

Godsdienstvrijheid en meervoudige religieuze betrokkenheid: naar een intercultureel perspectief

Prof. dr. A. van der Braak*

Het recht op godsdienstvrijheid is een belangrijk mensenrecht waaraan terecht universele status wordt toegekend. Deze universele status van het recht op godsdienstvrijheid wordt echter meestal, net zoals overigens de universele status van de mensenrechten als geheel, gefundeerd in bepaalde ongearticuleerde aannames over wat 'godsdienst' is en wat 'godsdienstvrijheid' is. De onderzoeksvraag van deze bijdrage luidt: hoe is het mogelijk om tot een niet afgedwongen consensus te komen ten aanzien van het recht op godsdienstvrijheid in een wereldwijd snel veranderend religieus landschap waarin oude opvattingen over godsdienst en godsdienstvrijheid niet langer vanzelfsprekend zijn?

Ik zal allereerst drie perspectieven op de universaliteit van mensenrechten presenteren: het supraculturele, superculturele en het interculturele. Vervolgens zal ik deze perspectieven toepassen op het recht op godsdienstvrijheid. Vanuit het interculturele perspectief zal ik het gangbare paradigma ten aanzien van godsdienst, door de Britse religiewetenschapper Paul Hedges omschreven als het World Religions Paradigm, relativeren en ingaan op de nieuwe ontwikkeling van meervoudige religieuze betrokkenheid. Vervolgens bespreek ik de problemen rondom de juridische toepassing van deze nieuwe inzichten. Ten slotte presenteer ik het werk van de Canadese filosoof Charles Taylor om te laten zien hoe een interculturele benadering kan bijdragen aan een bredere acceptatie van mensenrechten in het algemeen, en het recht op godsdienstvrijheid in het bijzonder.¹

Historische introductie

De notie van mensenrechten, vaak opgevat als de rechten die toekomen aan een individu,² los van zijn of haar plaats in een maatschappelijke orde, en los van overwegingen als burgerschap, etniciteit, klasse, religie, of gender, is van betrekkelijk recente aard. Ze heeft haar oorsprong in bepaalde recente ontwikkelingen in de westerse filosofische traditie, zoals de opvattingen van de filosofen Thomas Hobbes (1588-1679) en John Locke (1632-1704) over

* DOI 10.7590/ntkr_2018_008.

Prof. dr. A. (André) van der Braak is als hoogleraar Boeddhistische filosofie in dialoog met andere levensbeschouwelijke tradities verbonden aan de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam.

¹ Een uitgebreidere versie van sommige delen van dit artikel is eerder verschenen als André van der Braak, 'Human Rights Protection of Ethnic Minorities: A Cross-Cultural Perspective', in: H.-C. Günther (ed.), *Ethnic and Religious Cohabitation and Conflict*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2017, p. 15-35.

² Deze opvatting van mensenrechten is enigszins beperkt, aangezien deze rechten waar mogelijk ook aan groepen en rechtspersonen toekomen.

het natuurrecht, en kreeg misschien wel haar meest rigoureuze formulering in het werk van Immanuel Kant (1724-1804) in de achttiende eeuw. De Engelse politieke wetenschapper Larry Siedentop heeft uitvoerig gedocumenteerd hoe het westerse discours rondom natuurlijke rechten schatplichtig is aan juridische discussies binnen het kerkelijk recht gedurende de twaalfde, dertiende en veertiende eeuw, en dat christelijke morele intuïties een cruciale rol speelden in de totstandkoming van het liberale en seculiere discours rondom mensenrechten.³

De meest wijdverbreide formulering van het idee van universele mensenrechten kan gevonden worden in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (UVRM), zoals aangenomen door de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties op 10 december 1948.⁴ Ongetwijfeld is de vaststelling van de UVRM een grote stap voorwaarts geweest in de bescherming van mensenrechten wereldwijd, met inbegrip van het recht op godsdienstvrijheid. Er is echter veel kritiek, met name uit niet-westerse hoek, op de universele toepasbaarheid van de UVRM, met inbegrip van het recht op godsdienstvrijheid. Gelet op hun westerse oorsprong, zijn mensenrechten waarlijk universeel van toepassing?

Supracultureel, supercultureel en intercultureel

De Amerikaans-Indiase filosoof Joseph Prabhu beschrijft drie benaderingswijzen voor de legitimatie van een wereldwijde consensus t.o.v. de UVRM, die hij beschrijft als supracultureel, supercultureel en intercultureel.⁵

Het *supraculturele* model, zoals bijvoorbeeld belichaamd in de traditie van het natuurrecht, probeert boven het culturele uit te stijgen door een goddelijke of natuurlijke essentie te veronderstellen die onze ware menselijkheid uit zou maken.⁶ Zo'n goddelijke essentie is voor sommigen de christelijke God. Echter, zo'n goddelijke dimensie dient altijd gemedieerd te worden door menselijke en culturele inzichten. In het licht van culturele en religieuze diversiteit is het moeilijk om vast te houden aan de notie van een goddelijke essentie. Vandaar dat bij de vaststelling van de UVRM een doelbewuste afstand werd bewaard tot godsdienst:

³ Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, Cambridge, MA: Belknap Press 2014, p. 358ff.

⁴ Universal Declaration of Human Rights, <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html> (United Nations, 1948).

⁵ Joseph Prabhu, *Human Rights in Cross-Cultural Perspective, Proceedings of the United Nations Conference on Human Rights and Traditional Cultures*, Geneva: U.N. Publication 2011.

⁶ Ibid.

