

Ethiek in de islamitische geestelijke verzorging

Mohamed Ajouaou*

Summary

Though a relative newcomer in the Netherlands Islamic spiritual care seems to be well integrated, institutionalised and emancipated. This new phase of development means also new challenges for the professional counselors. One of these challenges is establishing a theory for Islamic ethics in order to apply to actual ethical dilemmas in the context in which these professionals are working: detention, health care and the army. Ethics in Islam is often confused with fiqh, i.e. rulings derived from Islamic law. The law, however, of whatever nature it may be, is not ethics and does not offer a solution to ethical dilemmas. The author proposes, inspired by among others Islamic sources, a definition of Islamic ethics. From a reconstruction of an actual case of Islamic spiritual care he discusses how Islamic ethics can be put into practice.

Inleiding

De islamitische geestelijke verzorging lijkt inmiddels goed ingebed in de geestelijke verzorging in Nederland. In januari 2008 zijn islamitische geestelijk verzorgers, na jarenlang op freelance basis te hebben gewerkt, erkend als ambtenaar.¹ Sindsdien maken ze integraal onderdeel uit van de Dienst geestelijke verzorging en de Dienst Justitiële Inrichtingen. Ze genieten dezelfde rechten en plichten en hebben dezelfde mogelijkheden als de (al eerder) gevestigde geestelijk verzorgers. In 2009 volgde de aanstelling van de eerste islamitische geestelijk verzorgers bij de krijgsmacht. In veel zorginstellingen zijn islamitische geestelijk verzorgers aangesteld en geïntegreerd in de zorgorganisatie en zijn volwaardig lid van de beroepsvereniging VGVZ, Vereniging van geestelijk verzorgers, waarbinnen ze ook een eigen 'sector' hebben.² Men zou kunnen stellen dat de islamitische geestelijke verzorging de emancipatiefase grotendeels heeft doorlopen. In de emancipatiefase staan het vinden van een eigen formele positie binnen de beroepsgroep, de organisatie en erkenning

* Mohamed Ajouaou is als universitair docent verbonden aan de VU Amsterdam en de KU Leuven en tevens hoofd Islamitische geestelijke verzorging bij de Dienst Justitiële Inrichtingen.

van de samenleving centraal. Interne en externe factoren hebben bijgedragen aan de realisatie van deze emancipatiefase. Intern kan gedacht worden aan de inzet van islamitische geestelijk verzorgers zelf en de organisaties die moslims om dit beroep heen hebben ingericht zoals de oprichting van een zendende instantie, eigen sectoren, universitaire opleidingen en het inschakelen van vrijwilligers. De aanwezigheid van een rijke praktijk met voldoende volume van zorgafnemers ofwel cliënten helpt om het beroep van onderop te ontwikkelen en expertise op te bouwen. Extern kan gedacht worden aan de impulsen vanuit de gevestigde organisaties om dit beroep toe te laten (gelijkheidsbeginsel, godsdienstvrijheid, beheersing van diversiteit) en de aanwezigheid van allerlei professionele inhoudelijke en organisatorische kaders van het vak waar de nieuwkomers zich in hebben kunnen voegen (teamverbanden, vaktheorieën en -praktijk, bondgenoten in de samenleving enzovoort).

Ervan uitgaande dat de genoemde emancipatie inderdaad in de afrondende fase verkeert, dient de volgende vraag zich aan. Wat zijn dan de volgende uitdagingen? Bijvoorbeeld: kan de islamitische geestelijke verzorging, die tot nu toe bijna uitsluitend denominatief en categoriaal (op moslims) was gericht, ook zorgvragers met een andere levensbeschouwelijke achtergrond dienen en zo ja wat is ervoor nodig? Of: hoe gaan islamitische geestelijk verzorgers om met onvoorziene maatschappelijke vraagstukken, zoals religieuze radicalisering, bijvoorbeeld op een manier die de onwenselijke *securitisering* en instrumentalisering van het vak uitsluit? (Ajouaou 2017, 43).³ In dit artikel sta ik stil bij de volgende uitdaging: in hoeverre is er plaats in de islamitische geestelijke verzorging voor toepassing van een islamitische ethiek en hoe moet deze ethiek zich verhouden tot bijvoorbeeld de seculiere en publieke ethiek? De ontwikkeling van een islamitische ethische reflectie is gewenst voor de islamitische geestelijke verzorging, omdat deze reflectie een eigen confessie overstijgende blik vraagt en dus, zoals we zullen zien, verbindend is naar de brede omgeving. Ethiek stelt de islamitische geestelijk verzorger ook in staat om een bijdrage te leveren aan de oplossing van complexe ethische vraagstukken voor de individuele zorgafnemers en organisaties. De term 'uitdaging' veronderstelt hier dat toepassing van ethiek nog niet zo manifest is en vraagt dus de nodige articulatie. Voor zover ik kon nagaan, is het Centrum voor Islamitische Theologie, Universiteit Tübingen, de eerste die hiervoor een tweedaagse internationale conferentie heeft georganiseerd (8-9 juli 2017) onder de titel: *Islamic Spiritual Care and Ethics in Modern Contexts*.⁴ Dit artikel is een verdere en grondiger uitwerking van de presentatie die ik gaf tijdens deze conferentie aan de Universiteit Tübingen.⁵

Onder 'ethiek' in de context van bovengenoemde en soortgelijke organisaties versta ik voorlopig met De Kruif (1999, 40) 'de rationele reflectie over het menselijk leven onder moreel gezichtspunt', waarbij 'moreel' verwijst naar de begrippen goed en kwaad en waarbij de invulling van 'goed' in termen van wetten, normen, protocollen en procedures (civiel of religieus) niet volstaat, of zoals Chappel aangeeft: *'of course, some of the most interesting questions in professional ethics are about cases where the roles do not fit'* (Chappel 2009, 7).

In de bovengenoemde context gaat ethiek over afwegingen tussen uiteenlopende belangen en de rechtvaardiging van het geprevaleerde belang. Deze belangen hebben hier betrekking op waarden die op het spel staan van de verschillende actoren. De verwijzing naar de waarden is voor dit artikel relevant omdat het debat over positionering van de islam in de Nederlandse samenleving zich voor een belangrijke deel situeert in het debat over al dan niet botsende waarden. Ik versta vervolgens onder het begrip 'goed' het als 'in de gegeven omstandigheden het meeste gerechtvaardigde belang'. De uitdrukking van 'goed' in de notie 'belang' sluit aan bij het bestaande begrippenkader binnen de islamitische theologie, in het bijzonder het recht. Daar spreekt men van *al-maslaha* of wel *hét* belang, specifieker, *istislah* ofwel het afwegen van het publieke belang (Hourani 1985, I), al dient onmiddellijk de vraag zich aan: wie bepaalt wat dit belang is en op basis van welke criteria? Het 'afwegen' verwijst doorgaans naar de zogeheten ethische dilemma's. Een dilemma betekent dat het ene geprevaleerde belang ten koste gaat van een ander belang, maar dat dit wel te rechtvaardigen is en dus verdedigbaar is. Met islamitische ethiek doel ik dan op de reflectie waarbij de afwegingen en overwegingen gezag ontnemen aan het feit dat ze op islamitische bronnen en gronden berusten. Welke deze bronnen en gronden dan zijn, komt later aan de orde.

