratisch tot stand gekomen politieke keuzes. De imam ziet hierop toe en is in religieus opzicht hoofdvantwoordelijke voor het reilen en zeilen in de moskee. De handleiding is onderdeel van een 'professionaliseringstraject' dat dient om de bewustwording van de ernst en de betekenis van het imamschap voor het spirituele, het maatschappelijke en het politieke leven te vergroten.

- Bijdragen aan innerlijke rust en stabiliteit (*al-amm al-rûhî*) van de moskeegangers (*al-muṣallûn*) en bijdragen aan gemeenschapsopbouw in brede zin. Dit geschiedt onder meer door liturgische uniformiteit conform de specifieke context van het land in de praktijk te brengen en een eenduidige geloofsleer en rechtsschool voor het voetlicht te brengen.
- Het aanzien van het ambt van imam opwaarderen en zijn wettelijke rol zijnde als gemandateerd door en plaatsvervanger van de natie promoten.
- Een betere afstemming en communicatie tussen de geestelijken enerzijds en de vorst als formele religieuze autoriteit en eindverantwoordelijke voor de religieuze zaak in zijn strategische aspect anderzijds.
- Imams toerusten in hun taak om de godsdienstige kennis te vermeerderen, de islamitische zeden te bevorderen, de belangen van de islam als godsdienst na te streven en ash'ariyya-aqîda en de Malikitische rechtsschool te promoten.
- Zorg dragen voor de belangen van de natie in het algemeen door bewaring van orde en eendracht, en voor de goede orde en de onderlinge verhoudingen.

De latente doelstellingen:

- Herdefiniëren van de kerntaken van de imam en nadere afbakening en herafbakening van het beroep.
- Bekrachten van een strakke scheiding van religie en staat en deze doorvoeren met als doel afbakening van verantwoordelijkheden.¹⁰¹
- Verbeteren van de minimum levensstandaard van de imam en de bevordering van zijn persoonlijke ontwikkeling.

Tabel V.8

Profiel imam/khaṭīb	Bekwaamheid/ Competenties	Geschiktheid/ Persoonlijke kenmerken	Bevoegdheid
	<ul style="list-style-type: none"> - een beroepsopleiding¹⁰² - voor khaṭīb-taak is <i>taẓkīyya</i> door de Religieuze Raad van Ulama vereist - bereidheid tot persoonlijke en professionele ontwikkeling - bestuurlijke kwaliteiten 	<ul style="list-style-type: none"> - uiterlijke verzorging conform de waardigheid van het ambt door zich te houden aan de Marokkaanse stijl van religieuze kledingdracht - leven naar goede deugden: vrolijke en vriendelijke uitstraling, respectvolle en onbevooroordeelde omgang met mensen¹⁰³, nederigheid, vergevingsgezindheid, barmhartigheid en tolerantie; de imam dient het goede voorbeeld te zijn in moraal en gedrag - eerbied voor de opdracht van de imam, zijnde het uitdragen en verkondigen van de islamitische missie en deze opdracht naar behoren volbrengen - goede communicatieve eigenschappen 	<ul style="list-style-type: none"> - benoeming door het Ministerie voor Awqâf en Religieuze Zaken of door de Religieuze Raad van Ulama - aanstelling door moskeegemeenschap

Tabel V.9 - Taken van de imam als eerstverantwoordelijke in de moskee schematisch aangegeven aan de hand van Dalil al-imâm ingedikt en samengevat:

Islamitische boodschap uitdragen, dawa overkoepelend					
Taken imam/ khaṭīb	ʿIbādāt	Geloofsoverdracht	Onderricht	Gemeenschapsopbouw	Raadgeving
	<ul style="list-style-type: none"> - leiden van de ṣalāt - bijstaan bij rituelen aangaande overvrijden en begravingen - oproepen tot de aḥkām indien de <i>imā' ad-dīn</i> verhandeld is 	<ul style="list-style-type: none"> - behoeden voor afwijking van de gevestigde geloofsleer en rechtsschool - voorlichting over islam en vermeerdering van de gevestigde aḥ'arīyya-ʿaqīda en de Malikitische rechtsschool - uitnodigen tot islamitische deugden - religieuze, morele en ethische opvoeding 	<ul style="list-style-type: none"> - Koranlezingen - Koranonderricht - vermeerderen van godskennis - algemeen en eenzijdige leeren aan culturele, educatieve en maatschappelijke activiteiten 	<ul style="list-style-type: none"> - religieuze eenheid en binding aan strategische, religieuze en politieke keuzes - innerlijke rust en geestelijke stabiliteit - bewaken van de heiligheid en eerbareid van de moskee - bestrijden van ontwrichtende fenomenen - bemiddeling tussen individuen en groepen - ondersteunen en begeleiden moskeevrijwilligers - onderhouden van contacten met donateurs, liefdadigheidsorganisaties - bewerkstelligen van burgerschapsgevoel - behoeden van de natie voor ongewenste religieuze invloeden 	<ul style="list-style-type: none"> - religieuze raadgeving behoudens de fatwa en nieuwe zaken of specifieke zaken (in dit geval moet doorverwezen worden naar de religieuze raden)

Tabel V.10

Profiel imam/ khatib	'Ibādāt	Geloofsoverdracht	Professionele restricties
	<ul style="list-style-type: none"> - Ikhtilāf voor God! - Uithoudigende toon en methode. - Gematigdheid (<i>wasatiyyah</i>) en neutraliteit in de gehanteerde onderwerpen tijdens khutba en dars. - Bernadrukken van spirituele taal die de gewoedens raken. - Opbouw van de preek dient rationeel te zijn, of althans niet te botsen met de ratio, het redelijke. - <i>Tayyib</i> in madgeving door toepassen van <i>taqyib</i>-methode, geleidelijkheid, rekkelijke hantering van de leer en wet. - Beknoptheid in de (vrijdags)preek, dat wil zeggen niet langer dan twintig minuten. 	<ul style="list-style-type: none"> - Aansporen tot een positieve benadering van de gebeurtenissen door nadruk te leggen op hoop, het vernijden van scepticisme, negativiteit, nihilisme, overdriftig, sensatie en wanhoop. - Lidragen van hartmarchtheid, dankbaarheid en hoop. - Bernadrukken van positiviteit in het leven in het algemeen. 	<ul style="list-style-type: none"> - De keuze van het onderwerp van de preek en de <i>dars</i> dient aan te sluiten bij de preoccupaties van de burgers (<i>umman al-ahli</i>). Onderwerpen die grote blijvende onenigheid tussan burgers veroorzaken dienen vermeden te worden. De imam kiest immers geen partij. - Vernijden van themas (in de preek) van persoonlijke en politieke aard of van zaken die in de media spelen. - Geen firmak's uitspraken (doorverwijzen naar de religieuze rader). - Zich onthouden van het doen van high generaliserende uitspraken. - Vernijden van onbetrouwbare hadiths. - Vernijden van irrationalist in benadering. - Vernijden van uitspraken over personen, staten en organisaties. - Vernijden van vereringen (in dit bij) van of geveerde uitspraken jegens andersgevoigen en wat voor hun heilig is. - Vernijden van alles wat ontwerping (<i>ghina</i>) van de gemeenschap kan veroorzaken. - Geen persoonlijke opvattingen over religieuze of politieke zaken in de media verkondigen in de hoedanigheid van moskee-imam. - Vernijden van politieke disputen omtrent zaken waarover de moskeegemeenschap verschillend denkt, het onderhouden van goede contacten met alle gezindten. - Dawa conform het principe van wijsheid, geduld en geleidelijkheid in islah. - Volstrekte onpartijdigheid en neutraliteit. De keuze voor het ambt imam is niet verenigbaar met een politieke en een maatschappelijke kleur. - Beschikken over een brede horizon in kwesties waarover verschillend wordt gedacht en de wijsheid om niet te snel positie in te nemen. - Loyal volgen van de instructies van het ministerie voor Awqaf en Islamitische Zaken en de Religieuze Raad van Ulama.



Wanted: an Imam for Today

The current debate about whether Imams should be home-grown or brought in from abroad misses the crucial point – namely that they need to be suitably qualified, imparting guidance, knowledge and wisdom in a beautiful manner. Throughout Islamic history the Imam has been a noble, dignified and respected person. That is of little wonder when you consider their calibre. Here is an advert for the position of Imam of the

Grand Mosque in Istanbul at the time of Sultan Suleyman the Lawgiver (known in Europe as Suleyman the Magnificent) who ruled the Ottoman Empire from 1520 to 1566.

1st

To have mastered the languages of Arabic, Latin, Turkish and Persian

2nd

To have mastered the Qur'an, the Bible and the Torah

3rd

To be a scholar in Shari'ah and Fiqh

4th

To have mastered physics and mathematics up to teaching standard

5th

To be a master of chivalry, archery, duelling and the arts of Jihad

6th

To be of a handsome countenance

7th

To have a strong melodious voice

(courtesy of Al-Mizan Newspaper, 22nd September 1986, Egypt)

Deze illustratie (gepubliceerd in Hürriyet, 2 Augustus 1998) verwijst naar een advertentie van een imam-functie opgesteld door de Turkse sultan Suleyman de Grote (regeerde in de periode 1520-1566). In deze advertentie zijn de belangrijke functie-eisen waar de kandidaat aan moest voldoen opgesomd. Deze eisen luiden: 1. Het beheersen van het Arabisch, Latijn, Turks en Perzisch, 2. Grondige kennis hebben van de Koran, de Bijbel en de Torah,

3. Geleerd zijn in de sharia en de fiqh, 4. Het beheersen van natuurkunde en wiskunde op het niveau van docent, 5. Meester zijn in het ridderschap, boogschieten, zwaardvechten en de kunst van oorlogsvoering, 6. Het hebben van een knap uiterlijk 7. Het beschikken over een sterke en melodieuze stem.

4.1 Samenvatting en conclusie

De belangrijkste conclusie van dit overzicht is dat het, zoals hierboven is aangegeven, de eerste drie modellen van de eerder genoemde auteurs verder toelicht. Hier wordt verhelderd waarom de ṣalât, de moskee en de godsdienst als publieke zaak gerelateerd worden aan de belangstelling van het openbare bestuur. Ook worden hier de ernst en het gewicht van het ambt verhelderd. Nieuw in dit model is dat de functie van ‘gemeenschapsopbouw’, die in eerdere modellen verborgen was in de functie van beheer van de ṣalât, nu is uitgekristalliseerd en expliciet wordt bestempeld als kerntaak (mijn reconstructie). Overigens spelen in de Marokkaanse context dezelfde verwachtingen van de imam ten aanzien van zijn rol in de samenleving als in Nederland, waar zijn bijdrage aan het integratieproces van moslims belangrijk wordt geacht. Het verschil ligt in het feit dat men in de Nederlandse context uitgaat van een min of meer opgelegde maatschappelijke taak, terwijl het in de Marokkaanse context gaat om het activeren en het uitkristalliseren van een religieus-theologische opdracht. Verder valt ook hier het belang op van de afbakening van het imamschap, vooral in de vorm van wat ik hier noem de professionele restricties als inherent aan dit beroep.

5 Imamschap in de Nederlandse context

Ik sta nu stil bij de meest recente studie over deze materie in de Nederlandse context, de dissertatie van Boender uit 2007. Aan de hand van haar bevindingen werk ik het concept imam als beroep verder uit. Het doel van deze uiteenzetting is, voortbouwend op de hierboven genoemde inzichten, een zo scherp mogelijk beeld van het ambt ‘imam’ te schetsen. Hierbij hoort ook mijn commentaar op de opvattingen en bevindingen van Boender. Aan de hand hiervan zal ik

het beeld over de islamitische ambtsconceptie trachten te completeren.

Boender heeft, aan de hand van literatuuronderzoek, interviews met een tweetal moskee-imams van grote moskeeën en interviews met een aantal praktiserende moslimjongeren, de positie en de rol van de imam in de eigen geloofsgemeenschap en in de samenleving breed in kaart gebracht. Richtinggevend in haar onderzoek is het onderscheid dat zij maakt tussen de rol als ‘gestandaardiseerd patroon van handelen verricht door een persoon in een bepaalde interactiesituatie’ en de rol als ‘geheel van normen en verwachtingen dat men koestert jegens een persoon in een bepaalde positie.’¹⁰⁴ Zij richt zich aan de hand van empirisch vergaard materiaal en analyse van antropologische observaties in de moskeeën enerzijds op het reconstrueren van het huidige profiel van de imam oftewel hoe hij in eigen perceptie en die van de gelovigen functioneert, en anderzijds op het schetsen van het gewenste profiel oftewel ‘de ideale imam’¹⁰⁵ die aan de verwachtingen en eisen van de nieuwe context voldoet. Deze laatste schets is deels gebaseerd op een reconstructie van het beeld dat in het publieke debat circuleert. Ik zal beide profielen, waar nodig met commentaar, in een ingedikte vorm weergeven.

5.1 Profiel van moskee-imam in Nederland, taken

Ik kom in Boenders studie samenvattend tot de volgende kerntaken waar de imam zijn gezag¹⁰⁶ en basislegitimiteit aan ontleent: het verrichten van het rituele gebed in de moskee en het vrijdagsgebed, godsdienstonderricht, overdracht van de basisbeginselen van de religie, op overtuigende wijze het onderscheid tussen goed en kwaad doorgeven, het vertolken van de islamitische plichtenleer en het islamitische recht, het overbrengen van de islamitische waarden en normen, geven van religieuze raad en geven van autorisaties voor nieuwe reconstructie van de traditie. Deze kerntaken komen overeen met de imamfuncties zoals die in hoofdstuk II zijn uitgewerkt. Dat zijn: faqīh, godsdienstonderwijzer en raadgever. De functie van ‘begeleider van rituelen en gever van zegeningen’ wordt door Boender niet als kerntaak gedocumenteerd, maar zij verwijst er wel naar met ‘begeleiding van rites de

passages'.¹⁰⁷ Ook dawa als kerntaak komt in haar studie niet expliciet voor, maar er zijn verschillende indicaties die er toch op wijzen, zoals 'overdracht van beginselen van religie', 'de missie die de imam heeft'¹⁰⁸ en 'het vertolken van de islamitische geloofsleer.'¹⁰⁹ Tekenen van dawa zijn ook aanwijsbaar in de volgende kenmerken van de imam. Zo is deze vermaner.¹¹⁰ Imams manen de gelovigen 'om religieuze bindingen met de islam te onderhouden en te versterken. Via hun preken, lessen en lezingen keren zij zich tegen de hedonistische verlokkingen van de westerse maatschappij'¹¹¹ en de 'missie van de imams [is] het bestendigen van bindingen van gelovigen met religieuze normatieve tradities. Zij hebben als doel dat gelovigen hun religie onderhouden en versterken, ook in de context van een niet-islamitische samenleving.'¹¹² Ook geeft de imam 'het toegestane en het verbodene dat in zichzelf normerend en verplichtend is' door.¹¹³ Deze bevindingen vormen een ondersteuning voor de categorisering van de religieuze activiteiten van de islamitisch geestelijk verzorger zoals die in het onderhavige onderzoek naar voren zijn gebracht. Ik maak echter een paar opmerkingen over het plaatje van Boender.

Zo is het opvallend dat als we de schets van Boender afzetten tegen de imamfuncties zoals die in de Marokkaanse context en ook in de ambtsconceptie bij Ibn Khaldûn, al-Ghazâlî en al-Mâwardî worden geschetst, niet duidelijk is waar het 'uitbreiden van de taken van de (moskee)imam in Europa' uit blijkt.¹¹⁴ In sommige opzichten kunnen we zelfs van een reductie van taken in plaats van een uitbreiding spreken. De meest voor de hand liggende verklaring is dat sommige taken over het hoofd zijn gezien of niet aangemerkt worden als een geïnstitutionaliseerde taak. Ik noem twee essentiële taken waarover ik in de Marokkaanse context heb gerapporteerd: de gemeenschapsopbouw en de daaraan gelieerde *ṣulḥ* oftewel bemiddeling. Verder zijn de door Boender gedocumenteerde kerntaken, zoals deze hierboven zijn samengevat, in haar rapportages niet al te uitvoerig uitgelicht. Wij weten bijvoorbeeld niet hoe de raadgeving precies verloopt, welke de complicaties zijn die de imam ervaart bij de functie van *fiqh*, wat met 'riten' wordt bedoeld en wat de functie daarvan is. Juist door het uitlichten van deze kerntaken kan de rol, het gezag en de invloed beter voor het voetlicht worden gebracht. Daarnaast ontbreken de restrictieve condities binnen welke de imam zijn kerntaken dient uit te oefen-

nen. Deze restricties en de afbakening van het domein waarin de imam zich moet bewegen, zijn, inherent aan de roltoekenning, de taakbeoefening en de ambtsconceptie van de imam, zoals we hierboven hebben gezien.

Ook de opvatting van Boender dat de imam voorganger is behoeft genuanceerd te worden. Volgens Boender betekent het Arabische begrip ‘imam’ letterlijk ‘voorganger’, degene die het rituele gebed leidt en degene die tijdens het vrijdagsgebed de preek houdt oftewel imam-khaṭīb. Volgens Boender wordt van de imam primair verwacht dat hij het gebed leidt.¹¹⁵ In mijn analyse van de oorsprong van het ambt van imam heb ik willen aangeven dat de vertaling ‘voorganger’ een te beperkte weergave is van het begrip imam. De context waarin het ambt van imam is ontstaan, alsook de verwijzing hiernaar in de Koran, rechtvaardigen het consistent spreken over ‘leider’ in plaats van ‘voorganger’. Dat laatste wordt in islamitische context gezegd van een leek die in afwezigheid van een imam voorgeat in het gebed. ‘Leider’ doet ook recht aan het gewicht van de gemeenschappelijke ṣalât, die meer is dan louter een ritueel gebed, zoals we hebben gezien. Een gewicht waardoor de ṣalât als het belangrijkste publieke aspect van religie werd gezien en rechtstreeks onder de verantwoordelijkheid van de sulṭân ressorteerde. Wie beschikt over de legitimatie om de ṣalât te leiden, heeft ook op een laagdrempelige wijze toegang tot groepen en individuen en hij heeft de sleutel tot het heilige met heel zijn religieuze normatieve infrastructuur. De imam heeft de vrije hand om deze infrastructuur naar eigen goeddunken in te zetten. Om dit te verduidelijken kan gedacht worden aan de Koranverzen die de imam tijdens de ṣalât selecteert en voorleest. Zoals we hierboven hebben gezien, vertolkt elk vers van de Koran een bepaalde waarde. Er zijn *mutashâbihât*, er zijn *mubkamât*, er zijn korte en lange verzen, er zijn verzen met een metafysische en intellectuele strekking, terwijl andere meer zintuiglijk en alledaags zijn, er zijn verzen van Medina (wat restrictiever) en andere van Mekka (wat algemener en rekkelijker), er zijn verzen die politiek geladen zijn en andere niet, er zijn verzen die de andersgelovige als wantrouwend neerzetten en verzen die uitnodigen voor dialoog en ontmoeting, enzovoort. In drie van de vijf dagelijkse ṣalâts en bij de vrijdagse preek leest de imam deze verzen hardop. Hij bepaalt en selecteert welke verzen gehoord moeten wor-

den en daarmee ook de boodschap die meegezonden wordt. Daarnaast bestaat de *ṣalât* ook uit de afsluitende *du'â*. In hoofdstuk II hebben we gezien welk krachtig instrument *du'â* is. Ook hier is het aan de imam welke vorm *du'â* krijgt. Daarnaast is het vrij gebruikelijk dat op gezette momenten de imam voorafgaand aan de *ṣalât* een *ders* verzorgt. Al deze indicatoren wijzen in de richting van een verschijnsel dat veel breder is dan een 'ritueel' in de zin van een gestandaardiseerde herhaling van bepaalde ceremoniën. Of beter gezegd, de *ṣalât* zelf is voor de *muṣallîn* wel een ritueel, maar het leiden daarvan is veel meer dan dat. Het is zowel (ere)*dienst* als *woord*(verkondiging), zij het dat het een onbecommentarieerd Woord is, om in protestantse termen te spreken. En juist in het onbecommentarieerd verkondigen van het Woord, namelijk de Koranverzen en deels ook *du'â*, ligt de ongrijpbaarheid van de imam, omdat hij daarover geen verantwoording¹¹⁶ hoeft af te leggen. Alle interventies van externe actoren zoals de *sulṭân* en de religieuze raden evenals de afbakening van het domein van de imam en de 'professionele restricties', zoals die hierboven zijn geformuleerd, zijn bedoeld om de imam tot een 'verantwoord' leiderschap van de *ṣalât* aan te zetten.¹¹⁷ Verder past 'leider' beter om de hierboven gebleken samenhang tussen imam, *ṣalât* en moskee aan te duiden. Deze aspecten gelden ook voor Nederland als migratiecontext en behoren tot 'het onveranderde systeem van geloofswaarden en normen' in de islam.¹¹⁸

5.2 Profiel van moskee-imam in Nederland, grondhouding

Het profiel van de imam in Nederland kenmerkt zich verder door een conservatieve grondhouding, blijkt uit het onderzoek van Boender. Zijn instelling is defensief en dat blijkt, zoals hierboven is aangegeven, uit de manier waarop hij *dawa* doet. Zelf hebben imams hiervoor ook een verklaring. Boender zegt hierover: 'De imams geven aan dat de meeste moskee-imams weinig ruimte hebben om de religieuze normen op een nieuwe manier uit te leggen. *Idjtihâd* is voorbehouden aan een specifieke groep geleerden.'¹¹⁹ De imams zien dus weinig ruimte om te handelen buiten de kaders die de islamitische geestelijkheid stelt.¹²⁰ Met de 'islam die hun referentiekader is' en de religieuze traditie die voor hen het 'primaire uitgangspunt'¹²¹ vormt, geven imams

feitelijk aan dat ze, vaak instemmend, gebonden zijn aan reproductie van wat Arkoun hierboven de ‘streng ortho-doxie’ en Yasien de *manzûma al-fiqhiyya* noemden. Eigen standpunten inbrengen is volgens de imams slechts zeer beperkt mogelijk, zo niet onmogelijk: ‘Zij kunnen de islamitische bronnen in bepaalde mate wel interpreteren en uitleggen in tijd en ruimte, maar het gaat niet om een persoonlijk standpunt.’¹²² Ik vul zelf aan dat de defensieve houding van de Nederlandse imam mijns inziens niet alleen gezien moet worden als een poging om de geloofsgemeenschap te behoeden ‘tegen de hedonistische verlokkingen van de westerse maatschappij’, zoals Boender stelt, maar inherent is aan de pessimistische instelling van gevestigde orthodoxie, zoals Snouck Hurgronje hierboven stelde.

5.3 De Nederlandse moskee-imam, de ‘ideale imam’ en kansen op beroepsontwikkeling

Uit de analyse van Boender, gebaseerd op haar onderzoek naar opvattingen in de samenleving, in het bijzonder onder jonge moslimgelovigen, kan een profiel van de imam worden gedestilleerd dat voldoet aan de nieuwe eisen en verwachtingen. Dat wil zeggen vanuit wat Boender noemt het externe perspectief.¹²³ Hoe ziet de toekomstige imam oftewel de ‘ideale imam’ in de analyse van Boender eruit? En in hoeverre zijn deze verwachtingen reëel?

Volgens Boender zal ook de ideale imam de bovengenoemde gestandaardiseerde taken blijven aanbieden, immers ‘de continuïteit met de islamitische traditie via het ritueel ligt verankerd in de instituties moskeegemeenschap en imam. De rol van de imam in de traditionele, moskeegebonden institutionele positie, met als taken het voorgaan in het ritueel gebed, het verkondigen van de vrijdagspreek en het geven van religieus onderricht blijft ook in de (post) migratiesetting onbetwist.’¹²⁴ De gestandaardiseerde taken behoren, met andere woorden, tot het onveranderlijke systeem van de islam en tot de geïnstitutionaliseerde functies in de moskeeorrganisatie, waardoor het aanbod daarvan niet van de imam afhangt: ‘Op grond van wat ik in deze studie observeerde, verwacht ik dat in Nederland het echter niet zozeer de traditionele positie van de imam zal zijn die zich zal uitbreiden. Die

positie blijft moskeegebonden. Deze institutie bevat een positioneel bepaald religieus gezag, onafhankelijk van de persoon die de institutionele positie vervult.¹²⁵

De ideale imam zou om zijn positie te behouden en zijn gemeenschap optimaal te bedienen vooral nieuwe vormen van religieus leiderschap moeten ontwikkelen, die zijn gezag zowel naar buiten toe als onder het brede spectrum van de geloofsgemeenschap versterken, aldus Boender. Naar buiten toe zou hij meer op de voorgrond moeten optreden en zich gezagsvol moeten mengen in het maatschappelijke debat. Naar binnen toe zou hij wat de taken betreft vooral nieuwe accenten dienen te leggen. De behoefte aan zingeving springt eruit als een belangrijke verwachting van nieuwe generaties moslims: 'De imam is een van de aangewezenen om religieuze betekenis te geven aan de alledaagse werkelijkheid.'¹²⁶ Een andere taak waar de ideale imam zich op zou dienen toe te leggen, is het geven van autorisatie tot reconstructie van de traditie door nieuwe moslimgeneraties, ook wanneer zij hierbij gebruikmaken van concurrerende bronnen. Wat de grondhouding betreft zou hij zowel 'reactief als proactief [dienen; M.A.] te zijn in de communicatie met de gelovigen. Hij moet zowel traditioneel als liberaal zijn.¹²⁷ Hij dient zowel handelingsgericht te zijn als betekenis en bezieling te geven aan de morele gedragscodes. Hij moet vanuit zijn traditionele positie, maar vooral ook vanuit zijn boodschap en persoonlijke uitstraling overtuigend zijn.¹²⁸ Hij moet het belang van de traditionele islamitische voorschriften betekenisvol kunnen duiden in relatie tot de context van de moderne samenleving. Hij moet deze boodschap progressief bevrijdend voorstellen en de regels zodanig uitleggen dat ze 'civiele participatie in de Nederlandse samenleving niet in de weg staat' en over het algemeen 'religieus vrijzinnig en explorerend verkondigen.'¹²⁹ Hij moet duidelijk maken dat hij die dagelijkse context kent en meeweegt in zijn adviezen.¹³⁰ Om zijn leiderschap te behouden en zijn morele overwicht en erkenning bij jonge generaties veilig te stellen, zou de imam, terwijl zijn kennis aantoonbaar stoelt op de bronnen van de islam, aan de volgende criteria moeten voldoen:¹³¹ zijn religieuze boodschap dient actueel te zijn en tastbaar aan te sluiten bij het huidige leven van de gelovigen; hij moet duidelijk kunnen maken wat de normen en waarden van de godsdienst zijn en hij moet navolgenswaardige leefregels uit de Hadith of de

biografie van de profeet kunnen aanduiden; hij moet de rationele achtergrond van deze leefregels kunnen uitleggen; hij moet net als de profeet Mohammed een voorbeeldige levensstijl volgen; hij moet een samenhangend inzicht in het verstaan van de context kunnen verschaffen en een goede vertaalslag kunnen maken tussen tekst en context en hij moet de persoonlijke eigenschappen en capaciteiten bezitten die nodig zijn, zoals empathie en sympathie voor de situatie van deze jongeren. Hij dient ook charismatische¹³² eigenschappen te bezitten, aldus Boender.

Samenvattend duiden de verwachtingen van Boender erop dat het beroep van de imam zich verder zal ontwikkelen oftewel een beroepsontwikkeling zal doormaken. Er is dus sprake van een beroep. Laat ik eerst deze vaststelling verder toelichten, mede aan de hand van de uitkomsten van Boenders studie. Bij de imam is dus sprake van een beroepsbeoefenaar, van gerichte werkzaamheden aan de hand van specifieke gedegen kennis en van praktische vaardigheden, er is sprake van een markt oftewel een domein en een materiële tegenprestatie. Oftewel er is sprake van een beroepsgroep, van afnemers of opdrachtgevers, een staat die op allerlei manieren de beroepsgroep probeert te ondersteunen of te beïnvloeden langs bijvoorbeeld inburgeringscursussen, subsidie aan theologische islamitische opleidingen, integratiedebat en dergelijke, en is er sprake van opleiders, hetzij (aanvankelijk) in landen van herkomst of langs initiatieven tot opleiding en toerusting in Nederland. Dit zijn de ingrediënten die een beroep kenmerken.¹³³

Het imamschap als geestelijk ambt valt ook onder ‘professies’. In de beroepssociologie wordt het beroep van een geestelijke namelijk gerangschikt onder professies waarbij het belangrijkste kenmerk het handelen ‘in vertrouwensgoederen’ is.¹³⁴ Sommigen brengen een geestelijk ambt onder bij ‘de oudste professies [die; M.A.] zich bezighouden met de schaduwzijden van het leven, met het verbergen van onwelgevallige verschijnselen: de dokters doen dat met ziekte, de advocaten met de misdaad en de dominees geven de dood en de zonde een plek.’¹³⁵ Wij hebben hierboven gezien dat een belangrijk deel van de legitimatie van de imam ligt in het vertrouwen dat hij geniet in de gemeenschap,¹³⁶ terwijl hij met leden daarvan vertrouwensrelaties aan-

gaat. In de hedendaagse Nederlandse beroepsliteratuur wordt de imam onder de klassieke professies zoals de advocaat, de medicus en de notaris gerangschikt. Dit zijn ambten waarvoor het beroepsgeheim en het verschoningsrecht van toepassing zijn: ‘Tevens hebben zich de laatste decennia in Nederland ook andere godsdiensten gevestigd, zoals het hindoeïsme (met de pandit als geestelijke ambtsdrager) en de islam (met de imam als geestelijke ambtsdrager) en andere godsdiensten. Het is aannemelijk dat deze “nieuwe” geestelijke ambtsdragers in hun hoedanigheid als geestelijke zorg- en hulpverleners vertrouwensrelaties met de personen aangaan en onderhouden met het oog op het geestelijke welzijn van deze personen.’¹³⁷ Kenmerkend voor een dergelijke professie is ook de interventie in ‘abstracte samenlevingsvraagstukken’,¹³⁸ een specialistisch kennisniveau dat door de beroepsgroep wordt beheerd en een grote mate van autonomie vereist in de uitvoering. Deze kwalificaties gelden ook voor de imam. Wij hebben bij al-Mâwardî gezien dat bij het ontstaan van het beroep imam al sprake was van autonomie als voorwaarde om het ambt uit te oefenen. Interventies van de *stakeholders*, met name overheden, waarbij de wenselijkheid afhangt van de wijze van interveniëren, kunnen gezien worden als zijnde gericht op inperking van de autonomie van de imam, maar vaak ook als een poging om deze autonomie op een verantwoorde wijze in te zetten. Het spreekt verder vanzelf dat de specialistische aard van het imamschap niet ligt in taken die ‘simpel of repetitief zijn’,¹³⁹ zoals het wassen van de doden of enkele aspecten van voorgaan in het gebed en andere rituelen, maar veeleer in het ‘zeer grote en complexe corpus van exegetische, theologische en juridische teksten’ en het gezaghebbend en overtuigend overbrengen daarvan.¹⁴⁰ Ook kenmerken professies zich doordat ze onderhandelen over onderlinge grenzen en de arbeidsdeling en de marktafbakening. In die zin kunnen de bovengenoemde interventies van de *stakeholders* ook gezien worden als ‘onderhandeling’ vanuit het openbaar bestuur. Verder heeft een professie de beroepsopleiding in eigen hand, dat wil zeggen dat de opleiders een integraal onderdeel uitmaken van de beroepsgroep, en dat de beroepsgroep zeggenschap heeft over, dan wel zich identificeert met de inhoud van de opleiding.¹⁴¹ Ook deze kenmerken gaan voor de imam op.

Nadat verdedigd is dat de imam een geestelijke is, is nu ook onderbouwd dat het imamschap een beroep en professie is. Ik zal nu stilstaan bij mijn opmerking hierboven dat Boender een beroepsontwikkeling van het imamschap voorspelt. Ik zal ook de vraag beantwoorden of deze beroepsontwikkeling een reële optie is. Want inderdaad, waar sprake is van een beroep of professie, is er kans op beroepsontwikkeling en professionalisering. Maar beroepsdegradatie of -achteruitgang ligt ook op de loer. Laat ik nu uiteenzetten wat ik met beroepsontwikkeling bedoel. Beroepsontwikkeling is het gevolg van verschuivingen in de krachtsverhoudingen tussen de actoren die bij het desbetreffende beroep betrokken zijn, waarbij de beroepsgroep deze ontwikkelingen in hoge mate aanstuurt om eigen 'autonomie, aanzien en gezag te versterken.'¹⁴² Het via strategische stappen bewust aansturen en adequaat reageren op deze ontwikkelingen is een middel om de beroepsbelangen te behartigen. Deze stappen dienen tot het herstellen of verdedigen van een collectieve machtspositie,¹⁴³ bijvoorbeeld, in het geval van de imam, ten opzichte van 'andere (transnationaal opererende) religieuze autoriteiten [die; M.A.] strijden om het morele leiderschap' en met wie 'de imams moeten concurreren in hun pogingen om gelovigen te begeleiden.'¹⁴⁴ Ze dienen tevens om het beroep te beschermen tegen 'ongewenste beunhazen, die als indringers de kerkelijke arbeidsmarkt kunnen bederven.'¹⁴⁵

De vraag is dus of de schets van Boender van de ideale imam past binnen deze criteria voor beroepsontwikkeling. Is de druk van de door Boender genoemde actoren en factoren significant genoeg om een beweging in het beroep van de imam tot stand te brengen? Heeft het beroep imam bijvoorbeeld daadwerkelijk te kampen met een significant verlies aan aanzien en verlies van machtspositie, marktaandeel, marktbeheersing en machtspositie?¹⁴⁶ Is de positie van de afnemers, opdrachtgevers van de diensten van de imam, de staat en de samenleving sterk genoeg om een beweging onder de imams af te dwingen richting de koers die Boender schetst bij de 'ideale imam'? Ik stel deze vragen, omdat de antwoorden daarop ook relevant zijn voor de positionering van de gevangenisimam. Ik neem de werkelijke positie van de genoemde en andere actoren en factoren door en sta stil bij hun feitelijke betekenis voor de ontwikkeling van de Nederlandse imam.

Boender spreekt regelmatig over afnemende invloed en vermindering van gezag onder de gelovigen, de directe afnemers van zijn diensten. Dat zou dan een beweging in het beroep kunnen afdwingen. Echter, uit haar onderzoek komt niet het beeld naar voren dat de positie van de imam wordt bedreigd door de gelovigen. Boender betoogt juist met zoveel woorden dat de positie van de imam institutioneel verankerd is, mede vanwege zijn verwevenheid met de moskee en de rituelen, en derhalve dat hij een onbetwiste autoriteit blijft. Een autoriteit die zelfs wordt ingeschakeld om de opgedane inzichten bij concurrenten te autoriseren. De imamfuncties blijven onverminderd hun marktwaarde behouden. Zelfs de communicatiekloof, die het gevolg is van onvoldoende beheersing van de moderne talen, blijkt de positie van de imam te versterken. Beheersing van de moedertaal, vooral het Arabisch, wordt gezien als statusverhogend. Het is aan de gelovigen om zich in te spannen de heilige taal te begrijpen en te ontcijferen. Zo blijft de imam verzekerd van een 'gehoor' ondanks de individualiseringstendensen binnen dit gehoor. Deze individualisering doet vooralsnog geen afbreuk aan de verhouding van de imam met de moskeegemeenschap. Er is dus geen sprake van een machtige clientèle¹⁴⁷ die de invulling van de markt van het imamschap dicteert en waarmee de imam dus rekening zou moeten houden. Vanuit deze kant zal dus niet voldoende druk komen om het beroep imam tot beweging te brengen.

Wat de invloed van de staat (sterk aanwezig in Boenders studie) betreft, kan aan de hand van de studie van Boender niet geconcludeerd worden dat de inspanningen in het kader van inburgeringcursussen en dergelijke beroepsmatig significant effect sorteren op het ambt van imam. Ook geeft de studie geen indicatie dat de bemoeienis van de staat door middel van het bekostigen van 'imamopleidingen' aan de Nederlandse universiteiten een verschuiving in het krachtenveld teweeg zal brengen.¹⁴⁸ Dat komt omdat de zittende beroepsgroep imams slechts marginaal en indirect betrokken is bij deze opleidingsinitiatieven¹⁴⁹ en hierdoor geen kans krijgt om controle¹⁵⁰ uit te oefenen op deze opleiding of althans om zich daarmee te identificeren. Het is daarom niet vanzelfsprekend dat de afgestudeerden van deze opleidingen op een warme erkenning kunnen rekenen van de zittende beroepsgroep en hun institutionele omgeving (moskee), laat

staan dat deze afgestudeerden een ontwikkeling in het beroep van imam zouden bewerkstelligen. Het door de staat aangekondigde 'importverbod' van imams, in combinatie met een onzekere positie van de toekomstige afgestudeerden uit de imamopleidingen leidt juist tot een sterkere marktpositie van de zittende imams vanwege de verwachte schaarste. Dit leidt vanzelfsprekend niet tot een beweging die tot beroepsontwikkeling leidt.¹⁵¹

Daarnaast geeft Boender aan dat de door haar voorgestelde ontwikkelingen vooral vanuit het externe perspectief worden ingegeven. Het interne perspectief van de imam laat zien dat er een beperkte mogelijkheid is om zich in de gewenste richting die Boender schetst te bewegen, hetgeen zich vertaalt in de conservatieve grondhouding zoals hierboven is aangegeven. De maatschappelijke druk op de imam, waar Boender uitgebreid over heeft gerapporteerd, in combinatie met de beperkte mogelijkheden die de moskeegemeenschappen bieden om de levensstandaard van de imam te verbeteren, zijn beslist niet bevorderlijk voor de motivatie tot een beweeglijker houding van de imams. Al met al kan geconcludeerd worden dat de condities voor beroepsontwikkeling en professionalisering vooralsnog ontbreken. Het moskee-imamschap zal daardoor waarschijnlijk in de improvisatiefase blijven waarin het tot nu toe verkeert en de 'ideale imam' zal vooralsnog onbereikbaar blijven.