‘A cloak of silence was thrown over the question of religion, not only because of reasons of universal appeal, but also because of the vast diversity of religious sentiment and the complications of having to deal with it. When the Declaration was drafted, it was generally felt that religions by their exclusive and absolute nature tend to be divisive and conflict-producing forces. Not only was there a difference of opinion among the drafters as to whether human rights ought to be regarded as sacred, there was also dissension as to the grounds of any purported sacredness.’⁷

De andere optie (naast die van het grondvesten van mensenrechten in een goddelijke essentie) is om mensenrechten te grondvesten in een seculiere universele waarde. Bij het opstellen van de Declaratie was de notie van ‘menselijke waardigheid’ zo’n universele waarde:

‘the preamble to the Declaration indicates that “human dignity” was chosen as the foundational concept on which the notion of human rights was based, without further inquiries into where that dignity came from and why that dignity ought to be protected with rights’.⁸

Het gebruik van een dergelijke universele waarde roept echter vele vragen op. Op welke filosofische gronden impliceert de universele menselijke waardigheid dat mensen rechten hebben? Wat voor een filosofie van de menselijke natuur ligt impliciet besloten in zo’n aanname? Een mogelijke strategie om dergelijke problemen te vermijden zou zijn om te stellen dat mensenrechten geen intrinsieke verworvenheden zijn, maar slechts pragmatische. Echter, als mensenrechten niet intrinsiek van aard zijn, waarom zouden ze dan universele navolging verdienen?

Het supraculturele model valt moeilijk te verdedigen in het licht van culturele diversiteit. Of men nu een goddelijke essentie poneert (‘God’) of een antropologische essentie (‘de menselijke waardigheid’), de uitdrukking daarvan geschiedt altijd via culturele bemiddeling. Het is daardoor moeilijk om een universele waarde te vinden die voor verschillende culturen acceptabel is.

In het licht van dergelijke uitdagingen voor het supraculturele model nemen velen hun toevlucht tot een *supercultureel* model. Volgens Prabhu claimt het superculturele model dat

‘human rights thinking represents an advanced state of cultural evolution, which not all cultures have achieved. In actuality, it is Western culture alone which is alleged to have done so, and the universal nature of human rights

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

means, in effect, that non-Western cultures now have to embark on the same journey and path of modernization as the West. Just as, for example, the West moved “beyond” its religious heritage to arrive at a “mature” secular outlook that could serve as the proper basis for human rights, other cultures must be expected to do the same, if human rights are to be truly universal’.⁹

Volgens Prabhu wordt echter in een dergelijk model universaliteit verward met uniformiteit. De standaarden van de westerse cultuur, die als superieur wordt beschouwd, worden als universele standaarden gebruikt die moeten worden nagevolgd door inferieure, niet-westerse culturen. Men zou deze tegenwerping kunnen beantwoorden met het argument dat het feit dat mensenrechten in het Westen ontdekt zijn ze niet minder universeel maakt. Newtons wetten van de zwaartekracht werden ook in het Westen ontdekt, maar dat ondermijnt geenszins hun validiteit. Echter, de notie van universele mensenrechten is niet slechts een verklarende theorie, maar een normatieve claim. Het betreft hier de universalisering van een specifieke opvatting, die slechts betekenisvol en valide is binnen de filosofische context van de westerse cultuur.

Het superculturele model vertegenwoordigt volgens Prabhu een vorm van cultureel imperialisme. Het legt een westerse ethnocentrische standaard op aan de rest van de wereld om tot een universaliteit te komen. Het lijkt ook aan epistemologische bijziendheid: het herkent niet dat de dominante westerse manier om mensenrechten te conceptualiseren slechts één perspectief vertegenwoordigt, en dat er andere, niet-westerse perspectieven op mensenrechten bestaan die de moeite waard zijn om verkend te worden.

Prabhu concludeert derhalve dat zowel het supraculturele als het superculturele model problematisch is. Als een mogelijke oplossing draagt hij het *interculturele* model aan. Dit model

‘starts from the humble premise that one’s culture is only one among many, with diverse strengths and achievements but also partialities and blind spots. This model, which I am advocating, attempts neither to transcend cultural differences, nor to finesse these differences by making one culture superior and normative for the others. It rather takes the other cultures as seriously as it takes itself and attempts an open-minded, meaning-and-truth-seeking dialogue’.¹⁰

De uitdagingen voor een dergelijke interculturele hermeneutiek van mensenrechten zijn vergelijkbaar met die voor interculturele filosofie in het algemeen. Om zo’n hermeneutiek tot een succes te maken moeten epistemologische en ontologische grenzen worden overschreden. Het westerse cartesianisme,

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

met zijn dualistische scheiding tussen geest en lichaam, individu en wereld, en de mens en God, moet gerelativeerd worden om zo ruimte te maken voor een ontmoeting met niet-westerse mens- en wereldbeelden.

De Chinese filosoof Chenshan Tian, directeur van het Center for East-West Relations aan de Beijing Foreign Studies University, heeft een dergelijke vergelijkende hermeneutiek onderzocht.¹¹ Hij spreekt over de ‘culturele sluier’ die China van het Westen scheidt. Hij stelt dat de Chinese vertaling van mensenrechten, *renquan*, eenvoudigweg niet overeenkomt met gangbare westerse noties van mensenrechten. De twee termen corresponderen niet met elkaar, zijn niet synoniem, en kunnen niet in elkaar vertaald worden.¹² Ten eerste, aldus Tian, hebben veel westerse noties van ‘mensenrechten’ hun oorsprong in de notie van een almachtige God, terwijl in China de relatie tussen mens en maatschappij bepaalt wat de mens wel en niet kan doen.

‘Second, the “quan” in “renquan” does not point to “rights” or “wrongs”, instead it refers to the actions that the community agrees to as appropriate or inappropriate under certain conditions; rights and obligations are always relative. Yet, “rights” is determined by God and God-given, so it is an absolute concept. Over the years, the West has used “rights” to judge China, China has used “renquan” as an inadequate equivalent to “rights”, and both sides fell into a deep and muddy swamp. One seems plausible in self-justification, the other is completely dumbfounded, and both result as flawed interpretations. This misunderstanding has brought both sides embarrassment and paralysis.’¹³

Hoewel op de specifieke interpretatie van Tian wel het een en ander valt af te dingen, brengt hij een belangrijk punt naar voren met betrekking tot de verschillende culturele, politieke en historische contexten die de betekenis van ‘mensenrechten’ in het Westen en China bepalen. Voor een interculturele benadering van mensenrechten is het van groot belang om deze contexten bij de dialoog te betrekken.

