

Menselijke waardigheid en mensenrechten in Nederland

**De bijdrage van de levensbeschouwelijke
tradities in Nederland**

Fred van Iersel en Bikram Lalbahadoersing (red.)

Met een voorwoord van de minister van
Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, K.H. Ollongren

Menselijke waardigheid en mensenrechten in Nederland

De bijdrage van de levensbeschouwelijke
tradities in Nederland

Fred van Iersel en Bikram Lalbahadoersing (red.)

Met een voorwoord van de minister van
Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, K.H. Ollongren





Raad van Kerken in Nederland, www.raadvankerken.nl

(c) Raad van Kerken in Nederland en In Vrijheid Verbonden

Trefwoorden: Mensenrechten, Nationaal Actieplan Mensenrechten, menselijke waardigheid, godsdienst, levensovertuiging, levensbeschouwing, dialoog

ISBN: 978-90-828323-0-3

Copyright foto minister Ollongren: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.

Deze uitgave valt onder de inhoudelijke verantwoordelijkheid van de Raad van Kerken in Nederland en de organisatie In Vrijheid Verbonden, met medewerking van het Overlegorgaan Joden, Christenen en Moslims (OJCM).

Deze uitgave werd mogelijk gemaakt door subsidie van het Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties en een bijdrage van de Raad van Kerken in Nederland.

Inhoudsopgave

Voorwoord.....	1
Van de redactie: een schets van de bijdragen.....	4
1 Menselijke waardigheid en mensenrechten Fred van Iersel.....	7
2 Menselijke waardigheid en mensenrechten in Joods perspectief Leo Mock en Ruben Vis.....	25
3 Een oecumenisch christelijk perspectief Fred van Iersel en Christien Crouwel	44
4 Grondrechten, vrijheden en moslims in Nederland Rasit Bal.....	74
5 Mensenrechten en Humanisme Christa Compas	99
6 Menselijke waardigheid en Hindoe ggz-patiënten Indra Boedjarath en Usha Doekhie	116
7 Boeddhistische waarden in relatie tot mensenrechten Elsbeth Wolf.....	137
8 Godsdienst en levensovertuiging, een menswaardige toekomst Bikram Lalbahadoersing en Fred van Iersel	174
Literatuurlijst	178
Personalía	183

Voorwoord



Voor u ligt de essaybundel 'Menselijke waardigheid en mensenrechten'. Deze bundel is een mooi initiatief van de Raad van Kerken in Nederland en In Vrijheid Verbonden, een samenwerkingsverband van religieuze en levensbeschouwelijke organisaties. De bundel vloeit mede voort uit het Nationaal Actieplan Mensenrechten 2020. Aan de totstandkoming van het Actieplan hebben vele maatschappelijke organisaties en externe experts bijgedragen, onder andere via een onafhankelijke Klankbordgroep, waarin ook de Raad van Kerken en In Vrijheid Verbonden waren vertegenwoordigd.

In het Actieplan Mensenrechten staat de toegankelijkheid van publieke voorzieningen centraal. Mensenrechten zijn belangrijk en gelden voor ieder mens. Het belang van menselijke waardigheid wordt daarbij als grondslag voor het mensenrechtenperspectief benoemd. Dat belang verdient regelmatig nadere articulatie. De Covid-19-crisis en de kinderopvangtoeslagaffaire tonen aan dat het belang van de menselijke maat, menselijke waardigheid en toegankelijkheid van voorzieningen alleen maar actueler is geworden. Dat verdient benoeming en uitwerking; door overheden en door maatschappelijke en/of religieuze organisaties.

Deze bundel doet dat. De essays nemen verschillende maatschappelijke terreinen onder de loop vanuit het perspectief van de menselijke waardigheid als basisbeginsel van mensenrechten. In de essays wordt ingegaan op de vraag

hoe religieuze en levensbeschouwelijke organisaties zich verhouden tot mensenrechten en waarom zij zich laten leiden door een oriëntatie op de menselijke waardigheid en hoe ze die vertalen naar betrokkenheid bij en inzet voor mensenrechten in Nederland. De essays tonen ook aan dat kant en klare oplossingen voor ingewikkelde vraagstukken vaak niet zijn gegeven, hoezeer iedereen de notie van menselijke waardigheid ook onderschrijft. Juist dan is het belangrijk die notie in herinnering te blijven roepen als waarde die ons allen bindt.

Dialogo, debat en samenwerking nemen daarbij een belangrijke plaats in. Het verwondert niet dat de verschillende wereldreligies en het Humanistisch Verbond hierin hun rol pakken, vertrouwd als zij zijn met het voeren van de maatschappelijke dialoog. Zij treffen daarmee de overheid aan hun zijde voor zover het gaat om de realisering van het algemeen belang of de bescherming en bevordering van de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging. In het Tweeluik Religie en publiek domein (BZK/VNG, met medewerking van SZW) zijn eerder verschillende voorbeelden gegeven van (mogelijkheden tot) waardevolle samenwerking en dialoog tussen gemeenten en religieuze organisaties.

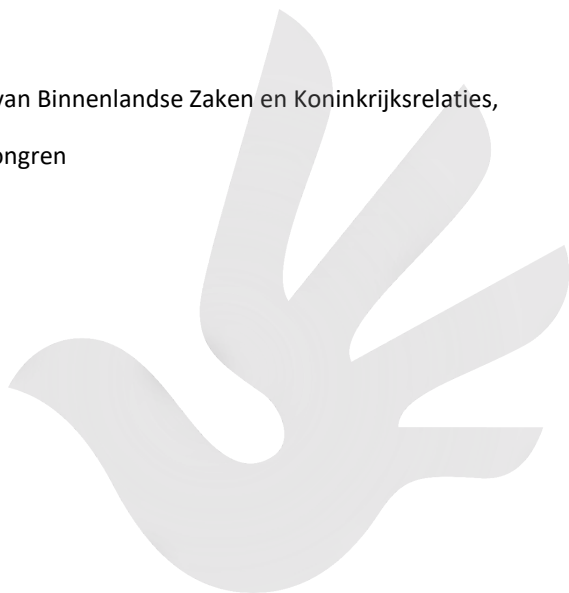
Met mensenrechten en menselijke waardigheid wordt de mens centraal gesteld – de menselijke maat – en niet instanties, procedures, systemen of formulieren. Vanuit het perspectief van mensenrechten kijken naar de toegankelijkheid van voorzieningen heeft daarom een paar belangrijke voordelen. Het mensenrechtenperspectief staat voor een integrale benadering. Het biedt een domein- en organisatie-overstijgende blik op wetgeving, beleid en de praktijk. Dat kan helpen als het overzicht verloren raakt of als verkokering een integrale aanpak in de weg staat. Het Actieplan Mensenrechten is daarom ingericht rondom drie opgaven: inclusie, integrale

aanpak en participatie en bescherming. Thema's die terugkomen in de hierna volgende essays.

Deze essaybundel dient mede ter voorbereiding op een symposium over dit thema dat mijn ministerie zal organiseren in overleg en samenwerking met andere ministeries en maatschappelijke organisaties, onder wie vertegenwoordigers van wereldreligies.

De minister van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties,

Drs. K.H. Ollongren



Van de redactie: een schets van de bijdragen

In een probleem stellende eerste bijdrage stelt Van Iersel de gelaagdheid van het spreken over mensenrechten en menselijke waardigheid aan de orde. Dit is een thema dat ontleend is aan de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens en aan het Nationaal Actieplan Mensenrechten van 2019. De auteur concludeert dat de morele invalshoek en de juridische optiek onderscheiden kunnen worden, maar niet gescheiden. Ze hebben elkaar nodig. Godsdienst en levensovertuiging kunnen zich bovendien met beide niveaus creatief verbinden. Dit loopt uit op de vraagstelling van de bundel als geheel: Hoe kunnen overheid en levensbeschouwelijke tradities, op basis van een continu leerproces, hun praktijken ter bevordering van zowel de menselijke waardigheid als mensenrechten versterken? En hoe kunnen zij dat, zowel afzonderlijk als gezamenlijk, zodanig doen in publieke zelfreflectie, dialoog, debat en praktische projecten, dat de samenleving er iets aan heeft?

In de eerste bijdrage vanuit de tradities gaan Mock en Vis respectievelijk in op de fundering van de menselijke waardigheid in de Joodse traditie en het gelijkheidsideaal enerzijds en het praktisch belang van de vrijheid van religie voor de Joodse gemeenschap anderzijds. Daarbij komen ook concrete discussies binnen deze godsdienst en concrete knelpunten in de relatie met de overheid aan de orde. De Joodse bijdrage eindigt met een praktisch commitment aan de mensenrechten van dak -en thuislozen in Nederland.

In de christelijke bijdrage, vanuit de Raad van Kerken in Nederland, schetsen Van Iersel en Crouwel eerst de gronden voor aanvaarding van de menselijke waardigheid in de christelijke traditie, werken zij vervolgens de visie op rechten uit, omschrijven zij dilemma's en vragen in de christelijke traditie, om vervolgens uit te komen bij een aantal thema's rond waardigheid en mensenrechten waarover in de christelijke traditie brede morele consensus

bestaat. Zij spreken, tenslotte, de solidariteit uit met mensen in de marge van de samenleving, hun waardigheid en mensenrechten.

Vanuit de islam schetst Bal de dubbele lijnen in de verhouding van moslims tot de mensenrechten. Hij karakteriseert de discussie over de aanvaarding van mensenrechten in hun godsdienst. Vervolgens laat hij zien hoe de verhoudingen in Nederland liggen en hoe ze zich ontwikkeld hebben. Daarbij wordt de spanning zichtbaar tussen het gebruikmaken van rechten met meer of minder succes, en de vragen die worden opgeroepen waar deze rechten van moslims onder druk komen te staan. De manier waarop moslims en de islamitische gemeenschap in Nederland zich verhouden tot de democratische rechtsorde, grondrechten en mensenrechten is nog geen uitgemaakte zaak, zo blijkt.

In de humanistische bijdrage laat Compas vervolgens zien hoe nauw de verbinding is tussen humanisme en mensenrechten. Toch blijken er verschillende humanistische oriëntaties te zijn, met minder of juist meer aandacht voor mensenrechten. Ook laat ze zien waar vanuit humanistisch perspectief momenteel uitdagingen liggen voor de gezondheidszorg in het kader van mensenrechten.

Boedjarath en Doekhie schetsen de complexe verhouding van hindoeïsme en menselijke waardigheid als culturele constructie, en gaan vervolgens diep in op de wijze waarop menselijke waardigheid en mensenrechten aan de orde zijn in de ggz, in het bijzonder bij mensen met een migratieachtergrond. Aldus leveren ze ook een bijdrage aan de discussie over de universele aard van de mensenrechten. Op basis hiervan wordt ook kritiek op de toegankelijkheid van de ggz geconcretiseerd aan de hand van kritieken op diagnostische frames die in deze context gebruikt worden.

Vanuit boeddhistisch perspectief schetst Wolf allereerst de actualiteit van de problematiek van mensenrechten. Dit loopt uit op een visie waarin de waarde en verbinding van al wat leeft centraal staat. Juist het concept van mensenrechten (met de nadruk op rechten) wordt van daaruit kritisch belicht; liever spreekt men van verantwoordelijkheid. De morele beginselen die in dit accent op verantwoordelijkheid een rol spelen, zijn ook in het boeddhisme te vinden. De boeddhistische visie wordt vervolgens uitgewerkt in actuele voorbeelden van de positie van vrouwen, discriminatie, racisme en uitsluiting.

Het citeren van heilige boeken of andere bronnen uit de levensbeschouwelijke tradities verschilt per bijdrage, omdat dit aan de auteurs zelf is overgelaten.

De slotbeschouwing gaat in op de betekenis van dit project in het kader van het Nationaal Actieplan Mensenrechten, en op de kansen voor een vruchtbaar vervolg.

Rest ons de Minister van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, mevrouw Ollongren, hartelijk te danken voor de impulsen die zij via het traject van het Nationaal Actieplan Mensenrechten en in persoon via haar voorwoord in deze uitgave, aan dit proces heeft gegeven.

1 Menselijke waardigheid en mensenrechten als uitdagingen voor levensbeschouwelijke tradities en overheden – bij wijze van probleemstelling

Fred van Iersel

1.1 De tirannie verdrijven

De Nederlandse bevolking is zeer gehecht aan haar vrijheid. Als er onder de bevolking één aspect van de mensenrechten leeft, dan is het dat. Die vrijheidszin zingen we uit in het zesde couplet van het Wilhelmus: *de tirannie verdrijven / die mij mijn hart doorwondt*. Nauw verbonden hiermee is het gegeven dat wij in onze rechtsstaat voor de wet allen gelijk zijn. En terecht: welke betekenis en waarde heeft vrijheid als ze niet gelijk is verdeeld over alle burgers? En wat is de betekenis van gelijkheid als ze niet onlosmakelijk verbonden is aan vrijheid?

Vrijheid en gelijkheid zijn waarden die volop leven onder Nederlanders. Dit kan ook bijna niet anders in een polderlandschap waarin de bevolking zowel particulier initiatief (dus vrijheid) nodig heeft, als samenwerking (dus ook verregaande gelijkheid als voorwaarde hiervoor) in de collectieve strijd tegen de overmacht van water.

Gelukkig zijn de mensenrechten als grondrechten in Nederland in de Grondwet verankerd. We prijzen ons gelukkig met een overheid die zich actief inzet voor de verwerkelijking van de mensenrechten. Een beetje paradoxaal is

dat wel. Mensenrechten zijn namelijk rechten waarop mensen zich juist ook *tegenover* overheden kunnen beroepen. Dit is nodig, want overheden zijn in veel staten niet of onvoldoende gericht op bescherming van de mensenrechten en de rechten van minderheden. Een actieve rol van de overheid op het gebied van mensenrechten is zeer wenselijk, want, zoals de Joodse filosofe Hannah Arendt (1906 - 1975) stelde: *“Al met al waren de Rechten van de Mens gedefinieerd als ‘onvervreembare’ rechten, omdat men ervan uitging dat ze niet afhingen van een regering; maar telkens wanneer mensen zich niet op hun eigen regering konden beroepen en moesten terugvallen op hun minimum aan rechten, draaide het erop uit dat er geen gezag aanwezig was om die rechten te beschermen en geen institutie bereid was ze te waarborgen.”*¹ Daarom is het een goede zaak dat de overheid mensenrechten niet alleen erkent, maar zich er ook actief voor inzet dat ze verwezenlijkt worden.

Moraal en recht

De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens van 1948 wordt voorafgegaan door een preambule. Daarin staat dat:

*“... erkenning van de inherente waardigheid en van de gelijke en onvervreembare rechten van alle leden van de mensengemeenschap grondslag (is) voor de vrijheid, gerechtigheid en vrede in de wereld.”*²

¹ Aangehaald in: Heberlein, A. (2020), *Hannah Arendt. Over liefde en kwaad. Een biografie*, Amsterdam: Het Spectrum, blz. 131.

² Universele Verklaring van de Rechten van de Mens.
<https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>

Hiermee opent de Universele Verklaring met een verwijzing naar de menselijke waardigheid, en wel naar de *inherente* waardigheid. In één adem worden in de preambule vervolgens de rechten van alle leden van de mensengemeenschap als *onvervreemdbaar* gekarakteriseerd. Er wordt dus zowel een onderscheid als een samenhang aangebracht tussen waardigheid van de mens als morele basis van de mensenrechten enerzijds en de juridisch gecodificeerde rechten anderzijds.

Drie kwesties

De verhouding tussen de preambule en de rechten zelf roept drie kwesties op.

Allereerst: de Universele Verklaring verwijst naar de inherente waardigheid en de onvervreemdbare rechten van alle leden van de mensengemeenschap. Maar de verklaring laat open hoe mensen kunnen *weten* dat deze menselijke waardigheid inherent is en de rechten onvervreemdbaar zijn en waarom ze gelden. Hierover is tijdens de totstandkoming van de Universele Verklaring uitvoerig gesproken. Sommige leden van het redactie-comité – onder wie Marga Klompé en Jacques Maritain – betreurden dat de preambule de bronnen van waardigheid en mensenrechten niet vermeldt, met name omdat er in de preambule geen verwijzing naar godsdienst is opgenomen.³

Ten tweede: Naast het ontbreken van een religieuze referentie laat de preambule ook in het midden hoe de morele en ethische dimensie van de mensenrechten zich precies verhoudt tot hun juridische codificatie.⁴ Deze

³ Klompé.,M. (2012), *In Liefde en Rechtvaardigheid. Het dagboek van Marga Klompé 1948-1949*. Onder redactie van Erik Borgman, Iris Plessius en Mirjam van Reisen. Hilversum: Verloren, blz. 49-51; 69.

⁴ Dit thema werd al tijdens de Tweede Wereldoorlog uitgewerkt door een later lid van het redactie comité voor UDHR, de Franse filosoof J. Maritain, in; Maritain. J. (1942),

spanning is steeds aanwezig in de discussie over mensenrechten.⁵ Het betreft een voortdurende filosofische controverse.⁶

Ten derde: Hannah Arendt breidde de kritiek op de Universele Verklaring substantieel uit door te stellen dat de Rechten van de Mens nooit filosofisch gegrondvest, noch politiek gezekerd werden. Ze werden louter geformuleerd en afgekondigd.⁷ Met andere woorden: de codificatie garandeert de verwerkelijking niet, maar is er op zijn best een voorwaarde voor, die weliswaar noodzakelijk is, maar niet voldoende.

Paradox

Ook hier is dus sprake van een paradox. Enerzijds is het nodig dat mensenrechten een morele fundering krijgen in menselijke waardigheid. Als dat niet het geval zou zijn en mensenrechten louter uit strikte wet- en regelgeving zou bestaan, zou dat, volgens Arendt, de deur openzetten naar totalitarisme. Anderzijds zorgt precies het onderscheid tussen het morele fundament van de menselijke waardigheid en het juridische niveau van de mensenrechten voor vormen van rechteloosheid. In haar analyse van slavernij wees zij erop dat een deel van de problematiek van de legitimering van slavernij juist was, dat aan slaven weliswaar hun mensenrechten onteigend konden worden, maar niet hun waardigheid. Met andere woorden: de moraal van de waardigheid en de juridisch gecodificeerde mensenrechten kunnen

Les droits de l'homme et la loi naturelle. New York: Éditions de la maison Française. P. 144.

⁵ Menke, C. en A. Pollman (2007), *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, blz. 68-71.

⁶ Menke C. en A. Pollmann, o.c. .

⁷ Arendt, H. *Totalitarisme* (2005), Amsterdam: Boom, blz. 447.

tegen elkaar worden uitgespeeld en zijn dat in de loop van de geschiedenis van de slavernij ook.⁸ Ook vandaag de dag zien we dat terug met betrekking tot slachtoffers van mensenhandel in de context van prostitutie en in de context van misbruik van vluchtpogingen van vluchtelingen door mensenhandelaren. Het morele verzet tegen deze praktijken leidt helaas niet steeds tot verbeterde wetgeving. Waar wetgeving of verdragen wel bestaan, is soms een morele weerzin tegen de uitvoering ervan te bespeuren, zoals bij het vluchtelingenverdrag.

Geen tegenspraak

Toch hoeft in een democratische rechtsstaat op een dieper niveau niet per se een onvruchtbare spanning tussen moraal en recht te bestaan: de overheid is ‘van’ alle burgers en ook door burgers gemandateerd en gecontroleerd. Dit veronderstelt natuurlijk wel, dat burgers in de democratische rechtstaat niet primair als cliënten van de overheid worden gezien en behandeld, maar als moreel en politiek verantwoordelijke burgers met het recht de overheid democratisch te controleren.

Mensenrechten zijn er bovendien niet alleen voor burgers, maar voor iedereen die zich op het grondgebied bevindt, dus ook voor uitgeprocedeerde en technisch niet uitzetbare asielzoekers. In de verwerkelijking van mensenrechten van ongedocumenteerden kunnen overheid en samenleving dan ook – elk vanuit de eigen verantwoordelijkheid – samenwerken.

⁸ Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism* (1973), San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company. blz. 297. Ook in de christelijke traditie ziet men een spanning tussen het benadrukken van de menselijke waardigheid van slaven enerzijds en pleidooien voor aanvaarding van de maatschappelijke positie anderzijds.

Het is precies in de spanning tussen moraal en recht die inherent is aan de democratische rechtsstaat en de internationale rechtsorde, dat levensbeschouwelijke tradities hun bijdrage leveren in hun inzet voor waardigheid en mensenrechten. Ze kunnen dat, omdat moraal – in alle pluralisme – deel is van de tradities.

Vrijheid van godsdienst en levensovertuiging

Het Nationaal Actieplan Mensenrechten (NAM) van 2020 werd geschreven om het mensenrechtenbeleid van de Nederlandse overheid binnen Nederland een krachtige impuls te geven en de samenhang hiervan te versterken. Hierin staat uiteraard ook de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging (artikel 6 van de Grondwet) vermeld. Om deze reden is in het kader van de uitwerking van het Actieplan met de zes grote religieuze en levensbeschouwelijke stromingen in Nederland afgesproken gezamenlijk aandacht te besteden aan menselijke waardigheid en mensenrechten. In deze bijdrage willen we daarom in het bijzonder ingaan op de volgende vragen:

- a) Heeft het statuut van de mensenrechten een morele of religieuze fundering nodig? (paragraaf 2)
- b) Welke mogelijkheden hebben godsdiensten, levensovertuigingen en overheid om samen op te trekken in het bevorderen van mensenrechten en menselijke waardigheid? (paragraaf 3)
- c) Wat is de rol van godsdiensten en levensovertuigingen in het bevorderen van menselijke waardigheid en mensenrechten? (paragraaf 4).

We sluiten dit artikel af met een korte samenvatting van de vraagstelling van deze bundel (paragraaf 5).

1.2 Mensenrechten

De mensenrechten formuleren vrijheidsrechten en gelijkheidsrechten. Van beide kan gesteld worden dat ze wereldwijd zeer ongelijk verwerkelijkt worden. Als we bijvoorbeeld naar gelijkheid kijken, dan zien we een spanning tussen benaderingen vanuit gelijke rechten, gelijke kansen of gelijke uitkomsten: de keuze uit deze drie varianten leidt tot zeer verschillende gedaanten van het streven naar gelijkheid. In moderne rechtsstaten zijn gelijke rechten in beginsel geborgd; zij functioneren bovendien als grondslag voor het streven naar kansengelijkheid, bijvoorbeeld in het onderwijs. Dit betekent nog lang niet gelijkheid in bezit en inkomen: de discussie hierover is belast door de vormgeving van het gelijkheidsidee in het communisme. Toch is het zinvol hierop te attenderen. Zo wijst paus Franciscus er in zijn encycliek *Fratelli tutti* op dat gelijkberechtiging vanuit het perspectief van de allerarmsten in de praktijk wereldwijd nog lang niet gerealiseerd is.⁹

De filosofe Judith Butler biedt een interessant perspectief op de voorwaarden voor verwerkelijking van mensenrechten. In een reflectie op de vraag wanneer een leven 'betreurenswaardig' ('*grievable*') is, schetst zij haar visie op één van de mensenrechten, namelijk het recht op leven. Butler stelt dat het recht op leven logischerwijze niet kan bestaan, omdat met het leven de sterfelijkheid is meegegeven en derhalve niemands recht op leven kan bestaan.¹⁰ Ook ziet Butler geen reden om een scherp onderscheid te maken tussen het recht op

⁹ Paus Franciscus, encycliek *Fratelli tutti*, no 22: "It frequently becomes clear that, in practice, human rights are not equal for all". Zie: http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

¹⁰ Butler, J. (2016), *Frames of War. When is life grievable?*, London & New York: Verso.: 18.

leven van mensen en dat van andere levende wezens; een visie die samenhangt met haar visie op de plaats van het lichaam in het mens-zijn, ook in het publieke leven.

Uiteraard heeft Butler een punt met het inzicht dat het recht op leven geen levend wezen kan behoeden voor sterfelijkheid als zodanig.

Desondanks biedt ze een buitengewoon boeiende visie op de verwerkelijking van rechten, door namelijk plichten voor alle spelers in het publieke domein te formuleren, onder andere in haar discussie met Hannah Arendt. Butler noemt er drie. Allereerst de plicht om het leven te behoeden van mensen die we niet en wellicht nooit zullen liefhebben en niet eens kennen of zouden uitkiezen. Ten tweede: we moeten erkennen dat onze plichten niet uit een contract voortkomen. Ze komen voort uit de sociale condities voor politiek leven. Die kunnen echter niet als aanwezig verondersteld worden maar vragen juist om realisering via precaire allianties die volgens Butler permanent latent het risico van geweld met zich meebrengen. Ten derde gaat het om gelijkheid en daaraan gekoppeld de plicht om de kwetsbaarheid van de menselijke conditie op globale schaal te minimaliseren. Heel belangrijk in Butlers benadering hiervan is, dat de omgang ermee niet door een individu gedragen wordt maar door een 'wij', een collectief dat zich voortdurend *als cultuur* constitueert.¹¹ Het gaat bij deze erkenning om erkenning van deze *condition humaine*, en daarbinnen niet enkel om de erkenning van kwetsbaarheid, maar om de erkenning van de aard van het leven zelf, en daarmee ook van elk concreet leven, stelt Butler.¹²

¹¹ Butler, J. (2015), o.c. 121.

¹² Butler, J. (2016), *Frames of War. When is life grievable?* London & New York: Verso: 18.

Wat is hiervan de relevantie? In de politiek-maatschappelijke praktijk met betrekking tot mensenrechten gaat het, vanuit dit perspectief bezien, om de aard van het recht op leven, als uitgedrukt in de mensenrechten. Daarbij is in het geding het in politieke en juridische zin beschermen van leven tegen het naderbij brengen van de dood door menselijk ingrijpen. Dit naderbij brengen kan zowel geïntendeerd zijn, of een ongewenste uitkomst in de sfeer van een ‘dubbel effect’ met een totaal andere intentie.

Met andere woorden: mensen worden nooit tegen sterfelijkheid behoed, maar – als het goed is – wel tegen een maatschappelijk vermijdbare kwetsbaarheid voor verwonding en doding, die uitdrukking is van de precare en dus kwetsbare aard van de menselijke conditie.

Butlers kritiek op het absoluut nemen van de juridische codificatie van mensenrechten is niet nieuw. Ze is juist niet gevoed door ethisch relativisme of cultuurrelativisme, maar ze borduurt voort op de filosofie van Hannah Arendt die in haar klassieke analyse van het totalitarisme ‘het recht op rechten’ bepleitte: “Het recht op het hebben van rechten, of het recht van elk individu om tot de mensheid te behoren, zou door de mensheid zelf gewaarborgd moeten worden.”¹³ Arendt en Butler formuleren een kritiek op het feitelijke onvermogen van het recht om mensen in uiteindelijke zin institutioneel te beschermen tegen de verbinding tussen de dood en het kwaad. Die verbinding ontstaat als mensen zich distantiëren van hun verantwoordelijkheid voor de ander. Recht behoeft versterking vanuit het morele en culturele niveau van de menselijke waardigheid, terwijl het morele

¹³ Aangehaald in: Heberlein, A. (2020) , *Hannah Arendt. Over liefde en kwaad. Een biografie*, Amsterdam: Het Spectrum, blz. 131.

niveau het recht nodig heeft als een vorm van institutionele hardheid om aanvallen op de menselijke waardigheid te kunnen weerstaan.

Men kan het feit dat godsdienst en levensovertuiging niet vermeld zijn in de Preamble van de Universele Verklaring tegen deze achtergronden creatief tegemoet treden. In feite kunnen levensbeschouwelijke referenties naar de menselijke waardigheid en de mensenrechten – van seculiere of religieuze aard – op basis van de Preamble en de tekst zelf nooit exclusief zijn. Maar evenmin kunnen ze met de Universele Verklaring in de hand tot taboe worden gemaakt.

En wat zou er gebeuren als de betekenis en geldigheid van de menselijke waardigheid afhankelijk zou zijn van de betekenis die een enkele godsdienst of seculiere levensovertuiging eraan toekent? Zou dit niet inhouden dat die levensbeschouwing – religieus of seculier – cultureel-inhoudelijke voorwaarden aan de menselijke waardigheid zou stellen? En loopt een samenleving dan niet precies door zo'n monopolisering het risico om de menselijke waardigheid en rechten van minderheden te ontkennen in plaats van die te beschermen? Wellicht is het daarom inderdaad beter om juist deze openheid – de niet-exclusieve fundering van menselijke waardigheid – te waarderen als een teken van niet slechts geclaimde, maar feitelijk bestaande normatieve universaliteit van de mensenrechten over de grenzen van afzonderlijke godsdiensten en levensovertuigingen heen.

1.3 Menselijke waardigheid: spanningsverhoudingen tussen recht, moraal en religie

Wereldreligies en levensovertuigingen bevinden zich in de spanningsverhouding tussen moraal en recht.¹⁴

Dat opent de weg naar een gezamenlijk, dialogisch, zoeken van godsdiensten, levensovertuigingen en overheid naar de morele en de ethische betekenis van menselijke waardigheid.

De Nederlandse jurist en theoloog Van Eijk onderscheidt in een analyse van humaniteit van detentie drie fundamentele benaderingen van de menselijke waardigheid:

- De theocentrische, waar de menselijke waardigheid gerelateerd wordt aan God;
- De logocentrisch-natuurrechtelijke waar de menselijke waardigheid gerelateerd wordt aan het bezit van verstand (de rede) als kenmerk van de menselijke natuur, wezen of aard;
- De antropocentrische waar de waardigheid van de mens wordt gerelateerd aan vrijheid en autonomie van de mens.¹⁵

¹⁴ Rosen, M.(2012), *Dignity. Its History and Meaning*. Cambridge, Ma. & London, England: Harvard University Press. Rosen werkt dit uit voor de verhouding tussen menselijke waardigheid en katholieke traditie op blz. 90-100. Een discussie hierover vindt men in: Sacks, J.(2020), *Moraal. Waarom we haar nodig hebben en hoe we haar kunnen vinden*. Utrecht: Kok Boekencentrum. Blz. 255.

¹⁵ Eijk, R. van (2013), *Menselijke waardigheid tijdens detentie. Een onderzoek naar de taak van de justitiepastor*. Oisterwijk: Wolf Legal Publishers.81.

Natuurlijk kan men zich in abstracto afvragen of deze benaderingen per se tegengesteld zijn, of dat er wellicht ook verbindingen of zelfs syntheses mogelijk zijn. Maar hoe men deze kwesties ook beziet, cultureel gezien kan dit pluralisme aan benaderingen niet alleen als vraagstuk of probleem worden ervaren, maar ook als rijkdom – een rijkdom die tot dialoog oproept: wat is menselijke waardigheid nu precies, wat betekent ze voor verschillende groepen burgers? En, voor deze bundel niet onbelangrijk: ervaren alle mensen haar op dezelfde manier?

De waardigheid van elk mens is een centraal moreel beginsel in zowel de seculiere als religieuze ethiek van dit eerste kwart van de eenentwintigste eeuw.