In dit artikel doe ik een voorstel hoe ethische reflectie vanuit islamitisch perspectief toegepast kan worden. Ik ga als volgt te werk. Ik schets eerst globaal het ontstaan van de islamitische geestelijke verzorging in Nederland. Ik sta vervolgens stil bij de definitie van deze discipline en breng de verschillende diensten en functies daarvan in kaart. Ik focus in deze stappen op die elementen die van betekenis zijn voor de toepassing van ethiek. Daarna komt de betekenis van ethiek in islamitische context uitvoeriger aan de orde. Ik sluit af met een korte casus waar de voorgestelde analyse en visie worden toegepast. Ik richt me primair op de ontwikkelingen in de islamitische geestelijke verzorging in detentie, het domein waarop ik onderzoek deed en waar ik professioneel een goed overzicht van heb.⁶

Geschiedenis

Geestelijke verzorging in detentie is georganiseerd langs denominatieve lijnen. Daar waar de eerste benoemingen van christelijke geestelijk verzorgers in de gevangenissen eind jaren vijftig van de vorige eeuw plaatsvonden⁷, de humanistische geestelijk verzorgers in de jaren zeventig⁸, werden islamitische geestelijk verzorgers pas op 1 januari 2008 erkend als ambtenaar met dezelfde rechtspositie en status als de gevestigde geestelijk verzorgers. De erkenning van en uitbreiding naar de islamitische confessie vloeit primair voort uit het gelijkheidsbeginsel (Hirsch-Ballin 1988, 73). Dit beginsel is verankerd in artikel 1 van de Grondwet. Bij de Nederlandse justitiële inrichtingen, evenals bij het leger, is de aanstelling van geestelijk verzorgers een gezamenlijke onderneming van de staat en de desbetreffende vertegenwoordiger van kerk- of levensbeschouwelijk genootschap, de zogeheten zendende instantie. Deze ‘samenwerking’ komt er globaal gesproken op neer dat de staat geestelijke verzorging faciliteert op aspecten als bekostiging, personeelszorg en bewaking van de professionele kwaliteit en integriteit, terwijl de zendende instanties garant staan en verantwoordelijkheid nemen voor de religieuze bevoegdheid, bekwaamheid en geschiktheid van de geestelijk verzorgers (Heitink 2001, 180-181).

Met bovengeschetste gedeelde verantwoordelijkheid wordt invulling gegeven aan het principe van scheiding van kerk en staat. Erkenning van de islamitische geestelijke verzorging, vereiste van overheidswege het oprichten van een zendende instantie die de samenwerking kon aangaan. In oktober 2007 werd het Contactorgaan Moslims en Overheid (CMO) erkend als zendende instantie.⁹ Deze instantie moest dan wel eerst aan een aantal criteria voldoen, waaronder representativiteit ten opzichte van de islamitische gemeenschappen, de weerspiegeling van deze representativiteit in het bestand van ‘gezonden’ geestelijk verzorgers, toegankelijkheid van de geestelijke verzorging voor alle typen gedetineerden die erom vragen, ongeacht hun religieuze richting en mate van religiositeit. In de lijn met de gevestigde zendende instanties wordt van het CMO verwacht dat de door dit orgaan gezonden geestelijk verzorgers zich in hun levensstijl en professioneel handelen houden aan de burgerlijke wet en dat ze de taken van de overheid op het gebied van het rechtssysteem respecteren. Met andere woorden van het CMO werd verwacht geestelijk verzorgers voor te dragen die geschikt zouden zijn om in het publieke domein te werken en hierdoor het publieke belang in acht te nemen in hun profesie. Het uitwerken van deze aspecten wordt in ambtelijke taal genoemd ‘het

ontwikkelen van religieus-inhoudelijk beleid', dat is gemandateerd aan het Hoofd van de islamitische geestelijke verzorging.

Diversiteit van stromingen binnen de islam, mate van orthodoxie (van orthodox tot vrijzinnig, van praktiserend tot liberaal en seculier), etniciteit en culturele achtergrond, de verhouding tot civiel recht, tot de Grondwet, de plaats in het publieke domein, wijze van aansluiting bij een gevestigde praktijk, de structuur van zendende instanties, scheiding van kerk en staat, al deze elementen moeten afgewogen worden in en zijn relevant voor de ethiek die de islamitische geestelijk verzorger toepast dan wel ontwikkelt.

Definitie en grondslagen van de islamitische geestelijke verzorging

Zoals in de inleiding is aangegeven, is de ontwikkeling en vormgeving van de islamitische geestelijke verzorging in de Nederlandse gevangenis onder meer te danken aan de aansluiting bij een al gevestigde praktijk en aan de aanwezigheid van een significante doelgroep waar de expertise van onderop is opgebouwd. Bij de aansluiting bij de gevestigde praktijk keek deze laatste niet passief toe, want ook voor haar staat nogal wat op het spel. In de meest abstracte zin kan in de lijn van socioloog Flap gedacht worden aan pre-occupatie rond degradatie van het beroep geestelijke verzorging. De vraag die hij stelt is: 'Zal het aanzien van een vrij beroep dalen met de groei van het aandeel vrouwen en personen uit etnische minderheden die dat beroep uitoefenen?' (Flap 2001, 42). Hij doelt dan op beroepen als advocaat en notaris, maar een geestelijk verzorger valt zeker hier ook onder. Een andere 'zorg' voor de gevestigden is concurrentie. Immers, in de meeste gevallen betekent het introduceren van geestelijk verzorgers van de nieuwe denominaties, afstaan van eigen formatie. Aan de andere kant bood de islamitische variant van de geestelijke verzorging ook kansen zoals verrijking van het vak vanuit nieuwe invalshoeken en handelingsperspectieven, het 'ontlasten' van de gevestigden door de specifieke zorg (rituelen en geloofspecifieke aangelegenheden) over te dragen aan de nieuwe collega's en het invoeren van een diversiteitsbeleid in het vak. Daarnaast vonden ze de islamitische geestelijke verzorging een goede bondgenoot om het vak op de maatschappelijke en politieke agenda te zetten wegens hernieuwde aandacht voor religie in het publieke domein, waarbij niet alleen nieuwe varianten van geestelijke zorg konden worden verwacht maar ook bijdragen aan het management van deze religies in dat domein (Ajouaou & Bernts 2015). Dus alle gevestigden hadden er baat bij

om de genoemde aansluiting soepel te laten verlopen in de vorm van goede begeleiding, facilitering, training, collegiale consultatie, intervisie tot aan belangenbehartiging toe.