Godsdienstvrijheid

Hoe kunnen deze overwegingen worden toegepast op het recht op godsdienstvrijheid? De notie van godsdienst was al zeer problematisch ten tijde van de formulering van de UVRM, en werd zoveel mogelijk vermeden

¹¹ Chenshan Tian, ‘Penetrating the Cultural Veil’, paper presented at the conference of The Continental and Comparative Philosophy Circle (CCPC), Shanghai: Fudan University 2013.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

door de seculiere taal van menselijke waardigheid te gebruiken. Artikel 18 van de UVRM spreekt echter over godsdienstvrijheid als een van de mensenrechten:

‘Een ieder heeft recht op vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst; dit recht omvat tevens de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen, alsmede de vrijheid hetzij alleen, hetzij met anderen zowel in het openbaar als in zijn particuliere leven zijn godsdienst of overtuiging te belijden door het onderwijzen ervan, door de praktische toepassing, door eredienst en de inachtneming van de geboden en voorschriften.’¹⁴

Let op de zeer voorzichtige bewoording van dit artikel, met ‘godsdienst’ slechts op de derde plaats achter ‘gedachte’ en ‘geweten’. Ook vooronderstelt de definitie van godsdienstvrijheid in dit artikel de aanwezigheid van grenzen tussen religieuze tradities. Het vooronderstelt dat er verschillende duidelijk van elkaar afgebakende godsdiensten bestaan waartussen men vrijelijk kan kiezen, maar die elkaar wel wederzijds uitsluiten.

Het lijkt erop dat in de meeste discussies rondom godsdienstvrijheid stilzwijgend het supraculturele model wordt gehanteerd. Er wordt immers van uitgegaan dat godsdienst een universeel verschijnsel is, dat individuele personen al dan niet een godsdienst hebben, en dat godsdienstvrijheid eruit bestaat dat deze individuele personen vrijelijk kunnen kiezen welke godsdienst dat is. Echter, bij nadere inspectie blijkt dat dit supraculturele model in feite neerkomt op een supercultureel model, waarbij bovenstaande westerse opvattingen ten aanzien van godsdienst als maatgevend worden beschouwd.¹⁵

De Indiase religiewetenschapper Arvind Sharma probeert in zijn boek *Problematizing Religious Freedom* dergelijke impliciete superculturele benaderingen van godsdienstvrijheid te expliciteren.¹⁶ Hij stelt vast dat het huidige concept van godsdienstvrijheid opereert binnen een westerse opvatting van godsdienst die uitgaat van exclusieve affiliatie: men kan slechts tot één godsdienst tegelijkertijd behoren. In het geval van niet-westerse religieopvattingen, waarin meervoudige religieuze affiliatie niet alleen is toegestaan maar in veel gevallen zelfs de norm is, verandert het begrip ‘godsdienstvrijheid’ van inhoud.¹⁷

Sharma maakt een onderscheid tussen missionerende en niet-missionerende godsdiensten. Hij wijst erop dat christendom en islam doorgaans missionerend

¹⁴ http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/dut.pdf (laatst geraadpleegd 14 september 2018).

¹⁵ Overigens is vanuit interreligieus perspectief gezien de term ‘godsdienst’ strikt genomen slechts van toepassing op de abrahamitische godsdiensten (christendom, islam en jodendom). Vanwege de bestaande conventies zal ik in de rest van dit artikel blijven spreken over ‘godsdienstvrijheid’, hoewel ik daarmee feitelijk verwijs naar ‘vrijheid van religie’.

¹⁶ Arvind Sharma, *Problematizing Religious Freedom*, Dordrecht: Springer 2011.

¹⁷ *Ibid.*, 17f.

plegen te zijn, terwijl jodendom en hindoeïsme dat veelal niet zijn.¹⁸ Sharma stelt dat het recht op godsdienstvrijheid historisch gezien vaak werd gebruikt om de activiteiten van christelijke missionarissen in niet-christelijke landen te ondersteunen en beschermen. Het is echter niet juist om te stellen dat de nadruk om van godsdienst te veranderen de missionaire godsdiensten bevoordeelt, integendeel. Verandering van godsdienst is over het algemeen in de islam, het christendom en jodendom problematischer dan in de oosterse religies. Met name de islamitische landen hebben dan ook bezwaar gemaakt tegen opname van de vrijheid om van godsdienst te veranderen in artikel 18 IVBPR. In artikel 18 van het IVBPR is de vrijheid om van godsdienst te veranderen geschrapt omdat islamitische landen daar bezwaar tegen hadden. In de nadruk op de vrijheid om van godsdienst te veranderen, lijkt het artikel missionaire godsdiensten te bevoordelen. Zoals Sharma opmerkt, vanuit het standpunt van niet-missionaire godsdiensten (zoals het hindoeïsme en het jodendom) zou het recht op godsdienstvrijheid in gelijke mate berusten op het recht om aan de eigen godsdienst vast te houden onder de missionaire druk om van godsdienst te veranderen.¹⁹

In het *Internationaal Verdrag inzake Burgerrechten en Politieke Rechten* (IVBPR) uit 1966 wordt de verwoording veranderd in ‘de vrijheid een zelf gekozen godsdienst of levensovertuiging te hebben of te aanvaarden’,²⁰ en een bepaling is toegevoegd dat ‘op niemand mag dwang worden uitgeoefend die een belemmering zou betekenen van zijn vrijheid een door hemzelf gekozen godsdienst of levensovertuiging te hebben of te aanvaarden’.²¹ Dit lijkt het oneerlijke voordeel van de missionaire godsdiensten teniet te doen, maar volgens Sharma is deze verandering slechts cosmetisch, aangezien ‘de retorische kracht van het discours over mensenrechten nog steeds niet uit de groef van de exclusieve religieuze affiliatie is gehaald’.²²

Meervoudige religieuze betrokkenheid

Het gaat echter niet louter om een keuzevrijheid tussen afgebakende godsdiensten (de vrijheid om een godsdienst te hebben of van godsdienst te veranderen), maar ook om de eigen godsdienstige identiteit te kunnen

¹⁸ Ibid., 76: ‘The various religions of the world are sometimes classified into missionary and non-missionary religions. The term missionary religions is used in this context to refer to those religions which actively seek converts, such as Christianity and Islam. The term non-missionary religions is then used to refer to religions which, while they may occasionally accept converts, do not actively seek them. Hinduism and Judaism are usually referred to as non-missionary religions, specially in their classical formulation.’