De borging van de menselijke waardigheid vereist hoe dan ook van alle mensen een krachtige overtuiging op het gebied van godsdienst of levensovertuiging, een sterke morele overtuiging, een sterke wil om deze zowel in het private als in het publieke domein te verwerkelijken, en de wil en moed om hiervoor verantwoordelijkheid te nemen. Zonder de kracht van de morele overtuiging wordt het moeilijk om in situaties waar het erop aankomt, weerstand te bieden aan gebrek aan respect voor de menselijke waardigheid en verantwoordelijkheid te nemen voor een ander mens, met name buiten de eigen kring. Het is daarom van belang via bewustwording en educatie de overtuiging kracht bij te zetten dat ieder mens een inherente waardigheid heeft. Dit is een alternatief voor zowel morele onverschilligheid als voor fundamentalisme, die beide de waardigheid van de mens en de daarmee verweven vrijheid en verbondenheid geen recht doen.

De inzet voor menselijke waardigheid vereist ook een praktische, en vaak pragmatische, inzet. Maar die pragmatische inzet kan niet zonder krachtige morele overtuiging.

1.4 De rol van godsdiensten en levensovertuigingen

Door deze ingang in de thematiek van menselijke waardigheid en mensenrechten te kiezen, staan godsdiensten en levensovertuigingen geenszins buitenspel als het om menselijke waardigheid en haar verband met mensenrechten gaat. In het vervolg van deze bijdrage reflecteren we daarom op de menselijke waardigheid en haar verband met mensenrechten vanuit het perspectief van zes in ons land aanwezige godsdiensten en levensovertuigingen. Het doel hiervan is niet zozeer een filosofisch debat aan te gaan over mensenrechten, als wel te laten zien waarom en hoe de in Nederland aanwezige tradities op het gebied van godsdienst en levensovertuiging zich laten leiden door een oriëntatie op de menselijke waardigheid en hoe ze die vertalen in een engagement voor mensenrechten in Nederland. In het Nationaal Actieplan Mensenrechten 2019 is uitdrukkelijk gekozen voor een zwaartepunt: toegankelijkheid. In deze bundel vatten we dit op als een opdracht om de betekenis van en de inzet voor mensenrechten toegankelijk te maken ten behoeve van een sterkere participatie vanuit godsdiensten en levensovertuigingen

De inzet op participatie sluit goed aan bij de christelijk-sociale ethiek. Deze kent de beginselen van soevereiniteit in eigen kring en subsidiariteit, die inhouden dat verantwoordelijkheden zo laag mogelijk in de samenleving en in organisaties en bedrijven moeten liggen teneinde recht te doen aan morele bewogenheid, betrokkenheid en motivatie van mensen als persoon. Hogere niveaus zijn ‘subsidiar’, aanvullend en ondersteunend. Een consequente toepassing van deze beginselen, niet alleen in christelijke kring, versterkt maatschappelijke en politieke participatie. In de christelijk sociale ethiek zijn daarnaast drie uitgangspunten geformuleerd met betrekking tot het thema ‘godsdienst en levensovertuiging in relatie tot de uitoefening van mensenrechten’ die ook buiten de eigen kring hun vruchten kunnen afwerpen:

- (a) Ieders rechten en plichten moeten bij iedere persoon in balans zijn;
- (b) Ieders rechten en plichten moeten in balans zijn met de rechten en plichten van andere actoren in dit domein;
- (c) De uitoefening van rechten is in het publieke domein op het 'common good' gericht, een morele horizon voor alle actoren in het publieke domein.¹⁶

Op dit punt gekomen lijken de menselijke waardigheid en mensenrechten zelf-evident: het betreft een mooi, moreel motiverend ideaal. Maar helaas is in de praktijk niets minder waar. De Universele Verklaring toont ons iets zeer pijnlijk: we worden ons als mensen pas echt bewust van de menselijke waardigheid als deze op grote schaal wordt geschonden, zoals tijdens de Tweede Wereldoorlog. Bewustwording van de menselijke waardigheid vindt niet plaats in de studeerkamer waar mensen een ethische utopie kunnen bedenken. Ze vindt wel plaats waar mensen de schending van waardigheid van een ander mens tot zich door laten dringen en zich daardoor laten raken. De juridische codificatie van mensenrechten kunnen we van hieruit duiden als antwoord op die bewustwording: een poging om institutionele voorwaarden te scheppen om herhaling van de waargenomen schending te voorkomen door die waarde in het recht te verankeren. Godsdiensten en levensovertuigingen zijn van deze pijnlijke confrontatie met de realiteit niet uitgesloten; ze delen erin. Overheden evenzeer.

Godsdiensten en levensovertuigingen komen maatschappelijk gezien tot ontplooiing op basis van het grondrecht 'vrijheid van godsdienst en levensovertuiging'. Op dit recht is ook het juridisch statuut en het zelfbestuur van godsdienst en levensovertuiging gebaseerd. Dat is een groot goed, gezien

¹⁶ Paus Johannes XXIII, encyciek *Pacem in Terris*, te vinden in: www.rkddocumenten.nl

vanuit godsdienst en levensovertuiging. Maar het hebben van dit recht waarborgt op zichzelf niet dat religieuze genootschappen op geestelijke grondslag zelf nooit tekortschieten op het gebied van respect voor menselijke waardigheid en mensenrechten. Hoever gaat intern de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging? En in hoeverre wordt de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging als grondrecht juist ingezet om andere grondrechten buiten de deur te houden? Maar ook: in hoeverre is de juridische en politieke erkenning van vrijheid van godsdienst en levensovertuiging juist een extra motief tot inzet voor de verwerkelijking van mensenrechten van anderen, buiten de eigen kring?

Bij deze spannende vragen valt voor wat betreft de religies bijvoorbeeld te denken aan de omvangrijke achterstandspositie van vrouwen en hun rechten, of aan het seksueel misbruik door ambtsdragers – dat een schending is van het grondrecht op de lichamelijke integriteit van slachtoffers. Er is dus een spanning tussen het mensenrecht van mensen buiten de eigen gemeenschap enerzijds – dat bescherming van religies en levensovertuigingen tegen politieke invloed waarborgt, en tegelijk een actieve rol in de bevordering van waardigheid en mensenrechten in de samenleving mogelijk maakt – en het zelf bevorderen van rechten binnen de eigen gemeenschappen anderzijds.

Voor wat betreft de overheid gaat het bijvoorbeeld om de omgang met voorzieningen, zoals toeslagen waarin burgers in hun waardigheid en rechten zijn aangetast, of aan een op zelfredzaamheid van zorgbehoeftigen gericht politiek beleid, die hierdoor aan hun lot worden overgelaten en in hun waardigheid en rechten aangetast. Een ander voorbeeld betreft onderdelen van het asielbeleid waarbij in de uitvoering de ondergrens van naleving van mensenrechten wordt opgezocht en – aan de Europese buitengrens – overschreden. Hierbij blijkt steeds dat het weliswaar een groot goed is dat mensenrechten als grondrechten wettelijk verankerd zijn, maar dat dit feit op

zichzelf nog niet garandeert dat politiek en uitvoering ook metterdaad en met voldoende volharding en resultaat op realisering hiervan gericht zijn. Precies daarom is het Nationaal Actieplan Mensenrechten nodig en nuttig, om de overheid bij te staan aan eigen juridische standaarden te voldoen en zo de kwaliteit van de juridische betrekking tussen burger en overheid, en uiteindelijk het welzijn van de burger in de publieke ruimte, te verbeteren.

Godsdiensten en levensovertuigingen zijn beslist niet ‘heilig’ als het om de bevordering van menselijke waardigheid en mensenrechten gaat; de overheid is dat evenmin.

Wat is het perspectief? Gezien de ervaringen met verschillende vormen van het twintigste-eeuwse totalitarisme is een politieke inmenging in de visies van godsdienst en levensovertuiging verwerpelijk. Die moet dan ook vermeden worden. Het omgekeerde kan ook gevaarlijk zijn: als tradities zich nadrukkelijk in de strijd om macht mengen. Hedendaagse vormen van politieke theocratie in fundamentalistische regimes tonen aan dat inzet voor sociale en politieke gerechtigheid bij religies kan politiseren op een manier die de vrijheid van andersdenkenden bedreigt. De les die uit het totalitarisme te trekken is, is dat vrijheid, gelijkheid en rechtsbescherming nooit beperkt kunnen worden tot één domein – politiek of levensbeschouwelijk –, maar dat ze alleen integraal tot volle wasdom kunnen komen. Eens te meer geldt dit in een werelddamenleving waarin technologische macht de potentie heeft tot instrument van totalitaire macht te worden – van politieke overheden als in China of juist van multinationale techbedrijven.

Overheid en levensbeschouwingen afzonderlijk en tezamen staan daarom voor de uitdaging om beperkingen en falen met betrekking tot de bevordering van menselijke waardigheid en mensenrechten onder ogen te zien, en te proberen deze te overwinnen. Uiteraard gaat het, zoals Jezus van Nazareth reeds naar voren bracht, niet aan om de ander een splinter in het oog te

verwijten als men zelf een balk in het oog heeft (Matteüs 7: 3-5; Lukas. 6, 41-42). Het gaat er juist om vooruit te komen in respect voor waardigheid en bevordering van mensenrechten op basis van zelfinzicht, dialoog, debat en samenwerking. Precies dit bepaalt de relevantie van het proces dat met deze publicatie wordt beoogd. Wat de redactie van deze bundel betreft is dit een proces van dialoog, debat én ook van samenwerking, uiteraard en onder alle omstandigheden met respect voor elkaars eigenheid en autonomie.

1.5 Vraagstelling van de bundel

Zo eindigt deze bijdrage met de vraagstelling hoe overheid en levensbeschouwelijke tradities op basis van een continu leerproces hun praktijken ter bevordering van zowel de menselijke waardigheid, opgevat als moreel beginsel, alsook de mensenrechten in hun juridische codificatie afzonderlijk én gezamenlijk kunnen versterken in publieke zelfreflectie, dialoog, debat en praktische projecten waar de samenleving iets aan heeft.

Jodendom

2 Menselijke waardigheid en mensenrechten in Joods perspectief

Leo Mock en Ruben Vis

In deze bijdrage wordt eerst ingegaan op de relatie tussen mensenrechten en Jodendom. In het tweede deel wordt het praktisch belang van de vrijheid van religie voor Joden besproken. De twee paragrafen zijn door twee auteurs geschreven en daardoor zelfstandig leesbaar.¹⁷ In de slotparagraaf wordt de praktische verbinding met het Nationaal Actieplan Mensenrechten geëxpliciteerd.

2.1 Mensenrechten en het Jodendom – een korte verhandeling

Leo Mock

In dit artikel zal nader ingegaan worden op de verhouding tussen mensenrechten en Jodendom. Mensenrechten zijn een belangrijk concept in het westerse discours van de naoorlogse periode. Hoewel de basis ervan in ieder geval teruggaat op de 18^e eeuw in de vorm van het gedachtegoed van de Verlichting en de Franse (en Amerikaanse) Revolutie. De wortels ervan liggen

¹⁷ Deze bijdrage is geschreven door twee auteurs, die elk verantwoordelijkheid nemen voor een deel van de bijdrage. De eerste paragraaf is geschreven door dr. Leo Mock, de tweede paragraaf door Ruben Vis.

echter in een veel eerdere periode in de geschiedenis en ideeën uit diverse culturele omgevingen, afhankelijk van wat men onder mensenrechten verstaat. In het moderne hedendaagse discours verwijzen mensenrechten naar onvervreembare rechten op economisch, sociaal, cultureel, politiek en civiel gebied. Van het recht op eerzaam werk, scholing, het recht om een moedertaal te spreken, tot onder andere het recht op vrije beweging van personen, de bescherming van de privésfeer, vrijheid van meningsuiting en religie, het recht op leven en lichamelijke integriteit. De rechten zijn in verschillende verklaringen, verdragen en regelgeving nader omschreven.

Een verhandeling over mensenrechten in relatie tot het Jodendom is minder evident dan het op het eerste gezicht lijkt. Allereerst is er het probleem van definitie – wat bedoelen we precies met het begrip 'mensenrechten'? Wat we doorgaans in het huidige discours verstaan onder mensenrechten is immers een modern westers concept en daarbij moeilijk historisch te traceren naar één bepaalde traditie of geschrift (Bates, 2018). Daarnaast is er het probleem van terminologie – het woord 'recht' bestaat niet in de Tenach. Bovendien redeneert het traditionele Jodendom – samen met andere religies – vanuit een discours van plichten en niet rechten. Hoewel hier tegenin gebracht kan worden dat een plichten-formulering ook als positief recht omschreven kan worden – het 'niet doden' of 'niet stelen' uit de Tien Geboden impliceren het recht op leven en het recht op privé-eigendom dat gerespecteerd moet worden.

In veel oudere teksten is echter het perspectief theocentrisch en niet of in mindere mate antropocentrisch – waarbij doorgaans heteronomie en niet autonomie van het individu als motivator geldt (Sherr en Philips, 2007, Encyclopedia Judaica, 2008). Dat wil echter niet zeggen dat men geen ideeën en concepten kan aanwijzen in oude tradities die (deels) overeenkomen met wat we tegenwoordig onder mensenrechten verstaan (Bates, 2018). Zeker in

de rabbijnse tradities die wel het concept 'recht' kennen (*zechut*) zijn verdere soms verrassende conceptuele overeenkomsten te ontdekken met de moderne mensenrechten op verschillende terreinen – zoals bijvoorbeeld op juridisch, sociaal en economisch terrein. Met name de specifieke rabbijnse interpretatie van Tora-wetten en de mogelijkheid tot rabbijns ingestelde verordeningen (*gezerot* en *takanot*) brengen moreel-ethische componenten aan in de bestaande regels en wetgeving zoals die in de Tora is vastgelegd. De rol van de mens in wetgeving en wetsinterpretaties wordt immers in het rabbijnse Jodendom erkend en ontwikkeld (Goodman, 1998 en Encyclopedia Judaica, 2008).

Waardigheid

Eén van de veelgebruikte argumenten om mensenrechten mee te onderbouwen is het beroep op de menselijke waardigheid (Besson, 2018, Goodman, 1998). Dit argument wordt door de Joodse traditie onderbouwd, zoals Goodman aantoont, en is reeds in de Tora te vinden. De waardigheid van de mens wordt neergezet in het scheppingsverhaal waar we lezen dat 'God de mens naar zijn beeld schiep' (Gen. 1:26) – de mens als beeld van God. Hoewel het vers zelf wel exegetische problemen oproept – wat is dat beeld van God in een traditie die het maken van afbeeldingen van het Goddelijke juist verbiedt – is duidelijk dat de mens een bijzondere plaats inneemt in de schepping en bekleed is met waardigheid, als afgeleide van de absolute waardigheid die God toekomt. Het is deze waardigheid die ervoor zorgt dat het recht op leven het eerste gebod is dat de mensheid als universeel gebod krijgt, en het ontnemen van het leven van een mens categorisch verbiedt:

“...en van de mensen onderling zal Ik het leven van de mensen opeisen. Wie het bloed van de mens vergiet, diens bloed zal door de mens vergoten worden, want naar het beeld Gods heeft Hij de mens gemaakt.” (Gen. 9:5-6)

Dit gebod is via de Bijbelse figuur van Noach aan de hele mensheid geschonken, met het daarbij horende begrip van menselijke waardigheid als onderbouwing van mensenrechten (zie ook Halbertal, 2007).

In de rabbijnse traditie zien we dat verschillende denkers hierop verder gaan: *“Hij [R. Akiva] was gewoon te zeggen: Geliefd is de mens dat hij naar Gods beeld geschapen is; een bijzondere liefde was het dat hem bekend werd gemaakt dat hij volgens Gods beeld gemaakt is...”*. (Pirké Avot 3:18)

Op grond van deze bijzondere waardigheid van de mens kwam Rabbi Akiva tot de conclusie dat 'houd van je naaste als van jezelf' (Lev. 19:18) een zeer belangrijke basisregel van de Tora is waartoe veel geboden – of misschien wel de hele Tora – te herleiden is, en daarmee het menselijke handelen in brede zin (Gen. Rabbah 24:7). Toch ligt hier nog een probleem: het toekennen van deze absolute menselijke waardigheid kan zowel universeel als particularistisch uitgelegd worden. De verwijzing naar 'je naaste' (*re'echa*) suggereert een bepaalde nabijheid die gemakkelijk particularistisch kan worden uitgelegd – hoewel de universele mens waardigheid kent als 'beeld van God', krijgt in de praktische uitvoering de in-groep (de naaste) toch voorrang op de universele mens. Bovendien benader je de ander vanuit je eigen kader – 'zoals jezelf', maar wie zegt dat dit kader de waardigheid van de ander niet aantast? Vandaar dat een andere geleerde, Ben Azzai, de waardigheid als universele waarde verankert als fundament van de Tora. Als reactie op Akiva's naastenliefde als (kern) fundament van de Tora, stelt hij dat *"Dit is het geslachtsregister van Adam. Op de dag dat God Adam schiep, maakte Hij hem naar de gelijkenis Gods"* (Gen. 5:1) een belangrijker, universeler, principe is van de Tora – beter dan naastenliefde. Dit laatste roept immers vragen op wie de naaste is en wat liefde precies inhoudt. Desalniettemin impliceert de waarde van waardigheid ook vrijheid als waarde

– een concept dat we in de Tenach in verschillende regels over slavernij en het Jubeljaar (o.a. Lev. 25) terugvinden.

Gelijkheid

Een ander fundament onder mensenrechten is de idee van gelijkheid-/ gelijkwaardigheid en de daaruit voortvloeiende gelijke behandeling bij de uitvoer van regels en wetten (S. Besson, 2018). In de context van de Joodse traditie vloeit het gelijkwaardigheidsprincipe in feite voort uit de menselijke waardigheid die inherent is aan het wezen van de mens als 'beeld van God'. In de Misjna lezen we over de verhandeling die rechtbanken-/rechters moeten houden tegenover getuigen in een halszaak op basis waarvan – in ieder geval in theorie – de doodstraf uitgesproken kan worden in een bepaalde zaak. In de vermaning om toch vooral de waarheid te spreken wordt teruggesproken op de schepping van de mens:

“U moet weten dat halszaken niet hetzelfde zijn als geldzaken. In gevallen van monetair recht kan iemand die valselijk getuigt, waardoor geld aan de verkeerde partij wordt gegeven, het geld aan de juiste eigenaar teruggeven; hiermee is dan boete gedaan. In halszaken [als men ten onrechte of valselijk getuigt] kleeft het bloed van de verdachte en het bloed van zijn nageslacht [dat hij nu niet zal produceren] aan deze getuigenis tot in het oneindige ... Daarom werd Adam de eerste mens alleen geschapen, om u te leren dat iedereen die één ziel vernietigt het vers hem de schuld toeschrijft alsof hij een hele wereld heeft vernietigd, en wie één ziel redt [of: in leven houdt] rekent het vers hem aan alsof hij een hele wereld in stand hield... Daarom moet eenieder zeggen: 'Voor mij is de wereld geschapen'.” (Sanhedrien 4:5 – zie ook Halbertal, 2007 en Encyclopedia Judaica, 2008)

De schepping van de mens naar het evenbeeld van God als individu toont de oneindige waarde van één individu, iets dat dus geldt voor elk mens.

Daarnaast bevat een mens de mogelijkheid en potentie in zich van een oneindig nageslacht en is daarmee een hele wereld. Collectief en individu zijn hiermee één en gelijkwaardig en hiermee heeft een-ieder het recht om de schepping te zien als een mogelijkheid tot volledige zelfontplooiing en verwerkelijking alsof de schepping alleen voor hem bedoeld is.

Gelijkheid voor de wet

Een andere aanzet tot gelijkheid voor de wet is te vinden in de opdracht om periodiek elke zeven jaar een publieke lezing van de Tora te houden. Hierbij moet het gehele volk aanwezig zijn: mannen, vrouwen en kinderen omdat iedereen de wet moet kennen omdat een-ieder onder de wet valt. Maar niet alleen iedereen die tot Israël behoort moet aanwezig zijn, ook de vreemdeling die (permanent?) in de gemeenschap verblijft (Deut. 31:12). Ook een koning staat niet boven de wet. Daarom moet hij na zijn kroning een exemplaar van de Tora schrijven die hij altijd bij zich moet hebben om in te lezen teneinde "... al de woorden van deze wet [Tora] en al deze inzettingen nauwgezet te onderhouden. Zodat zijn hart zich niet verheffe boven zijn broeders en hij van het gebod niet afwijkt noch naar rechts noch naar links" (Deut. 17:19-20). Andere aanzetten tot gelijkwaardigheid in rechtspraak zijn de benadrukking dat er één wet geldt voor de ingezetenen van Israël en de vreemdeling (Num. 15:15) en het ondersteunen van de vreemdeling en mensen met inwoningsrecht (Lev. 25:35). Ook dringt de Tora herhaaldelijk aan op eerlijke rechtspraak voor iedereen:

“Rechters en opzieners zult u aanstellen in al de steden die de Eeuwige, uw God, u geven zal, naar uw Stammen en zij zullen het volk berechten met een rechtvaardige rechtspraak. U zult het recht niet buigen, u zult de persoon niet aanzien en geen steekpenningen aannemen want smeergeld verblindt de ogen der wijzen en verdraait de woorden der onschuldigen.” (Deut. 16:18-19)

Dit wordt aangevuld met specifieke vermaningen om de armen en sociaal zwakken niet te benadelen (Deut. 24:17).

Een ander voorbeeld is de wetgeving rond Sjabbat waarbij werken op deze dag geheel verboden is voor iedereen: vrij of slaaf, ingezetene of vreemdeling (Ex. 20:10). Hierbij dient opgemerkt te worden dat de reden voor de Sjabbat geworteld is in de zes scheppingsdagen en daarmee het element van de menselijke waardigheid onderstreept, waardoor op deze gewijde dag ook door hen geen werk verricht moet worden – ook zij leggen door hun activiteiten stil te leggen als het ware een getuigenis af over de Goddelijke schepping van de wereld en de mens. Anderzijds verwijst de Sjabbat naar de ervaring van slavernij door de Israëlieten in Egypte. Doordat op deze dag iedereen rust, wordt de gelijkwaardigheid (en vrijheid) van een-ieder benadrukt: "zodat uw slaaf en uw slavin rusten **zoals uzelf**" (Deut. 5:14).

Conflicten en knelpunten

Het traditionele Jodendom en de universele rechten van de mens kunnen met elkaar in conflict komen of knellen. Het gaat hierbij om twee soorten van wetgeving en regels: de niet meer gepraktiseerde wetten en de nog steeds uitvoerbare (zie ook Solomon, 2007). In de eerste categorie vallen bijvoorbeeld de doodstraf voor een breed spectrum aan overtredingen, van het schenden van de Sjabbat tot overspel en afgoden dienen, het uitroeien van Amalek, of het houden van slaven – hoewel de Tora en de rabbijnen het instituut van slavernij proberen te humaniseren (voor zover dat mogelijk is). In de tweede categorie is de meest in het oog springende de beperkingen die sommige wetten en regels aan vrouwen opleggen. Ook hier kan men een tweedeling maken tussen wetten die vooral in het verleden gepraktiseerd werden en die nog steeds actueel zijn in het traditioneel-orthodoxe Jodendom. Voorbeelden van wetten uit het verleden zijn de uitsluiting van vrouwen van het priesterambt in de Tempel en het koningschap.

Voorbeelden van de tweede nog steeds actuele categorie zijn de uitsluiting in de orthodoxie van vrouwen uit het ambt van rabbijn, rabbinaal rechter (*dajan*), halachisch decisor (*posek*), getuige in rabbinale rechtbanken, synagogale functies (bijv. voorganger, voorlezer uit de Tora) en vooral nog in de ultra-orthodoxie het uitoefenen van een communale functie (bijv. lid van de raad/bestuur van een Joodse gemeente) en de ondergeschikte positie van de vrouw in de scheidingsprocedure. Zo kan de man doorgaans alleen een scheidingsprocedure in gang zetten en kan een vrouw soms in 'huwelijkse gevangenschap' (*agoena*) blijven indien een man haar de scheidingsakte (*get*) weigert. Al wordt door het rabbinale gezag wel met wisselend succes geprobeerd om dit soort ontstane problemen voor de vrouw op te lossen. In de moderne orthodoxie wordt ook geprobeerd om de genderongelijkheid te bepreken en waar mogelijk te veranderen.

Er zijn twee opties om met deze conflicten en (vermeende) incompatibiliteit met de moderne invulling van mensenrechten om te gaan. De eerste mogelijkheid is om het conflict en de spanning intact te laten en de bestaande gebruiken, regels en wetten te verdedigen op basis van de autoriteit van traditie en anciënniteit, het woord van God, de interpretatie daarvan door de geestelijken et cetera. Het zou passen in de kritiek op de universele aspiraties van de mensenrechten die voorbijgaan aan particularistische (nationaal-) culturele, religieus-traditionele en lokale leefwijzen en hun moraal (zie ook Dembour, 2018).

Halbental (2007) wijst op de mogelijkheden van het aanpassen van de klassieke wetgeving vanuit de traditie zelf ten aanzien van rechten voor bijvoorbeeld individuen van buiten de groep.

Met name is deze kwestie actueel in de moderne Staat Israël die als staat zowel een dominante positie kent voor de Joodse traditie, religie en cultuur, maar anderzijds een moderne democratische staat wil zijn voor alle burgers –

Joods en niet-Joods, gelovig of atheïst, man of vrouw (zie ook Solomon, 2007 en Halbertal, 2007). Zo heeft het orthodoxe rabbinaat van staatswege het gezag over alle kwesties van persoonlijke status: van geboorte, huwelijk, scheiding, tot overlijden en begraven en conversie tot het Jodendom – het gezag van niet-orthodoxe stromingen die vooral dominant zijn in de Diaspora wordt vanuit de religieuze staatsautoriteiten niet erkend, wat als een inperking van de vrijheid van religie gezien kan worden. De groter wordende invloed van religie in de Israëlische politiek en de demografische ontwikkelingen van de bevolking, de onvolledige scheiding tussen Kerk/religie en Staat en het ontbreken van een grondwet maken deze kwesties urgenter dan voorheen. Kwesties als de openbare ruimte op Sjabbat, zedelijkheid en de openbare ruimte (reclame en zingende vrouwen bij officiële staatsceremonies) en de Gay-parade leiden dan ook tot felle discussies tussen religieuze en niet-religieuze Israëli's. De seculiere staatsinstituties en haar legitimiteit en gezag (vooral dat van het Hooggerechtshof) komen de afgelopen decennia vaker in conflict met de religieuze burgers in Israël in kwesties waarin zij andere besluiten nemen dan op basis van de Joodse religie en traditie alleen.

2.2 Het praktisch belang van vrijheid van religie voor de Joodse gemeenschap

Ruben Vis

De kern van grondrechtelijke vrijheden is bij uitstek dat een (religieuze) minderheid tegen de opvattingen van een dominante meerderheid wordt beschermd. De vrijheid van religie is voor de Joodse gemeenschap van belang om in Nederland te kunnen functioneren als religie. Het in Grondwet en verdragen vastgelegde recht van godsdienstvrijheid biedt aan het Jodendom als minderheid de mogelijkheid om inhoud te geven aan het belijden. Het belijden manifesteert zich in het Jodendom niet slechts in geloof en gebed maar ook en vooral in het religieus verplicht doen of nalaten, hetgeen in het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens (EVRM) wordt genoemd: “de praktische toepassing ervan en het onderhouden van geboden en voorschriften”, hierna aangeduid als: religieuze gedragingen.

Seculier of neutraal

Hoe we ons ten opzichte van elkaar gedragen en als het gaat om de vraag wat ons bindt, komen diverse vrijheden aan de orde: met name de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid van religie. Beide vrijheden zijn verankerd in de Grondwet en in internationale verdragen zoals het EVRM (dat rechtstreekse werking heeft in het Nederlands rechtssysteem) en het Handvest van de Europese Unie.

De overheid heeft zich – zeker sinds de Grondwetswijziging van 1848 – nooit met één religie geassocieerd maar heeft juist iedere religie gelijkwaardig beschouwd. De overheid heeft geen mening over de wijze waarop mensen invulling wensen te geven aan hun geloofsuitoefening. Dát is de essentie van

de vrijheid van godsdienst; een te koesteren verhouding van staat ten opzichte van kerk. Net zomin als de overheid religieus is, is de overheid seculier; de overheid is neutraal. Neutraal als het gaat om de ene of de andere religie, en ten opzichte van religie of geen religie. Geen religie wordt ook wel seculier genoemd.

Voor het kunnen functioneren als geloofsgemeenschap, gaat het dus om twee kernbegrippen. Naast de vrijheid van religie ook de scheiding van kerk en staat. Dit laatste is in Nederland niet zo streng gescheiden als in het *laïcité*-denken van de Franse republiek. Daarin worden uitingen van religieuze overtuiging in het publieke domein eenvoudigweg verboden; waardoor religie uit het openbare leven wordt verbannen. De vrijheid van religie is in het *laïcité*-denken impliciet, niet expliciet. In Nederland ligt dit genuanceerder. De staat stelt zich neutraal op.

Vrijheid van religie en de scheiding van kerk en staat hebben hun eigen invulling en mits we ons zorgvuldig aan die invulling houden, is in de juiste balans tussen gelovig en niet-gelovig, tussen kerk en overheid, goed in Nederland met elkaar samen te leven. Sterker nog: in deze juiste balans is de manier zoals beide begrippen in Nederland zijn ingevuld ook uitstekend uit te dragen naar andere landen.

Publieke verantwoording voor puur religieus gemotiveerd gedrag

Moet een kerkgenootschap zich jegens de overheid publiekelijk verantwoorden voor puur religieus gemotiveerde gedragingen? De eigen positie van kerkgenootschappen in het burgerlijk recht vloeit voort uit het constitutionele beginsel van de scheiding van kerk en staat. Dit beginsel vraagt van de wetgever om de grondwettelijke vrijheden van godsdienst, eredienst en vergadering zoveel als mogelijk is te garanderen en slechts in uiterste noodzaak er een beperking op aan te brengen. In een democratische

rechtsstaat is terughoudendheid van de wetgever om grondrechten aan te tasten leidend.

Wat betreft de kabinetsreactie op het rapport van parlementaire onderzoekscommissie POCOB naar buitenlandse financiering van moskeeën en islamitische geloofsgemeenschappen. Die reactie¹⁸, maakt duidelijk dat dit gegeven schuurt met wat de overheid wenselijk acht. Het kabinet is van oordeel dat maatschappelijke en religieuze organisaties financiering kunnen aantrekken, ook vanuit het buitenland, mits deze financiering geen ondermijnende gevolgen heeft voor de democratische rechtsorde. Vervolgens legt het kabinet uit wat wordt verstaan onder ‘democratische rechtsorde’. “De democratische rechtsorde is niet alleen een politiek en juridisch systeem, maar ook een manier van samenleven. ... Bij onderlinge relaties tussen burgers (ook wel bekend als de ‘horizontale’ dimensie) gaat het om kernwaarden zoals vrijheid, gelijkwaardigheid, solidariteit en participatie. Zonder deze kernwaarden kan een democratische rechtsorde niet optimaal functioneren.”

Solidariteit en participatie

De vraag is of de overheid het zo op kan leggen dat burgers zich moeten houden aan kernwaarden als solidariteit en participatie en daar organisaties, in dit geval islamitische organisaties, op kan bevragen en beoordelen. Moet een burger solidair zijn, moet een in dit geval religieuze organisatie participatie propageren? Hoezo, op grond waarvan kan een overheid solidair-zijn opleggen? En waar leidt dat bevragen toe? Tot verantwoording.