5.4 Gevangenisimam als beroep

De vraag die zich nu aandient is deze: zijn de condities voor beroepsontwikkeling en professionalisering wel aanwezig voor de islamitisch geestelijke verzorging die zelf als moskee-imam heeft gediend en deze achtergrond in principe meeneemt naar de detentiecontext? Ik zal deze vraag beantwoorden aan de hand van een recapitulatie van de verschillen tussen de moskee-imam en de islamitisch geestelijk verzorger. Ik zal nu de islamitisch geestelijk verzorger aanduiden met gevangenisimam.¹⁵² Ik beperk me hier tot de verschillen en overeenkomsten aan de hand van de vraag of er significante verschuivingen plaatsvinden die tot een andere beroepsinvulling leiden in de zin van beroepsontwikkeling of professionalisering. De leidende

vraag is: komt op de gevangenisimam voldoende druk af om hem tot beweging te brengen? Ofwel: welke gewichtige 'bedreigingen' dienen zich in de detentiecontext voor het beroep islamitisch geestelijke verzorging aan, die er zonder adequaat op te reageren, via doelbewuste stappen, toe leiden dat de gevangenisimam zijn beroep niet kan handhaven? Kunnen deze stappen vervolgens aangemerkt worden als aspecten van een professionaliseringsproces? Deze vraag gaat uit van de stelling dat als een bedreiging voor een beroep zich aandient, deze bedreiging in kans omgezet moet worden. Denk bijvoorbeeld aan daadwerkelijk verlies van marktaandeel, verlies van aanzien en positie of verlies van steun van cruciale actoren die bij het beroep betrokken zijn, maar ook toename van complexiteit van de werkcontext. Dit verlies dient dan gecompenseerd te worden. Zo niet, dan komt de (zelf)handhaving in gevaar.¹⁵³

In feite bleken de spanningen die bij aanvang van dit onderzoek zijn geformuleerd allemaal bedreigingen te zijn waarop een antwoord moest komen. De bedreigingen zijn ook het eerste waarmee de eerste respondenten kwamen. Wij hebben dat gezien in het schema (zie hoofdstuk II, tabel II. 1, zie volgende bladzijde) waarin de eerste ervaringen van Hassan en Mahmoud zijn samengevat.

Het eerste wat in dit schema opvalt, is het terugvallen op het strikt rituele aspect van de *ṣalât*. 'Ik was slechts voorganger' verwijst naar een verlaagde status van het vrijdaggebed, dat een belangrijke gemeenschappelijke *ṣalât* behoort te zijn. Wij hebben hierboven gezien dat de positie van de *ṣalât* sterk verweven is met het instituut moskee. De mate van samenhang tussen deze twee is bepalend voor het leiderschap van de imam. Met het wegvallen van de reguliere institutionele context van de *ṣalât*, de moskee, valt daarmee een belangrijk aspect van het religieuze leiderschap van de imam weg. Dit wordt hier uitgedrukt met 'slechts voorganger'. Dit is een voorbeeld van een verlies dat gecompenseerd dient te worden. De rapportages in hoofdstuk II en IV laten zien dat dit ruimschoots is gecompenseerd, onder meer door het ontwikkelen van andere begeleidingsmodellen. Overigens dient hier ook gewezen te worden op de voordelen van het wegvallen van een instituut (moskee) voor deze professie, in die zin dat er een (theologische) handelingsruimte vrijkomt. Hassan geeft aanwijzingen


		Citaten uit interviews (letterlijk)
O N V O L W A A R D I G H E I D	<i>Vervreemding/ geïsoleerd zijn</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Ik kende niemand. - Ik was alleen gebedsvorganger binnen en dan uit (bedoeld wordt: verder geen andere rol of contact binnen de inrichting).
	<i>Achterstand</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Ik had eigenlijk geen ervaring [imam in deze specifieke context] toen ik begon.
	<i>Beperking/ eenzijdigheid/ gebrek aan status</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Ik was alleen gebedsvorganger. - Ik hield alleen moskeedienst. - Alleen vrijdagsdienst. - In het begin [was ik] net als een bezoeker.
	<i>Onzekerheid</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Eerst was het een beetje moeilijk, was erg moeilijk.
	<i>Gevoel van lage dunk/ degradatie/ gebrek aan erkenning</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Ik was niet echt als imam of geestelijk verzorger, gewoon normaal gebedsvorganger, alleen gebedsvorganger. - Ik ben daar begonnen net als een bezoeker. - Ik ben niet voorgesteld als echte imam.
	<i>Gebrek aan uitdaging</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Ik was gewoon normaal gebedsvorganger.

voor deze denkrichting. Niet alleen de status van de gemeenschappelijke gebeden, maar ook de vrijdagse *ṣalāt* verliest haar traditionele status in de detentiecontext. Naast het verlies van de vertrouwde institutionele omgeving krijgt de vrijdagse *ṣalāt* ook te maken met een ingrijpend veranderde samenstelling van de doelgroep¹⁵⁴ en daar is de traditionele rol van de gevangenisimam niet op berekend. Ook tabel II. 2 in hoofdstuk II (Hassan), waarin de verschillen en overeenkomsten tussen de moskeecontext en de gevangeniscontext zijn weergegeven, duidt op een sterke verandering in de aard en samenstelling van de doelgroep en de verwachtingen die deze van de gevangenisimam koestert. Hij krijgt te maken met een meer diverse en kritische doelgroep. Het passieve gehoor begint trekken te krijgen van een actieve klantenkring voor wie de aandacht niet vanzelfsprekend is als de gevangenisimam zich hiervoor niet inspant. Dit beeld wordt bevestigd door de waardering die de gedetineerden uiten in hoofdstuk

III. Er ontstaan hierdoor nieuwe processen waarop de gevangenis-imam antwoord moet geven: het compenseren van de verloren status van de dienst en het aanleren van nieuwe vaardigheden om zich bij de nieuwe context te kunnen aansluiten.

Verder valt uit dit schema te concluderen dat een moskee-imam bij een overgang naar de gevangeniscontext wordt geconfronteerd met een algehele statusverlaging die het gevolg is van vervreemding en isolatie, achterstand, gebrek aan erkenning, onzekerheid, gebrek aan zelfvertrouwen en een lage eigendunk.

In het overzicht van Mahmoud (Hoofdstuk II, tabel II. 3) komen meer eigenschappen van de ontstane clientèle in beeld:

Moskee-imam 	Gevangenisimam/geestelijk verzorger
Competenties imamschap	Competenties imamschap worden overgenomen
Functies imamschap	Functies imamschap worden overgenomen
Raad geven is een centrale verwachting	Raad geven is ook hier een centrale verwachting, maar krijgt een complexer karakter
Formele benadering, eenrichtingsverkeer	Hier persoonlijker benadering, interactief
Eenzijdige of onduidelijke pastorale behoefte, oppervlakkige vragen	Hier meer variëteit motivatiebezoek en pastorale behoefte
Onpersoonlijke en oppervlakkige houding tot pastoranten	Imam neemt een persoonlijker houding ten aanzien van pastoranten: intieme en vertrouwelijke zaken bespreken, schuld bekennen, fouten toegeven
Richt zich tot de gemeenschap, weinig tot het individu	Imam richt zich tot het individu
Geen of weinig confrontatie met gedrag pastoranten	Hier veelvuldig confrontatie met gedrag pastoranten (delicten)
Veel praten	Hier veel luisteren, niet meer overweldigen
Geloof centraal	Er is meer ruimte voor het verhaal van de gedetineerde
Weinig praten pastoranten	Altijd vragen
Antwoord geven	Doorvragen
	Aanvullende taken en competenties als geestelijk verzorger

We zien hier een sterke gerichtheid op het individu, terwijl in de moskee gerichtheid op het collectief regel is. Ook zien we hier een verwijzing naar het ontstaan van een vertrouwensrelatie tussen de gevangenisimam en degenen die tot zijn aandachtsveld behoren en we zien hier een sterkere interventie op het domein van zonde en kwaad als abstract samenlevingsvraagstuk.¹⁵⁵ In het overzicht van Ahmed komt expliciet een andere significante ontwikkeling naar voren, namelijk het aannemen van een egalitaire houding. Al deze ontwikkelingen wijzen op een fundamentele verschuiving in de krachtsverhouding tussen gevangenisimam als geestelijke en zijn doelgroep. Deze laatste is een factor geworden om rekening mee te houden. Dit heeft consequenties voor de wijze waarop de imamfunctie wordt uitgeoefend. De ‘macht’ van de gedetineerde blijkt simpelweg uit het feit dat indien de gevangenisimam geen rekening met hem houdt, hij wegblijft of uitwijkt naar ‘concurrerende’ geestelijk verzorgers waardoor uiteindelijk handhaving van de eigen functie in gevaar komt.

Aan de andere kant blijkt uit bovenstaand schema van Mahmoud, maar ook uit de waardering van moslimgedetineerden in hoofdstuk III, dat het inzetten van deze functies onverminderd van belang blijft. De traditionele rol van de imam, zoals die in het onderzoek van Boender is omschreven, wordt ook in detentie verlangd. Zijn legaal-rationele autoriteit blijft intact. Dat is het gezag dat men ontleent aan het feit dat hij ‘de overbrenger is van wetten en regels die in zichzelf normatief en gezaghebbend zijn.’¹⁵⁶ Wel is duidelijk dat deze traditionele rol alleen niet volstaat. Naast aanvullende taken of accenten in de geestelijke begeleiding eist de specifieke aard van de doelgroep dat er veranderingen plaatsvinden in de invulling van traditionele taken oftewel imamfuncties, zoals we in de rapportages hebben gezien. In deze schema’s worden de indicaties hiervan reeds gegeven. Wij zagen dat vragen van pastoranten en hun dagelijkse problemen leidend zijn voor pastoraal handelen (in plaats van Leer en Schrift; Hassan), dat er meer ruimte voor het verhaal van de gedetineerde is (in plaats van geloof centraal; Mahmoud), dat de behoefte van de pastorant centraal staat in plaats van de ‘religieuze boodschap’ (Ahmed), dat het verkondigen van het geloof en voorschrijven van de wet niet de taak van de gevangenisimam is (Ahmed), dat de gevangenisimam gericht en specifieker spreekt (en dus selectiever is in de benadering van bijvoorbeeld de Schrift; Ahmed), dat de Nederlandse taal de voertaal

is, dat contextualiteit sterker aanwezig is, dat er betrokkenheid is van en bij de gevestigde geestelijk verzorgers en dat gevangenisimams rekening houden met een assertief publiek. In hoofdstuk II en hoofdstuk IV is uitgebreid gerapporteerd over de gevangenisimams die de imamfuncties in detentie vormgeven en welke verschuivingen hierbij plaatsvinden.

Aan de andere kant is de doelgroep geheel afhankelijk van de gevangenisimam, omdat de alternatieve bronnen waar Boender in haar studie naar verwijst, zoals internet en televisie, hier geheel ontbreken. Het andere afhankelijkheidselement dat in het voordeel van de gevangenisimam werkt, is dat de meerderheid van de doelgroep geen of slechts geringe kennis heeft van de leer en de praxis terwijl de expliciete en latente behoefte hieraan groot is. Er valt in dit opzicht altijd wat over te dragen. Aan de andere kant en in tegenstelling tot in de moskee, beperkt de doelgroep zich niet tot de praktiserenden. Of beter gezegd, bij de gevangenisimam moet het begrip 'praktiserende moslim' veel breder opgevat worden. Ook individuen die in het geheel niet praktiserend zijn, of zelfs secularist, maar toch onder de categorie 'gelovige' of 'moslim' vallen, moeten geestelijke bijstand en ruimte kunnen krijgen, inclusief devoties, preek en ders. Sterker nog, de gevangenisimam dient zich in principe ook beschikbaar te stellen voor niet-moslims als ze daar behoefte aan hebben. Dit alles betekent dat hij zijn doelgroep weliswaar als klantenkring moet beschouwen, maar dat hij ook op een zeker gehoor mag rekenen. Dit is een bedreiging, maar ook een kans mits de gevangenisimam hier adequaat op reageert. In de rapportage in hoofdstuk II en IV is gebleken dat dit voor de onderzochte gevangenisimams wel het geval is. Dit gehoor is wel ontvankelijk voor de religieuze inbreng van de gevangenisimam, maar deze inbreng moet wel zodanig geformuleerd worden dat hij aansluit bij de zeer uiteenlopende aanwezige tradities maar ook bij de uiteenlopende geestelijke behoeftes van individuen. In tegenstelling tot de moskee-imam die zich richt tot etnisch eenzijdig samengestelde groepen, die bovendien min of meer homogeen zijn met betrekking tot de religieuze stroming en rechtsschool, dient de gevangenisimam zich te richten tot een grote diversiteit aan moslims met gericht aandacht voor de individuen.

Een ander significant gegeven dat de islamitisch geestelijk verzorgers tot beweging aanzet, is de steeds complexer wordende werkomgeving. Er is sprake van een geheel andere werkomgeving die niet alleen een beroep doet op geheel andere persoonlijke vaardigheden, in het bijzonder communicatieve vaardigheden, maar die ook een grote impact heeft op de wijze waarop de religieuze inhoud wordt ingebracht. Dat geldt bijvoorbeeld bij een structurele of incidentele aanwezigheid van ander personeel dan de eigen doelgroep van de gevangenisimam, zoals bewaarders, directies enzovoort. Hierbij aansluitend verwijzen de gevangenisimams naar de impact van de aanwezigheid van een andere beroepsgroep, de collega geestelijk verzorgers. Met andere woorden, er kan gezegd worden dat zij niet zozeer met ambtsgenoten worden geconfronteerd, maar met vakgenoten, lieden die zich profileren als academici en die een vak aan het beoefenen zijn. Zij verwachten ook van de gevangenisimams dat deze niet zozeer met werk komen in de vorm van een reeks van functies, maar dat zij een vak uitoefenen gericht op geestelijke bijstand aan gedetineerden. Alhoewel de uitkomsten van het onderzoek niet wijzen op een sturende invloed of dwingende verwachting van het team, legt hun participatie in het team wel een voortdurende (gezonde) druk op de gevangenisimams om over hun inzet na te denken en deze waar mogelijk bij te stellen. Dit leidt tot beweging en dus tot de verdere ontwikkeling van de islamitisch geestelijke verzorging.

Er zijn andere factoren die van belang zijn voor beroepsontwikkeling van de gevangenisimam: de staat en de zendende instantie. We hebben gezien dat het afbakenen van de domeinen van het imamschap inherent is aan dit beroep. Reeds toen dit beroep ten tonele verscheen werden er grenzen gesteld door de religieuze taken bij verschillende departementen onder te brengen. De sultân werd zo in de gelegenheid gesteld om grenzen aan te geven. In het Marokkaanse ambtsmodel is deze afbakening verder uitgewerkt. Opvallend in dit model is het expliciet toevoegen van wat ik noemde de professionele restricties als afbakeningsmethode. Negatief bekeken kunnen er vraagtekens gezet worden bij deze sterke interventies door overheidsinstanties. Echter, vanuit een nuchtere kijk moet dit, zoals hier boven uiteen is gezet, beschouwd worden als een onderhandeling tussen de professie van imam en het openbaar bestuur. Gelet op het feit dat de geschiedenis

laat zien dat zulke initiatieven tot taakafbakening en scheiding van verantwoordelijkheden niet vanzelfsprekend door de geestelijken worden genomen, lijken de interventies van het openbaar bestuur hier niet altijd te vermijden.¹⁵⁷ Hoe ziet de verhouding tussen de Nederlandse staat en de moslimgeestelijke eruit en is een interventie van deze staat nodig als ‘onderhandelingsmethode’ om tot de gewenste afbakening te komen?

Met het kwalificeren van de imams als geestelijken, zoals we hierboven hebben gezien, is in feite de afbakening en scheiding van verantwoordelijkheden beslecht. Beide, zowel de staat als het betrokken genootschap op geestelijke of levensbeschouwelijke grondslag, opereren binnen het principe van scheiding van kerk en staat dat sinds 1848 de staatkundige verhoudingen tussen beide ging bepalen.¹⁵⁸ Dit debat over de toepasselijkheid van het principe van scheiding van kerk en staat voor het islamitische religieuze genootschap gaat niet op voor de gevangenisimams die binnen een overheidscontext werken. In deze context waarin imams sinds januari 2008 rijksambtenaren zijn geworden, dienen dezen binnen de grenzen en mogelijkheden van de scheiding van kerk en staat te handelen. Deze afspraken werden impliciet vastgelegd in de erkenningsovereenkomst door de staat en de islamitische zendende instantie (Contactorgaan Moslims en Overheid) welke is ondertekend op 23 oktober 2007. In deze overeenkomst legt de staat de verantwoordelijkheid om de eigen grenzen te bewaken, namelijk de inhoudelijke religieuze verantwoordelijkheid van de gevangenisimam, bij de islamitische zendende instantie.

Met de oprichting van de islamitische zendende instantie, die de gevangenisimam ‘zendt’ en hiermee zijn formele religieuze opdrachtgever is, verschijnt er een belangrijke actor voor de beroepsgroep. Een factor waarmee de beroepsgroep gevangenisimams rekening dient te houden omdat zij formeel de religieuze kaders stelt. Dit kan door de beroepsgroep als een welkome bijdrage aan ‘een eenduidig referentiekader, een heldere koers, een overtuigend imago en een aansprekend stel strategieën en tactieken’ opgevat worden.¹⁵⁹ Hierdoor kan de islamitisch geestelijke verzorging tot verdere ontwikkeling komen. Maar dat kan ook gezien worden als een inbreuk op ‘de mogelijkheid zelf verantwoording te nemen, zijn eigen handelwijze te kiezen’ en zijn

‘eigen gids te zijn.’¹⁶⁰ Overigens is de toezichhoudende rol van de zende instantie gemandateerd aan het hoofd islamitisch geestelijke verzorging die in deze hoedanigheid een onderdeel van de beroepsgroep is en derhalve ook hun belangen dient te behartigen. Wanneer het hoofd van de gevangenisimams als een integraal onderdeel wordt gezien van de beroepsgroep en hij ook als zodanig handelt, dan kan gezegd worden dat de ontwikkelingen op het vlak van de islamitisch geestelijke verzorging hoofdzakelijk door de beroepsgroep worden aangestuurd. Het aansturen van zulke processen door de eigen vakgroep is een belangrijk kenmerk voor beroepsontwikkeling en professionalisering van het beroep zoals we hierboven hebben gezien.

Samenvattend kan gezegd worden dat de islamitisch geestelijke verzorging in detentie als gespecialiseerde tak van het imamschap te maken heeft met allerlei ontwikkelingen en druk van buiten (doelgroep, vakgenoten, staat, zende instantie). De islamitisch geestelijke verzorging reageert daar adequaat op en heeft een redelijk sturende rol in deze ontwikkelingen. Zij zet voldoende strategische stappen om dit specialistische beroep te handhaven én verder te professionaliseren. Dat kan echter alleen gezegd worden voor de middellange termijn. Hoe de situatie op lange termijn eruit zal zien wanneer het huidige bestand islamitisch geestelijk verzorgers zal opdrogen is allerminst duidelijk. Zo zal bijvoorbeeld de geschetste, niet al te rooskleurige positie voor de moskee-imam uiteindelijk ook de islamitisch geestelijke verzorging treffen, als die positie niet verbetert. Dat is het gevolg van de samenhang die er bestaat tussen het moskee-imamschap en de islamitisch geestelijke verzorging als een specialisatie van het moskee-imamschap.

6 Epiloog, naar een profiel van de gevangenisimam

6.1 Inleiding

Aan het begin van deze reflectie heb ik een ambtsconceptie voor het gevangenisimamschap in het vooruitzicht gesteld. Dat is uitgewerkt in de grondslagen hierboven. Ik heb erop gewezen dat het voorgestelde

ontwerp zijn validiteit deels in confrontatie met het veld moet bewijzen. Het gaat uiteindelijk om een ontwerp dat vatbaar is voor correctie en bijstelling. Dit geldt ook voor het onderstaande profiel. Ik beperk me bij dit profiel tot de religieuze component van de gevangenisimam: de imamfuncties als aspecten van de religieuze presentie. Het profiel dat gaat over eisen, eigenschappen en competenties die in het algemeen van een ambtenaar of zorgverlener worden verlangd, is hier niet opgenomen. Ten aanzien van deze aspecten gelden voor de gevangenisimam dezelfde beroepseisen als voor zijn collega's van de andere confessies. Voor de opleidingseis verwijs ik naar de onderbouwing van de diplomawaardering van Van Koningsveld in hoofdstuk II. Het geschetste profiel moet verder niet gezien worden als een weergave van de wijze waarop de huidige gevangenisimams te werk gaan. Voor het verkrijgen van een indruk van deze praktijk kunnen de rapportages in hoofdstukken II, III en IV geraadpleegd worden.

Zoals hierboven is vermeld, leent de omvang van dit onderzoek zich niet voor een statistische generaliseerbaarheid van de opgedane inzichten. Wel is uit deze nabeschouwing gebleken dat de gegevens die worden betrokken bij dit profiel op steun van literatuur en onderzoek elders (Ababou, Boender, Khosrokhavar) kunnen rekenen. Daarnaast is het onderhavige profiel aan meerdere partijen in het veld, in het bijzonder aan de gevangenisimams in binnen- en buitenland, voorgelegd. De geraadpleegde partijen herkennen zich in het ontwerp. Hun commentaar behelsde voornamelijk ophelderingsvragen. De beantwoording daarvan droeg bij aan een scherpere formulering van dit profiel. Dat ging zo. Als eerste is een concept van dit profiel voorgelegd aan een zevental kaders uit het korps van de gevangenisimams, onder wie een vrouwelijke islamitisch geestelijk verzorger. Vervolgens is het ontwerp aan het hele korps voorgelegd voor commentaar. Daarnaast is een in het Engels en Frans vertaalde versie voorgelegd aan gevangenisimams uit Engeland, Frankrijk en België. Deze zijn in de gelegenheid gesteld om op het ontwerp commentaar te geven. In oktober 2008 zijn de collega's uit deze landen uitgenodigd voor een studiedag in Nederland, waar onder meer het religieuze profiel van de gevangenisimam was geagendeerd. Allen hebben commentaar gegeven dat de voorgedragen categorisering van de empirie ondersteunt of dat heeft bijgedragen aan een scherpere formulering daarvan. Verder is

een gezaghebbend theoloog en tevens gevangenisimam uit Londen geconsulteerd.¹⁶¹ Hij heeft zijn schriftelijk commentaar geleverd en reageerde grotendeels instemmend. En ten slotte is het ontwerp, na het verwerken van het door bovengenoemde actoren geleverde commentaar, aan de inmiddels opgerichte islamitische zendende instantie voorgelegd. De islamitische zendende instantie heeft hierop instemmend gereageerd. Dit proces van raadpleging heeft plaatsgevonden tussen september 2008 en medio januari 2009.

Ik heb in dit profiel regelmatig gerefereerd aan in eerdere hoofdstukken uitgewerkte begrippen en noties. Met betrekking tot onderdelen als fiqh, dawa en exegese bijvoorbeeld zijn in hoofdstuk II de nodige analyses gemaakt. Deze referenties maken dan onderdeel uit van het profiel. Deze epiloog heeft een normatief karakter, maar hij staat niet geheel los van de bevindingen in dit onderzoek. De voorstellen zijn, zoals hierboven is uiteengezet, aan de orde gekomen in verschillende valideringssessies. Verder passen deze voorstellen binnen het debat dat ik hier aanga over het ambt van imam in de publieke sector.

6.2 Het profiel van de islamitisch geestelijk verzorger bij Justitie

6.2.1 Identiteit

De gevangenisimam is een geestelijk verzorger met al de specifieke competenties die daarbij horen. Het uitgangspunt van dit onderzoek is dat de islamitisch geestelijk verzorger een imam is. Dat is de basis van zijn beroepsidentiteit. Deze vaststelling krijgt in dit onderzoek steun van de uitkomsten van interviews met en observatie van moslimgedetineerden. Uit de door hen geuite verwachtingen en uit hun waardering moet geconcludeerd worden dat ze een imam zien als geestelijke in theologische en juridische zin. Vanuit het imamschap als identiteit specialiseert en kwalificeert de imam zich als geestelijk verzorger, onder meer door zijn imamfuncties af te stemmen op de detentiecontext, zoals we hebben gezien in de onderzochte casussen.

De imam is leider. Dat is het tweede uitgangspunt. Belangrijke aspecten van dit leiderschap zijn: het verbindende vermogen ten opzichte

van alle religieuze gezindten en alle etniciteiten, het vermogen om diverse tradities bijeen te brengen, het werken aan gemeenschapsopbouw en het fungeren als schakel tussen het individu en de gemeenschap en tussen de gemeenschap en de samenleving in brede zin. Gelet op het feit dat de institutionele context, namelijk de moskee - die geheel ontbreekt - en de *ṣalât* - wat nu vooral gebed is - waarmee het natuurlijke leiderschap verweven is, is komen te vervallen, ligt er voor de gevangenisimam de taak om zijn religieuze leiderschap sterker te benadrukken en op te waarderen. De gevangenisimam is bovendien een religieus leider in een publiek domein. Hij heeft een publieke functie aanvaard en is zich ervan bewust dat deze aanvaarding ook moet doorwerken in zijn religieuze reflectie en zijn pastorale handelen.

Verder zijn de positie van de geestelijke en de bijbehorende juridische rechten, plichten en verantwoordelijkheden, op de gevangenisimam van toepassing. Hierbij horen het bieden van een vrijplaats in de detentie en het daarmee verbonden beroepsgeheim en het verschoningsrecht. Deze zaken zijn goed gedocumenteerd in allerlei publicaties en beleidsstukken, al verdient het aanbeveling om deze positie ook in de islamitische theologie verder te onderbouwen, in het bijzonder in de Nederlandse literatuur.

6.2.2 Kernwaarden en taken

De gevangenisimam¹⁶² heeft een voorbeeldfunctie en handelt conform de kernwaarden zoals deze in de Koran zijn opgenomen. Hij brengt deze kernwaarden over aan de gevangenen en draagt ertoe bij dat de gevangenen ernaar handelen. Deze kernwaarden, die de basiselementen vormen van zijn opdracht, zijn tevens de fundamenten van de islamitisch geestelijke verzorging. Deze kernwaarden zijn: barmhartigheid, rechtvaardigheid, hoop, verantwoordelijkheid, vergeving en verdraagzaamheid. Ik leid ze af uit de praktijk van de vier islamitisch geestelijk verzorgers in dit onderzoek. Ook de geïnterviewde gedetineerden hebben hieraan gerefereerd en hun waardering hierover uitgesproken.¹⁶³

De taken oftewel de functies van de gevangenisimam kunnen gegroepeerd worden rond een aantal taakgebieden. Ik zal me hier beperken tot de uitwerking van de taken die behoren tot het primaire proces. Ik kom dan tot de volgende taakgebieden: het zuiver religieuze taakgebied en het taakgebied van de interne en externe interreligieuze dialoog en de samenleving. Taken van wat we kunnen noemen de tweedelijns orde, zoals bestuurlijke taken en ethische commissies, laat ik buiten beschouwing.

6.3 Taken op het zuiver religieuze taakgebied

De kerntaken op dit gebied zijn: fiqh, exegese, dawa, religieuze raad, het voorgaan in het gebed, begeleiden bij rituelen en geven van religieuze zegeningen en godsdienstonderricht.

6.3.1 Fiqh

De achtergrond van deze functie is uitgebreid in hoofdstuk II aan bod gekomen. Ook de mogelijkheden die zich vanuit fiqh voordoen zijn daar omschreven. In het bijzonder dient de fiqh, naast het zuiver religieuze aspect, in de context van de geestelijke verzorging gerelateerd te worden aan de ethiek. Onderlegdheid in algemene ethiek is dan ook gewenst. Een faqîh is dan ook ethicus en dient zijn adviseurschap als zodanig in te zetten voor de individuele pastorant en voor de inrichting als geheel. In zijn fiqh-optreden zoekt de gevangenisimam naar samenhang tussen de particuliere ethiek van de islam en de algemene ethiek. Rechtvaardigheid is de verbindende factor daartussen. De gevangenisimam als faqîh treedt op als adviseur van de autoriteiten inzake ethische zaken¹⁶⁴ met als toetsvraag of Rechtvaardigheid ('adl, zie hoofdstuk II, paragraaf 3.5.1) in het geding is.

De gevangenisimam houdt in zijn fiqh-uitspraken rekening met het profiel en de samenstelling van de moslimgedetineerde zoals dat hierboven is geschetst. Hij onthoudt zich ervan zich te begeven op te specialistische aspecten van de fiqh, zoals de fatwa. Hij is ook terughoudend inzake uitspraken over de bâṭin van de gedetineerde. Hij

doet uitspraken over handelingen maar niet over de persoon. Wel bewerkstelligt hij dat de bâtin zich openbaart via gesprekken.

Vereiste competenties bij de toepassing van de fiqh-functie door de gevangenisimam:

- De gevangenisimam is in staat om door uitoefening van de fiqh-functie zo dicht mogelijk bij het levensverhaal van de gevangene te komen en hem of haar daarbij te begeleiden.

- De gevangenisimam is in staat om te putten uit het repertoire van rechtsscholen al naar gelang de traditie van de gevangene. Hij is goed ingevoerd in de grondslagen van de fiqh en *uṣūl al-fiqh*, alsook in aanverwante disciplines zoals de Hadithwetenschappen.

- De gevangenisimam is in staat om nationale en internationale ontwikkelingen op het gebied van de fiqh te volgen, in het bijzonder *fiqh al-aqalliyât* en voert hierover regelmatig overleg met collega-imams binnen en zo nodig buiten de detentiecontext.

- De gevangenisimam is in staat om zelfstandig een afweging te maken ten aanzien van de toepasbaarheid van fiqh in zijn werkcontext en hij kan daarvoor de verantwoordelijkheid nemen.

- De gevangenisimam is in staat om de toepassing van de fiqh te differentiëren naar de soorten detentie: jeugd, gevangenis, huis van bewaring, tbs-klinieken, vreemdelingendetentie enzovoort. Hij is in staat om hierover regelmatig te reflecteren met collega's en waar mogelijk consistentie en uniformiteit te betrachten.

- De gevangenisimam is in staat om te voorkomen dat zijn fiqh-uitspraken conflicteren met het civiele recht. Hiervoor is verdieping in het civiele recht noodzakelijk.

6.3.2 Exegeet

Op basis van het inzicht in de spanningen die een rol spelen bij de exegeese en die uitvoerig zijn omschreven in hoofdstuk II, beschikt de gevangenisimam over de volgende competenties:

- De gevangenisimam is in staat de Koran te lezen, te verstaan en verstaanbaar te maken aan de hand van de richtlijnen van de

Koranwetenschappen en Hadithwetenschappen, Arabische taalkunde, de uitlegkunde en de grondslagen van de fiqh, en theologische reflectie in het algemeen.

- De gevangenisimam is in staat om daarnaast de heilige teksten te lezen en te vertalen naar de hedendaagse context. Daarbij is voor de Nederlandse context een goede kennis en beheersing van de Nederlandse taal vereist.

- De gevangenisimam is in staat om op hermeneutische wijze verbindingen te leggen tussen de actuele religieuze beleving van gedetineerden en de heilige bronnen.

6.3.3 Dawa

Het doel van dawa in de detentiecontext is mensen te helpen hun wettelijke recht op godsdienstvrijheid uit te oefenen en zich te oriënteren op Gods pad middels de dawa functies zoals die in hoofdstuk III zijn aangegeven.

Vereiste competenties bij de toepassing van de dawa-functie door de gevangenisimam:

- De gevangenisimam is in staat om bij de uitoefening van de dawa-functie, hetzij als activiteit, hetzij als missie, voorbeeldgedrag te vertonen.

- De gevangenisimam is in staat zich te verdiepen en inzicht te verwerven in de religieuze behoefte van gevangenen en op basis daarvan relevante dawa-deelfuncties toe te passen.

- De gevangenisimam is in staat om dawa-functies in te zetten ter bevordering van bovenstaande kernwaarden, zoals het praten over zingeving, het bieden van structuur en het uiteindelijk bewerkstelligen van een positieve gedragsverandering.

- De gevangenisimam is in staat om door middel van het uitoefenen van de dawa zoveel mogelijk een verbinding te leggen met het levensverhaal van de gevangene. Hij is in staat om dit verhaal expliciet aan de orde te stellen en om begeleiding te bieden bij de exploratie daarvan.

6.3.4 Godsdienstonderricht

De functie van godsdienstonderwijzer is sterk verwant aan de dawa-deelfuncties *tablîgh* en *tadhkîr* waarbij de overdracht van geloofskennis centraal staat. Godsdienstonderricht gebeurt individueel of in groepsverband en is gericht op ondersteuning en begeleiding bij geloofsoriëntatie en de persoonlijke en geestelijke vorming op maatschappelijke vorming en op het verkrijgen van inzicht in het eigen denken en handelen.¹⁶⁵

Vereiste competenties bij de toepassing van het godsdienstonderricht door de gevangenisimam:

- De gevangenisimam is in staat zowel in groepsverband als individueel onderricht te verzorgen. Hij sluit daarbij aan bij de geestelijke noden van de gevangene.
- De gevangenisimam is in staat om zijn vaardigheid op het gebied van agogische, didactische en communicatieve vaardigheden op peil te houden en uit te oefenen.
- De gevangenisimam is in staat om godsdienstonderricht te verzorgen in de vorm van geloofsoverdracht. Hij is eveneens in staat om instrumenten ten behoeve van geloofsoriëntatie en geloofsbeoefening aan te leren, zoals het uit het hoofd leren van de Koran, het leren reciteren, het leren van de Arabische taal en het leren van de du‘â.

6.3.5 Voorgaan in het gebed

Onder het gebed wordt in de detentiecontext verstaan de dagelijkse verplichte gebeden, *ṣalât al-djumu‘a*¹⁶⁶, *ṣalât ‘id al-Fiṭr*, *ṣalât ‘id al-Aḍ-ḥâ*, *ṣalât al-mayyit* oftewel herdenkingsgebed van een overledene en *ṣalât* (incidenteel) *al-tarâwîḥ*. Voor dat laatste is het kunnen memoriseren van een aanzienlijk deel van de Koran een vereiste. Voor *ṣalât al-djumu‘a*, *ṣalât ‘id al-Fiṭr*, *ṣalât ‘id al-Aḍḥâ* is beheersing van de preekkunst vereist. Bij het ontbreken van mogelijkheden voor *ṣalât al-djumu‘a* biedt de gevangenis alternatieven in de vorm van een *wa‘z*.

6.3.6 Begeleiden van rituelen en geven van zegeningen

Bij het begeleiden van rituelen en geven van zegeningen kan onder meer gedacht worden aan het leiden van gemeenschappelijke godsdienstige samenkomsten en bezinningsbijeenkomsten met een meditatieve inslag, zoals lofzang (*istighfâr*, *dhikr*, *tasbîh* en *tahmîd*), het toepassen van het du'â-instrument in individuele gesprekken en gemeenschappelijke bijeenkomsten, het wassen van de doden en het verrichten van andere rituelen bij overlijden, het bieden van geestelijke bijstand aan nabestaanden en het zegenen van heugelijke gebeurtenissen zoals geboorte en huwelijk. De gevangenisimam dient te beschikken over organisatorisch en coördinerend vermogen om al deze zaken tot een goede eind te brengen.

Aanvullende competenties om de functie op het zuiver religieuze taakgebied naar behoren te kunnen uitoefenen:

- De gevangenisimam is in staat om verantwoordelijkheid te dragen namens de zendende instantie met wie hij of zij een formele binding heeft en om als vertegenwoordiger van de moslimgemeenschap op te treden. De gevangenisimam is zich ervan bewust dat hij vertegenwoordiger is van zowel de zendende instantie, de islamitische gemeenschap als van de islamitische geloofsleer. Hij organiseert zijn functioneren zodanig dat zijn eigen geloofsovertuiging niet conflictueert met zijn ambassadeurschap van de zendende instantie en de brede islamitische gemeenschap.

- De gevangenisimam is in staat om in de sociale omgang met gedetineerden, collega's, overig personeel en de samenleving, rekening te houden met de in Nederland geldende sociale omgangsnormen, de *'urf*.

- De gevangenisimam is in staat om kennis van mensen die tussen meerdere culturen leven bij te houden en invoelingsvermogen voor mensen met meervoudige culturen te ontwikkelen. Hij (of zij) is op de hoogte van wetenschappelijke inzichten met betrekking tot de identiteitsontwikkeling van mensen met meerdere culturele achtergronden en de rol van de godsdienst in het versterken van deze identiteit.

- De gevangenisimam is in staat om de discussies met betrekking tot de rol van religie, in het bijzonder de islam, in het publieke domein te volgen en om de opgedane inzichten een plaats in fiqh *al-wâqi'* oftewel de contextuele fiqh te geven.
- De gevangenisimam is in staat om religieuze knelpunten op een abstract niveau te interpreteren en daarover na te denken.
- De gevangenisimam is bevoegd en in staat verantwoordelijkheid te dragen voor het uitvoeren van de door de zendende instantie omschreven en aan hem toevertrouwde taken binnen de hier gestelde kaders.
- De gevangenisimam is in staat om het geestelijk welzijn van gedetineerden te bevorderen via de diverse werkvormen van geestelijke begeleiding en ondersteuning.