¹⁹ Ibid., 77.

²⁰ http://wetten.overheid.nl/BWBV0001017/1979-03-11#Verdrag_2.

²¹ Ibid.

²² Sharma, *Problematizing Religious Freedom*, 79.

samenstellen als een mix van verschillende godsdiensten. In het door mijzelf en Manuela Kalsky geleide recente onderzoeksproject aan de Vrije Universiteit naar meervoudige religieuze betrokkenheid²³ wordt onderzocht in welke mate een dergelijk mixen van godsdiensten in de Nederlandse samenleving navolging vindt. Uit het empirisch onderzoek van Joantine Berghuijs blijkt dat 24% van de Nederlanders een dergelijke meervoudige religieuze betrokkenheid praktiseert.²⁴ Zij combineren niet alleen verschillende godsdiensten, maar geven ook aan dat zij hun eigen spiritualiteit samenstellen aan de hand van elementen van verschillende godsdiensten, zonder de behoefte te voelen zichzelf als aanhanger van die godsdiensten te bestempelen. Kalsky omschrijft hen als ‘flexibele gelovigen’²⁵ of als ‘transreligieuzen’.²⁶

De Engelse religiewetenschapper Paul Hedges stelt dat de westerse religieopvatting uitgaat van het model van de wereldreligies, waarbij religies als afgebakende entiteiten worden beschouwd die elkaar wederzijds uitsluiten. Hij noemt dit het ‘World Religions Paradigm’. Dit model weerspiegelt volgens hem echter niet de wereldwijde religieuze realiteit. In China, bijvoorbeeld, is volgens hem sprake van een gedeeld religieus landschap waarin religieuze activiteiten plaatsvinden.²⁷

De nadruk op exclusieve en afgebakende godsdiensten wordt daarom vooral problematisch wanneer godsdienstvrijheid wordt toegepast op de situatie in China. De ‘groef van de exclusieve religieuze affiliatie’ lijkt eenvoudigweg niet te bestaan in China. Daarom claimen velen dat er geen godsdienst voorkomt in China. Echter, er is veel godsdienstige activiteit in China. De Engelse antropoloog Adam Yuet Chau heeft daarom een analytisch model voorgesteld waarin vijf modaliteiten om godsdienst te beoefenen worden onderscheiden.²⁸ Dit model benadrukt het belang van religieuze beoefening in China, meer dan een samenhangende verzameling teksten, commentaren en overtuigingen die de abrahamitische godsdiensten kenmerken. Keuzes met betrekking tot het religieuze gedrag, zo stelt Chau, zijn gebaseerd op het resultaat dat mensen willen

²³ A. van der Braak & M. Kalsky, ‘Hermeneutical and Empirical Explorations of Hybrid Religiosity’, NWO-programma ‘Religie in de Nederlandse Samenleving’, <https://www.nwo.nl/onderzoek-en-resultaten/onderzoeksprojecten/i/99/10499.html>.

²⁴ Joantine T. Berghuijs, ‘Multiple religious belonging in the Netherlands: an empirical approach to hybrid religiosity’, *Open Theology* 3/1 (2017), 19-37; Joantine Berghuijs, *Meervoudig religieus: spirituele openheid en creativiteit onder Nederlanders*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2018.

²⁵ Manuela Kalsky & Frieda Pruijm (red.), *Flexibel Geloven: zingeving voorbij de grenzen van religies*, Vught: Skandalon, 2014.

²⁶ Manuela Kalsky, ‘Flexible Believers in the Netherlands. A Paradigm Shift towards Transreligious Multiplicity’, *Open Theology* 3/1 (2017), p. 345-359.

²⁷ Paul Hedges, ‘Multiple Religious Belonging after Religion: Theorising Strategic Religious Participation in a Shared Religious Landscape as a Chinese Model’, *Open Theology* 3/1 (2017), p. 48-72.

²⁸ Adam Yuet Chau, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*, Oxford: Oxford University Press 2005.

bereiken. Hij heeft de term ‘effectieve religiositeit’ gemunt om zijn bevindingen in China te beschrijven. Wanneer we spreken over godsdienstvrijheid, derhalve, dienen we ons uitgangspunt van exclusieve religieuze affiliatie los te laten, om het onderwerp te kunnen benaderen vanuit de realiteit van religieuze beoefening in niet-westerse contexten.

Een dergelijke religieuze beoefening zonder expliciete affiliatie vindt echter ook in toenemende mate in Nederland plaats. Godsdienst wordt vaak gelijkgesteld aan ‘kerkelijke godsdienst’, maar dit levert een probleem op met wat wel wordt aangeduid als ‘volksreligie’ of ‘populair religion’. Religiewetenschapper Wouter Hanegraaff beschrijft bijvoorbeeld verschillende ayahuascabewegingen in Nederland die kunnen worden geschaard onder nieuwe spiritualiteit en new age.²⁹ Deze bewegingen bestaan vaak uit informele netwerken zonder vaste locatie die slechts worden bijeengehouden door mailinglijsten en de organisatie van incidentele ceremonies of rituelen. In de godsdienstsociologie worden deze bewegingen aangeduid als ‘nieuwe religieuze bewegingen’, of ook wel als ‘sekten’. In de praktijk blijkt dan dat de institutionele ‘mainstream’ godsdiensten wel in de volle breedte de bescherming van het recht op godsdienstvrijheid genieten, maar dat als ‘schadelijk’ aangemerkte ‘sekten’ in een minder gunstige positie lijken te gaan verkeren. Met name in Frankrijk en België lijkt, onder meer door het van overheidswege introduceren van sekten-observatoria, op deze wijze het recht op godsdienstvrijheid van religieuze organisaties in het gedrang te komen.³⁰

Door de interpretatie van godsdienst als een verzameling afgebakende en elkaar wederzijds uitsluitende godsdiensten wordt het lastig om ‘godsdienstvrijheid’ toe te passen in een maatschappij die wordt gekenmerkt door enerzijds een toenemende religieuze diversiteit, en anderzijds het vervagen van de grenzen tussen ‘kerkelijke’ vormen van religie, religieuze netwerken, en therapeutische netwerken. Daan Oostveen, medewerker in het VU-onderzoek naar meervoudige religieuze betrokkenheid, heeft daarom voorgesteld om naast de bestaande ‘hermeneutiek van religies’, die uitgaat van afgebakende godsdiensten, ook een ‘hermeneutiek van religiositeit’ uit te werken, die ruimte biedt om hendaagse flexibele gelovigen te verstaan.³¹

²⁹ Zie W.J. Hanegraaff, ‘Ayahuasca Groups and Networks in The Netherlands: A Challenge to the Study of Contemporary Religion’, in: Beatriz Caiuby Labate & Henrik Jungaberle (eds.), *The Internationalization of Ayahuasca*, Zürich/Berlin: Lit Verlag 2011, p. 85-103.

