

W.J. van Asselt

*Kerk en theologie* 46 (1995) 229-251.

## I. Inleiding

In zijn nog altijd lezenswaardige dissertatie *De islam als Na-christelijke Religie* (1959) heeft Willem A. Bijlefeld de stelling verdedigd, dat er onderscheid gemaakt moet worden tussen een godsdienstwetenschappelijke en een (christelijk) theologische benadering van de islam en van de moslim.<sup>1</sup> Gaat het in de godsdienstwetenschap om een verstaan, duiden en interpreteren van de islam, bij een theologische benaderingswijze gaat het om een beoordeling en waardering van de islam, waarbij de openbaring aan Israël en in Jezus Christus als kenbron fungeert. Zonder in te gaan op de houdbaarheid en de implicaties van deze these, wil ik gebruik maken van Bijlefelds overzicht van de wijze waarop christenen door de eeuwen heen de islam theologisch beoordeeld hebben.

Met behulp van zijn typologie is het mogelijk om het onderwerp van dit artikel een plaats en een kader te geven. Bijlefeld onderscheidt twee hoofdgroepen in de christelijke waardeoordelen over de islam. Enerzijds is er sprake van een radicale verwerping van de islam, anderzijds kan er gesproken worden van een meer positieve evaluering, die tot uitdrukking komt in een aanvaarding van een zekere overeenkomst en gemeenschappelijke basis met deze godsdienst. Tot de eerste categorie rekent hij de visies die de islam beschouwen als bolwerk van de duivel of van de Antichrist (1), als

---

<sup>1</sup> W.A. Bijlefeld, *De Islam als Na-christelijke Religie. Een onderzoek naar de theologische beoordeling van de Islam, in het bijzonder in de twintigste eeuw*, Den Haag 1959, pp. 14-38. Zie voor de kritiek op Bijlefelds standpunt o.a. Klaus Hock, *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie*, Köln/Wien 1986, S. 4 en 5: 'Abgesehen von der Frage nach der Möglichkeit einer Werturteilsfreiheit überhaupt ist darauf hinzuweisen, dass bei einer strikten Trennung von religionswissenschaftlichen Verstehen und theologischer Evaluierung die theologischen Kriterien auch dann in die religionswissenschaftliche Darstellung einfließen, wenn man sie durch einen Griff in die hermeneutische Trickkiste eskamotiert. Sie sind dann lediglich aus dem Blickwinkel verschwunden und können nicht mehr hinterfragt werden.'

mensenwerk (2), als bewuste afwijzing of onopzettelijke dwaling (3) en als verminking van het christelijk beeld van God (4).<sup>2</sup> Tot de tweede categorie rekent Bijlefeld die opvattingen, waarin de islam gewaardeerd wordt als monotheïstische godsdienst (1), als voorstadium en voorbereiding op de aanvaarding van het christendom (2), als christelijke secte (3), en tenslotte een heilshistorische visie, die in de figuur van Abraham een ontmoetingspunt tussen jodendom, christendom en /230/ islam ziet en de moslims beschouwt als opgenomen in het verbond van God met Abraham (4).<sup>3</sup>

Het spreekt vanzelf dat een positieve of negatieve waardering van de Islam implicaties heeft voor de visie op de zendingsarbeid onder de moslims. Deze kwestie laten we nu echter rusten. Het punt waarop ik mij wil concentreren betreft de vraag hoe we de opvattingen die binnen het gereformeerde protestantisme van de 17e eeuw over de islam naar voren gebracht zijn, moeten beoordelen en kwalificeren. Zoals gezegd kan de typologie van Bijlefeld ons daarbij van dienst zijn.

Over de wijze waarop de islam in het gereformeerd protestantisme beoordeeld werd, is tot nu toe weinig geschreven, afgezien van enkele passages over o.a. Voetius, Walaeus en Hoornbeeck in boeken of artikelen over een breder onderwerp.<sup>4</sup> Toch is de islam in deze kring herhaaldelijk onderwerp van debat geweest, al was de aanleiding en de context toen een andere dan in deze eeuw. Gedurende de 16e en 17e eeuw waren koloniale expansie in het verre oosten en westen en de confrontatie met de islam in delen van Oost-Europa een realiteit; verder moet gewezen worden op de bloei van de oriëntalistiek aan de Westeuropese universiteiten, die voor een aantal theologen uit deze tijd evenzeer aanleiding om zich met de islam bezig te houden. Sommigen presenteerden daarbij ook een strategie en methode om met deze godsdienst in debat (*confutatio*) te gaan en haar theologisch te weerleggen.

De gereformeerde orthodoxie van die dagen kende nog geen godsdienstwetenschap en zeker geen theologie der godsdiensten (*theologia religionum*) in de moderne zin van het woord. Wel reflecteerde men over het begrip *religio* in christelijke en niet-christelijke

---

<sup>2</sup> Bijlefeld, *De Islam*, pp. 56-78.

<sup>3</sup> Bijlefeld, *De Islam*, pp. 90-109.

<sup>4</sup> Zie voor Walaeus en Voetius, K.A. Steenbrink, *De islam bekeken door koloniale Nederlanders* (uitgave Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica), Utrecht-Leiden 1991, pp. 38-45. Voor Hoornbeeck, J .W. Hofmeyer, *Johannes Hoornbeeck as polemikus* (diss.), Kampen 1975, pp. 83-93. Beide auteurs geven slechts een globaal overzicht en komen niet verder dan enkele inleidende opmerkingen.

context. In het ene geval sprak men van *religio vera*, in het andere van *religio falsa*, al nam men aan dat deze vorm van godsdienst ook in de christelijke wereld voorkwam. De niet-christelijke wereld werd over het algemeen verdeeld in drie categorieën: heidendom, jodendom en islam.

Bij de christelijke theologen van de 17e eeuw was de weerlegging van de islam onderdeel van een afzonderlijke tak van theologiebeoefening, de zgn. *theologia elenctica*. Deze weerleggende of polemische theologie werd beoefend door zowel rooms-katholieken als protestanten, die voor hun argumentatie niet alleen teruggrepen op voorgangers in vroeger eeuwen, maar ook el- /231/ kaars geschriften en argumenten gebruikten bij de beoordeling van de islam.<sup>5</sup>

In dit artikel wil ik een indruk geven van de wijze waarop in de 17e eeuw van gereformeerde zijde de confrontatie met de islam in theologisch opzicht verliep. Johannes Coccejus (1603-1669) en Gisbertus Voetius (1589-1676), de twee theologen die ik op hun beoordeling van de islam nader wil onderzoeken, vertegenwoordigen ieder een bepaalde beweging binnen het gereformeerde protestantisme van de 17e eeuw: respectievelijk met een heilshistorische en een scholastieke methode.

Een vergelijking van deze beide theologen met betrekking tot hun oordeel over de islam informeert ons derhalve niet alleen over hun visie op deze godsdienst, maar geeft ook inzicht in hun onderscheiden wijze van theologiseren. Het mes van ons onderzoek snijdt zo dus naar twee kanten.

Ik besteed eerst aandacht aan Coccejus' motieven om zich met de islam bezig te houden en geef een kort overzicht van zijn opvattingen over deze godsdienst. Daarna bespreek ik Voetius' betoog. Tot besluit geef ik een korte typering en evaluatie van hun methode aan de hand van Bijlefelds typologie en vraag naar de eventuele actualiteit van hun opvattingen.

## 2. Coccejus' beoordeling van de islam

---

<sup>5</sup> F. Loofs bespreekt in zijn *Symbolik oder christliche Konfessionskunde*, Tübingen und Leipzig 1902, S. 68, de ontwikkeling van deze polemische literatuur in de 16e en 17e eeuw. Belangrijke bijdragen leverden van Rooms-katholieke zijde kardinaal F.R. Bellarminus (1542-1621), van protestantse zijde de lutheranen Martin Chemnitz (1522-1586), Leonard Hutter (1563-1616), Johann Gerhard (1582-1637) en Abraham Calov (1612-1686) en de gereformeerde theologen Rudolf Hospinianus (1547-1626), Daniel Chamier (1565-1621), Joh. Heinrich Alting (1583-1644) en Johannes Hoornbeeck (1617-1666). Zie voor een bespreking van de polemiek van deze theologen Hofmeyer, *Hoornbeeck*, pp. 20-25.

Johannes Coccejus heeft in zijn academische loopbaan meer dan eens aandacht besteed aan de islam. Reeds als student te Bremen bekwaamde hij zich in het Arabisch en bestudeerde hij in opdracht van zijn leermeester Matthias Martinius, hoogleraar te Bremen, de Koran. Waarschijnlijk maakte hij gebruik van een Arabisch-Latijnse uitgave van gedeelten uit de Koran, gepubliceerd door de Leidse hoogleraar en Europees vermaarde arabist Erpenius (Thomas van Erpe, 1584-1624). Een exemplaar daarvan bevond zich in Coccejus' bibliotheek.<sup>6</sup> Zijn studie resulteerde in een verhandeling over de gods- /232/ dienst der Turken getiteld: *Oratio de religione Turcarum*, 1625.<sup>7</sup> Deze oratie is als volgt opgebouwd:

- motivatie: de beklagenswaardige toestand van de christelijke kerk en staat;
- biografie van Mohammeds leven;
- korte beschrijving van de *religio Turcarum*, haar oorsprong en verbreiding;
- vergelijking van de stijl en de inhoud van Koran en Bijbel;
- vergelijking van de moslimse geloofsbelijdenis en het christelijke credo ten aanzien van schepping, zondeval, verlossing, wet en toekomstverwachting; en
- conclusies.