En als men het toch verantwoordt, uitlegt waarom men zich in zijn religieuze gedraging dus niet houdt aan de code (*non-comply*), hoe zit het dan met de

¹⁸ Brief Kabinet aan Tweede Kamer, 23 november 2020, 2020-0000148251

uitleg (*explain*)?

In de moderne samenleving is 'comply or explain' een veel gebezigde verantwoordingsmaatstaf. Een regel die afkomstig is uit de wereld van financieel toezicht en (corporate) governance. *Comply or explain* is een vorm van regelgeving door te toetsen aan een code waaraan bedrijven, organisaties of overheden zich verbinden.

De moderne maatschappij wil een rationele afweging maken. De uitleg zal dus rationeel aanvaardbaar moeten zijn. Dit kan weliswaar voor een religieuze gedraging het geval zijn door een samenloop van waarden en gedeelde normen. Maar steeds vaker is dat niet het geval. Dan zal de *explain* niet voldoen. Want de grondslag, namelijk dat het een door God gedeceeteerde gedraging of handeling is, zal dan niet stroken met rationele redeneringen. Wellicht dat dit een verklaring is voor het apart benoemen in wetten en verdragen van de vrijheid van religie. Religie en het belijden ervan verdient bescherming, want het heeft de ratio niet altijd als volwaardig overtuigingsmiddel.

Hoe voorziet het kabinet dat het te werk zal gaan? "Bij het beter inzichtelijk krijgen van de bron van het gedrag en het maken van een inschatting voor interventies, houdt de overheid zich enkel bezig met vormen van ideologie, waarin geen ruimte bestaat voor andere opvattingen en waarbij kan worden aangezet tot gedragingen die zich niet verhouden met de wetten en normen zoals die binnen onze samenleving gelden."

We zien dat het kabinet een merkwaardige formulering hanteert: "... gedragingen die zich niet verhouden met de wetten en normen zoals die binnen onze samenleving gelden." Wetten gelden niet binnen onze samenleving. Ze gelden, punt. Iedere burger heeft zich aan de wet te houden. Voor normen ligt dat anders - wie bepaalt welke normen binnen onze samenleving gelden? Is onze samenleving, als het om normen gaat, niet

pluriform? En is de vrijheid van religie nu niet bij uitstek geboetseerd omdat de overheid geen eenheidsnorm wil voorschrijven? Willem van Oranje in zijn befaamde rede voor de Raad van State op 31 december 1564: 'Een vorst heeft niet het recht te beschikken over de gewetens van zijn onderdanen'. Betrof het toen het geweten van een minderheid aan protestantse onderdanen versus een katholieke vorst, nu is het een religieus-pluriforme minderheid versus een overheid die worstelt met normen die in die minderheid opgeld doen. Niet alleen problematische normen zoals die welke worden gekwalificeerd als jihadistisch-salafistisch maar ook normen binnen andere delen van de normatieve islam en van andere geloofsgemeenschappen waaronder de Joodse.

Natuurlijk realiseert het kabinet zich ook dat het zich op constitutioneel glad ijs begeeft en tegelijkertijd de opdracht heeft om extremisme dat tot potentieel geweld leidt, aan te pakken. "In dit kader is mede relevant dat, vanwege het beginsel van scheiding van kerk en staat, de staat zich niet of zeer terughoudend mag bezighouden met de interpretatie van religie en zij zich niet mag bemoeien met interne geloofsaangelegenheden en/of aangelegenheden van religieus institutionele aard. De staat stelt zich neutraal op, zowel ten opzichte van seculiere opvattingen, als religieuze. Ook als het in het laatste geval gaat om geloofsovertuigingen die een fundamentalistisch karakter hebben."

Hier probeert de staat ruimte te creëren voor zichzelf door te zeggen dat de staat zich niet 'of zeer terughoudend' mag bezighouden met de interpretatie van religie. Uiteindelijk kan het kabinet niet anders dan te bevestigen dat de staat zich neutraal opstelt en dat is juist. De staat is neutraal, niet seculier zoals soms wordt gezegd.

Gedragingen

“... gedragingen die zich niet verhouden met de wetten en normen zoals die binnen onze samenleving gelden...” De opkomst van de islam en de reactie daarop bij anderen vormt een van de factoren die veroorzaakt dat de vrijheid van religie onder druk komt te staan in het publieke debat. De drang om slachten volgens religieuze riten te verbieden, kent verschillende oorzaken. In ieder geval een ervan is de wens de islam te willen bestrijden.

Daar waar het Jodendom steeds een minderheidsreligie is geweest en het zich in dat besef steeds heeft ontwikkeld, zijn de aanhangers van de islam veelal afkomstig uit landen waar hun religie zo niet staats- dan in ieder geval meerderheidsreligie is. In een samenleving waar dat niet het geval is en religie überhaupt op z'n retour is, vergt dit een aanpassing die zich misschien langzaam lijkt te voltrekken.

Het Jodendom kent een grote hoeveelheid religieus bepaalde gedragingen en hecht hier groot belang aan. Dat geldt in ieder geval wanneer men het Jodendom vergelijkt met de meeste andere religies in Nederland die qua aantallen gelovigen veel omvangrijker zijn. De islam kent ook een grote praxis. Het christendom noemt deze religieuze verplichtingen ‘de werken der wet’ en hangt de opvatting aan dat sinds Jezus deze werken der wet geen heil meer brengen. In de Joodse religie zijn zij juist essentieel. Het niet-verplichtende karakter van een levenswijze is nog sterker bij het hedonistisch secularisme.

In 2018 liet het *European Union Agency for Fundamental Rights* in zeventien EU-lidstaten een onderzoek uitvoeren naar ervaringen en beleving van antisemitisme. De respondenten werd ook gevraagd naar hun eigen beleving van het Jodendom. Uit de vraagstelling blijkt dat de mate aan Jodendomsbeleving wordt afgemeten aan de mate waarin men zich aan de Joodse voorschriften houdt: *Sederavond* (eerste avond Joods Paasfeest)

vieren, vasten op *Jom Kippoer* (Grote Verzoendag), kaarsen aansteken voor Sjabbat en het alleen eten van kosjer vlees thuis.

In de praktische toepassing ervan

De eerder genoemde wijze van slachten is een voorbeeld van religieus bepaalde gedragingen. Het Europees Hof heeft de Joodse slachtwijze aangemerkt als een door het EVRM onder artikel 9, vrijheid van religie, beschermde uiting van het belijden van de religie.

Steeds vaker klinkt de opvatting dat er geen noodzaak meer is om de vrijheid van religie als een apart grondrecht te beschouwen. Er is toch vrijheid van meningsuiting, vrijheid van vereniging en van vergadering, dus met die drie vrijheidsrechten is er ook voor de religie voldoende bescherming. Een misvatting om meerdere redenen.

1. Zolang niet iedereen hetzelfde gelooft of zolang niet de situatie is ontstaan dat niemand meer gelooft, bestaat de noodzaak dat de wetgever vrijheid van religie waarborgt.
2. Religie belijden is meer dan een mening uiten, zich groeperen en bijeenkomen.
3. Aan religie belijden hangen ook religieus voorgeschreven gedragingen vast; een doen of nalaten. Net zomin als de overheid de vrijheid van meningsuiting het zwijgen compleet kan opleggen, kan het ook deze gedragingen niet volledig beperken. De overheid kan een religieuze gedraging, als onderdeel van het belijden van de religie, niet volledig onmogelijk maken.

De vrijheid van religie en de beperking ervan zijn vastgelegd in artikel 9 EVRM. Het einde van artikel 9, lid 1: “in praktische toepassing ervan en in het onderhouden van geboden en voorschriften”, houdt rechtstreeks verband met

het belijden van juist de Joodse religie. Artikel 9 EVRM is identiek aan Artikel 18 van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens uit 1948. Zodat niet alleen het recht op belijden maar ook (in dit geval de Joodse) religieuze gedragingen onder de reikwijdte van dit mensenrecht vallen.

Nu door secularisatie en de opkomst van de islam de vrijheid van religie onder druk komt te staan, raakt dit het Jodendom met zijn verplichte religieuze gedragingen meer dan welke andere van oudsher in Nederland bestaande religie. De op zich kleine Joodse gemeenschap wordt als niet meer dan als *collateral damage* beschouwd van de bejegening door secularisten van religie en de islam. Vierhonderd jaar lange Joodse presentie in de Nederlandse samenleving moet echter niet verworden tot een relik van weleer, een voetnoot in het heden en een *quantité négligeable* in de toekomst. Als voor religieuze Joden het recht op vrijheid van religie evaporeert, dan resteren slechts de Joodse gerechten aan de niet-Joodse eettafels.¹⁹

Twee initiatieven

Het *Nationaal Actieplan Mensenrechten 2020* kent één centraal thema: de toegankelijkheid van overheidsvoorzieningen voor iedereen. Een kerngedachte voor het nieuwe Actieplan is dat mensenrechten gelden voor iedereen. Zelf heb ik twee initiatieven opgezet die rechtstreekse vormen zijn van wat het Nationaal Actieplan Mensenrechten 2020 beoogt.

Ik ben lid van het OJCM, het overleg Joden, Christenen en Moslims. Op mijn voorstel wordt door het OJCM een project uitgevoerd waarbij steeds koppels

¹⁹ "Uit onderzoek naar de consumptie van matzes blijkt dat tijdens Pasen 54% van de Nederlandse consumenten matzes eet met (room)boter en (bruine) suiker." - aldus <http://shoppen.blog.nl/eten-en-drinken/2014/03/31/matzen-niet-alleen-lekker-met-pasen>, 31 maart 2014

van twee, een jood en een moslim, een christen en een jood, een moslim met een christen, naar een asielzoekerscentrum gaan. Daar spreken ze samen met één of meer bewoners. Vanuit hun religieuze identiteit gaan ze het gesprek aan en vertellen hoe je in Nederland kunt leven met en vanuit je eigen religieuze identiteit. Een positie in de samenleving die veelal anders zal zijn dan in het land van herkomst – maar het kan wel! Tegelijkertijd maken ze duidelijk hoe je ook naast en met elkaar kunt leven, ieder met een eigen religieuze identiteit en hoe in Nederland om wordt gegaan met grondrechten zoals het in artikel 1 van de Grondwet vastgelegde gelijkheidsbeginsel.

Het *Nationaal Actieplan Mensenrechten 2020* besteedt ook aandacht aan de toename van het aantal dak- en thuislozen in Nederland in de afgelopen jaren en kwalificeert dit als een belangrijke mensenrechtenkwestie. Dit vertaald naar de praktijk, heeft het Nederlands Israëlitisch Kerenootschap (NIK) in de huidige coronacrisis duizenden tubes alcogel bezorgd bij centra voor dak- en thuislozen in Rotterdam, Amsterdam en Haarlem. De tubes zijn beschikbaar gesteld door Lageen, een Israëlitische fabrikant van tubes met een vestiging in Nederland. Bewust heb ik gekozen voor distributie aan centra voor dak- en thuislozen. Niet voor niets maakt het *Nationaal Actieplan Mensenrechten 2020* van de dak- en thuislozenproblematiek een speerpunt. Dit gecombineerd met het meest actuele probleem in onze samenleving, de coronapandemie, is besloten om de tubes voor hen te bestemmen die tot deze groep behoren. Als een kleine maar acute bijdrage op dit terrein van mensenrechten.

Christendom

3 Menselijke waardigheid en mensenrechten in godsdienst en levensovertuiging vanuit een oecumenisch christelijk perspectief

Fred van Iersel en Christien Crouwel

3.1 Inleiding: twee gronden voor menselijke waardigheid

Menselijke waardigheid is een centraal element in het mensbeeld van de christelijke traditie. Dit geldt zowel voor de protestants-christelijke, de oriëntaalse en orthodoxe, als ook voor de rooms-katholieke traditie. Dit werkt door in de benadering van ethische vraagstukken. Hoe verschillend deze christelijke tradities onderling ook mogen zijn, ze erkennen alle de waardigheid van de mens in een dubbele status: ten eerste als schepsel naar Gods beeld en gelijkenis, en ten tweede op basis van Gods verlossende menswording in Jezus Christus. Met deze tweevoudige waardering van de menselijke waardigheid is vanuit christelijk oogpunt de inherente waardigheid van de mens bevestigd.²⁰

Dit artikel beginnen we met een beschrijving van normatief-ethische uitgangspunten van christelijke ethiek (2). Vervolgens leggen we uit hoe deze uitgangspunten het morele handelen in het concrete leven inspireren en

²⁰ Overigens wordt hiermee niet beweerd dat de inherente waardigheid van de mens per definitie en exclusief uit godsdienst *afgeleid* kan, mag of moet worden. Wel echter dat als godsdienst en levensovertuiging zich deze eigen maken door inpassing in de traditie, de effectiviteit ervan in de ethische cultuur versterkt kan worden.

leiden (3). Na een overzicht van de wijzen waarop menselijke waardigheid vanuit christelijk perspectief aan de orde is (4) leggen we uit hoe we als Raad van Kerken in Nederland werken aan de bevordering van het respect voor menselijke waardigheid in de samenleving. Het beraad tussen kerken over de toepassing van gemeenschappelijke uitgangspunten leidt soms tot consensus, maar niet altijd (5). De twee laatste paragrafen bieden een bijdrage aan de christelijk ethische reflectie op de juridische codificatie van grondrechten (6) en het belang van een verbindend Nationaal Actieplan Mensenrechten (7).

3.2 Normatief - ethische uitgangspunten in christelijk perspectief

In de christelijke traditie is de bevestiging van de menselijke waardigheid nauw verbonden met de christelijk-sociale ethiek.²¹

Morele beginselen

Christelijk-sociale ethiek bevat onder meer de volgende bestuurlijk-morele *beginselen*:

- het personalisme, dat recht wil doen aan relaties van mensen op grond van hun menselijke waardigheid.
- de beginselen van subsidiariteit en soevereiniteit in eigen kring, die bevorderen dat morele verantwoordelijkheid zoveel mogelijk wordt

²¹ De christelijke sociale ethiek is binnen christelijke kerken volop in ontwikkeling, zie bijvoorbeeld: Bruening, A., *Andere mensenrechten? De waardigheid van de mens in het perspectief van de Oosters-christelijke theologie*. Zie: http://www.godgeleerdheid.vu.nl/nl/Images/Oratietekst-Alfons-Bruening-Andere_Mensenrechten_tcm238-322252.pdf

gedragen op een zo laag mogelijk niveau in de samenleving en in organisaties en bedrijven. Daarmee wordt namelijk het beste rechtgedaan aan morele bewogenheid en betrokkenheid van de mens als persoon. Krachtens hun waardigheid hebben mensen recht op het dragen van verantwoordelijkheid. Hogere niveaus van bestuur moeten deze bewogenheid en betrokkenheid niet uitschakelen maar ondersteunen, stimuleren, en verantwoordelijkheid slechts dan overnemen als het lagere niveau niet meer in staat is te functioneren.

- Op basis van deze beginselen wordt tevens de participatiesamenleving bepleit: het kunnen participeren is een moreel beginsel dat nodig is voor goed samenleven.

Menswaardige participatie

Participatie behoeft niet te worden opgelegd; het verlangen ernaar komt van binnenuit. Een 58-jarige vrouw die sinds haar 17^e levensjaar bedlegerig is en een beroep moet doen op het recht op zorg liet ons haar brief aan de keuringsdienst lezen. Vanwege veranderende wet- en regelgeving moet zij telkens weer een administratief ingewikkelde herkeuring ondergaan, die zowel fysiek als emotioneel belastend is. Haar wens is om niet als ‘dossier’ behandeld te worden maar gezien te worden als een mens met een eigen naam en gezicht.

“De letter van de wet wil zeggen: De kosten kennen en de waarde van de participerende burger – mens zonder naam – hieraan ondergeschikt maken. Met als uitkomst dat de kosten blijven stijgen omdat wantrouwen een samenleving op alle deelgebieden en in het bijzonder dat van de zorg ongezond maakt.

De geest van de wet wil zeggen: De waarde van de participerende medeburger, een mens met een náám, kennen. Met als uitkomst dat de kosten beheersbaar blijven, stabiliseren of dalen(!) omdat vertrouwen een

samenleving op alle deelgebieden en in het bijzonder dat van de zorg gezond(er) maakt. Dan wordt het mogelijk de intrinsieke waarde van samenleven om te zetten in daadwerkelijk participeren.

(....)

Wat heeft u als uitvoerder nu nog van mij, mens met de naam Rina Arendse, nodig om de geest van de wet in samenhang met de letter van de wet mens-eer-bied-waardig uit te voeren?”²²

Kernwaarden

Naast deze morele beginselen spelen ook *kernwaarden* een rol in de christelijk-sociale ethiek, in het bijzonder vrijheid, gerechtigheid en waarheid. Door zich hierop te oriënteren groeien de mogelijkheden om in de samenleving recht te doen aan de menselijke waardigheid. Een van de actuele consequenties hiervan is het streven naar een wetenschappelijke basis voor beleid en het vermijden van *fake news*: beide zijn nodig voor vrije en verantwoordelijke keuzes van mensen, en daarom voorwaarden voor de realisering van menselijke waardigheid.

Deugden

Goed samenleven doet volgens onze tradities bovendien pas recht aan menselijke waardigheid als het uitgangspunt is dat mensen proberen te leven in overeenstemming met morele *deugden*. Wat houdt dit in? Mensen pogen vaak – in eer en geweten – moreel goed te leven. Dit overstijgt het utilistische, calculerende, nuttigheidsdenken, en ook het louter legalistisch voldoen aan

²² zie ook Trouw d.d. 8 april: Rina Arendse (1962). 'Een monnik leerde mij: haal jezelf uit het middelpunt zodat de ander niet pas jouw aandacht krijgt als jij lekker in je vel zit.'

wetten en regels. Vertrouwen op de bereidheid van burgers om deugdzaam te leven staat haaks op een cultuur binnen de samenleving en overheid die wantrouwen als uitgangspunt neemt.

Deugdzaam leven behelst in christelijk-ethische overtuiging het vermogen om bij wijze van ‘tweede natuur’ de praktische rede te kunnen benutten, anders gezegd: prudent te leven, en daarom ook te kunnen matigen, bijvoorbeeld in bezitsvorming of in gebruik van alcohol en drugs. Ook het streven om recht te doen aan de ander is een morele deugd, in dit geval een moreel goede gewoonte om egoïsme te overstijgen. Daarnaast, en in verbinding daarmee, is tevens de moed om met risico’s te leven en dus ook lerend te leven van belang: het telkens weer vinden van een middenweg tussen roekeloosheid enerzijds en een verlamdende angst voor mogelijke risico’s in het leven anderzijds. De moed om te zijn is inherent verbonden met de durf om te hopen op een wereldsamenleving die – uiteindelijk en in meerderheid – gerechtigheid, vrede en barmhartigheid nastreeft.

In het christendom bestaan verschillende visies op de betekenis van morele deugden. Ten eerste is er de stroming die ze ziet als passende uitwerking van de respons op Gods liefde en de opdracht om de naaste lief te hebben, en die optimistisch is over de menselijke mogelijkheden hiertoe. Daarnaast staat een stroming waarin deugdethiek vanwege haar actieve toelag op moreel goed leven als ‘werkheiligheid’ en als ‘zelfrechtvaardiging’ beschouwd wordt, en daarmee als teken van onderwaardering van Gods genade. Het christendom kent in haar geschiedenis dus een spanningsverhouding tussen ontvankelijkheid voor de liefde van God enerzijds en actieve toelag op het goede leven inclusief naastenliefde anderzijds. Niet de vraag óf we de naaste moeten liefhebben verschilt, maar de vraag welke plaats die liefde inneemt in het geloof.

Een vergelijkbare spanningsverhouding komt ook tot uitdrukking in de nevenschikking tussen de twee geboden volgens Jezus van Nazareth: God lief te hebben, en tegelijk de naaste lief te hebben gelijk zichzelf. Verschillende stromingen in het christendom gaan uiteenlopend om met de hiermee gegeven polariteit in het leven van de christen. De gemaakte keuzes kleuren ook de vorm die maatschappelijke participatie aanneemt.

Geloof, hoop en liefde

Alle christelijke ethiek is uiteindelijk gebaseerd op geloof, hoop en liefde (1 Korinthe 13). Het geloof is de basis voor het vertrouwen waardoor moreel handelen niet opgelegd hoeft te worden. De hoop kan op haar beurt richting geven aan de toekomst, ook als verwachtingen hiermee niet steeds overeenstemmen. En de liefde kan het nemen van verantwoordelijkheid en het volbrengen van plichten verlichten.

Voorbeeld: Solidariteit in coronatijd

Wat deze normatieve uitgangspunten uit de christelijk-sociale ethiek betekenen, kunnen we illustreren aan de hand van hun betekenis ten tijde van de coronacrisis. De samenleving gaat, als gevolg van deze crisis, een tijd van grote maatschappelijke onzekerheid en grotere veranderingen in welzijn, welvaart en levensstijl tegemoet. In deze context is de beschikbaarheid van bronnen van inspiratie, spiritualiteit en morele oriëntatie en zingeving van groot belang. Dit vereist een publieke, toegankelijke, rol van de godsdiensten en levensovertuigingen op twee niveaus: op het microniveau die van persoonlijke spiritualiteit; op meso -en macroniveau die van het moreel beraad.

Zo schrijven de voorzitters van de Europese rooms-katholieke bisschoppenconferenties in hun verklaring 'Herwinnen van hoop en

solidariteit': "De toekomst van de Europese Unie hangt niet alleen af van economische en financiële aspecten, maar ook van gemeenschapsgevoel en een nieuwe mentaliteit. Deze crisis biedt een geestelijke mogelijkheid tot bekering. In plaats van alles in het werk te stellen om simpelweg terug te keren naar het 'oude normaal', moeten we deze crisis aangrijpen om een radicale, positieve verandering teweeg te brengen. De crisis dwingt ons het huidige mondialiseringsmodel te heroverwegen en opnieuw vorm te geven. Respect voor het milieu, openheid voor het leven, zorg voor het gezin, sociale gelijkheid, de waardigheid van werknemers en de rechten van toekomstige generaties moeten hierbij worden gewaarborgd. Paus Franciscus heeft met zijn encycliek *Laudato si'* een kompas verschaft om een nieuwe beschaving vorm te geven. In zijn nieuwe encycliek *Fratelli tutti*, enkele weken geleden ondertekend op het graf van de heilige Franciscus van Assisi, roept hij de hele mensheid op tot universele broederschap en sociale vriendschap. Hierbij dienen we ook de mensen aan de rand van de samenleving, kwetsbaren en hen die lijden niet te vergeten. De beginselen van de katholieke sociale leer, zoals menselijke waardigheid, solidariteit, voorrang voor de armen en duurzaamheid, kunnen de leidraad vormen om na de pandemie een ander economisch en maatschappelijk model op te bouwen."

3.3 Ons als christen laten aanspreken

So far so good. Deze rijke traditie van de christelijk-sociale ethiek schetst ons, zo menen christenen, een mooi huis om in te wonen. Maar iedereen weet dat dit huis niet automatisch goed bewoonbaar is voor ieder die er wel zou willen wonen of die ermee van doen krijgt. De werkelijkheid van de morele praktijk is

²³ Boodschap voorzitters Europese bisschoppenconferenties: "Herwinnen van hoop en solidariteit" - Rooms-Katholieke Kerk Nederland (rkkkerk.nl), dd. 19 november 2020.

weerbarstig en stemt tot bescheidenheid en deemoed. De christelijke traditie heeft immers, evenals andere geestelijke stromingen, in haar geschiedenis pas in confrontatie met de herinnering aan ook door christenen begane schendingen van menselijke waardigheid en mensenrechten moeten leren om het inherente en onvervreembare karakter van de menselijke waardigheid te zien en – nog belangrijker – te erkennen en er consequenties aan te verbinden. Ze heeft zelfs, meer dan dat, moeten leren dat het niet aan christenen is om te bepalen wie mens is en wie niet.²⁴ Daarom past christenen deemoed, en de bereidheid tot dialoog en debat over menselijke waardigheid.

Kanteling

Wie zich een mens mag noemen met de daarbij behorende menselijke waardigheid en rechten wordt, vooral sedert de Tweede Wereldoorlog, gelukkig niet bepaald in een enkel filosofisch of levensbeschouwelijk stelsel van welke signatuur dan ook, noch in de veilige introspecties van morele intuïties of in een of andere ethische argumentatie.

Ook in grote delen van het christendom heeft na de Tweede Wereldoorlog juist op dit gebied een beslissende kanteling van perspectief plaatsgevonden: weg van benaderingen die hun vertrekpunt nemen in het in zichzelf besloten subject dat louter intuïtief kent, denkt en waardeert, naar een benadering die juist in de ànder het startpunt, centrum en ijkpunt van de ethiek ziet. Een benadering dus die uitgaat van het gebod en het appel dat *de ander op mij doet*, die juist *voorafgaan* aan interpretaties en definities van het mens-zijn en

²⁴ Dit gebeurde bijvoorbeeld in het zestiende eeuwse koloniserende Spanje aan de hand van discussies of Indianen een ziel hebben, waarbij het standpunt van de Las Casas dat dit het geval is, een pleidooi inhield voor de menselijke status van de Indianen.

de menselijke waardigheid. In de Europese filosofie na de Tweede Wereldoorlog is deze omkering onder meer vertolkt door de filosofen Emmanuel Levinas en Paul Ricoeur.

Leerproces

Het is en blijft ook voor christenen een permanent leerproces om het eigen perspectief open te laten breken door de ander. Want het is nooit klaar: het blijft nodig te oefenen in hypothetische identificatie met de ander – wat jij niet wilt dat jou geschiedt, doe dat ook een ander niet en: wat jij wilt dat jou geschiedt, doe dat ook aan de ander. En het blijft nodig, ons te laten raken door en vanuit de ander.

In de christelijk-theologische verwerking van de Tweede Wereldoorlog en de Holocaust is dit algemeen filosofisch gezichtspunt verbreed en verdiept naar een spreken over de kwetsbare mens *als vindplaats van God*. Dit behelst een oefening in deemoed voor christenen: wij ‘brengen’ God niet naar de kwetsbare ander door goed te doen, maar we ‘vinden’ God in het gebod dat van de ander uitgaat. Pas in het respecteren van de waardigheid van iedere menselijke persoon en dus van diens leven en integriteit, vinden wij God. Zo lezen christenen vandaag de dag een bekende parabel zoals die van de barmhartige Samaritaan (Lucas 10, 25-37), of een tekst over de werken van barmhartigheid (Matteüs 25, 31-47). Namelijk vanuit het perspectief van de ander in wie, zo geloven wij, God schuilgaat.

Een christelijke respons

De omkering van het perspectief, zoals hierboven aangeduid, is van een niet te onderschatten relevantie: in de christelijke traditie wordt God niet primair begrepen als een filosofisch vraagstuk, maar als degene die vraagt: ‘Waar is je broer?’ (Genesis 4, 9). In de christelijke geloofsopvatting wordt God dus niet

alleen als antwoord op de vraag naar zin benaderd, maar ook als oorsprong van deze ethische vraag naar verantwoordelijkheid. Het eerste en het tweede gebod van Christus – de liefde tot God en de liefde tot de naaste – zijn inherent aan elkaar verbonden.

Paus Franciscus sluit bij deze ontwikkeling aan, waar hij in zijn encycliek *Fratelli tutti* schrijft dat de bekende parabel van de barmhartige Samaritaan (Lucas 10, 25-37) niet leidt tot abstract moralisme: *“Het verhaal houdt duidelijk niet van abstract moraliseren en de boodschap is net zo min louter sociaal of ethisch. De parabel gaat over een essentieel en vaak vergeten aspect van onze gemeenschappelijke menselijkheid: we zijn geschapen voor een vervulling die alleen in de liefde te vinden is. We kunnen niet onverschillig blijven tegenover lijden; we kunnen niet toestaan dat iemand als een outcast door het leven moet. In plaats daarvan zouden we ons verontwaardigd moeten voelen, uitgedaagd om uit onze comfortzone te breken en een ander mens te worden door de confrontatie met het lijden van mensen. Dàt is de betekenis van waardigheid.”*²⁵ Deze passage laat precies de bewogenheid, betrokkenheid bij menselijk lijden zien en de in liefde gegronde verontwaardiging om onrecht die menselijke waardigheid betekenis geven.

²⁵ Paus Franciscus (2020), encycliek *Fratelli tutti*, par. No 68. Uitgave van de Persdienst van de Bisschoppenconferentie in België Brussel.

3.4 Menselijke waardigheid en mensenrechten: een verdieping van christelijk perspectief ²⁶

Onze grondovertuigingen in verband met menselijke waardigheid zijn op vijf wijzen te karakteriseren: (1) als godsdienstige overtuiging, (2) als morele overtuiging, (3) als fundament van onze waardering van de juridische codificatie van mensenrechten, (4) als motivatie voor onze maatschappelijke betrokkenheid, en, *last but not least* (5) als concrete praktijk.

De christelijke visie op menselijke waardigheid is gebaseerd op een mensvisie waarin de mens ten diepste persoon is: een vrij, verantwoordelijk mens, en een mens die steeds met andere mensen verbonden is. Mens zijn is inherent relationeel. De mens staat steeds in betrekking tot God die hem roept tot verantwoordelijkheid en vrijheid, tot de ander en tot zichzelf.

Mensen leven en pelgrimeren tussen transcendente herkomst (schepping) en toekomst (voltooiing). Mensen zijn geroepen om gehoor te geven aan de herinnering aan hun oorsprong en daarmee tegelijk aan Gods toekomst voor alle mensen: door zelfwording, door morele betrokkenheid op andere mensen in kleine kring en in de samenleving, en door zich te richten op Gods liefde voor alles en allen.

De liefde van God voor mensen is te karakteriseren als universeel: ze drukt de bevestiging van de waardigheid van alle mensen uit, ongeacht herkomst, maatschappelijke positie, competenties en prestaties, of gezondheid.

²⁶ Deze paragraaf is verregaand gebaseerd op het historisch en systematisch overzichtswerk van twee belangrijke Duitse protestantse theologen. Zie: Huber, W., en H- E. Tödt (1977) , *Menschenrechte. Perspektive einer menschlichen Welt*. Stuttgart/Berlin: Kreuz Verlag.

3.5 Christelijke visie op waardigheid van de mens

Het is een diep christelijke overtuiging dat God de mens heeft geschapen met een waardigheid die inherent is aan ons mens-zijn. Dit wordt onder meer prachtig vertolkt in de scheppingsverhalen in het Bijbelboek Genesis en in Psalm 8. De schepping, en in het bijzonder die van de mens, wekt verwondering, eerbied, en dankbaarheid op: “Zie ik de hemel, het werk van uw vingers, de maan en de sterren door u daar bevestigd, wat is dan de sterveling, dat u aan hem denkt, het mensenkind, dat u naar hem omziet?” (Psalm 8: 5)

De betekenis hiervan wordt bevestigd door de prediking van Jezus, die mensen aansprak op hun verlangen naar het Rijk Gods en zijn gerechtigheid. Ook Jezus' praktijk van het opzoeken van gemarginaliseerde en uitgesloten mensen en het bieden van nieuwe kansen aan mensen die de fout in waren gegaan, inspireert tot inzet voor menselijke waardigheid. Daarenboven behoort het tot onze christelijke overtuiging dat God de menselijke waardigheid heeft herbevestigd en versterkt in zijn menswording in Jezus Christus: een blijk van de ultieme liefde voor de mens. De menselijke waardigheid is, in onze overtuiging, hiermee op dubbele wijze geschonken door God: in de schepping en in Gods verlossende menswording in Jezus Christus. Deze geloofsinzichten maken de inzet voor menselijke waardigheid voor christenen nog relevanter.