³⁰ *Ibid.*, p. 89-92. Voor Nederland is dit niet het geval. Zie Anton van Wijk e.a., *Het warme bad en de koude douche. Een onderzoek naar misstanden in nieuwe religieuze bewegingen en de toereikendheid van het instrumentarium voor recht en zorg*, rapport in opdracht van Ministerie van Veiligheid en Justitie, Wetenschappelijk Onderzoek- en Documentatiecentrum (WODC), 2013.

³¹ Daan F. Oostveen, ‘Multiple Religious Belonging: Hermeneutical Challenges for Theology of Religions’, *Open Theology* 3/1 (2017), p. 38-47.

Juridische toepassing van de godsdienstvrijheid

Wat betekenen deze overwegingen voor de concrete juridische toepassing van het recht op godsdienstvrijheid? Het Europese Hof voor de Rechten van de Mens (EHRM) in Straatsburg kiest niet voor een bepaald religieus of levensbeschouwelijk model. Hoewel de staat een dergelijk model mag kiezen, is het de staat niet toegestaan uitspraken te doen over de waarheid van religieuze of levensbeschouwelijke standpunten. De staat moet zich juist van iedere keuze onthouden. Volgens de jurisprudentie van het EHRM dient de staat zich in kwesties van religie en levensbeschouwing zoveel mogelijk neutraal op te stellen. Het EHRM ziet de rol van de staat als neutrale spelverdelers in het onoverzichtelijke veld van religies en levensbeschouwingen.

Wat merkt het EHRM aan als ‘religie’ of ‘levensbeschouwing’? Om aangemerkt te kunnen worden als een godsdienst of overtuiging in de zin van artikel 9 EVRM is een zeker niveau van intellectuele of morele coherentie vereist: enkel vage opvattingen zijn daartoe onvoldoende.³² In de zaak *Pretty v. Het Verenigd Koninkrijk* bijvoorbeeld bepaalde het EHRM dat meningen of overtuigingen noodzakelijkerwijs een zekere vorm van manifestatie moeten bevatten in de zin van erediensten, onderricht, praktische toepassing of het onderhouden van geboden en voorschriften, om te kunnen worden aangemerkt als een overtuiging in de zin van artikel 9 lid 2.³³

De begrippen ‘religie’ of ‘levensbeschouwing’ cirkelen niet om enigerlei vorm van religieuze ervaring (mystieke ervaring, eenheidservaring, het heilige, enzovoort). Dat stuitte al – zoals reeds opgemerkt in dit artikel – tijdens de opstelling van de Universele Verklaring op problemen, vandaar de ‘cloak of silence’ met betrekking tot godsdienst die Prabhu noemt. In de UVRM en in alle daarop geënte verdragen is gekozen voor de ‘menselijke waardigheid’.

Maar als men ‘menselijke waardigheid’ centraal stelt heeft dat verstrekkende gevolgen. Want ook vele humanistische, pacifistische en atheïstische levensbeschouwingen stellen de menselijke waardigheid centraal. Dit heeft er in de rechtspraak van het EHRM te Straatsburg toe geleid, dat alle levensbeschouwingen op één lijn worden gesteld en dat de vraag of daarbij sprake is van een verticale dimensie irrelevant wordt geacht. Levensbeschouwelijke visies met een voldoende mate van intellectuele of morele coherentie worden gekwalificeerd als ‘godsdiensten’ of ‘overtuigingen’ in de zin van artikel 9 EVRM. Jurist Dudok van Heel stelt dat het EHRM een brede visie heeft ontwikkeld op het begrip ‘godsdienst’ of ‘overtuiging’:

³² C. Evans, *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights*, Oxford: Oxford University Press 2001, p. 54.

³³ EHRM 29 april 2002, *Pretty v. United Kingdom*, Application no. 14307/88, § 82.

‘Een variatie aan Christelijke tradities, de Islam, het Hindoeïsme, het Boeddhisme, het Jodendom, het atheïsme en ook het pacifisme, Communisme, anti abortus-overtuigingen en overtuigingen van agnosten, sceptici en onverschilligen zijn in Straatsburgse jurisprudentie alle gekwalificeerd als “godsdiensten of overtuigingen” in de zin van artikel 9 EVRM.’³⁴

Het is de taak van de staat om zich binnen het levensbeschouwelijke speelveld op te stellen als neutrale spelverdeler en bemiddelaar. De staat dient het pluralisme van levensbeschouwingen, dat inherent is aan een globaliserende wereld, onpartijdig te beoordelen en te begeleiden en iedere burger de ruimte te bieden om zich te ontplooiën volgens de eigen levensopvatting. Vandaar dat iedere dieptedimensie, iedere verwijzing naar ‘het heilige’ uit het concept ‘godsdienst’ gehaald is. Het begrip ‘godsdienst’ wordt in de jurisprudentie min of meer gezien als een deelcategorie van het begrip ‘belief’ oftewel ‘levensbeschouwing’. In deze zin past het Europese Hof het begrip ‘godsdienst’ zeer ruim toe, en is de juridische toepassing van de godsdienstvrijheid dus niet tot de abrahamitische godsdiensten beperkt. Wel wordt ‘godsdienst’ vooral op cognitieve gronden beoordeeld, namelijk in termen van geloofsovertuigingen, terwijl in de religiewetenschappen juist praktijken en rituelen steeds meer als kenmerkend voor godsdiensten worden beschouwd.