6.4 Taken op het gebied van interne en externe dialoog

Zoals hierboven vermeld, is voor een goede uitvoering van het imamschap in de Nederlandse context herdefiniëring van de begrippen umma, gemeenschap en samenleving van groot belang. Dat geldt in het bijzonder voor het pastorale handelen in publieke functies. Klassieke theologische aanduidingen voor islamitische en niet-islamitische samenlevingen zoals *dâr al-islâm*, *dâr al-ḥarb* en *dâr al-‘aqd*, en waarbij de westerse samenlevingen tot de tweede en in het gunstigste geval tot de derde categorie worden gerekend, moeten als achterhaald en niet relevant worden beschouwd. Het islamitische begrip umma blijft gehandhaafd, maar zijn meer algemene dimensie moet geactiveerd worden. Er kan onderscheid gemaakt worden tussen de umma in de zin van geloofsgemeenschap,¹⁶⁷ enerzijds en de umma in de zin van de brede samenleving of natie anderzijds.¹⁶⁸ In de behandeling van het Marokkaanse imam-model is gebleken dat het begrip umma ook voor natie opgaat met alle religieuze en niet-religieuze gezindten die daarbij horen.

Een belangrijk aspect van gemeenschapsopbouw, ook in Nederland, zou zich moeten richten op de umma in de brede zin van het woord. Het is van belang om deze umma in de brede zin van het woord niet aan te duiden als ‘niet-islamitische samenleving’. Deze laatste aandui-

ding kan theologisch gezien als synoniem worden beschouwd voor *dâr al-ḥarb* en *dâr al-‘aqd*. Deze kwalificaties roepen een tegenstelling op die, zoals hierboven is gesteld, achterhaald is. Ze geven blijk van een negatief waardeoordeel over de aldus aangeduide samenleving en hebben tevens een utopische connotatie van wat wel de islamitische samenleving wordt geacht. Correcter is, ook voor een islamitisch pastoraat in het Westen, te spreken van een multiconfessionele of, beter, multilevensbeschouwelijke samenleving waar de moslim een integraal onderdeel van uitmaakt. Deze omslag zou het debat over de rol van de imam in de integratie ‘depolitiseren’. De imam, ook de gevangenis-imam, zal zich vanuit deze nieuwe gedachtegang niet met ‘integratie’ bezighouden, maar met de gemeenschapsopbouw in de brede zin van het woord. Depolitiseren betekent hier dat de imam binnen zijn theologische religieuze kaders blijft om aan zijn maatschappelijke taak te werken.

Wat betreft de umma in de zin van de geloofsgemeenschap verschilt de gevangenisimam niet van de gevestigde denominaties. Hier kan een ander onderscheid worden gemaakt, namelijk het onderscheid tussen de kleine geloofsgemeenschap en de mondiale geloofsgemeenschap. De kleine geloofsgemeenschap is bijvoorbeeld de moskeegemeenschap in de wijk, de stad of, in geval van detentie, de islamitische gedetineerdenpopulatie die tot het aandachtsveld van de imam behoort. Het eigene van de gevangenisimam is echter dat hij zich, anders dan de moskee-imam, niet (uitsluitend) kan identificeren met een bepaalde traditie, stroming of etniciteit. Hij verschilt in die zin van de imam in Turkse, Marokkaanse of Surinaamse moskeeën buiten detentie, die religieus en etnisch eenzijdig zijn georganiseerd. De gevangenisimam is ‘imam van alle moslims’, zo is in de rapportages hierboven vastgesteld. Dit feit is uiteraard niet onproblematisch voor de gevangenisimam, ook met het oog op zijn taak op het gebied van gemeenschapsopbouw.¹⁶⁹ Hij heeft hier een moeilijke taak omdat hij zeer uiteenlopende subgemeenschappen ‘oecumenisch’ tegemoet moet treden.¹⁷⁰ Het bredere aspect van de mondiale geloofsgemeenschap drukt verbondenheid uit met het netwerk van geloofsgenoten, in het bijzonder de kwetsbaren. Deze verbondenheid zou ten dienste moeten staan van het versterken van de wereldvrede in algemene zin.

Aangemerkt dient te worden dat de geadresseerde van de gevangenisimam de islamitische gemeenschap is en blijft. De invulling van de umma in haar brede betekenis is geen pleidooi voor het uitbreiden van de pastorale inzet buiten de moslims, noch voor het invoeren van een algemene of seculiere taal door de gevangenisimam voor de gehele samenleving. Integendeel. Dit pleidooi kan beschouwd worden als een antwoord op conflicterende loyaliteiten die feitelijk aanwezig zijn. Het is meer een grondhouding. Deze nieuwe grondhouding zal doorwerken in de volgende taken. De gevangenisimam stelt zich collegiaal en communicatief op naar collega's en ander personeel. Hij voert overleg met geestelijk verzorgers van andere denominaties; heeft een heldere verhouding tot de eigen en een open, respectvolle houding tot de andere levensbeschouwelijke en religieuze tradities; levert een inhoudelijke bijdrage aan de interreligieuze en interlevensbeschouwelijke dialoog binnen en buiten de inrichting en geeft daarvoor zelf het goede voorbeeld; is in staat tot het aangaan, uitbouwen en goed onderhouden van samenwerkingsverbanden (met moskeeën, islamitische organisaties, kerkelijke en levensbeschouwelijke organisaties, charitatieve instellingen, met kaderleden, met het bedrijfsleven, enzovoort); neemt initiatief tot en doet actief mee aan activiteiten, projecten en overleggen ter bevordering van de dialoog, zowel in inrichtingen als in de samenleving en, ten slotte, zet zijn opgebouwde netwerken in ten behoeve van de (na)zorg voor gevangenen. Hij of zij heeft de beschikking over een pool van vrijwilligers die ondersteuning biedt bij pastorale taken in de inrichting of bij nazorg daarbuiten.

6.5 Profiel van vrouwelijke islamitisch geestelijk verzorger

Nieuw in de ambtsconceptie voor het gevangenisimamschap is de positie van vrouwelijke collega's.¹⁷¹ Bij aanvang van dit onderzoek werkte slechts één vrouwelijke collega als islamitisch geestelijk verzorger. Zij werkte uitsluitend voor vrouwen voor acht uur per week. In de loop van de tijd is het aantal vrouwelijke collega's in het korps gegroeid. Tot december 2007 werkten er vier vrouwelijke collega's die twee volle formatieplaatsen moesten delen op een totaal van veertig formatieplaatsen. Sindsdien zijn er nog twee vrouwelijke collega's

aangetrokken, van wie één een shiietische achtergrond heeft, en is de formatieplaats van de zittende vrouwelijke collega uitgebreid. De overgang bij de vrouwelijke collega van de freelance status naar de ambtenarenstatus vraagt om verheldering van haar positie in het korps en een schets van haar profiel is dan ook gewenst.¹⁷²

Geestelijk verzorgers bij Justitie dienen in staat te zijn zelfstandig de diensten van de Dienst Geestelijke Verzorging uit te voeren. Deze diensten zijn in hoofdstuk II opgesomd. Verder dient een geestelijk verzorger zijn of haar diensten beschikbaar te stellen voor elke 'zorgvrager', degene die een beroep doet op geestelijke verzorging, ongeacht zijn of haar achtergrond. Deze achtergrond wordt bepaald door leeftijd, geslacht, seksuele geartheid, etniciteit, religieuze stroming en mate van orthodoxie. Zowel de mannelijke als de vrouwelijke geestelijk verzorgers dienen dit te kunnen doen. Zij dienen over dezelfde competenties te beschikken.

De vrouwelijke collega is echter vrijgesteld van het houden van de vrijdagdienst (behoudens voor vrouwen), zowel van de preek als van het voorgaan in het gebed, en van het voorgaan in het gebed voor de mannelijke gedetineerden. Zij dient wel de coördinatie te hebben van de organisatie van deze dienst. De mannelijke collega's kunnen uit collegialiteit en betrokkenheid roulerend de vrijdagdienst verzorgen, maar wel onder de verantwoordelijkheid van de vrouwelijke collega. In andere gevallen kan zij alternatieven aanbieden, bijvoorbeeld een ders. Eventueel kan aan een gedetineerde de taak worden gegeven om voor te gaan in het gebed. Ten slotte blijft de kwestie van de terminologie die voor de vrouwelijke collega gebruikt wordt nog problematisch. De aanduiding 'imam' of 'vrouwelijke imam' wekt te veel verwarring ten aanzien van haar bevoegdheid om voor te gaan in het gebed voor mannen. Dit betreft echter mijns inziens een te brede theologische discussie om in de context van de islamitisch geestelijke verzorging beslecht te worden. In de context van Justitie maar ook in een andere publieke betrekking past haar daarom beter de aanduiding 'islamitisch geestelijk verzorger'. Wanneer zij uitsluitend zorg draagt voor vrouwelijke gedetineerden of patiënten (zorg), kan ze wel de naam van 'imam' dragen, mits ze aan de vereiste religieuze eisen voldoet.

6.6 Tot slot

Ik sluit af met de volgende opmerking. Met deze verkenning hoop ik erin geslaagd te zijn een globaal beeld te hebben gegeven van de patronen van de islamitisch geestelijke verzorging of in ieder geval aanwijzingen voor deze patronen. Meer dan dat was niet mijn ambitie. Voor een verdiepingsslag kunnen de vervolgonderzoeken op de uitkomsten van dit onderzoek voortborduren. Maar voor deze jonge praktijk is mijns inziens ook in vervolgonderzoeken nodig dat de onderzoeker zich vooralsnog richt op beschrijven en verklaren, duiden en begrijpen en handelen en verbeteren. Er moet nog meer gedocumenteerde kennis beschikbaar zijn die in interactie met deze praktijk tot stand komt. Hoe worden bijvoorbeeld de imamfuncties precies toegepast in de verschillende sectoren binnen de justitiële inrichtingen, zoals Vreemdelingenbewaring, de (steeds meer geprivatiseerde) psychiatrische inrichtingen, huizen van bewaring, jeugdinrichtingen, vrouwengevangenissen?

Voetnoten

Hoofdstuk 1

- ¹ Rath e.a., 1996.
- ² Kepel, 1991.
- ³ Adviescommissie Imamopleidingen, 2003, p. 7.
- ⁴ Zie bijvoorbeeld Boender, 1998; Shadid en Van Koningsveld (red.), 1999; Ter Haar en Van Koningsveld, 1990 en recenter Boender, 2007.
- ⁵ Doolaard (red.), 2006.
- ⁶ Vgl. een evaluatie van dit Handboek op dit punt: Ganzevoort, 2006, p. 37.
- ⁷ Doolaard (red.), 2006, p. 5.
- ⁸ Beck en Ljamai, 1997 en Shadid en Van Koningsveld (red.), 1999.
- ⁹ De Borst, 1992 (rapport), Jonquière, 1996, Kloosterboer en Yilmaz, 1997 en Hanrath, 2000.
- ¹⁰ De eerste twee islamitisch geestelijk verzorgers bij het leger zijn begin 2009 aangesteld.
- ¹¹ Groot (red.), 1955, p. 790. Zie ook Ajouaou, 2005 over imams in het leger.
- ¹² Vgl. ook Boersma (ongepubliceerde scriptie), 2005, p. 6.
- ¹³ Zie Hanrath, 2000, p. 24-27.
- ¹⁴ Hirsch-Ballin, 1988, p. 73.
- ¹⁵ Jonquière, 1996, p. 13.
- ¹⁶ Boersma, 2005, Minderhedennota 1983 citerend, p. 25-26.
- ¹⁷ Kloosterboer en Yilmaz, 1997.
- ¹⁸ Boersma, 2005, p. 45-64.
- ¹⁹ Goudswaard in Doolaard (red.), 2006, p. 23-59 en Ganzevoort en Visser, 2009, p. 333.
- ²⁰ Al-Khalifî, 1996, p. 186. De enige goed gedocumenteerde bron die ik heb aangetroffen over wat we kunnen noemen de 'islamitisch geestelijke verzorging' in de geschiedenis van de islam.
- ²¹ Abû Bakr al-Şiddîq, 'Umar ibn al-Khaţţâb, 'Uthmân ibn 'Affân en 'Ali ibn abî Tâlib.
- ²² Idem, p. 191.
- ²³ 749-1258.

- ²⁴ Al-Khalifi, 1996, p. 101-102.
- ²⁵ Mooij-Kemp in Doolaard (red.), 2006, p. 131.
- ²⁶ Hendriks, 1982, p. 317.
- ²⁷ Heitink, 1982, p. 303-312 en Hendriks, 1982, p. 313-324.
- ²⁸ Groot (red.), 1955, p. 789.
- ²⁹ Hendriks, 1982, p. 313.
- ³⁰ Van der Klei, 1982, p. 301.
- ³¹ Heitink, 1982, p. 303.
- ³² Van der Klei, 1982, p. 294.
- ³³ Idem.
- ³⁴ Zie voor een recent voorbeeld van andere omschrijvingen Pitstra en Zock, 2009, p. 8-19 en een repliek daarop onder de titel 'Geestelijke verzorging kan niet zonder theologie', Ganzevoort, 2009, p. 21-26. Vgl. ook Ganzevoort en Visser, 2009, p. 26-34.
- ³⁵ De benaming islamitisch geestelijke verzorging dient verder gezien te worden als een aansluiting bij de ingeburgerde terminologie. Het is geen zuiver islamitisch begrip. Overall in Westerse landen sluit de islamitisch geestelijke verzorging zich aan bij de gevestigde terminologieën. Zo spreekt men in Frankrijk van l'aumônerie musulmane en in Engelstalige context van the Islamic chaplaincy, terwijl 'aalmoezenier' en 'kapelaan' (waarvan chaplain afgeleid is) christelijke termen zijn. Onlangs dook ook het begrip caregiver (verzorger) als aanduiding van de Amerikaanse Muslim chaplain, maar pas nadat deze als Muslim chaplain is aangeduid (uit: Islamic chaplaincy Spirtual Training (8-10 januari 2010) op: <http://www.hartsem.edu/events/chaplains%20training%20flyer%20v2.pdf>, laatst geraadpleegd op 7 maart 2010). Overigens is de keuze voor de termen l'aumônerie en chaplaincy ondersteunend voor de gedachte dat de basis van wat ik hier de islamitisch geestelijke verzorging noem in het imamschap ligt. In Vlaanderen spreekt men vooralsnog van 'islam consulenten'. De belangrijkste overweging die aan deze terminologie ten grondslag ligt, is het feit dat niet alle aangeelde consulenten (voorjaar 2007) aan de eis van het imamschap voldoen. Aan dit traject zou ook worden gewerkt aldus S. Aberkan (hoofd 'islamconsulenten', mondelinge informatie tijdens een persoonlijk onderhoud met deze op 8 december 2009). Echter, wanneer men over de daadwerkelijke inzet van deze 'consulenten' spreekt, dan zoekt men legitimatie in het uitoefenen van het imamschap (zie onder de toepasselijke titel: 'Islamitische aalmoezeniers in de gevangenis. Soera's weerklinken uit Belgische cellen' op: http://www.mo.be/index.php?id=348&tx_uwnews_pi2%5Bart_id%5D=

- 21087&cHash=bf8e039777, laatst geraadpleegd op 7 maart 2010).
- ³⁶ Artikel 18 van het Internationaal Verdrag inzake Burgerrechten en Politieke Rechten, en artikel 9 van het Europees Verdrag van de Rechten van de mens.
- ³⁷ Onder meer te raadplegen op:
<http://lexius.nl/penitentiaire-beginselenwet/hoofdstuk8> en
<http://wetboek.net/Pbw/41.html> (laatst geraadpleegd op 22 juni 2009). De PBW verving in 1991 de Beginselenwet Gevangeniswezen.
- ³⁸ Zie Ministerie van Justitie, 2006 onder 'Memorie van Toelichting van de PBW', p. 60.
- ³⁹ Hirsch-Ballin, 1988, p. 34.
- ⁴⁰ In 2009 vierde het rooms-katholieke en protestantse pastoraat zijn zestigjarige jubileum bij Justitie, de humanistische geestelijke verzorging vierde in dat jaar haar veertigjarige jubileum.
- ⁴¹ Hanrath, 2000, p. 18.
- ⁴² Vgl. voor de opbouw van deze formatie: Dienst Justitiële Inrichtingen, 2001, p. 30.
- ⁴³ Hanrath, 2000, p. 24-26.
- ⁴⁴ Ter vergelijking, in de loop van dit onderzoek tot de afronding van het proefschrift in 2009 is deze omvang opgelopen tot 45 volle formatieplaatsen exclusief de leiding.
- ⁴⁵ Goudswaard in Doolaard (red.), 2006, p. 23.
- ⁴⁶ Bos in Kuiper e.a. (red.), 1997, p. 32.
- ⁴⁷ Vgl. Van der Ven, 2000, p. 22.
- ⁴⁸ Van der Ven, 2000, p. 10-14 over de positie van de pastor: 'Een eenduidig referentiekader, een heldere koers, een overtuigend imago, een aansprekend stel strategieën en tactieken: de kerk kan ze niet langer bieden. (...) Welke kant moet de pastor op als noch de kerk, noch de theologische opleidingen hem een eenduidig referentiekader, een heldere koers, een overtuigend imago, een geloofwaardige leidraad voor handelen en een aantal doelen geven om hem te leiden?' Vgl. voor een dergelijke discussie aan protestantse zijde bijvoorbeeld: Heitink, 2001.
- ⁴⁹ Bij loyaliteit in dit verband moet men vanuit het gevestigde perspectief denken aan zaken zoals het onderschrijven van de democratische rechtsorde, het principe van scheiding van kerk en staat, (innerlijke) verbondenheid met de 'natie' alsook het handelen hiernaar in de rol van de geestelijke. Wanneer dat niet het geval is, dan zou deze loyaliteit ergens anders liggen. Dat kan bijvoorbeeld een theocratische inslag zijn (waarbij de handelingen die hieruit voortvloeien het wereldse

gezag ondermijnen. Ik kom hier later op terug) of verbondenheid met een wereldse mogendheid elders, vaak het land van herkomst. Het zijn vooral deze aspecten waarmee de imams te maken hebben bij de loyaliteitskwestie. In de islamitische theologie wordt loyaliteit aangeduid met *al-walâ*. In deze theologie gaat het bij loyaliteit hoofdzakelijk over de vraag hoe de moslimgeestelijken zich dienen op te stellen ten opzichte van het wereldse gezag. Men spreekt dan dikwijls van 'loyaliteit tonen' (*al-walâ* li *al-sultâ*) en niet 'van loyaal zijn'. Vervolgens wordt 'loyaliteit tonen' opgevat als 'zich niet oppositioneel opstellen', maar betrokkenheid tonen door onder meer advies en raad te geven aan de politieke machthebbers (*al-Badrî*, z.j., p. 104). Hiermee benadrukt men de onafhankelijke positie van de moslimgeestelijken. Overigens kunnen andere aspecten van 'loyaliteit' worden betrokken bij deze discussie. Zo luidt een van de definities van 'loyaal': 'Trouw aan aangegane verbintenissen of aan hetgeen waartoe men door zijn positie verplicht is, zonder achterhoudendheid.' (Van Dale, Groot woordenboek der Nederlandse taal, 1992, Utrecht/Antwerpen). Strikt genomen is het de vraag of de imams aan wier loyaliteit wordt getwijfeld ooit een verbintenis zijn aangegaan (in Nederlandse context) en het is niet duidelijk waartoe hun positie hen zou verplichten.

⁵⁰ Vgl. voor het onderscheid tussen het doel van het onderzoek en het doel in het onderzoek: 't Hart e.a., 1998, p. 77. De hieronder geformuleerde vraagstelling is het doel in het onderzoek.

⁵¹ Ik wijs erop dat de spanningen op deze drie niveaus ook aanwezig zijn bij de verzorgers van andere denominaties. Vgl. Van der Ven, 2000.

⁵² Het begrip 'spanning' gebruik ik hier in de brede zin van het woord. Een spanning duidt op een 'afstand tussen twee steunpunten', maar kan ook 'een toestand zijn of omstandigheid die iemands zenuwen, zijn aandacht gespannen houden.' Een spanning kan ook 'een geheel of samenwerking van factoren in een gebeurtenis, verhaal enz. waardoor de aandacht gespannen blijft' zijn. Er kan ook spanning zijn wanneer een toestand of verhouding 'tot uitbarsting of breuk dreigt te leiden.' (Van Dale, 1992). In deze betekenissen van 'spanning' horen ook woorden als opgaven, moeilijkheden, risico's, bedreigingen, onzekerheden en dergelijke erbij.

⁵³ Vgl. Mooi-Kemp in Doolaard (red.), 2006, p. 132.

⁵⁴ Vgl. Witvliet, 1999, p. 17-69.

⁵⁵ Doorgaans worden representatieve islamitische organisaties die zulke projecten (zoals zendende instantie) voor hun rekening nemen aangemerkt als administratieve organen zonder theologisch mandaat van de geloofsgemeenschap. Vgl. Beyens, 2000, geraadpleegd op: <http://www.flwi.ugent.be/cic/CIE/beyens.htm>

- (laatst geraadpleegd op 15 december 2009).
- ⁵⁶ De eerste academische opleidingen voor islamitische theologie zijn gestart in september 2005 aan de Vrije Universiteit en in september 2006 aan de Universiteit Leiden. Na de start van deze opleidingen hebben vele islamitisch geestelijk verzorgers, ook zij die een academische opleiding in landen van herkomst hadden gevolgd, zich aangemeld om hun opleidingsniveau op te waarderen of op te hogen.
- ⁵⁷ Flap stelt dat de toetreding van ‘allochtonen’ tot de professies (waar hij geestelijken toe rekent), tot spanningen kan leiden bij de gevestigden: ‘Zal het aanzien van een vrij beroep dalen met de groei van het aandeel vrouwen en personen uit etnische minderheden die dat beroep uitoefenen?’ In Arts, Batenburg en Groenwegen (red.), 2001, p. 42.
- ⁵⁸ Zie enkele voorbeelden van handelingsmodellen vanuit het katholieke perspectief in Van der Ven, 2000. Zie vanuit het protestantse perspectief Brienen, 2008.
- ⁵⁹ Dat de islam een traditie van geestelijke verzorging kent is hierboven onderbouwd. Ik verwijs in deze spanning specifiek naar de systematische geestelijke verzorging. Het ontbreken hiervan betekent niet dat de islam het verschijnsel geestelijke verzorging in zijn geheel niet kent, zoals Karagül (1999) stelt. Vergelijk ook gevangenispredikant Abma (1991): ‘Maar nu komen daar de imams en pandits bij. Dat leverde verschillende problemen op aangezien noch de islam noch het hindoeïsme het verschijnsel geestelijke verzorger kent.’ In: Bureau Hoofdaalmoezenier, Bureau Hoofdpredikant en Ministerie van Justitie, 1991, p.62.
- ⁶⁰ Arts, Batenburg en Groenwegen in Arts e.a. (red.), 2001, p. 7.
- ⁶¹ Verhoeven maakt onderscheid tussen de innerlijke roeping en de uiterlijke roeping. De innerlijke roeping is de ‘stem (uit de hemel) die iemand hoort of meent te horen’ en die duidt op ‘een uitverkiezing voor religieus leven.’ De uiterlijke roeping is ‘het verzoek van een bevoegde instantie die de kandidaten [kandidaten; M.A.] selecteert.’ Dat laatste heet dan ook beroep. De bevoegde instantie in het geval van de islamitisch geestelijk verzorger kan moskeegemeenschap, een zendende instantie of in deze nieuwe context de beroepsgroep geestelijk verzorgers zijn. De innerlijke stem kan hier ook vertaald worden in de zin van ‘toewijding’ van binnenuit om een ‘beroepshalve gekozen taak’ te ontwikkelen. Vgl. Verhoeven, 2002, p. 343. Zie ook hoofdstuk V, paragraaf 5.3.
- ⁶² Vgl. Flap in Arts e.a. (red.), 2001, p. 41-42.
- ⁶³ Zie voetnoot 49.
- ⁶⁴ Ganzevoort in Van der Laan e.a., 2001, p. 64. Ganzevoort spreekt over ‘veranderen’. In dit onderzoek past ‘verbeteren’ echter beter.

- ⁶⁵ Ganzevoort, idem.
- ⁶⁶ Maso en Smaling, 1998, p. 64.
- ⁶⁷ Het Verenigde Koninkrijk, België en Luxemburg. De situatie in Frankrijk heb ik op afstand gevolgd, daarnaast heb ik in Nederland sleutelpersonen uit dat land ontvangen die mij over de situatie daar informeerden.
- ⁶⁸ Alleen al de toegang tot het veld vereist een grondige voorbereiding. De uitvoering, waarbij rekening gehouden dient te worden met veel onzekere factoren, eveneens. Beckford, Joly en Khosrokhavar (2005) omschrijven in bijna dertig pagina's de moeilijkheden bij het verkrijgen van de toegang tot de penitentiaire inrichtingen (soms duurt het wel zes maanden voordat een eerste contact is gelegd in de gevangenis, ondanks de toestemming van hogere instanties) en de moeilijkheden tijdens de uitvoering van het onderzoek naar 'les musulmans en prison' in deze penitentiaire inrichtingen in Frankrijk en Groot-Brittannië, 2005, p. 12-31.
- ⁶⁹ Beckford, 2001, p. 374.
- ⁷⁰ Khosrokhvar, 2004 en Beckford e.a., 2005.
- ⁷¹ 't Hart e.a., 1998, p.72. Zie over de wenselijkheid en legitimiteit van deze open onderzoeksbenadering ook Van Tillo, 1987, p. 7 en Swanborn, 2000, p. 47.
- ⁷² Swanborn, 2000, p. 17.
- ⁷³ Stake (1995) maakt onderscheid tussen de intrinsieke casestudie en de instrumentele casestudie. In de intrinsieke casestudie is de onderzoeker geïnteresseerd in het fenomeen dat zich afspeelt in de specifieke casus. De casus is in zichzelf interessant: 'We are interested in it, not because by studying it we learn about other cases or about some general problem, but because we need to learn about that particular case. We have an intrinsic interest in the case.' In een instrumentele casestudie heeft de casus een ondergeschikte rol. De casus moet ons helpen inzicht te krijgen in een onderwerp of een theorie te verfijnen: 'We will have a research question, a puzzlement, a need for general understanding, and feel that we may get insight into the question by studying a particular case. (...) This case study is to understand something else. Case study here is instrumental...', 1995, p. 3.
- ⁷⁴ Swanborn, 2000, p. 55-77.
- ⁷⁵ De namen zijn gefingeerd.
- ⁷⁶ Vgl. Blank en Leemhuis, 2007, p. 20, Strijp, 1998, p. 21 en Sunier, 1996, p. 13. In landen als Frankrijk is dat niet veel beter. Vgl. voor de detentiecontext Beckford e.a., 2005, p. 12-31.

- ⁷⁷ Maso en Smaling (1998) bevelen de schriftelijke benadering aan omdat deze volstreekte helderheid in posities verschaft, 1998, p. 43. Echter, dat hangt af van de onderzoekscontext. In het onderhavige onderzoek zou deze benadering minder effectief uitpakken. Zie wat dat betreft Blank en Leemhuis, 2007, p. 20. Over de mogelijkheid van toegankelijkheid van moslimgeestelijken schrijven zij onder de kop 'Moeilijke bereikbaarheid': 'Rond kerst 2006 ontvingen de geselecteerde imams en de moskeebesturen een brief in het Nederlands met dito bijlage waarin zij werden uitgenodigd aan het onderzoek mee te doen en waarin het nodige over de bedoeling van het onderzoek werd uitgelegd. Deze brief leverde een non-respons van 100%.'
- ⁷⁸ Het interview is gevoerd in het Arabisch en het Algerijnse dialect.
- ⁷⁹ Vgl. Maso en Smaling, 1998, p. 71-72 en Van Staa en Evers, 2010, p. 6-7.
- ⁸⁰ Deze deelnemende participatie moet hier niet verward worden met de deelnemende observatie van een buitenstaander, zoals een etnograaf (vgl. Moors, 2009, p. 31-36). Het gaat hier om het verscherpen van de waarneming tijdens een 'geobserveerde' werkelijkheid waar ik als 'binnenstaander' subject van was. De uitkomsten van deze waarnemingen en de reflectie daarover zijn vervolgens gebruikt ten behoeve van het onderzoeksvoorstel en voor het verhogen van de sensitiviteit met de onderzoeksmaterie en het verscherpen van de vervolgwarnemingen binnen het te verrichten veldonderzoek.
- ⁸¹ Vgl. voor de risico's en kansen van het raadplegen van literatuur vóór dan wel ná aanvang van het onderzoek: Karsten en Tummers, 2008, p. 5-11 en Wester, 2008, p. 13-16.
- ⁸² Strijp, 1998, p. 4.
- ⁸³ Sunier, 1996, p. 13.
- ⁸⁴ Vgl. Van Koningsveld, 1996, p. 109 en verder. Van Koningsveld over begrippen als Koran, islam en sharia: 'Deze thans geldende betekenissen hoeven echter niet identiek te zijn aan de oorspronkelijke betekenis. (...) Begrippen kunnen een betekenisontwikkeling doormaken.' p. 109.
- ⁸⁵ Smaling (2008) maakt onderscheid tussen 'debat', 'kritische discussie' en 'kritische dialoog'. Kenmerkend voor het debat is dat het niet zo argumentatief (essentieel in wetenschapsbeoefening) van aard is. Men kan immers een debat ook 'winnen door tactieken en strategieën die argumentatief niet door de beugel kunnen'. In een kritische discussie 'gaat het om het oplossen van een meningsverschil op grond van argumenten'. De kritische discussie is dan wel argumentatief maar niet coöperatief. Het gaat namelijk uiteindelijk om een winnaar en een verliezer

in de discussie. In deze slag worden bovendien ook andere middelen ingezet dan de argumentatie, aldus Smaling. De kritische dialoog richt zich aan de hand van argumenten tot het 'elkaar begrijpen en met elkaar meedenken over een gezamenlijk onderwerp of gedeeld probleem'. Een ander kenmerk van deze benadering is dat de deelnemers elkaar aanvullen, zich niet op consensus en universalisme richten en zich niet beperken tot cognitieve, rationele aspecten. De kritische dialoog sluit in haar argumentatieve traject 'emoties, gevoelens en lichaamsde ervaringen' niet uit. Ook bestaat de deelnemerslijst aan de dialoog in deze benadering niet uitsluitend uit beoefenaren van een professie of wetenschappelijk beroep, maar wordt opengesteld voor iedereen die zijn of haar 'expertise of competentie, professioneel of alledaags, met betrekking tot de onderzoekssituatie' kan inbrengen. Mijn invulling van het 'theologische debat' past in wat Smaling de 'kritische dialoog' noemt. Vgl. Smaling, 2008, p. 24-27 en Smaling, 2009a, p. 3-4.

⁸⁶ Van Koningsveld in Persson, 2005.

⁸⁷ Vermeldenswaardig is het feit dat ik in het bovengenoemde proces aanvankelijk werd ondersteund door een klankbordgroep die direct na de start van het onderzoek is samengesteld. De leden van de klankbordgroep hebben een belangrijke rol gespeeld in het op gang brengen van het onderzoek. De samenstelling zag er als volgt uit: drs. A. van Bommel, ziekenhuis islamitisch geestelijk verzorger, Z. Kailani, voormalig geestelijk verzorger, dr A. Karagül, ziekenhuis islamitisch geestelijk verzorger, dr B. Koet, vakgroep Bijbelse Studies aan de toenmalige Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht en geestelijk verzorger, drs. F. Mokhless, islamkenner uit België, medewerker van het Centrum voor Islam in Europa dat gelieerd was aan de Universiteit Gent, en mr. R. Vermeulen, portefeuillehouder Geestelijke Verzorging van de Dienst Justitiële Inrichtingen. De verantwoordelijkheid van de klankbordgroep werd tijdens een bijeenkomst op 13 december 2002 als volgt geformuleerd: 'De taak van de klankbordgroep is om het onderzoek kritisch te volgen en daar kritisch op te reageren. De klankbordgroep is vrij om alles te zeggen en suggesties en tips voor te dragen.' De klankbordgroep heeft gefunctioneerd van 2002 tot 2005.

⁸⁸ Boender, 2007, p. 20, verwijzend naar Landman, 1996.

⁸⁹ Ramadan, 2008, p. 66.

⁹⁰ Chalmers, 2003, p. 134.

⁹¹ Idem.

⁹² Blumer, 1998, p. 21.

- ⁹³ Wigboldus, 2002, Rijkeboer citerend, p. 53 op:
<http://dissertations.ub.rug.nl/FILES/faculties/ppsw/2002/e.h.m.wigboldus/thesis.pdf> (laatst geraadpleegd op 24 juli 2009).
- ⁹⁴ Wigboldus, 2002, p. 53.
- ⁹⁵ Marks en Westers, 2008, p. 4.
- ⁹⁶ De Koning, 2008, p. 87.
- ⁹⁷ Vgl. voor wat zij noemen de ‘princiële kloof’ tussen de onderzochten en de etnografische tekst: Marks en Wester, 2008, p. 6; vgl. voor de etnograaf als ‘vertaler’ die ‘vanuit eigen taligheid, met medeneming van eigen kennis, concepten, ideeën, opvattingen en meningen laat zien waar hij naar gekeken heeft’: Moors, 2009, p. 32.
- ⁹⁸ Hermans, 2008, p. 28.
- ⁹⁹ De Koning, 2008, p. 95.
- ¹⁰⁰ Hutjes en Buuren, 1996 en Swanborn, 2000.
- ¹⁰¹ De woordelijke verslagen van de interviews zijn exclusief impressies vooraf of achteraf.
- ¹⁰² ‘Lopen op de ring’ is de aanduiding voor de aanwezigheid van de geestelijk verzorger op de luchtplaats, in de keuken, in de hal enzovoort.
- ¹⁰³ Het betreft in dit geval een enigszins ingedikte vorm van uittikken van het interview. Herhalingen en vragen van de interviewer en dergelijke zijn achterwege gelaten.
- ¹⁰⁴ Idem.
- ¹⁰⁵ Baarda, De Goede en Teunissen, 2001, p. 104.
- ¹⁰⁶ Idem, p. 106.
- ¹⁰⁷ Idem, p. 152.
- ¹⁰⁸ Baart, 2002, p. 4.
- ¹⁰⁹ De veiligheid waarborgende houding heeft hier enerzijds betrekking op het creëren van een veilige sfeer tijdens het interview, zodat de respondent zijn verhaal kon doen, anderzijds op het neerzetten van het juiste profiel van de respondent waarin hij zich herkent en zo niet, dit beargumenteren en er verantwoording over afleggen. Een ander element van deze veiligheid is dat de weergave van hun praktijk, de exploratie en reflectie daarover valide is. Er zijn allerlei mechanismen in het onderzoek ingebouwd om deze drie aspecten te waarborgen. Daarnaast zijn er geregelde contacten geweest met de respondenten na de interviews en ze zijn regelmatig op de hoogte gehouden van de vorderingen van het onderzoek. Uit al deze contacten is niet gebleken dat betrokkenen zich

niet veilig zouden voelen. Alleen respondent Hassan maakte zich, toen hij bij de afrondingsfase de descriptie en analyse onder ogen kreeg, enigszins zorgen over het effect van het weergeven van authentieke interviewcitaten en drong in een aantal gevallen aan op aanpassing van deze citaten. Aan de andere kant gaf hij ook toe dat de legitimatie van het onderzoek noopt tot het ongeschonden weergeven van het taalniveau op dat moment. Dat was immers deels ook de basis van spanningen waar dit onderzoek op inzoomde. Het zo mogelijk ongeschonden weergeven van deze praktijk blijft dan ook het uitgangspunt in dit onderzoek.

110 Koran, 2:256.

111 Koran, 28:56.

112 Ik wijs erop dat het taalniveau niets zegt over de feitelijke competenties van de respondenten. Bovendien zijn 'kromme zinnen' kenmerkend voor een interview met wie dan ook, zeker voor een respondent die zulke wijze van bevraging niet eerder heeft meegemaakt. Ik heb zoveel mogelijk de oorspronkelijke weergave van de gebruikte uitdrukkingen gehandhaafd om een reëel beeld te geven van de startpositie van de betrokken islamitisch geestelijk verzorgers op dat moment

113 Koran, 2:256.

114 Koran, 28:56.

115 Critical Reading of An Essay's Argument, geraadpleegd op:

http://web.cn.edu/KWHEELER/reading_basic.html, z.a. (laatst geraadpleegd op 6 maart 2010).

116 Maso en Smaling, 1998, p. 65.

117 Hermans, 2008, p. 26.

118 Later is dat wel gebeurd. De reacties van beide respondenten zijn integraal doorgeleid voor commentaar naar de promotores.

119 Muys, 2008, p. 62.

120 Maso en Smaling, 1998, p. 42.

121 De eerste reactie van Hassan luidt: 'Geachte heer Ajouaou, ik heb dit hoofdstuk in grote lijnen gelezen. Op bladzijde 61 heb ik alleen een paar data of cijfers veranderd. Zie bijlage. De rest is akkoord. Ik heb echt gelachen toen ik zag dat ik zo slecht praatte en onduidelijke antwoorden gaf. Ja, ja. Ik wens u veel succes. Met vriendelijke groet, [Hassan]', 19 juni 2009.