## 2.1 Coccejus' motieven

Coccejus begint zijn oratie met de opmerking, hoe de historische situatie van dat moment hem ertoe gedreven heeft om zich met de islam bezig te houden. De komst van de Turken

---

<sup>6</sup> Zie de auctie-catalogus van Coccejus' bibliotheek gedateerd 14 april 1672 en gepubliceerd door de Leidse boekhandelaar Felix Lopez de Haro: *Catalogus // instructissimiae // Bibliothecae D. Johannis Cocceii dum viveret S.S. Theologiae in Academia Lugduno // Batavorum Professoris Ordinarii*. Er bevonden zich in Coccejus' bibliotheek 17 geschriften, die betrekking hadden op de bestudering van het Arabisch en de Islam. In de rubriek *Orientalis in Quarto* wordt onder nr. 45 vermeld: *Erpenii Historia Josephi ex Alcorano Arab. cum versione Erpenii* 1617. Wellicht heeft Coccejus ook gebruik gemaakt van een (gedeeltelijke) uitgave van de Koran door Christiaan Rau (Ravius, 1613-1677). Zie nr. 44 van genoemde rubriek.

<sup>7</sup> De volledige titel luidde: *Oratio de Religione Turcarum scripta Bremae circa annum 1625, Johanne Creyghtono interprete*. Deze oorspronkelijk door Coccejus in het Grieks geschreven oratie werd door zijn zoon op aandrigen van de coccejaan Joh. van der Waaijen, toen hoogleraar te Franeker, gepubliceerd in *Joh. Cocceii Opera Anecdota, Tomus Alter*, Amst. 1706, pp. 519-530. Van der Waaijen gaf ene John Creyghton opdracht tot een Latijnse vertaling, die naast de Griekse tekst werd afgedrukt. Blijkbaar was Coccejus' zoon niet op de hoogte van het bestaan van deze oratie. Hij ontdekte dit geschrift door opmerkingen van zijn vader in diens autobiografische aantekeningen, die bestemd waren voor de *Historia Vitarum Professorum Lugdunensium* van Daniël Colonius.

naar Europa ziet hij als een straffende hand van God. De deplorabele positie van de christelijke kerk in het avondland is hier debet aan. De nu ontstane situatie moet de christenen brengen tot zelfonderzoek en de confrontatie met de islam moet de christenen zelf weer op het rechte spoor brengen. De islam houdt christenen een spiegel voor, die de religieuze onverschilligheid van velen aan de kaak stelt. Deze onverschilligheid kan alleen weggenomen worden, als een kort en helder beeld geschetst wordt van Mohammeds opvattingen. Coccejus wil drie zaken in ieder geval aan de orde stellen:

- (1) wat is de kern van de boodschap van de Koran?
- (2) in welke opzichten is deze boodschap in strijd met de Bijbel?
- (3) in welk opzicht is er overeenstemming tussen beide geschriften?

Voordat Coccejus met een vergelijking van Bijbel en Koran begint, geeft hij eerst een korte biografie van Mohammed. Hij noemt hem in zijn betoog consequent een wetgever (*legislator*) en de Koran de Arabische wet (*Lex arabica*). Mohammed is in zijn ogen een verderfelijk en waanzinnig man,<sup>8</sup> die zich opwierp als een profeet en geïnspireerd door de duivel de leugen verzong, dat hem door God een wet was geopenbaard. In werkelijkheid ontleende hij de meeste van zijn ideeën aan enerzijds contacten met de Nestorianen en Mono-/233/ fysieten en anderzijds aan oppervlakkige kennis van de joodse traditie. Hij voegde deze met eigen verzinsels samen tot een brouwsel dat een dodelijk vergif voor de ziel was.<sup>9</sup> Toen hij vervolgens in contact kwam met aanhangers van de oude Arabische godsdienst, namen deze zijn ideeën over en heeft hij 'zijn dodelijk vergif over hen uitgebraakt'.

## 2.2 Kern van het islamitische geloof<sup>10</sup>

Een samenvatting van de inhoud van het islamitische geloof wordt naar het oordeel van Coccejus gegeven in de geloofsbelijdenis, die Mohammed geformuleerd heeft: 'Er is geen God dan God en Mohammed is zijn apostel'. Coccejus gaat niet in op de verschillen tussen de bijbelse godsnaam en de naam Allah. Hij wekt de indruk dat het hier om één en

---

<sup>8</sup> *Oratio*, p. 520: 'homo quidam perniciosus ac vesanus (...) perversus ingenio & animo perversior (...) praecipue vero avarus, ut nesciam an unquam istiusmodi indolis extiterit homo'.

<sup>9</sup> *Oratio*, p. 521: 'Mixturum ex his fecit, animarum Lethale venenum'.

<sup>10</sup> Coccejus gebruikt nergens de termen Islam en Islamiet, maar spreekt van *Musulmanni* en *fides Musulmannica*.

dezelfde God gaat. Dat verklaart ook de felle toon waarop hij hier spreekt. Mohammed heeft namelijk de oorspronkelijke, goddelijke waarheid, die hem ook bekend was, verdraaid! Zijn prediking is een radicale verandering van de ware godsdienst (*mutatio religionis*). Op het eerste gehoor impliceert het credo van Mohammed de gedachte, dat wie het eeuwige heil wil verkrijgen, in de enig ware God moet geloven, en 'Hem geen metgezel in wezen en macht [mag] toevoegen'. Dit laatste zullen christenen Mohammed niet bestrijden. Dat het hier niettemin om een *mutatio religionis* gaat, ontdekt men als men de geloofsbelijdenis van Mohammed plaatst naast de uitspraak van het N .T. in Joh. 17: 3, die naar Coccejus' oordeel de scopus is van alle bijbelse geschriften: 'En dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen, de enig ware God en Jezus Christus, die Gij gezondend hebt'. Beide uitspraken geven als in een schets (*tanquam in typo*) het geloof van beide godsdiensten weer. Coccejus werkt dit nu verder uit door een vergelijking van de islamitische opvattingen met de apostolische geloofsbelijdenis, een methode die ook door een aantal andere theologen tot in onze eeuw gebruikt werd.<sup>11</sup> In het nu volgende vat ik Coccejus' argumentatie samen.

### 2.3 De kennis van God

God heeft de mensen een tweevoudig licht geschonken. Allereerst heeft Hij hen bij de schepping begiftigd met het vermogen om door inzicht in de werken der schepping en in het bestuur van alle dingen op te klimmen tot de kennis van Hem. Dit alles erkent ook de Koran. De duivel echter, de aperte vijand van het hele menselijk geslacht (zoals de Koran met recht de duivel /234/ noemt), heeft dit natuurlijke licht uitgedoofd en verduisterd door de mens te drijven tot de zonde van de halsstarrigheid (*pervicacia*) en afval (*dejectio*). Van deze door de satan bewerkte afval zijn Mohammed en zijn volgelingen het slachtoffer geworden. Vandaar dat Coccejus de islamieten samen met de joden tot de afvalligen (*apostatae*) rekent. In Jesaja 31 :7 wordt naar zijn oordeel gesproken over de gemeenschappelijke zonde van joden en moslims. Wel ziet Coccejus de islam dichter bij de (christelijke) ketterij staan dan bij het heidendom. In tegenstelling tot het pure

---

<sup>11</sup> Zie o.a. Alfred Guillaume, *Islam*, Edinburgh 1958, pp. 192-197 en J. Verkuyl, *Met Moslims in gesprek over het Evangelie*, Kampen 1994 (tweede druk). p. 40 vv.

heidendom is Mohammed afgeweken van iets waarmee hij bekend was en waarmee ook zijn volgelingen bekend konden zijn.

In een later geschrift rekent Coccejus Mohammed en zijn volgelingen inderdaad tot de ketters, d.w.z. tot diegenen, die ontkennen dat Christus God is.<sup>12</sup> Het dispuut daarover heeft de kerk eerst gevoerd met de Joden en daarna met al degenen, die 'van Christi persoon verkeerde leeringen hebben gedreven'. Daartoe rekent Coccejus o.a. de Paulianen (de volgelingen van Paulus van Samosata), de Arianen, de Sabellianen, maar ook 'naderhand de Musulmannen', die deze ketterij de helpende hand geboden hebben met hun opvattingen over Jezus.

#### 2.4 *Het Woord van God*

Het tweede licht dat de mensen is geschonken, is het Woord Gods. Coccejus gaat vervolgens uitvoerig in op de criteria waaraan iets moet voldoen om Woord Gods (*verbum Dei*) te kunnen zijn. Wanneer de Koran Gods Woord zou zijn, dan zou deze de goddelijke wijsheid moeten weerspiegelen. Gods Woord moet een orde kennen, die een goede uitleg mogelijk maakt van de profetieën en van alle geboden; anders kan men daarin niet de hand van God ontwaren. Andere criteria zijn de uitkomst van de profetie in de geschiedenis en de uitwerking van de leer (*efficacia doctrinae*) in het leven van de gelovigen. Aan al deze criteria beantwoordt de Bijbel.

Maar hoe zit het nu met de Koran? De bewering dat de Koran in de plaats van de Bijbel is gekomen en daarmee niet in tegenspraak is, stelt Mohammed en zijn aanhangers voor de taak om aan te tonen dat deze overeenstemming inderdaad aanwezig is.