Het interculturele model van Charles Taylor

De uitdaging is om vanuit interreligieus perspectief te komen tot nieuwe definities van godsdienst. Alleen door het construeren van nieuwe narratieven over wat godsdienst is, die kunnen dienen als een filosofische legitimatie van godsdienstvrijheid, kunnen we hopen om te komen tot een wereldwijde consensus ten aanzien van het belang van godsdienstvrijheid. Dergelijke nieuwe narratieven kunnen wellicht ontstaan door het hanteren van het interculturele model.

Het interculturele model voor de universaliteit van mensenrechten werd onderzocht in een belangrijke artikelenverzameling uit 1999, *The East Asian Challenge to Human Rights*.³⁵ Het essay van de Canadese filosoof Charles Taylor, ‘Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights’,³⁶ is met name rele-

³⁴ Mr. F.A. Dudok van Heel, ‘Drugsgebruik binnen religieuze organisaties: wordt het recht op godsdienstvrijheid misbruikt als dekmantel voor crimineel gedrag?’, *Nederlands Tijdschrift voor Kerk en Recht*, 7 (2013), p. 60-68, citaat op p. 66.

³⁵ Joanne Bauer & Daniel Bell (ed.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, New York: Cambridge University Press 1999.

³⁶ Charles Taylor, ‘Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights’, in: *The East Asian Challenge for Human Rights*, p. 124-144.

vant voor onze discussie hier. Taylor, die zich in dit artikel situeert binnen de consensusbenadering van filosoof John Rawls (1921-2002),³⁷ stelt voor om een onderscheid te maken tussen de normen in de UVRM, de onderliggende wereldbeelden en waarden die deze normen legitimeren, en de legale vormen die deze normen in de praktijk brengen.

‘What we are looking for, in the end, is a world consensus on certain norms of conduct enforceable on governments. To be accepted in any given society, these would in each case have to repose on some widely acknowledged philosophical justification, and to be enforced, they would have to find expression in legal mechanisms. One way of putting our central question might be this: what variations can we imagine in philosophical justifications or in legal forms that would still be compatible with a meaningful universal consensus on what really matters to us, the enforceable norms.’³⁸

Het is geen probleem als wereldbeelden, waarden en legale vormen wereldwijd verschillen, als de normen van de UVRM maar gevolgd worden, aldus Taylor:

‘There does seem to be some base for hoping that we can achieve at least some agreement on these norms. One can presumably find in all cultures condemnations of genocide, murder, torture and slavery, as well as of, say, “disappearances” and the shooting of innocent demonstrators.’³⁹

Taylor stelt dat we onderscheid moeten maken tussen gedragsnormen en hun onderliggende rechtvaardiging. Dezelfde gedragsnormen kunnen worden gerechtvaardigd door verschillende filosofische concepten. Zo bezit de westerse rechtentraditie bijvoorbeeld bepaalde visies op de menselijke natuur, de samenleving en het goede, terwijl Aziatische boeddhistische tradities heel andere visies op zulke onderwerpen hanteren, die bijvoorbeeld steunen op de noties van compassie en onderlinge verbondenheid.⁴⁰ Zij kunnen het echter eens worden over dezelfde normen, los van hun onderliggende filosofische rechtvaardiging.

Het discours van rechten is ingebed in een westerse individualistische, liberale traditie, en in een filosofische visie op de menselijke samenleving die sterk belang hecht aan individuele vrijheid. Vandaar dat het moderne westerse mensenrechtendiscours leidt tot legale vormen waarin bepaalde immuniteiten

³⁷ John Rawls, ‘The Idea of an Overlapping Consensus’, *Oxford Journal of Legal Studies* 7/1 (1987), p. 1-25.

³⁸ Taylor, ‘Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights’, p. 129.

³⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁰ Zie bijvoorbeeld Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press 2013.

en vrijheden worden vastgelegd als individuele rechten (of rechten van groepen of rechtspersonen). Veel van de protesten tegen het westerse model van mensenrechten zijn protesten tegen drie onderling verbonden zaken, die misschien van elkaar gescheiden kunnen worden: (1) het opleggen van bepaalde normen; (2) de onderliggende filosofie van de pre-eminente rol van het autonome individu in de maatschappij (dit kan individuen ertoe brengen om op zelfzuchtige wijze hun rechten op te eisen); (3) de juridische instrumenten die hier kracht aan geven.

Taylor breekt een lans voor 'het losser maken van de verbinding tussen een juridische cultuur van het opleggen van mensenrechten, en de filosofische opvattingen over het menselijk leven die de oorspronkelijke voedingsbodem vormden voor deze mensenrechten'.⁴¹ Als een voorbeeld van zo'n verschillende legitimatie van mensenrechten vergelijkt Taylor de westerse verheerlijking van menselijke autonomie met de boeddhistische focus op geweldloosheid en onderlinge verbondenheid. Een niet afgedwongen wereldwijde consensus over mensenrechten kan het aanvankelijk eens zijn over de normen, maar het oneens zijn over de onderliggende filosofie van de persoon en van de samenleving. Later kan een proces volgen van wederzijds leren dat leidt tot een 'horizonsvermelting' waarin het morele universum van de ander ons als minder vreemd kan voorkomen.

Taylor's drievoudige onderscheid tussen normen, juridische mechanismen en filosofische rechtvaardiging biedt een mogelijkheid om voorbij westers ethnocentrisme te gaan. Dit onderscheid maakt ruimte voor de herkenning en de aanvaarding van het feit dat er overal ter wereld vele mensenrechtenculturen bestaan, zelfs als deze culturen zelf niet noodzakelijkerwijs het begrip 'mensenrechten' zouden gebruiken om zichzelf te beschrijven. In veel van deze culturen worden de verhoudingen tussen moraliteit, het recht en wereldbeelden anders benoemd dan in het Westen. Bijvoorbeeld het begrip 'compassie' in het boeddhisme verwijst niet in de eerste plaats naar het individu. Vanuit een boeddhistisch perspectief is compassie een natuurlijke uitdrukking van onderlinge verbondenheid.⁴²

Toegepast op het recht op godsdienstvrijheid betekent dit dat het belangrijk is om te erkennen dat 'godsdienst' verschillend wordt ingevuld in verschillende culturen, en dat zelfs de termen 'godsdienst' en 'religie' niet gelijk zijn aan niet-westerse termen als *dharma*, *dao* en *zongjiao* – de Chinese term voor 'religie' die in de negentiende eeuw werd gecreëerd (onder andere om de rechten van

⁴¹ Taylor, 'Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights', p. 129.