Het een en het ander betekent, en dat is het punt waar ik naartoe wil werken, dat het aannemelijk is dat de visies op detentie, zorg en het geestelijke in de islamitische geestelijke wereld zoveel mogelijk willen aansluiten bij de gevestigde geïnstitutionaliseerde geestelijke verzorging, zowel bij christelijke als bij de humanistische. Dit is aannemelijk omdat indien deze visies (te veel) afwijken van de gevestigde kaders, er vanuit de gevestigden hoogstwaarschijnlijk protest (om in te grijpen) zou luiden.¹⁰ Een Zorgvisie bevat globaal gesproken: institutionele kaders, vakkundigheid, en inhoudelijke betrokkenheid met de daarbij behorende kijk op thema's als ziekte, criminaliteit en straf en oorlog. De institutionele kaders zijn min of meer opgelegd (oprichting zendende instanties, beroepsvereniging zorg enzovoort). Vakkundigheid gaat over wetenschappelijk onderbouwde handelingsmodellen.¹¹ Deze leren de nieuwkomers in de toerusting via opleidingen en cursussen of al doende via interen supervisie met gevestigde collega's. Bij inhoudelijke betrokkenheid gaat het om hoe islamitische geestelijk verzorgers zich vanuit hun geloof kunnen verhouden tot de zorgvragers. Daarbij putten islamitische geestelijk verzorgers deels ook uit bestaande ervaringen (Ajouaou 2010).

Zoals gezegd, er blijft ruimte om eigen accenten te ontwikkelen, ingegeven door de particulariteit van de islamitische levensbeschouwing en de primaire zorgafnemers, vooralsnog vooral cliënten met een islamitische achtergrond. Het een en het ander betekent ook dat bij de definitie, maar ook bij de grondslagen van wat islamitische geestelijke verzorging is, dezelfde aansluiting plaatsvindt (Ajouaou 2016). Dat wil zeggen: wat islamitische geestelijke verzorging is, is een reconstructie die past bij een van de modellen of definities van de gevestigde geestelijke verzorging. Zo kunnen we de islamitische geestelijke verzorging definiëren aan de hand van een aantal elementen. Het eerste element is dat islamitische geestelijke verzorging een gespecialiseerde – lees 'verzelfstandigde' – tak is van het moskee-imamschap. Dat loopt parallel aan de verhouding tussen algemeen pastoraat en het categorale en thematische (misdaad, ziekte, oorlog) gespecialiseerde pastoraat dat zich richt tot een categorie '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' (Van der Klei 1982, 301; Hendriks 1982, 313). Het imamschap vormt dus de basislegitimatatie en

kernidentiteit van het beroep van islamitische geestelijke verzorging (Ajouaou 2010, 85). Als gevolg van deze ‘verzelfstandiging van het imamschap’ beschikt de islamitische geestelijke verzorging over eigen professionele standaarden die deels wel en deels niet overlappen met de standaarden van het imamschap. Islamitische geestelijke verzorging vereist ook eigen academische vorming en training. Een ander element is dat islamitische geestelijke verzorging anders of veel meer dan bij het (moskee) imamschap een zorg is, *ri’aya*, die zich richt op het dienen van het individu en niet op de groep of de gemeenschap. Het spreekt verder vanzelf dat de islamitische geestelijke verzorging zich manifesteert in het publieke domein (dat wil zeggen in plaatsen waar individuen uit verschillende gezinden samenkomen), daar waar het algemene imamschap zich beweegt in een particuliere setting van de moskee.

In het verlengde van de definitie van de islamitische geestelijke verzorging, staan we nu stil bij de diensten die ze biedt. Deze ‘diensten’ zijn in 2006 geconceptualiseerd aan de hand van de bestaande praktijk van de geestelijke verzorging (DJI 2006). Men trachtte toen met deze conceptualisering aan te duiden wat de verschillende gevestigde denominaties aan geestelijke verzorging deden. De islamitische geestelijke verzorging heeft haar voordeel gedaan met deze indeling en kon haar praktijk geruisloos verdelen over intakegesprekken, ambulante gesprekken, individuele gesprekken, gespreks-groepen, gebedsdiensten en bezinningsbijeenkomsten, bijzondere religieuze bijeenkomsten, zoals kerstviering, offerfeest enzovoort en bijstand in crisis-situaties. Deze diensten worden aangeboden aan gedetineerden, maar zoals hierboven reeds is vermeld, zijn geestelijk verzorgers ook dienstbaar aan het personeel en de organisatie in brede zin.

Voor ons hoofdthema ethiek is, in de uiteenzetting over de definitie, de aansluiting bij bestaande visies over zorg in brede zin van het woord en in het bijzonder voor het belang van de individualiteit in deze visies, relevant. In termen van ‘belangen’ betekent dit dat het belang van het individu¹² en zijn of haar specifieke omstandigheden zwaarder wegen dan belangen van andere actoren en factoren in ethische vraagstukken die zich voordoen in de praktijk van de islamitische geestelijke verzorging. Verder is relevant te vermelden dat de toepassing van ethiek zich leent voor individuele gesprekken, waarin individuen vertrouwelijk hun casuïstiek aan de islamitische geestelijk verzorger kunnen voorleggen, waarin doorgevraagd kan worden en waarin de afwegingen toegelicht kunnen worden; in crisissituaties zoals bij hongerstaking, straf in isolatiecel, maatschappelijke spanningen enzovoort, en voor ambulante gesprekken oftewel vluchtige gesprekken op de luchtplaats,

keuken, arbeidsplaats en dergelijke. Dat betekent dat ethiek zich minder leent voor toepassing in diensten waarin prediking en eenzijdige overdracht centraal staan. Toepassing van ethiek is niet het over de schutting gooien van kant en klare ‘principes’, ‘deugden’, ‘wetten’, of ‘idealen’ bij zorgvragers.