Coccejus voert nu Mohammed in als gesprekspartner en roept hem toe: 'Beste wetgever, indien jouw boek iets waars, iets van algemeen belang bevat, dan heb je al die dingen van ons gestolen' (*illa omnia ab nobis es furatus*). Mohammeds Koran is daarom niet veel meer dan een ezel, prachtig versierd met een leeuwepelt. Het ontbreekt in de Koran ten enen male aan orde en methode. Er staan vele tegenstrijdigheden in en de uitspraak van de Koran /235/ zelf, dat alle engelen en mensen bij elkaar nooit een dergelijk boek zouden hebben kunnen samenstellen, slaat in Coccejus' ogen nergens op.

---

<sup>12</sup> Johannes Coccejus, *Summa Theologiae ex Scripturis repetita* (1662), cap. 81 §4.

Wanneer de Koran naast de Bijbel gelegd wordt, dan ziet de lezer in de Koran slechts 'een onaangename en ongeordende opsomming van teksten'. Mohammed was slechts een domme en verwoede compiler (*compiler quidam stultus, furiosus*) en een warhoofd (*debauchator*).

Nu heeft Mohammed zelf de tegenstrijdigheden ook wel beseft. Daarom heeft hij het volgende bedacht. De joden zouden het O.T. en de christenen het N.T. vervalst, en alle verwijzingen naar zijn persoon en optreden uit de Bijbel geschrapt hebben. Dit is volgens Coccejus een onzinnige redenering. Immers, hoe konden joden en christenen de naam schrappen van iemand die bij de totstandkoming van de canon nog onbekend was en nog geboren moest worden? Als Mohammeds theorie waar was, dan zouden alle handschriften die in de tijd in omloop waren, toen de vervalsing plaats vond, tegelijkertijd en op dezelfde wijze veranderd moeten zijn.

Het contrast tussen de Bijbel en de Koran komt ook naar voren als men de werkzaamheid van beide geschriften in de geschiedenis met elkaar vergelijkt. De Bijbel bewees juist haar kracht in tijden dat de christenen verdrukt en vervolgd werden. Toen werd de macht van het Woord openbaar en groeide het getal der gelovigen tegen de verdrukking in. Dat is altijd een kenmerk van de waarheid: zij wordt des te sterker naarmate zij meer onderdrukt wordt. Wie dus meent dat hij Mohammed moet volgen vanwege het feit, dat zijn leer in korte tijd zo'n grote aanhang heeft verkregen, die vergist zich op een vreselijke wijze. Want niet het respect voor zijn leer, maar vrees voor het zwaard heeft velen ertoe gebracht zijn opvattingen te accepteren.

## 2.5 Soteriologie

Vervolgens vergelijkt Coccejus de Bijbel en de Koran op het punt van Gods barmhartigheid en het heil, dat de gelovigen na de dood wacht. De Bijbel verkondigt, dat God een genadige, getrouwe en rechtvaardige God is. Hij bestraft de zonden, maar tegelijkertijd is Hij barmhartig en heeft Hij de mens en lief. Daarom moeten de mensen gered worden en heeft Hij zijn Zoon in de wereld gezonden. Coccejus ontkent niet het feit, dat ook de Koran de gedachte kent, dat God de zonde straft. Maar hoe wordt in de Koran hoop op redding en heil geschonken? Ook volgens Mohammed vergeeft God de

zonden, maar niet uit genade en zonder verdiensten. De wegen gaan dus uiteen als het om het verkrijgen van deze barmhartigheid gaat. Volgens Mohammed kan een mens op eigen kracht en inspanning de zonde herstellen, door boetedoening en bekering. Zo niet, dan haalt hij zelf zich het oordeel op de hals. Mohammed leert nergens de realiteit van de erfzonde en daarom is zijn opvatting van Gods barmhartigheid een goedkope en gemakkelijke, en hebben zijn geboden geen geestelijke waarde. Ze zijn doelloos. De levende God, die zelf /236/ neerdaalt en zijn naam heeft geopenbaard, is vervangen door een God die slechts boodschappers zendt.

## 2.6 Toekomstverwachting

Het tweede punt van vergelijking tussen de Koran en de Bijbel betreft de toekomstverwachting van beide religies. De Bijbel is voor Coccejus vooral een profetisch boek, dat betrekking heeft op de gebeurtenissen in de geschiedenis, welke deels reeds uitgekomen zijn, deels nog moeten uitkomen. De Koran bevat naar het oordeel van Coccejus geen enkele profetie. De gebeden van de moslims verwijzen nergens naar Gods handelen in de geschiedenis, slechts wat 'gebazel over de opstanding der doden en over paradijselijke lusten', waarmee de gelovige na zijn dood beloond zal worden. Mohammed stelt zich de hemel voor als de plaats 'waar zich een weide vol bloemen uitstrekt, waar wateren stromen, vogels zingen, de winden zachtjes waaien, bomen met een rijk bladerdak ruisen boven brede paden, langs tuinen met bloemen. Men wordt er verwelkomd door beeldschone maagden, die zeer grote ogen hebben'.<sup>13</sup> Coccejus was 22 jaar toen hij dit schreef.

Aan het slot van dit gedeelte van zijn betoog stelt Coccejus zijn hoorders voor zich te identificeren met Hercules op de tweesprong en te kiezen tussen de weg die de Bijbel aangeeft en de weg die de Koran voorspiegelt. Waar komen deze wegen uit? Het grote contrast tussen beide wegen is duidelijk: wie de Arabische weg kiest, gaat af op uiterlijke

---

<sup>13</sup> *Oratio*, p. 524 '(...) *sed & ubi puellae formosissimae & virgines excultissimae, quae omnem pulchritudinem possident, maxime vero oculis magnis (ut si quis boopides, i.e. habentes oculos rotundos, magnosque, adeoque venustos similes bovinis, cum Homero vocaverit, non multum a vero aberraret) & lucidis, puro resplendentibus lumine, quorum pupillae sunt nigerrimae & circum orbes candidissimi*'.

vormen van menselijke schoonheid en luxe; de buik is dan god en deze bewerkt de ondergang.

### *2.7 De overbodigheid van Mohammeds optreden*

In het laatste gedeelte van zijn oratie gaat Coccejus in op de 'abrogatie-theorie' van Mohammed, d.i. op diens bewering, dat God in plaats van de wet van Mozes het evangelie, en in de plaats van het evangelie de boodschap van Mohammed gegeven heeft. De joden zouden door hun verwerping van de wet en de christen en door hun veronachtzaming van het evangelie de reformatie door Mohammed noodzakelijk gemaakt hebben. God zou zich dus aangepast hebben aan de veranderde omstandigheden en een nieuwe reeks geboden en een nieuw geloof, aangepast aan de menselijke behoefte, geïntroduceerd hebben.

Coccejus acht dit een ontoelaatbare gedachte, omdat zij God degradeert tot 'verbondsbreker'. Hij heeft Israël verkoren tot zijn volk en met hen /237/ zijn verbond gesloten. Het heil voor alle volkeren (*gentes*) is geënt op deze Hebreeuwse stam. De komst van Christus kan dan ook op geen wijze losgemaakt worden van dit volk. Bovendien heeft Hij de tussenmuur tussen Israël en de volkeren door zijn offer weggebroken. Derhalve heeft Mohammed niet alleen overbodig werk gedaan door een nieuwe wet te introduceren, maar ook de heilshistorische eenheid tussen Israël en de volkeren verstoord, een eenheid die door Christus' komst tot stand kwam. Mohammed scheidt derhalve wat God heeft samengevoegd.

### *2.8 De islam in de wereldgeschiedenis*

Deze negatieve beoordeling van Mohammeds optreden in zijn jeugdijaren, weerhoudt Coccejus niet om later, in een poging om zijn eigen tijd in het licht van vooral de oudtestamentische profetie en de eindtijd te duiden, ook de islam daarbij te betrekken. We kunnen vier motieven onderscheiden die Coccejus ertoe gebracht hebben na te denken over de plaats van deze godsdienst in Gods heilsplan. Ik geef daarvan nu een kort overzicht.

### 1. De bekering der islam in de eindtijd.

In zijn commentaar op Jesaja 45 legt hij vers 14 uit als een profetie van de bekering der volkeren (*conversio gentium*) in de eindtijd. Tot de volkeren die zich dan zullen bekeren, zullen ook de Turken behoren. Met de in dit vers genoemde Sabeeërs zijn naar Coccejus' oordeel de Arabieren bedoeld. Zij worden immers mannen van statige en rijzige gestalte (*proceri staturae*) genoemd. Coccejus betreft dit op hun kracht (*robur*) en hun afschrikwekkende verschijning (*terribilitas*).<sup>14</sup> In de eindtijd zullen zij tot de christelijke kerk overkomen en belijden: 'Alleen bij U is God, en er is geen ander, generlei God'.