⁴² Zie bijvoorbeeld Taigen Dan Leighton, *Faces of Compassion: Classic Bodhisattva Archetypes and their Modern Expression*, Boston, MA: Wisdom Publications 2003.

christelijke missionarissen in China te kunnen garanderen).⁴³ Vanuit het interculturele model zouden verschillende narratieven over godsdienst alle als onderliggende rechtvaardiging kunnen dienen voor de universele norm van het recht op godsdienstvrijheid. Het gaat er niet zozeer om tot een 'beter' intercultureel perspectief op godsdienstvrijheid te komen dat het World Religions Paradigm kan vervangen: het gaat erom te realiseren dat het World Religions Paradigm slechts één mogelijke onderbouwing is binnen een veelheid aan narratieven en perspectieven. Op deze wijze kan de toetsing van de naleving van de godsdienstvrijheid via de juridische vormen (die ook weer van cultuur tot cultuur kunnen verschillen) meer aansluiten bij de 'lived religion' die in een bepaalde cultuur aanwezig is, en bij de toenemende religieuze diversiteit die onze eigen cultuur kenmerkt.

Discussie

In de lijn van de consensusbenadering van Charles Taylor pleit dit artikel ervoor om de universele norm van het recht op godsdienstvrijheid niet louter te onderbouwen vanuit westerse noties van individualiteit (religieuze affiliatie als persoonlijke keuze van de mens als autonoom individu) en religie (religies als afgebakende kerkelijke tradities die elkaar wederzijds uitsluiten), maar in bredere zin te rechtvaardigen vanuit een intercultureel perspectief waarbij ook alternatieve opvattingen van godsdienst een plaats krijgen.

Het is een feit dat de mensenrechten historisch gezien in de verlichting geworteld zijn. Ze zijn een westers product met een aanvankelijk sterk individualistische inslag.⁴⁴ De godsdienstvrijheid is dus ook westers gekleurd. Zoals we in dit artikel hebben gezien, sluit deze opvatting van godsdienstvrijheid niet aan bij oosterse en met name Chinese vormen van religiositeit, noch bij hedendaagse meervoudige religieuze betrokkenheid in Nederland.

Het discours over mensenrechten is inderdaad nog steeds niet uit 'de groef van de exclusieve religieuze affiliatie' gehaald. Echter, zou dit wel uit die groef gehaald worden dan zou dit heel goed kunnen leiden tot afschaffing van de godsdienstvrijheid zoals bedoeld in de mensenrechtenverdragen.

Immers, vanuit een intercultureel perspectief vervagen de scheidslijnen tussen religieuze tradities in toenemende mate, is meervoudige religieuze betrokkenheid, die niet alleen vaak de norm is in niet-westerse vormen van godsdienst maar ook in Nederland sterk in opmars is, een legitieme vorm van godsdienstige beoefening, en zijn religieuze en levensbeschouwelijke netwerken

⁴³ Zie Rebecca Nedostup, 'The Transformation of the Concept of Religion in Chinese Modernity', in: Perry Schmidt-Leukel & Joachim Gentz (eds.), *Religious Diversity in Chinese Thought*, New York: Palgrave MacMillan 2013, p. 157-170.

⁴⁴ Later zijn ook een aantal sociale grondrechten opgenomen.

net zo legitiem als ‘kerkelijke’ vormen van godsdienst. Maar hoe zou het recht dergelijke meervoudige religieuze affiliaties moeten beschermen? Het recht probeert bepaalde maatschappelijke structuren te ordenen. Wanneer het uitgangspunt van de exclusieve religieuze affiliatie wordt losgelaten, wordt daarmee dan tevens niet ieder juridisch houvast losgelaten? En is dat niet de doodsteek voor de godsdienstvrijheid?

Men zou kunnen beargumenteren dat het recht op godsdienstvrijheid nog steeds van toepassing is indien religieuze affiliatie niet als exclusief wordt opgevat. Het recht op vereniging, bijvoorbeeld, impliceert evenmin dat men slechts van één vereniging lid mag worden. De zaken worden echter complexer indien religieuze betrokkenheid zich zelfs niet langer als affiliatie met een godsdienstige institutie manifesteert, of zich gaat vermengen met therapeutische betrokkenheid. Wat is dan nog de scheidslijn tussen godsdienst en levensbeschouwing in bredere zin? Ironisch gezien zou het pleidooi voor de juridische erkenning van meervoudige religieuze betrokkenheid kunnen impliceren dat de godsdienstvrijheid betekenisloos wordt. Dit zou koren op de molen zijn van degenen die pleiten voor afschaffing van de godsdienstvrijheid.

Hoe zou de visie van Charles Taylor, om een onderscheid te maken tussen gedragsnormen en hun onderliggende rechtvaardiging, juridisch operabel te maken zijn? Als dezelfde gedragsnormen kunnen worden gerechtvaardigd door verschillende filosofische en levensbeschouwelijke concepten, zou een intercultureel perspectief, waarin westerse en oosterse religieuze en levensbeschouwelijke visies op mens en wereld met elkaar in een dialoog worden gebracht zodat verschillende tradities elkaar kunnen bevragen, kunnen bijdragen aan een consensus met betrekking tot die normen? Het gaat dan om de vraag van Taylor, ‘what is a meaningful universal consensus on what really matters to us?’.