122 De eerste reactie van Mahmoud luidt: 'Beste Mohammed, ik heb het hoofdstuk globaal gelezen. Ik heb hier geen opmerkingen over. De hoofdstukken doen mij denken aan de Dag des oordeels. Zoals Allah in de Koran heeft gezegd, zal Allah de kleine en de grote dingen niet vergeten. Op deze wijze las ik jouw hoofdstuk:

je hebt alle kleine en grote dingen vermeld. Ik zal me nu nog meer in dit hoofdstuk gaan verdiepen. Wassalam ‘alaykun, [Mahmoud]’, 21 juni 2009. Mahmoud verwijst naar Koran, 18:49. In dit vers staat: ‘En het boek [waarin iemands handelen wordt vastgelegd en bijgehouden; M.A.] wordt voorgelegd en dan zul jij de boosdoeners terug zien deinzen voor wat erin staat en zij zullen zeggen: “Wee ons, wat is er met dit boek dat niets kleins en niets groots onopgesomd laat?”’ Mahmoud reageert hier vermoedelijk onder meer op de effecten van de close reading van de transcriptie alsook de verrichte observaties en analyse daarvan. De ‘kleine dingen’ zijn waarschijnlijk wat hij kennelijk te alledaags en derhalve niet noemenswaard acht (vgl. Moors, 2009, p. 31). De tweede reactie van Mahmoud luidt: ‘Hierbij heb ik een paar kleine opmerkingen. Op bladzijde 61 derde regel staat: “Na een aantal jaren nam hij ontslag.” Dit is niet correct. Ik heb namelijk in de moskee als vrijwilliger gewerkt en geen ontslag genomen. Blad. 62 tweede alinea staat: “zestal grote units”, maar dit moet zijn: “7 units (...)”, 27 juni 2009.

123 ‘t Hart e.a, 1998, p. 168

124 Vgl. Maso en Smaling, idem, p. 72 en Van Staa en Evers, 2010, p. 6-7 over de verschillende vormen van triangulatie.

125 Wigboldus, 2002, p. 70.

126 Smaling, 2009b, p. 5.

127 Idem, p. 6.

128 Idem, p. 7.

129 Idem, p.8.

130 Het gaat om de transfer buiten de onderzochte casussen. Binnen de onderzochte casussen is wel sprake van (ontworpen) transfer zoals we zullen zien.

131 Vergelijk voor een uiteenzetting over deze vormen van generaliseerbaarheid, Smaling, 2009b, p. 5-8.

132 Smaling, idem, p. 9-10.

133 Ajouaou, 2008.

134 Chalmers, 2003, p. 33.

135 Swanborn, 2000, p. 28.

136 Methodologisch is deze omwisseling als volgt verantwoord. Beide casussen zijn geheel onafhankelijk van elkaar benaderd. De volgorde heeft geen invloed gehad op de interviews en ook geen rol gespeeld in de analyse. Het beeld van Hassan zou niet gewijzigd zijn als hij als eerst was benaderd. In de rapportages is te zien dat beelden naast elkaar en parallel aan elkaar zijn gezet. Beiden respondenten brachten hun eigen werkelijkheid in beeld. Er vond geen vertekening in de interviews en in de analyse plaats.

Hoofdstuk 2

- ¹ Vgl. Jonquière, 1996, Kloosterboer en Yilmaz, 1997 en Hanrath, 2000. Zie ook De Borst, 1992.
- ² Vgl. Ganzevoort, 2009, p. 20.
- ³ Voor de publicatie van deze brief is toestemming van de auteur gevraagd en gekregen.
- ⁴ Woorden en zinnen tussen [] in de geciteerde interviewfragmenten zijn van mijn hand.
- ⁵ De financiële situatie, die bij de keuze van een moslimgeestelijke om bij de publieke sector te werken een niet onbelangrijke rol speelt, is buiten beschouwing gelaten. Deze kwestie is ook niet door de respondenten ingebracht. Wel hebben ze nadrukkelijk hun zorgen geuit over hun kwetsbare rechtspositie als freelancers.
- ⁶ Bij aanvang van dit onderzoek lag het budget voor de gehele categorie ‘overige stromingen’, zoals de niet-klassieke denominaties toen heetten, rond de vijf procent. Verkregen informatie van de portefeuillehouder Overige Stromingen bij de Dienst Justitiële Inrichtingen, 2005. De klassieke denominaties waren op dat moment de christelijke (twee zendende instanties), joodse (3 zendende instanties) en de humanistische (één zendende instantie) denominaties.
- ⁷ Op het moment dat de interviews werden opgenomen verzorgde Hassan geen gespreksgroepen op deze locatie.
- ⁸ Zie hoofdstuk I onder: 1.2.1.
- ⁹ Koran, 3:110.
- ¹⁰ Zie voor het verschil tussen de praktijk en het ideaalbeeld bijvoorbeeld Strijp, 1998. Over de gemeenschap in een Marokkaanse moskee in Tiel schrijft hij: 'Toch werd de eenheid, die men op basis van deze gedeelde godsdienst wellicht zou verwachten, soms doorbroken door onderlinge fricties en rivaliteit. Dit betekent dat de islam niet alleen tussen moslims en niet-moslims, maar ook tussen moslims onderling als grensmarkering kan fungeren.' Strijp, 1998, p. 7.
- ¹¹ Dienst Justitiële Inrichtingen, 2006. Deze ‘‘Diensten’ specificaties’ werd gepubliceerd in 2006 na het veldonderzoek, maar ze maakte in feite slechts inzichtelijk wat al in de praktijk bestond. Het gaat hier dus ook om diensten die bij aanvang van dit onderzoek door de islamitisch geestelijk verzorgers geleverd werden. Het begrip ‘dienst’ circuleerde nog niet bij aanvang van dit onderzoek. Naar verluidt is dit begrip geïntroduceerd in 2003 in de aanloop naar een reorganisatie van de Dienst Geestelijke Verzorging in 2004 van de afzonderlijke denominaties met min

- of meer eigen bureaus tot één dienst onder één directie. ‘Dienst’ is hier dus hier geen theologisch begrip, maar een begrip uit het managementvocabulaire.
- ¹² Wanneer ‘dienst’ in combinatie met ‘gebed’ wordt genoemd, dan gaat het om een theologische notie.
- ¹³ Ik ontleen het begrip transfer aan Smaling, Smaling, 2009b, p. 8.
- ¹⁴ De islamitische groet al-salâm ‘alaykum is van grote symbolische betekenis in de verhoudingen tussen moslims onderling en zeker in de verhouding met de moslimgeestelijke. Het niet groeten of niet teruggroeten van de imam met deze groet duidt op het feit dat betrokken gedetineerde het geestelijk gezag van de imam niet erkent of ter discussie stelt. Demonstratief kunnen in dit geval de contact te willen hebben met hem, zoals blijkt uit dit citaat van een moslimgedetineerden (onderzoek in Frankrijk): ‘Ik ben niet geïnteresseerd in mensen die dawa doen. Ze [imams] zijn niet onaardig of zo. Als ik een wandeling maak, groet ik hem. Er is zeker respect. We zeggen wel salâm ‘alaykum tegen elkaar. Ik heb geen behoefte aan een imam.’ Khosrokhavar, 2004, p. 31.
- ¹⁵ Met ‘interesse’ doel ik hier op een grondhouding bij Hassan waarlangs hij blijkt geeft van zijn belangstelling, betrokkenheid en verbondenheid met de persoon (gedetineerde) die hij voor zich heeft: deze persoon doet er toe.
- ¹⁶ ‘Jullie die geloven! Aan jullie is voorgeschreven te vasten, zoals het was voorgeschreven aan hen die er voor jullie waren.’ Koran, 2:183.
- ¹⁷ Formeel is de shahâda (geloofsbelijdenis) de eerste zuil in het islamitische geloofstelsel. Maar deze wordt voor een moslim als een vanzelfsprekendheid waar eenmalig in wordt geïnvesteerd (in het oor fluisteren of uitspreken door de ouders, familieleden of de imam bij geboorte bijvoorbeeld of zelf uitspreken bij een bekering). Vandaar dat Hassan de shahâda overslaat en de şalât, die feitelijk de tweede zuil is, hier als eerste zuil aanvoert.
- ¹⁸ Het uitspreken van *salâm* zonder het lidwoord *al-* kan een teken van onverschilligheid zijn of in ieder geval van terughoudendheid om het contact aan te gaan. Het kan ook duiden op een slappe of verwarde houding van de gedetineerde. In een latere fase als het vertrouwen is gewekt zou deze gedetineerde wel het lidwoord gebruiken. Ook het teruggroeten met ‘*alaykum salâm* zonder *wa* (en) in het begin van de groet duidt op een terughoudende opstelling. De islamitische groet dient altijd met klemtoon uitgesproken te worden, het teruggroeten evenzeer: ‘En wanneer men jullie met een groet begroet, groet dan op een betere manier terug of beantwoord de groet. God rekent over alles af.’ Koran, 4:86. In een hadith wordt het groeten één van zeven belangrijke Goddelijke bevelen ge-

- noemd: ‘Godsgezant heeft de volgende zeven handelingen bevolen: 1. het bezoeken van de zieken; 2. het volgen van een begrafenis(stoet); 3. het aanroepen van Gods genade voor iemand die niest; 4. de zwakkeren steunen; 5. de onderdrukten helpen; 6. het verspreiden van de *salâm* [groeten]; 7. het nakomen van beloftes’, vertelling volgens Muslim en Bukhârî.
- ¹⁹ Het gaat om een psychisch zieke gedetineerde die in zijn cel wordt bezocht. In tegenstelling tot normale gedetineerden, die in de regel zelf naar de imam gaan in zijn werkkamer.
- ²⁰ Zie definitie van *fiqh* hieronder.
- ²¹ Deze bronnen zijn: de Koran, de Soenna, de algemene consensus (*idjmâ*) en de redenering bij analogie (*qiyâs*). Ik kom op deze begrippen later terug.
- ²² Shadid en Van Koningsveld (2002) stellen hierover vast: ‘An intrinsic element of the daily work of the imam connected to a mosque in the West is to answer questions posed to them by the faithful. (...) In many cases, the imam will be able to answer the question directly, on the basis of the normative knowledge he himself has been able to accumulate’, in Shadid en Van Koningsveld (red.), 2002, p. 151.
- ²³ Het begrip 'helpende interpretatie' ontleen ik aan Van Knippenberg, 1998, p. 41.
- ²⁴ Bruinsma-de Beer, 2006, Kunneman citerend, p. 153.
- ²⁵ Koran, 21:7. In dit Koranvers heeft ‘geleerde’ (*abl al-dhikr*) ook de betekenis van deskundige. Vergelijk al- Qurtûbî, 1993, dl. 11, p. 180. Uit een verificatiegesprek met de voorzitter van de Vereniging Imams Nederland (5 december 2009), blijkt dat deze de gedachte ondersteunt, luidende dat *abl al-dhikr* de betekenis heeft van een ‘geleerde’ of specifieker ‘specialist’ binnen een bepaald domein.
- ²⁶ *Istafî qalbaka wa 'in aftawka*, vertelling volgens Ibn H̄anbal.
- ²⁷ *Innamâ hulika man kâna qablakum bi kathrat al-su'âl*, vertelling volgens Muslim.
- ²⁸ Koran, 5:101.
- ²⁹ Yasien, 1998, p. 15.
- ³⁰ Arkoun, 1998, p. 8.
- ³¹ Yasien, 1998, p. 40.
- ³² Yasien, 1998, al-Shâfi'î citerend, p. 50.
- ³³ Yasien, 1998, p. 25.
- ³⁴ Beck en Wiegers, 2008, p. 11.
- ³⁵ Snouck Hurgronje, 1916, p. 43.
- ³⁶ Hadith volgens vertelling van Bukhârî en Muslim, geciteerd in Yasien 1998, p. 16. De hadith luidt (vrij vertaald): ‘God heeft geboden (*farâ'id*) vastgesteld, wees er zuinig op; Hij heeft verboden uitgevaardigd, houdt u daaraan en Hij heeft over

veel zaken gezwegen, niet uit vergeetachtigheid, maar uit barmhartigheid. Vraag dan niet naar het verzwegene.’

³⁷ Vgl. Yasien, 1998, p. 8-60.

³⁸ Zie hoofdstuk V onder 3.2 over de begrippen ‘geestelijkheid’ en ‘geestelijke’ in de islam.

³⁹ Arkoun, 1998, p. 8.

⁴⁰ Arkoun, 1998, p. 6.

⁴¹ Aristoteles, 1997, p. 17.

⁴² Spinoza, 1997, p. 158.

⁴³ Van Tongeren in Van Melle en Van Zilfhout (red.), 2008, p. 37.

⁴⁴ Aristoteles, 1997, p. 301.

⁴⁵ Vgl. Ibn H̄azm, 1987, dl. 1, p. 19.

⁴⁶ Al-Jabiri, 1997, in de inleiding van Ibn Rushd, 1997, p. 55.

⁴⁷ Aristoteles, 1997, p. 84.

⁴⁸ *Uṣūl al-fiqh* is de theoretische onderbouwing van de fiqh. Studies wijzen erop dat deze discipline die chronologisch voorafging aan de fiqh zoals die later is ontwikkeld, sterk verwant is met de ethiek van de Griekse oudheid. Al-Farābī (gest. ca. 951) vergelijkt *uṣūl al-fiqh* met de ethiek als praktische filosofie (*al-‘ilm al-madanī*, in Ibn Rushd, 1997, p. 115). Ibn H̄azm verwijst ook naar het gemeenschappelijke doel van de praktische filosofie en de sharia (1999, p. 113) evenals Ibn Rushd (1997, p. 155).

⁴⁹ Al-Sakandarī, z.j., p. 5

⁵⁰ Djawda, 1992, p. 125.

⁵¹ Zarrūq, 1992, p. 8.

⁵² Vgl. Beck en Wiegers, 2008, p. 16. Ik wijs erop dat de term ‘sharia’ andere betekenissen worden toegekend. Naast bijvoorbeeld ‘wet’ of ‘godsdienstige wet’ komt sharia in de islamitische lectuur ook voor in de zin van ‘godsdienst’ of ‘geloof’ (zie Averroes, 2006, p. 30).

⁵³ Ibn Rushd, 1997, p. 115.

⁵⁴ Al-Sakandarī, z.j., p. 10.

⁵⁵ Idem, p. 10.

⁵⁶ Koran, 89:27-30.

⁵⁷ Arkoun, 1998, p. 53

⁵⁸ Vgl. de zes stappen in Al-Sakandarī, z.j., p. 12. Ik wijs erop dat wat ik aanduid als stappen, ook in de geraadpleegde bronnen ook voorkomt als drempels (*‘aqabât*) of trappen (*daradjât*).

- 59 Koran, 11:88.
- 60 Vgl. de profeet Hûd (in Leemhuis ('Hoed') in Koran, 11:88. Hier wordt *işlâh* vertaald met 'orde op zaken stellen'. In de maatschappelijke context waarin Hûd spreekt, heeft *işlâh*? meer de betekenis van hervormen. Op microniveau is *işlâh*? als begeleidingstraject: helen, herstellen, veranderen en tot een goed einde brengen.
- 61 Vgl. al-Ghazâlî, 1983, p. 6.
- 62 In de lijn van Bruinsma-de Beer versta ik hier onder 'competentie': 'het geheel van de toegeschreven en verworven kwaliteiten waarmee iemand [hier een professional, M.A.] op adequate wijze een bepaalde taak uit kan oefenen' (2006, p. 22). In hoofdstuk I is onderscheid gemaakt tussen de kwaliteiten op het niveau van het ambtshalve en de professionele kwaliteiten. In hoofdstuk V zal het begrip kwaliteit op het niveau van het ambtshalve nader gespecificeerd worden naar de aspecten bevoegdheid, bekwaamheid en geschiktheid (en wordt in de analyse toegepast op het ambt imamschap waarvan wordt verondersteld dat de islamitisch geestelijke verzorging er een specialisatie van is).
- 63 Al-Khalîfî (1996) spreekt over vijf vormen van toespreken die door de imam toegepast kunnen worden in detentie en maakt daar de volgende ordening in: 1. *Khuṭba* (preek), 2. *Muḥâḍara* (voordracht), 3. *Ders*, 4. *Ḥiwâr* (letterlijk dialoog, maar hier komt het overeen met 'gespreksgroep') en 5. *Iṣṭiṣā* die overeenkomt met *ma'ṣūm* (openbare prediking waarin raadgeving centraal staat). Overigens brengt al-Khalîfî deze vijf vormen onder de functie van *dawa*. Vgl. Al-Khalîfî, 1996, p. 305-328. In het onderhavige onderzoek gebruik ik hoofdzakelijk de begrippen *khuṭba*, *ders* en *ḥiwâr*. Waar *ders* staat kan ook *ma'ṣūm* gelezen worden. Waar *gespreksgroep* staat kan ook *ḥiwâr* gelezen worden.
- 64 Zie bijvoorbeeld Koran, 6:25 en Koran, 17:46.
- 65 Al-Ghazâlî, 1992, dl. 1, p. 17.
- 66 Voor al-Ghazâlî zijn *fiqh* en *fatwa* met elkaar verweven. Het laatste is een onderdeel van het eerste. Al-Gazâlî verwijst hier naar de *faqîh* wanneer deze samenvalt met de *amîr*. De *ma'mûr* spreekt namens de *amîr*.
- 67 Volgens de vertellingen van Ibn Mâja (*lâ yuṣṭî al-nâs illa thalâtba: amîr, ma'mûr aw mutakallif*), geciteerd in al-Ghazâlî, 1992, dl. 1, p. 17-18.
- 68 Al-Ghazâlî, idem, p. 17.
- 69 Al-Ghazâlî, idem, p. 19.
- 70 Al-Ghazâlî, idem, p. 32.
- 71 Zie toelichting in paragraaf 5.1 van dit hoofdstuk.
- 72 Koran, 3:7.

- ⁷³ Een overzicht van deze discussie is gerapporteerd door al-Qurṭubī, 1993, dl. 4, p.7-14. Zie ook Ibn Kathīr, 2000, p. 206 en Ba‘darāni, 2005, p. 51.
- ⁷⁴ Koran, 35:28.
- ⁷⁵ Overigens gaat ook Ibn Ruṣhd uit van al-waṣl in het bovengenoemde citaat. Zie Averroes, 2006, p. 45.
- ⁷⁶ Al-Suyūṭī, z.j., p. 173.
- ⁷⁷ Idem.
- ⁷⁸ Abu Zayd, 2000b, p. 150.
- ⁷⁹ Yasien, Ibn Khaldūn citerend, 1998, p. 37.
- ⁸⁰ Averroes, 2006, p. 39.
- ⁸¹ Opvallend is dat al-Suyūṭī (gest. 1505, ‘Shafī‘itische school) beide begrippen als aanvullend op elkaar beschouwt. Tafsīr is voor hem het ‘informereren’ over de *betekenis* terwijl de ta’wīl informeert over de *bedoeling*. Ter verduidelijking haalt al-Suyūṭī een paar voorbeelden aan die vergelijkbaar zijn met een aantal bediscussieerde vertalingen van Leemhuis in dit onderzoek. Zie hoofdstuk V onder 2.2.2 over Koran, 23:5, waar Leemhuis *li furūdijibim ḥāfiẓūn* interpreteert als ‘schaamstreek kuis bewaren’. Volgens de analyse van al-Suyūṭī duidt Leemhuis hier een betekenis aan oftewel tafsīr. Er is echter een tweede laag die even belangrijk zo niet doorslaggevend is voor het volledig verstaan van de tekst, namelijk de bedoeling: al-maqṣid (enkelvoud van maqāsid), ook door al-Suyūṭī *al-ḥaqīqa* genaamd. In dit voorbeeld is de bedoeling: ‘voorkom overspel’. De oorspronkelijke tekst in de Koran verdraagt beide interpretaties, zowel de tafsīr als de ta’wīl. Alle bediscussieerde vertalingen in dit onderzoek hebben te maken met het aanbrengen van dit verschil en het pleiten voor een consequente introductie van de ta’wīl, zoals al-Suyūṭī hier uitlegt. Verder onderscheidt ta’wīl volgens al-Suyūṭī zich doordat het een aantal betekenismogelijkheden in kaart brengt en daaruit de meest waarschijnlijke betekenis aanduidt zonder de andere betekenissen geheel uit te sluiten. De tafsīr-weergave is stelliger (*qaf*) of positiever uitgedrukt: bestendiger (de betekenis is tijd- en contextbestendig). Maar juist hierom heeft het ta’wīl nodig, omdat ta’wīl zich openstelt voor nieuwe betekenismogelijkheden zonder de andere betekenissen (geheel) te verwerpen.
- ⁸² Abu Zayd 2000a, p. 225.
- ⁸³ Shabastari, 2002, p. 26.
- ⁸⁴ Abu Zayd, 2000a, al-Zurkushī citerend, p. 221.
- ⁸⁵ Yasien, 1998, p. 39.
- ⁸⁶ Yasien, 1998, p. 37.

- 87 Idem.
- 88 Idem.
- 89 Ibn Ḥazm, 1987. p. 19.
- 90 Idem, p. 19.
- 91 Idem, p. 9.
- 92 Abu Zayd, 2000a, p. 219.
- 93 Al-Jabiri in Ibn Rushd, 1997, p. 75.
- 94 'Jullie die geloven! Aan jullie is voorgeschreven te vasten, zoals het was voorgeschreven aan hen die er voor jullie waren.' Koran, 2:183.
- 95 Zie voetnoot 17.
- 96 Vgl. al-Khalīfī, 1996.
- 97 Khosrokhavar, 2004, p. 11.
- 98 Vgl. AIVD, 2004, Ajouaou, 2005 en AIVD, 2007.
- 99 Zie Ramadan, 2008, p. 60.
- 100 Koran, 3:104.
- 101 Vgl. al-Maydānī, 1996, dl. 1, p. 15-98.
- 102 Ik merk hier op dat de onder veel moslimgeestelijken wijdverspreide uitdrukking 'geen kennis en ervaring hebben met de islam' niet betekent dat betrokkene niet religieus is. Uit het onderhavige onderzoek blijkt dat de 'religieuze ervaring' (sterk) aanwezig is bij degene van wie men denkt 'geen ervaring' te hebben met de islam. De uitdrukking 'geen ervaring hebben met de islam' moet op basis van de empirie vooral gelezen worden als 'niet praktiserend'. De vergelijking van deze categorie met niet-moslims is in die zin geforceerd.
- 103 Vgl. Koran, 87:9-11.
- 104 Vertelling volgens Bukhārī en Muslim.
- 105 Koran, 9:71.
- 106 Vertelling volgens Muslim.
- 107 Hassan schrijft hierover in zijn tweede valideringscommentaar: 'U hebt dit goed geconstateerd', 28 juni 2009.
- 108 Hassan hierover: 'Destijds kende ik het woord "raad" niet echt goed. Raad is een heel belangrijk onderdeel van de geestelijke verzorging', 28 juni 2009.
- 109 Vertelling volgens Muslim en Bukhārī.
- 110 Raad heeft dus diverse dimensies en dit wordt ook als zodanig ervaren door Hassan en de gedetineerden. Een belangrijke dimensie die hier nog niet aan de orde is gesteld, is de ethische dimensie. Raad geven (naṣīḥa) betekent in ethische zin: het goede voor een ander willen en hem/haar daarin oprecht 'adv-

- seren' op een manier die de raadgever ook voor zichzelf zou wensen. Het tegenovergestelde van raad in ethische zin is al-ghish (vgl. al-Qaradâwî, 1996, p. 291-294), wat hier vertaald kan worden met 'bedrog': iemand opzettelijk de waarheid onthouden zodat hij of zij zich gaat vergissen (Verhoeven, 2002, p.46). In de islamitische ethiek valt onder al-ghish elke vorm van (opzettelijk) tekortschieten.
- 111 Deze les komt in mijn waarneming overeen met de in de moskee toegepaste constructie, zoals blijkt uit het verslag van de volgende waarneming in een moskee: 'In de Ramadan gaf hij iedere dag vóór de tarâwih-gebeden (...) een les van ongeveer tien tot twintig minuten. Maar ook tijdens de overige maanden van het jaar probeerde hij zijn kennis over de islam aan anderen over te dragen. Iedere avond gaf hij na het maghreb-gebed (...) in de ontmoetingsruimte een les. De conversatie kreeg dan meestal een serieuzer en meer gestructureerd karakter, met de islam als centraal gespreksthema. De les nam ongeveer een uur in beslag.' Vgl. Strijp, 1998, p. 141.
- 112 Dienst Justitiële Inrichtingen, 2006, p. 17. Deze specificatie is verschenen na het veldonderzoek, maar zoals eerder is vermeld, wordt daarin slechts gedocumenteerd wat al praktisch was.
- 113 G=gedetineerde.
- 114 Si, afgeleid van het Arabisch sayyidî of het Marokkaans sîdî, is een eretitel en betekent letterlijk 'mijnheer'. Wij komen dit ook in onderzoek naar imams in moskeeën tegen, zoals in Strijp (1998), waar Marokkaanse imams met si worden aangesproken, maar wel met hun voornaam erbij, zoals si Mbarek, Strijp, 1998, p. 141.
- 115 'Wet' heeft in de context van Mahmoud betrekking op de religieuze wet omtrent de praxis: primair de 'ibâdât, dan de mu'âmalât of, algemener, de islamitische ethiek.
- 116 Beck en Wiegers, 2008, p. 25.
- 117 Idem.
- 118 Ramadan, 2005, p. 64-70.
- 119 Idem.
- 120 Yasien, 1998, p. 50.
- 121 Koran, 3:7.
- 122 Mahmoud stelt zich hier vanuit zijn fiqh-functie formeel op.
- 123 Vlees dat niet voldoet aan de islamitische spijswetten. Vgl. Koran, 2:173.
- 124 Ik wijs erop dat in de islam alleen het varken een absoluut verboden dier is om te eten. Andere dieren zoals kip, schaap en rund zijn 'haram' als ze niet conform

- de islamitische regels zijn geslacht. Omdat deze dieren niet in zichzelf verboden zijn, bestaat ruimte in de fiqh om ze in noodgevallen te nuttigen, ook als ze niet strikt volgens de regels zijn geslacht. Mahmoud doelt op deze mogelijkheid.
- 125 Vgl. voor de strikte eisen die de ulama hebben opgesteld voor het geven van een fatwa, wat gelijkstaat aan idjihâd: Ramadan, 2005, p. 64-70.
- 126 Al-Ghazâlî, 1992, dl. 1, p. 42.
- 127 In Koran, 101:11 staat: 'Een gloeiend vuur'.
- 128 'Hand' betekent in de exegese van de Hadith 'straf opleggen'. Dat is in dit geval al opgelegd door de rechter.
- 129 Zie Koran, 31:14.
- 130 Ter verificatie heb ik deze begripverheldering aan de respondent van casus 3 voorgelegd in mei 2009. Hij herkent zich in grote lijnen in deze uiteenzetting. Een paar aanvullingen van zijn kant zijn hier verwerkt. Kleine bezwaren die niet overtuigend zijn heb ik niet overgenomen. Hij kon zich niet vinden in punt 2.D.
- 131 Al-Shahrastâni, 1999.
- 132 Ibn Ḥazm, 1999.
- 133 Overigens ben ik na deze conceptuele uitwerking van het begrip 'soenna' gestuit op vergelijkbare initiatieven elders. Zo heeft al-'Uthmâni in het Marokkaanse dagblad al-Massae in twee uitgebreide kritische opinieartikelen (14-09-2009 en 19-09-2009) stilgestaan bij de gangbare invullingen van soenna en pleitte voor herziening en voor een nadere invulling hiervan. Al-'Uthmâni is theoloog en voorzitter van de Nationale Raad voor de partij voor Gerechtigheid en Ontwikkeling (Marokko). Dezelfde krant heeft een uitgebreid verslag uitgebracht van een internationale conferentie van ulama in Marokko, georganiseerd door Dâr al-Ḥadîth al-Ḥasaniyya, die speciaal bedoeld was om de gangbare invulling van de 'soenna' onder de loep te nemen (21-11-2009). Zo concludeerde men bijvoorbeeld dat er te veel nadruk wordt gelegd op de uitspraken van de profeet en veel minder op zijn daden. In de slotverklaring is een aanbeveling opgenomen luidende dat de materie diepgaand onderzoek behoeft. Zie: http://74.53.192.83/scriptses/print.php?Article_id=31292 (laatst geraadpleegd op 11 december 2009).
- 134 Van Koningsveld, 1996, p.102.
- 135 Pelgrimstocht naar Mekka.
- 136 Idem p. 73.
- 137 Deze vraag speelt met name daar waar: 'in talrijke tradities aan de Profeet niet alleen verschillende, maar ook tegenstrijdige opvattingen over vrijwel elk gods-

- dienstig onderwerp worden toegeschreven', Van Koningsveld, 1996, p. 103.
- 138 Hij heeft ook publiekelijk verklaard dat zijn collega-imams niet conform de traditie hebben gehandeld.
- 139 Vertelling volgens Muslim.
- 140 Op 26 december 2009 riep D.J. al-Banna, een beroemde moslim theoloog uit Egypte, in een interview voor het bovengenoemde dagblad al-Massae op een moratorium in te stellen voor 'zwakke' (waarvan de authenticiteit twijfelachtig is) hadiths en in ieder geval alle hadiths die strijdig zijn met de essentie van de Koran.
- 141 Zie voor een uiteenzetting over en verhouding tussen de concepten traditie, praxis en Schrift in de protestantse traditie: Ganzevoort in Van der Laan e.a., 2001, p. 60-81. Vgl. ook Witvliet, 1999.
- 142 Hassan schrijft in zijn commentaar hierop: 'Fantastische opmerking en ontdekking', 28 juni 2009.
- 143 Hassan doelt hier op het feit dat hij niet zo gauw een beroep doet op de Hadith. De Koran is schaars aan richtlijnen, maar wel rijk aan interpretatie- en toepassingsmogelijkheden.
- 144 Een gevoelige kwestie waarover Hassan liever niet wenste te spreken. Zijn opvatting is bijgesteld toen zijn dochter naar school ging. Hij vond dat de hoofddoek haar schoolcarrière eerder zou belemmeren dan stimuleren. Hij haalt er indirect drie andere juridische argumenten bij, namelijk de *awlawayyât* oftewel prioriteiten, de *maşlahâ*, het algemene belang en de *maqâşid*, de bedoelingen. Op basis van de toepassing van deze argumenten, komt hij tot de conclusie dat het voor zijn dochter beter is om geen hoofddoek te dragen in de context waarin ze zich beweegt.
- 145 Shabastari, 2002, p. 20-64.
- 146 Hassan verwijst naar een gezaghebbende hadith over het thema verdraagzaamheid. De volledige hadith luidt: *al-muslim man salima al-muslimân min lisâni bi wa yadibi, al-mu'min man amina al-nâs 'lâ dimâ'ibim wa amwalibim*. Het is een antwoord van de profeet Mohammed op de vraag of hij kon aanduiden wat het verschil is tussen een moslim en een *mu'min* (gelovige). Zijn antwoord luidde vrij vertaald: 'De moslim is hij die zich beschaafd gedraagt en met wie moslims vredig kunnen leven. Een *mu'min* is hij met wie alle mensen veilig kunnen leven en die te vertrouwen is.' Islam en *îmân* waar *mu'min* van wordt afgeleid hebben taalkundig connecties met *silm* (vrede), respectievelijk *amn* (veiligheid).
- 147 Betekenis 2 van 'traditie' zoals hierboven is uiteengezet.

- 148 Betekenis 1 van ‘traditie’ zoals hierboven is uiteengezet.
- 149 Jansen, 2000, p. 13.
- 150 Het begrip *Ahl al-soenna wa al-djamâ’a*, is de aanduiding van ‘aanhangers’ van de vier bekende rechtsscholen. Echter, dit begrip is later ontworpen in het theologisch debat na de oprichting van deze rechtsscholen om de grens te markeren ten opzichte van aan deze rechtsscholen oppositionele theologische stromingen. Het heeft dus een meer ideologisch gehalte: ‘wij, de echte opvolgers van de (ware) soenna en behorend tot de gemeenschap van de consensus (djamâ’a) tegen hen die dat niet zijn’. Vgl. Yasien, 1998, p.49.
- 151 Ik heb meer van zulke symboliekrijke verhalen in het veld aangetroffen. Uit de interviews en de observaties maak ik op dat deze verhalen goed aanslaan bij deze doelgroep. In ieder geval ze helpen de boodschap van de islamitisch geestelijk verzorger over te brengen. Voor buitenstaanders kunnen deze verhalen echter als flauwe grappen overkomen. Hoe het een en het ander in het denken van de moslimgedetineerde werkt met betrekking tot deze mythologieachtige verhalen en magisch denken, kan onderwerp zijn van een ander onderzoek. Ik zie naar aanleiding van de observaties die ik in dit onderzoek heb verricht, in het bij zonder bij Mahmoud en in casus 4, geen aanleiding om te veronderstellen dat moslimgedetineerden zich uitsluitend laten overtuigen door de logische redeneringen in de prediking of ders. Zie ook Het verhaal van de koning en zijn minister de wazîr in hoofdstuk V, 5.3. Vgl. zulke processen aan protestantse zijde: Stark, 2005, p. 8.
- 152 Schriftgeleerden worden in tegenstelling tot de kluzenaars die hun leven louter aan het spirituele bestaan wijden, beschouwd als mensen die met beide benen in de wereld staan.
- 153 ‘Barmhartig’ en ‘vergevend’ worden met een kleine letter geschreven als adjectieven. Als schone namen van God worden ze gewoonlijk (maar niet altijd) met een hoofdletter geschreven (de Barmhartige en de Vergevende).
- 154 Vertelling volgens Bukhârî en Muslim.
- 155 Hassan bevestigend hierover in zijn schriftelijke commentaar: ‘Dat klopt’, 28 juni 2009.
- 156 Mahmoud verwijst naar Koran, 2:173. Deze luidt: ‘Hij heeft jullie slechts verboden wat vanzelf is doodgegaan, bloed, varkensvlees en vlees van iets waarover iets anders dan God is aangeroepen. Maar wie er toe gedwongen wordt, niet uit begeerte of om te overtreden, voor hem is het geen vergrijp. God is vergevend en barmhartig.’

- 157 Koran, 62:9-10.
- 158 Vertelling volgens al-Ṭabarâni, geciteerd in Sâbiq, 1993, dl. 1, p. 223.
- 159 Grote *wudhû'* komt neer op algeheel douchen volgens een vaste ritueel. De gewone oftewel de kleine *wudhû'* is de rituele reiniging of wassing ter voorbereiding van de ṣalât.
- 160 Vgl. Sâbiq, idem, p. 221-236.
- 161 Ik breng hier in herinnering de waarschuwing van al-Ghazâlî en Ibn Rushd (zie hoofdstuk II, paragraaf 3.5.2 en paragraaf 3.5.2) voor het misbruiken van Gods woord voor ideologische en politieke oftewel oneigenlijke doelen.
- 162 Vooralsnog moeten deze aanduidingen dus vooral gezien worden als technische termen, hoewel elke aanduiding bepaalde accenten legt. De onderlinge vervangbaarheid van deze termen is van een andere orde dan bij bijvoorbeeld de protestantse kerk, waarin 'het woord "kerkdienst" of "eredienst" veelal is ingeruild voor "viering" en deze niet langer primair gericht is op de ontmoeting met het Woord en de God van het woord, maar evenzeer op de ontmoeting van de gemeente onderling voor het aangezicht van God.' Zie Stark, 2005, p. 10.
- 163 Hassan verzorgde tijdens de dataverzameling, waarschijnlijk vanwege gebrek aan tijd geen gespreksgroep. Hij moest destijds twee deeltijdbanen als geestelijk verzorger in twee inrichtingen combineren.
- 164 Ik wijs erop dat het aantal gedetineerden dat kan en mag meedoen aan zulke religieuze samenkomsten van vele factoren afhangt, zoals de pastorale behoefte van de gedetineerde, de ruimte, veiligheidsvoorschriften, het al dan niet bestaan van een ander aanbod (luchten, bezoek) en dergelijke. Vandaar dat er soms verschillende vrijdagsdiensten worden verzorgd. Volgens de wet mogen gedetineerden geen belemmeringen ondervinden om deel te nemen aan de diensten van de geestelijke verzorging die gericht zijn op het gemeenschappelijk of individueel belijden van godsdienst of levensbeschouwing.
- 165 Het eerbiedigen van de Koran wordt breed nageleefd door de moslims ongeacht hun mate van religiositeit. De Openbaring heeft hier ook duidelijke richtlijnen uitgevaardigd. Vgl. 'En wanneer de Koran wordt voorgelezen, luistert er dan naar en let in stilte op', Koran, 7:204. Zie ook Koran, 16:98 en Koran, 2:121.
- 166 Koran, 31.
- 167 Dogmatisch gezien maakt de preek een integraal onderdeel uit van de ṣalât.
- 168 In Marokkaans Arabisch: *djallâba*, in het Nederlands komt dit woord voor als *djalaba* of *jalaba*. In standaard Arabisch is het 'djlbbâb'.
- 169 Vgl. Koran, 17 (al-Israa').

- 170 Het gaat om Marokkaanse thee die langs een bepaalde rite wordt klaargezet en waarvan het schenken daarvan ook een vorm van ritueel is.
- 171 Dat betekent overigens nog niet dat ze zich aan dit verbod houden. Zie hoofdstuk V. 2.2.2 onder: 'De praktiserende moslim, begrippenverheldering' en verder.
- 172 Mahmoud doelt vermoedelijk op deze hadith: *Kullu banî adam khabṭa', wa kḥayr al-khabṭā'în al-tawwâbûb* oftewel: 'Alle mensen zijn zondaars. De besten van hen zijn zij die spoedig berouw tonen', vertelling Ibn Mâdja.
- 173 Het gaat dan om gedetineerden die binnen de termijn van veertig dagen voor Ramadan vast komen te zitten en in die termijn hebben gedronken buiten de inrichting. Voor zover ik kon nagaan wordt geen alcohol binnen de inrichting toegestaan.
- 174 De imam betreft zichzelf bij de groep door termen van 'wij' te gebruiken bij de du'â.
- 175 Vgl. bijvoorbeeld bericht Belga (persbureau) in *Standaard*, 1-11-2006 op: <http://www.standaard.be/Artikel/Detail.aspx?artikelId=b351046061101> (laatst geraadpleegd op 15 juni 2009).
- 176 Koran, 25:77.