### 2. De lotgevallen der Turken (*res Turcarum*) in de Schrift voorzien.

In het boek Daniël ziet Coccejus de geschiedenis van het rijk der Turken beschreven.<sup>15</sup> In Daniël 7:6 duiden de vier vogelvleugels van het dier, gelijkend op een panter, op de vier grote delen van het Romeinse rijk, die door de 'Musulmanni' veroverd zijn: Syrië, Afrika, Klein-Azië en Griekenland. Zoals in Daniël 8:3 de twee horens van de ram het rijk van Meden en Perzen voorafbeelden, zo duiden de vier koppen van de panter op het rijk van de moslims (*imperium Musselmannicum*), waarin vier dynastieën waren: allereerst de dynastie van de kaliefen van Bagdad; vervolgens de Egyptische sultans met de /238/ Mamelukken in Afrika; daarna de sultans in Asia (*sultani Iconienses*); en tenslotte de Turkse Ottomanen in Griekenland. Bij zijn uitleg van Hosea 10:8 betreft Coccejus de woorden van deze onheilsprofetie over Samaria op Constantinopel: zoals Samaria door de Assyriërs is ingenomen, zo is Constantinopel gevallen door de Turken in het jaar 1453.<sup>16</sup> De profetie van Daniël 7:6 is volgens Coccejus in het jaar 1516 en volgende in vervulling gegaan met de komst van Selim I (1515-1520), de vader van Suleyman. Wanneer bovendien in Jesaja 23:13 gezegd wordt, dat Assur het land en het volk der Chaldeeën tot een bouwval maakte, wordt daarmee naar het oordeel van Coccejus de Turkse verovering van grote delen van Hongarije in het jaar 1526 bedoeld.

---

<sup>14</sup> *Meditationes primae in Prophetiam Esaiiae* (1636), te vinden in: *Johannis Cocceii Opera Anekdotata*, Tomus I, p. 555: 'Non tam proceritas staturae videtur hic mihi notari (quanquam sunt gentes aliae aliis proceriores, ut Germani) quam robur et terribilitas. Quae est in Turcis. Sabaei Arabes sunt. Certe Saraceni Arabes erant, & Arabes Turcici imperii finis sunt'. Vgl. ook *Curae Majores in Prophetiam Esaiiae* (1650), cap. 45 §8: 'Gentium harum nomina fortasse specificavit ea ratione, qua cap. 43:3 ubi imperia istarum gentium significabantur aenigmatice, innuens istorum imperiorum reliquias (intellige Romani, Persici, Saraceni) etiam Christo servituras'.

<sup>15</sup> *Observationes in Danielelem* (1666), cap. 7 §29-31.

<sup>16</sup> *Commentarius in Prophetas Duodecim minores* (1652), *Hoseas*, cap. 10 § 16.

### 3. *De islam als helper van de (gereformeerde) kerk.*

Tenslotte meent Coccejus uit Jesaja 43:14 te kunnen afleiden, dat God de Turken te hulp heeft geroepen ten behoeve van de kerk (*illos vocatos esse propter ecclesiam*). Door de macht van de Turken is namelijk het rijk van de Antichrist onderdrukt en teruggedrongen.<sup>17</sup> De Turken zijn het loden gewicht dat op de vrouw in de efa geworpen wordt (Zach. 5:7,8). Ook Jesaja 21: 16 en 17 heeft volgens Coccejus betrekking op het rijk der Saracenen, dat de joden het rijk van Ismaël noemen.

### 4. *Missionering van de islam.*

Het zestiende hoofdstuk van het boek Openbaring wordt door Coccejus uitdrukkelijk op recente gebeurtenissen betrokken.<sup>18</sup> Na de vrede van Westfalen (1648), zo meent hij, zal de weg gebaad worden voor 'de koningen, die van de opgang der zon komen'. Deze woorden wijzen volgens Coccejus op de missionering van het Oosten en van de islamitische wereld. De missionering van zowel joden als islamieten zal vervolgens leiden tot een gemeenschappelijke godsdienst en tot een 'verenigde deelname aan de volheid van Gods zegeningen'. Dit zal echter pas gebeuren als de macht van de rooms-katholieke kerk gebroken is. Niet de islam, maar het pausdom is de grootste hindernis op de weg van Gods rijk in de geschiedenis. Wanneer dit struikelblok is weggenomen, zal de islam rijp zijn voor zending. Wanneer de Turken opnieuw naar het Westen komen, zal alles in het werk gesteld moeten worden om hun het evangelie te verkondigen, opdat zij zich bekeren en bekeren laten. Coccejus geeft verder niet aan op welke wijze dit moet gebeuren. Wel meende hij dat de bekering der islamieten binnen afzienbare tijd zou plaatsvinden. Zijn bespreking van de getallen in de boeken Daniël en Openbaring geeft aan dat hij in het jaar 1667 de grote ommekeer verwachtte.<sup>19</sup> /239/ Hij zag deze bekering als een voorbereiding op de uiteindelijke triomf van de (gereformeerde) kerk. Het verkeerde van de islam zal weggedaan worden en de missionering van de islamitische wereld zal volgens Coccejus leiden tot een gemeenschappelijke dienst aan God.

---

<sup>17</sup> *Judaicarum respensionum et quaestionum Consideratio* (1662), cap. 53 §§19-11: 'Nam illorum potentia est repressio regni Antichristi et eius antitypoos'.

<sup>18</sup> *Cogitationes de Apocalpsi S. Johannis Theologi* (1665), cap. 16 §8.

<sup>19</sup> G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus*, Gütersloh 1923/Darmstadt 1967 (reprint), S. 234 (N.1): 'Aus Apc. 12 §22-23 scheint mir klar hervorzugehen, dass er das Ende im Jahre 1667 erwartet hat.'

### 3. Voetius' beoordeling van de islam

Gisbertus Voetius behandelde de islam op een van zijn zaterdagse dispuutcolleges, op 25 maart 1648.<sup>20</sup> De respondens, dit is degene die onder het voorzitterschap van Voetius de door hem opgestelde thesen verdedigde, was de uit Utrecht afkomstige student Joannes de Jonge. De disputatie is strak opgezet volgens de scholastieke indelingsprincipes en bevat een schat aan bibliografische gegevens, die een goede indruk geven van de islamologische literatuur in het midden van de zeventiende eeuw. De disputatie is als volgt opgebouwd:

A. eerste deel: over de aard van dit kwaad (*de mali huius natura*);

1. definitie, synoniemen en historische beschrijving van de islam;
2. beoordeling van de islam
  - absoluut of op zich zelf genomen
  - in vergelijking met andere godsdiensten.

B. tweede deel: over de genezing (*cura*) ervan;

- belemmeringen
- verkeerde en ongeschikte middelen
- geschikte middelen (algemene en speciale)
- orde en methode van de omgang met de islam
  1. weerlegging van de Koran als Woord van God (*verbum Dei*)
  2. theologische weerlegging met gebruik van filosofie en de rede
- enkele specifieke problemen.

#### 3.1 Motieven van Voetius

In de korte inleiding die hij later bij de uitgave van deze disputatie (1650) schreef vermeldt Voetius, dat deze disputatie op speciaal verzoek van enkele studenten (*auditores*) gehouden werd om hen over deze godsdienst te informeren. Er waren immers reeds enkele in Utrecht afgestudeerde studenten naar Oost-Indië vertrokken. Toch blijkt

---

<sup>20</sup> *Gisberti Voetti Selectarum Disputationum pars secunda*, Traj. 1655, pp. 659-683 (voortaan geciteerd als *Disp. Sel.* 11). Voetius behandelde de Islam ook in zijn *Syllabus Problematum Theologicorum pars prior* (1643), pp. 405-406. In beknopte vorm komen hier dezelfde kwesties aan de orde als in de latere disputatie.

uit het boven gegeven overzicht, dat deze disputatie meer een weerlegging van de islam beoogde dan het geven van praktische aanwijzingen voor het zendingswerk onder de moslims. Alleen aan het slot zegt hij daar iets over.

/240/ Voetius verdeelde de niet-christelijke wereld in drie categorieën: jodendom, islam en heidendom. Hij behandelde ze in drie afzonderlijke disputaties. De joodse godsdienst behandelde hij in de disputatie *De Judaismo* (1637)<sup>21</sup> en het heidendom besprak hij in de disputatie *De Gentilismo* (1638).<sup>22</sup> Van Andel heeft erop gewezen, dat Voetius aanvankelijk het jodendom, het heidendom en de islam als het voornaamste voorwerp van zending beschouwde, maar daar later enigszins anders over dacht; hij zag toen met name de christelijke heretici en schismatici als hoofdgroep van het voorwerp der zending.<sup>23</sup> Ook Jongeneel meent in Voetius' zendingstheologie een ontwikkeling te kunnen aanwijzen.<sup>24</sup>

### 3.2 Definitie en beschrijving

Voetius begint zijn disputatie met de vraag tot welke soort godsdienst (*quid sit*) de islam gerekend moet worden en wat de verschillen zijn als gelet wordt op het object van deze godsdienst. Het jodendom, het heidendom en de islam behoren tot hetzelfde type godsdienst (*genus religionis*), namelijk de geloofsafval (*apostasia*). De heidenen worden gekarakteriseerd als een meer krasse vorm van apostasie. Joden en moslims horen bij elkaar als minder afvalligen (*apostatae minus crassi*). De afval van de islam openbaart zich volgens Voetius niet alleen in de ontkenning van de ware God en van het evangelisch verbond, maar ook in de theologische verlossingsleer en de zedelijke wet, zoals de Koran deze presenteert.<sup>25</sup>

De afvalligheid van de islam bevat een positief en een negatief beginsel. Het negatieve principe is dat de islam is afgeweken van de canonieke Heilige Schrift in Oude en Nieuwe Testament. Het positieve beginsel van hun afvalligheid is de Koran. Wordt de

---

<sup>21</sup> *Disp. Sel. II*, pp. 77-124.

<sup>22</sup> *Disp. Sel. II*, pp. 579-659.

<sup>23</sup> H.A. van Andel, *De Zendingstheologie van Gisbertus Voetius*, Kampen 1912, pp. 131-133.

<sup>24</sup> J.A.B. Jongeneel, Voetius' zendingstheologie., de eerste comprehensieve protestantse zendingstheologie, in: *De onbekende Voetius. Voordrachten Symposium Utrecht 1989* onder red. van J. van Oort [et al.]. Kampen 1989, p. 124.