Hoewel de labels ‘mensenrechten’ en ‘godsdienstvrijheid’ uit het Westen afkomstig zijn, zijn ‘godsdienstvrijheid’ en ‘religieuze tolerantie’ al eeuwenlang een integraal onderdeel van vele niet-westerse culturen en religieuze tradities. Deelnemers aan het internationale mensenrechtendiscours hebben echter vaak geen oog voor deze rijkdom van het interreligieuze en interculturele. Wanneer zij de naleving van mensenrechten, inclusief de naleving van de godsdienstvrijheid, onderzoeken in niet-westerse culturen hebben ze vaak alleen belangstelling voor juridisch afdwingbare rechten binnen een individu-staatparadigma, dat mensenrechtenverhoudingen in het Westen bepaalt. Het aan de Vrije Universiteit gevestigde Cross-Cultural Human Rights Centre, geleid door jurist Tom Zwart, probeert deze situatie te veranderen.⁴⁵ In deze geest probeert dit essay enige constructieve voorstellen te doen om de consensus waarvan de toekomst van mensenrechten afhangt, te bevorderen.

⁴⁵ <http://crossculturalhumanrightscentre.com/>.

Om in de richting van een betekenisvolle en blijvende consensus tussen verschillende culturele en religieuze modaliteiten te komen, is de discipline van comparatieve filosofie en theologie onmisbaar. Door interculturele conversatie gebaseerd op een interculturele hermeneutiek kunnen we hopen om vooruitgang te boeken in de richting van de universaliteit die de UVRM verkondigt, maar waarvan de daadwerkelijke realisering nog in de toekomst verscholen ligt.⁴⁶ De interculturele dialoog over de interpretatie van godsdienst en godsdienstvrijheid, die ik in dit artikel heb besproken, kan daaraan een belangrijke bijdrage leveren.

Literatuur

Bauer, Joanne & Daniel Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, New York: Cambridge University Press 1999.

Berghuijs, Joantine T., 'Multiple religious belonging in the Netherlands: an empirical approach to hybrid religiosity', *Open Theology* 3/1 (2017), p. 19-37.

Berghuijs, Joantine, *Meervoudig religieus: spirituele openheid en creativiteit onder Nederlanders*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2018.

Van der Braak, André, 'Human Rights Protection of Ethnic Minorities: A Cross-Cultural Perspective', in: H.-C. Günther (ed.), *Ethnic and Religious Cohabitation and Conflict*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2017, p. 15-35.

Van der Braak, André & Manuela Kalsky, 'Hermeneutical and Empirical Explorations of Hybrid Religiosity', NWO-programma 'Religie in de Nederlandse Samenleving', <https://www.nwo.nl/onderzoek-en-resultaten/onderzoeksprojecten/i/99/10499.html>.

Chau, Adam Yuet, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*, Oxford: Oxford University Press 2005.

Cross Cultural Human Rights Centre, <http://crossculturalhumanrightscentre.com/>.

⁴⁶ Met dank aan mr. Jan Willem Houthoff voor zijn commentaar op een eerdere versie van dit artikel.

Dudok van Heel, F.A., 'Drugsgebruik binnen religieuze organisaties: wordt het recht op godsdienstvrijheid misbruikt als dekmantel voor crimineel gedrag?', *Nederlands Tijdschrift voor Kerk en Recht*, 7 (2013), p. 60-68.

EHRM 29 april 2002, *Pretty v. United Kingdom*, Application no. 14307/88.

Evans, C., *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights*, Oxford: Oxford University Press 2001.

Hanegraaff, Wouter J., 'Ayahuasca Groups and Networks in The Netherlands: A Challenge to the Study of Contemporary Religion', in: Beatriz Caiuby Labate & Henrik Jungaberle (eds.), *The Internationalization of Ayahuasca*, Zürich / Berlin: Lit Verlag 2011.

Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press 2013.

Hedges, Paul, 'Multiple Religious Belonging after Religion: Theorising Strategic Religious Participation in a Shared Religious Landscape as a Chinese Model', *Open Theology* 3/1 (2017), p. 48-72.

Internationaal Verdrag inzake Burgerrechten en Politieke Rechten (IVBPR), http://wetten.overheid.nl/BWBV0001017/1979-03-11#Verdrag_2.

Kalsky, Manuela & Frieda Pruijm (red.), *Flexibel Geloven: zingeving voorbij de grenzen van religies*, Vught: Skandalon 2014.

Kalsky, Manuela, 'Flexible Believers in the Netherlands. A Paradigm Shift towards Transreligious Multiplicity', *Open Theology* 3/1 (2017), p. 345-359.

Leighton, Taigen Dan, *Faces of Compassion: Classic Bodhisattva Archetypes and their Modern Expression*, Boston, MA: Wisdom Publications 2003.

Nedostup, Rebecca, 'The Transformation of the Concept of Religion in Chinese Modernity', in: Perry Schmidt-Leukel & Joachim Gentz (eds.), *Religious Diversity in Chinese Thought*, New York: Palgrave MacMillan 2013, p. 157-170.

Oostveen, Daan F., 'Multiple Religious Belonging: Hermeneutical Challenges for Theology of Religions', *Open Theology* 3/1 (2017), p. 38-47.

Prabhu, Joseph, 'Human Rights in Cross-Cultural Perspective', *Proceedings of the United Nations Conference on Human Rights and Traditional Cultures*, Geneva: U.N. Publication 2011.

Rawls, John, 'The Idea of an Overlapping Consensus', *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1 (1987), p. 1-25.

Sharma, Arvind, *Problematizing Religious Freedom*, Dordrecht: Springer 2011.

Siedentop, Larry, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, Cambridge, MA: Belknap Press 2014.

Taylor, Charles, 'Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights', in: Joanne Bauer & Daniel Bell (red.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, New York: Cambridge University Press 1999, p. 124-144.

Tian, Chenshan, 'Penetrating the Cultural Veil', paper presented at the conference of The Continental and Comparative Philosophy Circle (CCPC), Shanghai: Fudan University 2013.

Universal Declaration of Human Rights, <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html> (United Nations, 1948).

Van Wijk, Anton e.a., *Het warme bad en de koude douche. Een onderzoek naar misstanden in nieuwe religieuze bewegingen en de toereikendheid van het instrumentarium voor recht en zorg*, rapport in opdracht van Ministerie van Veiligheid en Justitie, Wetenschappelijk Onderzoek- en Documentatiecentrum (WODC), 2013.