Functies van de islamitische geestelijke verzorging

Zoals in voorgaande paragraaf is aangegeven, functioneert geestelijke verzorging als zelfstandige professie op het snijvlak van geloof en samenleving, van religie en publiek domein. Een omschrijving van de geestelijke verzorging waarin deze dualiteit tot uitdrukking komt is, die van de VGVZ.¹³ In deze omschrijving wordt geestelijke verzorging gekenmerkt door ‘twee kwaliteiten: de ambtshalve kwaliteit (...) en de professionele kwaliteit’ (Mooi-Kemp 2006, 132). Op het niveau van de ambtshalve kwaliteit gaat het over religieuze en levensbeschouwelijke binding en identiteit en komt wat we kunnen noemen de particuliere ethiek aan de orde. In dit artikel gaat het dan om de islamitische ethiek. Het niveau van de professionele kwaliteit verwijst naar de publieke organisatie waarin dan min of meer, wat we kunnen noemen, seculiere ethiek om de hoek komt kijken. Bij de begeleiding of het bijstaan vanuit ambtshalve kwaliteit wordt invulling gegeven langs de zogeheten ‘kerkelijke activiteiten’ (Ganzevoort 2009, 20) zoals die worden aangeduid in de christelijke geestelijke verzorging of algemener uitgedrukt bij de ‘religieuze presentie’ (Baart 2001). In mijn eigen onderzoek, met als hoofdvraag: ‘wat doen islamitische geestelijk verzorgers eigenlijk zoal’, heb ik dit aspect in de praktijk van de islamitische geestelijke verzorging afgebakend, geconceptualiseerd en van een begrippenkader voorzien (Ajouaou 2010). De praktijk heb ik in mijn onderzoek grotendeels bekeken vanuit wat het veld ofwel de primaire afnemers van geestelijke zorg (gedetineerden) verlangen van de islamitische geestelijke verzorging. Ik benoemde de volgende activiteiten of functies: de *fiqh* (religieuze wet te vergelijken met kerkelijk recht, (Ajouaou 2010, 132-139)), de exegese, de *da’wa* (missie), de raad, het voorgaan in het gebed, het bij het voorgaan in het gebed behorende predikantschap, de begeleiding bij rituelen, het godsdienstonderwijs en het geven van zegeningen. Deze concepten hebben hun equivalenten in de christelijke traditie of zijn zelfs daaraan deels ontleend. Ze krijgen hier echter een eigen islamitische invulling. Ik licht ze kort toe en ik laat de functies behorend tot de ‘professionele kwaliteit’ buiten beschouwing. Ik maak vervolgens verbinding met het thema ethiek.

De functie van *fiqh*, waarbij kennis van de religieuze wet en de toepassing daarvan vereist en cruciaal is, spant de kroon als het gaat om religieuze presentie van de islamitische geestelijk verzorger. Dat is simpelweg omdat de islam in het algemeen, net als het jodendom maar veel minder dan het christendom, wettisch van aard is. Weten wat toegestaan is, verboden, verplichtingen enzovoort (Averroes 2006, 30), zijn belangrijke preoccupaties van de moslim ongeacht zijn of haar mate van godsdienstigheid (Ajouaou 2010, 118-121, 216-261; Ajouaou 2014). De functie van exegese is de tweede kerncompetentie van de religieuze presentie en draait om uitleg, interpretatie en het verstaanbaar maken van de Koran, maar soms ook om de uitleg van Hadith, de nalatenschap van de profeet. In praktisch-theologische termen doet deze functie een beroep op het hermeneutische vermogen (Jansen 2000, 149).

Da'wa is missie- of zendingswerk, voor de moskee-imam de drijfveer achter de hele geestelijke inzet en krijgt in de praktijk van de islamitische geestelijke verzorging een eigen invulling. Hierin speelt geloofsoverdracht zeker een rol, maar dat wordt principieel gedaan als de gevangene erom vraagt, naar gelang zijn of haar behoefte en dus slechts ter realisatie van het wettelijke recht van de gevangene om zijn of haar geloof te praktiseren. De functie van godsdienstondericht kan zonder meer vergeleken worden met de christelijke catechese. Het komt voor in gespreksgroepen, soms in individuele gesprekken, tijdens preken en in religieuze voordrachten bij vieringen. Deze functie bevredigt vooral de zogeheten 'intellectuele dimensie' van geloofsuitoefening die zo typerend is voor de moslim gelovige (Ajouaou 2014, 136-141). De functie van voorgaan in of leiden van het gebed en het geven van zegeningen staat symbool voor het begeleiden van alle soorten rituelen.

Wat opvalt, is dat in het genoemde veldonderzoek (Ajouaou 2010) de functie ethiek niet is geïdentificeerd, althans niet expliciet. De functie van ethiek is met andere woorden geen zelfstandige functie in de praktijk van de islamitische geestelijke verzorging. De waarnemer kan die echter wel opsporen in andere functies. Maar welke? In mijn onderzoek (2010, casestudie) kwam aan het licht dat de functies van *fiqh* en raadgeven zich het meest lenen voor toepassing van ethiek. Dat is omdat in deze functies casuïstiek wordt voorgelegd door individuen en vaak in een vertrouwelijke setting (soms worden casussen ook in groepsverband behandeld). In deze functies wordt, zoals hierboven is vermeld, de vraag naar de wet gesteld. De islamitische geestelijk verzorgers buigen de bestudeerde casussen echter in de richting van ethische kwesties en nemen ook de attitude aan van ethicus, al zijn ze daar zichzelf kennelijk niet zo van bewust. Als onderzoeker en waarnemer heb ik deze buiging naar

ethiek moeten reconstrueren. Indicaties van een ethische houding zijn: het belang van de cliënt/gedetineerden staat voorop en niet de religieuze wet, dat wil zeggen: de geestelijk verzorger is niet primair gepreoccupeerd met het implementeren van de religieuze wet of die als uitgangspunt te nemen; iets wat het werk van de moskee imam kenmerkt (Ajouaou 2010, 102-106). Alle mogelijke belangen worden in kaart gebracht en goed afgewogen. Er wordt gekeken naar de geest van de religieuze wet en niet naar de letter.

In de andere functies waarin min of meer woordverkundiging centraal staat zoals *da'wa*, prediking en onderricht, worden wel islamitische waarden en normen aan de man gebracht. Maar daarmee is nog geen ethiek toegepast. Ethiek leent zich überhaupt niet voor prediking. Sterker nog, het is niet zelden het vermogen om af te wijken van wat men predikt aan waarden en normen, wat zo kenmerkend is voor ethische benadering zoals we zullen zien in de casus waarmee dit artikel wordt afgesloten.

Een definitie van (islamitische) ethiek

In een werkstuk van een student, *Islamitische ethiek, toegepaste vraagstukken* (juni 2017), schreef deze recapitulerend wat een aantal auteurs optekenden: 'Er bestaat in de Islam geen onderscheid tussen ethiek en wet. Vanwege het nauwe verband tussen Islamitische ethiek en recht is een bestudering van de Islamitische ethiek vruchtbaarder wanneer deze wordt uitgevoerd samen met een bestudering van de Islamitische kijk op recht en wetgeving' (zie ook Reinhart 2007). Dat is in zekere zin waar zoals bleek uit de uiteenzetting hierboven over de functie *fiqh* en ethiek. Echter, vaak wordt dit 'nauwe verband' verstaan als een volledige identificatie tussen wet en ethiek. Dat berust conform de voorgestelde definitie van ethiek hier op een misverstand en wel om verschillende redenen. Ten eerste, de meeste wettische vragen die aan de islamitische geestelijk verzorger worden voorgelegd, zijn oneigenlijke vragen (Ajouaou 2010, 118), dat wil zeggen, ze verhullen veel diepgaandere vragen van meer ethische en niet zelden existentiële inslag. De vragen letterlijk nemen leidt dus direct tot een verkeerde diagnose en dat leidt per definitie tot verkeerde antwoorden (Gilliat-Ray 2013, 156). Ten tweede, het grijpen naar de religieuze wet in die situaties waarin een beroep op de ethiek wordt gedaan, draagt altijd het risico met zich mee de nieuwe ontstane situatie tekort te doen vanwege 'applying traditional norms to new problems' (Sajoo 2009, 9). Ten derde, de wet op zich, maar ook de islamitische waarden en normen en de

bronnen daarvan, zoals de Koran en Hadith vormen slechts grondslagen van de islamitische ethiek. Ze zijn en leveren zelf niet de ethiek. Wetten, waarden en normen hebben niet zelden een sterk statisch gehalte die de ethiek niet kan verdragen. Klakkeloze reproductie van wetten kan zelfs leiden tot onethisch handelen, bijvoorbeeld door schade aan te richten die voorkomen had kunnen worden.¹⁴ En ten slotte, in ethische dilemma's, biedt de wet zelden soelaas zoals we eerder hebben gezien.