<sup>25</sup> *Disp. Sel. II*, p. 660.

Koran nader bezien, dan moet er onderscheid gemaakt worden tussen vorm en inhoud. De vorm bestaat uit verschillende openbaringen, die door een engel gedictieerd zijn en schriftelijk vastgelegd werden. De inhoud van de Koran omvat historische, dogmatische en paraenetische stukken.<sup>26</sup>

### 3.3 Het object van het islamitische geloof

Het object van de islamitische godsdienst omvat zowel zaken die geloofd moeten worden (*credenda*), als ook dingen die gedaan moeten worden (*fa- /241/ cienda*). De dingen die geloofd moeten worden, kunnen positief of negatief zijn. De negatieve geloofsinhoud (*credendum negativum*) van de islam kan vervolgens zowel indirect als openlijk en direct zijn. In het laatste geval bestaat de afval in de ontkenning van de triniteit. De positieve geloofsinhoud (*credendum positivum*) is God of het goddelijke wezen onder een persoon (*Deus sive essentia divina sub una persona*). De consequentie van dit concept van God is naar Voetius' oordeel, dat Christus voor de islamiet per definitie niet meer dan een profeet kan zijn.<sup>27</sup>

Het object van het handelen van de islam beziet Voetius ook onder twee aspecten. Het eerste aspect is dat van de vroomheid (*opus religion is seu pietatis erga Deum*), het tweede gezichtspunt is het werk van de liefde (*opus caritatis*) jegens de naaste.<sup>28</sup> Deze vroomheid kan gestalte krijgen in een natuurlijke en in een geïnstitutionaliseerde vorm. In de natuurlijke vorm is de islam een ontkenning van het zaligmakend geloof, omdat Mohammed leerde, dat ieder op zijn wijze binnen zijn eigen religie behouden kon worden. Voetius constateert hier echter een tegenstrijdigheid binnen de islam, bijvoorbeeld wanneer men Sura 2 met Sura 12 van de Koran met elkaar vergelijkt.<sup>29</sup> De geïnstitutionaliseerde cultus van de islam is negatief beschouwd een corruptie van de christelijke religie. Dit blijkt uit de afschaffing van de publieke verkondiging van Gods

---

<sup>26</sup> *Disp. Sel. II*, pp. 662-663.

<sup>27</sup> *Disp. Sel. II*, pp. 664-665.

<sup>28</sup> *Disp. Sel. II*, pp. 665-666.

<sup>29</sup> *Disp. Sel. II*, p. 665: 'In naturali culti notandum imprimis fidem salvificam satis negari, cum statuitur quemque in sua religione salvum fieri, Muhammedanum, Judaeum, Christianum, apostatam, Sur. 2. Cui tamen strenue contradicit Sur. 12. ubi exitium denuntiat Christianis trinitatem (quam tres Deos nominat) & deitatem Christi credentibus; & Sur. 13. Omnes incredulos, suisque praeceptis contradicentes igni infernali adjudicat.'

Woord, van de bediening van de sacramenten, en van de zondag. Positief beschouwd heeft hij genoemde elementen vervangen door de instelling van de heidense vrijdag (*dies Veneris*), de publieke lezing van de Koran, ook in gebieden waar men geen Arabisch spreekt. De christelijke sacramenten zijn vervangen door andere sacramenten en riten.

Voetius beschouwde de islam nadrukkelijk als een geïnstitutionaliseerde kerk (*ecclesia instituta*) met een eigen vorm van kerkregering, die hij vergelijkt met de rooms-katholieke kerkstructuur. Evenals de rooms-katholieke kerk wordt de islamitische kerk geregeerd 'door een paus' (*per Papam*), namelijk door de moefiti. Men kent ook zoiets als bisschoppen, priesters, godgeleerden en kerkrechtspecialisten, d.w.z. deskundigen op het gebied van de wetsinterpretatie.<sup>30</sup> De geboden der liefde jegens de naaste als het tweede aspect van het object van handelen van de islam zijn naar Voetius' oordeel vervalsingen van de bijbelse geboden en daarom ook in strijd met het natuurlijke /242/ fatsoen (*honestas naturalis*). De islamitische geboden zijn vooral in strijd met het zevende gebod.<sup>31</sup>

### 3.4 De kenmerken van de islam

In het tweede deel van zijn historische beschrijving van de islam bespreekt Voetius de hoedanigheid (*quale sit*) d.w.z. de eigenschappen (*attributa*), datgene wat met deze eigenschappen samenhangt (*adjuncta*) en de uitwerking (*effecta*) van deze godsdienst.<sup>32</sup> Allereerst wijst hij op het mengkarakter (*mixtio*) van de islam. Componenten van deze mixtuur zijn het heidendom, het jodendom en de christelijke ketterij, met name Ariaanse en Nestoriaanse opvattingen, die Mohammed, gezien zijn uitlatingen over Jezus, gekend moet hebben. Daarna bespreekt Voetius achtereenvolgens de verspreiding, de omvang en de ouderdom van de islam, alsmede de afkeer van beeldendienst, de houding tegenover andere godsdiensten, en tenslotte de eenheid en eendracht van de islam. De laatste punten van het tweede onderdeel van de historische beschrijving behelzen de vraag waarom

---

<sup>30</sup> *Disp. Sel. II*, pp. 666: 'Ecclesiae institutae formam et regimen, per Papam, quem Muphti appellant, aliosque sacrorum praefectos Episcopos scilicet, Sacerdotes, Legisperitos seu Doctores, Judices.

<sup>31</sup> *Disp. Sel.* p. 66: '(...) imprimis circa septimum Decalogi praeceptum.'

<sup>32</sup> *Disp. Sel. II*, pp. 667-669.

zending onder de islam zo weinig succes oplevert, en een verhandeling over het grote aantal islamitische sekten en stromingen.

In twee opzichten spreekt Voetius met waardering over de islam. Zijn waardering geldt in de eerste plaats het beeldenverbod en de islamitische afkeer om de materie te vergoddelijken, zoals gebeurt in de rooms-katholieke mis. Voetius citeert hier een uitspraak van Ibn Rushd of Averroes, de bekende filosoof en arts uit Cordoba, dat hij zich geen absurder volk kon voorstellen dan de christenen, die hun God opaten.<sup>33</sup> Ook het feit dat Mohammed alle andere religies vrijheid van godsdienst toestond oogst waardering bij hem, al zet hij wel vraagtekens bij de intentie die hier achter zat.<sup>34</sup> Met de joodse godsdienst schijnt de islam het best overweg te kunnen. Voetius wijt dit aan het feit dat Mohammed veel stof aan de Talmoeed heeft ontleend. Naar Voetius' mening moet de houding van de islam tegenover het jodendom echter vooral verklaard worden door het gegeven, dat de joden geen eigen staatsleven hebben en bijgevolg ook geen oorlogen voeren en dus geen bedreiging voor de islam vormen.<sup>35</sup>

De eendracht van de islam berust volgens Voetius op het hardnekkig vasthouden aan het ene principe dat hun godsdienst constitueert: de Koran. Dit /243/ verklaart tevens de ervaring van velen op het zendingsveld in Oost-Indië, dat er van islamitische zijde nauwelijks of geen bekeerlingen zijn.<sup>36</sup> Als men let op hun opvattingen, kunnen de islamitische secten van mening verschillen over meer fundamentele kwesties (*circa radices*) en meer afgeleide kwesties (*circa ramos*). Fundamentele kwesties die de islam verdelen, betreffen vooral de eenheid en eigenschappen van God, de besluiten Gods, de beloften en bedreigingen van God, de profetie en het ambt van Mohammed. Op grond van bestaande literatuur komt Voetius tot de slotsom dat er meer dan 73 islamitische secten zouden zijn.<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> *Disp. Sel. II*, p. 666.

<sup>34</sup> *Disp. Sel. II*, p. 667/8: 'Nec tamen dissimulandum est, Muhammedum omnibus aliis religionibus libertatem concessisse, easque in patrocinium suum suscepisse: sed quo animo & intentione, nos hic non dicemus.'

<sup>35</sup> *Disp. Sel. II*, p. 667: (...) imprimis quod Judaei propriam politiam nullam habeant, nec consequenter bella gerant, adeoque minime sint metuendi.'

<sup>36</sup> *Disp. Sel. II*, p. 668.

<sup>37</sup> *Disp. Sel. II*, p. 669. Voetius verwijst voor deze onderscheiding naar een (vlak na het houden van deze disputatie) in 1650 verschenen geschrift van Abulfarajius getiteld *Specimen Historiae Arabum*, dat werd uitgegeven en van commentaar voorzien door Edward Pococke, oriëntalist uit Oxford.

### 3.5 De oorsprong van de islam

In het derde en afsluitende deel van de historische beschrijving (getiteld: *unde sit*) geeft Voetius met behulp van bestaande literatuur een overzicht van wat men op dat moment wist van de tijd en de plaats van ontstaan van de islam, van de stichter (*author*) van deze godsdienst, en van de omstandigheden en oorzaken (*occasiones et causae*), die tot de opkomst van de islam geleid hebben.<sup>38</sup> Over de tijd van ontstaan is men het in de toenmalige literatuur over de islam niet eens. De verwarring is ontstaan doordat men een verschillend uitgangspunt gekozen heeft. Daarvoor zijn naar het oordeel van Voetius drie mogelijkheden. Of men stelt het begin van de islam op Mohammeds vlucht naar Medina of op het moment van zijn roeping tot het ambt van profeet. De derde mogelijkheid is om het eerste publieke optreden van Mohammed als uitgangspunt te nemen. Voetius kiest voor het moment dat Mohammed tot profeet geroepen werd. Dit moet in het jaar 606 of 607 geweest zijn.