Liefde die aansluit bij de boodschap, persoon en praktijk van Christus is daarom, als het goed is, steeds gericht op de meest kwetsbaren, de armen en gemarginaliseerden in de samenleving en op het overwinnen van vijandschap en, uiteindelijk, op de voltooiing van het Rijk Gods.

Op grond van de hierboven genoemde beide centrale elementen in onze geloofsovertuiging stemmen wij in met de kerkvader Irenaeus van Lyon (130-

202), die stelde: *‘Het leven in de mens is de glorie van God, het leven van de mens is God te zien’*.

Menselijke waardigheid behelst onder meer vrijheid, rechtvaardigheid in behandeling en bejegening en de mogelijkheid om zelf de waarheid – en zin – te zoeken op het gebied van wetenschap, maar ook op het gebied van godsdienst en levensovertuiging, moraal en ethiek. Naar christelijke overtuiging is de mens vrij om al dan niet in te gaan op het genade-aanbod van God.

In maatschappelijk, juridisch en politiek opzicht, vereisen moraal en ethiek van de menselijke waardigheid twee dingen. Ten eerste het erkennen van de ander als persoon en als lid van de gemeenschap; ten tweede de verplichting om de integriteit van de ander – zowel fysiek, psychosociaal, spiritueel, godsdienstig als levensbeschouwelijk – niet te schenden. De macht over de ander is daarom aan grenzen gebonden. Het is uit christelijk oogpunt verheugend dat deze moraal en ethiek zowel het internationaal recht als het Nederlands recht doordesemen. Het is tragisch dat juist de grootschalige schendingen van de menselijke waardigheid gedurende de Tweede Wereldoorlog de Verenigde Naties bewust maakten van het belang ervan en van de noodzaak van juridisch gecodificeerde mensenrechten, zoals uitgedrukt in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens.

Levensbeschouwelijk pluralisme heeft sociaal-ethisch gezien dus een positieve betekenis: krachtige levensbeschouwelijke en morele overtuigingen kunnen inhoudelijk verschillen en conflicteren, maar dat is geen reden om ze niet uit te spreken en in dialoog en debat te brengen.

Menselijke waardigheid als inherent aan het mens zijn

Naar christelijke overtuiging is de menselijke waardigheid inherent aan het mens-zijn. In de christelijke traditie is dit uitgedrukt in de betekenis van de door God geschonken menselijke ziel. Deze is karakteristiek voor het mens-zijn en vormt de grondslag van menselijke waardigheid. De ziel is het scharnierpunt voor de relaties van mensen met God en de ander en tevens bron van diepere zelfkennis.

De menselijke waardigheid kan in de christelijke visie nooit geheel ongedaan gemaakt worden, maar wel geschonden. Ze moet te allen tijde geëerbiedigd worden – door ieder mens zelf, maar ook door ieder mens als naaste. Ook maatschappelijke organisaties en overheden dienen, in onze visie, deze waardigheid steeds te eerbiedigen. Schendingen van menselijke waardigheid treden op, als men anderen niet als vrij en gelijk behandelt of de integriteit en de menselijke kwetsbaarheid van de ander niet respecteert. Macht over anderen moet steeds gedragen worden in het besef dat de ander die er de gevolgen van ondervindt, niet in diens waardigheid mag worden aangetast. Het is nooit de persoon die het ambt van een gezagsdrager waardigheid verleent, maar andersom: het ambt zelf bevordert het respect voor menselijke waardigheid van allen, ten behoeve van het algemeen welzijn.

Beschermwaardigheid

In christelijke visies op waardigheid vervult de menselijke waardigheid een rol binnen alle domeinen van het persoonlijke en publieke leven.

De christelijke traditie legt een sterk accent op het recht op leven.²⁷ Dat accent was er al voor de codificatie van het recht op leven als mensenrecht. Maar het is niet het enige domein waarin de menselijke waardigheid in het geding is.

Het zoeken naar verlossing kenmerkt het mens-zijn, in de christelijke visie. Dat gaat niet exclusief over begin en einde van het leven, en speelt niet alleen in de persoonlijke levenssfeer, maar in alle situaties die mensen het uitzicht benemen op de herinnering aan hun Schepper en de herinnering aan de beloofde toekomst.

Ofschoon kerken geen one-issue-organisaties zijn, is het wel zo dat de grenssituaties van geboorte en dood bijzondere aandacht hebben gekregen. Juist in de sfeer van grenssituaties van leven en dood heeft de christelijke visie op menselijke waardigheid geleid tot een ethiek van de beschermwaardigheid van het menselijk leven – en ruimer: van al wat leeft. Hierin vertolkt de christelijke ethiek een perspectief dat weliswaar met urgentie bepleit wordt, maar dat ook zelf niet zonder morele vragen en dilemma's is. In tenminste acht domeinen van het mens-zijn speelt de ethiek van de beschermwaardigheid van menselijk leven in christelijk perspectief een rol.

(1) Het verbod op moord, doodslag en eigenrichting in de samenleving; (2) het verzet tegen de doodstraf van overheidswege; (3) het streven om oorlog als mogelijke invulling van de zwaarmacht van de overheid uit te bannen en overbodig te maken door gerechtigheid, vrede, verzoening en compassie te bevorderen; (4) het wereldwijd uitbannen van foltering bij verhoor en detentie en van de doodstraf; (5) de opdracht van mensen om voor het leven te kiezen en niet zichzelf – bij vol verstand en uit vrije wil – te doden

²⁷ Sider, R.J. (2012), *The Early Church on Killing. A Comprehensive Sourcebook on War, Abortion, and Capital Punishment*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

(Deuteronomium 30: 19b); (6) het streven om mensen die niet voor zichzelf en hun leven kunnen opkomen, bijvoorbeeld als ontheemde in conflictgebied, als vluchteling, of aan het begin en het einde van een menselijk leven, te beschermen tegen druk op hun waardigheid als levend mens; (7) het bevorderen van maatschappelijke omstandigheden waarin mensen niet door onrecht tot wanhoop gedreven worden, bijvoorbeeld door armoede, uitsluiting van zorg voor de eerste levensbehoeften, of uitsluiting van onderwijs en arbeid; (8) het behoeden van al wat leeft, bijvoorbeeld in natuurbeschoud, milieu- en klimaatbeleid, hetgeen tevens voorwaardelijk is voor het voortbestaan van de mens als soort. Een laatste voorbeeld betreft de beschermwaardigheid van de fysieke integriteit (9), als verwoord in artikel 11 van de Grondwet. Het grondwetsartikel is een zeer goede juridische vertolking van een moreel beginsel dat christelijke kerken ten volle onderschrijven.

Op sommige van deze gebieden bestaat tussen christelijke kerken geen overeenstemming over de vraag, welke consequenties moeten worden getrokken uit de beschermwaardigheid van het menselijk leven, op andere gebieden echter wel.

Lastige morele dissensus

De toegang tot het recht is in een democratische rechtsstaat een groot goed, ook volgens de kerken. Kerken willen in gesprek blijven met overheid en burgers over de morele betekenis van het recht en het gebruik ervan.

Twee inmiddels klassieke voorbeelden van morele kwesties met betrekking tot het recht op leven waarover geen morele consensus is bereikt tussen kerken onderling betreffen de regeling van een wettelijk recht op abortus en euthanasie (levensbegin en levenseinde). Aan christelijke kerken doen zich in deze context minstens zes morele vragen voor. We benoemen deze vragen in het kort, niet om bekende standpunten te herhalen, maar om morele

dilemma's te laten zien die ook in de christelijke bronnen en traditie aanwezig zijn en dus tevens thema in de oecumenische dialoog zijn.

1. Welke houding nemen kerken in tegenover de sociaal-culturele behoefte aan planning en control, ook rond levensbegin en levenseinde?
2. Hoe verhouden zich deze praktijken tot een moreel verbod op het doden? Niemand die betrokken is bij beëindiging van leven denkt hier licht over; de vraag blijft uitermate belangrijk.
3. Hoe voorkomt men dat meisjes en vrouwen die legitiem streven naar vergroting van hun vrijheid het slachtoffer worden van een moreel verbod dat in positieve zin beoogt het menselijk leven – ook het hunne – te beschermen en bevorderen? In de praktijk komen veel vrouwen toch vaak klem te zitten met hun leven als ze ongewenst zwanger raken.
4. Ten vierde is er een moreel dilemma met betrekking tot juridische aspecten van deze morele kwestie. Hoe beperkt men het beste de morele risico's van de praktijk van abortus en euthanasie: door een wettelijk verbod van een praktijk die men als vrije en verantwoordelijke keuze immoreel acht? Of juist met hulp van een liberale juridische regulering, in combinatie met goede voorlichting, toezicht, medisch tuchtrecht, palliatieve zorg en spirituele stervensbegeleiding?
5. En maakt het hierbij voor christelijke kerken verschil dat in Nederland het mensenrecht 'recht op leven' niet als grondrecht in de grondwet is opgenomen – ofschoon Nederland wel partij is in het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens? Het recht op leven wordt ook in het Nationaal Actieplan Mensenrechten genoemd: *“Klassieke rechten: bieden bescherming tegen de overheid en omschrijven met name waar de overheid zich van moet onthouden. Voorbeelden zijn het recht op leven, vrijheid van meningsuiting, vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, demonstratievrijheid en het recht op privéleven. Deze rechten zijn te vinden*

in zowel de Grondwet als verdragen.”²⁸ Niet alle kerken denken hetzelfde over de verhouding van moraal en recht: sommige oordelen dat praktijken die naar christelijke morele standaarden inherent immoreel zijn niet gelegaliseerd mogen worden; anderen zien in legalisering een moreel legitieme route naar regulering van excessen; weer andere beschouwen abortus en euthanasie weliswaar als niet wenselijk, maar evenmin als een inherent moreel kwaad. Alle kerken met hun onderscheiden visies bewegen zich echter binnen de Nederlandse wet, ook de kerken die de betreffende praktijken moreel niet aanvaardbaar vinden. Kerken zijn hierover ook onderling met elkaar in zorgvuldig gesprek.

6. Uiteindelijk loopt dit uit op een oecumenisch gesprek tussen kerken over de vraag naar de aard, betekenis en reikwijdte van de menselijke vrijheid en haar verhouding tot verantwoordelijkheid en het geweten van de volwassen, vrije en verantwoordelijke mens.

De relevantie van de morele bezinning op de aard van het mens-zijn zal overigens de komende jaren nog toenemen, nu de ontwikkeling van de gentechnologie vragen oproept als: welk mensbeeld is richtinggevend in de sociaal ethische, juridische en politieke discussie; welke rol kan, mag of moet de ‘maakbaarheid’ van de mens hierin spelen; en wat betekent menselijke waardigheid precies in deze context? Met de opkomst van kunstmatige intelligentie en haar invloed op besturing en met de toenemende interesse in transhumanisme wordt de vraag naar de aard van het mens-zijn en de menselijke waardigheid bovendien op scherp gesteld. De Raad van Kerken in Nederland neemt deel aan nationale en internationale podia waarin moreel beraad hierover plaatsvindt en is steeds bereid morele argumentaties hieromtrent in te brengen in beraad en dialoog, in het besef dat in een

²⁸ Ministerie van BZK (2019), Nationaal Actieplan Mensenrechten, blz. 49.

democratische rechtsstaat de morele en ethische argumentatie een van de wegen in beleidsontwikkeling en wetgeving is – niet ondanks, maar juist omdat er hieromtrent moreel pluralisme bestaat in onze cultuur.

Brede morele consensus

Meer morele consensus tussen kerken bestaat op de andere gebieden waarop de waardigheid en beschermwaardigheid van mensen in het geding zijn. Deze betreffen niet alleen de klassieke rechten, maar ook de sociaal-economische rechten en de solidariteitsrechten. Wat betreft de sociaal-economische rechten kent de christelijk-sociale traditie een accent op gerechtigheid en arbeid – zowel wat betreft arbeidsverhoudingen en het inkomen, als op het recht op menswaardige arbeid.

De verwerpelijkheid van moord en doodslag en de behandeling ervan in de democratische rechtsstaat roepen nauwelijks ethische discussie over menselijke waardigheid op, omdat in de democratische rechtsstaat de menselijke waardigheid van verdachten en veroordeelden in beginsel gewaarborgd wordt. Wel zijn er vanuit het gezichtspunt van de menselijke waardigheid vragen te stellen bij de beperkingen van het recht op uitzicht van langgestrafte veroordeelden ter wille van respect voor hun menselijke waardigheid. De toegenomen rol van slachtoffers in de samenleving, bijvoorbeeld in het strafrecht, achten kerken eveneens in overeenstemming met de waardigheid van de mens.

De doodstraf, waarbij ook de beschermwaardigheid van menselijk leven in het geding is, behoeft momenteel in Nederland gelukkig geen discussie. In 2020

scherpste paus Franciscus zijn standpunt tegen de doodstraf nog verder aan in diens encycliek *Fratelli tutti*.²⁹

Met betrekking tot de ethiek van oorlog en vrede zijn kerken eensgezind in het doel om de oorlog uit te bannen, ook vanwege het feit dat wereldwijd meer dan 90% van alle oorlogsslachtoffers kwetsbare burgers zijn wier menselijke waardigheid gerespecteerd en beschermd moet worden. Kerken onderstrepen voorts de morele betekenis van het internationaal recht als kader voor conflictoplossing. Ze dringen wel in het bijzonder aan op concrete stappen in de richting van kernontwapening, recentelijk nog in een verklaring van de Raad van Kerken;³⁰ deze wapens zijn immers inherent disproportioneel in gebruik. Daarom kan volgens vele kerken ook het bezit ervan niet meer aanvaardbaar zijn.

Tussen alle kerken is er tevens morele consensus over de noodzaak van een meer menswaardig asielbeleid en vluchtelingenbeleid, in Nederland, Europa en wereldwijd. Naar onze overtuiging schieten rechtsstaten in Europa volgens christelijk-ethische maatstaven van gerechtigheid, *human security* en barmhartigheid hier moreel tekort. Maar ook volgens de eigen standaarden van de rechtsstaat, die immers ook op noties van rechtvaardigheid berusten en die gelijke behandeling vereisen van ieder de zich op het grondgebied bevindt – niet alleen burgers. Kerken ontwikkelden daarom een humanitaire

²⁹ Paus Franciscus (2020), Encycliek *Fratelli tutti* d.d. 3 oktober 2020, in: http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.pdf, no 261-273.

³⁰ Raad van Kerken in Nederland: Raad spreekt zich uit tegen nieuwe kernwapenwedloop, zie: <https://www.raadvankerken.nl/nieuws/2020/05/raad-sprekt-zich-uit-tegen-nieuwe-kernwapenwedloop/>, [https://www.raadvankerken.nl/d.d. 6 mei 2020](https://www.raadvankerken.nl/d.d.6%20mei%202020).

praktijk voor asielzoekers en vluchtelingen, en koppelen dit aan humanitaire pleidooien in de richting van de politiek. De signalering die zo plaats vindt volgt – vanuit het zelfverstaan van kerken bezien – uit het wachtersambt; zij kunnen overheden aan de eigen roeping van de overheid herinneren. Dat gebeurde bijvoorbeeld rond het kinderpardon.

De waardigheid van de arbeid is een zeer belangrijk onderdeel van de christelijke ethiek. Het was in de context van de communistische arbeidsverhoudingen in Europa, dat kerken juist de subjectieve beleving van de waardigheid van de arbeid en arbeidsverhoudingen voorop zijn gaan stellen, allereerst in Polen, daarna in andere landen die tot het Warschau Pact behoorden. Ook vandaag de dag is dit in Nederland zeer belangrijk: ten aanzien van de inzet voor de bestrijding van armoede in Nederland bestaat er tussen kerken een brede morele consensus. Kerkelijke en door kerken gesteunde NGO's zijn zeer actief in de armoedebestrijding. Daarnaast draagt de Raad van Kerken onder meer bij aan morele bezinning op werkende armen. Helaas is het in het Nederland van nu maatschappelijk noodzakelijk om de waardigheid van de arme en de waardigheid van de arbeid te bespreken en op dit punt aan agendering te doen, nu er steeds meer werkende armen zijn. De inzet van de christelijke traditie betreft dus niet alleen de klassieke rechten, maar ook de sociaal-economische rechten en de solidariteitsrechten.

Ook in de inzet voor een duurzame integrale ecologie bestaat er tussen kerken een brede morele consensus: er is een gerichte inzet op duurzaamheid volgens de Sustainable Development Goals (SDG's) nodig, en een hiermee corresponderende verandering in omgang met welvaart, welzijn, waardenpatronen en levensstijl. Een centraal thema hierin is de vraag wat mensen nu echt nodig hebben om ook in de toekomst een leven te leiden in

overeenstemming met hun menselijke waardigheid, en waar het nodig is om in dit transitieproces die menselijke waardigheid te verdedigen.³¹

Last but not least zijn ook etnocentrisme en racisme verwerpelijk en strijdig met de menselijke waardigheid. Kerken zetten de in de strijd tegen apartheid opgebouwde morele consensus voort en stellen dat racisme strijdig is met het geloof dat alle mensen door God geschapen zijn als gelijken en dat een strijd om het juk van slavernij af te werpen, zowel economisch als sociaal-cultureel, volstrekt legitiem is en solidariteit verdient.

Deugdzzaam leven in het publieke domein

Tussen kerken bestaat, tenslotte, ook een morele consensus over de grondslag voor het goede samenleven in de meest brede zin. In de christelijke ethiek is de bevestiging van de menselijke waardigheid de basis voor een ethiek die zowel een denken in termen van economisch nut als dat van rechten en plichten overstijgt, en inzet op deugdzzaam leven in het publieke domein. Dat is mogelijk als de waardigheid van de menselijke persoon ook leidt tot respect voor morele betrokkenheid van burgers, die ondersteund wordt door het subsidiariteitsbeginsel, en vorm krijgt in participatie van burgers. Kerken zetten in op een samenleving waarin goederen en diensten niet primair op basis van prestaties worden toebedeeld, maar op basis van een solidair tegemoetkomen aan behoeften en noden. Gerechtigheid is een weg naar vrede; het ijkpunt daarvoor is onze omgang met de minstbedeelden. Op de weg naar het algemeen welzijn mag de morele betrokkenheid van burgers niet worden uitgeschakeld. Het gaat er juist om hieraan te appelleren. Het goede samenleven kent als kernwaarden vrijheid, waarheid en gerechtigheid. Maar het is uiteindelijk de liefde die de inzet voor de ander van opgave tot gave

³¹ Paus Franciscus

transformeert en vervult. Het streven naar het algemeen welzijn kan leiden tot een beschaving die door liefde gedragen en in liefde voltooid wordt; een samenleving waarin generositeit en grootmoedigheid het winnen van beperkt eigenbelang en angst voor het verlies van privileges.

3.6 Enkele christelijke ethische reflecties over juridische codificatie van grondrechten

Veel christenen zijn sympathisant van en vrijwilliger bij mensenrechtenorganisaties als Amnesty en Pax. Daarin wordt het engagement met mensenrechten ook als gecodificeerde rechten zichtbaar. Het laat zien dat christelijk geloof mensen inspireert tot commitment met waarden die de rechtsstaat schragen.

In cultuurhistorische zin zijn mensenrechten vrij laat juridisch gearticuleerd. Dat heeft zeer verschillende oorzaken. Een ervan ligt in de complexiteit van de verhouding tussen moraal, cultuur, godsdienst en recht. De noodzaak van articulatie van mensenrechten is bovenal mede verbonden geweest met het opkomen van rechten van burgers tegenover een te sterke staatsmacht alsook tegen mono-culturele monopolies van religies in staten. De ontaarding van de Franse Revolutie in een schrikbewind heeft de acceptatie van de door haar afgekondigde mensenrechten eerder vertraagd dan bevorderd. Maar uiteindelijk kan de acceptatie van mensenrechten in de kerken op wereldniveau en in Nederland, als men naar standpunten over mensenrechten kijkt, grosso modo als geslaagd worden beschouwd.

Het goede samenleven heeft naar ons inzicht als voorwaarde een goede publieke ethische cultuur. Een goede publieke ethische cultuur wordt onder meer gekenmerkt door bewogenheid en betrokkenheid van burgers, participatie, generositeit en solidariteit. Uiteraard worden die bewogenheid

en betrokkenheid ondersteund met expertise en relevante internationale netwerken.

In de staatsrechtelijke traditie van ons land bestaat er geen hiërarchie van grondrechten. Dat is wat ons betreft een groot goed: het kan als een teken van vrijheid en gelijkheid van allen beschouwd worden. Wij spreken ons er hiervoor uit dat dit zo blijft: de verhouding tussen grondrechten blijft zo voorwerp van culturele en maatschappelijke reflectie en dialoog.

Voor kerken is het, evenals voor alle overige godsdiensten en levensovertuigingen, uiteraard zeer belangrijk dat vrijheid van godsdienst en levensovertuiging als zodanig in de grondwet is opgenomen. Het is naar onze overtuiging onontbeerlijk dat vrijheid van godsdienst en levensovertuiging en de vrijheid van meningsuiting beide behouden blijven en tot ontplooiing kunnen worden gebracht. Aan beide grondrechten zijn immers praktijken verbonden die voortvloeien uit de overtuigingen respectievelijk meningen. Zo is het voor meningen van groot belang dat zij vrij geuit kunnen worden in publieke dialoog en debat. Alleen dan kan de democratische rechtsstaat, waarin die debatten functioneren, floreren. Bij levensbeschouwelijke overtuigingen is hun belijden ook verbonden met te ontplooien sociaal-maatschappelijke praktijken, bijvoorbeeld in zorg en opvoeding of onderwijs die evenzeer van publiek belang zijn.

Het zelfbestuur van kerken, een resultante van de scheiding van kerk en staat, is evenzeer van belang in onze democratische rechtsstaat. Vrijheid van richting (overtuiging) en vrijheid van inrichting hebben elkaar nodig om de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging niet tot illusie te maken of te beperken tot de persoonlijke levenssfeer van individuele burgers. Daar hoort het christelijk geloof gezien zijn inherent publieke karakter immers niet thuis.

Vrijheid van onderwijs

In dit verband is ook artikel 23 van de grondwet – vrijheid van onderwijs – belangrijk. Het recht op onderwijs en opvoeding, ook op basis van grondovertuigingen in godsdienstige en/of humanistische zin, is onlosmakelijk verbonden met de waardigheid van het kind. De christelijke traditie met betrekking tot opvoeding en onderwijs kan, zo menen wij, bovendien een belangrijke rol vervullen bij het zoeken van passende oriëntaties op hoogwaardig onderwijs en persoonlijke vorming die mensen voorbereiden op het nemen van verantwoordelijkheid als mensen en als burgers. Dat vereist ook toegankelijkheid en beschikbaarheid van de bronnen van godsdienst en levensovertuiging, ook in onderwijs en opvoeding niet enkel als idee, maar als ervaarbare context van socialisatie, opvoeding, onderwijs, gemeenschapsbeleving en zorgzaamheid. Het algemene doel van dit onderwijs is in de regel nauw verweven met het streven naar goed burgerschap. In de praktijk is het veelal ook dialogisch opgezet. Hierbij is een zelfreflexieve en dus zelfkritische houding ten opzichte van godsdienst en levensovertuiging een wezenlijk bestanddeel: binnen godsdienst en/of levensovertuiging of er tegenover. In alle gevallen vereist wereldburgerschap wezenlijke kennis van de inhoud van godsdiensten en levensovertuiging en ook van de moraal en de spiritualiteit die erin vervat liggen. Ook is oefening in dialoog en debat hierover vereist, met het oog op participatie in de samenleving.

3.7 Aansluiten bij het Nationaal Actieplan Mensenrechten

Het is uitermate verheugend dat de menselijke waardigheid een belangrijke plaats inneemt in het Nationaal Actieplan Mensenrechten 2019. In het voorwoord van het Nationaal Actieplan Mensenrechten staat: “Alle mensenrechten gaan uit van menselijke waardigheid. Daarmee staat de mens centraal en niet de instanties, procedures of systemen. Mensenrechten helpen

daarmee de situatie van mensen in Nederland te verbeteren.” Als visie wordt geformuleerd: “Menselijke waardigheid moet leidend zijn in de vorming van beleid en wetgeving en in de uitvoering. Complexiteit van het systeem mag nooit de reden zijn dat mensen niet de hulp en ondersteuning ontvangen die ze nodig hebben.”³² Bij de actiepunten wordt waardigheid ook genoemd: “Lokaal maatwerk door decentralisatie biedt kansen. Tegelijkertijd is het belangrijk dat minimumstandaarden gewaarborgd blijven voor het bieden van bepaalde voorzieningen. Mensenrechten kunnen hierbij als instrument worden ingezet, aangezien zij een raamwerk bieden voor menselijke waardigheid met onder andere aandacht voor minimumstandaarden. Het kabinet zet in op het verwezenlijken van een integrale aanpak, met name in het sociaal domein.”³³ Op blz. 49 vermeldt het NAM: “Sociaal-economische rechten: creëren de randvoorwaarden voor een leven in vrijheid en waardigheid en omschrijven met name bepaalde minimumvoorzieningen die de overheid moet treffen. Voorbeelden zijn het recht op werk, recht op gezondheid, recht op onderwijs, recht op behoorlijke huisvesting en recht op sociale zekerheid. Deze rechten zijn te vinden in zowel de Grondwet als verdragen.”³⁴

Hoezeer menselijke waardigheid ook voorwerp van culturele en religieuze interpretatie is, en de juridische codificatie ervan voorwerp van interpretatie en prioritering in dialoog en debat, het is alleszins mogelijk om programmatisch aan te sluiten bij het Nationaal Actieplan Mensenrechten. Godsdienst en levensovertuiging verbinden hun overtuigingen aan praktijken. Centraal kan daarin staan: het bijdragen aan hetikbaar maken en houden

³² Ministerie van BZK (2019), Nationaal Actieplan Mensenrechten, blz. 23

³³ Ministerie van BZK (2019), Nationaal Actieplan Mensenrechten, blz. 24.

³⁴ Ministerie van BZK (2019), Nationaal Actieplan Mensenrechten, blz. 49

van menselijke waardigheid en het diaconaal bijstaan van mensen in de verwerkelijking van hun rechten.

Als kerken in Nederland vandaag de dag ethische keuzes moeten maken, dan kiezen ze eerst en vooral uit overtuiging voor mensen in de marge: die mensen die zichzelf niet goed kunnen beschermen, die de macht en de toegang missen om hun recht te doen gelden. Daarom engageert de Raad van Kerken zich zo sterk voor armoedebestrijding, tot en met het opkomen voor werkende armen – mensen die ondanks het hebben van betaald werk het niet redden om in hun eigen levensonderhoud te voorzien en dat van degenen voor wie zij rechtstreeks verantwoordelijk zijn. Lokaal zijn kerken zeer betrokken bij mensen die tussen de raderen zijn gekomen bij de recente transitie in de zorg.

Een belangrijk uitgangspunt voor de kerken is dat mensen recht hebben op arbeid om in het eigen levensonderhoud te voorzien; dat maakt deel uit van de waardigheid van arbeid. In deze sociaal-economische sfeer blijft de Raad van Kerken in Nederland zich inzetten.

De Raad van Kerken is ook al jarenlang betrokken bij het vluchtelingenvraagstuk, en bij de bestrijding van racisme. Zo zet de Raad zich in voor schrijnende gevallen in de vluchtelingenproblematiek. Voor de Raad is dit een kwestie van mensenrechten. In kritische dialoog en discussie probeert ze zich in te zetten om de Nederlandse rechtsstaat zo kwaliteitsvol mogelijk te laten functioneren.

Ook publiceerde de Raad de brochures die het werken met verarmende mensen en met vluchtelingen kunnen schragen. Het menselijk kapitaal aan humanitaire inzet is nog steeds groot, maar moet wel onderhouden worden.

Christelijke kerken steunen van ganser harte het streven naar toegang tot rechten en voorzieningen die hierop gebaseerd zijn, zoals dat tot uitdrukking

komt in het Nationaal Actieplan Mensenrechten. Wij menen dat het van belang is om hierbij bijzondere aandacht te geven aan het bevorderen van waardigheid en het recht op participatie van de meest kwetsbaren in de samenleving. Het is om te beginnen al winst wanneer participatie van bijvoorbeeld mensen met een kwetsbare gezondheid – fysiek of mentaal – niet als plicht wordt behandeld, maar als recht. Ook helpt het wanneer actief ingezet wordt op de toegangsrechten van patiënten, ook van patiënten met een relatief minder zichtbare aandoening of functiebeperking. Dit vereist van alle actoren eerder een ondersteunende dan eisende rol. Het alternatief voor het eisen van zelfredzaamheid is niet bemoeizorg, maar het ondersteunen van het rechtmatig verlangen naar participatie, in overeenstemming met de menselijke waardigheid.

3.8 Slot

Tot slot: de praktijk van de oecumene heeft ons geleerd dat maatschappelijke praktijken een goede bedding kunnen vormen voor zowel dialoog als zelfreflectie. De volgorde van een vruchtbare dynamiek is niet dat men het eerst over alle overtuigingen geheel eens moet zijn voordat samenwerking betekenisvol, effectief en vruchtbaar voor de oecumene kan zijn. Hetzelfde geldt, menen wij, ook voor interreligieuze dialoog: een gezamenlijke praktijk voedt het gesprek en voorkomt dat men slechts elkaars anders-zijn beschouwt. Het samen dragen van verantwoordelijkheid, in het bijzonder voor kwetsbare mensen in de samenleving, verdiept zowel de omgang met de eigen traditie als de dialoog. Daarom is het vruchtbaar in de looptijd van het Nationaal Actieplan Mensenrechten te verkennen of de tradities zich tezamen kunnen inzetten voor de versterking van de ervaring van waardigheid van gemarginaliseerde mensen, in het bijzonder zij die door mentale beperkingen een gebrekkige toegang tot de arbeidsmarkt hebben. Hierbij kan geput

worden uit de brede ervaring daarmee in de zorg voor mensen met een lichamelijke beperking. Eigenwaarde komt ieder mens qualitate qua toe. Maar de ervaring ervan is mede afhankelijk van de toegang tot de arbeidsmarkt en de menswaardige kwaliteit van de arbeid.

Islam

4 Grondrechten, vrijheden en moslims in Nederland

Rasit Bal

4.1 Inleiding

In deze bijdrage bespreken we eerst de aanvaarding van mensenrechten in de islamitische wereld, en daarna de aanvaarding van grondrechten door moslims in Nederland. Hierop volgt een karakterisering van de knelpunten in de verwerkelijking van grondrechten van moslims in de Nederlandse samenleving. We sluiten de bijdrage af met een conclusie en – open – perspectief.

De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens is relatief snel erkend en ondertekend door de meeste islamitische landen, met uitzondering van Saudi-Arabië en Zuid-Afrika. Saudiërs hebben gesteld dat de Verklaring niet in overeenstemming is met de islam. Na de islamitische revolutie (1979) heeft Iran eveneens de universele claims van de Verklaring betwist. Tegelijkertijd zien wij dat in de islamitische wereld de mensenrechten te vaak worden geschonden. De slachtoffers, meestal moslims, wenden zich tot de rechtbanken die de Universele Verklaring als rechtsgrond toepassen. Het gaat meestal om slachtoffers waarvan de basale vrijheden zomaar worden beperkt, die ongelijk worden behandeld, zonder een rechtelijke uitspraak in de gevangenis worden gezet, gemarteld en geëxecuteerd. Deze praktijk wekt de indruk dat de islamitische wereld grote moeite heeft om mensenrechten en menselijke waardigheid te waarborgen. De praktijk is echter ingewikkelder.