Het voorzien van de mogelijke consequenties (Sajoo 2009, 11) voor betrokkenen wanneer een religieuze wet of norm wordt aangedragen als oplossing voor een ethisch dilemma is een belangrijke competentie van de geestelijk verzorger. Dat kan alleen als men oog heeft voor de *maslaha*, het ultieme belang als uitgangspunt voor ethische reflectie (Sajoo 2009, 11), zoals eerder is aangegeven. Dat brengt ons tot de notie van *lived ethics* zoals de beroemde moslim filosoof al-Tusi (1201-1274) deze zou aanduiden (Sajoo 2009, 9). Toepassing van *lived ethics* is een creatief proces, van steeds afwegen en overwegen, dat niet zelden vraagt om voorbij de religieuze wet te denken. Dat is geen gemakkelijke opgave gelet, zoals gezegd, op het feit dat het wettische en het dogmatische nogal domineert in de islamitische godsdienstigheid (Ajouaou 2010, 118-126).

Islamitische ethiek als 'geleefde ethiek' richt zich, samenvattend, tot het oplossen van ethische dilemma's met het oog op het realiseren van *maslaha*, het ultieme of algemeen belang, waarbij het laten gelden van de religieuze wet slechts een van de belangen is en afgewogen dient te worden tegen andere belangen. In de praktijk van de geestelijke verzorging is het ultieme belang van het individu doorslaggevend. Het ultieme belang van het individu is anders dan diens persoonlijke belang, sterker nog, ze kunnen botsen met elkaar, zoals zal blijken uit onderstaande casus. Ik versta onder 'het ultieme belang' hier de uitkomst met de minste schade voor het individu op zowel de korte als de lange termijn.¹⁵ Daarom is het de taak van de geestelijk verzorger om die belangen boven tafel te krijgen en ernaar te handelen. De uitkomst van zijn of haar inzet kan het beste omschreven worden als de 'gegeven de omstandigheden, beste uitweg', *maghradj*. Onderstaande casus laat zien dat de *maghradj* zelf voor de geestelijk verzorger vraagtekens kan oproepen en mogelijk tot gewetensproblemen kan leiden. Maar het is wel een *maghradj* die het beste uitpakt voor het individu.

In de inleiding heb ik islamitische ethiek gedefinieerd als de reflectie waarbij de afwegingen en overwegingen gezag ontlenen aan het feit dat ze op islamitische bronnen en gronden berusten. Die bronnen zijn de sacrale geschriften Koran en Hadith en het Recht of beter gezegd de grondslagen

van het recht (*fiqh*). De geestelijk verzorger zal altijd een link moeten leggen tussen de uitkomst van zijn of haar ethische reflectie en deze bronnen. Een link leggen is niet hetzelfde als reproductie of simpelweg verwijzen naar, maar geschiedt langs grondige analyse van zowel relevante stukken uit deze bronnen als van andere factoren in de voorgelegde casus van het ethische dilemma. De analyse is een rationalisatieproces, dat wil zeggen een beroep doen op de ratio, als bron zowel als methodologie. Ratio is dan naast de sacrale geschriften de tweede bron qua toegekend gezag. Immers, zodra ratio meer gezag wordt toegekend dan de sacrale bronnen¹⁶ kan de geloofwaardigheid van 'islamitisch' in 'islamitische ethiek' ter discussie komen te staan. Wanneer het gaat om methodologie, dan komt het gezag van ratio in ethische reflectie wel op eerste plaats. Rationalisatie in ethiek gaat over inzichtelijk maken en afwegen van de belangen, het voorzien van de consequenties van elke mogelijke uitkomst van de reflectie, navolgbaar maken van de redenering bij de afwegingen en het goed kunnen rechtvaardigen en uitleggen van de uitkomst van de ethische reflectie voor alle partijen en in de 'taal' die deze partijen verstaan. In het repertoire van het islamitische denken mag men putten uit de werkwijze van de islamitische scholastici waarin de discussie over het primaat van ratio en schrift als bron en als methodologie uitgebreid aan de orde kwam (Wolfson 1976).

Een casus: voorbeeld van een ethische reflectie

De volgende casus is door een geestelijk verzorger beschikbaar gesteld op mijn verzoek. In dat verzoek vroeg ik naar een situatie waarin sprake is van een ethisch probleem en legde tegelijk uit wat ik onder 'ethisch' verstond: een complexe situatie waarin verschillende belangen, opties en mogelijkheden in het spel zijn. Ik vroeg hem hoe hij heeft gehandeld en hoe hij bij of na dat handelen reflecteerde.

De casus

‘Een paar dagen geleden heeft zich een situatie in de gevangenis waar ik werkzaam ben voorgedaan. Tijdens een persoonlijk gesprek met een moslim-gedetineerde met wie ik vrij lang contact heb, kwam het onderwerp ‘huwelijk tijdens detentie’ aan de orde. Gelet op zijn lange straf en het feit dat hij – naar eigen zeggen – naar zijn geloof wil leven en dus niet in de fout wil gaan, wilde hij graag tijdens zijn detentie een religieus huwelijk sluiten met een vrouw die hij niet zo lang geleden had leren kennen. Hij benaderde mij als imam met de vraag of ik dit ‘huwelijk’ kon of mocht bijstaan en zegenen. De inrichting, met name het hoofd beveiliging stemt – tot mijn verbazing – hiermee in als waardering voor het goede gedrag van de jongen.’

De imam weet goed dat het voltrekken van een huwelijk niet mag en zelfs strafbaar is. De imam moest helaas met tegenzin – en moeite – de gedetineerde teleurstellen en kon zijn wens bijgevolg niet verwezenlijken, waardoor de imam in een delicaat, moreel dilemma belandde.

Zelfreflectie [van de imam]:

Heb ik hem niet tekort gedaan?

Heb ik de wil, de wens van de jongen serieus genomen?