Over de persoon van Mohammed geeft Voetius weinig informatie. Hij verwijst naar andere auteurs, zowel christelijke als islamitische, die over hem geschreven hebben.<sup>39</sup> Op grond van uitspraken van anderen en van de Koran zelf beschouwde Voetius Mohammed als een epilepticus. De omstandigheden en oorzaken die de opkomst van de islam moeten ver- /244/ klaren, verdeelt Voetius in algemene en bijzondere. Als de twee belangrijkste algemene oorzaken worden genoemd het zedenbederf bij de christenen en hun onderlinge verdeeldheid over de leer. Beide verschijnselen gingen bij de christenen gepaard met het verlies van de liefde jegens en kennis van de waarheid. Voetius verwijst hier naar zijn leermeester (*praeceptor noster*) Gomarus, die uitvoerig over deze oorzaken geschreven heeft.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> *Disp. Sel. II*, pp. 669-671.

<sup>39</sup> Of Voetius alle auteurs die hij hier citeert, zelf gelezen heeft, lijkt mij twijfelachtig. Zijn bron is vooral de Zürische theoloog Theodorus Bibliander (gest. 1564) geweest. In 1543 publiceerde deze een vertaling van de Koran (een revisie van de vertaling uit 1143 van Petrus Venerabilis, abt van Cluny, die de Islam wilde bestrijden op grond van een betere kennis van de Koran). Aan deze vertaling voegde Bibliander veel materiaal toe over en tegen de Islam. Zie o.a. zijn *Apologia pro editione Al corani* van 1543 en *Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, doctrina, ac ipse Alcoran* uit 1550. Bibliander legde nadruk op de universaliteit van het heil en aanvaardde een zeker waarheidsmoment in de Islam. Zie voor zijn betekenis voor de zendingshistorie, Bijlefeld, *De Islam*, pp. 84-87. Voor zijn theologie t.a.v. de Islam is van belang: R. Pfister, 'Das Türckenbüchlein Theodor Biblianders', in: *ThZ* 9 (1953), pp. 438-454.

<sup>40</sup> Fr. Gomarus, *Disputatio De Antichristo*, in: *Opera*, III, pp. 78-79, *Disp.* 21, theses 13 en 26.

### 3.6 Beoordeling van de islam

Aan het slot van dit eerste deel van zijn disputatie wil Voetius komen tot een theologisch oordeel (*judicium*) over de islam.<sup>41</sup> Men kan naar zijn mening op twee wijzen een oordeel geven over de islam. Men kan hem absoluut en op zichzelf genomen (*absolute et in se*) beschouwen en in vergelijking (*in comparatione*) met andere vormen van apostasie. Zijn oordeel over de islam op zich luidt, dat deze godsdienst, tegengesteld aan het ware geloof, een vorm van wangeloof (*perfidia*) is. Hij polemiseert met andere auteurs (o.a. Marsilio Ficino), die wezen op het grote gezag van Christus bij de islamieten, en daarom een veel te positief oordeel over de islam gaven. Voetius vindt dit een schijnargument en verwijst naar de definitie, die hij aan het begin van zijn disputatie gaf.<sup>42</sup> Niettegenstaande het feit dat de moslims belijden dat er één God is, kwalificeert Voetius de islam als een vorm van atheïsme en epicureïsme. Bovendien is het een alogische godsdienst, die strijdig is met het natuurlijk licht, de rechte rede, en de gezonde filosofie. Het oordeel over de islam in vergelijking met andere vormen van afvalligheid is wat milder. Voetius vergelijkt de islam achtereenvolgens met het jodendom, het heidendom, het papisme, het David-Jorisme, het socinianisme en oude heretici zoals gnostici, Marcionieten en Manicheeërs.<sup>43</sup> Ook ziet hij overeenkomsten tussen de islam en de volgelingen van Paracelsus.<sup>44</sup> Er zijn ook parallellen met het pausdom. Voetius verwijst hier naar literatuur waarin het leven van Mohammed vergeleken wordt met dat van Franciscus van Assisi.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> *Disp. Sel. II*, pp. 671-674.

<sup>42</sup> *Disp. Sel. II*, p. 671: 'Marsil. Ficinus Cap. 12 de Relig. christiana ostensus quanta sit autoritas Christi apud Mahumedenses, hyperbolice nimis incipit: Mahumetenses Christiani quodammodo esse videntur, quamvis haeretici Arrianorum Manichaeorumque sectatores. Supra indicavimus, esse apostasiam perfectam ex parte nominis, principii, objecti.

<sup>43</sup> *Disp. Sel. II*, p. 672-673.

<sup>44</sup> *Disp. Sel. II*, p. 674. Voetius verwijst hier naar Moslim-auteurs, die de tegenstrijdigheden van de Koran oplossen door 'a literali sensu ad mysticum seu phantasticum' over te gaan: 'Eiusdem commatis est methodus Hermeticorum, seu Paracelsistarum (...), qui in gratiam quique sui Pythagorae in omnes formas se vertunt, novas vocum significationes fingunt & refingunt ex quadrato rotundum, ex nigro album, & vice versa faciunt'.

<sup>45</sup> Franciscus was in 1219 en 1220 in Egypte en Syrië. Hij verbleef enige tijd aan het hof van sultan Al-Kamil. Zie over dit bezoek en de betekenis daarvan: Youakim Moubarac, *Récherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, Beyrouth 1977, p. 358. Ook in

Na de beschrijving en beoordeling van de islam gaat Voetius in het tweede deel van de genoemde disputatie over tot wat men zou kunnen noemen de strategie om met de islam in debat te gaan en het kwaad dat deze godsdienst vertegenwoordigt, te verhelpen (*de ejusdem cura*).<sup>46</sup> Hij ontwerpt daartoe een soort 'drie-stappen-plan'. De eerste fase bestaat uit het wegnemen van belemmeringen (*impedimenta*), die de bekering van de islam in de weg staan. Vervolgens moet er nagedacht worden over de verkeerde en ongeschikte middelen, die vaak gebruikt zijn om dit doel te bereiken. Tenslotte geeft hij aan wat naar zijn mening de juiste middelen zijn, die gebruikt moeten worden.

De belangrijkste belemmeringen liggen naar het oordeel van Voetius bij het christendom zelf. Hij noemt de meningsverschillen over het gezag en de volmaaktheid (*perfectio*) van de Heilige Schrift, de beeldendienst in de christelijke godsdienst, het leven en de moraal van veel christenen, die zich nog turkser dan de Turken gedragen, het onrecht waarmee zonder noodzaak en aanleiding moslims door christenen behandeld zijn, en de krasse onwetendheid ten aanzien van de islam.

Verkeerde en onjuiste middelen zijn vooral het ophitsen tot oorlog tegen de Islam, onder het voorwendsel om de christelijke godsdienst te willen verbreiden, zoals de Spaanse inquisitie pleegt te doen. Ook misplaatste waardering (*verba honoris*) voor deze godsdienst is een ongeschikt middel. De theologen van vroeger en nu, die al of niet met behulp van de Schrift de opkomst en ondergang van het Turkse rijk en zijn godsdienst meenden te kunnen profeteren, leveren ook geen bijdrage aan een wezenlijke confrontatie.<sup>47</sup>

De juiste middelen daartoe verdeelt Voetius in twee klassen: algemene en bijzondere middelen. Tot de algemene middelen rekent hij het gebed van de christenen, Schriftstudie, verbetering van de zeden, levensheiliging en vermijding van alle aanstoot

---

*Disp. Sel. I*, p. 1058 (*de Energoumenis*) en *Politica Ecclesiastica*, pars III, liber II, p. 302, vergelijkt Voetius het optreden van Franciscus en de profeten van de Wederdopers met dat van Mohammed.

<sup>46</sup> *Disp. Sel. II*, pp. 674-681.

<sup>47</sup> *Disp. Sel. II*, p. 674: 'Prophetiae seu vaticinia, antiquitus & hodie jactata de interitu Muhammedismi & potentiae Saracenorum, quorum aliqua habes apud Besoldum in *Consider. legis & sectae Saracenorum* pag. 46, 47, 48. Sed nos plura aliquando indicabimus in *Disp. de Prophetia*'. Christoph Besold 61577-1638) was een rechtsgeleerde, die doceerde aan de universiteit van Tübingen.

en ergernis gevende zaken. Als bijzondere middelen noemt hij toerusting op het gebied van de wetenschap, met name op het terrein van de filosofie en de bestudering van de Arabische taal. Wie de Koran niet lezen kan, moet niet met de moslim in debat gaan. Bovenal is kennis van de filosofie nodig om zijn argumentaties te kunnen weerleggen. Juist omdat andere toegangen tot de moslims niet succesvol bleken, moet men in het debat met hen uitgaan van het natuurlijke licht en gebruik maken van de gezon- /246/ de rede, die alle mensen gemeenschappelijk hebben.<sup>48</sup>

Als tweede bijzonder middel noemt Voetius de oprichting aan de gereformeerde academies van instituten voor geloofspropaganda, naar het voorbeeld van de rooms-katholieke congregatie voor de geloofsverkondiging (*collegium propagandae fidei*), al zal dit vanwege de moeilijke tijden voorlopig alleen maar een wens blijven.