Hoofdstuk 3

- ¹ Ik baseer me hier deels op de waarnemingen van een geïnterviewde dominee. Hij heeft regelmatig contact met moslimgedetineerden.
- ² Typering aangereikt door de imams. Ze duiden hiermee op het feit dat het niet om diepe religieuze overtuigingen gaat, maar om de onjuiste invulling aan leerstellingen, geloofsbegrippen en religieuze richtlijnen.
- ³ K gelooft in zijn onschuld. Om deze reden ligt het bespreken van de zaak als onderwerp van schuld, berouw bijvoorbeeld gevoelig. Als het thema schuld ter sprake komt, dan gaat het niet om de schuld met betrekking tot de zaak waarvoor hij zit, maar op tekortkomingen ten opzichte van de rechten van God.
- ⁴ De Nederlandse taal is niet alleen een communicatievereiste, maar ook een hermeneutische opgave: hoe breng je de essentie van de Schrift in een andere taal tot spreken of beter: hoe benut je een andere taal om de Schrift hermeneutisch over te brengen. Deze gedetineerde ervaart deze spanning en verwijst ernaar.
- ⁵ Koran, 1.

- ⁶ Het frequent gebruik van het woord Almachtig in plaats van God door K valt op.
- ⁷ Gedetineerde L hierover: ‘Hij [Hassan] gaat niet zeggen: [eerst] bidden of zo’. Hassan spreekt gedetineerden niet aan op het ontbreken van uitwendig religieus gedrag. Met uitzondering van het Suikerfeest en Offerfeest, waarvoor de imam schriftelijk laat weten iedereen graag te zien bidden, een oproep die gehoor bij gedetineerden vindt. De oproep is vriendelijk doch dringend van toon.
- ⁸ Om privacyredenen - de locatie moet anoniem blijven - wordt de naam van de docent hier niet vermeld.
- ⁹ L verwijst naar: ‘Julie hebben toch in Gods gezant een goed voorbeeld ...’, Koran, 33:21. Zie ook Koran, 7:158. Opvallend is dat de pastorant de profeet hoofdzakelijk als uitgangspunt neemt voor de traditie. Hassan vertrekt uit de Koran als het primaire en bindende element. Ook zien we hier dat de pasotorant zelf ook een bijdrage levert aan de oplossing van de aansluiting van de imam bij de verschillende tradities. De pastorant heeft namelijk het vertrouwen dat er een basis gemeenschappelijkheid is dat herleid wordt tot de soenna van profeet.
- ¹⁰ De nuance tussen een freelance geestelijk verzorger en een ambtenaar is voor gedetineerden niet zichtbaar en voelbaar.
- ¹¹ De data in dit onderzoek wijzen erop dat de onderzochte moslingedetineerden niet afstappen op de imam enkel vanwege zijn religieuze ambt. Om de geestelijke verzorging van hem te aanvaarden, wordt hij eerst getoetst door hem te zien, te horen en te voelen. Ook wordt informatie over hem van medegedetineerden vergaard. Voldoet hij aan de globale verwachtingen, dan besluiten de gedetineerden in ieder geval gebruik te maken van de groepswerkvormen. Afhankelijk van hun religieuze profiel besluiten ze wel of niet tot het separate individuele contact.
- ¹² Ik wijs hier erop dat moslims de meervoudige leerstellingen met het enkelvoud ‘aqîda aanduiden in plaats van het meervoud ‘aqâ’id. Vanuit een dogmatisch oogpunt wordt hiermee uitdrukking gegeven aan de ‘eenheid van het geloof’. In reflectieve wetenschappen zoals de kalâm en geschiedenis van de islam spreekt men wel van ‘aqâ’id, bijvoorbeeld in de zin van de verschillende religieuze stromingen. Vgl. bijvoorbeeld Ibn Hâzîm, 1999.
- ¹³ Met ‘exclusiviteit’ wil ik hier aanduiden datgene wat in de beleving van de gedetineerden alleen de imam kan bieden. Het is tegelijk de aanduiding voor een gevoel dat dit bij de gedetineerde teweegbrengt (dit is uitsluitend voor mij) en de eigenwaarde die hij daaraan ontleent.
- ¹⁴ R verwijst naar een bekend islamitische gezegde. Dit gezegde (*la hayâ’a fî al-dîn*) wordt afgeleid van een uitspraak van Um Salma toen zij zich richtte tot de pro-

feet Mohammed met een fiqh-vraag over seksualiteit: ‘God schaamt zich niet voor de waarheid’ (*inna Allab la yastahyî mina al-ḥaq*), vertelling volgens Bukhârî en Muslim. Overigens heeft het gezegde ‘er is geen schaamte in het geloof’ en de vertelling van Bukhârî en Muslim een wettische (fiqh) inslag. Zij worden vooral door de fuqahâ’ opgevoerd om gelovigen aan te sporen zoveel mogelijk ‘vragen’ aan de fuqahâ’ te stellen. Dat betekent dus nog niet dat alles daadwerkelijk wordt ‘besproken’. In de detentiecontext zou daar wel ruimte voor zijn vanwege de aard van de relatie die de imam met de pastoraat heeft, zoals in hoofdstuk II uiteen is gezet.

- 15 In mijn waarneming ging het bij de groep waar R toe behoort niet om een khutba, maar om een ders oftewel religieuze voordracht, omdat de dienst buiten de wettelijke religieuze tijd werd gehouden. De preek heeft een hogere, devotionele waarde, omdat ze als onderdeel wordt beschouwd van de ṣalât.
- 16 Door bijvoorbeeld het introduceren van relativiserende elementen zoals de dood. Er wordt indirect de zogeheten tarhîb-methode gebruikt: letterlijk ‘angst inboezemen’ oftewel moraliserend waarschuwen om een religieuze ervaring op te wekken. Althans dat kan zo door de gedetineerde worden ervaren. Deze methode wordt gebruikt in dawa. Het tegenovergestelde is targhîb, waarbij juist nadruk wordt gelegd op de positieve boodschap.
- 17 Deze verhalen zijn gedocumenteerd in Hadith-boeken waaruit de imam citeert.
- 18 ‘(Onder)zoeken’ dient hier verstaan te worden aan de hand van de rapportage in hoofdstuk II waarin is vastgesteld dat Mahmoud draagvlak en legitimiteit zoekt voor zijn uitspraken bij de geestelijken. Het is niet uitgesloten dat Mahmoud onderscheid maakt tussen persoonlijke opvattingen en professionele opvattingen, dat wil zeggen tussen eigen rationale overwegingen en religieuze uitgangspunten die op een zekere legitimatie van de geestelijkheid dienen te berusten.
- 19 Bruinsma-de Beer, 2006, Johnson citerend, p. 22.
- 20 Bruinsma-de Beer, 2006, p. 23.
- 21 Bruinsma-de Beer, 2006, Johnson citerend, p. 22.
- 22 Het interviewmateriaal van een andere collega van Hassan levert geen nieuwe inzichten met betrekking tot de hier geanalyseerde interviews en is achterwege gelaten. Het werd gebruikt als ondersteunend materiaal.
- 23 Aanleiding hiervan was de onrust over en de belangstelling voor de islam na de aanslagen van 11 september 2001.
- 24 In de interviews met Mahmoud verklaarde deze dat hij dit verzoek als een soort verantwoording afleggen ervoer. Hij heeft mij destijds benaderd met de vraag of

ik hem kon adviseren hoe hij op dit verzoek zou reageren en later gevraagd om een tekst te becommentariëren die hij aan het team zou uitdelen. Het is niet uitgesloten dat Hassan om dezelfde reden terughoudend is in het voldoen aan de wens van N. Er lijkt een wantrouwend effect uit te gaan van dergelijke verzoeken.

²⁵ In feite doet N hier een uitspraak over het besef van Hassan en Mahmoud van de aanwezige religieuze profielen onder de moslims. Ik kom hier in hoofdstuk V op terug.

²⁶ Ik teken hier aan dat de grens tussen de religieuze vragen en vragen op het bredere terrein van zingeving onder de onderzochte moslimgedetineerden niet zo strak is als de collega's N en C hier aangeven.

Hoofdstuk 4

¹ In hoofdstuk II is ook aan de orde gekomen dat de islamitisch geestelijk verzorgers uitgaan van de probleembenadering. Toen werd een vraagteken geplaatst bij wat de respondenten met 'probleem' precies zouden duiden. Met de koppeling die Ahmed nu maakt tussen de islamitisch geestelijk verzorger en de moskee-imam wordt de achtergrond van deze benadering iets helderder. 'Probleem' betekent niet alleen dat iemand in 'moeilijkheden verkeert' waarbij hij of zij enige hulp en bijstand zou kunnen gebruiken. Het begrip 'probleem' moet hier ook verstaan worden in de zin van een theologische notie als een uiting van wat Snouck de 'pessimistische kijk van de islam [de orthodoxie] op de wereld' noemde. De mens als zondaar en 'ondankbaar wezen' zou vanuit deze pessimistische optiek van nature de neiging hebben tot het kwaad. Onder andere in de opvoeding wordt deze houding door de ouders en andere betrokkenen overgenomen en toegepast. Wij zullen overigens hieronder zien dat het antwoord van Ahmed op wat hij als 'probleem' ziet minder pessimistisch is en dat hij juist een positief mensbeeld en hoop vertolkt.

² De islam gaat ervan uit dat de 'zonde' (*khaṭṭā'a*, van *akḥṭā'a* in de zin en als aspect van fouten maken in het algemeen) bij het mens-zijn hoort en dus in potentie bij iedereen aanwezig is: *Kullu banū ādam khaṭṭā'a, wa khayr al-khaṭā'īn al-tannwābīb* oftewel: 'Alle mensen zijn zondaars. De besten van hen zijn zij die spoedig berouwen tonen', vertelling Ibn Mādja. Echter, deze vaststelling houdt niet in dat a priori begrip wordt opgebracht voor het zondigen (daar valt deviant gedrag ook onder). Deze hadith moet ook verstaan worden als ethische richtlijn die aangeeft dat de

kans hoog is dat de mens door zijn toedoen schade aan zichzelf en aan anderen (dat is de diepe betekenis van zondigen) kan toebrengen. Dit besef moet vervolgens het bewust zijn van het eigen handelen vergroten. Wanneer wordt vastgesteld dat schade is toegebracht aan zichzelf of aan anderen, dan moet men dat goed maken door eerst berouw te tonen.

³ Mijn terminologie waarmee ik het voortdurende accent dat Ahmed op het ‘mens’-zijn legt, wil aanduiden. In zijn commentaar op een eerste descriptieve versie heeft Ahmed echter zijn terughoudendheid geuit over de term ‘humaniteit’. Mogelijk omdat hij hem ‘te algemeen’ vindt of vanwege de verwarring met het humanisme als levensbeschouwing.

⁴ In de hoofdstukken II en III is gebleken dat gedetineerden de islamitisch geestelijk verzorger in principe conform deze indicatoren benaderen, maar dat dit afhangt van de mate waarin de islamitisch geestelijk verzorger zijn imamfuncties inzet en van het religieuze profiel van de gedetineerden. Over het algemeen bouwen gedetineerden lagen in het pastorale contact in, en pas als de islamitisch geestelijk verzorger door die lagen heen kijkt, voelt de gedetineerde zich geroepen en vertrouwd om conform de door Ahmed genoemde indicatoren te spreken.

⁵ Vgl. hoofdstuk II, paragraaf 3.4.2: Theologische fundering van de vraaghouding.

⁶ Vgl. ook Koran, 39:53.

⁷ Het gaat hier niet om de feitelijkheden, maar om hoe Ahmed zelf de traditie leest en er zin aan geeft.

⁸ Verwijst onder meer naar Koran, 19:13.

⁹ Het verduidelijken is hier niet te verwarren met uitleggen. Het verschil ligt in het feit dat verduidelijken een product is van de gedetineerden met behulp van de vragen van de imam, terwijl uitleggen meer het product is van de imam in de vorm van een antwoord, preek of ders, wat niet de opzet is van Ahmed. De vragen die Ahmed stelt zijn daarom zorgvuldig geformuleerde vragen die reflectie bij de gedetineerden bewerkstelligen. Vaak heeft een dergelijke vraag ook een deel van het antwoord in zich, zoals de vraag: ‘Maar wat versta je onder gehoorzaamheid aan je ouders [of jihad enzovoort]?’ Een dergelijke vraag veronderstelt dat de gedetineerde een onjuiste voorstelling van zaken heeft over het desbetreffende thema vanuit religieus perspectief. Ahmed streeft hierdoor naar diepte en breedte in het pastorale gesprek. Met zijn inbreng wacht hij tot aan het slot van het gesprek. Zoals eerder is aangegeven: Ahmed ziet het, ook conform de verwachting van de gedetineerden, als zijn taak om dit te doen binnen het islamitische geestelijke kader. Ahmed merkt op dat gedetineerden hem als materiedeskundige be-

- schouwen en door dit te doen, probeert hij hen hierin tegemoet te komen.
- 10 Ahmed werkte op dat moment ook in een andere inrichting voor jeugd. Hij hield op die andere locatie tweewekelijks een vrijdagdienst.
 - 11 Zo valt uit mijn observaties af te leiden dat hooguit een kwart van de gedetineerden meedoet aan de gebeden.
 - 12 In feite kan dit ook aangemerkt worden als een belangrijk verschil met de moskee-imam. De moskee-imam stelt het tot zijn opdracht om elk moment dat hij daartoe gelegenheid krijgt mensen op te roepen gedisciplineerd de gebeden te houden en andere devote rituelen te praktiseren. In detentie is deze houding uiterst kwetsbaar omdat de gedetineerden in een afhankelijke positie verkeren en elke aandrang op dit gebied kan opgevat worden als dwang en het opwerpen van een ongewenste en onnodige drempel om gebruik te maken van het aanbod van de islamitisch geestelijk verzorger.
 - 13 Ahmed werkt in een jeugdinstelling. Hij heeft voornamelijk te maken met tweede- en derdegeneratie pupillen.
 - 14 Een fiqh-uitspraak is gauw negatief omdat hij oordeelt en een fiqh-vraag is vaak zoeken naar restricties.
 - 15 Bekir heeft geen gespreksgroepen sinds hij de vrijdagdienst is gaan verzorgen. Derhalve laat ik dit thema buiten beschouwing. Ik rapporteer alleen wat hij op het moment van het interview deed.
 - 16 Opvallend is dat Van Koningsveld zich hier, evenals bij Ahmed en in tegenstelling tot Hassan en Mahmoud, niet uitspreekt over het imamschap. Aangenomen kan worden dat Van Koningsveld Bekir en Ahmed over dit aspect impliciet positief beoordeelt, daar hij in zijn begeleidend schrijven het imamschap als een absolute eis beschouwt voor de beoefening van de islamitisch geestelijke verzorging.
 - 17 Vertaling van *Riyāḍ al-ṣāliḥīn* van al-Nawawī (gest. 1277), een selectie van hadiths.
 - 18 Ter vergelijking: Hassan staat vooral. In de pauzes zit hij. Mahmoud zit tot het moment van de gebeden vooral op een stoel, evenals de gedetineerden die zijn dienst bezoeken.
 - 19 Ik wijs erop dat het begrip ‘moskeeganger’ niet geheel overeenkomt met ‘kerkganger’. Een ‘kerkganger’ komt eerder in de beurt van de islamitische aanduiding *muṣallī*, de bidder. Dit is in principe in de moskee, maar dat hoeft niet altijd. Zoals we hierboven zien, zijn sommige moskeegangers ook geen muṣallīn maar ze gaan wel naar de moskee. Eigenlijk zijn begrippen als ‘moskeeganger’ en ‘moskeeverlater’ niet zo geschikt voor de islamitisch godsdienstsociologie.

- 20 Dat mensen een gedeelte van de tijd op het gebedskleed zitten en zich na de oproep tot het gebed verplaatsen naar de stoel, zou ook een teken van tegemoetkoming aan de heiligheid van de moskee kunnen zijn. Het kan dus ook een teken zijn van sterke religiositeit. Voor degene die eerst op de stoel zijn gaan zitten, zoals dat het geval is bij Hassan, en pas na de âdhân op het gebedskleed gaan zitten, of zelfs na de aankondiging van het gemeenschappelijke gebed, spelen mogelijk andere mechanismen. Ik heb ook gezien dat mensen die achterin zijn gaan zitten deze gelegenheid gebruikten om zo met elkaar gesprekken aan te knopen.
- 21 Ter vergelijking: Hassan gebruikt vaak ‘beste vrienden’, Mahmoud gebruikt onder andere *sbeich* voor individuen, terwijl hij in zijn ders en preek geen specifieke aanspreektitels gebruikt anders dan ‘jullie’.
- 22 Vertaling van Bekir. Hij verwees naar Koran, 2:44, door Leemhuis vertaald als: ‘Kunnen jullie dan de mensen aansporen tot vroomheid en jezelf vergeten?’
- 23 ‘En toen Wij tot de engelen zeiden: “Buigt eerbiedig neer voor Adam”, bogen zij zich eerbiedig neer, behalve Iblies; hij weigerde en was hoogmoedig’, Koran, 2:34. In een ander vers wordt gemeld dat shaytân tot de djinn behoort: ‘Toen Wij tot de engelen zeiden: “Buigt eerbiedig neer voor Adam”, bogen zich eerbiedig neer, behalve Iblies die tot de djinn behoorde, hij zondigde dus tegen het bevel van zijn Heer’, Koran, 18:50.
- 24 Koran, 17:61-64.
- 25 Het begrip ‘inluisteren’ oftewel waswasa is een Koranisch begrip: ‘Wij zeiden dus tot Adam: “Dit is een vijand van jou en je echtgenote; laat hij jullie dus niet uit de tuin verdrijven want dan zul je ongelukkig zijn”. (...) Maar de satan fluisterde hem in en zei: “O Adam, zal ik jou de boom van het eeuwige leven wijzen en een heerschappij die niet vergaat?”’ Koran, 20:117-120. Het Arabisch *waswasa* duidt echter (meer dan inluisteren) op een negatieve intentie van degene die inluistert.
- 26 In Nederland onder de Turken en Marokkanen beter bekend met ‘theehuizen’. Een dominee of pastor zou zeggen: ‘Ze zijn eerder kroeg-gangers dan kerk-gangers’, maar de tegenstelling tussen moskee-café in de volksmond onder moslims is groter dan kerk-kroeg.
- 27 Zie bijvoorbeeld Koran, 2:193.
- 28 De begrippen *targhib* en *tarhib* komen in de Koran en de exegese ook voor in de zin van ‘beloften’, respectievelijk ‘dreigementen’, vergelijk Van Koningsveld, 1996, p. 59.

²⁹ Door het expliciet plaatsen van ‘soennitische’ vóór ‘Ḥanafitische’ geeft Bekir aan dat laatste in een breder perspectief te plaatsen en rekenschap te houden met andere richtingen dan de ‘Ḥanafitische’. Denk aan de hierboven geciteerde uitspraak van Ahmed: ‘Ik voel me soennitisch in de brede zin van het woord. Als ik zeg soenniet, dan bedoel ik de meerderheid van de moslims dus met al hun *madhâbib*.’

Hoofdstuk 5

- ¹ Ik ontleen deze definitie aan Hübenthal. Vgl. Hübenthal in Becker (red.), 2009, p. 103.
- ² Ganzevoort, 2006, p. 38.
- ³ Vgl. zulke spanningen in de rooms-katholieke kerk, Terpstra in Becker (red.), 2009, p. 197.
- ⁴ Ababou, 2001, p. 6 en p. 43-44.
- ⁵ Idem, p. 6 en p. 39-42.
- ⁶ Idem.
- ⁷ Koran, 3:85.
- ⁸ Koran, 6:125.
- ⁹ Ababou, p. 22.
- ¹⁰ Idem, p. 22.
- ¹¹ Vgl. al-Shahrastâni, 1999 en Ibn Ḥazm, 1999.
- ¹² Koran, 49:14.
- ¹³ Ibn Ḥazm, 1999, dl. 2, p. 247.
- ¹⁴ Al-Tahânwî, 1998, dl. 2, p. 141. Overigens gaat deze definitie in de encyclopedie van al-Tahânwî op voor alle godsdiensten en niet alleen voor de islam.
- ¹⁵ Ibn Ḥazm, 1999, dl. 2, p. 247.
- ¹⁶ *Tshq* wordt in de spirituele soefistische traditie met liefde (*ḥub*) aangeduid: een religieuze en spirituele gemoedstoestand waarin elementen als houden van, opgaan in, gehoorzamen aan, blij zijn met en vrees hebben (in deze traditie in de zin van de geliefde God teleurstellen) voor God in goed evenwicht samenvallen. Dit is het ideale plaatje. Het doet geforceerd aan om dit ideaal te doen gelden voor alle moslims. *Tshq* gevoelens moeten wat dat betreft vooral begrepen worden in de zin van ‘zich aangetrokken voelen tot’. De liefde van God heeft hoofdzakelijk een ethische dimensie: ‘God bemint hen [*al-muḥsinîn*; M.A.] die goed doen’, aldus

Koran, 5:13. Maar God houdt vooral niet van hen die ethisch niet goed handelen. Bijvoorbeeld zij die oneerlijk en ondankbaar zijn (Koran, 22:38), zij die pochen (Koran, 28:76) of zij die verkwisten (Koran, 7:31). Een moslim die deze liefde wenst te ontvangen dient onder meer naar deze ethiek te handelen. Buiten dit kan men alleen rekenen op Gods mededogen (*Ra'îf*) en barmhartigheid (*Rahîm*). Dit zijn de twee eigenschappen die God onvoorwaardelijk en voor iedereen aanbiedt. Er wordt geen 'mist' achter deze twee attributen toegevoegd (vgl. Koran, 24:20; Koran, 57:9 en Koran, 59:10).

¹⁷ Arkoun, 1998, p. 53. Ook Arkoun verzet zich tegen de ingeburgerde vertaling van de islam als 'onderwerping aan God'. Vgl. ook al-Tahânwî hierboven.

¹⁸ Ibn Ḥazm, 1999, dl. 2, p. 247. Zie ook al-Qurtubî, 1993, dl. 4, p. 104. Leemhuis vertaalt *ni'ma* (voor zover ik kon nagaan consequent in de hele Koran) echter met 'genade' daar waar 'weldaad' beter past, zeker gelet op de context van de soera 16. Ook in andere soera's heeft *ni'ma* de betekenis van weldaad. In Wolters woordenboek staat onder 'weldaad' onder meer 'iets zeer aangenaams of nuttigs'. Deze aangenaamheden en nuttige zaken worden in soera 16 opgesomd. 'Genade' moet meer gezien worden als handelingen van God of eigenschap van God, terwijl waar het om gaat, en waar God dankbaarheid voor vraagt, materiële en immateriële objecten zijn die de mens toebedeeld of ter beschikking krijgt. Zie ook Koran, 14:6 en de uitleg daarvan in al-Qurtubî, 1993, dl. 9, p. 225. Overigens komen vertalingen in het Frans (*bienfait*) en Engels (*bounty*) overeen met of dichter bij 'weldaad'.

¹⁹ Zie Koran, 93:11.

²⁰ Ibn Ahmed, 1996, p. 81-83.

²¹ Koran, 23:1-118.

²² 'Kuis bewaren' moet hier gelezen worden als 'zich behoeden voor overspel', gelet op de context van het daaropvolgende vers: 'Behalve bij hun echtgenoten enzovoort'. Deze verzen worden in de fiqh frequent aangehaald als bewijsvoering voor het verbod op overspel. In een Franse vertaling van hetzelfde vers in *Le Noble Coran*, 1999, staat: 'Et qui préservent leurs sexes [de tout rapport]'. In een andere Franse vertaling, *Le Koran*, 1960, staat: 'Qui [les fidèles, M.A.] gardent les lois de la chasteté'. Zie ook Koran, 24:30.

²³ *Amâna* wordt hier vertaald door 'onderpanden'. 'Onderpand' verwijst naar een concreet voorwerp dat iemand is toevertrouwd, zoals een geldlening, objecten in bruikleen of een borg. In Koran, 4:58 wordt *amâna* door Leemhuis nog concreter vertaald met 'in bewaring gegeven goederen'. Dit zijn echter neutrale technische

aanduidingen die in het Arabisch overeenkomen met *wadī'a*. De aanduiding *amâna* verwijst echter naar een ethische waarde. Het is niet louter een aanduiding van een object. *Amâna* betekent 'wat iemand is toevertrouwd' en sluit de plicht in om hier zorgvuldig mee om te aan. De profeet Mohammed hierover: 'Als de *amâna* wordt verwaarloosd, dan is dat een teken van het einde der tijden', waarmee wordt bedoeld dat het droevig is gesteld met de moraal van de betrokken samenleving (vertelling Bukhârî in Ibn Taymiyya, 1991, p. 23). *Amâna* kan een 'onderpand' of een ander object zijn, maar ook een functie, een taak, een geheim en in het algemeen alles waar men verantwoordelijk voor is (Ibn Taymiyya, idem). Dat *amâna* verstaan moet worden in de zin van 'al datgene waar men verantwoordelijk voor is' wordt ondersteund door de gezaghebbende hadith *kullukum ra'ûn wa kullukum mas'ûl 'an ra'yyatibi* (een ieder is verantwoordelijk/draagt een bepaalde verantwoordelijkheid en iedereen legt verantwoording af over de wijze waarop met deze verantwoordelijkheden is omgegaan), vertelling Bukhârî en Muslim geciteerd in Ibn Taymiyya, 1991, p. 23. Dit vers verbergt dus een veel dieper ethisch principe. In een bepaalde context kan *amâna* een specifiekere betekenis hebben.

- ²⁴ De context van de tekst wijst erop dat het gaat om 'erfgenamen van het Paradijs' hier genaamd *al-Firdaws*. In het Arabisch staat *al-Firdaws* als eigennaam van het paradijs. 'Erfgenaam' heeft hier de betekenis van 'beloofd worden' of 'bereikt hebben'. Een lezing die hierbij aansluit is de Engelstalige Koranvertaling van Zafrulla Khan, 2003. De opening van de soera in deze vertaling wordt als volgt weergegeven: 'The believers shall attain their goal'.
- ²⁵ Vgl. ook: 'Vrees dus God zo goed als jullie kunnen', Koran, 64:16.
- ²⁶ Zie over de 'ethiek van het verbod' Draz, 1983, p. 5-30.
- ²⁷ Vgl. 'En die [de gelovigen; M.A.], wanneer zij iets gruwelijks doen of zichzelf onrecht aandoen, God gedenken en dan om vergeving voor hun zonden vragen', Koran, 3:135. Vgl. ook: 'Het is Gods taak om zich genadig tot hen te wenden die het verkeerde uit onwetendheid doen en dan spoedig berouw tonen', Koran, 4:17.
- ²⁸ 'Moslim' en 'gelovige' geldt voor de vrouw en de man. Waar in deze analyse hij staat moet ook zij gelezen worden.
- ²⁹ Ik wijs er op dat in andere lectuur ook de zogeheten *shirk* tegenover de islam wordt opgevoerd. *Shirk* duidt op veelgodendom, maar ook op 'die godsdienstige situatie waarbinnen naast God als allerhoogste Opperwezen één of meer goddelijke wezen worden erkend die ook (enige) aanspraak op verering kunnen doen gelden', Van Koningsveld, 1996, p. 109. In deze verhandeling kies ik echter van-

uit dogmatisch oogpunt voor de algemene notie kufr als het tegenovergestelde van islam. Daar (van kufr) is *shirk* slechts één aspect van.

- ³⁰ Zie voor ‘oprechtheid’ ook Koran, 9:54.
- ³¹ ‘Want [tegen de satan; M.A.] over Mijn dienaren heb jij geen gezag’, Koran, 17:65.
- ³² Het begrip ‘weegschaal’ moet gelezen worden aan de hand van bijvoorbeeld Koran, 99:7-9: ‘En wie ook maar een greintje goeds heeft gedaan die zal het zien. En wie ook maar een greintje kwaads heeft gedaan die zal het zien’. Vgl. Koran, 101:4-9.
- ³³ Ik teken hierbij aan dat deze analyse zich richt tot de interne geloofstructuur van de islam. Deze structuur dient in mijn analyse geen legitimatie te geven om de *nadjât* en *falâḥ* exclusief voor en door de moslim te claimen, noch om een verzerkte *khâsâra* (van *khâsir*) aan de niet-moslim toe te kennen. Over het werkwoord *aflaḥa* (van *falâḥ*) maak ik dan ook de volgende drie theologische opmerkingen. De eerste opmerking is dat het verwijst naar het resultaat van de eigen inspanningen: de gelovige wordt gered door eigen inspanning, in de Koran aangeduid met *al-a‘mâl al-ṣâlihât* (de goede werken) of kortweg *al-ṣâlihât*. Hetzelfde geldt voor *khâsir* oftewel ‘verloren zijn’ bij de *kâfir* (vgl. Koran, 91:8-9). De tweede opmerking is dat de gelovige niet zelf mag uitgaan of oordelen dat zijn ‘goede werken’ tot *falâḥ* leiden. Hiervoor zullen de goede daden eerst getoetst worden op de zuivere intentie en oprechtheid (goede *niyya* en geen *riyâ‘*). Daarnaast hangt de *falâḥ* af van Gods genade. De derde opmerking en tevens conclusie is dat mede aan de hand van deze uitgangspunten en vanuit een theologisch oogpunt niet geoordeeld kan worden of iemand een (goede) gelovige, moslim of *kâfir* is. Bijzonder aandacht dient verder ook het volgende Koranvers te krijgen: ‘Zij die geloven, zij die het jodendom aanhangen, de christenen en de Sabiërs die in God en de laatste dag geloven en die deugdelijk handelen, voor hen is hun loon bij hun Heer en zij hebben niets te vrezen noch zullen zij bedroefd zijn’, Koran, 2:62. Hieruit blijkt dat de *falâḥ* die in het vooruitzicht wordt gesteld na het verrichten van de nodige inspanningen, niet bedoeld is om mensen moraliserend in te delen in *muflih* en *khâsir* met het daarbij behorende uitsluitingsmechanisme. Het zijn zulke begrippen die de imams, ook gevangenisimams, legerimams en zieken huisimams in het Westen maar ook in het algemeen op de proef stellen. Zijn ze in staat om afstand te nemen van de onvriendelijke interpretatie van islamitische noties jegens wie wordt voorgesteld als niet-moslim, zoals in het bovenstaande voorbeeld en dit ook zo over te dragen? De medicus, theoloog en moslimdenker Djalbi (zie biografie: <http://www.ahewar.org/m.asp?i=165>) deed in

een uitgebreid artikel in al-Massae (3 januari 2010) een klemmend beroep om zich hier voor in te zetten. Het artikel kreeg de veelzeggende titel: *ṣu'ūbat taṣḥīb al-mafāḥim al-dīniyya*: de moeilijkheid en de uitdaging om de betekenis van religieuze noties te herzien en te corrigeren.

³⁴ Vertelling volgens Muslim.

³⁵ Peters, 2005, p. 238.

³⁶ Ababou, 2001, p. 57.

³⁷ Arkoun, 1998, p. 131.

³⁸ Arkoun, idem.

³⁹ Draz, 1983, p. 232.

⁴⁰ Khosrokhavar, 2004, p. 37. De auteur wijst erop dat deze vaststelling nog niet betekent dat moslims agnosticisme en atheïsme niet kennen (zie p. 37).

⁴¹ Khosrokhavar, 2004, p. 31.

⁴² Volgens de vertellingen van Bukhârî en Muslim. Deze hadith is hier bewerkt. De oorspronkelijke versie spreekt over een 'man' die de profeet bevraagt. Deze man wordt in de exegese van de hadith geïdentificeerd met de engel Djibrîl (Gabriël).

⁴³ Ababou, 2001, p. 6.

⁴⁴ Al-Shahrastânî, 1999, p. 31.

⁴⁵ *Mutabaridj* is een moraliserende omschrijving die wordt toegekend aan vrouwen die geen *ḥidjâb* dragen. Dat kan al een vrouw zijn die geen hoofddoek draagt.

⁴⁶ Hadith, volgens vertelling van Bukhârî en Muslim, in Beck en Wiegers, 2008, p. 14.

⁴⁷ Koran, 29:45. 'Verbieden' moet hier in figuurlijke zin begrepen worden, omdat 'de ṣalât zelf niets verbiedt, maar helpt om de verboden te vermijden' (al-Qurtubî, 1993, dl. 13, p. 213, zie ook Koran, 2:45 en Koran, 2:153. De vertaling van Leemhuis in beide verzen van de woorden *ista'înu bi al-ṣalât* met 'neem toevlucht tot...' moet begrepen worden in de zin van 'roep de hulp van de ṣalât in'). In godsdienstige zin is het niet de ṣalât als devotionele act die aanleiding geeft tot handelen. Het is de spirituele toestand die de ṣalât oproept die dat effect heeft. Bidden is namelijk 'zich eerbiedig richten tot God', waarbij Gods aanwezigheid wordt ervaren (*taqwâ*). De *nefs*, het zelf, wordt zodoende 'zachtmoedig en besluit het verwerpelijke te vermijden'. Zonder deze condities in acht te nemen, heeft de ṣalât niet het godsdienstige effect dat in de Koran wordt beoogd (al-Qurtubî, idem). Overigens gaat het hier om de effecten op het individu, vandaar het begrip *nefs*, dat daarnaar refereert. Voor de gemeenschap heeft de ṣalât, nog steeds vanuit een theologische oogpunt, een geheel andere betekenis, zoals hieronder zal

- blijken.
- ⁴⁸ Al-Qurtubî, 1993, dl. 13, p. 213. De ṣalât heeft veel meer functies en sorteert meer effecten. Hieronder zal ik de sociale functie wat meer belichten. Behalve de morele bewaker heeft de ṣalât ook een therapeutische werking en draagt zij bij aan het psychologische en morele evenwicht van de persoon: 'De mens is vreesachtig geschapen. Wanneer hem het kwaad treft is hij terneergeslagen. En wanneer hem het goede treft houdt hij het voor zich. Alleen niet zij die de salaat verrichten, die zich voortdurend aan hun salaat houden en van wie er een rechtmatig aandeel in hun bezittingen is voor de bedelaar en de onbemiddelde.' Koran, 70:19-25.
- ⁴⁹ Alhoewel uit de discussie op de internetfora valt af te leiden dat de zakât ook steeds meer als religieuze praxis wordt gezien die men in ere wil houden. Vergelijk deze vraag: 'Ik had graag informatie gehad over de Zakat. Aangezien ik werk, moet ik zakât geven. Wanneer moet ik zakât geven en hoeveel? Ik denk dat je 2,5% moet geven van je totaal. Ik zou dit *inschallah* willen uitgeven in juli wanneer ik naar Marokko ga. Kan dit?' (www.benayad.be/forum/showthread.php?t=760).
- ⁵⁰ Hadith, volgens vertelling van Bukhârî en Muslim, in Beck en Wiegers, 2008, p. 14.
- ⁵¹ Moraal gaat over gedragsregels voor groepen en individuen, ethiek is het nadenken hierover. Vgl. Van Melle en Van Zilfhout in Van Melle en Van Zilfhout (red.), 2008, p. 19.
- ⁵² Vgl. de uitdrukking van een moslimgedetineerde in dit onderzoek: 'Ik ben een praktiserende moslim (...) ik bid niet maar ik ben daar voorstander van. Ik wil [hier] niet bidden [onder begeleiding van de imam]. Ik wil niet bidden tussen de zondaars [verwijst naar drugsgebruikers]' verwijst naar een spanning die te maken heeft met een individuele behoefte. Khosrokhavar, 2004, p. 47.
- ⁵³ Koran, 23:52.
- ⁵⁴ Ababou, 2001, p. 61-62.
- ⁵⁵ Khosrokhavar, 2004, p. 47. Dit citaat geeft aan dat de detentie ook remmend kan zijn voor bepaalde religieuze uitingen.
- ⁵⁶ Ababou, Oriol citerend, 2001, p. 44.
- ⁵⁷ Ik wijs erop dat ik de begrippen 'ambt' en 'beroep' voor zover ze de verrichte arbeid aanduiden, door elkaar gebruik. Als het gaat om de theologische, juridische (ambtsdrager) en sociale status van de 'geestelijk arbeider', ook voor de imam of de islamitisch geestelijk verzorger, dan past de term 'ambt'. Ik sluit me hier aan bij de bestaande christelijke terminologie. Overigens wordt de inhoud van zulke termen in de gevestigde traditie voortdurend ter discussie gesteld (zie

bijvoorbeeld Brienen, 2008, p. 38-136). In de islamitische theologie lopen zulke aanduidingen ook door elkaar. Zo spreekt al-Ghazâlî over de inzet van de geestelijken (ulama en imams) als een ‘ambachtelijke’ (*ṣinâ‘a*) publieke functie. Op de ladder van ‘waardigheid’ (*sharaf*) stonden zij op de derde, respectievelijk vierde plaats na de publieke functie van de profeten en staatshoofden (al-Ghazâlî, 1992, dl. 1, p. 13). Ook spreekt al-Ghazâlî over *manâṣib al-dîn*, wat vertaald kan worden door ‘geestelijke ambt’ (idem, p. 32). In de profetische traditie wordt gesproken over ‘amal (arbeid) bij elke functie waar een materiële tegenprestatie (*riṣq, adjr* enz. Marzouk 2000, p. 26) tegenover staat (vertelling Abu Dâwûd, in Marzouk, idem, p. 25). Ook het begrip ‘dienst’ kan opgespoord worden in de islamitische theologie. Koran, 28:26 zegt hierover: ‘Je kunt het best iemand in dienst nemen die sterk en betrouwbaar is.’

⁵⁸ Boender, 2007.

⁵⁹ Wetenschappelijke en beleidsmatige literatuur over de invulling van het principe van de scheiding van kerk en staat is er in overvloed. Voor de Nederlandse context is het van belang om de invoering van dit principe in zijn historische perspectief te volgen. Vgl. wat dat betreft Heitink, 2001, Kuiper e.a. (red.), 1979, en voor enkele recenter discussies daarover Van Bijsterveld, 2008.