Zet ik mijn positie als imam niet op het spel in de ogen van de jongen door het niet waarmaken van zijn wens?

Meen ik echt wat ik predik of zeg ik maar wat? Daar ik de jongen daar tot goed gedrag aanspoor, maar als puntje bij paaltje komt, dan laat ik hem in de steek?

Stel dat de jongen in de fout gaat, ben ik dan niet medeverantwoordelijk?

Word ik niet ter verantwoording geroepen door Allah? Is dat niet een religieuze verantwoordelijkheid, ik ben toch imam?

Is het zo erg [om zo'n huwelijk goed te keuren]? Het is maar een zegening, het kan nooit kwaad doen.....

Bron: ‘Islamitisch geestelijk verzorger’, maart 2017

In deze casus komen verschillende belangen in beeld. Een reconstructie levert onder meer de volgende belangen op: het belang van de religieuze wet, het belang van de civiele wet, het belang van het individu, het belang van de inrichting en het belang van de geestelijk verzorger. Er spelen ook andere belangen op de achtergrond, zoals die van de vrouw, de eer en gevoelens van de familie van de vrouw (en de man) enzovoort.

Het religieuze belang is als volgt. Intimiteit en seks buiten het huwelijk ofwel overspel druisen in tegen de islamitische seksuele moraal (Ajouaou 2016a). De overtreder of zondaar mag bij overtreding rekenen op straf van God. In sommige islamitische landen ligt ook straf volgens het civiele recht in het vooruitzicht. De religieuze wet die de islamitische geestelijk verzorger/imam zo vaak zou hebben gepredikt zou zeggen: ga geen relatie aan als die niet bevestigd is door het huwelijk. Hiervoor zijn procedures nodig, zoals ‘openbare’ aankondiging en goedkeuring door autoriteiten. De begrippen ‘openbaar’ en ‘autoriteit’ zijn echter rekkelijk. Sommigen vinden het bekend maken bij een kleine kring of zelfs het ondertekenen van een vooraf gedrukte ‘huwelijksacte’ open(baar) genoeg. Niet zelden rekenen sommigen een (aangewezen) geestelijke ook onder ‘autoriteit’. De voltrekking van een ‘huwelijk’ onder deze laatste condities leidt echter niet zelden tot wat Abdullah Kamal ‘*halal* prostitutie’ noemt (Kamal 1997), omdat de intentie allesbehalve een serieuze relatie is, hoogstens een ‘genotshuwelijk’ (Ajouaou 2016a).

Bij de gedetineerde spelen in ieder geval het belang van bevrediging van seksuele behoeftes, mogelijk ook oprechte liefde en het in aanmerking komen voor het zogeheten ‘bezoek zonder toezicht’ een rol. Bij dat laatste kan de bezoeker/bezoekster langer blijven en kan eventueel zonder toezicht seks plaats vinden. Zijn overkoepelende belang is datgene wat de imam onder woorden bracht: de gedetineerde wil dit volgens islamvoorschriften doen en dus vraagt hij de imam om hiervoor te zorgen door het huwelijk te bekrachtigen.

Wij zien verder dat ook de inrichting een belang heeft. Dat is: belonen van de gedetineerde voor goed gedrag, hetgeen mogelijk bijdraagt aan rust en orde. De beveiliging zou verder vanuit een seculier ethisch uitgangspunt hebben gedacht: hier gaat het om twee volwassenen die geheel vrijwillig iets met elkaar willen en daar is geen bezwaar tegen. Het maakt dan voor hen verder niet uit of dit een ‘huwelijk’ is dan wel een andersoortige relatie en of dit gezegend wordt door een geestelijke of door een ander. Zelfbeschikking is hier de achterliggende waarde. De toenmalige Minister van Veiligheid en Justitie Hirsch Ballin drukte soortgelijke gedachten als volgt uit: ‘We kunnen niemand verbieden na een ritueel met elkaar het bed te delen’ (Binnenlands Bestuur 2009).

Dezelfde minister riep echter tegelijk – vandaar de verbazing van de imam – op om aangifte te doen van informele huwelijken vanwege de schade daarvan, namelijk het in de hand werken van ‘polygamie, isolement van de bruid en gedwongen trouwen voor minderjarigen’ (Binnenlands Bestuur 2009) en dus

‘onderdrukking’ van de vrouw en aantasten van het principe van gendergelijkheid. De druk om het bekrachtigen van de relaties te criminaliseren werd opgevoerd door signalen van veelvoorkomend misbruik onder jihadisten van informele huwelijken, de angst voor de komst van de zogeheten ‘sharia rechtbanken’ en de komst van religieuze radicalisering, thema’s die vallen onder veiligheidsvraagstukken en openbare orde. Daarom verbiedt artikel 1:68 van het Burgerlijk Wetboek dat een geestelijke een huwelijk zegent voordat de ambtenaar van de burgerlijke stand het huwelijk voltrekt. Overtreding kan een straf opleveren variërend van een boete tot gevangenisstraf krachtens artikel 449 van het Wetboek van Strafrecht.

De reflecterende en handelende imam heeft zelf duidelijk ook een belang. Hij zal nu zelf normen en wetten die hij eerder predikte mogelijk anders moeten lezen en uitleggen, zijn reputatie en geloofswaardigheid kan als gevolg daarvan een deuk oplopen en als de gedetineerde zonder goedkeuring van de imam toch doorzet, zou hij voor zijn geweten mogelijk mede verantwoordelijk zijn voor de zonde die de gedetineerde begaat.

Het gemakkelijkste voor de imam zou dan gewoon zijn: zegenen, zeker na instemming van de inrichting.¹⁷ Aan de andere kant vraagt zijn rol als ambtenaar en ook vertegenwoordiger van de islamitische gemeenschap (CMO) veel politieke sensitiviteit om deze casus te behandelen.

Hoe komt de imam hieruit ofwel wat is zijn *maghradj*? Alhoewel met aarzelings (dit moet meer gelezen worden als: een niet geheel bevredigende keuze), heeft de imam het huwelijk niet gezegend. Hij handelt ondanks de schijn van het tegendeel, in het belang van het individu, namelijk de gedetineerde, door deze en zijn mogelijk toekomstige partner in bescherming te nemen tegen zichzelf, door mogelijke sociale en psychische schade te voorkomen die het gevolg is van een niet wettig of erkend huwelijk – zoals bijvoorbeeld hierboven zijn weergegeven. Het belang van beiden ligt uiteindelijk (lange termijn) in het op correcte manier (zoals de civiele wet dat voorschrijft) volgen van de procedures voor een echtelijke verbintenis indien ze daadwerkelijk de intentie hebben om ‘islamitisch’ te trouwen. De imam heeft desgevraagd laten weten, de gedetineerden uitvoerig te hebben ingelicht over zijn afwegingen. Hij pree de wens van de gedetineerde (willen trouwen op islamitische wijze), maar wees hem tegelijk op het belang en de noodzakelijkheid om de procedures in de juiste volgorde te volgen, zodat ieders belang gewaarborgd wordt.