Ondanks deze mensenrechtenschendingen in de islamitische landen heeft de Verklaring een levendige discussie onder de islamitische geleerden op gang gebracht. Sommigen stellen dat de Verklaring sterkt gekoppeld is met het kolonialisme van de westerse landen en dat islam de beste bescherming biedt voor de menselijke waardigheid. Daarbij refereren zij aan allerlei historische praktijken en beginselen van de sharia. Er zijn ook islamitische geleerden die reflecteren op de islamitische traditie van rechtsvinding en stellen dat deze lijn onvoldoende aansluit op de hedendaagse verhoudingen. Zij stellen dan voor dat het islamitische recht hervormd moet worden conform de menselijke waardigheid, een beginsel dat te vinden is in de primaire bronnen en de doelstellingen van de sharia.

Deze discussie is nog niet afgerond, maar de richting is wel zichtbaar. De tegenstellingen en de schendingen worden publiekelijk gemaakt. De modernisering van het islamitische recht gaat gestaag door zodat de theorievorming en praktijk in de islamitische wereld steeds meer in overstemming zijn met de universele rechten van de mens en de menselijke waardigheid.

Het is een feit dat vanwege globalisering en internationalisering in de 20^{ste} eeuw miljoenen moslims naar Europese landen zijn gekomen. Ze hebben zich daar permanent gevestigd en hebben te maken met een sociale en politieke ordening die in het verlengde ligt van de Universele Verklaring. Op die manier doen zij ervaring op met vrijheid, gelijkheid en recht op zelfbeschikking. Als zij ongelijkwaardig worden behandeld en actie voeren om die te herstellen, dan nemen zij het op voor deze beginselen. Dat doen zij samen met andere maatschappelijke groepen. Ten opzichte van de historische ervaring van moslims is dit nieuw en biedt dit nieuwe perspectieven. Op die manier wordt de kloof tussen moslims en beginselen van de mensenrechten ook overbrugd. Maar het heeft ook een positieve uitwerking op de islamitische theologie als

geheel. Via deze twee routes wordt toenadering gezocht tot de acceptatie van de Verklaring onder moslims.

In dit artikel willen we kort aanstippen dat de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens een levendige discussie onder intellectuelen heeft teweeggebracht. In eerste instantie had men bedenkingen tegen de Verklaring en associeerde die met het westerse kolonialisme. Nu zien wij in de Europese landen een nieuwe ervaring van moslims met grondrechten ontstaan. Die hangt samen met de vestiging van honderdduizenden moslims in de Europese landen. Zij praktiseren hun religieuze overtuiging in alle vrijheid dankzij deze grondrechten en vrijheden. Die ervaring zet Europese moslims en grondrechten in een nieuwe verhouding. In dit essay wil ik een overzicht geven van de manier waarop de Nederlandse moslims deze grondrechten en vrijheden ontdekken en vervolgens daarop aansluiting vinden.

4.2 De islamitische wereld en de universele claims van de Verklaring

De manier waarop de islamitische wereld geconfronteerd wordt met het Westen is dubbel. Aan de ene kant manifesteert het zich als kolonisator en bezetter van de islamitische wereld. De overheersing duurde meer dan drie eeuwen waarna de traditionele rijken (de Mogolse, Safavidische en Ottomaanse) ten onder zijn gegaan. De bezetting en het kolonialisme ontwrichten de sociale ordening die gebaseerd was op islam en de rijkdommen werden geplunderd. Na deze uitbuiting stichtten westerse mogendheden in de regio vele satellietstaten. Aan de andere kant: hetzelfde Westen manifesteerde zich ook als het adres van wetenschap, technologie, Verlichting en vooruitgang. Dat het Westen nieuwe technologieën heeft ontwikkeld om armoede en ziektes te bestrijden, toegang tot onderwijs

mogelijk maakte en steden inrichtte, heeft gezorgd voor een ongekend grote toename van welvaart en gezondheid. Het Westen werd een voorbeeld voor de rest van de wereld ten aanzien van vrede, vrijheden, welvaart, democratie en rechtsstatelijkheid. De opvatting dat 'vooruitgang alleen kan worden geboekt als het voorbeeld van het Westen wordt gevolgd' is daarmee gangbaar geworden.

Bijna alle islamitische landen die ontstaan zijn na de dekolonisatie van de islamitische wereld na de Tweede Wereldoorlog hebben gekozen om het westerse model te volgen om de eigen samenleving te ontwikkelen. In de praktijk bleken hun ontwikkelingsstrategieën en moderniseringspolitiek zeer onsamenhangend. Daaraan lag een diep gevoelde boosheid op het Westen ten grondslag, omdat dat er nog steeds op uit was de islamitische wereld uit te buiten. Vandaar dat deze satellietstaten steun zochten bij de Sovjet-Unie, het socialisme en zelfs het nationaalsocialisme. Ondanks het verschil in ideologie wilde de islamitische wereld zo snel mogelijk de technologie en Verlichting uit het Westen doorvoeren. Alleen op die manier kon de achterstand worden ingelopen. Met het oog hierop zijn veranderingen revolutionair ingevoerd waardoor dictatoriale en repressieve politiek in de islamitische wereld gangbaar is geworden. Moderne grondwet, wetgeving, instituties, richtlijnen voor het dagelijkse leven, nieuwe levensstijlen en gedragscodes zijn ingevoerd. In de praktijk hebben zij de islamitische equivalenten vervangen en/of verdrongen. De westerse landen die de democratie, rechtstaat en allerlei vrijheden uitdroegen, hebben deze dictatoriale regimes gesteund en sterk gemaakt. Modernisering en vernieuwing naar verlichtingsidealen uit het Westen zijn op die manier niet alleen sterk geassocieerd met onderdrukking en repressie maar ook met verlies van islam en gelovigheid. Alles wat uit het Westen komt, is verdacht en wordt gezien als verlengde van deze historische ervaring tussen de Europese landen en de islamitische wereld.

De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (UVRM) is in 1948 door de Verenigde Naties vastgesteld en snel ondertekend door bijna alle islamitische landen. Alleen Saudi-Arabië heeft deze niet ondertekend omdat de Verklaring niet in overeenstemming zou zijn met de islam. Na de Tweede Wereldoorlog, tot de jaren zeventig van de 20ste eeuw, hebben de meeste islamitische gebieden voor hun onafhankelijkheid gestreden. Alleen al in Algerije zijn miljoenen mensen in deze strijd, tegen de meest verlichte en moderne staat, omgekomen. Het is niet bekend of de westerse landen die de UVRM volmondig hebben ondertekend zich daarvan iets hebben aangetrokken tijdens deze vrijheidsstrijd van de islamitische landen.

Pas nadat de islamitische landen hun onafhankelijkheid hadden verkregen, komt de kwestie van mensenrechten in de islamitische wereld breed in beeld. Er werden relatief veel rechten van de mens geschonden: de politieke oppositie werd onderdrukt en intellectuelen werden vervolgd. In landen als Egypte, Iran, Turkije, Irak en Syrië vormen zulke schendingen de dagelijkse praktijk. Ondanks het politieke commitment van de islamitische staten aan de mensenrechten, wordt nogmaals duidelijk dat deze verklaring betrekkelijk is. Ondertussen stelden de westerse landen hun handelsbelang centraal en bleven weggijken van deze schendingen.

Het zijn vooral de islamitische intellectuelen en politieke activisten die vervolgd en gemarteld werden. De jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw kenmerken zich door militaire coupes, massale vervolgingen, martelingen en executies. Op die manier bleek in de islamitische wereld nogmaals dat de burgers kwetsbaar stonden tegenover de macht van de staat.

Moet de oplossing gezocht worden in internationale verdragen waaronder UVRM of moet de oplossing juist gezocht worden in eigen bronnen en geschiedenis? Welke bronnen zijn er om de macht van de staat en politieke leiders aan banden te leggen? Naar aanleiding van deze schendingen en de

universele claims van de Verklaring is er een levendige discussie onder de islamitische geleerden opgang gekomen. In deze discussie wordt de UVRM sterk geassocieerd met de voormalige kolonisator en nu als instrument gezien van de onderdrukkers. De gangbare opstelling was daarom dat de UVRM niet alleen ‘westers’ en ‘niet-universeel’ is maar het ook een politiek instrument is om de islamitische wereld uit te buiten. Op die gronden werd de UVRM stellig afgewezen als juridische norm en rechtsbron voor de nieuwe ordening. Islamitische geleerden en politieke leiders zochten naar ‘betere’ alternatieven.

Apologetisch-traditioneel discours

Het gaat hier om een grote groep van traditionele Schriftgeleerden die te werk gaan zoals het gebruikelijk is in de islamitische traditie als een nieuwe vraag zich aandient. Het nieuwe vraagstuk wordt besproken in het licht van de Koran, overleveringen van de profeet en sharia, om op die gronden te komen tot een gezaghebbend antwoord (*hoekoem*). De verschillende aspecten van de fundamentele rechten, zoals gelijkheid, vrijheid en andere basale rechten worden ‘gezocht’ in deze bronnen om te bepalen wat zij over deze kwesties zeggen. In de islamitische bronnen, soms in de vorm van een narratief en soms in de vorm van een stellige uitspraak van God of de profeet, lijken deze thema’s aan de orde te komen. Verder wordt er eveneens antwoord gezocht op de vraag of de almacht van de politieke leider (kalief, sultan, shah, melik) beperkt kan worden en of de onderdanen enige vorm van bescherming hebben tegen onderdrukking.

Volgens deze groep geleerden en intellectuelen ligt in het scheppingsverhaal, zoals dat wordt verteld in de Koran, de fundering van de gelijkheid van alle mensen. Ze hebben allemaal een identieke oorsprong die op verschillende manieren (zelfde ouders, moeder, ziel enz.) tot uitdrukking wordt gebracht. Daarnaast wordt hen allemaal een gelijke taak toebedeeld, zoals het (dienen van God, het bouwen aan het aardse leven, een goede mens zijn, enzovoorts).

Ook hebben zij een gelijke functie, doordat zij als ‘kaliefen’ zijn geschapen met eigen aanleg (Fitra = natuur), aansprakelijkheid en waardigheid. Tot zover wordt er geen onderscheid gemaakt naar geslacht, overtuiging, geaardheid, leeftijd, etniciteit of kleur. Een vergelijkbare schets wordt gegeven in het bestemmingsverhaal. Alle mensen zullen op een rechtvaardige manier berecht worden en wel alleen op basis van wat ieder heeft gedaan in dit leven, ongeacht iemands afkomst, sekse, geaardheid en geloofsovertuiging. Hieruit kan worden opgemaakt dat de islam sinds het begin mensen gelijkwaardig positioneert. Een bekende uitspraak van de profeet drukt het als volgt uit: alle mensen zijn gelijk zoals de tanden van een kam gelijk zijn.

Het tweede punt dat deze groep geleerden maakt, is dat het islamitische recht (sharia) niet alleen rechten van de mensen op een rechtvaardige manier erkent, maar ook optimaal bescherming biedt tegen machtsmisbruik van politieke machthebbers. De sharia is een geobjectiveerd recht dat niet alleen goddelijk is, maar ook onafhankelijk van de staat, politieke leiders en juristen. Het begrenst de bevoegdheden van de politieke autoriteiten en biedt rechtszekerheid aan de onderdanen. De politiek verliest haar legitimiteit als de sharia niet wordt opgevolgd. ‘Sociale rechtvaardigheid’ kan alleen worden gerealiseerd door de toepassing en handhaving van de regels en richtlijnen van de sharia.

Op basis van deze overwegingen heeft deze groep geleerden niet alleen de UVRM afgewezen maar juist hun eigen islamitisch universele verklaring van mensenrechten opgesteld. Die zou veel beter zijn en een betere rechtsbescherming geven. De meeste vooraanstaande vertegenwoordigers van deze lijn zijn Abu Ala Mawdudi, Mohamed el Ghazali, Sultanhussein Tabandeh, Sayyid Qutub, Abdulkadir al Udeh. De verklaring van de Islamic Council (1981) lijkt in heel veel opzichten op de UVRM. Het resultaat is dat ongeveer dezelfde fundamentele rechten, vrijheden en voorzieningen voor

rechtsbescherming van de individuele mens gefundeerd worden in de bronnen van de islam.

Wat deze groep geleerden niet deed, is het toetsen van deze fundamentele rechten, vrijheden en rechtsbescherming aan de praktijk van de islam in de islamitische samenlevingen. Minderheden werden in de sharia namelijk op allerlei manieren ongelijk behandeld. Hetzelfde gold ook voor slaven en vrouwen. Het is juist de sharia die ongelijkheid in stand houdt en een tegenstrijdige praktijk ten opzichte van de fundamentele vrijheden. Het houden van slaven wordt niet bestreden, het leven van vrouwen wordt strikt aan banden gelegd en op geloofsafval staat de doodstraf. Deze interne inconsistentie tussen de fundamentele uitgangspunten van het islamitische recht en de uitwerking daarvan voor het dagelijks leven worden door deze geleerden niet of nauwelijks besproken.

Progressief-islamitisch discours van mensenrechten

In de rechtsvindingstraditie (*idjtihad*) van de sharia is het niet gebruikelijk dat de bronnen gesystematiseerd worden. Als het vaststaat dat een tekst met zekerheid toegeschreven kan worden aan de wetgever (*Sha'ri*) en dus authentiek is, is het een rechtsbron. De islamitische geleerden behandelen deze bron als op zichzelf staand. Het is niet geoorloofd om deze bron te betrekken op een samenhangend interpretatieschema zodat het oordeel (*hoekoem*) gerelativeerd wordt. Op grond hiervan stellen progressieve islamitische geleerden dat de traditioneel islamitische jurisprudentie (de methodologie van jurisprudentie) geen mogelijkheden tot aansluiting biedt aan onder meer het moderne mensenrechtenvraagstuk en de moderne ordening van samenlevingen.

Wat deze groep geleerden doet, is het systematiseren van de islamitische bronnen aan de hand van twee principes. Zij maken ten eerste een

onderscheid tussen de openbaringen in Mekka en in Medina. Op basis van allerlei overwegingen stellen zij vast dat de eerste groep een universele boodschap bevat. De openbaringen van Medina waren erop gericht om het dagelijks leven van de nieuwe gemeenschap te reguleren en kunnen dus niet universeel zijn. De tweede stap die zij zetten, is het samenstellen van de universele boodschap van de openbaring, ervan uitgaande dat de openbaringen zinvol moeten zijn en in een perspectief moeten staan. Op die manier construeren zij de doelstellingen, essenties en morele oriëntaties van de openbaringen. De geboden, verboden, richtlijnen, instructies en adviezen die de bronnen bevatten worden gezien als uitwerkingen (instrumenten = *wassait*) waarlangs deze essenties en doelstellingen worden gerealiseerd. Deze systematisering komt aardig overeen met de klassieke 'doelstellingen van de sharia' zoals die door Ghazali (1058-1111) en Shatibi (1320-1388) uiteen is gezet.

De geleerden die deze lijn volgen, concluderen dat de bronnen van de islam gesystematiseerd moeten worden om er zinvol mee te kunnen werken. De eerste stap die zij zetten, is het samenstellen van een samenhangend verhaal dat zij kunnen uitdragen. Op die manier worden de essenties/kern van de islam samengesteld, die sterk gerelateerd zijn aan de menselijke werkelijkheid. Die zijn universeel en leidend voor de overige uitwerkingen ervan voor de inrichting van het dagelijks leven. Op basis van een systematische studie (wetenschappelijk, contextueel en taalkundig) van de bronnen leiden deze geleerden af dat de bronnen een perspectief van gelijkheid van alle mensen, fundamentele vrijheid voor alle mensen en menselijke waardigheid centraal stellen. De sharia schept de voorwaarden dat alle mensen te allen tijden hun verantwoordelijkheid in volheid kunnen nemen. In deze benadering wordt gesteld dat de wetgever (Allah), gegeven de omstandigheden van de 7^{de} eeuw van Mekka en Medina, zelf deze essenties heeft omgezet in regels, richtlijnen en handelingsinstructies. Op die manier bevatten de bronnen niet alleen de

essenties, maar ook de uitwerkingen daarvan voor het dagelijks leven. De essenties zijn universeel en de uitwerkingen zijn historisch en praktisch. Zij kunnen gezien worden als een vorm van balanceren tussen norm en werkelijkheid om de praktijk in de goede richting te duwen. Daarom zijn zij niet altijd in overeenstemming met de essenties. De ongelijke behandeling van vrouwen, doodstraf voor geloofsafval, het behandelen van religieuze minderheden en het reguleren van slavenhandel zijn praktijkvoorbeelden die historisch zijn en geen geldigheid hebben voor de hedendaagse verhoudingen. Met deze maatregelen heeft de sharia de menselijke condities wel verbeterd.

Deze groep geleerden en intellectuelen stellen voor dat hetzelfde opnieuw wordt gedaan naar het voorbeeld van de profeet, maar dan in de context van de 20^{ste} eeuw. Uiteindelijk gaat het om dezelfde essenties en is ook hier het perspectief dat de uitwerkingen ervan de menselijke werkelijkheid in de goede richting duwen. De uitkomst van deze benadering en interpretatie van de islamitische bronnen is dat de inhoud van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens zonder meer overeenkomt met de uitgangspunten en essenties van de islam. Geleerden die deze benadering volgen en uitdragen zijn bijvoorbeeld Majid Khaduri, Asghar Ali Engineer, Abdullahi Ahmed An-Naim, Mohammed Arkoun en Mahmud M. Taha. Deze geleerden menen dat de UVRM wel in overeenstemming is met de kernboodschap van de islam en zonder meer kan dienen als rechtsgrond om de burgers te beschermen tegen de almacht van de staat.

4.3 Moslims in Nederland: grenzeloze vrijheden

Grondrechten en landen van oorsprong

In Turkije maakten twee belangrijke factoren het zeer aantrekkelijk om naar Nederland te komen. Op het platteland van centraal Turkije was de

werkloosheid, als gevolg van de introductie van nieuwe technologie uit de Verenigde Staten, onder de jongeren zeer hoog. Door de introductie van nieuwe gezondheidsmaatregelen nam de bevolking sterk toe. Hierdoor begon in Centraal Anatolië armoede te ontstaan. De vraag naar arbeidskrachten in de Europese landen bood hen een nieuwe toekomst. De politieke cultuur in Turkije was bovendien autoritair en in heel veel opzichten repressief. De coup van 1960 was net achter de rug. De nieuwe Turkse grondwet was zo opgesteld dat het aansloot op de UVMR en het EVMR. Als gevolg van de 'verruiming' van de vrijheden en meer emancipatorische grondwet ontstonden er nieuwe politieke partijen en groeperingen (nationalistisch, islamitisch en socialistisch). Naarmate deze nieuwe politieke groeperingen zich organiseerden en hun achterban mobiliseerden voor politiek activisme, namen de maatschappelijke tegenstellingen en onrust toe. Hierdoor werden de vrijheden sterk beperkt en mensenrechten geschonden. Tegen deze economische en politieke achtergrond, kwamen twee groepen mensen naar Nederland: de ongeschoolde jongeren van het platteland van Turkije om zich te bevrijden van de armoede, en politieke activistische leiders en dissidenten die moesten vluchten voor de repressieve Turkse politiek. Vanaf eind jaren zeventig van de vorige eeuw zien we dat de verschillende Turkse groeperingen, als verlengde van de politieke bewegingen in Turkije, zich in Nederland hergroeperen. Het gaat dan om nationalisten, links modernisten en islamisten. De organisatieverbanden (lokaal en nationaal) van deze bewegingen en groeperingen bestaan nog steeds.

Een vergelijkbare ontwikkeling zien wij ook in Marokko. De Franse kolonie Algerije had grote aantrekkingskracht op werklozen om daar te gaan werken. Na de onafhankelijkheid begonnen veel Marokkanen hun zoektocht naar meer welvaart te verplaatsen naar Europa. De traditionele plattelandseconomie kon zoveel mensen niet voeden. Onderwijs was zeer zwak ontwikkeld en voor weinigen was dat een begaanbare weg. De jeugd werd gedwongen om elders

hun toekomst te zoeken. Spanje en Frankrijk waren voor velen een tussenstation, op zoek naar een beter bestaan. Zonder een centrale aansturing zijn veel Marokkanen, via persoonlijke contacten, naar Nederland gekomen. In de meeste gevallen ging het om economische redenen: de zoektocht naar werk en een beter leven. Daarnaast was Marokko kort daarvoor (1956) onafhankelijk geworden en had te maken met een grote diversiteit aan taal, cultuur en regionale verschillen. De overheid voerde een 'nationbuildingsbeleid' dat erop gericht was om van Marokko een 'eenheidsstaat' te maken. Dit bracht met zich mee dat regionale verschillen onder druk kwamen te staan en de 'vrijheden' beperkt werden. Als reactie hierop hebben de politieke dissidenten hun toevlucht gezocht in Europa. Als gevolg hiervan zijn naar Nederland twee soorten mensen gekomen: ongeschoolde jongeren op zoek naar een beter leven en politieke dissidenten die oppositie voerden tegen de repressieve politiek van Mohammed V.

Moslims in alle vrijheid

Snel na de aankomst van de eerste generatie gastarbeiders in Nederland is duidelijk geworden dat de 'vrijheden' en 'mogelijkheden' ongekend groot zijn. De sociale en familiale controle was plotseling weggefallen. Iedereen was op zichzelf aangewezen. De eerste contacten met de autochtonen verliepen verrassend prettig en de nieuwe gastarbeiders voelden zich zeer welkom. Beperkingen, zoals die gebruikelijk waren in de herkomstlanden, waren er niet. Pas aan het begin van de jaren zeventig van de vorige eeuw werd de behoefte zichtbaar van Turkse en Marokkaanse moslims om hun cultuur en religie collectief te praktiseren. Voor de diensten van het vrijdaggebed werden in grote zalen en kerkgebouwen tijdelijke imams aangetrokken. Relatief veel kerken werkten graag mee. De viering van de feestdagen (offerfeesten en ramadan) werden eveneens in collectief verband georganiseerd. De viering van het offerfeest begon op te vallen. Dat moslims ongeregeld (thuis, in de

tuin, zonder toezicht) hun offers slachtten trok de aandacht en om dit ordelijk te laten verlopen, besloot de Nederlandse overheid in 1977 om de uitzonderingsbepaling voor het 'koosjer slachten' van toepassing te verklaren op het halal slachten. In de jaren tachtig van de vorige eeuw zien we dan ook dat moslimgroeperingen volop gebruik maken van deze mogelijkheid.

Aan gastarbeiders die gekozen hadden om zich permanent in Nederland te vestigen, werd de mogelijkheid geboden om hun gezinnen naar Nederland te halen. De Nederlandse overheid zag het als een vorm van humaniteit en een kwestie van mensenrechten. Aan het eind van de jaren zeventig zien we dan ook de gezinshereniging op gang komen. De behoefte om de eigen cultuur en religie in gemeenschapsverband te praktiseren nam toe. De kinderen moesten niet alleen wegwijds worden gemaakt in de Nederlandse samenleving, maar zij moesten ook hun Turkse en Marokkaanse cultuur verder ontwikkelen en behouden. Het aantal moskeeën nam toe. Vooral in grote steden werden er nieuwe gebouwen aangekocht om als gebedshuizen dienst te doen waar de kinderen van de moslim-immigranten religieus onderwijs kregen. Daarnaast zetten de seculiere Turken en Marokkanen in de wijkcentra culturele activiteiten op, zoals taalonderwijs, traditioneel muziekonderwijs en folkloristische activiteiten.

Omdat de omvang van de Turkse en Marokkaanse gemeenschap, met eigen culturele en religieuze behoeftes, zo groot was geworden, begon de Nederlandse overheid te spreken van een minderheidsgroepering. Vanaf de jaren tachtig van de vorige eeuw zien wij dan ook dat de Nederlandse overheid beleid ontwikkelde dat erop gericht was om de maatschappelijke positie van Turkse en Marokkaanse moslims te verbeteren. Dit overheidsbeleid was vooral bedoeld om de culturele behoeftes van deze minderheidsgroeperingen te faciliteren. Het is gangbaar geworden om dit beleid te typeren als 'integratie met behoud van eigen cultuur'. De

minderjarige kinderen van de Turkse en Marokkaanse minderheid kregen onderwijs in eigen taal en cultuur (eerste OETC en daarna OALT, Onderwijs in Allochtone Levende Talen). Daarnaast kregen de zelfsturende organisaties van deze groeperingen beleidsmatige en financiële steun, zodat zij hun cultuur in gemeenschapsverband konden praktiseren. De Turkse en Marokkaanse moslims hebben, dankzij de overheidssteun, hun landelijke en regionale belangenorganisaties opgericht. Deze organisaties voerden institutioneel overleg met de Rijksoverheid om de belangen van hun achterban te behartigen op het gebied van integratie, cultuur en religie.

Een belangrijke uitzondering hierop is de oprichting van de islamitische omroep. Begin jaren tachtig komen vooraanstaande leiders van de islamitische gemeenschap erachter dat religieuze groeperingen recht hebben op het oprichten van een eigen omroep binnen het publieke omroepbestel, met daaraan verbonden zendtijd. In deze zendtijd heeft de betreffende gemeenschap de mogelijkheid om programma's te maken die aansluiten op de eigen religieuze praktijk en levensovertuiging. Op die manier wordt de publieke omroep pluriform ingericht. Vanaf begin jaren tachtig werkt de Turks Islamitisch Culturele Federatie aan een aanvraag voor de oprichting van een islamitische omroep en pas na ruim vijf jaar wordt deze gehonoreerd (1986). Daarbij ging het er vooral om dat de aanvraag aan praktische voorwaarden moest voldoen. Omdat deze omroep (IOS) werd bekostigd door de overheid, diende deze te voldoen aan de wettelijke vereisten. Snel na de oprichting ontstonden er relatief veel conflicten door een gebrek aan bestuurlijke kwaliteiten en aan een doorgaande en stabiele lijn voor de programmering. De toetreding van de Unie van Marokkaanse Moskeeorganisaties in Nederland (UMMON) en WIM tot het bestuur heeft de conflicten alleen maar groter en dieper gemaakt. Later (1993) werd de Nederlandse Moslim Omroep (NMO) opgericht. Ook die functioneerde onder zeer onstabiele verhoudingen. Twee directeuren zijn op non-actief gesteld en het draagvlak onder de islamitische

gemeenschap was zeer omstreden. Een van de directeuren heeft zichzelf en zijn familieleden via de omroep verrijkt. In 2005 is een nieuwe omroep (Nederlandse Islamitische Omroep) opgericht die ging concurreren met de NMO. Het bestaan van de twee omroepen heeft echter ook geen stabiliteit gebracht en in 2010 is de islamitische gemeenschap dit recht kwijtgeraakt. Volgens het Commissariaat voor de Media (CvM) waren de verhoudingen onder de islamitische organisaties te instabiel. Op die gronden heeft het CvM besloten om dit recht, zonder instemming van de islamitische gemeenschap, in te trekken en onder te brengen bij de NTR onder de naam van De Nieuwe Maan. Daar wordt het recht op eigen zendtijd van moslims, zonder enige vorm van binding met de religieuze gemeenschap, ingevuld door een groep zelfstandigen.

Een tweede voorbeeld waarbij de islamitische gemeenschap een eigen voorziening nastreefde, die sterk gerelateerd is aan de Nederlandse grondwet, is de oprichting van islamitische scholen. In Eindhoven werd een groep ouders geconfronteerd met de problemen rondom zwem- en gymonderwijs. Volgens deze ouders moesten hun kinderen, ten onrechte, deelnemen aan schoolactiviteiten waardoor zij normen, ontleend aan hun geloofsovertuiging, overtraden. Zij wenden zich tot de gemeente voor een oplossing. In die zoektocht kwam het oprichten van een eigen school in beeld. Hierop dienden dezelfde ouders een aanvraag in voor de oprichting van een eerste islamitische school. Een andere groep ouders in Rotterdam diende ook een aanvraag in vanuit de overtuiging de kinderen hierdoor te kunnen vormen in overeenstemming met de geloofsovertuiging van hun ouders. Het jaar daarop werden er aldus twee islamitische scholen opgericht. De jaren daarop volgden er nog meer islamitische scholen in onder meer Amsterdam, Den Haag, Arnhem, Amersfoort, Enschede en Leerdam. Het voorbereiden van een kansrijke aanvraag was relatief makkelijk omdat het ging om een voldoende aantal ouderverklaringen. Aan het begin van de jaren negentig waren er 28

islamitische scholen opgericht. Snel daarna werd er een besturenorganisatie voor deze scholen opgericht om te voldoen aan de bekostigingsvoorwaarde.

De oprichters van deze scholen waren zeer enthousiast dat de Nederlandse wet- en regelgeving dit mogelijk maakte. Via die route hebben zij kennis gemaakt met de vrijheid van onderwijs en artikel 23 van de grondwet. Het verbaasde hen nog meer omdat deze scholen volledig werden bekostigd door de overheid. Zoiets was zelfs niet mogelijk in de herkomstlanden. Wel wijzigde de regering in 1991 de aanvraagmethode. Ouderverklaringen om de behoefte te onderbouwen waren niet meer toereikend. In plaats daarvan moest men de aanvraag via een 'directe meting' onderbouwen. In de praktijk betekende deze verandering dat het oprichten van een islamitische school praktisch niet meer haalbaar was. Vanaf het jaar 1992 konden er geen nieuwe islamitische scholen meer worden opgericht. Dat heeft geduurd tot eind jaren negentig. In die periode zat artikel 23 van de grondwet voor de islamitische gemeenschap in Nederland op 'slot'. Dit was de eerste confrontatie van de islamitische gemeenschap in Nederland met de grenzen van de vrijheid. De 'gever' van dit recht had het ook 'afgenomen'. Gedurende deze periode van het 'ontoegankelijke grondrecht' voor moslims, is een levendige discussie opgang gekomen over de wenselijkheid van de islamitische scholen. Terwijl de oprichters de overtuiging hadden dat het opzetten van islamitische scholen niet alleen hun grondrecht was, maar ook getuigde van het feit dat moslims zich emanciperen, heeft de islamitische gemeenschap geen grote protestacties opgezet om dit recht op te eisen.

Pas vanaf het einde van de jaren negentig is dit grondrecht voor moslims weer toegankelijk gemaakt. De Tweede Kamer heeft een nieuwe systematiek (indirecte meting) ingevoerd om de aanvragen voor een nieuwe school te onderbouwen. Hierdoor was het praktisch haalbaar om in een stad onderzoek te doen naar het verlangde onderwijs en daarvan af te leiden of een nieuwe

school op islamitische grondslag opgericht kon worden. De moslims waren opnieuw dankbaar en sindsdien zijn er drie islamitische scholen voor voortgezet onderwijs opgericht waarvan twee inmiddels weer gesloten zijn. Ook van de nieuwe basisscholen op islamitische grondslag die in de afgelopen twintig jaar zijn opgericht zijn er vele weer gesloten. In het studiejaar 2019/2020 waren er 62 islamitische scholen waarvan twee voor het voortgezet onderwijs.