Het derde bijzondere middel, dat gebruikt moet worden om met de islam in debat te kunnen gaan, is de uitbreiding van de universiteitsbibliotheken met literatuur, die voor de bestudering van de islam noodzakelijk is. Daarbij denkt Voetius allereerst aan de Koran zelf en vervolgens aan de geschriften van islamitische auteurs. Met enige ongerustheid constateert hij dat de Koran in Europa nog niet geheel in het Arabisch uitgegeven is, al zijn er wel fragmenten en enkele handschriften beschikbaar in de bibliotheken van Leiden, Amsterdam en Rotterdam. Met trots spreekt hij over het fraaie exemplaar, dat in het bezit is van de Utrechtse universiteitsbibliotheek (*exemplar longe elegantissimum*). Zelf bezit hij een Arabische uitgave van de gehele Koran, die hij voor 11 of 12 gulden gekocht heeft van een Nederlandse koopvaarder.<sup>49</sup> In ieder geval zijn er vertalingen van de Koran beschikbaar in het Latijn, Duits, Frans en Italiaans.

Naast de Koran moet ook de Sunna bestudeerd worden. Voor weergave van de inhoud van de Sunna verwijst Voetius naar de geschriften van een tweetal auteurs over wie hij zich zeer lovend uitlaat, Johannes Andrea, een tot het christendom bekeerde moslim-

---

<sup>48</sup> *Disp. Sel. II*, p. 675: 'De usu, immo de necessitate studii Philosophici nemo dubitabit, qui consideret inter partes principio & relevatione dissitas, non posse nisi ex principio omnibus hominibus communi disceptari, hoc est ex lumine naturali et recta ratione, quae expressa habes in principiis, & axiomatis Philosophicis, & regulis consequentiarum. Ne dicam, plurima Alcoranica pseudo-Philosophemata non posse nisi per verae Philosophiae lumen solide redargui. Et fuerunt antiquitus praestantissimi inter illos Philosophi; nec hodie plane emortua sunt illa studia, quamvis apud multos refrixerint.'

<sup>49</sup> *Disp. Sel. II* p. 675; (...) prout ego beneficio amici inde mecum 11. aut. 12. flor. nactus sum'.

geleerde, en de rooms-katholieke auteur Philippus Guadagnolo.<sup>50</sup> Voetius noemt ook een groot aantal gerefor- /247/ meerde en lutherse auteurs, die apologetische verhandelingen tegen de islam schreven, zoals Mornaeus, Forbesius, Grotius, Schichardus, Hacspan, Elmenhorstius, Danaeus, Laevinus Wernerus, Elichmannus, Walaeus, Postellus en Horenbeeckius (Hoornbeeck).<sup>51</sup>

### 3.8 Orde en methode van omgang met de islam

Voor de omgang, mondeling of schriftelijk (*viva voce sive scripto*), met de islam moeten er naar Voetius' overtuiging vaste regels zijn. Er moet sprake zijn van een vaste orde (*ordo*) en van een omlinjnde wijze van behandeling van de onderwerpen (*methodus agendi*).<sup>52</sup>

Het eerste en belangrijkste punt van debat moeten de principia van zowel het christendom als de islam zijn: de Bijbel en de Koran. Aangetoond moet worden dat de Koran niet het Woord van God kan zijn, omdat dit geschrift een groot aantal tegenstrijdigheden en onjuistheden bevat en zaken verkondigt, die in strijd zijn met het natuurlijk fatsoen (*honestas naturalis*). Voetius is daarom van oordeel dat de pretentie, die de Koran voert, alleen weerlegd kan worden met behulp van argumenten, die ontleend zijn aan het natuurlijk licht, de gezonde rede, en de algemene en bijzondere axiomata van de filosofie, die voor ieder mens inzichtelijk zijn. Ook persoonlijke

---

<sup>50</sup> De Moslim-geleerde Johannes Andrea, een moor (*Maurus*) uit Valencia, die zich tot het Christendom bekeerd had, publiceerde in 1487 zijn geschrift *Confusion de la secta Mahometana*. Bij de Latijnse vertaling van dit boek door Johannes Lauterbach, gepubliceerd in 1646 te Utrecht en getiteld *Confusio Sectae Mahometanae*, schreef Voetius een inleiding van acht bladzijden. Hij citeert het boek van Andrea vele malen in deze disputatie en prijst het als een zeer betrouwbare informatiebron voor de kennis van de Islam. Alle predikanten die in Oost-Indië gaan werken, moeten het gelezen hebben. Philippus Guadagnolo publiceerde in 1631 te Rome een bestrijding van de Islam onder de titel *Apologia pro Christiano religione*. Het bevatte vier hoofdstukken, die handelden over het gezag van het O.T. en N.T., over de Koran en Mohammeds profeetschap, over de triniteit en tenslotte over de godheid van Christus. Guadagnolo's boek was een reactie op een geschrift van de Moslim-geleerde Zayn al-'Abidin uit 1621. Het werk van de laatstgenoemde was een bestrijding van een in het Perzisch bewaard gebleven tractaat van de Jezuïet Hieronymus Xavier, *Speculum Veritatis*, dat de vorm heeft van een dialoog tussen een zendeling en een Moslim-filosoof. De inhoud bestaat uit een zeer filosofische behandeling van o.a. de triniteit, engelen en demonen, schepping en val, de goddelijkheid van Christus, het gezag van de vier evangeliën, het paradijs en de hel. Ook deze twee werken worden door Voetius in deze disputatie vele malen geciteerd.

<sup>51</sup> *Disp. Sel. II*, p. 677-678. Ook een groot aantal historici, filologen en arabisten uit die tijd worden ter lezing aanbevolen. Voetius verwijst met nadruk naar de bibliografie van de reeds genoemde arabist Erpenius, welke deze achter zijn *Grammatica Arabica* (1613) gaf.

<sup>52</sup> *Disp. Sel. II*, pp. 678-679.

argumenten (*ad hominem*) mogen gebruikt worden, bijvoorbeeld wanneer men de profetische pretenties van Mohammed, zijn wonderen en leven wil bestrijden. Een tweede vereiste voor een beslechting van de controverse met de islam is dat er zo spoedig mogelijk een nauwkeurige Arabische vertaling van de Bijbel verschijnt.<sup>53</sup> Dit zal veel misverstanden van de moslims ten aanzien van de Bijbel uit de weg ruimen. Wat zij naar voren brengen over tegenstrijdigheden en latere vervalsingen van de Schrift door joden en christenen, kan op die manier ontzenuwd worden.

### 3.9 Nadere precisering van het debat

Voetius besluit zijn disputatie met de behandeling van een aantal problemen, die betrekking hebben op controversiële punten, die in de orde van het debat aan de orde kunnen komen. Om niet te vervallen in discussies over bijkomstigheden reikt Voetius de toekomstige zendeling een helpende hand door onderscheid te maken tussen meer algemene of principiële problemen en bijzondere of minder principiële. Tot de eerste categorie rekent hij kwesties, die te maken hebben met (1) de opvatting van het heil in de religie als zodanig, (2) /248/ de goddelijkheid van de Koran, (3) het gezag en de integriteit (heiligheid) van Mohammed, (4) de goddelijkheid en integriteit van de Bijbel, (5) de Triniteit, (6) de persoon en het ambt van Christus, (7) zijn kruisiging, die door de islam ontkend wordt, (8) menselijke satisfacties, zoals baden en rituele wassingen, en tenslotte (9) de opvattingen betreffende de hemelse zaligheid. Daarnaast wil Voetius ook dat men aandacht zal besteden aan vragen inzake Gods lichamelijkheid, het auteurschap van de zonde en vooral ook aan de demonologie en angelologie van de islam.

Bijzondere of minder principiële kwesties, die aan de orde kunnen komen, zijn de besnijdenis, de onthouding van wijn en varkensvlees, het vasten, het monnikswezen en de bedevaarten. Ze zijn echter van ondergeschikt belang in de controverse.

Tenslotte bespreekt Voetius ook nog een aantal problemen op historisch-theologisch gebied, zoals bijvoorbeeld de kwestie of de Tartaren en Turken afstammelingen zijn van de verdwenen tien stammen van Israël. Voetius beantwoordt deze vraag ontkennend. Hetzelfde geldt voor de vraag of er alleen om godsdienstige redenen (*propter solum*

---

<sup>53</sup> *Disp. Sel. II*, p. 679.

*religionem*) een oorlog tegen de Turken begonnen mag worden. Een oorlog tegen de Turken is alleen geoorloofd, wanneer zij met offensieve bedoelingen christelijke landen binnenvallen of christenen uit hun rijk werpen.

De laatste kwestie die Voetius aan het slot van zijn disputatie behandelt, is de uitspraak van Luther, dat de Duitse keizer beter tegen de paus dan tegen de Turken oorlog kan voeren. Kan een dergelijke uitspraak verdedigd worden? Voetius heeft geen bezwaar tegen dit woord van Luther, vooral niet wanneer men zich de omvang van de tyrannie van de paus en zijn misbruik van de christelijke godsdienst realiseert en in het bijzonder let op zijn houding tegenover het Duitse rijk. Deze houding van de paus staat volgens Voetius in schril contrast met de huidige verdraagzaamheid in het Turkse rijk ten opzichte van het christelijk geloof. Daarom ziet hij ook geen aanleiding de uitspraak van een aantal scheepslieden en militairen in Nederland, dat zij liever onder Turks dan onder pauselijk bewind leven, af te keuren.