⁶⁰ Al-Badrî, z.j., p. 28-30. Hier wordt zowel naar het adviseurschap (*nâṣih*) als naar de politieke oppositie (*munâẓi‘a*) verwezen. Dat laatste zit vooral in de bepaling ‘zij dienen het behoorlijke te gebieden en het verwerpelijke te verbieden’, waarbij ook wordt gerefereerd aan (eventueel) democratisch tot stand gekomen wetten en politieke keuze en de ‘urf.

⁶¹ Heitink, 2001, p. 83 en p. 114-115.

⁶² Shadid en Van Koningsveld in Shadid en Van Koningsveld (red.), 1999, p. 67.

⁶³ Drees en Van Koningsveld, 2007 (red.), spreken van ‘the training of Muslim clergy in Europe’.

⁶⁴ Shadid en Van Koningsveld in Shadid en Van Koningsveld (red.), 1999, p. 65.

⁶⁵ Snouck Hurgronje, 1916, p. 45.

⁶⁶ Landman, 1992, p. 72.

⁶⁷ Al-Badrî, z.j., p. 28.

⁶⁸ Laroui, 2009.

⁶⁹ Vgl. Heitink, 2001, p. 24.

⁷⁰ Shadid en Van Koningsveld, het ambtelijk advies Snouck Hurgronje van 24 januari 1890 aan het Nederlands-Indische gouvernement citerend, in Shadid en Van Koningsveld (red.), 1999, p. 66.

- ⁷¹ Beck en Wiegers, 2008, p. 25.
- ⁷² Arkoun, 1998, p. 8.
- ⁷³ Arkoun, 2000, p. 28.
- ⁷⁴ Cherribi, 2000, p. 5.
- ⁷⁵ Shadid en Van Koningsveld, de uitspraak van de Hoge Raad 1986 citerend, in Shadid en Van Koningsveld (red.), 1999, p. 55.
- ⁷⁶ Meijers, in Bannier e.a., 2008, p. 171. Vgl. het volgende bericht op de voorpagina van NRC Handelsblad (16 maart 2010) waarin de imam als vertrouwenspersoon wordt aangemerkt: 'Het OM wil van alle strafadvocaten, dokters, imams, pastoors, psychiaters en tandartsen enkele nummers blokkeren in het tapsysteem van de politie om te voorkomen dat gesprekken tussen verdachten en vertrouwenspersonen nog kunnen worden uitgewerkt.'
- ⁷⁷ Beck en Wiegers, 2008, p. 9.
- ⁷⁸ Ibn Khaldûn, z.j., p. 191.
- ⁷⁹ De zakât als religieuze plicht was voor de vroege islamitische staat een van de belangrijkste bronnen voor bayt al-mâl ofwel staatskas.
- ⁸⁰ Ibn Khaldûn, z.j., p. 220.
- ⁸¹ Het begrip 'staatsmoskeeën' moet in zijn context geplaatst worden. Ik doel hier mee op de moskeeën die destijds administratief onder toezicht en beheer van de overheid stonden en waar gezagsdragers formeel hun religieuze plechtigheden deden. Deze moskeeën behoren niet tot het 'staatsapparaat'.
- ⁸² Ibn Khaldûn, z.j., p. 191.
- ⁸³ Al-Ghazâlî, 1992, dl. 1, p. 173.
- ⁸⁴ Idem.
- ⁸⁵ Ik ontleen de indeling naar onderscheid tussen bevoegdheid, bekwaamheid en geschiktheid aan Heitink (2001). Bevoegdheid heeft te maken met 'het mandaat' dat een imam ontvangt. Bekwaamheid heeft betrekking op wat de imam moet kennen en kunnen. Geschiktheid heeft betrekking op de persoonlijke eigenschappen die van belang zijn voor het ambt. Zie Heitink, 2001, p. 180-181.
- ⁸⁶ Ik ontleen het begrip 'actieradius' aan Boender, 2007.
- ⁸⁷ Al-Ghazâlî, idem. *Amîn* heeft connectie met amâna. Vgl. mijn opmerkingen over amâna bij de analyse van soera al-Mu'minûn hierboven. Bij integer moet hier ook gedacht worden aan een opgebouwde reputatie van onkreukbaarheid, eerlijkheid en niet toegankelijk zijn voor ongewenste invloeden zoals corruptie. In islamitisch perspectief moet hier gedacht worden aan de profeet Mohammed. Hij stond bekend als 'al-amin' (ook voor zijn profetschap) zoals zijn opvolger Abû

Bakr als 'al-ṣiddiq' (de betrouwbare) werd bekend. Het gaat om integer *zijn* dat integer *handelen* waarborgt en daartoe aanspoort. Vgl. Koran, 28:26.

⁸⁸ Naast een tegemoetkoming voor zijn aanwezigheid in de moskee en het beheer van de moskee in het algemeen, kan ook worden gedacht aan andere taken, zoals de functie van leraar van bijvoorbeeld de Arabische taal en Koranonderwijs. Alhoewel ook het vragen van een tegenprestatie voor de inzet op Koranonderwijs niet door alle rechtsgeleerden werd goedgekeurd. Mâlik en al-Shâfi'î zien hier bijvoorbeeld geen bezwaar. Abû Ḥanîfa keurt dat af. Vgl. Ba'darânî, 2005, p. 68.

⁸⁹ Deze ṣalâts zijn als gebod in rang lager dan 'al-djumu'a. Zie voor de status van deze laatste, Koran, 62:9-10. Overigens dient hier een strikt onderscheid gemaakt te worden betreffende het al dat niet verplicht stellen van deze ṣalâts voor de gelovigen enerzijds en voor de imams anderzijds. De vrijdagdienst is voor het individu krachtens Koran, 62:9 een duidelijk gebod, maar er kunnen allerlei redenen zijn waarom een gelovige deze ṣalât niet haalt. Er is ook in de fiqh verschil van mening over de mate waarin de vrijdagdienst verplicht is en de condities voor vrijstellingen. Echter, voor de imam (als de hoogste geestelijke autoriteit van de moskee) is het aanbieden van de vrijdagdienst, eveneens de ṣalât van de twee îds, een kernactiviteit waarvoor hij zich dient te kwalificeren. Deze activiteit behoort tot de standaarden van het beroep. Dat geldt dus ook voor detentie, waarin moslims het recht hebben om hun religie in gemeenschappelijkheid te beleven. In detentie dient men dus vanuit het recht van gedetineerden te redeneren en niet vanuit de religieuze plichtenleer. Deze discussie is relevant omdat ook opvattingen circuleren luidende dat een gevangenisimam vrijgesteld zou moeten zijn van de vrijdagse ṣalât en de ṣalât van de twee îds. Men neemt dan de plichtenleer als uitgangspunt en wordt bovendien deze plichtenleer wat vrijdagdienst betreft eenzijdig benaderd om de vrijstelling te legitimeren. Detentie vereist van de imam in die zin een nieuwe fiqh-benadering.

⁹⁰ Al-Mâwardî, 1985, p. 128

⁹¹ Idem, p. 129.

⁹² Over het algemeen wordt betwist of een minderjarige bevoegd is om de ṣalât te leiden in de zin van een beroepsbeoefenaar. Hiervoor wordt de eis van volwassenheid gesteld. Gelet op het langdurige opleidingstraject dat men moet afleggen ligt dit ook voor de hand. Het spreekt ook vanzelf dat de opmerking dat een slaaf bevoegd is voor het imamschap niet letterlijk genomen moet worden, daar de islam slavernij geleidelijk heeft ontmoedigd en verworpen. De strekking van de opmerkingen van al-Mâwardî is dat een charismatische uitstraling, een goede

komaf of een schoon uiterlijk niet als eis worden gesteld voor het imamschap. Vandaag de dag zien we op televisie met regelmaat blinde imams, imams met een houderig figuur, met geamputeerde ledematen of sombere gelaatsuitdrukking, die juist vanwege deze kenmerken aanzien onder veel moslims genieten. De persoon doet er niet toe. Vgl. in dit verband dit opvallende citaat dat is geschreven in de context van de discussie over de predikanten in de negentiende eeuw: ‘De goede toon verlangt, dat men een geestelijke, onverschillig van welke godsdienst, altijd het eerst groet, hij mag oud of jong zijn. De persoon beschouwt men daarbij als eenen bijzaak, het kleed en het ambt vorderen deze onderscheiding’, Bos, 1997, Engelberts citerend, in Kuiper e.a. (red.), 1997, p. 17.

⁹³ Idem, p. 132.

⁹⁴ Ik vertaal hiermee de uitdrukking van al-Ghazâlî adyanukum, letterlijk: ‘de meeste religieus ingestelde en religieus onderlegde onder jullie’.

⁹⁵ Dit hangt samen met de afbakening van de functie. De imam houdt zich niet bezig met wat de gemeenschap uit elkaar drijft of wat religieuze en politieke verschillen versterkt.

⁹⁶ Zoals eerder is aangegeven, heeft de şalât meerdere functies. Nu wel haar publieke functie belicht.

⁹⁷ De aanduiding islamitisch land verwijst naar de religieus-culturele context van dit land, zoals we spreken over het Katholieke Spanje, Anglicaanse Engeland of Lutherse Finland, Denemarken en Noorwegen. Met ‘islamitisch land’ duid ik dus niet op een politiek systeem of een theocratie, daar de werkelijkheid heel anders is, zoals we zullen zien bij de schets van het Marokkaanse imam-model.

⁹⁸ Overigens ben ik niet opzettelijk op zoek gegaan naar imam-modellen in de zogeheten islamitische landen. Het Marokkaanse model diende zich aan tijdens mijn speurtocht naar en het bijhouden van relevante literatuur. Ik had ook het Turkse imam-model kunnen raadplegen, omdat Turkije als seculier land meer verwantschap met de Westerse context zou vertonen dan Marokko. Deze overweging speelde in mijn hoofd toen ik het Marokkaanse model aan het bestuderen was, maar er is mij echter geen bron bekend over een Turks imam-model dat zo gedetailleerd uitgewerkt is als het model dat in de Dalîl al-imâm is geschetst. Ook een vraagronde bij Turkssprekenden heeft niet tot zoiets geleid. Wel is mij gebleken dat Turkije min of meer in praktijk heeft gebracht wat men in Marokko vooral theoretisch vast probeert te leggen. Het is dan ook niet uitgesloten dat de opstellers van het Marokkaanse imam-model dat hier wordt gepresenteerd het hebben

afgekeken van de Turkse versie. In de onderzoeksperiode 2006 kwam ik vertegenwoordigers van de Marokkaanse overheid tegen die belangstelling toonden en informatie verzamelden (in Nederland) over hoe Diyanet, het Turkse religieuze departement, de religieuze zaak organiseerde. Met behulp van een Turks sprekende collega (G. Yalcin) heeft een zoektocht op de site van de Diyanet (<http://www.diyamet.nl/>) het inzicht opgeleverd, dat het gepresenteerde Marokkaanse imam-model op veel onderdelen gelijknissen vertoont met het Turkse model.

⁹⁹ *Al-Madjlis al-'ilmi al-a'la'* (zie: <http://www.almajlis-alilmi.org.ma/ar/index.aspx>, laatst geraadpleegd op 27 december 2009), letterlijk: De Hoge Wetenschappelijke Raad. Deze aanduiding wordt door hetzelfde instituut in het Frans vertaald als de *Conseil Supérieur des Oulémas*, hetgeen correspondeert met 'Hoge Raad van Ulama' of beter: Hoge of Centrale Religieuze Raad. In Marokkaans context bestaan naast de Hoge Raad van Ulama ook regionale religieuze raden van ulama die ik hier aanduid met de meervoudige 'religieuze raden'. Van Koningsveld sprak in zijn diplomawaardering van Mahmoud (hoofdstuk II) over de 'Regionale Wetenschappelijke Raad'.

¹⁰⁰ Ministerie voor Awqâf en Islamitische Zaken, maart 2006. Het boek is te raadplegen op de site van dit ministerie: http://www.habous.gov.ma/Ar/nBox_Content.aspx?id=314&Box=10 (laatst geraadpleegd op 5 januari 2009).

¹⁰¹ Latent betekent hier dat men in de *Dalil al-imâm* er niet zo over spreekt, maar dat bijvoorbeeld in publieke uitspraken van de betrokkenen, bijvoorbeeld de minister voor Awqâf en Islamitische Zaken, er wel gesproken wordt over de scheiding van 'religie en staat'. Ook de pers spreekt er zo over. Zie verder Dharîf, 2009.

¹⁰² Volgens mijn informatie en mijn persoonlijke waarnemingen hangt de opleidingseis af van de werkcontext waarin de imam terecht komt. In grote (stads)-moskeeën die onder het Ministerie voor Awqâf en Islamitische Zaken vallen, ligt de opleidingseis, naast de eis van religieuze onderlegdheid waarmee men de titel van een geestelijke verwerft, hoog. Dat geldt zeker voor de imam aan wie de predikersfunctie wordt toevertrouwd. Er kunnen imamassistenten aangesteld worden met soepelere eisen. In zelfstandige moskeeën die de imam rechtstreeks aanstellen en betalen, bepalen de moskeebesturen het minimum aan de opleidingseis. Vaak hebben de imams in dit geval slechts het religieus examen afgelegd bij particuliere religieuze seminars. Recent onderzoek laat volgens een

bericht dat op 20 juni 2009 in het dagblad al-Tajdid is gepubliceerd het volgende beeld zien: 82% heeft nooit regulier onderwijs gevolgd, 16,8 % heeft de basis-school gevolgd, 0,9% volgde middelbaar onderwijs, slechts 0,3% is academisch geschoold (zie: http://www.attajdid.info/def.asp?codelangue=6&infoun=50927&date_ar=2009/6/19, laatst geraadpleegd op 20 juni 2009). In hetzelfde bericht is vermeld dat er een (intern) opleidingsplan is gelanceerd door de religieuze raden om het opleidingsniveau van 42 duizend imams op te waardenen. Vergelijk ook de onderwijsstelsels in Marokko en Turkije in de hier boven opgenomen begeleidingsbrief van Van Koningsveld (hoofdstuk II). Overigens dient hier opgemerkt te worden dat de relatie tussen het ministerie voor Awqâf en de Islamitische Zaken en de moskeeën die onder deze vallen zeer complex is en formeel geschiedt binnen de scheiding van ‘kerk en staat’. Zo worden deze moskeeën bijvoorbeeld niet bekostigd door gemeenschapsgeld, maar uit (exploitatie van) eigen vermogen (awqâf) van deze moskeeën en aan haar gelieerde stichtingen.

103 Er wordt niet specifiek gesproken over ‘gelovigen’ of ‘pastoranten’ of ‘praktiserenden’, maar over mensen of burgers in het algemeen.

104 Boender, 2007, p. 33.

105 Ter verificatie heb ik mijn analyse van Boenders studie aan haar voorgelegd. In een schriftelijke reactie op 18 februari 2008 stelt Boender over dit punt het volgende: ‘Ik schets in mijn studie niet zélf een mogelijk profiel voor de toekomst, zoals jij. Het ene profiel circuleert vooral in het publieke debat, daarvoor reserveer ik de term “ideale imam” (die ik afzet tegen een beeldvorming over de “huidige imam”[vergelijk ook Jonathan Birts artikel “Good imam, Bad imam”]; het andere profiel komt door analyse van antropologische observaties in de moskeeën en de studentenvereniging tot stand.’ Hoewel ik deze nuancering dacht op te vangen door de kwalificatie ‘reconstructie’ van Boender te gebruiken, lijkt haar reactie mij vermeldenswaardig. Met deze nuancering op de achtergrond laat ik mijn analyse ongewijzigd staan. Overigens heeft Boender meer schriftelijke aantekeningen gemaakt over mijn analyse van haar studie. Daarnaast zijn ook een aantal opmerkingen tijdens een telefonisch onderhoud hierover besproken. Deze aantekeningen en opmerkingen zijn hier verwerkt.

106 Zijdeveld definieert gezag als de kans of mogelijkheid om op grond van een moreel overwicht het handelen van mensen (hun voelen, denken en doen) te beïnvloeden, zie Boender, 2007, p. 34.

107 Boender, p. 282.

- 108 Idem, p. 297.
- 109 Idem, p. 282.
- 110 Idem, p. 302.
- 111 Idem, p. 282.
- 112 Idem, p. 297.
- 113 Idem, p. 302.
- 114 Idem, p. 15.
- 115 Boender, 2007, p. 14.
- 116 Het becommentarieerd Woord kan gewild of ongewild door de imam geplaatst worden in een fatwacontext of, zoals we in hoofdstuk III hebben gezien, in een raadgevende context. Met ‘verantwoording’ doel ik op het feit dat de imam hierop kan worden aangesproken. Dat kan in de vorm van een publieke discussie, maar ook juridisch indien de imam in strijd met de wet handelt. Zo wordt het dagblad al-Tajdid regelmatig bekritiseerd omdat zij fatwa’s en raadgevingen publiceert die strijdig zijn met de civiele wet en tot strafbare feiten aanzetten. Bijvoorbeeld een fatwa over de echtscheiding die tegen artikel 91 van de *Mudammana* (familierecht) indruist (al-Tajdid, 18 juni 2008). Een andere fatwa rechtvaardigt het geven van smeergeld voor het verkrijgen van een baan indien er ‘geen andere mogelijkheid is om die baan te krijgen’, mits betrokkene daarna vergeving aan God vraagt (al-Tajdid, 30 juni 2008). Deze uitspraak is strijdig met artikel 251 van het strafrecht waarin wordt gesteld dat corruptie strafbaar is. In Nederlandse context kan gedacht worden aan de ophef en discussie rond onder meer de Tilburgse imam A. Salaam na dienst vermeende oproep (lees fatwa) geen belasting te betalen aan de overheid (maart 2007). Een oproep die door Salaam zelf is ontkend (zie: ‘Burgemeester: imam Salam hoort hier niet thuis’ op <http://www.nu.nl/algemeen/1025394/burgemeester-imam-salam-hoort-hier-niet-thuis.html>, 30 maart 2007, laatst geraadpleegd op 20 juni 2009).
- 117 Ik wijs erop dat deze conclusie berust op mijn eigen analyse en het begrip ‘professionele restricties’ mijn eigen reconstructie is. Ik sluit niet uit dat de directe betrokkenen (imams) en anderen in deze restricties toch een ongeoorloofde inmenging van de staat in religie ervaren of zien. Zo heeft Dharîf, een expert in deze materie, onlangs in een opinieartikel gewezen op dit risico, Dharîf, 2009.
- 118 Boender, 2007, Landman citerend, p. 19.
- 119 Boender, 2007, p. 297.
- 120 Mijn stelling hier is dat deze geestelijkheid gecentraliseerd en gebonden is aan de Oosterse context (al-Azhar Universiteit, Golfstaten enzovoort).

- 121 Idem, p. 297.
- 122 Idem, p. 303.
- 123 In de studie van Boender valt de inbreng van de moslims onder de noemer het ‘interne perspectief’. Ikzelf reserveer de noemer ‘intern perspectief’ echter alleen voor de beroepsgroep zelf.
- 124 Boender, idem, p. 287.
- 125 Boender, 2007, Luckmann citerend, p. 295.
- 126 Boender, 2007, p. 302.
- 127 Deze twee eigenschappen (traditioneel en liberaal) zijn mijns inziens niet verenigbaar in dezelfde persoon. Waar het om gaat is dat de imam in zijn professionele optreden als imam een verbindingsfactor en onpartijdig zou moeten zijn en dat hij ruimte geeft aan alle richtingen binnen de islamitische gemeenschap, van liberaal tot traditioneel. In de drie modellen (Ibn Khaldûn, al-Ghazâlî en al-Mâwardî) en in het Marokkaanse model van de imam, viel dat gewoonweg onder het begrip ‘neutraal’. Mijns inziens betekent dit niet dat de imam in zijn privé-hoedanigheid geen kleur mag hebben, bijvoorbeeld liberaal of juist traditioneel.
- 128 Boender, 2007, p. 302.
- 129 Idem, p. 291.
- 130 Idem, p. 302.
- 131 Idem, p. 287.
- 132 De stelling dat de imam ‘persoonlijke uitstraling’ moet hebben komt niet overeen met de bevindingen van de drie auteurs hierboven. In ieder geval niet als hiermee wordt bedoeld ‘charismatische autoriteit’, zoals Boender stelt (zie Boender, 2007, p. 35 over het gebruik van het weberiaanse begrip ‘charisma’ als ‘buitengewone eigenschappen of kenmerken die een individu onderscheiden van “gewone” mensen’). ‘Charismatische autoriteit’ of ‘persoonlijke uitstraling’ (Boender, 2007, p. 302) moet hier eerder begrepen worden in de zin van leiderschap tonen, of gezien worden als houding en levensstijl, waarbij ook ambtskledij kan helpen, zoals we hebben gezien in het Marokkaanse ambtsmodel.
- 133 Bos in Kuiper e.a. (red.), 1997, p. 32.
- 134 Flap in Arts (red.), 2001, p. 41-42.
- 135 Idem. De aanduiding ‘schaduwzijde van het leven’ is een negatiever uitdrukking van wat hieronder ‘abstract samenlevingsvraagstuk’ wordt genoemd (Gunst, in Arts (red.), 2001, p. 55). Positiever kan men spreken van delicate aspecten van het leven, die een zeer specialistische inzet vereisen.

- 136 Een goede uitbeelding van de vertrouwensfunctie die de imam geniet was te zien in de Marokkaanse televisiefilm *Sir al-arsa* (het geheim van de boerderij) uitgezonden op de Marokkaanse televisie zender 2M op vrijdag 26 februari 2010 om 21.24 uur. De film laat zien hoe de imam, hier genaamd *lafqih*, cruciale persoonlijke informatie wordt toevertrouwd en beeldt uit hoe vertrouwelijke gesprekken verlopen tussen leden uit alle lagen van de gemeenschap en de imam. Onder meer is te zien hoe betrokkenen in persoonlijke gesprekken de imam informatie toespelen in de context van wat in het christendom geforceerd de 'biecht'- praktijken genoemd kan worden (in de zin dat ook religieuze overwegingen meespelen in de keuze om met de imam over vertrouwelijke zaken te spreken). Bij de afsluiting van zulke gesprekken wordt de imam herinnerd aan zijn religieuze morele plicht om te zwijgen in het kader van 'abd oftewel 'belofte'. Zo heeft een vrouw aan de imam 'opgebiecht' dat ze niet de moeder is van een hoofdrolspeler (geboren als gevolg van verkrachting) die ze heeft en wees ook de biologische moeder aan. Op haar sterfbed vraagt deze vrouw de imam om, indien ze sterft, haar geadopteerde zoon te informeren over zijn biologische moeder. De imam mocht echter geen informatie geven over de biologische vader, een man met aanzien, vanwege allerlei sociale complicaties.
- 137 Meijers in Bannier e.a., 2008, p. 173.
- 138 Gunst in Arts e.a. (red.), 2001, p. 55.
- 139 Flap in Arts e.a. (red.), 2001, p. 31.
- 140 Boender, p. 287.
- 141 Flap in Arts e.a. (red.), 2001, p. 31-32.
- 142 Bos, in Kuiper e.a. (red.), 1997, p. 32.
- 143 Heitink 2001, p. 124.
- 144 Boender, 2007, p. 292.
- 145 Heitink, 2001, p. 180.
- 146 Flap, 2001, Lulofs citerend, in Arts e.a. (red.), 2001, p. 32.
- 147 Terminologie ontleend aan Bos, in Kuiper e.a. (red.), 1997, p. 34. Hij gebruikt deze term in zijn omschrijving van de sociale positie van de dominee in Nederland in de negentiende eeuw.
- 148 Ik wijs er op dat, voor zover ik kon nagaan, geen van deze onderwijsinstellingen over een 'imamopleiding' spreekt. Het gebruik hiervan in de media en politiek is geen keuze van deze instellingen. Zij spreken van een theologische opleiding die eventueel, na aanvullende opleidingen, mogelijk tot het imamschap kan leiden.

- 149 Het is overigens niet de taak van de onderwijsinstututen (universiteiten) om de imams te betrekken bij deze opleidingen. Deze betrokkenheid geschiedt in dit geval in principe langs de islamitische religieuze genootschappen (aanvullende ‘kerkelijke’ opleidingen). Dit laatste proces verloopt vooralsnog moeizaam.
- 150 Flap in Arts e.a. (red.), 2001, p. 34.
- 151 Vgl. uitspraak van Zürcher in het NMO-optreden van 30 november 2008: http://www.nmo.nl/67-De_innige_band_met_het_herkomstland_.html?aflevering=3545# (laatst geraadpleegd op 15 december 2008).
- 152 In de vorige hoofdstukken is de legitimiteit van het begrip ‘gevangenisimam’ onderbouwd.
- 153 Vgl. voor deze spanningen (professionalisering, handhaving, bedreigingen voor een professie): Flap in Arts e.a. (red.) 2001, en voor dergelijke processen bij de dominee vanaf de negentiende eeuw tot heden Heitink, 2001 en Bos in Kuiper e.a. (red.), 1997.
- 154 Het begrip ‘doelgroep’ wijst op al degenen die een pastorale relatie hebben met de gevangenisimam. Het is een neutrale aanduiding waar de hier gebruikte begrippen ‘pastoranten’, ‘gehoor’, ‘actieradius’, ‘gelovigen’ en ‘klantenkring’ onder vallen.
- 155 Vgl. Gunst in Arts e.a. (red.), 2001, p. 55.
- 156 Boender, 2007, p. 34-35.
- 157 De eisen die de staat kan stellen voor het geval iemand in staatsdienst treedt, zijn dezelfde als aan elke andere overheidsambtenaar worden gesteld. Op religieus-inhoudelijk vlak kunnen feitelijk geen eisen worden gesteld. Het stellen van de grenzen tussen de geestelijke bevoegdheden en bevoegdheden van openbaar bestuur is niet aan te merken als een religieus-inhoudelijke inmenging van de staat in religieuze aangelegenheden. Deze interventie van de staat moet ook los worden gezien van de eventuele bekostiging door de staat van een publieke betrekking van de geestelijke.
- 158 Heitink, 2001, p. 83. Vgl. voor verloop van dit proces: Heitink, 2001, hoofdstukken II en III. De Nederlandse staat ziet er vanuit genoemd principe dan voornamelijk op toe dat zij binnen deze grenzen handelt en verwacht, of beter gezegd vertrouwt erop, dat ook kerkgenootschappen, waaronder het islamitische ‘kerkgenootschap’, en de moslimgeestelijken dit doen. Echter, daar waar de gevestigde religieuze genootschappen hierin beter getraind zijn en gewend zijn om die verantwoordelijkheid te nemen, is dit voor de islamitische religieuze genootschappen en de moslimgeestelijkheid een volkomen nieuwe uitdaging.

Het principe van scheiding van kerk en staat is noch organisatorisch noch theologisch onder de moslimgeestelijkheid voldoende ontwikkeld of uitgewerkt. Aan de andere kant zijn serieuze initiatieven daartoe aanwijsbaar in de ambts-theologie van gezaghebbende moslimtheologen zoals al-Ghazâlî (zie zijn uitwerking van het begrip 'fiqh' in hoofdstuk II onder 3.5.1). Gebrek aan een zelfstandig model van scheiding van kerk en staat vanuit de kant van de islamitische geestelijkheid heeft in de Nederlandse context vaak geleid tot voor de staat ongemakkelijke opties om toch naar interventiemogelijkheden te zoeken. In publicaties wordt zelfs de vraag gesteld of het principe van scheiding van kerk en staat wel stand kan houden als nieuwe religieuze gemeenschappen zich daar 'niet in kunnen vinden'. Denk aan de legitimiteit van overheidsinitiatieven om imams via verplichte inburgeringscursussen of scholingscursussen in een gewenste richting te beïnvloeden. Volgens sommigen is het zelfs de vraag of scheiding van kerk en staat een werkelijkheid is, dan wel een 'constructie' die vatbaar is voor bijstelling en herziening (Vgl. Van Bijsterveld, 2008, p. 12).

159 Van der Ven, 2000, p. 10.

160 Van der Ven, 2000, p. 14.

161 Dr M. Al-Sharkawy, ook oprichter en voorzitter van de door de al-Azhar universiteit erkende Britse Ar Rahman Academy voor islamitische theologie (<http://www.arahman.org.uk/WEBUI/WebPages/Default.aspx>).

162 Dit profiel geldt zowel voor de mannen als voor de vrouwen die dit ambt willen bekleden. De nuances komen aan het eind van deze epiloog bij de paragraaf 'profiel van de vrouwelijke islamitisch geestelijk verzorger'.

163 Zie over barmhartigheid hoofdstuk II, paragraaf 3.4.2, 3.5.1, 9.1 en hoofdstuk IV, paragraaf 2.2; over rechtvaardigheid hoofdstuk II, paragraaf 3.5.1, 4.3.1 en hoofdstuk III, paragraaf 3.3; over hoop hoofdstuk II, paragraaf 5.2., 10 en hoofdstuk IV, paragraaf 2.1, 2.2, 2.3, 2.4, 2.5, 2.10; 3.1, 3.5, 3.7, 3.10; over verantwoordelijkheid hoofdstuk II, paragraaf 3.4.3, 3.5, 3.5.2, 4.1, 4.3.1, 4.3.3 en hoofdstuk IV, paragraaf 2.1, 2.2, 2.3, 2.4, 2.5; over vergeving hoofdstuk II, paragraaf 5.2, 9.1 en hoofdstuk III, paragraaf 3.1.1 en hoofdstuk IV, paragraaf 2.2; over verdraagzaamheid (ook tolerantie) hoofdstuk II, paragraaf 5.1 en hoofdstuk III, paragraaf 3.1.2 en 3.2.1.

164 Al-Ghazâlî, 1992, dl. 1, p. 17.

165 Uit: Dienst Justitiële Inrichtingen, 2006, p. 17, verwijzend naar de praktijk van de geestelijke verzorging.

166 Zie hierboven de nuanceringen ten aanzien van de status van ṣalât al-djumu'a in

- detentie. Ik sprak daar van een devaluatie tot gebed. Maar dat is vanuit het perspectief van de imam. Gedetineerden zullen altijd aanspraak willen maken op een volwaardige *ṣalât al-djumu'a*, bleek in hoofdstuk III.
- 167 Zie bijvoorbeeld Koran, 3:110 luidende: 'Jullie zijn de beste gemeenschap die er voor de mensen is voortgebracht; jullie gebieden het behoorlijke, verbieden het verwerpelijke en geloven in God'.
- 168 Zie Koran, 49:13 luidende: 'O mensen, Wij hebben jullie uit een man en een vrouw geschapen en Wij hebben jullie tot volkeren en stammen gemaakt opdat jullie elkaar zouden kennen.'
- 169 Opgemerkt dient te worden dat het begrip 'gemeenschapsopbouw' (umma als geloofsgemeenschap) een geheel andere invulling krijgt binnen de islamitische context en niet zomaar vergeleken kan worden met bijvoorbeeld kerkelijke 'gemeenteopbouw' en de daarbij systematisch opgezette activiteiten, zoals huisbezoek, georganiseerd kerkelijk vrijwilligerswerk en dergelijke. Dit heeft primair te maken met de organisatie van de islam en de moskeeorganisatie. De islam kent geen registratiesysteem van gelovigen en de moskee kent geen 'kaartenbak' van individuele moskeegangers waarmee de 'persoonlijke eigenheid' van de 'leden' wordt bijgehouden; zie Van der Klei, 1982, p. 300. De moskeegangers vormen noch een gemeente noch een parochie. Hooguit wordt in sommige gevallen een namenlijst van gezinshoofden ten behoeve van de maandelijkse contributie voor onderhoudskosten van de moskee en de imam bijgehouden. Een systematische wijze van een islamitische gemeenschapsopbouw gebaseerd op een 'opbouwtheorie' (Schippers, 1982, p. 96) is er niet. Dit, wat we systematisch islamitisch opbouwwerk kunnen noemen, kan echter in de islamitische context met eigen accenten tot ontwikkeling komen. Wij zagen dat in het Marokkaanse model aanzetten daartoe worden gemaakt, althans er wordt naar de gemeenschapsopbouw als een expliciete taak van de imam verwezen. Deze taak komt in dat model tot uitdrukking, enerzijds in de houding van de imam als verbindend in alles wat hij zegt en doet en laat, en anderzijds in gerichte interventies bij conflicten tussen leden van de umma (*ṣullā*).
- 170 Vgl. Strijp, 1998, p. 7.
- 171 Zie ter vergelijking de discussies over dit punt aan de protestantse zijde in Brienen, 2008, p. 76-81 en Heitink, 1982, p. 311.
- 172 Relevant is hier vooral het voorbeeld van het al dan niet werken voor een ander geslacht. Als ambtenaar in een publieke dienst en als zorgverlener (geestelijke verzorging valt wettelijk onder 'zorg') mag de geestelijk verzorger de 'zorg-

vragers' niet uitsluiten op basis van geslacht. In de freelance periode werkten vrouwelijke islamitisch geestelijk verzorgers alleen voor vrouwen. Hieraan zouden een conservatieve religieuze kijk op de verhouding tussen man en vrouw en mogelijk ook culturele overwegingen ten grondslag kunnen liggen. Deze discussie gaat ook op voor de zorgsector. Gelet op het aantal moslimstudentes bij de islamitische theologische opleidingen dat geïnteresseerd is in het islamitische pastoraat (blijkt uit een vraagronde bij deze opleidingen) is het van belang aandacht aan deze spanning te besteden en daar ook theologische antwoorden op te geven. Overigens is het ook voor de mannelijke gedetineerden in detentie en patiënten in de zorg en breder voor de moslims niet vanzelfsprekend dat ook een vrouw als geestelijk verzorger voor mannen werkt. Uit een inventarisatie in andere landen (Verenigd Koninkrijk, Frankrijk en de Verenigde Staten) blijkt ook dat vrouwen uitsluitend voor vrouwen werken als geestelijk verzorger.