De eerste generatie arbeidsmigranten was voortdurend in staat om parallellen te trekken tussen de herkomstlanden en Nederland. Zij hadden levendige beelden over de repressieve politiek daar en de ongekende vrijheden en mogelijkheden hier. De vrijheden hier werden vergeleken met de beperkingen in de herkomstlanden. De politieke dissidenten uit Turkije en Marokko kregen hier alle ruimte om naar eigen inzicht hun gemeenschappen op te bouwen of via de bestaande mogelijkheden te emanciperen. De vrijheid om eigen organisaties op te richten, zowel via de culturele als de religieuze lijnen, was grenzeloos en ongekend groot. Zonder enige vorm van beperking hebben zij daarvan gebruik gemaakt, zowel lokaal als nationaal. Dat de Nederlandse overheid in het kader van 'behoud van eigen cultuur', Turks en Marokkaans-Arabisch onderwijs en culturele activiteiten faciliteerde, was zeer welkom.

De verruiming van de mogelijkheden om de eigen geloofsovertuiging zowel individueel als in gemeenschapsverband te praktiseren was eveneens een groot goed. Vanaf de jaren tachtig traden moslims meer en meer met hun organisaties naar buiten en maakten zo hun geloofsovertuiging zichtbaar in de publieke ruimte. Het aantal moskeeën nam toe en moslims met een herkenbare uiting van de islam (hoofddoek, baard, burqa, lang gewaad) werden op straat zichtbaar. Begin jaren negentig werden er mogelijkheden geschapen om islamitische geestelijke verzorging voor gedetineerden in te

voeren. Later is dit uitgebreid met geestelijke verzorging voor zorginstellingen en de krijgsmacht. Zo werd de islam in Nederland allengs meer zichtbaar.

De grondrechten en Nederlandse moslims

Vanaf de tweede helft van de jaren negentig begon aan de orde te komen dat de islam onverenigbaar zou zijn met de grondbeginselen van Nederland en dat de multiculturele samenleving was mislukt. Meer religiositeit onder moslimmigranten zou de samenleving onder spanning zetten en de neutrale publieke ruimte zou haar karakter verliezen. In het publieke debat wordt steeds vaker gesteld dat moslims zich zouden moeten aanpassen aan het gelijkheidsbeginsel, de vrijheden en andere moderne verworvenheden. De aanslagen van 11 september 2001 hebben het beeld versterkt dat de islam onverenigbaar is met de grondbeginselen van de moderne samenleving. Hierdoor is er een kentering ontstaan in de maatschappelijke positie van moslims, en het beeld ontstaan dat moslims en islam oorzaak zijn van de maatschappelijke polarisatie.

Deze kentering is ontstaan vanwege een aantal belangrijke ontwikkelingen. Ten eerste zien wij dat de Turkse en Marokkaanse arbeidsmigranten zich steeds meer oriënteren op hun religieuze identiteit, als mogelijke reactie op de Nederlandse secularisering. In hun dagelijks leven komt de religie centraler te staan en manifesteert zich daardoor nadrukkelijker. De her-islamisering van de migrantenidentiteit in de nieuwe omgeving heeft nieuwe maatschappelijke tegenstellingen veroorzaakt. Terwijl de Nederlandse samenleving zich verder seculariseert, volgen de moslimmigranten een tegengestelde richting. Deze her-islamisering wordt voortgezet en op een vernieuwde manier zichtbaar onder de tweede generatie moslims. Niet zelden zien wij dat deze generatie moslims hun religieuze overtuiging en uitingen daarvan inzetten als een manier om zich af te zetten. In vergelijking tot de eerste generatie moslims stelt de nieuwe generatie zich duidelijk anders op, trotser op de eigen

religieuze identiteit. Zij eisen gelijkwaardigheid en maatschappelijke acceptatie. Ze zijn assertiever en kunnen zich volop beroepen op de grondwettelijke rechten en vrijheden.

Ten tweede zien we dat de geweldspiraal in het Midden-Oosten, de aanslagen van 9/11 in New York, die in London, Parijs en Madrid en de moord op Theo van Gogh sterk gekoppeld worden aan de islam. Als gevolg hiervan zien we dat de islam in het publieke debat steeds vaker als een veiligheidsvraagstuk aan de orde komt. De overheidsdiensten die over de nationale veiligheid gaan, rapporteren vaker en nadrukkelijker dat er een grote dreiging komt uit de islamitische hoek. In deze rapporten worden de IS-uitreizigers, islamitische jihadisten, politieke islamisten en salafisten neergezet als geweldsbronnen en gevaarlijk voor de democratische rechtsorde van Nederland. In het verlengde hiervan worden de mainstream islamitische groeperingen vanaf 2013 gezien als ‘parallele en heimelijke’ gemeenschappen. In het publieke debat over moslims komen geen matigende en nuancerende groepen in beeld. Op die manier wordt het stigma van ‘gevaarlijke islam’ en ‘onrust veroorzakende moslim’ geprojecteerd op alle moslims in Nederland. In dit geprojecteerde beeld van de islam en moslims wordt de indruk gewekt dat islam en moslims zich niet kunnen verhouden met de grondbeginselen van onze samenleving en fundamentele mensenrechten.

Aan de dankbare en pragmatische opstelling van de eerste generatie moslims komt een einde omdat die sterk samenhangt met het migrant-zijn van deze generatie. Zij waren bovendien niet zo bekend met deze grondrechten, vrijheidsrechten en beginselen van mensenrechten. Vanaf de jaren 2010 zien wij dat deze generatie zich begint terug te trekken uit het maatschappelijke leven. Hun zonen en dochters nemen hun publieke rol over en zijn veel beter toegerust. De taal is op geen enkele manier een drempel meer. Ze zijn bovendien goed op de hoogte van grondrechten, vrijheidsrechten,

omgangsvormen en succes bevorderende verhoudingen. Deze generatie jongeren doet dan ook volop mee in het publieke debat. Zij zijn assertiever, eisen een gelijkwaardige positie op en strijden voor de maatschappelijke acceptatie van de islam als een gevestigde religie. Alsof zij inzetten op een inhaalslag. Maatschappelijke discriminatie en uitsluiting worden ‘confronterend’ aan de kaak gesteld. Het bemoeilijken van de toegankelijkheid van de grondrechten wordt sterk aangevochten. Door deze opstelling zien wij dat moslims zich steeds vaker en nadrukkelijker wenden tot de grondwet van Nederland en internationale verdragen. De praktische houding van de eerste generatie wordt gevolgd door een houding vanuit beginselen waarbij commitment wordt uitgesproken aan de grondrechten en mensenrechten. Zo ontstaat een authentieke binding met deze centrale oriëntaties als een gemeenschappelijke noemer. Voor de betreffende moslims betekent dit dat zij zich deze rechten en de daarvan afgeleide rechtsordering eveneens toe-eigenen. De religieuze praktijk vindt plaats binnen de kaders van deze ordening.

Het is van evident belang hoe de organisatieverbanden van moslims zich hierin opstellen. Zijn zij willens hun geloofstraditie binnen de kaders van een democratische rechtsorde vorm te geven en daar, in beginsel, niet mee te conflicteren? Zullen zij reageren op het verwijt dat zij ‘parallel’ zijn en dat de islam conflicteert met de grondbeginselen van de moderne samenleving? Of trekken zij zich verder terug uit de publieke discussie? De mate waarin deze organisaties gevestigd zijn, heeft consequenties voor hun eigen opstelling en op hoe zij zich maatschappelijk positioneren. Deze nieuwe opstelling heeft eveneens gevolgen voor hoe zij zich verhouden tot de ordenende beginselen, grondrechten en vrijheden. Zij vormen samen de gemeenschappelijke noemer voor de gehele samenleving. De Islamitische Gemeenschap Milli Gorus (IGMG), die zich sinds 2000 niet meer oriënteert op de Turkse politiek en samenleving, heeft recentelijk verklaard dat zij een volwaardig onderdeel van

Europa is geworden en de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens ziet als de gemeenschappelijke noemer waarop zij zich oriënteert, naast Koran en soenna. Wanneer de heer Kemal Ergün, voorzitter van IGMG, waarbij ruim 500 moskeeën zijn aangesloten, hierop kritisch bevraagd wordt, verklaart hij elke keer met klem dat de IGMG deze opstelling welbewust heeft overwogen en dat dit logisch voortvloeit uit het feit dat IGMG en haar achterban Europees is geworden. De bij Milli Görüs aangesloten gemeenschappen hebben sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw enorm veel profijt gehad van de grondrechten en vrijheden. Daarmee hebben zij zich kunnen weren tegen de almacht van de staat en maatschappelijke mechanismen van uitsluiting. Op die manier zijn de grondrechten zoals die in de grondwetten van de betreffende Europese landen vastgelegd zijn en de UVRM hun bescherming geworden.

De overige organisatie-verbanden en gemeenschappen van moslims hebben een vergelijkbare opstelling. Deze gemeenschappen hebben een religieuze praktijk met kenmerkende accenten. Een belangrijk deel van deze gemeenschappen heeft, bij monde van hun leiders, niet publiekelijk verklaard dat zij de grondrechten, vrijheden en democratische rechtsordening zien als een gemeenschappelijke noemer – die zij onderschrijven – maar hun praktijk laat zien dat zij wel zo ingesteld zijn. De praktijk van de afgelopen 40 jaar laat zien dat zij op geen enkele manier moeite hebben met deze centrale beginselen. Dit geldt zonder meer voor de overgrote meerderheid van moslims in Nederland. In tegenstelling tot moslims in de herkomstlanden verhoudt de overgrote meerderheid van de Europese moslims zich op zeer constructieve wijze tot de grondrechten, vrijheden en democratische rechtsordening. Dit is te danken aan de positieve ervaringen van de eerste generatie arbeidsmigranten.

Zoals eerder aan de orde is gekomen, zien wij deze praktische ervaring en opstelling niet terug bij de salafistische gemeenschappen van moslims. Zij

oriënteren zich expliciet op de religieuze praktijk van de eerste drie generaties na de dood van de profeet. Daaraan worden de menselijke handelingen, actuele verhoudingen, leidende beginselen en uitgangspunten getoetst. Als de uitkomst/het oordeel niet in overeenstemming is met de bronnen uit de religieuze praktijk van deze generaties, dan dient deze verworpen te worden. Als het conflict zeer expliciet en nadelig is voor de eigen religieuze praktijk, dient zij bestreden te worden. Ook in de opstelling van Saudi-Arabië met betrekking tot de ondertekening van de UVRM zien wij deze redenering terugkomen. In de salafistische traditie van rechtsvinding is het niet acceptabel dat een nieuwe rechtsbron wordt toegelaten tot de gecanoniseerde bronnen. Deze zou een vorm van ‘afgoderij’ en ‘innovatie’ zijn.

4.4 Conclusie

De manier waarop moslims en de islamitische gemeenschap in Nederland zich verhouden tot de democratische rechtsorde, grondrechten en mensenrechten is nog geen uitgemaakte zaak. In de islamitische wereld loopt een theologische discussie om deze beginselen te funderen in eigen religieuze bronnen. Er zijn goede redenen om aan te nemen dat deze discussie gunstig uitpakt voor de acceptatie van de UVRM in de islamitische wereld. Ook omdat de praktijk van de toepassing van mensenrechten in de islamitische wereld een zichtbare verbetering oplevert voor de burgers: meer gelijkheid voor de burgers, meer vrijheid voor een persoonlijk leven, meer rechtszekerheid voor de relatief kwetsbare burger, meer politieke participatie, bevorderd door maatschappelijke vooruitgang. Dit proces wordt, in de beleving van de meeste moslims, voortdurend verstoord door de opstelling van de westerse landen, omdat zij de mensenrechtenschenders steunen om eigen economisch en politiek belang te behartigen. Hierdoor ontstaat bij hen een beeld van

‘dubbelheid’: voor de eigen, westerse, samenlevingen worden de mensenrechten volop gevolgd en in geval van de islamitische wereld gaat eigen belang voor. Zo worden de repressieve staten in het zadel gehouden en daarmee hun schendingen van de mensenrechten gesteund.

Met de komst van moslimarbeidsmigranten naar Nederland ontstond een basis voor een nieuwe route. Deze migranten worden ondergedompeld in de context waar grondrechten en mensenrechten volop geldig zijn. Hierdoor ontstaat er een ongekend grote ‘vrije ruimte’ aan ‘rechten’ en ‘mogelijkheden’. In eigen tempo en op hun eigen manier hebben moslims van Nederland aansluiting gezocht om deze ruimte te benutten om de eigen religieuze identiteit te praktiseren en ontwikkelen. Deze mogelijkheden en de opstelling van de Nederlandse overheid gaven hen, in tegenstelling tot de beperkingen in de herkomstlanden, veel bewegingsruimte. Door die vergelijking is er een basis gelegd om zich zeer positief te verhouden tot de grondrechten en vrijheden.

Door de internationale ontwikkelingen en vele aanslagen die gepleegd zijn in de naam van de islam, is gebroken met deze gunstige en constructieve verhouding. Hierdoor zijn moslims en islam tot een omstreden vraagstuk geworden, waarmee geweld, onrust en maatschappelijke polarisatie worden geassocieerd. Het publieke debat dat in samenhang hiermee wordt gevoerd, brengt nieuwe uitdagingen met zich mee. Zowel voor Nederland als geheel als voor de Nederlands islamitische gemeenschap. Dit debat kan alle kanten op. Het kan nieuwe drempels opwerpen die de toe-eigening van de mensenrechten en grondbeginselen bemoeilijkt, waarop de Nederlandse samenleving is gebaseerd. De praktijk van het samenleven laat zien dat niet alle vrijheden en grondrechten even toegankelijk zijn. De discriminatie op basis van religieuze overtuiging is inmiddels een maatschappelijk vraagstuk geworden waardoor gelijkheid onder druk staat. Het is de vraag of de overheid

zich voldoende aangesproken voelt om de gelijkheid, zowel op individueel als op institutioneel niveau, af te dwingen. Zo ontstaat een beeld dat moslims eerst hun loyaliteit moeten bewijzen aan Nederland voordat zij toegang hebben tot de grondrechten en basisvoorzieningen.

Maar dit debat kan ook faciliterend functioneren waardoor de Nederlandse moslims hun aandeel leveren voor het vinden van een vernieuwde balans tussen maatschappelijke verhoudingen en grondbeginselen van de democratische rechtsorde.

De toekomst ligt nog open.

Humanisme

5 Mensenrechten en Humanisme

Christa Compas

“De mensenrechten van de bewoners van zorginstellingen en hun familieleden worden op ernstige wijze geschonden door de voortdurende coronamaatregelen. Wij verzoeken u dringend deze schendingen op de kortst mogelijke termijn een halt toe te roepen.”

Met deze woorden opende mensenrechtenadvocaat Liesbeth Zegveld op 18 juni 2020 haar brief aan minister De Jonge van VWS.

Zegveld stelde dat verpleeghuizen verschillende artikelen uit mensenrechtenverdragen schonden.

Als eerste stelde ze dat er sprake is van wederrechtelijke vrijheidsontneming volgens artikel 5 van het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens. Er is sprake van vrijheidsontneming zonder wettelijke grondslag. Ze stelde dat de wet op de publieke gezondheid ruimte geeft om besmette mensen te isoleren, maar dat het in dit geval gaat om het isoleren van een bevolkingsgroep die niet is voorzien in de wet. De overheid is niet alleen nalatig naar private partijen, maar roept hen zelfs op tot deze schending, schrijft de advocaat.

Tevens stelt ze dat er sprake is van schending van het recht op familieleven. Hetgeen vastgelegd is in artikel 8 van het eerder genoemde verdrag. Het bezoekverbod is een schending van dit recht evenals de situatie dat het recht om afscheid te nemen van een geliefde is beperkt tot 3 x 2 uur. Ook daar heeft de staat de taak om deze schendingen te voorkomen, stelt de advocaat nogmaals.

Tot een rechtszaak is het niet gekomen. VWS heeft het beleid ten aanzien van de verpleeghuizen gewijzigd. Sluiting op de manier waarop dat in de eerste golf gebeurde, is gelukkig niet meer aan de orde.

Toch is het zinvol om nog eens wat dieper in te gaan op mensenrechten en zorg. De kwestie is ook in de tweede golf weer relevant. Cliënten van Zegveld hebben aangegeven wellicht te gaan procederen tegen de instellingen waar zij zelf of hun familieleden woonden. En ook als iedereen gevaccineerd is en we in een nieuw, oud, hetzelfde of een andere wereld leven, blijft de verhouding relevant.

Naar aanleiding van de aankondiging van de brief nam ik contact op met een humanistisch geestelijk verzorger in een van de huizen waar de cliënten van Zegveld woonden. Hoe keek zij aan tegen deze mogelijke rechtszaak? Moesten we Zegveld en de procederende bewoners steunen?

De geestelijk verzorger reageerde buitengewoon gereserveerd. Waarom belde haar 'zendende instantie' haar over deze brief van Zegveld? Ze legde me omstandig uit hoe hard er gewerkt werd in de instelling en hoe goed de bedoelingen waren en hoe iedereen met zijn rug tegen de muur had gestaan en waarom het niet anders had gekund. Daar moest toch vooral respect en waardering voor zijn. Bovendien zou de vraag kunnen worden gesteld over de 'splinter en de balk'. Wellicht kon er ook oog zijn voor de vraag of de eisers niet meer bezig waren met de splinter in het oog van anderen dan met de balk in het eigen oog. Hoe goed en hoeveel zorgden zij eigenlijk zelf voor hun geliefden die in de zorginstelling woonden?

Kortom, de reactie was verdedigend met een beroep op de goede bedoelingen, het harde werken en de bijzondere omstandigheden. De 'eisers' werden ook vooral gezien als mensen bij wie goede bedoelingen ontbreken.

De vraag werd niet gesteld of de eis vanuit mensenrechtenperspectief legitiem zou kunnen zijn.

Als Humanistisch Verbond besloten we voorlopig even aan de zijlijn af te wachten hoe de zaak van Zegveld cs. zich zou ontwikkelen. Tegelijkertijd namen we contact op met andere geestelijke verzorgers in ziekenhuizen en andere zorginstellingen. Hoe ervaaarden zij deze tijd? De verhalen waren heel divers en veelal aangrijpend. Van geestelijk verzorgers die ondanks het feit dat het een erkend essentieel beroep was, niet meer fysiek welkom waren in de instelling, juist nu levensvragen zich zo indringend voordeden bij de bewoners en patiënten. Tot hele jonge geestelijk verzorgers die nog maar net in dienst waren en eigenlijk de verantwoordelijkheid voor een groot aantal stervenden kregen, waarbij familie en vrienden niet werden toegelaten. Er waren er ook die, ondanks alles, het gevoel hadden dat ze in deze crisis konden laten zien waar hun beroep nu echt voor bedoeld is: present en nabij zijn als het over existentiële levensvragen gaat. Bij een van de zoomgesprekken die we gezamenlijk voerden, nodigden we ook hoogleraar Anne-Mei The en Humanitas-bestuurder Gijsbert van Herk uit. Met hen verwonderden we ons over het feit dat het medisch model zo dominant aanwezig was in de eerste golf. Daar waar in de langdurige zorg de kwaliteit van leven toch voorop zou moeten staan. Voordat corona uitbrak, leek het ook alsof we het in Nederland eens waren met het idee dat kwaliteit van leven voorop moet staan. Maar na een paar weken corona was het medisch model terug van nooit weggeweest. Samen met The en Van Herk maakten we het manifest “Isoleer het virus, niet de mensen”. Een manifest dat heel snel gehoor vond bij tientallen bestuurders en wetenschappers in de langdurige zorg. Ook de politiek omarmde dit al snel en het beleid in de tweede golf is dan ook sterk gewijzigd. Tegelijkertijd blijven we zien hoe moeilijk het soms is om de kwaliteit van leven voor te laten gaan op het medisch model. Daar waar een instelling ervoor koos om op een afdeling voor demente bewoners waar het coronavirus uitbrak, de besmette

bewoners niet te scheiden van niet-besmette bewoners, leek het in de publieke opinie toch moeilijk te verteren dat dit beleid in het kader van de kwaliteit van leven echt wel verdedigbaar was. Het risico van dood door verwarring of dood door eenzaamheid beoordelen we kennelijk nog altijd anders dan het risico van dood door corona.

Door het gesprek te voeren over de kwaliteit van leven in relatie tot het medische model sloten we beter aan bij de 'beroepscodes' van de geestelijk verzorgers dan bij het mensenrechtenmodel dat Zegveld en de haren hanteerden. Maar nu de opdracht van deze bundel is om de verhouding tussen de levensbeschouwing en de mensenrechten te beschrijven is het toch belangrijk om terug te gaan naar het ongemak van de geestelijk verzorger, toen ik haar belde over de brief van Zegveld.

Gaat het hier om het algemeen Nederlandse ongemak dat mensenrechten ook over situaties in Nederland gaan? Of is er nog een specifiek humanistische verhouding tot mensenrechten?

Dat Nederlandse ongemak wordt natuurlijk mooi beschreven door Barbara Oomen, bijvoorbeeld in haar boek 'Rights for Others: The Slow Home-Coming of Human Rights in the Netherlands'. Het boek opent met een beschrijving van 10 december 2009, de Dag van de Mensenrechten. We zien een foto van een breed glunderende minister Maxim Verhagen die de Iraanse mensenrechtenactivist Shadi Sadr de mensenrechtentulp uitreikt in de Ridderzaal. Een uitreiking in het centrum van de Nederlandse macht vlak bij het Vredespaleis en het Internationale Hof van Justitie, in de stad die zich de stad van vrede en recht noemt. Tegelijkertijd, zo beschrijft ze, hield de toenmalige Nationale ombudsman Alex Brenninkmeijer honderd kilometer verderop een betoog waarin hij zich uitsprak tegen schietincidenten van de politie, de problematische situatie van kinderen in de zorg en het recht op gezondheid in psychiatrische instellingen. Hij stelt in dit betoog de afwezigheid

van mensenrechten in het Nederlandse publieke discours aan de orde. Hij betoogt dat degene die sociale problemen als schendingen van de mensenrechten beschrijft meestal verwondering en hevige verwondering ten deel valt. Oomen bewijst het gelijk van Brenninkmeijer door de reactie van voormalig (vice-) minister-president Wim Kok op dit betoog op te nemen. Kok reageert furieus op het betoog van Brenninkmeijer, hij stelt dat het onverantwoord en ongepast is om deze situatie in de gezondheidszorg als mensenrechtenprobleem te zien.

Mensenrechten zijn in Nederland altijd een exportproduct geweest. Oomen beschrijft in haar werk heel uitgebreid hoe dat proces is verlopen: van Hugo de Groot tot internationale conferenties aan het begin van de twintigste eeuw en de bouw van het Vredespaleis. Met name vanaf de jaren zeventig van de vorige eeuw zijn mensenrechten de hoeksteen van het buitenlands beleid van Nederland geworden. Nederland schept er eer in om schendingen van mensenrechten in verre buitenlanden aan de orde te stellen. Maar toen Nederland zich in 2008 als een van de eerste aanmeldde voor een 'Universal Periodic Review' over de mensenrechtensituatie in eigen land in de volste verwachting dat de eigen voortreffelijkheid in dat rapport zou worden beschreven, maar de uitkomst helemaal niet zo voortreffelijk was, heeft Nederland de aanbevelingen van de Human Rights Council niet eens in het parlement besproken. Het duurde ook relatief lang voordat Nederland het College voor de Rechten van de Mens oprichtte waar burgers klachten kunnen indienen, wanneer ze zich in hun recht geschonden voelen. Het ongemak van Nederland om sociale kwesties ook als schendingen van mensenrechten te zien, bleek enkele jaren geleden ook toen de Verenigde Naties uitspraken deden over Zwarte Piet.

Oomen concludeert dat het besef van mensenrechten in Nederland relatief laag is. Nederlandse burgers weten relatief weinig van rechten in het

algemeen en van de hiërarchie van fundamentele rechten zoals die in de grondwet en verdragen zijn vastgelegd, zegt Oomen. Dit wordt ook bevestigd in onderzoek naar burgerschap onder kinderen in Nederland. Nederlandse kinderen bungelen stevast onderaan in internationale onderzoeken naar kennis en vaardigheden over burgerschap. Als Nederlanders al een idee en waardering van rechten hebben, zo stelt Oomen, dan gaat het om enkele heel specifieke rechten zoals de vrijheid van expressie, de vrijheid van religie, het recht op onderwijs en het recht op gelijke behandeling.

Oomen heeft zich de laatste jaren heel nadrukkelijk ingezet om de mensenrechten ook in Nederland thuis te brengen. Bijvoorbeeld door initiatieven als mensenrechtensteden te initiëren. In die steden, zoals bijvoorbeeld Utrecht, wordt naar de hele mensenrechtencatalogus gekeken als een gedeeld ideaal en lingua franca om verschillende bevolkingsgroepen te verenigen en sociale samenhang te versterken. Er zijn mooie voorbeelden waarbij mensen in Huizen van de Wijk werden uitgenodigd om de Universele Verklaring hardop voor te lezen en zichzelf te zien als een mens met mensenrechten. En het College voor de Rechten van de Mens heeft in 2015 in het rapport Waardigheid, Autonomie en bejegening in verpleeghuizen beschreven wat het zou kunnen opleveren als men vanuit mensenrechtenperspectief naar de verpleeghuiszorg kijkt. Wat verschuift er in de verhouding tussen de instelling en de bewoner als men de wens van een bewoner om het eigen bloemetjesdekbedovertrek te gebruiken als een mensenrecht ziet en niet alleen als een logistiek en hygiënisch ongemak. En wat nu als men de wens om zelf te beslissen wanneer men op zijn kamer wil zijn en zelf te beslissen wanneer men iemand toelaat als een mensenrecht ziet? Men zou denken dat de benadering in het rapport goed aansluit bij de initiatieven van Waardigheid en Trots die zich richten op de verbetering van de kwaliteit van leven in de verpleeghuizen. Dat zegt de organisatie achter Waardigheid en Trots ook bij het verschijnen van het rapport. Maar als men

nu onder de term ‘mensenrechten’ zoekt op de website van Waardigheid en Trots, vindt men slechts vier verwijzingen. Die verwijzingen komen allemaal al uit 2016 en 2017 als reactie op de publicatie van het onderzoek van het College. Kennelijk is er na een aanvankelijk positieve reactie nooit meer echt een verbinding gemaakt met het mensenrechtengedachtegoed.

Daarom is het ook niet helemaal onverwacht dat de reactie van de geestelijk verzorger op de brief van advocaat Zegveld zo afhoudend is. Daar waar mensenrechten slechts heel langzaam van exportproduct een ingang vinden op de binnenlandse markt, slechts heel langzaam thuiskomen, heeft de verpleeghuiszorg dit gedachtegoed nog nauwelijks verkend.

Maar waar ik begreep dat de geestelijk verzorger vanuit die Nederlandse exportblik, vanuit haar professionele omgeving en vanuit haar zorgprofessie afhoudend was naar Zegveld en de haren, vroeg ik me af waarom haar humanistische achtergrond niet tot meer sympathie voor de eisers leidde.

Humanisten hebben niet één heilig boek, voor humanisten is het belangrijk dat de hele literatuur, de filosofie, de kunst en de wetenschap een inspiratiebron vormt. Maar als iets in de richting komt van een heilig boek dan is het toch wel de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Op het kantoor dat ik erfde van mijn voorganger lagen in ieder geval twee ‘boeken’. Een boek met lege bladzijden omdat humanisten de opdracht hebben om zelf te denken en een indrukwekkende map over de Universele Verklaring. Het bleek een map te zijn van de wereldtentoonstelling die in 1948 in Parijs was gehouden om meer bekendheid aan de Verklaring te geven en de Verklaring ook te verbeelden. Het is een indrukwekkende map met grote platen over de geschiedenis van de mens en de verbeelding van de belangrijkste thema’s uit de verklaring – van afschaffing van slavernij tot vrijheid van godsdienst, het recht op gezinsleven etc. De map is na de tentoonstelling over alle landen van de wereld verspreid. In Nederland zijn er voor zover bekend nog twee: een in

de Koninklijke Bibliotheek, een in de kast van de directeur van het Humanistisch Verbond.

En het is niet geheel toevallig dat de Verklaring een belangrijke plaats heeft in de humanistische canon. De totstandkoming is mensenwerk, de tekst zelf is mensenwerk. Daan Bronkhorst beschrijft dat heel sympathiek in het boekje *Eleanors Thee*. Eleanor is Eleanor Roosevelt, de grote vrouw die deze verklaring mogelijk heeft gemaakt. Hij beschrijft haar rol als menselijk in het kleine, dagelijkse, maar ook in het grote, als het menselijk vermogen om iets bijzonders tot stand te brengen. Eleanor maakte de verklaring mogelijk om daar waar het moeilijk werd in de discussies tussen de betrokkenen te blijven luisteren en eindeloos thee te blijven inschenken. Al lang voor Job Cohen, onderkende zij de mogelijkheden van samen thee drinken om de boel bij elkaar te houden. Maar ze had ook het vertrouwen dat het menselijk vermogen tot heel bijzondere dingen in staat was. Dat we met menselijke vermogens de wereld beter kunnen maken. Niet omdat de mens per definitie goed is, dat wisten Eleanor en de haren zo vlak na de oorlog beter dan welke generatie dan ook. Maar wel omdat de mens, om de oprichter van het Humanistisch Verbond Jaap van Praag te parafraseren, tot het goede in staat is. Zowel de preambule als de 30 artikelen die daarop volgen zijn nog altijd, of juist weer, inspirerend.

Artikel 1 luidt als volgt:

“Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren. Zij zijn begiftigd met verstand en geweten, en behoren zich jegens elkander in een geest van broederschap te gedragen.”

Waar in veel populaire samenvattingen dit eerste artikel wordt beperkt tot de eerste zin “alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren” of zelfs samengevat als “alle mensen zijn vrij en gelijk”, is het voor

humanisten toch van groot belang om het artikel in zijn geheel te blijven citeren. Hoe ingewikkeld het begrip geweten'' voor een humanist ook is en hoe gedateerd het woord 'broederschap'. Juist het geheel past bij het 'Zelf Denken (of Vrij Denken), Samen Leven' dat de leus is van het Humanistisch Verbond. Je krijgt die vrijheid en gelijkheid niet zomaar als gratis cadeautje van iets of iemand (al dan niet geschreven met een hoofdletter), je bent er elke dag zelf en samen voor verantwoordelijk om die vrijheid, gelijkheid en die waardigheid vorm te geven. Of om met Beate Roessler te spreken: je bent zowel auteur als adressant van de vrijheid (en gelijkheid) die je mag genieten.

De Universele Verklaring kan dus zowel in het proces als in de uitkomst als een door en door humanistisch werk gezien worden – al was het alleen maar omdat het woord God er niet in voor komt (een opmerking die mensen die behoren tot het religieus humanisme ongetwijfeld onwelgevallig is). En dat zou dan dus ook kunnen gelden voor alle juridisch meer bindende verdragen die gebaseerd zijn op het gedachtegoed in de Universele Verklaring.