Noten

- 1 Dienst Justitiële Inrichtingen, 'Islamitische geestelijke verzorging', www.dji.nl/locaties/landelijke-diensten/dienst-geestelijke-verzorging/islamitische-geestelijke-verzorging.aspx (laatst geraadpleegd 26 juli 2017).
- 2 Vereniging van geestelijk verzorgers, 'sectoren', VGZ.nl/sectoren/islamitisch/ (laatst geraadpleegd 26 juli 2017).
- 3 In dit Turkstalig artikel verwijs ik naar de grote belangstelling voor de islamitische geestelijke verzorging in studies rond veiligheid, terrorismebestrijding en beleid (Neumann 2010, United Nations Office on Drugs and Crime 2016, International Institute for Justice and the Rule of Law 2015). Twee gevaren liggen op de loer bij deze benaderingen: *securitisering* en *instrumentalisering* van het beroep. Beide wijzen op oneigenlijk gebruik van het vak en kunnen deze schaden. Zo kan daardoor het principe van scheiding van kerk en staat worden aangetast, kan een aanslag worden gepleegd op het beroepsgeheim en kan disproportioneel worden gefocust op de belangen van veiligheid ten koste van zorg en humaniteit.
- 4 https://www.uni-tuebingen.de/uploads/media/170605_UNI_Tuebingen_Flyer.pdf (laatst geraadpleegd 3 augustus 2017).
- 5 De introductie in de aankondiging luidt: '(...) *In Europe as well as in other Western and Muslim countries new pastoral and ethical concepts, theories and approaches need to be developed in accordance to the societal situation. It is recognized that this should be achieved through the analysis of traditional Muslim pastoral counselling and ethics as well as in confrontation with present intellectual discourses*', https://www.uni-tuebingen.de/uploads/media/170605_UNI_Tuebingen_Flyer.pdf (laatst geraadpleegd op 2 augustus 2017).
- 6 Ik betrek daarbij overigens ook mijn reflecties als docent Islamitische ethiek, toegepaste vraagstukken aan de universiteit KU Leuven. Voor dit vak vraag ik geregeld casussen uit de praktijk van de geestelijk verzorgers in detentie, de zorg en de krijgsmacht en ik nodig ze uit voor gesprekken met studenten over deze casussen.
- 7 In 2009 vierde het rooms-katholieke en protestantse pastoraat zijn zestigjarige jubileum bij Justitie.
- 8 De humanistische geestelijke verzorging vierde in 2009 haar veertigjarige jubileum: <http://www.rijksoverheid.nl/nieuws/2008/12/11/40-jaar-humanistische-geestelijke-verzorging-bij-justitie.html> (laatst geraadpleegd op 2 augustus 2017).
- 9 Rijksoverheid, 'Justitie erkent CMO als zendende instantie', 23 oktober 2007: rijksoverheid.nl/actueel/nieuws/2007/10/23/justitie-erkent-cmo-als-zendende-instantie (laatst geraadpleegd: 26 juli 2017).
- 10 Ik wijs erop dat het al dan niet zich aansluiten bij de gevestigde vakdiscipline regelmatig in de media opduikt. Vergelijk bijvoorbeeld: C. van Limpt en K. van der Velde ('De imam aan het ziekenhuisbed is geen manager', *Trouw* 3 juni 1998), *Trouw*, Religie en Filosofie, ('Geestelijke verzorging te hoog gegrepen voor imam', 26 september 2001) en T. Boer ('Ik wil weten wie er aan mijn bed staat', *Trouw*, Podium, 12 juni 2006).
- 11 Vergelijk voorbeelden van handelingsmodellen vanuit het katholieke perspectief (Van der Ven 2000), en vanuit het protestantse perspectief (Brienen 2008).
- 12 Svendsen zegt over het belang van het individu in westerse hedendaagse samenlevingen: "The basic figure of fully developed modernity is the single person. Or the 'individual', if you want. The liberal individual is a historical reality. Yet why do I use the phrase *liberal individual*? Simply because that individual is concerned with or takes for granted liberal rights such as freedom of expression, right to property, privacy and so on", (2017, 94).

- 13 Deze definitie is door de VGVZ recentelijk herzien in het document *Beroepsstandard geestelijk verzorger* (2015). Ik houd de oude definitie aan omdat die beter past bij de stand van ontwikkeling van de islamitische geestelijke verzorging.
- 14 Dit zou geïllustreerd kunnen worden aan de hand van de volgende casus die mij is verteld door een (vrouwelijke) islamitische geestelijk verzorger in een ziekenhuis. Een moslimvrouw kreeg een vroeg overleden kind. Zij vroeg een ‘passerende’ imam die door het ziekenhuis was ingehuurd om de vrouw bij te staan wat te doen. Hij antwoordde vanuit de wettische houding dat ze niets hoefde (dus niets mocht) doen, dat wil zeggen geen enkel ritueel. Dit advies is ook door het ziekenhuis opgevolgd en het kind is dan ook niet begraven, noch zijn andere rituelen voor hem geregeld. De imam redeneerde vermoedelijk als volgt: ‘het kind is een blanco blad, onschuldig en gaat rechtstreeks naar het paradijs. Hiervoor zijn dan geen speciale gebeden van de gemeenschap nodig, noch speciale herdenkingen’. De moeder heeft er echter een traumatische ervaring aan overgehouden waar ze lange tijd aan leed. Zij vertelde de vrouwelijke geestelijk verzorger niet tevreden te zijn met het antwoord van de imam, dat ze voor haar kind graag een herdenking had gewenst, dat ze een waardiger afscheid had gewild en het kind ook gewoon had willen begraven. Dit alles om haar rouwproces goed te laten verlopen. Als alternatief heeft de vrouwelijke geestelijk verzorger aangeboden om (weken later) alsnog een symbolisch afscheid te regelen door alsnog de gemiste rituelen uit te voeren. De rouwende moeder is hierop ingegaan, hetgeen een helende werking had op haar.
- 15 Ik wijs er overigens op dat in de grondslagen van het islamitische recht en dus indirect ook in de ethiek, grote waarde wordt gehecht aan het begrip ‘voorkomen van schade’ ofwel het kwaad in het afwegen van ‘het belang’. Hierbij is het principe van toepassing: ‘voorkomen van het kwade gaat voor het najagen van het goede’.
- 16 Dit gebeurt simpelweg wanneer men stelt dat de uitkomst van een reflectie geheel zonder rechtvaardiging uit de sacrale bronnen kan geschieden, kortom, wanneer men stelt dat hiervoor geen God nodig is.
- 17 Vergelijk de verschillende varianten van het informeel zegenen van een huwelijk (Ajouaou 2014, 77-78).

Literatuur

Ajouaou, M. (2014),

Wie is Moslim? Geloof en secularisatie onder westerse moslims, Zoetermeer: Meinema.