Begrippenlijst

‘Abd hier: dienaar
Adhâ, ‘id al- Offerfeest
‘Adhân oproep tot gebed
Adîb intellectueel op het gebied van literaire kunsten (*adab*)
Adjr religieuze beloning [door God], ook honorarium
Adjîr gesalarieerde
‘Adl rechtvaardigheid
‘Afw vergiffenis
‘Abd contract, woord (geven)
‘Akhirâ al- hiernamaals
‘Alim geleerde
‘Allâma hooggeleerde, geleerder dan ‘alim
‘Amal werk, handeling
A‘mâl meervoud van ‘amal
Amâna wat iemand wordt toevertrouwd (ethiek)
Amîn integer, betrouwbaar
‘Amîn amen
Amîr leider, bestuurder
‘Ammâ, al- breed publiek, volk
Amr bi al-ma‘rûf het behoorlijke gebieden
‘Anbar soort parfum
‘Aqd contract
‘Aqîda enkelvoud van ‘aqâ’id: leerstellingen, dogma’s
Ash‘aria van al-Ash‘arî, grondlegger van naar hem genoemde theologische stroming
Aslama (werkwoord) moslim zijn, moslim worden
‘Asr, şalât al-, het derde van de vijf dagelijkse gebeden in de islam
Awlawiyyât prioriteiten (fiqh)
‘Aya Koranvers, letterlijk: teken of aanwijzing
Basmala uitspreken van de formule ‘bismillah al-Rahman al-

Rahim’ (in naam van God de Barmhartige de Erbarmer)
Bâtin het innerlijk, het gemoed, wat in de mens omgaat. In de kalâm: de verborgen betekenis van de Schrift.
Bid‘a nieuwlichterij
Dâ‘î degene die dawa doet
Dâ‘îyya een (hoog)geleerde die zich heeft gespecialiseerd in dawa
Dâr al-da‘wa klassieke aanduiding voor een niet-islamitische omgeving waar moslims een dawa-opdracht zouden hebben
Dâr al-‘aqd letterlijk: ‘huis van contract’, klassieke aanduiding voor een niet-islamitische omgeving waar moslims op basis van co-existentie met anderen samenleven, vreedzaam leven op basis van contract
Dâr al-harb letterlijk: ‘huis van oorlog’, klassieke aanduiding van een (vijandige) niet-islamitische omgeving
Dâr al-silm letterlijk: ‘huis van vrede’, islamitisch land, synoniem voor dâr al-islâm.
Da‘wa / dawa uitnodigen tot de islam, zending
Dawla staat
Ders (religieuze) les
Dhikr gedenken van God
Dhikr, abl al- zij die God gedenken, ook geleerden
Dîn hier: godsdienst, religie
Djallâba / djalaba gewaad, traditionele kleding, soort ambtskleding
Djâma‘ plaats van samenkomst, moskee
Djilbâb zie djallâba
Djumû‘a dag van samenkomst voor gebed, vrijdag, vrijdagsgebed

Djuz'ıyyât details, zie ook tafri'ât (fiqh)
Du'â smeekgebeden
Dbunûb zonden
Fad̄jr, şalât al-, het eerste van de vijf dagelijkse gebeden in de islam
Fâh̄şiba majeure zonde
Farâ'iz plichten
Fâtiha de opening, de eerste soera van de Koran
Fatwâ /fatwa religieus decreet
Fiqh islamitische jurisprudentie, islamitisch recht, rechtswetenschap
Fiqhıyya, al-manzûma al-, netwerk van de fuqahâ, fiqh-systeem van de schriftgeleerden
Firdaws, al- eigennaam voor paradijs
Fıtr, 'id al- Suikerfeest
Hadıth overleveringen van de profeet
Hâfız / hâfız al-Qur'ân kent de Koran uit het hoofd
Halâl / halal toegestaan
Hamdala uitspreken van de formule 'alhamdulillah' (God zij dank)
Hamdulillah, al- God zij dank
Haq hier: recht, aanspraak op
Harâm / haram verboden
Haqıqa waarheid, essentie
Hâviya eigennaam voor de hel
Hay, al- de Levende (schone naam van God)
Hidâya goddelijke leiding
Hıwâr dialoog, hier: gespreksgroep
Humûm preoccupaties, waar men (hier: de burger) zich zorgen om maakt

Hukm al-sbar' het fiqh oordeel op basis van de godsdienstige bronnen
Hurmat hier: heiligheid
Tbâdât devotionele handelingen, zie ook sha'ıra
İd̄jıhbâd zelfstandige oordeelsvorming (inzake juridische kwesties, fiqh)
Ifıâ' uitoefenen van fatwa
Ighısâl grote wudhû, algeheel douchen volgens een vast ritueel
Ihsân voortreffelijkheid in handelen (ethiek)
Iqâmat al-'adl realiseren van rechtvaardigheid
İrshâd gidsen, hier: religieuze begeleiding
'Ishâ', şalât al-, het laatste gebed van de vijf dagelijkse gebeden in de islam
İşlâh herstellen, bewuste interventies om zichzelf te verbeteren en te vervolmaken (zie rıyyâda), of interventies van geestelijk begeleiders ten behoeve van herstel en correctie van de begeleidende (zie ook muşlih)
İsrâ', al- wa al-Mi'râdj Hemelreis (islamitisch)
Istisqâ' regengebeden
Kâfir ongelovig, ondankbaar
Kalâm (klassieke) islamitische theologie met bijzondere interesse voor de 'aqâ'id
Kamâl volmaakte (staat)
Karîm, Koran nobele, heilige
Khalıffa hier: opvolger van de profeet, ook plaatsvervanger (van God), titel die ook werd geclaimd door latere vorsten van islamitische dynastieën
Kbâsir verlorene
Kbâttâ' zondaar, zondigt frequent

Khaṭāba preekkunst, retoriek
Khaṭīb prediker
Khulafāʾ, *al-rāshidūn al-*, de eerste vier opvolgers van de profeet Mohammed
Khusbūʿ ontzag voor God, concentratie op Gods aanwezigheid, vrome houding
Khusūf, *ṣalāt al-* gebed bij maansverduistering
Khuṭba preek
Kufr ongelof, ondankbaarheid
Kul geheel
Kulliyāt al- van kul, algemene principes, categorieën (logica), hier: in de zin van maqāṣid (fiqh)
Kusūf, *ṣalāt al-* gebed bij zonsverduistering
Lawwāma, *al-nefs al-* de ziel die zichzelf verwijten maakt (Koran)
Madhhab hier: rechtsschool
Madhābih meervoud van madhhab
Maghfira vergiffenis (van God)
Maghrib, *ṣalāt al-* het vierde gebed van de vijf dagelijkse gebeden in de islam
Maqāṣid bedoelingen (fiqh)
Masjdjid plaats van gebed, moskee
Maʿṣūm onfeilbaar
Maskūt 'anhu, *al-* wat verzwegen is
Maṣlaḥa, *al-* (algemeen) belang, nut
Mawlid, *al-Nabawi al-* geboortefeest van de profeet Mohammed
Muʿadhbīn degene die oproept tot het gebed
Muʿāmalāt richtlijnen aangaande het sociaal verkeer (moraal)
Muʿannīl de interpreet
Muballigh degene die de boodschap overbrengt

Mudjtahid bevoegd om idjtihād te doen, graad op de ladder van geestelijkheid in de islam
Mufasssīr exegeet
Mufliḥ gered, heeft zijn doel bereikt
Muhāḍara voordracht, college
Muhaddithūn traditiewetenschappers (zie *hadith en soenna*), exegeten van de ḥadith
Muḥkamāt teksten met eenduidige betekenis (exegese) of duidelijke richtlijnen (fiqh)
Murāwigh draaietrig
Muṣallīn bidders, meervoud van muṣallī, soms als aanduiding van degene die hun gebed in de moskee verrichten: moskeegangers
Muṣliḥ verzoener, hier: opdracht van een geestelijke (van iṣlāḥ), aspect van geestelijke begeleiding
Mutashābihāt teksten met meerduidige betekenis
Muṭmaʿinna, *al-nefs al-* ziel die rust gevonden heeft, haar doel heeft bereikt, evenwichtig
Nadjāt redding
Nahy 'anī *al-munkar*, *al-* het verwerpelijke verbieden
Nahw grammatica, taalwetenschappen
Nāfila aanbevolen traditie, vrijwillig, niet verplicht (fiqh)
Naṣ (heilige) tekst
Naṣīḥa religieuze raad
Naṣūb, *tawba al-*, boetedoening, vastberaden in tawba, zie tawba
Nefs ziel
Niʿma weldaad
Niyya intentie
Nuṣh advies, raad
Qārī zie ḥāfiz

Qiyâs analogie, hier: redenering
 bij de toepassing van idjihâd
Rak'a buiging, onderdeel van de
 salât, enkelvoud van raka'ât
Râsikhûn fi al-'ilm' al-, zij wier
 (religieuze) kennis diepgeworteld
 is, hooggeleerden
Ridjâl al-dîn religieuze leiders,
 geestelijken
Riyâ' niet oprecht, handeling uit
 angst of om gunsten te verkrijgen,
 niet vanuit zuivere niyya en niet
 voor God (ethiek)
Rizyâda hier: geestelijke oefening
Rizq inkomen, alles waar iemand
 (door God) is voorzien
ṣabr geduld, volharding,
 incasseringsvermogen
ṣahîh hier: betrouwbaar (hadith)
ṣâlihât, al-a'mâl al- goede werken,
 goede handelingen (Koran)
ṣawm vasten
Shahâda belijdenis, getuigenis
Sha'ira ritueel, enkelvoud van
 sha'air
Sharîf heilig, nobel (Koran of
 hadith)
Shayân satan, Koran-personage
 die het kwaad vertegenwoordigt
 en daartoe aanzet, vijand van
 God en de gelovige
ṣinâ'a ambacht, beroep, discipline
ṣiyâm zie ṣawm
Shaqâ' ongeluk, onheil
Sa'âda geluk, welbevinden
ṣulh verzoening
Suḥân vorst, staatshoofd
Sukût zwijgen
Tablîgh hier: overbrengen van een
 (religieuze) boodschap
Tadhkîr hier: herinneren aan een
 (religieuze) boodschap die men
 eerder ten gehore bracht

Tafri'ât zijpaden, details
Tafsîr uitlegkunde
Tafâsîr hier: (klassieke)
 exegetische werken
Tahmîd uitspreken van ḥamdala
Tadjwid melodieus reciteren van
 de Koran
Takbîr uitspreken van
 allahuakbar (God is Groot)
Tandhîr waarschuwen
Tarâwîh speciale gebeden die
 worden gehouden tijdens de
 vastenmaand Ramadan na de
 'ishâ'
Tarhîb waarschuwen met behulp
 van angstjagende voorstellingen
 (hel, goddelijke straf enzovoort)
Tarîqa hier: spirituele weg gericht
 op de bâṭin, gericht op geestelijke
 ontwikkeling
Tarqîyya spirituele ontwikkeling
Tartîl melodieus lezen van de
 Koran volgens bepaalde
 leesregels (wat vlotter dan tadjwid)
Tasbîh het (herhaaldelijk)
 uitspreken van de formule
 subhanallah (lof aan God)
Taṭabbur in lichamelijke zin:
ighîsâl, in geestelijke zin: fase in
 spirituele ontwikkeling
Tawba berouw van en inkeer na
 zonden
Tawhîd het principe van de
 absolute eenheid van God
Ta'wîl interpretatie
Taysîr, rekkelijk zijn,
 hermeneutisch, barmhartig, hier:
 als grondhouding in de fiqh-
 uitspraken
Tazkîyya hier: verklaring of
 bewijs van geschiktheid door
 derden, ook geestelijke zuivering
Wâdjib verplicht,
 tegenovergestelde van nâfila

Waʿz religieuze voordracht, ook
openbare prediking
Wāqīʿ, fiqh al- contextuele fiqh
Wasatīyya gematigdheid
Wilāya publiek ambt, besturen
Wudūʿ rituele reiniging ter
voorbereiding van de ṣalāt
zābir uitwendig, uiterlijke
handelingen, in de kalām:
uitwendige of letterlijke betekenis
van *naṣ*, tegenovergestelde van
bāṭin
zubr, ṣalāt al-, het tweede gebed
van de vijf dagelijkse gebeden in
de islam

Bibliografie

- Ababou, M., 2001. *Changement et Socialisation de l'Identité Islamique*, Fes.
- Abma, J., 1991. 'Ambtenaar of ambtsdrager? 1983-1989', in: Bureau Hoofdaalmoezener, Bureau Hoofdpredikant en Ministerie van Justitie, 1991, p. 61-79.
- Adviescommissie Imamopleidingen, 2003. *Imams in Nederland: wie leidt ze op?*, Utrecht.
- AIVD, 2004. *Van Dawa tot Jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegen de democratische rechtsorde*, Den Haag.
- AIVD, 2007. *Radicale dawa in verandering. De opkomst van islamitisch neoradicalisme in Nederland*, Den Haag.
- Ajouaou, M., 2005. 'Het is tijd voor een leerstoel over dawa', in: *Trouw*, 10 februari 2005.
- Ajouaou, M., 2008. *Van improvisatie naar institutionalisering. Over de identiteit van een geestelijk ambt*, (brochure Dienst Geestelijke Verzorging) Den Haag.
- Aristoteles, 1997. *Ethica Nicomachea*, uit het Grieks vertaald en toegelicht door C. Hupperts en B. Poortman, Amsterdam.
- Arts, W., R. Batenburg en P. Groenwegen (red.), 2001. *Een kwestie van vertrouwen. Over veranderingen op de markt voor professionele diensten en in de organisatie van vrije beroepen*, Amsterdam.
- Arts, W., R. Batenburg en P. Groenwegen, 2001. 'Professie in beweging', in: Arts e.a. (red.), 2001, p. 7-30.
- Averroes, 2006. *Geloof en wetenschap in de islam. Averroes' "Het beslissende woord"*, uit het Arabisch vertaald, ingeleid en geannoteerd door R. Kruk, Kampen.
- Baarda, D., M. de Goede en J. Teunissen, 2001. *Basisboek Kwalitatief Onderzoek. Praktische handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*, Groningen.
- Baart, A., 2001. *Een theorie van de presentie*, Utrecht.
- Baart, A., 2002. *Training exploratief interview*, (interne publicatie Katholieke Theologische Universiteit) Utrecht.
- Bannier, F. e.a., 2008. *Beroepsgeheim en verschoningsrecht. Handboek voor de advocaat, medisch hulpverlener, notaris en geestelijke*, Den Haag.
- Beck, H. en A. Ljamai, 1997. 'De imam en zijn opleiding in pluralistisch Nederland: zoveel hoofden, zoveel zinnen', in: K. Merks and N. Scheurs (eds.), *De passie van een grensganger. Theologie aan de vooravond van het derde millennium*, Baarn, p. 302-315, te raadplegen op: http://www.actaacademica.nl/pdf/De_imam_en_zijn_opleiding.pdf (laatst geraadpleegd op 20 mei 2008).
- Beck, H. en G. Wiegers, 2008. *Moslims in een Westerse samenleving. Islam en ethiek*, Zoetermeer.
- Becker, M. (red.), 2009. *Christelijk Sociaal Denken. Traditie - Actualiteit - Kritiek*, Budel.

- Beckford, J., 2001. 'Doing time: space, time religious diversity and the sacred in prisons', in: *International Review of Sociology / Revue internationale de Sociologie*, 2001/3, p. 371-382.
- Beckford, J., D. Joly en F. Khosrokhavar, 2005. *Les musulmans en prison en Grande-Bretagne et en France*, uit het Engels vertaald door J. Abrassart, Leuven.
- Beyens, Y., 2000. *L'organe représentatif des musulmans: entre logique bureaucratique et discours religieux*, geraadpleegd op: <http://www.flwi.ugent.be/cie/CIE/beyens.htm> (laatst geraadpleegd op 13 maart 2010).
- Bijsterveld, S. van, 2008. *Overheid en godsdienst. Herijking van een onderlinge relatie*, Nijmegen.
- Blank, A. en F. Leemhuis, 2007. *Nederlandse Islam, Imams, deugden, heilige bronnen*, Groningen, te raadplegen op: <http://www.instituutsw.nl/publicatie/onderzoeksrapport> (laatst geraadpleegd op 26 juli 2009).
- Blumer, H., 1998. *Symbolic Interactionism. Perspective and method*, Berkeley/ Los Angeles/Londen.
- Boelen, L., 1996. *Art in Prison. Anonieme kunstwerken van jonge gedetineerden / Anonymous works of art by young detainees*, Vught.
- Boender, W., 1998. *Imams in Nederland. Een studie naar rolopvattingen en opleidingen*, (ongepubliceerde scriptie) Universiteit Leiden.
- Boender, W., 2007. *Imam in Nederland. Opvattingen over zijn religieuze rol in de samenleving*, Amsterdam. Ook verschenen als proefschrift, Universiteit Leiden.
- Boersma, R., 2005. *Overdracht van Normen door Islamitische Geestelijke Verzorgers in Justitiële Inrichtingen in hun Interactie met Jonge Marokkaanse delinquenten*, (ongepubliceerde scriptie) Universiteit Leiden.
- Borg, M. ter e.a. (red.), 2008. *Handboek Religie in Nederland*, Zoetermeer.
- Borst, E. de, 1992. *Geestelijke verzorging voor minderbeden anno 1991. Een exploratief onderzoek naar het gebruik van diensten van imams en pandits in justitiële inrichtingen*, (rapport beleidsinformatie Delinquentenzorg en Jeugdinstellingen) Den Haag.
- Bos, D., 1997. 'Een kring van achtbare mannen'. De sociale positie van (hervormde) predikanten in negentiende-eeuws Nederland', in: Kuiper e.a. (red.), 1997, p. 13-50.
- Bourqia, R. e.a., 2000. *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca.
- Brienen, T., 2008. *Van Ambt naar dienst. Een Bijbelse visie op diensten en bedieningen*, Kampen.
- Bruinsma-de Beer, J., 2006. *Pastor in perspectief. Een praktisch-theologisch onderzoek naar de competentie van de pastor*, Gorinchem. Ook verschenen als proefschrift, Theologische Universiteit Kampen, te raadplegen op: http://jokebruinsma.nl/?p=mijn_werk (laatst geraadpleegd op 7 maart 2010).
- Bureau Hoofdaalmoezenier e.a., 1991. *Het Justitiepastoraat in Nederland. Uitgave ter gelegenheid van veertig jaar Hoofdaalmoezenier en Hoofdpredikant bij de Inrichtingen van Justitie in Nederland 1949-1989*, Den Haag.

Chalmers, A., 2003. *Wat heet wetenschap*, uit het Engels vertaald door R. van den Boorn, Amsterdam.

Cherribi, O., 2000. *Imams d'Amsterdam. A travers l'exemple des imams de la diaspora marocaine*, (proefschrift) Universiteit van Amsterdam.

Dienst Justitiële Inrichtingen, 2001. *De imam als geestelijk verzorger. Eindevaluatie experiment Moslim Geestelijke Verzorging in de regio Zuid-Holland*, Den Haag.

Dienst Justitiële Inrichtingen, 2006. *Samenvatting eindrapport. 'Diensten' specificaties Dienst Geestelijke Verzorging*, Den Haag.

Doolaard, J. (red.), 2006. *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, Kampen.

Douwes, D., M. de Koning en W. Boender (red.), 2005. *Nederlandse moslims. Van migrant tot burger*, Amsterdam.

Draz, M., 1983. *La morale du Coran*, al-Moḥammadia.

Drees, W., en P. S. van Koningsveld (red.), 2007. *The Study of Religion and the Training of Muslim Clergy in Europe. Academic and religious freedom in the 21st century*, Amsterdam.

Driessen, H. (red.), 1997. *In het huis van de islam*, Nijmegen.

Fakhry, M., 2004. *A History of Islamic Philosophy*, New York.

Flap, H., 2001. 'Professies als probleem: sociaal-wetenschappelijke vraagstellingen op het terrein van vrije beroepen', in: Arts e.a. (red.), 2001, p. 31-50.

Ganzevoort, R., 2001. 'Theologie als zwijgen over God? Praktische theologie als duidingswetenschap van de geloofspraxis', in: Van der Laan e.a., 2001, p. 60-81, te raadplegen op: http://www.ruardganzevoort.nl/pdf/2001_Theologie_zwijgen.pdf (laatst geraadpleegd op 24 juli 2009).

Ganzevoort, R., 2006. 'Tien jaar later. Nieuw handboek Geestelijke Verzorging', in: *Theologisch debat* 4/1, 2006, p. 37-40, te raadplegen op: http://www.ruardganzevoort.nl/pdf/2007_Tien_jaar_later.pdf (laatst geraadpleegd op 13 juli 2009).

Ganzevoort, R., 2009. 'Geestelijke verzorging kan niet zonder theologie. Een reactie op Pitstra en Zock', in: *Handelingen, tijdschrift voor praktische theologie*, 2009/3, p. 21-26.

Ganzevoort, R. en J. Visser, 2009. *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer.

Goudswaard, N., 2006. 'Historie', in: Doolaard (red.), 2006, p. 23-59.

Groenewegen, P. en H. van Lindert, 2001. 'Vrij beroep in afhankelijkheid: de veranderende positie van medisch specialisten in Nederlandse algemene ziekenhuizen', in: Arts e.a. (red.), 2001, p. 105-125.

Groot, J., (red.), 1955. *Encyclopedie van het Christendom. Katholieke deel*, Amsterdam/Brussel.

Gunst, J., 2001. 'Advocatuur in Nederland (1970-2000): externe ontwikkelingen en organisatorische aanpassingen', in: Arts e.a. (red.), 2001, p. 51-72.

- Haar J. ter en P. S. van Koningsveld (red.), 1990. *Schriftgeleerden in de moderne islam*, Muiderberg.
- Hanrath, J., 2000. *Islamitische geestelijke verzorging in penitentiaire inrichtingen. Onderzoek naar het werk van imams*, (ongepubliceerde scriptie) Universiteit Utrecht.
- Hart, H. 't e.a., 1998. *Onderzoeksmethoden*, Amsterdam/Meppel.
- Heijst, A. van, 2008. *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*, Kampen.
- Heitink, G., 1982. 'Het protestantse huisbezoek vroeger en nu', in: *Praktische Theologie, Nederlands tijdschrift voor pastorale wetenschappen*, Zwolle, 1982/5, p. 303-312.
- Heitink, G., 1992. *Pastoraat als hulpverlening. Inleiding in de pastorale theologie en psychologie*, Kampen.
- Heitink, G., 2001. *Biografie van de dominee*, Baarn.
- Hendriks, A., 1982. 'Huisbezoek in het Nederlandse katholieke pastoraat, ontstaan, ontwikkeling en mogelijkheden', in: *Praktische Theologie, Nederlands tijdschrift voor pastorale wetenschappen*, 1982/5, p. 313-324.
- Hermans, Ph., 2008. 'Genezing zoeken in Ben Yeffu. Bedenkingen bij een etnografisch onderzoek onder Marokkaanse genezers', in: *Kwalon, tijdschrift voor kwalitatief onderzoek*, 2008/1, p. 15-29.
- Hirsch-Ballin, E., 1988. *Overheid, godsdienst en levensovertuiging. Eindrapport criteria voor ondersteuning aan kerkegenootschappen en andere genootschappen op religieuze grondslag*, Den Haag.
- Hübenthal, C., 2009. 'De grondslagen van de christelijke sociale leer', in: Becker (red.), 2009, p. 102-129.
- Hutjes H. en J. Buuren, 1996. *De gevalsstudie. Strategie van kwalitatief onderzoek*, Meppel/Amsterdam/Heerlen.
- Jansen, G., 2000. *Naar een oecumenische hermeneutiek. De hermeneutiek van Wolfhart Pannenberg belicht tegen de achtergrond van het hermeneutisch debat binnen Faith and Order vanaf 1963 tot 1993*, Zoetermeer.
- Jansen, H., 2008. 'Het juiste woord', in: *Kwalon, tijdschrift voor kwalitatief onderzoek*, 2008/3, p. 3.
- Jonquière, T., 1996. *Geestelijke Verzorging aan moslimgedetineerden in penitentiaire inrichtingen*, (ongepubliceerde scriptie) Universiteit Leiden.
- Karagül, A. en K. Wagtendonk, 1994. *De Îmâms. Hun taak, hun functie en hun opleiding*, Den Haag.
- Karagül, A., 1999. 'Reciteren aan het bed', in: *Trouw*, 4 maart 1999.
- Karsten, N en L. Tummers, 2008. 'To read or not to read: over de waarde van vakliteratuur in kwalitatief onderzoek', in: *Kwalon, tijdschrift voor kwalitatief onderzoek*, 2008/3, p. 5-11.
- Kepel G., 1991. *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Parijs.
- Khosrokhavar, F., 2004. *L'islam dans les prisons*, Parijs.
- Klei, P. van der, 1982. 'Waar gaat het om bij het huisbezoek van de pastor?', in: *Praktische Theologie, Nederlands tijdschrift voor pastorale wetenschappen*, 1982/5, p. 292-302.

- Kloosterboer D. en C. Yilmaz, 1997. *Justitie, Islam en de imam*, Den Haag.
- Knippenburg, T. van, 1998. *Tussen naam en identiteit. Ontwerp van een model voor geestelijke begeleiding*, Kampen.
- Koning, M. de, 2008. 'Wie denk je wel niet dat je bent?' Etnografisch onderzoek onder moslimjongeren in Gouda', in: *Kwalon, tijdschrift voor kwalitatief onderzoek*, Den Haag, 2008/1, p. 81-96.
- Koningsveld, P. S. van, 1996. *De Islam. Een eerste kennismaking met geloofsleer, wet en geschiedenis*, Utrecht.
- Koningsveld, P. S. van, 2006. *Brief aan de Directeur van de Dienst Geestelijke Verzorging*, 24 mei 2006, ongepubliceerd document.
- Kranenborg, R. (red.), 2005. *Voorgangers in Nederland. Onderzoek naar de positie van de pandit, de imam, de predikant, de rabbijn en de charismatische leider in de religies van Nederland*, Zoetermeer.
- Kruijf, G. de, 1999. *Christelijke ethiek. Een inleiding met sleutelteksten*, Zoetermeer.
- Kuiper, D. e.a. (red.), 1995. *Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme na 1800*, jrg. 3, Kampen.
- Kuiper, D. e.a. (red.), 1997. *Predikant in Nederland (1800 tot heden). Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme na 1800*, jrg. 5, Kampen.
- Kuitert, H., 1996. *Filosofie van de theologie*, Baarn.
- Laan, J. van der e.a., 2001. *Speuren naar geloof. Studies rond geloofspraxis en pastoraal handelen bij het afscheid van Jaap H. van der Laan als hoogleraar praktische theologie aan de Theologische Universiteit Kampen*, Kampen.
- Landman, N., 1992. *Van Mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*, Amsterdam. Ook verschenen als proefschrift, Universiteit Utrecht.
- Landman, N., 1996. *Imamopleiding: kansen en knelpunten. Eindrapportage van een terreinverkenning in opdracht van het ministerie van Onderwijs, Cultuur en wetenschappen*, Utrecht.
- Laroui, F., 2009. 'Er bestaat geen kerk in de islam', in: *de Volkskrant*, 19 december 2009.
- Leemhuis, F., 2001. *De Koran. Een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands*, Houten.
- Leeuwen, R. van, 2008. *Towards nursing competencies in spiritual care*, (proefschrift) Rijksuniversiteit Groningen, te raadplegen op: <http://dissertations.ub.rug.nl/faculties/medicine/2008/r.r.van.leeuwen/> (laatst geraadpleegd op 7 maart 2010).
- Le Koran*, 1960. Uit het Arabisch vertaald door uitgever Savary, Parijs.
- Le Noble Coran. Et la traduction en langue française de ses sens*, 1420 (islamitische jaartelling, ≈ 1999 c.j.). Uit het Arabisch vertaald door Complexe Roi Fahd pour l'impression, Medina.
- Lentricchia, F. en A. Dubois (red.), 2003. *Close reading*, Durham.

- Marks, H. en F. Wester, 2008. 'Etnografie, geldigheid en de Baron van Münchhausen. Inleiding in het derde Kwalon jaarboek', in: *Kwalon, tijdschrift voor kwalitatief onderzoek*, 2008/1, p. 3-14.
- Maso, I. en A. Smaling, 1998. *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie*, Amsterdam.
- Meijers, T., 2008. 'De geestelijke', in: Bannier e.a., 2008, p. 171-199.
- Melle, A. van en P. van Zilfhout (red.), 2008. *Woorden en daden. Een inleiding in de ethiek*, Amsterdam.
- Melle, A. van en P. van Zilfhout, 2008. 'Introductie', in: A. van Melle en P. van Zilfhout (red.), 2008, p.17-23.
- Meulen, H. van der (red.), 1999. *Liefdevol oog en open oor. Handboek pastoraat in de christelijke gemeente*, Zoetermeer.
- Minister van Binnenlandse Zaken, nota van de, 1998. *Het integratiebeleid betreffende etnische minderheden in relatie tot hun geestelijke bedienaren*, Den Haag.
- Ministerie van Justitie, 2006. *Handboek Rechtspositie Gedetineerden*, Den Haag.
- Mooij-Kemp, D., 2006. 'Over opleiding en competentie', in: Doolaard (red.), 2006, p. 131-145.
- Moors, H., 2009. 'Drempels, doorvragen en hard werken', in: *Kwalon, tijdschrift voor kwalitatief onderzoek*, 2009/2, p. 31-36.
- Muys, M., 2008. 'Druggebruik door (recente) migranten: een case studie van Iraniërs in België', in: *Kwalon, tijdschrift voor kwalitatief onderzoek*, 2008/1, p. 51-64.
- Pals, D., 2006. *Eight theories of religion*, Oxford.
- Persson, M., 2005. 'De opleiding waar niemand op zit te wachten', in: *Volkskrant*, 3 september 2005.
- Peters, F., 2005. *Islam en de joods-christelijke traditie. Een verkenning*, uit het Engels vertaald door J. Nelissen en L. Stapper, Amsterdam.
- Philipsen, H. en M. Vernooij-Dassen, 2004. 'Kwalitatief onderzoek: nuttig, onmisbaar en uitdagend', in: *Huisarts en Wetenschap, maandblad van het Nederlands huisartsen genootschap*, 2004/10, p. 454-457, te raadplegen op: <http://www.henw.org/archief/volledig/id2822-kwalitatief-onderzoek-nuttig-onmisbaar-en-uitdagend.html> (laatst geraadpleegd op 20 februari 2010).
- Pitstra, F. en H. Zock, 2009. 'De onderbouwing van narratieve methodes in pastoraat en geestelijke verzorging. 'Ik zag alleen een kip over de weg'', in: *Handelingen, tijdschrift voor praktische theologie*, 2009/3, p. 8-19.
- Plantier, E., 2001. *De Pastor als openbaar lichaam. Pastoraat en de klinische pastorale vorming in Nederland*, z.p..
- Ramadan, T., 2005. *Westerse Moslims en de toekomst van de islam*, uit het Frans vertaald door H. van Cuijlenborg en uitgeverij Bulaaq, Amsterdam.
- Ramadan, T., 2008. *Een Jihad van vertrouwen*, uit het Frans vertaald door P. Klinkenberg, Amsterdam.
- Rath, J. e.a., 1996. *Nederland en zijn Islam. Het ontstaan van een geloofsgemeenschap*, Amsterdam.

- Riemersma, G., 2008. 'Flesje bier blijft onaangeroerd bij Allaah Akbar', in: *de Volkskrant*, 22 augustus 2008.
- Rodinson, M., 1993. *L'islam: politique et croyance*, Fayard.
- Schippers, K., 1982. 'Werken aan de gewone gemeente', *Praktische Theologie, Nederlands tijdschrift voor pastorale wetenschappen*, 1982/2, p. 96-105.
- Schweiker, W., 1999. *Responsability & Christian Ethics*, Cambridge.
- Shadid, W. en P. S. van Koningsveld (red.), 1999. *Religie, cultuur en minderbeden. Historische en maatschappelijke aspecten van beeldvorming*, Tilburg.
- Shadid, W. en P. S. van Koningsveld, 1999. 'Beeldvorming over de imam in Nederland', in: Shadid en Van Koningsveld (red.), 1999, p. 55-77.
- Shadid, W. en P. S. van Koningsveld (red.), 2002. *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven.
- Shadid, W. en P. S. van Koningsveld, 2002. 'Religious Authorities of Muslims in the West: Their Views on Political Participation', in: Shadid, W. en P. S. van Koningsveld (red.), 2002, p. 149-170, te raadplegen op: <http://www.interculturelecommunicatie.com/download/autoriteiten.pdf> (laatst geraadpleegd op 22 februari 2010).
- Smaling, A., 2008. *Dialogo en empathie in de methodologie*, Amsterdam.
- Smaling, A., 2009a. 'Is dat zo'n goed idee, debatteren?', in: *Kwalon, tijdschrift voor kwalitatief onderzoek*, 2009/1, p. 3-4.
- Smaling, A., 2009b. 'Generaliseerbaarheid in kwalitatief onderzoek', in: *Kwalon, tijdschrift voor kwalitatief onderzoek*, 2009/3, p. 5-12.
- Snouck Hurgronje, C., 1916. *Mohammedanism. Lectures, on Its Origin, Its Religious and Political Growth, and Its Present State*, New York.
- Spinoza, 1997. *Theologisch-Politiek Traktaat*, uit het Latijn vertaald, ingeleid en van verklarende aantekeningen voorzien door F. Akkerman, Haren.
- Spruit, L., T. Bernts en C. Woldringh, 2003. *Geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen. Onderzoek bij directeuren, geestelijk verzorgers en ingeslotenen in het gevangeniswezen, jeugdinstellingen en tbs-klinieken*, Nijmegen.
- Staa, A., van en J. Evers, 2010. "Thick analysis": strategie om de kwaliteit van kwalitatieve data-analyse te verhogen', in: *Kwalon, tijdschrift voor kwalitatief onderzoek*, 2010/1, p.5-12.
- Stake, R., 1995. *The art of case study research*, Thousand Oaks.
- Stark, C., 2005. *Proeven van de preek. Een praktisch-theologisch onderzoek naar de preek als Woord van God*, Zoetermeer. Ook verschenen als proefschrift, Vrije Universiteit.
- Strijp, R., 1998. *Om de moskee. Het religieuze leven van Marokkaanse migranten in een Nederlandse provincie stad*, Amsterdam.
- Sunier, T., 1996. *Islam in beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties*, Amsterdam.
- Swanborn, P., 2000. *Case-Study's. Wat, wanneer en hoe?*, Amsterdam/Meppel.
- Terpstra, M., 2009. 'De politieke theologie van een potestas indirecta', in: Becker (red.), 2009, p. 197-222.

Tillo, G. van, 1987. *De kwalitatieve dimensie. Een methodologisch perspectief voor godsdienstsociologie*, Assen/Maastricht.
Tongeren, P. van, 2008. 'De teleologische traditie: Aristoteles', in: Van Melle en Van Zilfhout (red.), 2008, p. 27-56.

Ven, J. van der, 2000. *Pastoraal perspectief. Vorming tot reflectief pastoraat*, Kampen.
Verhoeven, C., 2002. *Dierbare woorden*, Budel.
Voolstra, S. en J. Vree (red.), 2000. *Protestants Nederland tussen tijd en eeuwigheid*.
Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme na 1800, jrg. 8, Zoetermeer.

Wester, F., 2008. 'Reflecties bij Karsten en Tummers: To read or not to read', in: *Kwalon, tijdschrift voor kwalitatief onderzoek*, 2008/3, p. 13-16.
Wigboldus, M., 2002. *Opvoedend handelen in een justitiële jeugdinrichting*, (proefschrift) Rijksuniversiteit Groningen, te raadplegen op:
http://dissertations.ub.rug.nl/FILES/faculties/ppsw/2002/e.h.m.wigboldus/the_sis.pdf (laatst geraadpleegd op 20 december 2009).
Witvliet, T., 1999. *Gebroken traditie. Christelijke religie in het spanningsveld van pluraliteit en identiteit*. Baarn.

Zafrulla Khan, M., 2003. *The Qur'an. Arabic text with a new translation*, Northampton.
Zijlstra, W., 1989. *Op zoek naar een nieuwe horizon. Handboek voor klinische pastorale vorming*, Nijkerk.

Arabischtalig

Abu Zayd, N., 2000a. *Maḥbūm al-naṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-Qur'ān*, Casablanca / Beirut.
Abu Zayd, N., 2000b. *Al-Naṣ wa al-suḥa wa al-ḥaqīqa. Irādāt al-ma'rifa wa irādāt al-baymana*, Casablanca / Beirut.
Arkoun, M., 1996. *Al-Fiker al-islāmī. Qirā'a 'ilmiyya*, uit het Frans vertaald door H. ṣālah, Casablanca / Beirut.
Arkoun, M., 1997. *Naṣ'at al-ansana fī al-fiker al-'arabī. Djil Miskawayh wa al-Tawhīd*, uit het Frans vertaald door H. ṣālah, Beirut.
Arkoun, M., 1998. *Al-Fiker al-islāmī. Naqd wa idjtihād*, uit het Frans vertaald en voorzien van verklarende aantekeningen door H. ṣālah, Beirut / London.
Arkoun, M., 2000. *Qaḍāyā fī naqd al-'aql al-dīnī. Kayfa naṣham al-islām al-yawm?*, uit het Frans vertaald en voorzien van verklarende aantekeningen door H. ṣālah, Beirut.
Aṣbahānī, A. al-, 1994. *Kitāb al-imāma. Wa al-rad 'alā al-rāfiḍa*, geëditeerd en geannoteerd door 'A. al-Faqīhī, Medina.
Aṣfahānī, al-R. al- (z.j.). *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*, geëditeerd door N. Mar'ashlī, Beirut.

Ba'darānī, I., 2005. *Al-Thābit wa al-mutaḡhayyir fī al-Qur'ān al-kaṛīm*, Beirut.

- Badrî, 'A. al-, (z.j.). *Al-Islam bayna al-ulamâ' wa al-hukkkâm*, Medina.
- Buhindî, M., 2002. *Akthara Abu Hurayra. Dirâsa tahlîliyya naqdîyya*, Casablanca.
- Bukhârî, al-, (z.j.). *Şahîh al-Bukhârî*, ingeleid door A. Shâkir, 3 dln., Beirut.
- Dharîf, M., 2009. 'Al-fâ'il al-dînî bayna al-tasyîs al-djuz'î wa al-tasyîs al-mafrûd', in: *al-Massae*, 16 december 2009.
- Djaït, H., 2000. *Al-Fitna. Djadalîyyat al-dîn wa al-siyyâsa fi al-islâm al-mubakkir*, uit het Frans vertaald door K. Khalîl, Beirut.
- Djalbî, K., 2010. 'Şu'ûbat taşhîh al-mafâhîm al-dîniyya', in: *al-Massae*, 3 januari 2010.
- Djawda, N., 1992. *Al-Ma'rifa al-Şûfiyya. (Dirâsa falsafîyya fi mushkilât al-ma'rifa)*, Beirut.
- Fâsî, M. al-, (z.j.). *Mukhtaşar al-dar al-thamîn wa al-mawrid al-mu'în*, al-Moḥammadia.
- Ghazâlî, A. al-, 1983. *Al-Iqtisâd fi al-i'tiqâd*, Beirut.
- Ghazâlî, A. al-, 1992. *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, 5 dln., Beirut.
- Ghazâlî, A. al-, 2003. *Mukâshafat al-qulûb. Al-muqarrib ilâ 'allâm al-ghuyûb*, ingeleid en geannoteerd door N. al-Djarrâh, Beirut.
- Ḥarakât, I., 1998. *Al-Mudjtama' al-islâmî wa al-şuḥḥa fi al-'aşr al-wasât*, Casablanca / Beirut.
- Ibn Ahmed, 'A. 1996. *Sharḥ al-uşûl al-khamsa*, geëditeerd en ingeleid door A. 'Uthmân en voorzien van commentaar door A. Hâşhim, Cairo.
- Ibn Ḥazm, 1987. *Al-Iḥkâm fi uşûl al-aḥkâm*, geëditeerd door een onderzoeksc commissie (namen commissieleiden niet vermeld), 2 dln., Beirut.
- Ibn Ḥazm, 1999. *Al-Faşl fi al-milal wa al-abwâ' wa al-nihal*, geannoteerd door A. Shams al-Dîn, 3 dln., Beirut.
- Ibn Kathîr, 2000. *Al-Mişbâh al-munîr fi tabdhîb tafsîr Ibn Kathîr*, geëditeerd door Ş. Kâfûrî e.a., Riyad.
- Ibn Khaldûn, (z.j.). *Al-Muqaddima*, Beirut.
- Ibn Rushd, 1997. *Faşl al-maqâl fi al-taqrîr mâ bayna al-sharî'a wa al-hikma. Aw wudjûb al-nazar al-'aqlî wa hudûd al-ta'wîl (al-dîn wa al-mudjtama')*, ingeleid (p. 11- 76) en geannoteerd door M. al-Jabiri, Beirut.
- Ibn Rushd, 1998. *Al-Kashf 'an manâbidj al-adilla fi 'aqâ'id al-milla. Aw naqd 'ilm al-kalâm dîddan 'lâ al-tarsîm al-idiulûdjî li al-'aqîda wa difâ'an 'an al-'ilm wa hurriyat al-'ikhtiyâr fi al-fikr wa al-fi'l*, ingeleid (p. 11-88) en geannoteerd door M. al-Jabiri, Beirut.