Maar hoe komt het dan dat deze geestelijk verzorger in het verpleeghuis deze Universele Verklaring, dit gedachtegoed helemaal niet als inspiratiebron in haar werk zag? Terwijl het Humanistisch Verbond er nog altijd voor pleit om de hele verklaring verplicht in elk Nederlands paspoort op te nemen. Een paspoort biedt je immers toegang tot de wereldgemeenschap, zo stelt het Verbond, en het is dan ook logisch om in dat paspoort ook op te nemen hoe je je tot die ander in de wereld wilt verhouden, en welk gedrag van staten overal in de wereld naar hun burgers kan worden verwacht. Wij zien ook een herwaardering van die universele verklaring daar waar deze lange tijd werd gezien als een koloniale verklaring. En waar het uitgangspunt van universaliteit ter discussie werd gesteld, zien we nu vaker dat jonge generaties zich positief uiten over de Verklaring.

Hoe kan het dat het humanisme van de geestelijk verzorger en het humanisme dat het Humanistisch Verbond op dit moment uitdraagt, elkaar niet helemaal leken te verstaan? Het herinnerde mij aan het boek “Wegwijs in Levensvragen” dat onder redactie van Joachim Duyndam en Jahmilla Frank in 2019 verscheen. Dat boek werd op verzoek van de toenmalige rector van de Universiteit voor Humanistiek Gerty Lensvelt en mij gemaakt om te onderzoeken welke betekenis de H van humanisme heeft in het werk van Humanistische geestelijk verzorgers. Zowel Duyndam als Tonkens schreven position papers over de actualiteit en de urgentie van de H in de geestelijke verzorging.

Duyndam verwijst in zijn bijdrage naar de drievoudige omschrijving van humanisme zoals die ook lange tijd door het Verbond werd uitgedragen. Daarin is humanisme een levensbeschouwing, een moreel politiek streven en een levenskunst. De vraag is hoe die drie omschrijvingen zich tot elkaar verhouden. Duyndam zoekt die verhouding in eerste instantie in de tijd. Hij legt de oorsprong van humanisme onder meer in de Verlichting en schetst een ontwikkelingsgang van literair-artistiek-filosofische stroming naar een moreel-politiek streven. Vanuit dit politiek moreel streven heeft het humanisme zich sinds de tweede helft van de negentiende eeuw ontwikkeld tot een levensbeschouwing. Vervolgens stelt hij dat het humanisme als levensbeschouwing en het humanisme als politiek moreel streven een belangrijk doel deelt: namelijk human flourishing. Een humanistische levensbeschouwing verbindt het streven naar menselijke bloei met het verlangen naar zin dat het menselijk bestaan in een humanistische visie wezenlijk kenmerkt. Duyndam focust in zijn bijdrage vooral op dat humanisme als zingevingskader. Woorden als geestelijke weerbaarheid, veerkracht en betekenisregie zijn daarin dominant. In de humanistische geestelijke verzorging wordt geprobeerd het verhaal waarin de client op dat moment leeft te vertellen en ruimer: zijn of haar levensverhaal of delen daarvan, te

interpreteren, te reconstrueren en in samenhang te brengen. Geestelijk verzorgers regisseren betekenis. In zijn bijdrage richt Duyndam zich uiteindelijk dus vooral op het zingevingskader en de rol die de geestelijk verzorger in kan nemen om mensen meer betekenisregie te geven over hun eigen levensverhaal, over hun situatie. Dat zingevingskader komt voor hem wel uit dezelfde bron als het humanisme als politiek moreel streven. Het is niet iets totaal anders.

In de bijdrage van Tonkens staat het humanisme als politiek moreel streven centraal, zij richt zich veel minder op het humanisme als levensbeschouwing en/of levenskunst. Tonkens schrijft: Democratie is het politiek-maatschappelijke fundament van humanisme. Niets of niemand is de baas over ons, is een kerngedachte van het humanisme. Goden noch koningen maar evenmin modernere gedaanten daarvan zoals de markt, ons brein of moderne technologie kunnen ons dicteren hoe we moeten leven. Wij zijn onze eigen baas. Daarom is democratie een fundament van het humanisme. Democratie betekent immers: de macht aan het volk (en niet aan iets of iemand daarboven). Maar het volk niet uniform. Het volk is meerstemmig, en pluriform qua overtuiging en gewoonten. Omgaan met pluralisme, respect voor andersdenkenden, en bescherming van minderheden zijn daarom fundamentele van humanisme en democratie. Dat betekent dat we ook volslagen vreemden en mensen met in onze ogen verwerpelijke ideeën, als gelijken erkennen en gelijke rechten toekennen. Dat we dus ieders menselijke waardigheid erkennen. En dat we medeburgers als gelijken erkennen. Democratie en gelijkheid zijn dus nauw met elkaar verbonden. Een democratie vereist een levendig publiek debat. Met vrijheid van meningsuiting maar ook bereidheid tot meningsbeïnvloeding en herziening. Luisteren is daarbij nog belangrijker dan praten. Immers: terwijl velen luisteren kan er maar één praten. Een democratie is bovendien geen anarchie; het publieke debat moet ordelijk verlopen. Dat vereist dat we, in de woorden van Aristoteles, als

volwaardige burgers leren ‘to rule and be ruled’: leren om te heersen maar evenzeer om anderen tijdelijk en voorwaardelijk, over ons te laten heersen. Tijdelijk en voorwaardelijk: we moeten ons mandaat te allen tijde terug kunnen trekken. Humanisme vecht tegen iedere vorm van onvrijwillige en duurzame onderwerping. Mensenrechten zijn daarbij cruciaal. Ze vormen het fundament van iedere democratie. Ze bieden een internationale taal om de uniciteit van ieder individu te erkennen en diens noden en behoeften te verzekeren. En zowel Tonkens als Duyndam zijn het met elkaar eens dat de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens zijn te begrijpen als ‘seculier moreel handvest’.

Zowel in de visie van Duyndam als Tonkens zijn er dus voldoende redenen voor de geestelijk verzorger om zich aangesproken te voelen tot een mensenrechtenkader omdat haar humanistisch zingevingskader voortkomt uit humanisme als politiek moreel streven, omdat zij direct dat humanisme als politiek moreel streven ervaart. Haar terughoudendheid kan dus minder uit deze humanistische positionpapers worden verklaard.

Aan het begin van de 21^e eeuw promoveerde Rob Buitenweg op een proefschrift met de titel “Recht op een menswaardig bestaan” waarin hij tot een humanistische reflectie op de sociaal-economische mensenrechten komt. Waar Duyndam het politiek moreel streven als een voorloper van het levensbeschouwelijke zingevende humanisme ziet en Tonkens het politiek moreel streven als de kern van het humanisme ziet, lijkt Buitenweg te suggereren dat die twee minder noodzakelijk met elkaar verbonden zijn.

Hij stelt dat mensenrechten voortkomen uit het idee dat mensen een intrinsieke waarde en waardigheid hebben en uit het streven bij de inrichting van een samenleving die individuele menselijke waardigheid te respecteren en die samenleving zo in te richten dat een bijdrage wordt geleverd aan een menswaardig bestaan. Hij citeert met instemming Michael Ignatieff die

spreekt van humanistische veronderstellingen van mensenrechten. Dit humanisme van de mensenrechtenidee pretendeert algemeen aanvaardbaar te zijn, dat wil zeggen aanvaardbaar voor mensen van verschillende levensovertuigingen of opvattingen van een goed leven, zegt Buitenweg. Voor hem levert dit een dilemma op: hoe kan dat humanisme tegelijkertijd algemeen aanvaardbaar zijn alsook een alternatief voor godsdienstige levensovertuigingen zijn? Voor het humanisme als alternatieve levensovertuiging wil hij het begrip 'Existentieel Humanisme' gebruiken. Voor het humanisme van de mensenrechten geeft hij de voorkeur aan 'Humanitaire mensenrechten' of aan het begrip 'publiek humanisme'. Het existentieel humanisme poogt wat hem betreft een antwoord te geven op de zin van het leven en bevat twee deelvragen, namelijk de vraag hoe leven en wereld geduid kunnen worden en de vraag hoe het leven dient te worden geleefd. Buitenweg ziet die eerste deelvraag als een ontologische dimensie die aangeeft hoe leven, wereld en mens-zijn verstaan kunnen worden. In deze dimensie bevinden we ons op het niveau van het 'zijn' van de realiteit en niet van het 'behoren'. Bij de tweede deelvraag gaat het om de vraag hoe het leven geleefd dient te worden. Dit is een ethische dimensie maar die ethiek verwijst minder naar de betrekkingen tussen mensen als wel naar de moraal van het goede leven, van een verwerkelijking van het mens-zijn. Deze moraal bevat wel een sociale moraal omdat verwerkelijking van het mens-zijn ook een verwerkelijking van het medemens-zijn bevat.

Buitenweg stelt expliciet dat het mensenrechtenhumanisme uit een heel andere vraag voortkomt dan het existentieel humanisme dat hij hierboven beschrijft. Het mensenrechtenhumanisme is geen antwoord op de vraag hoe het leven in elkaar zit. Het mensenrechtenhumanisme is een antwoord op de vraag: Welke voor allen aanvaardbare uitgangspunten kunnen we met elkaar formuleren en hanteren als richtlijnen voor een menswaardige inrichting van ons samenleven? De moraal van het mensenrechtenhumanisme heeft niet als

motief om van mensen betere mensen te maken of hen te begeleiden naar een zinvol leven of verwerkelijking van hun mens-zijn, zo stelt Buitenweg. Tegelijkertijd besteedt hij wel aandacht aan de normatieve uitspraken in de verklaring die wel naar een dergelijk motief lijken te verwijzen, maar belangrijk is hier vooral dat hij ruimte biedt voor mensen die het existentieel humanisme aanhangen die niets met het mensenrechtenhumanisme hebben (Buitenweg noemt dit het ‘publiek humanisme’) en vice versa: het is ook mogelijk mensenrechtenhumanist te zijn en niets te hebben met het existentieel humanisme. Het humanisme als politiek moreel streven, het humanisme als levensbeschouwing en het humanisme als levenskunst staan dus wat hem betreft naast elkaar. Het is mogelijk voor een individu om het een te omarmen en het ander te verwerpen. Daar waar Tonkens het politiek moreel streven als de kern ziet, Duyndam de levensbeschouwing als een voortvloeiende van het politiek moreel streven dat wel een eigen ontwikkelingspad heeft, biedt Buitenweg de ruimte voor de levensbeschouwelijke kant, het existentieel humanisme, om eigen bronnen en eigen dimensies te definiëren, los van dit politiek moreel streven.

Als we dat existentieel humanisme en het mensenrechtenhumanisme als twee verschillende humanismen zien, kunnen we de reactie van de geestelijk verzorger op het mensenrechtenhumanisme van Liesbeth Zegveld beter begrijpen. Haar humanisme gaat over de zin van het leven en de manier waarop het leven geleefd dient te worden. Het punt dat Zegveld in haar eisen maakt gaat over aanvaardbare uitgangspunten voor de inrichting van het verpleeghuis.

Voor de geestelijk verzorger is het relevant hoe de eisers invulling geven aan het goede leven, voor Zegveld doet het er niet toe wat de manier is waarop de eisers invulling geven aan hun leven. Ook al doen ze dat normatief gezien nog zo slecht, dat doet niets af aan hun claim of er voldaan wordt aan de algemeen

aanvaarde uitgangspunten over de inrichting van de samenleving en van de instellingen.

De reserves van de geestelijk verzorger kunnen dus vele achtergronden hebben. Het kan zijn dat bij haar de mensenrechten nog altijd een exportproduct zijn om schendingen ver weg aan de orde te stellen, het kan zijn dat haar existentieel humanisme uit een heel andere bron komt dan het humanisme als politiek moreel streven. En het kan zijn dat ze als volwaardige burger minder de kunst beheerste van het 'to rule and to be ruled' zoals Tonkens dat met een verwijzing naar Aristoteles verwoordde. Of eenvoudiger gezegd: dat ze er als rechtgeaarde humanist een enorme hekel aan heeft om aangesproken te worden door de leiding van haar zendende organisatie.

Wat ik als rechtgeaarde humanist had moeten doen, was natuurlijk niet haar antwoord en de brief van Zegveld terzijde leggen, maar vragen stellen over waarom ze reageerde zoals ze reageerde. Nu Zegveld en de haren toch naar de rechter lijken te gaan stappen, is er wellicht nog tijd en urgentie om die vragen te gaan stellen en het gesprek aan te gaan. Bij het aangaan van dat gesprek acht ik de kans het grootst dat de geestelijk verzorger de gedachte aanhangt dat het existentieel humanisme een andere bron heeft dan het mensenrechtenhumanisme/publiek humanisme. Dit geldt ook voor veel van haar collega's. Dat is te respecteren, maar toch soms ook jammer. Het is jammer dat veel geestelijk verzorgers zich niet meer vertrouwd voelen met het humanisme als politiek moreel streven/publiek humanisme/mensenrechtenhumanisme. Het zou de cliënten van geestelijk verzorgers namelijk wel degelijk kunnen helpen bij het nemen en geven van betekenisregie. De projecten in de mensenrechtensteden die ik eerder heb genoemd en waarbij mensen de universele rechten voorlazen, gaven ook betekenisregie. Mensen keken anders naar zichzelf als ze zichzelf zagen als dragers en makers van rechten. Als je oude bloemetjesdekbedovertrek een

mensenrecht is, stel je de vraag of je die mee mag nemen toch echt anders dan als het alleen een sentimenteel ding is tegenover het overweldigende paradigma van hygiëne en logistieke optimalisering. Zaken als mensenrechten agenderen is niet alleen maar activerend of activistisch, het bevordert de menselijke waardigheid. En wat voor humanist je ook bent, menselijke waardigheid is altijd een kernbegrip.

Hindoeïsme

6 Menselijke waardigheid en Hindoe ggz-patiënten

Indra Boedjarath & Usha Doekhie

6.1 Inleiding

In de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens heeft menselijke waardigheid een prominente rol (UDHR, 2020). Uitgangspunten zijn dat het bestaan van de mens dient te voldoen aan de menselijke waardigheid en dat mensen gelijk zijn in waardigheid en rechten. Naast de mensenrechten, vormt het begrip menselijke waardigheid een belangrijke basis voor thema's als menselijkheid (o.a. bescherming tegen misdrijven tegen de menselijkheid); menselijke ontwikkeling en menselijke veiligheid (o.a. sociaal economische omstandigheden waarin mensen leven); lichamelijke en geestelijke integriteit (o.a. huiselijk geweld of politiegeweld); bescherming van de persoonlijke levenssfeer (recht op privacy); bescherming van de identiteit (o.a. racisme); respect voor de maatschappelijke positie (o.a. rechten van gezagdragers); ziekte en levenseinde (o.a. recht op medische behandeling en euthanasie).

De mens is de drager van de menselijke waardigheid. Menselijke waardigheid heeft een belangrijke plaats in wetgeving, politieke besluiten, maatschappelijke discussie en de filosofie (Amnesty International, 2020). Echter, door het ontbreken van een duidelijke definiëring van het concept, wordt menselijke waardigheid gevarieerd gebruikt: soms in directe relatie tot mensenrechten en soms als recht op respect. Menselijke waardigheid blijkt een cultureel construct, welke in de Universele Verklaring breed is

geformuleerd en op nationaal niveau wordt geconcretiseerd door de regels, de normen, de wensen en de leefpatronen van de heersende cultuur.

Belangrijke pijlers van het cultureel construct menselijke waardigheid in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, zijn secularisatie en culturele neutraliteit. De vraag is echter hoe seculier en cultuur-neutraal het concept menselijke waardigheid *an sich* is en hoe seculier en cultuur-neutraal dat in ieder land wordt ingevuld. Het ontbreken van een scherpe definiëring van het begrip kan de secularisatie en cultuur-neutraliteit inperken. Zo is euthanasie in een aantal landen toegestaan en bij wet geregeld, terwijl het in andere landen als *assisted suicide* gezien wordt en strafbaar is. Door de connotatie met suïcide wordt de afwijzing van euthanasie veelal ondersteund door de heersende religieuze normen, zoals de Abrahamitische religieuze tradities die suïcide van oudsher als een zonde ervaren (Stack & Kposowa, 2015). Een ander inherent kenmerk van het concept menselijke waardigheid dat vragen oproept met betrekking tot de universele geldigheid, is autonomie. Het is namelijk bekend dat individu-georiënteerde samenlevingen een ik-gerichte invulling van het concept autonomie kennen, terwijl in groepsgerichte culturen de autonomie-in-verbondenheid wordt benadrukt (Boedjarath, 2016). Concluderend kan gesteld worden dat de heersende normen en waarden in een land de invulling van menselijke waardigheid bepalen.

De gesignaleerde spanningsvelden tussen enerzijds het, in universele mensenrechten vervatte, concept van menselijke waardigheid en anderzijds de invulling ervan op lokaal of nationaal niveau, zijn het nader bestuderen waard in relatie tot minderheidsgroepen. Doordat de lokale invulling van menselijke waardigheid is gerelateerd aan de dominante cultuur, rijst de vraag of die invulling ook geldig is voor mensen met een migratieachtergrond. Dit vraagstuk bestuderen wij in dit hoofdstuk met een focus op Hindoes in Nederland in de geestelijke gezondheidszorg (ggz). Bij deze groep zien wij een

specifiek spanningsveld in de ggz, met enerzijds haar gerichtheid op het individu, waarin autonomie als groot goed wordt beschouwd en anderzijds, de traditionele groepsgerichtheid van Hindoes, waar onder andere inter-afhankelijkheid gewaardeerd en verwacht wordt. Dit duidt op een ontmoeting van twee werelden die menselijke waardigheid mogelijk ieder op hun eigen manier kunnen invullen: die van de ggz als organisatie en zijn medewerkers enerzijds en anderzijds de invulling van menselijke waardigheid door de Hindoe-hulpvrager.

Met deze exercitie vestigen we niet alleen de aandacht op het recht op goede en toegankelijke zorg als een fundamenteel mensenrecht, maar dragen we bij aan een debat over de universele geldigheid versus de culturele invulling van het concept menselijke waardigheid in de ggz. In het navolgende werken we bovengenoemde kwesties uit. Eerst schetsen we een beeld van de Hindoes in Nederland waarbij, naast de historie en demografische kenmerken, specifieke culturele normen en waarden uiteen worden gezet. Daarna gaan we uitgebreid in op ervaren spanningsvelden tussen de psychische problemen bij Hindoes en de ggz. Aan de hand van het verhaal van Rajesh (een gefingeerde naam voor een alcoholverslaafde man van rond de 40), leggen we verbanden tussen de historie van Hindoes en hoe die interacteert met de ontwikkelingen op individueel niveau. We eindigen met aanbevelingen en mogelijke oplossingen voor de geschetste dilemma's, zowel voor de ggz als de Hindoes zelf.

6.2 De Hindoes in Nederland

Het merendeel van de Hindoes in Nederland is nazaat van de Brits-Indische contractarbeiders die Hindoestanen worden genoemd. De Hindoestaanse groep wordt niet aangeduid als Hindoestanen, omdat het niet gaat om een cultureel-religieuze duiding, maar om een etnische groep die zowel uit

hindoes, moslims als christenen bestaat. In het navolgende schetsen we een korte historie van de Hindoestanen in Nederland en Hindoes in het bijzonder en beschrijven we opvallende kenmerken van de Hindoe-groepering. Vanaf de tweede subsectie wordt dit hoofdstuk gelardeerd met het verhaal van Rajesh.

Korte historie

De meeste Hindoestanen in Nederland zijn nazaten van Indiase contractarbeiders die na de afschaffing van de slavernij in 1873 in Suriname vanuit India werden aangevoerd om de plantages te bewerken. Diverse omstandigheden creëerden voor deze groep een lage maatschappelijke status en een soort isolementspositie, die tegelijkertijd ook zorgde voor een sterke groepscohesie. Dit werd mede versterkt door onder andere de gemeenschappelijke taal, religie(s) en gewoontes. Na de contractperiode van vijf jaar ging een deel terug naar India, maar het grootste deel vestigde zich permanent in Suriname en bouwde daar een leven op. De Wet op het Nederlands Onderdaanschap van 1910 maakte van hen in juni 1927 definitief Nederlandse burgers, waarmee de periode begon van de vorming van een Surinaams-Hindoestaanse gemeenschap (Choenni, 2016).

Veel van de voormalig Hindoestaanse contractarbeiders werden uiteindelijk heel productief als landbouwer, waarbij een grote mate van autarkie heerste. Met andere woorden, de Hindoestanen werden als gemeenschap vrij onafhankelijk en zelfvoorzienend (Choenni, 2016). De grootfamilie speelde hierin een belangrijke rol. Leven met elkaar gebeurde veelal op hetzelfde stuk grond dat aan de familie was geschonken na afloop van de contractperiode of verkregen tegen een laag bedrag. Gebruikelijk was dat iedereen geacht werd deel te nemen om het werk op het land gedaan te krijgen. De familie zorgde voor de individuele leden en omgekeerd moesten de leden zich inzetten voor de familie als geheel. Het collectief nam de zorg over van het individu, maar

dat bracht wel de nodige opoffering met zich mee, zoals het conformeren aan de groepsnormen.

Aanvankelijk was de verhouding man-vrouw niet in balans. Vanwege de fysieke arbeid op de plantages werden eerst vooral mannen geworven. Zo arriveerden er tussen 1880-1900 ongeveer 300 vrouwen en 1000 mannen en in 1901-1902 waren het 260 vrouwen en 1000 mannen. De man-vrouw ratio verschilde niet veel in de jaren erna (Sitaram, 2016). De vrouwelijke contractarbeiders vertrokken om verschillende redenen uit India, zoals het ontsnappen aan honger en ellende of aan de benarde of gestigmatiseerde sociale positie zoals weduwschap of prostitutie of dreigende verstoting als gevolg van eerverlies.

Het tekort aan huwbare vrouwen leidde tot specifieke problemen, zoals seksuele jaloezie. Polyandrie werd sociaal gesanctioneerd en beoefend onder sommige kasten en etniciteiten in India en de praktijk werd hersteld op sommige plantages. Het hindoe epos Mahabharatha biedt een beroemd voorbeeld van polyandrie met *Draupadi*, de dochter van koning *Panchāla* die trouwde met vijf broers, de Pandavas (Boedjarath, 2016). Ook een zekere mate van vrijheid van de vrouwen leidde tot problemen in de gezagsverhoudingen. De vrouwen waren vrijer om hun man te verlaten dan in India, omdat hun relaties niet wettelijk geregistreerd waren en vrouwen hun eigen inkomstenbronnen hadden, wat traditioneel werd gezien als een belediging en gezichtsverlies voor de man. Ook later deden zich problemen voor doordat voormalige contractarbeidsters hun rol claimden als matriarch in de familie. De conflicten leidden vaak tot een dodelijke afloop, waarbij suicide geen uitzondering vormde (Boedjarath, 2016).

Naarmate de verhouding tussen mannen en vrouwen getalsmatig gelijkwaardig werd, veranderde ook de positie van de vrouwen binnen de gemeenschap (Choenni, 2016; Sitaram, 2016). De samenleving werd

patriarchaler van instelling en verschillen als religieuze achtergrond, huidskleur en zelfs kaste werden meer benadrukt bij het kiezen van de huwelijkspartner. De eerbaarheid van de Hindoestaanse vrouw werd een feit en die moest niet alleen door de vrouw zelf worden bewaakt, maar werd ook met verve verdedigd door de mannelijke leden van de familie. De groeiende groep jonge Hindoestaanse vrouwen die buiten het familieverband in de grote stad leefden, kreeg te maken met westerse invloeden en emancipeerde buiten de groep om. Deze ontwikkeling werd versterkt door de emigratie naar Nederland. Ook (jongere) mannen moesten de familie-eer hooghouden. In tegenstelling tot de vrouwen waar de eer voornamelijk gekoppeld werd aan seksualiteit, werden de mannen geacht de eer hoog te houden door het bewaken van de eer van de vrouwen en zich verre te houden van reputatie beschadigende gedragingen zoals criminaliteit.

De Hindoestaanse middenklasse ontwikkelde zich snel door het volgen van hoger onderwijs en een bredere oriëntatie op de gehele samenleving in plaats van zoals daarvoor, voornamelijk de eigen groep. Hierdoor groeide het etnische bewustzijn van de Surinaamse Hindoestaan binnen de context van allerlei specifieke organisaties, bedoeld ter behartiging van de belangen van de groep.

Hindoe diasporagemeenschap

Rond de onafhankelijkheid in 1975 verlieten relatief veel Hindoestanen Suriname omdat zij vreesden voor etnische rellen en ongelijkheid en vertrokken naar Nederland op zoek naar een beter bestaan. In relatief korte tijd was dit de tweede migratie voor deze cultuurgroep. De groep Hindoestanen in Nederland bestaat nu ongeveer uit 180.000 personen, waarvan ruim 75% tot de hindoe-religie behoren. Zelfs na twee intercontinentale migraties wisten Hindoes in zowel Suriname als Nederland hun religie te institutionaliseren. Dat gebeurde onder andere door het

oprichten van tempels, hindoe basisscholen, geestelijke verzorging van Hindoes in detentie en bij defensie, het oprichten van een eigen omroeporganisatie en een Hindoe Raad.

De ouders van Rajesh behoorden tot deze golf Surinaamse migranten, die met hun twee kinderen naar Nederland trokken, waar na een paar jaar Rajesh geboren werd. Zijn ouders werkten hard om het hoofd boven water te houden. Het vele werken ging ten koste van de emotionele en sociale steun aan de kinderen.

Ik ken mijn ouders niet anders dan als hardwerkend. Mijn ouders hadden totaal geen interesse in mijn schoolprestaties en vroegen daar ook nooit naar. De school bezoeken zat er ook niet in, omdat zij beiden hard werkten en daar tijd noch belangstelling voor hadden. Wij werden niet geslagen of zo maar ik vind de desinteresse eigenlijk een vorm van geestelijke verwaarlozing.

De florierende economische omstandigheden in de jaren negentig droegen er mede aan bij dat de sociaal-economische integratie van Hindoestanen voorspoedig verliep en dat de culturele infrastructuur in stand werd gehouden met feesten en speciale organisaties voor de doelgroep. In Nederland kenmerkte de ontwikkeling van de culturele identiteit binnen de groep zich door een sterke concentratie op India en de Bollywood-cultuur. De beïnvloeding van de Surinaamse groep door de Nederlandse werd vergemakkelijkt door radio- en tv-zenders die in beide landen beschikbaar waren en voor 'light entertainment' zorgden en ook de gemeenschap op de hoogte hield van familieberichten zoals overlijdens en huwelijken.

De Hindoestaanse mentaliteit kenmerkt zich door een grote mate van saamhorigheid, onderlinge steun en een sterke groepsgebonden identiteit (Boedjarath, 2021). Het collectief staat hoger dan het individu, maar binnen de

geborgenheid van de groep is er ruimte voor de eigen ontwikkeling. Educatie staat hoog aangeschreven, zowel voor jongens als voor meisjes, al moet opgemerkt worden dat het voor meisjes veelal wordt gezien als een 'ticket' naar een goed huwelijk. Zelfstandigheid wordt niet afgewezen, net als zelfontplooiing, maar niet als dat strijdig zou zijn met het respect dat verwacht wordt ten aanzien van de ouderen. Respect voor de oudere generatie(s) is binnen de Hindoestaanse cultuur bijna een vanzelfsprekendheid.

Bij ons was het zo dat je je plek in het gezin en daarmee in de familie kende. Ouderen eerst en daar had je respect voor. En je ging niet met je vuile was naar buiten.

Rajesh werd als lastig kind gezien. Zijn vader was gefrustreerd doordat zijn jongste zoon 'maar niet wilde deugen'. Zijn moeders mening werd voornamelijk gevormd door wat haar man zei. Rajesh voelde zich in toenemende mate niet gehoord en gezien.

Ik kan mij herinneren dat ik vanaf mijn 14e jaar al veel alcohol gebruikte op feestjes, samen met mijn neefjes. Dat hoorde er een beetje bij, en niemand zocht er iets achter, omdat er ook geen echte problemen waren (...) Vanaf mijn 20e begon ik steeds meer te drinken en was ik wekelijks vaker dronken. Uit die tijd stamt ook een verbroken relatie. Ik kan mij nog goed herinneren dat ik alcohol gebruikte om mijn sombere gevoelens te onderdrukken.

Doorgaans wordt zowel op cultureel als religieus gebied de aansluiting met vorige generaties gevierd en in ere gehouden. De gemiddelde Hindoestaan is hiervan doordeesemd in zijn of haar gewone leven. Hard werken en elkaar daarin ondersteunen hoort ook bij de kenmerken van de Hindoestanen, maar ook het met elkaar uitbundig vieren van feesten als Divali en Holi.

De toenemende individualisering onder de nieuwe generatie zorgde voor een kloof tussen de belevingswereld van de ouderen en de jongeren die hun behoeften op een andere wijze invulden.

Het concept van reïncarnatie wordt gezien als uiterst rechtvaardig. Ieder mens blijft verantwoordelijk voor zijn eigen handelen en denken. De sublieme eenvoud van de wet van karma houdt in dat elke actie een gelijkwaardige reactie oproept. Heel helder en simpel, maar met verstrekkende gevolgen. Krijgt men de beloning van goed doen niet in dit leven, dan wel in een ander leven. Deze gedachte is de drijfveer van de meeste Hindoes en gaat veel verder dan slechts het noodlot. Heb je in een vorig leven iets verkeerd gedaan, dan ontloopt je de straf daarvoor niet in een volgend leven.

Ook kent de astrologie een grote betekenis bij Hindoes (Gainda, 1996). Bij de geboorte wordt berekend aan de hand van astrologische almanakken, veelal door de *pandit*, onder welke sterrenconstellatie en in welke periode een mogelijke negatieve invloed (*graha*) op iemands leven zich kan manifesteren in tegenspoed op lichamelijk, geestelijk, relationeel of sociaal terrein. Om eventuele negatieve invloeden bij tegenspoed in het leven te elimineren, kan de *graha* geneutraliseerd worden door een *graha shanti puja* (een specifiek hindoe ritueel). De ouders van Rajesh hebben zich ook gewend tot deze verklaringsmodellen om het gedrag van Rajesh te kunnen plaatsen.

Mijn ouders hebben weleens een pandit ingeschakeld om te laten bekijken wat er mis was met hun zoon en of dat misschien te maken kon hebben met dingen uit een vorig leven.

Hindoes zijn zich zeer bewust van de sociaal-psychologische godsdienstige rituelen of ceremonieën, de *sanskaars*, die het lichaam en de geest reinigen, versterken en genezen voor of tijdens de kritieke fasen in het leven (Gainda, 1996). Ze begeleiden als het ware de overgangen van de ene belangrijke

levensfase naar de andere, zoals de bevruchting, de geboorte, het leerlingchap, het huwelijk en de dood. Tegelijkertijd is er de vrijheid voor ieder gezinslid om het geloof op een eigen manier te ervaren.

Geloof is voor mij anders dan voor mijn ouders. Ik ga meer de kant op van spiritualiteit. Ik luister iedere dag naar een Hindoe mantra. Dat maakt mij rustig en geeft mij moed en kracht. Zonder die dagelijkse mantra voel ik dat ik iets mis. Ik heb ook weleens stilte-meditatie geprobeerd, maar dat lukt niet altijd. Dat doe ik het liefst onder begeleiding. De mantra's kan ik gewoon zelf beluisteren en daar mijn eigen gevoel in laten gaan.