#### **4. Samenvatting en perspectief**

In deze slotparagraaf wil ik trachten het betoog van Coccejus en Voetius kort samen te vatten en te evalueren. Daarbij let ik vooral op de overeenkomsten en verschillen tussen de opvattingen van beide theologen. Ik besluit met de vraag naar de eventuele actualiteit van hun beoordeling van de islam.

##### *4.1 Typering en evaluatie*

Voetius' disputatie en Coccejus' oratie vertonen niet alleen overeenkomsten, maar ook duidelijke verschillen. Wanneer we letten op de overeenkomsten, /249/ dan kan vastgesteld worden, dat beiden van mening waren, dat het postchristelijk karakter van de islam, d.w.z. het feit dat de islam in veel van zijn opvattingen afhankelijk is van de joods-christelijke traditie, christenen en moslims verplichtte zich theologisch te verantwoorden en rekenschap te geven van de eigen posities en van de verschillen tussen de kernboodschap van de islam en die van het christendom.

De verschillen tussen beide auteurs hebben zowel een formeel als een inhoudelijk aspect. De strakke opbouw van Voetius' disputatie ontbreekt in Coccejus' oratie. Dit heeft zeker te maken met het verschil in genre en met de context waarin gesproken werd. Coccejus was nog student toen hij over de islam sprak, Voetius gerenommeerd hoogleraar. Bij Coccejus' beoordeling van de islam moeten we bovendien rekening houden met een zekere verschuiving van zijn aandachtspunten. De bestudering van het Arabisch op de academie te Bremen en de 'examenopgave' van zijn leermeester Martinius vormden de eerste aanleiding om zich in de Koran te verdiepen. Toen Coccejus vervolgens te Franeker en daarna te Leiden zijn zgn. profetische en eschatologisch georiënteerde theologie van het rijk van God ontwikkelde, die Bijbel en geschiedenis op elkaar betrok, stond zijn aandacht voor de islam veel meer in het teken van zijn pogingen om deze godsdienst een plaats te geven in zijn heilshistorisch concept. Zijn latere beoordeling van de islam moet dan ook gezien worden in het licht van zijn gedachten over de zeven perioden van het rijk van God, waarbij hij zich met name concentreerde op de plaats, die de islam naast Israël in de eindtijd zou innemen.<sup>54</sup>

Gemeten aan Bijlefelds typologie heeft Coccejus' beoordeling van de islam zowel een positieve als een negatieve component in zich: enerzijds is deze godsdienst opgenomen in Gods providentiële plan, anderzijds vormt hij als onwettige tak van Abrahams nageslacht, de antipode van het christendom. In dit kader moeten dan ook Coccejus' radicaal-negatieve uitspraken over Mohammed als bedrieger en pseudo-profeet en de islam als een pseudo-godsdienst geplaatst worden.

Voetius' beoordeling van de islam is ondanks een enkele waarderende opmerking overwegend negatief. De heilshistorische dimensie ontbreekt bij hem. Willen we zijn werkwijze typeren dan moeten we letten op het kader waarin hij de islam behandelde. Dit was het kader van de controverse, beoefend in de *theologia elenctica*. De moslim moet overtuigd worden van de waarheid van de H. Schrift als *verbum Dei* met behulp van het licht der natuur en van de rede (*ratio recta*). Met andere woorden: de *theologia naturalis* werd door Voetius gezien als het belangrijkste middel om de islam te weerleg- /250/ gen. Vergeleken met Coccejus' (latere) positieve heilshistorische benadering van de islam, is

---

<sup>54</sup> Zie voor Coccejus' periodenleer W.J. van Asselt, 'Missionaire motieven en perspectieven in de theologie van Johannes Coccejus', in: *Kerk en Theologie* 41 (1990), pp. 227-236.

Voetius' disputatie een apologetisch-defensief betoog. Hij staat daarmee in een lange traditie van weerlegging (*confutatio*), die begint bij de Griekse kerkvader Johannes Damascenus (ca. 675-749) en die tot in de twintigste eeuw doorloopt.<sup>55</sup>

Bij zijn beoordeling van de islam keek Coccejus meer dan Voetius naar de toekomst. Hij stelde vooral de vraag naar de plaats van deze godsdienst in Gods heilshistorisch en eschatologisch handelen. Voetius keek meer achterom en beschouwde de islam als de grote afval met een concurrerend geloofsprincipe en een contrasterende heilsleer, die de moslim ontoegankelijk maakt voor het Woord van God. Zo impliceerde het na-Christus-zijn van deze godsdienst (*post Christum*) voor Coccejus en Voetius een tegen-Christus-zijn (*contra Christum*). Mohammed werd door Coccejus weliswaar gezien als instrument van de duivel, maar niet gebrandmerkt als Antichrist, omdat deze naar zijn oordeel binnen het christendom gezocht moest worden. Ook Voetius identificeerde de islam niet met de Antichrist, al zag hij wel parallellen en een synchroniteit tussen het ontstaan en de opkomst van de Antichrist in het Westen — het pausdom — en de opkomst van de islam in het Oosten.<sup>56</sup> De islam is daarom niet per definitie een verworpen wereld. De tijd der genade is voor de aanhangers van deze godsdienst nog niet voorbij en bekering der moslims blijft mogelijk ondanks de grote moeilijkheidsfactor.

#### 4.2 Actualiteit

De geschiedenis van de ontmoeting van christendom en islam geeft in veel opzichten een negatief beeld te zien. Ook de geschriften van Voetius en Coccejus over de islam bevestigen dit beeld. Natuurlijk moeten hun geschriften in de context van hun tijd beoordeeld worden. Hun beoordeling voltrok zich niet in het luchtledige en presenteerde geen 'objectieve' informatie. Zij bewoog zich in het spanningsveld van oriëntalistiek, koloniale expansie en het ontwikkelen van een zendingsstrategie. Hun theologische beoordeling concentreerde zich vooral op de Godsleer en op het profetisch ambt van Mohammed. Kunnen we aan hun opvattingen enige actualiteit toekennen?

---

<sup>55</sup> Zie voor een overzicht van deze traditie Bijlefeld, *De Islam*, pp. 47-89; Harry Gaylord Dorman Jr., *Toward understanding Islam. Contemporary apologetic of Islam and Missionary Policy*, New York 1948, pp. 14-42.

<sup>56</sup> *Disp. Sel. II*, p. 670: 'Et sic synchronismus fieri potest in partum seu ortum Antichristi in Occidente, & Muhammedismum.'

In de gesprekken die heden ten dage tussen aanhangers van verschillende godsdiensten — de zogenaamde interreligieuze dialoog — gevoerd worden, beperkt men zich vaak tot onderwerpen, die samenhangen met de problemen van samenleving en samenwerking. Toch kan men in de dialoog op den duur /251/ hier niet bij blijven staan. Ook in gesprekken over vreedzaam samenleven of mogelijke samenwerking zullen telkens fundamentele vragen boven komen. In elke religie gaat het om vragen van heil en onheil en om de vraag naar waarheid. De ontmoeting tussen aanhangers van verschillende godsdiensten blijft oppervlakkig en vrijblijvend, als de diepste en eigenlijke verschillen niet aan de orde komen. Deze zaken zijn door Coccejus en Voetius terecht met grote klem aan de orde gesteld, ook al geven velen nu een ander antwoord. Uit het voorafgaande moge duidelijk zijn geworden, dat binnen het gereformeerde protestantisme van de 17e eeuw verschillende posities bij de beoordeling van de Islam mogelijk waren. Deze pluriformiteit in de visie op de islam kan heilzaam zijn. Immers, dit gegeven kan hen, die zich in deze traditie thuis voelen, waarschuwen voor eigen overhaaste oordelen.

Tegelijkertijd kunnen deze auteurs uit de 17e eeuw een bijdrage leveren aan wat Verkuyl noemt: het recht op wederzijdse informatie over elkanders religie en traditie en het recht elkaar te overtuigen ('the right to convince').<sup>57</sup> In een (christelijk) theologisch oordeel over de islam kan de waarheidsvraag niet tussen haakjes gezet worden. Zij moet aan de orde gesteld worden, zoals de Moslims van hun kant dit ook gedaan hebben en blijven doen. Echter, deze vraag kan alleen in vrijheid beantwoord worden. Aan deze vrijheid ontbreekt het tot nu toe in de wereld van de islam. Het Westen lijkt daarom — voorlopig — de enige plaats van vrije meningsvorming over de waarheid van religies te zijn.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> J. Verkuyl, *Met Moslims in gesprek over het Evangelie*, Kampen 1994 (tweede en vermeerdeerde druk), pp. 139 en 143.

<sup>58</sup> Zie Verkuyl, *Met Moslims in Gesprek*, pp. 115-140. Hier vindt men een discussie over de mate van godsdienstvrijheid in de wereld van de Islam en de houding van dele godsdienst tegenover de 'Universele verklaring van de rechten van de mens', die in 1948 door de Verenigde Naties in Parijs werd aanvaard. Verkuyl voegde in de herziene uitgave van zijn boek dit onderwerp toe vanwege zijn zorg over de toenemende en wereldwijde repolitisering van de Islam. De erkenning van de fundamentele mensenrechten en emancipatie in de moslimse wereld komt hierdoor onder grote druk te staan. Verkuyl wijst o.a. op het streven naar een moslimse theocratie, de djihaad, de positie van de dzimmi's, d.w.z. beschermde niet-moslimse gemeenschappen binnen de moslimse theocratie en de wet op de apostasie, die het afvallig worden met de doodstraf bedreigt.