- Ibn Rushd, 2002. *Al-Muqâddimât al-mumabhidât. Libayân mâ 'iqtaðathu rusûm al-mudawwana min al-ahkâm al-sbar'iyyât wa al-tahsilât al-muhkamât li ummahât masâ'ilihâ al-mushkilât*, geëditeerd door Z. 'Mirât, 2 dln., Beirut.
- Ibn Taymiyya, 1991. *Al-Siyyâsa al-sbar'iyya fî islâh al-râ'i wa al-ra'iyya*, geëditeerd door de commissie Ihyâ' al-turâth al-'arabî, al-Jadida.
- Ibn Taymiyya, 1997. *Dar'u ta'arud al-'aql wa al-naql. Aw muwâfaqat sahhîh al-manqûl li sharîh al-ma'qûl*, geëditeerd door 'A. Abd al-Raḥmân, 5 dln., Beirut.
- Ishbîlî, A. al-, 1986. *Qânûn al-ta'wîl*, geëditeerd en geannoteerd door M. al-Sulaymânî, Jadda/Beirut.
- Jabiri, M. al- 1997. Zie Ibn Rushd, 1997.
- Kalî, A. al-, 1985. *Tabdhîb al-riyyasa wa tartîb al-siyyasa*, geëditeerd door I. 'Ajû, al-Zarqâ'.
- Kamalî, 'A. al-, (z.j.). *Dîwân al-Khutab al-'asriyya al-minbariyya fî al-wa'z wa irshâd al-bariyya*, z.p..
- Karîm al-Allah, H., 1991. *Al-Manbadj al-sîfî fî al-tarbiyya wa al-da'wa li Allah*, Beirut.
- Khalîfî, 'A. al-, 1996. *Al-Da'wa ila Allah fî al-sudjûn fî dhaw'i al-kitâb wa al-sunna*, Riyad.
- Maghribî, 'A. al-, 1995. *Al-Firaq al-kalâmiyya al-islâmiyya. Madkhal wa dirâsa*, Cairo.
- Makkî, A. al-, 1995. *Qût al-qulûb. Fî mu'âmalat al-mahbûb wa wasf tarîq al-murîd ilâ maqâm al-tawhîd*. Geëditeerd door S. Makârim, 2 dln., Beirut.
- Marzouk, A., 2000. *'Aḥl al-muwazzaf al-'âm fî al-nizâm al-islâmî wa al-nuzum al-idâriyya al-mu'âsira*, Cairo.
- Maydânî, 'A. al-, 1996. *Fiqh al-da'wa ilâ Allah wa fiqh al-Nuḥ wa al-irshâd wa al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahj 'an al-munkar*, 2 dln., Damascus/Beirut.
- Mâwardî, A. al-, 1985. *Al-Ahkâm al-sulṭaniyya wa al-wilayât al-dîniyya*, Beirut.
- Ministerie voor Awqâf en Islamitische Zaken, 2006. *Dalîl al-imâm wa al-khatîb wa al-wâ'iz*, Casablanca.
- Qaraðâwî, Y. al-, 1996. *Dawr al-qiyam wa al-akhlâq fî al-iqtisâd al-islâmî*, Beirut.
- Qaraðâwî, Y. al-, (z.j.). *Hady al-islâm. Fatâwâ mu'âsira*, Casablanca.
- Qaraðâwî, Y. al-, 1998. *Al-Siyyâsa al-sbar'iyya fî daw' nuṣuṣ al-sbarî'a wa maqâsidihâ*, Cairo.
- Qurtubî, A. al-, 1993. *Al-Djami' li ahkâm al-Qur'ân*, 19 dln., Beirut.
- Raḥmunî, M., 2002. *Al-Djihâd. Mina al-bidjra ilâ al-da'wa ilâ al-dawla. Baḥth fî mawâqif al-'ulamâ' al-muslimîn fî al-qarnayn Al-râbi' wa al-khâmis li al-bidjra*, Beirut.
- Razzâq, M. abd al-, (z.j.). *Tambîd li târikh al-falsafa al-islâmiyya*, Cairo.
- Riyâd, M., 1998. *Uṣûl al-fatwâ wa al-qaðâ' fî al-Madhab al-Mâlikî*, (proefschrift) Universiteit al-Qâðî 'Iyâð Marrakech.
- Sâbiq, al-S., 1993. *Fiqh al-Sunna*, 3 dln., Cairo.

- Sakandarî, I. al-, (z.j.). *Iqâz al-himam fî sharḥ al-ḥikam. Ma'a: al-Futūḥât al-rabbâniyya fî sharḥ al-mabâḥith al-aşliyya li: I. al-Sarqusî*, geëditeerd door A. al-Hasanî, z.p.
- Shabastarî, M., (interview met), 2002. 'Al-Hirminiutiqa al-falsafiyya wa al-ta'addudiyya', in: *Qaḍayâ islamiyya mu'âsira. Isbkâliyyât al-ta'wîl*, 2002/19, p. 20-64.
- Shahrastânî, 'A. al-, (z.j.). *Kitâb nihâyat al-iqdâm fî 'ilm al-qalâm*, geredigeerd door al-F. Djyum, Cairo.
- Shahrastânî, 'A. al-, 1999. *Al-Milal wa al-niḥal*, geannoteerd door ş. al-Attâr, Beirut.
- Suyûfî, dj. al-, (z.j.). *Al-Itqân fî 'ulûm al-Qur'ân al-muqarrib ilâ 'allâm al-ghuyûb*, z.p.
- Tahânawî, M. al-, 1998. *Kashshâf iştîlâbât al-funûn*, geannoteerd door A. Basdj, 4 dln., Beirut.
- Tawḥîdî, A. al-, 1997. *Al-Imtâ' wa al-mu'ânasa*, geëditeerd en geannoteerd door Kh. al-Mansûr, Beirut.
- 'Uthmâni, S. al-, 2009. 'Al-Sunna al-nabawiyya, i'âdat al-naẓar', in: *al-Massae*, 14 september 2009.
- 'Uthmâni, S. al-, 2009. 'Hal Aqwâl al-rasûl kulluhâ waḥy?', in: *al-Massae*, 19 september 2009.
- Yasien, 'A., 1998. *Al-şuḥta fî al-islâm. Al-'aql al-salafî bayna al-naş wa al-târîkh*, Casablanca / Beirut.
- Zarrûq, A., 1992. *Qawâ'id al-tasawwuf*, geëditeerd door A. Farghalî en M. al-Nadjâr, Beirut.

Internetpublicaties en -bronnen

- www.alahdath.info.
- www.almassae.ma.
- www.attajdid.ma.
- http://www.nmo.nl/67-De_innige_band_met_het_herkomstland_.html?aflevering=3545#, E. Zürcher over Turkse toetreding tot de Europese Uni, laatst geraadpleegd op 15 december 2008
- http://web.cn.edu/KWHEELER/reading_basic.html, *Critical Reading of An Essay's Argument*, z.a.
- <http://www.islam-fraternet.com/maj-0598/fiqh.htm>, Omarjee, Introduction au FIQH online.
- <http://www.kiemnet.nl/kiem/dossiers/Integratie/Religieencultuur/Geestelijkebedienaren,KennisnetIntegratiebeleidenEtnischeMinderheden>.

- http://www.nmo.nl/67-De_innige_band_met_het_herkomstland_.html?aflevering=3545#, E. Zürcher over de imamopleidingen in Nederland.
- <http://www.paultenhaven.nl/KwalMeth.htm>, Ten Have, Inleidende teksten met suggesties en overwegingen over kwalitatieve onderzoekmethoden.
- <http://www.standaard.be/Artikel/Detail.aspx?artikelId=b351046061101>.
- <http://www.voices.no/mainissues/mi40005000197.html>, Bruscia, Standards of Integrity for Qualitative Music Therapy Research.
- http://hoemoetikinburgeren.nl/wat_is_inburgeren/wat_is_inburgeren.html.
- <http://lexius.nl/penitentiaire-beginselenwet/hoofdstuk8>.
- <http://ppw.kuleuven.be/FL/validiteit.htm>, Validiteit en betrouwbaarheid, Faculteit Psychologie en pedagogische wetenschappen, Katholieke Universiteit Leuven.
- <http://wapedia.mobi/nl/Abbasiden>.
- http://web.cn.edu/KWHEELER/reading_basic.html
- <http://web.grinnell.edu/courses/soc/s00/soc111-01/introTheories/Symbolic.html>, McClelland.
- <http://wetboek.net/Pbw/41.html>.

Résumé

Chapitre premier

Nous en savons encore trop peu sur la position et le rôle de l'imam dans le domaine public. Cette recherche s'oriente sur la pratique de l'aumônerie musulmane dans les prisons néerlandaises. Le besoin d'une aumônerie musulmane au sein des prisons a été constaté en 1982. Cependant ce n'est seulement qu'à la fin des années quatre-vingt-dix que les aumôniers musulmans ont fait leur apparition discrète dans les établissements pénitentiaires néerlandais. Les conditions dans lesquelles l'aumônerie musulmane a débuté dans ces établissements n'étaient cependant pas aussi favorables pour une jeune pratique. Cette dernière est, à vrai dire, née sans antécédents et en l'absence d'un certain nombre de facteurs importants telles une formation académique, une instance religieuse mandatrice des aumôniers musulmans (*zendende instantie*) et d'une protection juridique dont jouissent les collègues des dénominations religieuses déjà existantes. Les aumôniers musulmans, pour la plupart, imam de mosquée, étaient désignés suivant leur faculté à improviser dans l'exercice de cette discipline. En fait ils avaient dès lors à faire à une double improvisation. En tant qu'imam de mosquée, ils devaient déjà improviser dans un contexte occidental alors que leur profil classique n'était pas prévu voire préparé pour une mission de cette envergure dans ce contexte nouveau. De là, ils improvisaient encore en tant qu'aumônier de prison dans un contexte encore plus spécifique : celui du domaine public. Il leur manquait aussi des cadres stratégiques dans la pratique, telle par exemple une vision appropriée de la relation religion-État, de la religion-société et d'un nouveau regard sur la lutte contre la criminalité à partir d'une perspective religieuse et une vision de la détention et de l'humanité. L'aumônerie musulmane évoluait aussi en tant que partie du débat sur l'islam, dans un environnement social et politique hypersensible, dans lequel on doute non seulement fondamentalement de la compétence des imams en général, mais aussi de leur loyauté. L'aumônerie musulmane a dû donc se former et se construire dans ces conditions là.

La problématique de cette recherche indique qu'il n'y a pas de conception de la pratique de l'aumônerie musulmane. Nous entendons ici par 'pratique' ce que les aumôniers musulmans font, comment ils le font, ainsi que le fondement théologique sur lequel ils se basent pour faire. L'absence de conception en la matière n'est pas souhaitable sur le plan social ainsi que sur le plan professionnel puisqu'il s'agit d'une initiative substantielle de la communauté religieuse musulmane. L'on pourrait penser au défi d'exercer de façon convaincante au sein du modèle de la séparation de l'église et de l'État (cette démarche étant considérée comme non évidente aussi bien au sein de la communauté religieuse musulmane qu'à l'extérieur de celle-ci). Aussi le déploiement des soins spirituels dans un environnement étranger à côté d'autres développements importants, telle que la création de formations pour imams, de formations pour aumôniers musulmans et de formations universitaires en théologie islamique. Tous ces développements font qu'une compréhension détaillée de ce qui se déroule dans le domaine de l'aumônerie musulmane est urgente. La question qui s'impose à présent est la suivante: comment les aumôniers musulmans de prison donnent-ils forme à leur métier dans les établissements pénitenciers à la lumière du contexte mentionné ci-dessus?

Le but de cette étude est double. En premier lieu, il s'agit d'essayer de fournir avec perspicacité la manière d'opérer de l'aumônier musulman de prison. En second lieu, l'étude s'est attachée à dresser la carte des compétences pastorales spécifiques à l'aumônier musulman de prison et démontrer le bon fondement de cet aspect de la profession et enfin clarifier la conception théologique qui en est la base.

Le choix de faire de cette étude un "étude de cas" (un case study) se définit comme une stratégie et une exploration concentrée. Ce qui implique que la description précise du phénomène à étudier - l'aumônerie musulmane -, l'analyse et la déclaration de ses résultats sont primordiales dans cette étude. Les techniques d'étude sont des interviews, des observations et l'analyse de documents. Les paradigmes d'étude dans cette recherche qualitative sont l'interactionnisme symbolique et l'ethnographie. Ces paradigmes sont les plus proches de la nature de l'objet d'étude (autre langue, autres formes d'expression, autre culture, réticence face aux enquêteurs etc.).

Quatre cas ont été étudiés. L'étude est empirique, alors que ses comptes rendus empiriques sont soutenus par des analyses théoriques. L'approfondissement, l'introduction, la vérification ainsi que le développement des concepts théologique cruciaux relatifs à l'aumônerie musulmane ont été abordés, à côté de la description de la pratique.

Chapitre deuxième

Les résultats des deux premiers cas sont abordés dans ce chapitre. Le compte rendu est le résultat d'un choix parmi de nombreux thèmes contenus dans les données. Les différences et les points d'intersections entre l'imam de mosquée et l'aumônier musulman de prison ont d'abord été répertoriés ensuite analysés.

L'une des conclusions les plus importantes est que l'aumônier musulman de prison importera son imamat au sein du milieu carcéral. L'imamat est non seulement la base de sa légitimation mais également la source de son identité professionnelle. La manière dont il exercera cet imamat en terre de détention subira, bon gré mal gré, des déformations professionnelles fondamentales, cela aussi bien dans la manière dont il assistera les détenus (plus individuelle) que dans l'apport théologique et religieux (quant à ce qu'il prêche et comment il prêche, à la présidence de la prière, à l'art de donner le conseil, à la pratique de la *dawa*, à l'approche et à la transmission du *fiqh*). L'entretien individuel que l'aumônier de prison dispense se déroule tout autrement que dans le contexte de la mosquée dans lequel le rôle juridique formel (*fiqh*) de l'imam domine. Cette relation aura un caractère plus personnel en détention et sera orientée sur la question du sens de la vie et d'autres questions existentielles du détenu et non pas principalement sur ses questions juridiques (*fiqh*) bien que l'aumônier musulman de prison consacre une place aussi importante à ce dernier point dans son entretien pastoral. L'aumônier musulman de prison combine les techniques d'entretien modernes des soins spirituels avec les modèles propres à l'aumônerie musulmane. Les questions religieuses et juridiques occupent une place centrale dans l'aumônerie musulmane ; dans la relation avec l'imam, mais l'imam se centrera plus

sur le côté existentiel de la 'demande de soins'. Il le fait en transformant des questions de 'fiqh' (questions religieuses) en des 'questions lentes'. Les questions lentes concernent des questions existentielles et de sens. Elles sont lentes parce qu'elles ne supportent pas de réponses directes et certainement pas des réponses apportant des solutions immédiates toutes faites (mais elles pousseront à la réflexion).

La fonction de conseil est une autre conclusion importante. L'aumônier musulman de prison est expressément un conseiller. Il combine ce modèle de l'aumônerie musulmane (conseil central) avec les techniques modernes d'assistance spirituelle et de conseil telles que : l'écoute attentive, ne pas être décisif, aider les détenus à trouver leur identité, etc. Les aumôniers musulmans de prison donnent des conseils, de manière innée, sans s'en rendre compte. Pourtant, pour les détenus le processus (écouter, donner de l'attention, être présent) est aussi un aspect du conseil. Les détenus apprécient aussi la prédication ou encore dars (exposé religieux). Ces derniers font cependant une distinction entre les bons et les moins bons conseils et ils déterminent eux-mêmes s'ils suivront ou non les conseils de l'aumônier musulman de prison.

Une autre conclusion à signaler est que les aumôniers musulmans de prison appliquent des directives claires concernant le cours et le fondement théologique de leur pratique, bien qu'ils travaillent plus intuitivement et moins systématiquement. En tant qu'autorité religieuse irremplaçable, ils sont chacun à leur manière ; herméneutique et contextuel. Le Coran et la Sunna sont des sources conductrices dans leur approche théologique, mais ils donnent un autre contenu à ces sources dans le contexte de la détention.

Les observations des offices principaux (prière du vendredi et groupe de discussions) démontrent que les deux aumôniers musulmans interviennent professionnellement. Ils appliquent à côté des méthodes habituelles familières à l'imam de mosquée des instruments totalement différents qui se rattachent au contexte de la détention, au besoin religieux des détenus et à la nature de leur composition.

Il semble ensuite que les deux aumôniers musulmans chérissent des

objectifs élevés. Ils aspirent finalement, par leur engagement, à un changement de comportement du détenu et se concentrent sur une métamorphose de ce comportement au moyen du rétablissement d'une identité déséquilibrée d'un (descendant de) migrant. La rectification et la correction constantes de conceptions religieuses en essayant d'apporter une structure sont des moyens propres aux deux aumôniers musulmans de prison.

Chapitre troisième

Dans ce chapitre, un rapport est fait sur les détenus et les collègues du premier et du deuxième cas. Il en résulte d'un rapport détaillé de constats importants. Le but de celui-ci est de voir dans quelle mesure l'appréciation des détenus correspond au compte rendu de Hassan (premier cas) et de Mahmoud (deuxième cas), mais aussi de mieux comprendre les caractéristiques spécifiques de leur 'clients' (profils religieux). Un autre but est de relever l'appréciation et les images que les collègues ont des deux aumôniers musulmans. L'appréciation des détenus étant présentée séparément. Chaque portrait de détenu sera suivi d'un résumé. Les conclusions les plus importantes sont alignées à la fin de cette section. L'appréciation des collègues, conseillers spirituels, suit au point 2. Le chapitre est clos par les conclusions les plus importantes concernant l'appréciation de ces collègues. Aboutissant ainsi aux conclusions rapportées aux résultats du chapitre deuxième.

Le profil religieux des détenus ne correspond pas entièrement à l'image esquissée par les deux aumôniers musulmans de prison. Une image différenciée ressort aussi bien des observations que des interviews des détenus concernant la mesure d'orthodoxie, par rapport à celle des aumôniers musulmans de prison. Les détenus ne confirment pas l'insistance des aumôniers musulmans de prison sur le côté du problème du détenu et la nécessité d'un changement de comportement (religieux visible). Les détenus apprécient plus d'effets tels que la satisfaction de besoins pastoraux immédiats : l'expérience religieuse, son développement, le renforcement de la valeur propre et de son identité, la quiétude, la méditation et le recueillement, l'équilibre émotionnel, le sens et enfin la spiritualité. Tout ceci n'est pas lié à un effet visible sur le

comportement religieux extérieur. Cela n'est pas lié non plus directement à l'attitude quant au délit propre. Il est bien question de regret et de repentir au sens général en tant que pêcheur mais les détenus n'excluent pas cependant que l'investissement des aumôniers musulmans de prison aura des effets ultérieurs.

Les aumôniers musulmans de prison tirent leur autorité des qualités spirituelles prouvées. Ils doivent être en mesure d'exercer la fonction d'imam comme il convient et à partir de là pouvoir répondre aux besoins spirituels des détenus. Cependant l'aumônier musulman ne sera accepté et son dévouement ne sera perçu comme sensible, si et seulement si il répond à une gamme de critères dans la communication. Ces critères auxquels satisfont les deux aumôniers musulmans de prison sont les suivantes : une attitude accueillante et un rayonnement, une serviabilité visible, une ouverture poussant à être à la portée de tous, de la bienveillance et de la patience, un intérêt dévoué, de la confiance, du fait d'agir équitablement en répartissant l'attention entre autres de manière convenable, d'être à la disposition inconditionnelle pour chaque 'paroissien', un juste équilibre entre l'humour et le sérieux, le fait de ne pas juger, d'être présent en étant visible pour les détenus et enfin avoir une bonne réputation au sein de l'institution pénitentiaire.

Les détenus apprécient la manière avec laquelle les deux aumôniers musulmans accueillent la diversité religieuse dans leur groupe. Ce qui passe par la reconnaissance, l'estime, suffisamment d'attention ainsi que le choix des thèmes et des sources stimulants 'l'œcuménisme'. Les deux aumôniers musulmans opèrent à partir de 'l'unité de la foi' qui garantit la diversité. Les détenus attachent également beaucoup de valeur à un profil religieux profondément reconnaissable de l'aumônier musulman. Ils veulent savoir exactement où se tient l'aumônier musulman, même si ce profil ne correspond pas entièrement à celui du détenu.

Les résultats des interviews avec les collègues des autres dénominations fournissent la réponse à la question : quelles images ont-ils des deux aumôniers musulmans de prison et de leur pratique, et cette image correspond-elle au compte-rendu du chapitre II ?

L'implication des deux collègues avec l'aumônier musulman de prison se remarque dès le départ. D'une part cette implication semble être insufflée du fait qu'ils voient les soins des détenus musulmans comme activité de leur propre obligation de soins. L'accompagnement et le soutien des aumôniers musulmans de prison en tant que nouveaux venus en fait partie aussi. D'autre part il y a des préoccupations concernant leur développement professionnel avec la venue d'un autre type d'experts. Les deux collègues se font plus ou moins du souci sur la mesure dans laquelle les nouveaux venus (aumôniers musulmans) sont en état de se joindre aux disciplines déjà existantes. Ils aspirent à l'unité de la profession, la formation d'une équipe et à la communauté dans l'organisation. Concernant l'introduction dans une discipline existante, les collègues considèrent que les aumôniers musulmans de prison n'ont pas encore atteint 'l'intégration de discipline'. Ce qui serait imputable principalement : à leur niveau de formation, au niveau linguistique et aux différences culturelles. À côté de cela les aumôniers musulmans ne seraient pas en mesure de proposer davantage que les fonctions ritualistes, la réponse aux questions religieuses et la fonction de 'prédication' qui, selon eux, représenterait le plus grand besoin. Les collègues déjà établis par contre se situeraient davantage au niveau existentiel, au niveau du sens y compris les questions traitant des sujets tels que le regret, la faute et du détenu comme centre de l'offre du soin pastoral. Les deux collègues ont ensuite des idées du groupe ciblé des aumôniers musulmans de prison. Ils ont l'image d'un groupe de détenus à forte orientation religieuse, avec un profil religieux prononcé qui ne désire parler de rien d'autre que de questions religieuses. Principalement les aumôniers musulmans de prison ne résisteraient pas à la tentation de céder au souhait des détenus musulmans ne s'occupant de ce fait qu'uniquement de questions religieuses. De l'autre côté il y a l'image de 'sécularisation' profonde parmi les détenus musulmans, en particulier parmi les jeunes. Ce processus de sécularisation échapperait à l'attention des aumôniers musulmans de prison. Ce processus n'aurait pas de place dans l'engagement pastoral de l'aumônier musulman de prison.

Il semble cependant qu'il y ait une grande disparité au niveau opérationnel entre l'image esquissée ci-dessus et le déroulement réel de l'engagement des deux aumôniers musulmans de prison. Il en ressort ainsi

de l'étude qu'ils ne s'occupent pas exclusivement de questions religieuses mais par un engagement bien plus vaste qui ne diffère pas essentiellement de l'approche des collègues établis qui s'occupent entre autres des questions sur la vie, de l'orientation sociale, etc. L'image esquissée des collègues ne trouve par conséquent pas de soutien dans les résultats des interviews et des observations des aumôniers musulmans de prison et des détenus. Il y a bien une différence dans l'approche et la méthodologie, mais ceci n'est pas tant dans l'incompétence que les modèles spécifiques des aumôniers musulmans et les détenus musulmans comme il a été constaté précédemment et comme il serait exposé plus loin au chapitre V. La différence que font aussi les collègues entre l'accompagnement religieux (dans lequel les aumôniers musulmans de prison seraient bons d'une part, et d'autre part l'accompagnement des questions de vie, de sens, de réflexion, de remords et de regret où ils seraient moins bons), n'est pas confirmée dans la pratique étudiée. Ces aspects se retrouvent ensembles dans la pratique des deux aumôniers musulmans de prison en ce qui concerne ce que les collègues appelleraient " l'accompagnement religieux ".

Chapitre quatrième

Dans ce chapitre, les résultats du troisième et du quatrième cas sont rapportés. Les constatations du premier et du deuxième cas sont soutenues dans les grandes lignes. Il serait utile de s'arrêter aussi sur quelques éléments nouveaux remarquables des soins spirituels islamiques à l'égard des deux premiers aumôniers musulmans. Ainsi est introduite dans ce chapitre la notion d'accompagnement en tant que tâche centrale de l'aumônier musulman de prison. Une autre notion également ; celle de la 'délivrance' des détenus de la pensée collective acquise ou bien le poids de la 'culture'. Il s'agit ici principalement de l'influence négative de la culture (de groupe) sur l'image du soi du détenu qui lui aurait procuré une identité sociale déséquilibrée voire déformée. Les exemples en sont l'interpellation continue du mauvais comportement, le contrôle social négatif, l'accent sur la dureté de l'Écriture au lieu du côté doux ou bien l'accent sur un Dieu qui châtie au lieu du Dieu Miséricordieux ainsi que de nombreux

tabous qui freinent la capacité de communication des détenus. Les aumôniers musulmans de prison ont conscience de la responsabilité morale et des effets d'autorité de leurs déclarations (fiqh et conseils) envers les détenus. Toute déclaration négative renforce l'image de soi de manière excessivement négative ce qui est souvent la caractéristique des détenus.

Là où d'autres aumôniers musulmans de prison dans le premier et le deuxième cas, parlent de ceux qui ont 'beaucoup ou peu de connaissances' de l'islam et de la foi. Les aumôniers musulmans du troisième et du quatrième cas rajoutent les catégories de 'connaissances négatives' et le fait de 'se sentir musulman'. Les détenus ne 'savent' non seulement que 'peu' de l'islam, mais ils ont acquis aussi des idées inexactes qui se répercutent sur leur comportement.

Une autre notion qui est introduite est celle de 'chaytân' (diable) comme source du mal. Le concept de chaytân joue un rôle important lorsqu'il s'agit de réflexion sur le pêché et le mal dans l'entretien pastoral avec les détenus. La notion 'd'espoir' prend un rôle important en cette discussion à côté de la notion de 'crainte' (comme pendant de l'espoir). Redonner espoir, articulé par le concept théologique islamique targhîb, aura de l'effet seulement si celui-ci est en équilibre avec la notion de 'crainte' ou celle du targhîb.

Chapitre cinquième

Le chapitre cinquième est un texte qui porte à réflexion. À travers celui-ci, l'auteur revient sur quelques tensions formulées au chapitre I. L'on s'arrêtera principalement sur deux points principaux : la 'tradition religieuse' et la 'profession'. La tension portant sur la 'tradition religieuse' est devenu : 'l'identité islamique' concrétisée à l'appui d'un schéma de base de la structure de la foi islamique et ensuite le profil de base du musulman (détenu). La réponse à la question si les aumôniers musulmans de prison (ayant un parcours théologique) en sont conscients et s'ils s'y anticipent de manière adéquate est formulée, entre autres, à l'appui du profil religieux du musulman esquissé et de la structure de la foi dans l'islam.

La tension 'profession' devient 'conception de ministère'. On travaille progressivement à une proposition d'un profil professionnel et aux fondements de l'aumônerie musulmane. La position défendue et soutenue est, qu'en premier lieu, l'aumônerie musulmane de prison est une spécialisation de l'imamat de mosquée. C'est ce qui est effectué en définissant plus amplement la notion d' 'imam de mosquée'. Cette définition plus ample est faite sur base des idées historiques et contemporaines. La proposition d'un profil de l'aumônier musulman de prison sera présentée dans un épilogue séparé.

Le premier ordre de cette réflexion est islamique théologique. La théologie islamique est conçue, ici, comme une réflexion herméneutique, systématique, critique et constructive de la pratique religieuse islamique au sens large du terme. Le deuxième ordre de cette réflexion est lié à la théologie pratique. On vise par 'théologie pratique islamique' la mûre réflexion et la formation d'une théorie de la pratique des actes religieux islamiques et de l'accompagnement de ces actes religieux. Ce dernier point concerne les secteurs religieux qui pourraient être placés dans le pastorat islamique ou celui de l'imamat. Ces secteurs sont désignés ici par 'les fonctions de l'imam'. La théologie pratique islamique part du développement de fait et de la réalité empirique. Ce développement et cette réalité sont décrits et pensés depuis la théologie islamique et la foi islamique.

La théologie pratique islamique et la réflexion du pastorat islamique n'existent donc pas encore en tant que discipline dans le contexte néerlandais et dans la mesure où nous n'avons pas encore pu le vérifier dans d'autres pays occidentaux. Une amorce en ce sens est donnée à cet effet. Son domaine a été délimité plus distinctement à l'appui de données empiriques, conceptualisé et pourvu d'un cadre conceptuel dans lequel il est rendu compréhensible. Il s'agit des fonctions du fiqh, de l'exégèse, de la dawa, du conseil, de la présidence de la prière, du guide des rituels et de l'enseignement religieux.

Ce chapitre approfondit également la clarification des concepts et les notions islamiques théologiques. Ces concepts ont un fondement empirique, ce qui signifie qu'ils sont des indications d'actes concrets dans la pratique des aumôniers musulmans. L'auteur a cependant pris

ici plus d'espace pour des prémisses normatives. Il prend aussi une position dans le débat théologique islamique. Par exemple quel doit être le rapport de la religion à l'égard de l'autonomie de la politique et de l'administration publique. Ce débat ne peut être évité dans cette phase de fondation de la profession, combinée à une curiosité profonde venant de la société. Bien que cette démonstration au chapitre V puisse paraître pénétrante et même convaincante, ce débat est tout aussi utile pour les aumôniers musulmans (professionnels) de prison. Car si et seulement si les cadres esquissés sont clairs, ce groupe de professionnels musulmans peut revendiquer de manière plus convaincante par exemple la fonction refuge qui est si caractéristique des ministres voire offices du culte religieux dans le contexte néerlandais et ainsi ce groupe de professionnel pourra s'orienter vers un développement plus large de sa profession et de son professionnalisme.

Curriculum Vitae

Mohamed Ajouaou, oudste zoon van Berberse ouders, is geboren op 21 mei 1968, Beni Said, in een afgelegen dorpje in het noordelijke Marokko. Tussen zijn vierde en zesde jaar zat hij op de Koranschool waar hij Arabisch leerde schrijven en lezen. Op zesjarige leeftijd verhuisde het gezin naar het dorpje Monte Aruit, opdat hij het basisonderwijs kon volgen. De middelbare school volgde hij in de stad Nador, 25 kilometer ten noorden van Monte Aruit, waar hij zijn baccalaureaat Letteren behaalde. Aan de Universiteit van Fes, 400 kilometer zuidelijker, heeft hij zijn universitaire opleiding filosofie gevolgd. Het tweede jaar van deze studie heeft hij afgesloten met het Diplôme d'étude universitaires générales (DEUG, 1990). In het derde jaar legde hij het tentamen met goed gevolg af (1991). Het doctoraat heeft hij niet afgerond. In dat jaar, 1991, is hij namelijk begonnen aan zijn studiecariëre in Nederland. Na een intensieve cursus Nederlandse Taal aan het James Boswell Instituut in Utrecht, waar hij zijn testimonium voortentamen Nederlandse Taal heeft behaald, begon hij in 1992 met de Sociaal-culturele opleiding aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Universiteit van Amsterdam. In 1996 studeerde hij af. De hoofdvakken in deze studie waren: Godsdienstsociologie, Godsdienstgeschiedenis, Theologische Encyclopedie, Samenhang van Theologie, Hebreeuws, Arabische taal en cultuur, Bestuurskunde en Lerarenopleiding. Hierna volgde hij de postdoctorale opleiding tot leraar in het vak Bijbelkennis/Cultuurgeschiedenis van het Christendom aan het lerareninstituut IVLOS, Universiteit Utrecht. In december 1997 legde hij het afsluitend examen met goed gevolg af, waardoor hij de eerste-graads onderwijsbevoegdheid verkreeg. Het examen bestond uit de hoofdvakken Vakdidactiek, Algemene Onderwijskunde, Instituutpracticum, Schoolpracticum en Onderwijspracticum. In 2000 vonden de eerste gesprekken plaats met prof. dr. A. Baart over dit promotieproject aan de toenmalige Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. In 2001 is het onderzoeksontwerp door het college van hoogleraren goedgekeurd en in 2002 is het veldonderzoek gestart. Ajouaou deed zijn promotiewerk als buitenpromovendus naast voltijds reguliere beroepen, maatschappelijke nevenactiviteiten, publiceren en gezinsleven.

Ajouaou heeft verder de volgende postacademische opleidingen gevolgd: Leerkring management en leiderschap (ROI, 2009/2010), Leergang politieke en Bestuurlijke Sensitiviteit (Nederlandse School voor Openbaar Bestuur; 2009), Groei in Leiderschap (ROI; 2008), Leergang Projectmanagement in de non-profit (Hogeschool Rotterdam; 1999).

Ajouaou is getrouwd en vader van Nassim (10) en de tweeling Siraadj en Jinaan (7). Samen met Loubna probeert hij ze de goede zorg en aandacht te geven die ze nodig hebben om op te groeien. Hieronder volgt een samenvatting van zijn professionele loopbaan en een overzicht van enkele nevenactiviteiten.

Professionele levensloop

- | | |
|------------|---|
| 2007-heden | Hoofd islamitische geestelijke verzorging bij de Dienst Justitiële Inrichtingen, Ministerie van Justitie. Voltijd. |
| 2006-2007 | Senior beleidsmedewerker /adviseur Religie en Integratie, afdeling Strategie, Onderzoek en Communicatie, Ministerie voor Vreemdelingenzaken en Integratie. Voltijd. |
| 1998-2006 | Tweedelijns senior adviseur Welzijn en educatie, projectleider maatschappelijk activeringswerker bij Prisma Brabant. Voltijd. |
| 1997 | Docent levensbeschouwelijke vorming aan het Coenecoop College in Waddinxveen en Boskoop. Deeltijd. |
| 1995-1997 | Alpha zorg. Deeltijd. |
| 1994-1995 | Jongerenwerker in Utrecht. Deeltijd. |

Nevenwerkzaamheden

- 2008-heden Lid van de Commissie Religie in het Publieke Domein
- 2005-heden Bestuurslid van de vrijwilligersorganisatie Diwane
- 2005 Lid van de adviescommissie Imamopleidingen die de Minister van Integratie adviseerde over de subsidiëring van initiatieven tot een imamopleiding in Nederland
- 1999-2003 Bestuurslid van SIHO (Stichting Islamitisch Hoger Onderwijs), die de mogelijkheden van Nederlandse Universiteiten verkende in het kader van de ontwikkeling van een islamitische/theologische opleiding
- 1994-1996 Lid van de medezeggenschapsraad van de Universiteit van Amsterdam als afvaardigde van de landelijke Marokkaanse studentenorganisatie UNEM
- 1994-1996 Vicevoorzitter en bestuurslid van UNEM
- 1993-1994 Sociaal-juridisch hulpverlener in een wijkwinkel te Utrecht.

Publicaties

Boeken en boekbijdragen

- De moslim die ik ben. Notities over een rekkelijk geloof, Amsterdam, 2006
- 'Zakaat, meer dan een aalmoes', in Erik Sengers en Bart Koet (red.), Chesed, diaconie, caritas, zakaat. 'Zorg voor de naaste' in Jodendom, Christendom en Islam. Verwacht: juni 2010.

- 'Verantwoordelijkheid en overgave', in Mohamed Ajouaou, Erik Borgman e.a. (red), Islam, verantwoordelijkheid en overgave, verwacht: maart 2011.

Journalistiek (selectie)

Opinie

- Trouw, 'Omdat ik te lang naar die boom keek', 10 oktober 2008.
- Trouw, 'Woede maakt de kloof alleen maar groter', 4 februari 2006.
- Trouw, 'In de Koran staat het dus niet', 22 oktober 2005.
- Trouw, 'Moslim moeten de Koran lezen', 29 september 2005.
- Trouw, 'Moslims zijn nog niet toe aan imams in het leger', 22 augustus 2005.
- Trouw, 'Liever honger, dan broodje van dit Leger des Heils', 8 juni 2005.
- NRC Handelsblad, 'Kritiek op de profeet is niet zinvol', 31 maart 2005.
- Trouw, 'Geef radicale imam liever beroepsverbod', 8 maart 8 maart 2005.
- De Volkskrant 'Middelieuwse leer leidt moslims niet', 15 februari 2005.
- Trouw, 'Het is tijd voor een leerstoel dawa', 10 februari 2005.
- Trouw, 'De pure Islam is hartstikke rekkelijk', 5 januari 2005.
- Trouw, 'De weg van de moslim' als favoriet', 5 juni 2004.
- Trouw, 'Moslim doet niet aan voorspellingen', Trouw, 13 november 2002.
- Trouw, 'Koranstudie is meer dan taalwetenschap', 14 juni 2002.
- Brabants dagblad, 'Inburgering imams verhoogt hun status', 19 januari 2002
- Trouw, 'Er komen nog veel meer buitenlandse imams', 30 mei 2001.
- Trouw, 'Moslims dienen imams te corrigeren', 18 mei 2000

- Trouw, 'Gelovigen bepalen zelf welke imams goed voor ze zijn', 20 november 1996.

Essays

- 'Een naam is meer dan een naam', Trouw, 16 mei 2004.
- 'Wanneer de dood een van ons nabij is', Trouw,
- 28 februari 2004.
- 'Een goede moslim leent niet', Trouw, 5 januari 2004.
- 'De perfecte allochtoon' (essay), Trouw, 6 september 2003,
- tevens inleiding van het Trouw, dossier nummer 27.
- 'Op vakantie naar de huwelijksmarkt', Trouw, 28 juni 2003.

Naast publicaties verzorgde Ajouaou frequent inleidingen en voordrachten over onder meer religie en samenleven voor uiteenlopende doelgroepen en organisaties in Nederland en Vlaanderen, recenseerde hij boeken, gaf hij interviews voor radio, televisie en andere media en verzorgde hij gastlessen en -colleges aan scholen, universiteiten in Nederland en Vlaanderen.