Ajouaou, M. & T. Bernts (2014),

Imams and inmates. Adaptation or contextualization of Islamic prison chaplaincy? in: *The International Journal of Politics, Culture of Society*. doi:10.1007/s10767-014-9182-y.

Ajouaou, M. (2016a),

Seksualiteit in de islam tussen dogma en dagelijks praktijk, in: *Religie & Samenleving*, 11 (2), 175-187.

Ajouaou, M. (2016),

Islamitisch gevangenispastoraat. Context, enkele grondslagen en uitdagingen, in: Daems, T., P. De Witte & G. Zuidwegt (red), *De gekooide mens. Gevangenisstraf als doorleefde realiteit*, Leuven: Universitaire Pers Leuven, 135-145.

- Ajouaou, M. (2017),
 “Hapishane imamların güvenli politikalarının kiskacında” (*Gevangenisimams in de greep van het beveiligingsbeleid*), in: *Perspektif* (Turks tijdschrift, Duitsland), 23 (258), 43-45.
- Ajouaou, M. & T. Bernts (2015),
 The Effects of Religious Diversity on Spiritual Care: Reflections from the Dutch Correction Facilities, in: Becci, I. & O. Olivier (eds.), *Religious Diversity in European Prison*, Switzerland: Springer International publishing, 31-45.
- Arts, W.A., R.S. Batenburg & P. Groenewegen (red.) (2001),
Een kwestie van vertrouwen. Over veranderingen op de markt voor professionele diensten en in de organisatie van vrije beroepen, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Averroes (2006),
Geloof en wetenschap in de islam. Averroes’ “Het beslissende woord”, uit het Arabisch vertaald, ingeleid en geannoteerd door R. Kruk, Kampen.
- Baart, A. (2001),
Een theorie van de presentie, Utrecht: Lemma.
- Binnenlands Bestuur (tijdschrift van 2009),
 ‘Doe aangifte van informeel huwelijk’, 4 september 2019: <http://www.binnenlandsbestuur.nl/bestuur-en-organisatie/nieuws/doe-aangifte-van-informeel-huwelijk.127775.lynkx?specialismId=94> (laatst geraadpleegd 3 augustus 2017)
- Brienen, T. (2008),
Van Ambt naar dienst. Een Bijbelse visie op diensten en bedieningen, Kampen: Kok.
- Chappel, T. (2009),
Ethics and Experience. Life beyond moral theory, Durham: Acumen.
- DJI (Dienst Justitiële Inrichtingen) (2006),
Samenvatting eindrapport diensten specificaties, Den Haag: Dienst Geestelijke Verzorging (DGV).
- Doolaard, J. (red.) (2006),
Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging, Kampen: Kok.
- Flap, H. (2001),
 Professies als probleem: sociaal-wetenschappelijke vraagstellingen op het terrein van vrije beroepen’, in: Arts, W.A. et al. (red.), *Een kwestie van vertrouwen. Over veranderingen op de markt voor professionele diensten en in de organisatie van vrije beroepen*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 31-50.
- Ganzevoort, R. (2009),
 Geestelijke verzorging kan niet zonder theologie. Een reactie op Pitstra en Zock, in: *Handelingen, tijdschrift voor praktische theologie*, 3, 21-26.
- Gilliat-Ray, S., M. Ali & S. Pattison (2013),
Understanding Muslim Chaplaincy, Farnham: Ashgate.

- Heitink, G. (2001),
Biografie van de dominee, Baarn: Ten Have.
- Hendriks, A. (1982),
 Huisbezoek in het Nederlandse katholieke pastoraat, ontstaan, ontwikkeling en mogelijkheden, in: *Praktische Theologie, Nederlands tijdschrift voor pastorale wetenschappen*, (5), 313-324.
- Hirsch-Ballin, E. (1988),
Overheid, godsdienst en levensovertuiging. Eindrapport criteria voor ondersteuning aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op religieuze grondslag, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken.
- Hourani, G. F. (2007),
Reason in tradition in Islamic ethics, Cambridge: Cambridge University Press.
- International Institute for Justice and the Rule of Law (2015),
 Prison management recommendations to counter and address prison radicalization, 14, online, 2015: <https://theij.org/wp-content/uploads/Prison-Recommendations-FINAL-1.pdf>.
- 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: Boekencentrum.
- Kamal, A. (1997),
Al-Da'āra al-halal. Al-Mu'assasa al-Haditha li-Azawādj fi Misr, al-Saudiyya wa Iran (Halal prostitutie. Een moderne huwelijksinstituut in Egypte, Saudi Arabië en Iran), Beyrout: al-Maktaba al-Thaqafiyya.
- Klei, P. van der (1982),
 Waar gaat het om bij het huisbezoek van de pastor?', in: *Praktische Theologie, Nederlands tijdschrift voor pastorale wetenschappen*, 5, 292-302.
- Kruif, G. de (1999),
Christelijke ethiek. Een inleiding met sleutelteksten, Zoetermeer: Meinema.
- Mooij-Kemp, D. (2006),
 Over opleiding en competentie, in: Doolaard, J. (red.) (2006), *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, Kampen: Kok, 131-145.
- Neumann, P. (2010).
Prisons and Terrorism. Radicalisation and De-radicalisation in 15 Countries. A policy report published by the International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence (ICSR). London: King's College. Online beschikbaar op: <http://icsr.info/wp-content/uploads/2012/10/1277699166PrisonsandTerrorismRadicalisationandDeradicalisationin15Countries.pdf>.

- Reinhart, A. (2007),
Ethics and the Qur'ân, in: MacAuliffe, J.D. (ed.), *Encyclopedia of the Qur'ân*, 2, 55-79,
ook online te raadplegen op: [https://pmr.uchicago.edu/sites/pmr.uchicago.edu/files/
uploads/Reinhart_IslamicLawAsIslamicEthics.pdf](https://pmr.uchicago.edu/sites/pmr.uchicago.edu/files/uploads/Reinhart_IslamicLawAsIslamicEthics.pdf) (laatste geraadpleegd: 1 augustus
2017).
- Sajoo, A. (2009),
Muslim Ethics, Emerging Vistas, London/New York: I.B. Tauris Publishers.
- Svendsen, L. (2017),
A philosophy of loneliness, Glasgow: Reaktion Books.
- Ven, J. van der (2000),
Pastoraal perspectief. Vorming tot reflectief pastoraat, Kampen: VBK Media.
- United Nations Office on Drugs and Crime (2016),
*Handbook on the Management of Violent Extremist Prisoners and the Prevention of
Radicalization to Violence in Prisons*, New York: United Nations. [https://www.unodc.
org/pdf/criminal_justice/Handbook_on_VEPs.pdf](https://www.unodc.org/pdf/criminal_justice/Handbook_on_VEPs.pdf).
- Wolfson, H. (1976),
The Philosophy of the Kalam, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.