6.3 Spanningsvelden in de toegankelijkheid van de ggz voor Hindoes

In deze paragraaf gaan we in op spanningsvelden en dilemma's die zich kunnen voordoen in de toegankelijkheid van de ggz voor Hindoes. Toegankelijkheid kent meerdere aspecten. De fysieke toegankelijkheid bijvoorbeeld gaat over de locatie, de afstand, de bewegwijzering, maar ook de letterlijke fysieke en mentale bereikbaarheid voor mensen met een beperking. De voor dit hoofdstuk relevante vorm van toegankelijkheid is de culturele toegankelijkheid, waaronder verstaan wordt of het hulpaanbod toegankelijk is voor diverse culturele achtergronden. Het laatste werken we in deze paragraaf uit. We beschrijven een aantal dilemma's die de toegankelijkheid van de ggz (kunnen) belemmeren voor Hindoes met psychische problemen. Voordat we daartoe over gaan, schetsen we eerst een beeld van de Nederlandse ggz in zijn historische context.

De inrichting van de ggz

De Nederlandse ggz is gekleurd door zijn westerse wortels. Voor een goed begrip van de huidige ggz is een blik in zijn geschiedenis noodzakelijk. Psychiatrische ziektebeelden werden vroeger gezien als zothed, dolheid of bezetenheid. Huisgenoten, priesters en kwakzalvers probeerden op allerlei manieren de geestesziekte te bestrijden, vaak met hardhandige en menсонterende methoden. Vanaf de 19de eeuw is de ggz meer geprofessionaliseerd geraakt. De opeenvolgende wetten legden steeds meer de rechten en plichten van de patiënt vast, en ook die van de psychiatrische voorzieningen. De laatste werd in toenemende mate aan kwaliteitseisen onderworpen en aan tuchtrecht gebonden. De psychiatrische patiënten kregen inspraak via eigen organisaties. Ook werd de vermaatschappelijking van de ggz ingezet: een beweging naar minder opnames en meer zorg en begeleiding thuis en in de samenleving. Het hulpaanbod kent aldus klinische, dagklinische, en ambulante vormen, en wordt geboden door kleine of grote organisaties of vrijevestigde professionals.

De genoemde ontwikkelingen hebben de menswaardigheid steeds meer een plaats gegeven in de ggz. De stigmatisering is minder geworden en een gelijkwaardige werkrelatie heeft de traditionele paternalistische arts-patiënt relatie verdrongen. *Shared decision-making* is het devies geworden (Kortmann, 2020). Als onderdeel van menselijke waardigheid is autonomie een belangrijke waarde in de ggz geworden; autonomie als norm in de hulpverlening en autonomiebevordering als doel in de behandelingen, die zichtbaar is in het hoog aanprijzen van zelfbeschikking, onafhankelijkheid, mondigheid, inspraak en participatie, zelfbewustzijn, eigen keuzen maken, zelf je leven sturen. Een gebrek aan autonomie zou leiden tot een gebrek aan grenzen stellen, een gebrek aan zelfverzekerdheid etc., wat weer zou kunnen leiden tot diverse psychische klachten (Maas, van Assen, van Balkom, Rutten, Bekker, 2018).

De professionalisering leidde ook tot standaardisatie van de ggz (op de westerse bevolking) en tot een gemeenschappelijke taal om psychiatrische ziektebeelden te classificeren. Die 'taal' en de daaropvolgende behandelmethoden zijn aldus ontwikkeld voor en gestandaardiseerd op de westerse bevolking. Ook de evidence based-behandelingen waar de laatste decennia voorkeur aan wordt gegeven, is gebaseerd op wetenschappelijk onderzoek onder de witte, westerse bevolking. Al wordt er meer aandacht besteed aan de toepasbaarheid van behandelmethoden op migrantengroepen, de heterogeniteit van de onderzoekspopulatie blijft ingewikkeld omdat het de standaardisatie en generaliseerbaarheid bemoeilijkt.

Lange tijd heerste in de ggz, en bij sommige instellingen en hulpverleners nog steeds, de opvatting dat de op de westerse bevolking afgestemde psychiatrie en psychologie inclusief alle methodieken en psychologische testen etc., onveranderd van toepassing waren op alle mensen, ongeacht hun culturele achtergrond. Het besef is echter steeds meer doorgedrongen, dat cultuur een fundamentele rol speelt in het ontstaan, in stand houden en de presentatie van psychische stoornissen. Steeds meer onderzoek heeft laten zien dat de etiologie, prevalentie, presentatie en dus ook de mogelijke oplossingen ervoor cultuurgebonden zijn. De Jong en Van Dijk (2020) omschrijven dat naast dit al langer levende vraagstuk van universaliteit of relativiteit van psychische ziekten, er de laatste decennia twee andere thema's bij gekomen zijn, namelijk de dilemma's van de ggz in een cultureel diverse samenleving en de analyse van de psychiatrische theorie en praktijk als een product van een specifieke culturele geschiedenis.

Dilemma's van Hindoes in de ggz

In de vorige paragraaf hebben wij uiteengezet dat de Hindoe cultuur zich onder andere typeert door het belang dat aan het collectief, de groep gehecht

wordt. De waarde van die collectiviteit wordt al dan niet expliciet meegegeven in de socialisatie. Dat wil zeggen dat Hindoes de onderlinge verbondenheid onderstreept krijgen in de opvoeding maar ook via andere kanalen zoals de overleveringen uit hindoe-geschriften of Bollywood-films en -liedjes, waar de verbondenheid en saamhorigheid vaak bezongen wordt. Iemand die opgroeit met dergelijke boodschappen ontwikkelt een identiteit waarin de waarde van collectiviteit vervat zit. Rajesh, die opgegroeid is in het collectief van de familie, omschrijft diverse botsingen binnen de individu-georiënteerde ggz.

De ggz-hulpverlening gaat ervan uit dat je jezelf op de eerste plaats zet, en dat geeft een heel tegenstrijdig gevoel. Alsof je verraad pleegt naar de mensen van wie je houdt. Bij mij duurde dat best wel lang voor ik dat gevoel een plaats kon geven. En eigenlijk heb ik daar ook nu nog wel last van.

De boodschap dat het individu ondergeschikt is aan het collectief, kent een leeftijds- en gender-gerelateerde kleuring. Voor een jonger persoon gelden andere normen bij de invulling van de groepsverbondenheid dan voor een oudere persoon die op basis van de hogere leeftijd respectvol behandeld dient te worden (een andere belangrijke waarde voor Hindoes). Evenzo kan gender de invulling kleuren, zoals het geval is bij eer-gerelateerde issues die meestal voor vrouwen andere normen kennen dan bij mannen.

Bij de ggz denkt men vanuit het individu; dat betekent hard werken en voor jezelf opkomen en in je eigen kracht blijven. Daarbij past het dus niet dat je in de slachtofferrol gaat zitten, want dan gebeurt er niets. Ik zie jongeren uit verschillende culturele achtergronden en door mijn eigen culturele achtergrond meen ik te herkennen dat de slachtofferrol cultureel ingegeven kan zijn.

De Hindoe groepsgerichtheid impliceert een inter-afhankelijkheid oftewel een autonomie-in-verbondenheid (Boedjarath, 2021). Dit contrasteert met de westerse ik-gerichtheid waarin de individuele autonomie een belangrijk goed is. Hindoe adolescenten in Nederland kennen een biculturele identiteitsontwikkeling, die hen voor andere ontwikkelingstaken stelt dan een van origine Hollandse leeftijdsgenoot. Zo ervaart een Hindoe adolescent specifieke problemen wanneer hij zich losmaakt van zijn ouders, als gevolg van de sterkere verticale band met de ouders die kenmerkend is voor de culturele, hiërarchische verhoudingen van de wij-cultuur. Onderlinge afhankelijkheid is een belangrijk onderdeel van hun identiteitsvorming, soms versterkt met de impliciete boodschap 'samen in de groep ben je iemand, alleen ben je verloren'. Bij Hindoes wordt onderlinge afhankelijkheid gezien als een teken van volwassenheid, terwijl strikte persoonlijke onafhankelijkheid dat vaak juist niet is; dan is men nog niet rijp genoeg om te voldoen aan de vereiste normen om de onderlinge verhoudingen te respecteren.

De omslag naar voor zichzelf moeten kiezen en aansluiting vinden in de ggz viel Rajesh niet mee. Daarnaast had Rajesh te maken met een gebrek aan ondersteuning van huis uit.

Vanaf mijn 30e ging ik in therapie bij een psycholoog omdat ik zag dat het zo niet langer kon. (...) Therapie was oké, maar dat hoefde niemand te weten binnen de familie want daar zouden ze geen begrip voor hebben, vreesden mijn ouders. En daar wilden ze dus niet op aangesproken kunnen worden. Best lastig om dan de omslag te maken om voor jezelf te moeten opkomen bij de ggz. Het zou hebben geholpen als ik had geweten dat ik niet de enige was die hiermee te maken had. Dat je weet dat jij niet de enige bent die dat gevoel heeft.

De interpretatie en concretisering van het aan menselijke waardigheid gerelateerde concept autonomie (in het Westen opgevat als zelfbeschikking,

assertiviteit, zelfreflectie, zelfontplooiing, zelfredzaamheid) kan problematisch zijn. Dit concept, dat een prominente plaats inneemt in westerse culturen, blijkt niet vanzelfsprekend universeel geschikt als cognitief schema en geeft de therapeut ook niet per definitie zinvolle aanwijzingen. De beperkte geldigheid van het concept van autonomie komt ook naar voren bij Hindoe vrouwen. Hun groepsgeoriënteerde socialisatie leidt ertoe dat ze zich concentreren op het respecteren van culturele tradities. Binnen het veilige netwerk van relaties ontstaan kansen voor persoonlijke groei, zonder de verbondenheid te ondermijnen. Dan is het passender om uit te gaan van het concept van autonomie-in-verbondenheid.

Autonomie-in-verbondenheid wil niet zeggen dat er geen individuele autonomie wordt ervaren. Die is er zeker. Saharso's (2000) stelt dat Hindoestaanse vrouwen een goed ontwikkelde intrapsychische autonomie hebben, maar een gebrek aan interpersoonlijke autonomie. Dit laatste zou hen minder in staat stellen zich te verzetten tegen onderdrukking en misbruik. Maar de intrapsychische autonomie stelt hen in staat op een cultureel aanvaardbare manier te protesteren tegen de onderdrukking, zij het soms ten koste van henzelf. Dit is in overeenstemming met wat Knott (1996) beschrijft in haar analyse van Indiase *stridharma* [de plicht van de vrouw]: “door suïcide haar man en gezin verlaten kan een pijnlijke daad van verzet vertegenwoordigen, een verzet tegen onrecht zoals mishandeling waar ze bij leven niet tegen bestand was en diende te verdragen. Hoewel ze tijdens haar leven geen macht kon uitoefenen in relatie tot anderen, drukt ze haar autonomie uit door haar zelfgekozen dood en laat daarmee een culturele boodschap van verzet achter tegen de hardheid van haar leven” (Boedjarath, 2021). Door een gemiddelde westerse hulpverlener kunnen deze gedragingen bestempeld worden als ‘fatalistische suïcide’ (Van Bergen, 2009), of als een uiting van een afhankelijke persoonlijkheidsstoornis of een borderline persoonlijkheidsstoornis.

Een voortvloeisel van het concept autonomie-in-verbondenheid onder Hindoes is, dat het idee van het zelf onlosmakelijk verweven is met de sociale omgeving. In de ik-gerichte westerse cultuur wordt *selfesteem* gewaardeerd, waaronder eigenwaarde of zelfwaarde en zelfrespect en zelfachting verstaan worden. *Social esteem* daarentegen wordt gezien als de sociale waarde van een persoon, waarbij het gevoel van eigenwaarde verbonden is met de erkenning en het respect van anderen. Door de groepsgerichte identiteitsontwikkeling vallen *social esteem* en *selfesteem* vaak samen bij Hindoes. Dit verklaart ook de gevoeligheid bij Hindoes voor het fenomeen dat door toedoen van anderen trots of schaamte geïnduceerd wordt. De sociale sturingscode of het sociale controle mechanisme '*manai ka boli*' [wat zullen mensen zeggen], dient ervoor om de groepsgebonden (onuitgesproken) regels te handhaven (Boedjarath, 2021).

In Rajesh' optiek speelt de familie een belangrijke rol in het ontstaan van zijn problemen.

Achteraf gezien vind ik dat de basis van alles in de opvoeding ligt. Als je kinderen hebt, moet je die ook willen en kunnen begeleiden en je gevoel naar hen toelaten en tonen. Door mijn eigen achtergrond heb ik bijna geen vertrouwen meer in relaties en vind ik het heel moeilijk om mensen toe te laten in mijn leven waarmee ik een relatie zou moeten opbouwen. Daar raak ik van in de war.

Het is zeer waarschijnlijk dat een gemiddelde hulpverlener niet bekend is met bovenstaande cultuurspecifieke identiteitsontwikkeling onder Hindoes en dat die het ontstaan van de problemen, de hulpvraag, de klachtenpresentatie en ook de mogelijke oplossingen kunnen beïnvloeden. De klachten kunnen zich manifesteren in gedragingen die vanuit een westerse bril vreemd aandoen, mogelijk zelfs als onvolwassen of rijp voor behandeling. De verwevenheid van collectieve behoeften en individuele behoeften kan bevreemdend zijn voor de

hulpverlener die op individualisatie en zelfontplooiing is gericht. Dit geldt ook voor gevoelens. Schaamte is daar een goed voorbeeld van. Net zoals blijdschap en trots (bv. als de dochter geslaagd is) in de familie gedeeld wordt, wordt schaamte (bv. als de dochters seksuele eer geschonden is) ook gedeeld. 'Gedeelde gevoelens' zijn echter ongewoon voor de westers-georiënteerde hulpverlening. Bij gebrek aan begrip van de cultuurspecificiteit van de klachten, zijn onder- of overdiagnostiek en over- of onderbehandeling niet uitgesloten, net zomin als drop-outs.

Ik zie bij sommige jongeren in mijn familie dat er verslavingsgevoeligheid is, maar ik spreek hen daar niet op aan. Als zij zover zijn om daarover te willen praten, dan sta ik klaar. Maar het heeft geen zin dit soort gesprekken te voeren als zij zich niet realiseren dat zij een probleem hebben. Het is lastig om hulp te zoeken, want het gevoel van schaamte is heel groot. Je hebt het gevoel dat het stigma blijft bestaan dat je niet helemaal klopt.

6.4 Conclusie en aanbevelingen

Menselijke waardigheid in de ggz houdt voor Hindoes in dat er ruimte is voor de uniciteit en specificiteit die zij bij zich dragen in hun identiteit en welke door hun cultuur en religie beïnvloed is. Om hieraan tegemoet te komen en ze niet de eigen interpretatie en concretisering van menselijke waardigheid te ontnemen door ze een klaarblijkelijk kleurenblind ggz-aanbod voor te leggen, is culturele sensitiviteit nodig. Dit stelt de ggz en ook de Hindoegemeenschap voor een aantal opdrachten.

Ten eerste is er de uitdaging van de betekenisverlening. Om te komen tot een zinvolle en werkbare interpretatie van de klachten en problemen dient aansluiting gevonden te worden bij de belevingswereld van de patiënt. Op zich

is dat niet bijzonder, want bij alle psychische hulpverlening gaat het vooral om het interpreteren van interpretaties. Het bijzondere van de culturele ggz ligt in het gegeven dat interpretaties van beide partijen meer dan gebruikelijk uiteen liggen. Ze sluiten minder op elkaar aan en behoren tot andere of als anders ervaren leef- en beleavingswerelden. De opdracht hierbij is het aangaan van een dialoog om elkaars leefwerelden te verkennen en bruggen te slaan. Concreter gezegd, de ggz dient bij de invulling van de goede en passende hulpverlening, die haar plicht is, te onderzoeken of de geboden zorg geen kwaad doet aan de menselijke waardigheid van Hindoes.

Dan is er de uitdaging die ligt in het onvolkomen begrippenapparaat. De hulpverlening aan Hindoes stuit op de grenzen van het gangbare begrippenapparaat van de therapeut. Zie de eerder besproken invulling van de begrippen autonomie of gedeelde schaamte. De beperkte geldigheid van het westerse concept autonomie heeft zich al laten zien bij de opvang van mishandelde migrantenvrouwen, die gestimuleerd werden voor zichzelf op te komen en weerbaarder te worden. Echter, vanuit hun wij-gerichte socialisatie zijn ze erop gericht de bestaande relaties in de gemeenschap na te leven en zo te overleven. De individuele groei ervaren zij binnen het veilige netwerk van relaties. Dat betekent dat de verbondenheid met het netwerk in stand gehouden of versterkt dient te worden bij het stoppen van de mishandeling. Aantasting van de verbondenheid of de dreiging daartoe kan leiden tot een existentiële angst.

Er zijn nog meer problematische concepten. Zo is het individu en het gezinssysteem, het kerngezin als analysekader zoals gekend binnen het westers model, te beperkt. De kring van significante naaste verwanten in Hindoe-gemeenschappen is doorgaans breder dan gangbaar in westerse samenlevingen. Ook zijn er gezaghebbers in wij-gerichte, hiërarchische samenlevingen. Belangrijk is te ontdekken wie dat zijn, wie dat na de migratie

of over de generaties heen is geworden. Om zicht te krijgen op de intergenerationele dynamiek is het dan ook nodig het blikveld te verbreden, van individu en gezin naar grootfamilie, etnische gemeenschap en interculturele context, inclusief maatschappelijke thema's als discriminatie en racisme en cultuurspecifieke thema's als lotsbedeling, spiritualiteit en reïncarnatie. Niet zelden geven mensen als verklaring, met name bij plotseling ontstane problemen of klachten dat er zwarte magie in het spel is. Of dat de vooroudergeesten verstoord zijn en door middel van een ritueel gunstig gestemd moeten worden. Dit soort conceptualisaties vallen gemiddeld genomen buiten de ggz, waarvan het hulpaanbod gebaseerd is op wetenschappelijk verklaarbare fenomenen.

Kortom, de genoemde uitdagingen vallen samen in een spanningsveld tussen de 'culturele ontmoeting' met de ander in de hulpverleningssituatie enerzijds en theoretische, methodische en culturele kaders van de therapeut anderzijds, die daar te weinig ruimte voor bieden. En waarbij het niet aansluiten bij de geleefde werkelijkheid inhoudt dat men niet aansluit bij de invulling van de menselijke waardigheid van de ander. Hindoes passen niet zonder meer in het systeem van de gemiddelde westerse hulpverlener. Hun 'ronde problemen' raken hier in de knel met 'vierkante oplossingen' van de ggz met een monocultureel perspectief. De vragen waar alle vormen van ggz steeds weer mee te maken krijgen, zijn wat onder migratieomstandigheden normaal is en wat pathologisch, wat bijdraagt aan de *empowerment* van de cliënt, hoe een etnocentrische reflex te onderkennen is, hoe te voorkomen is dat hulpverleners verschillen verabsoluteren of ontkennen, dan wel erdoor verlamd of gefascineerd raken.

Tot slot, ook Hindoes vormen niet een coherent, eenduidig en onder een noemer te vangen groep en kennen een gelaagde identiteit met meerstemmige verhalen. Verhalen die vanuit het oogpunt van menselijke

waardigheid het aanhoren waard zijn en die vragen om een open en nieuwsgierige houding. Om ervaringen als die van Rajesh te voorkomen, die het als volgt samenvat:

Ik voelde mij niet serieus genomen bij de ggz. Ik voelde mij als een nummer daar en werd in een soort groepstherapie gestopt, zonder dat er enige moeite werd gedaan om mijn culturele achtergrond beter te begrijpen.

Hiermee is de relevantie van het thema toegankelijkheid in het Nationaal Actieplan Mensenrechten voor onze achterban voldoende aangetoond. Wij hopen hiermee ook een signalerende en constructief-kritische bijdrage aan de oplossing van de problematiek te hebben geleverd.

Boeddhisme

7 Boeddhistische waarden in relatie tot mensenrechten

Over de menselijke waarde en universele medeverantwoordelijkheid

Elsbeth Wolf

7.1 Inleiding

De bijdrage voor deze bundel vanuit het boeddhistische perspectief begint met een beknopte inleiding over de ontstaansgeschiedenis van mensenrechten en de medeverantwoordelijkheid van mensen voor het bestaande onrecht in deze wereld.

Mensenrechten beginnen in de allereerste plaats in het hart van mensen. Wat in het hart van mensen postvat, zal doordringen in alle lagen van de samenleving! Het begint in de eerste plaats bij mij. In paragraaf drie 'Over de waarde en onderlinge verbondenheid van alle leven' worden boeddhistische begrippen toegelicht die met rechten van mensen samenhangen. Paragraaf vier 'Racisme, discriminatie en uitsluiting, wat doe jij?' gaat concreet in op racisme en het bestaand institutioneel racisme, dat zich veelal onbewust en onbedoeld in de samenleving heeft genesteld. Bewustwording hiervan is zichtbaar geworden in de zwartepietendiscussie en het groeiend aantal Nederlanders dat de laatste jaren begrip heeft gekregen voor het racistisch element van de symboolfiguur zwartepiet. Het is bij uitstek een voorbeeld geweest van (onbewust) institutioneel racisme. Verderop in het artikel worden verbanden gelegd met ethnocentrisme en de MeToo-beweging. In

paragraaf vijf 'angel Kyodo Williams en de echo van Hisamatsu' wordt een voorbeeld beschreven van sociale actie voor bewustwording van racisme en discriminatie. Paragraaf zes 'Boeddhisme, racisme, vrouwenrechten en pleidooi voor actie' besluit met een korte samenvatting en een pleidooi om de sociale actie uit te breiden naar andere aspecten van schending van rechten, die in seksongelijkheid tot uitdrukking komt in het bestaande seksueel geweld tegen vrouwen en huiselijk geweld. Het is een pleidooi voor concrete actie op het gebied van vrouwen- en kinderrechten. In de epiloog wordt nog eens de nadruk gelegd op het belang om bij jezelf te beginnen. Vrede in de wereld begint bij vrede in de harten van alle mensen! Mensenrechten hebben geen enkele betekenis als ze niet ook op de kleinste plaatsen worden toegepast, zoals op het niveau van de buurt en de school.

7.2 Mensenrechten en boeddhistische ethiek

Tot in deze tijd zijn mensenrechten niet vanzelfsprekend, iedere dag moeten wij hierop alert zijn. Dat geldt evengoed voor Nederland, waar in het afgelopen decennium de zogenaamde toeslagaffaire duizenden gezinnen, mannen, vrouwen en kinderen in armoede hebben ondergedompeld en daarmee in psychosociale problemen, omdat ze door het belastingsysteem werden aangemerkt als fraudeur. Er is niets erger dan onterecht beschuldigd te worden, het vreet aan mensen die zich niet tegen dit onrecht kunnen verdedigen. Onder de 'fraudeurs' bevonden zich opmerkelijk veel 'gekleurde' gezinnen. Een voorbeeld van institutioneel racisme? Mensen zijn in elk geval niet beschermd door de staat en verzoekschriften om clementie van bezorgde familie aan de overheid, bleken aan dovemans-oren gericht. Politici schamen zich, nu een onderzoekscommissie van de Tweede Kamer dit onlangs aan het licht heeft gebracht. Een enkele verantwoordelijke ex-minister sprak openlijk zijn excuses uit. Gezinnen werden jarenlang in hun bestaanszekerheid

getroffen, ouders in financiële problemen gebracht, huwelijken liepen spaak, mensen raakten hun baan kwijt en kinderen groeiden in armoede op. Dit is een recent en concreet voorbeeld van wat er kan gebeuren als rechten van mensen worden geschonden.

Nederland was er relatief vroeg bij inzake mensenrechten. Een belangrijke voorloper van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens in 1948 is het Plakkaat van Verlatinghe geweest, dat in 1581 werd getekend in den Haag. In dit verdrag werd bekrachtigd hoe een vorst zich diende te gedragen. Een vorst als tiran kon worden afgezet om plaats te maken voor een vorst die als ‘een herder zou zijn voor zijn schapen’. Voor Thomas Jefferson diende dit verdrag als inspiratiebron voor de Onafhankelijkheidsverklaring van Amerika in 1776, waarin de rechten van ‘vrije burgers’, lees immigranten, werden vastgelegd. De rechten van de inheemse indianen-volken werden miskend, wat geleid heeft tot de onteigening van het land van hun voorouders en verbanning naar reservaten. Dertien jaar later in 1789 tijdens de Franse Revolutie werd het Amerikaanse voorbeeld gebruikt voor de ‘Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger’, waarin rechten werden opgenomen zoals vrijheid van godsdienst en meningsuiting, ‘zolang dat geen inbreuk was op de wet’.

Bijna anderhalve eeuw later komt de Britse schrijver Herbert George Wells in oktober 1939 met een stuk in The Times, dat hij ook aan de Amerikaanse president Franklin D. Roosevelt voorlegt. Deze is zo enthousiast dat hij dit voorstel op 6 januari 1941 in zijn ‘State of the Union’ verwerkte tot de ‘Vier Vrijheden’. Roosevelt riep de wereld op om niet te strijden tegen iets, maar voor iets, namelijk te strijden voor het herstel van democratische waarden, die alleen tot bloei konden komen als de vier vrijheden zouden worden gerespecteerd: de vrijheid van meningsuiting, vrijheid van godsdienst, vrijwaring van gebrek, vrijwaring van vrees.

Jaarlijks reikt de Roosevelt Academie te Middelburg³⁵ in het bijzijn van leden van het koninklijk huis aan vier personen of organisaties de Four Freedom Awards uit. Onder de laureaten bevonden zich koningin Juliana, J.F. Kennedy, Nelson Mandela, Desmond Tutu, Malala Yousafzai, en Angela Merkel. De Awards zijn bedoeld als signaal om waakzaam te blijven voor het behoud van de vier vrijheden, die de rechten van mensen vertegenwoordigen. Na zijn dood heeft zijn vrouw Eleanor Roosevelt zich vervolgens enorm ingespannen om de Four Freedoms ook in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens opgenomen te krijgen.

Binnen dertig jaar tijd waren er in Europa miljoenen mensen in twee wereldoorlogen omgekomen. De Tweede Wereldoorlog gaf een nog gruwelijker beeld van daden tegen de menselijkheid te zien, door systematische genocide tegen de Joodse bevolking en de Roma en Sinti. Daarnaast waren het vooral homoseksuelen die in de vernietigingskampen omkwamen in de gaskamers van het Derde Rijk. De enorme ontredde en ontzetting over de holocaust is doorslaggevend geweest in de formuleringen voor en debatten over de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, staat te lezen op de website over de totstandkoming. De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens werd op 10 december 1948 bekrachtigd door de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties. De verklaring beschrijft in dertig artikelen de grondrechten van mensen. Tot de dag van vandaag werkt de Verklaring als een algemene morele en juridische standaard, waarop organisaties en mensenrechtenactivisten zich baseren en beroepen.

³⁵ De familie Roosevelt emigreerde in de zeventiende eeuw vanuit Tholen naar New York.

Er kan ons nu een gevoel bekruipen van machteloosheid bij de beelden die dagelijks in het journaal langskomen van ondervoede kinderen, de honger, armoede en oorlogen, het huiselijk geweld, de gevolgen voor de aarde, mens en dier van klimaatveranderingen, de schendingen van mensenrechten en genocide die nog steeds op plaatsen in de wereld voorkomt. In 1958 bij gelegenheid van de tiende verjaardag van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens werd de vraag gesteld: "Maar waar beginnen de universele mensenrechten?" Eleanor Roosevelt antwoordde: "Het begint op kleine plaatsen, dicht bij huis, zo dichtbij en zo klein dat ze op geen enkele kaart van de wereld te zien zijn. Het begint in de wereld van de gewone mensen; in de buurt waar je woont; in de school waar je naar toegaat; de fabriek, boerderij of het kantoor waar je werkt. Als deze rechten daar geen betekenis hebben, hebben ze ergens anders ook weinig te betekenen." Het begint bij onszelf. Dat is wat Black Elk, laatste grote visionair en Chief van de Oglala Sioux-indianen, ons ook op het hart drukte toen hij, in 1948 een beroemd geworden toespraak hield over vrede in ons hart.

De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens is niet bindend, maar heeft in de loop der jaren een grote morele betekenis gekregen als de belangrijkste internationale standaard van mensenrechten. De verklaring bestaat uit een Preamble, waarin de 'inherente waardigheid en onvervreemdbare rechten van de mens' worden erkend, en dertig artikelen, die inmiddels in totaal zo'n zestig verschillende mensenrechten omvatten. Het is tweeënzeventig jaar geleden dat de Universele Conventie van de Rechten van de Mens werd bekrachtigd. Andere verdragen in latere jaren hebben daar nog specifieke mensenrechten aan toegevoegd, waaronder die van vrouwen, kinderen en mensen met een handicap.

Het opkomen van Black Lives Matter in 2020 naar aanleiding van ongekend geweld van politie heeft de aandacht gevestigd op het systematisch racisme

van instituties in delen van de wereld. Maar het is niet alleen huidskleur, ook culturele en religieuze identiteiten worden gebruikt als grond voor discriminatie en uitsluiting. Vormen van zelfgenoegzaamheid groeien en ook vooroordelen blijken hardnekkig. Meer dan ooit is het nodig onze solidariteit te betuigen tegen het ontstaan van nieuwe vormen van genocide, discriminatie en uitsluiting. Een voorbeeld is de actie van de opperrabbijn van de Verenigde Hebreeuwse congregaties van het Gemenebest Ephraim Mirvis, die de opmerking van Elie Wiesel citeerde dat "iedereen die naar een getuige luistert een getuige wordt". In een opiniestuk van The Guardian zei Mirvis dat hij zich gedwongen voelde om zich uit te spreken over de onderdrukking van de Oeigoeren in concentratiekampen in China, terwijl hij "nadacht over de diepe pijn van de Joodse vervolging door de eeuwen heen". Mirvis betreurde het dat zowel de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens als het Verdrag inzake de voorkoming en bestraffing van genocide, die, zoals hij opmerkte, behoren tot de meest essentiële juridische en morele proclamaties van de mensheid, "het risico lopen in de politieke periferie te verdwijnen als we niet voorbereid zijn om ernaar te handelen". De verschrikkingen van de wereld doen een beroep op ons, wij zijn nu getuigen van deze verschrikkingen. Het doet een appel op mij. De vraag dringt zich aan mij op: Wat kan ik doen? Wat kunnen wij doen?

In oktober 1995 werd een conferentie over Boeddhisme en Mensenrechten georganiseerd door het tijdschrift: Journal of Buddhist Ethics. De conferentie kwam naar buiten met de 'Verklaring over Onderlinge Verbondenheid' (Harvey, 2000, 121). "De boeddhistische waarden zijn geworteld in de wens om hebzucht, gehechtheid en haat te overwinnen, die worden opgevat als de bron van onheilzaam handelen en oorzaak zijn van het menselijk lijden. Om lijden te overwinnen volgen boeddhisten de voorschriften en wordt er dagelijks gemediteerd." Ethiek begint met te leven volgens morele waarden

die implicaties hebben voor het eigen gedrag, de interpersoonlijke relaties en voor maatschappelijke ethiek.

Internationale verdragen veroordelen discriminatie in de toegang tot rechten of uitsluiting van die rechten op grond van geboorte, huidskleur, taal, ras, religie of levensovertuiging, geslacht, seksuele geaardheid, sociale herkomst en status en handicaps. ‘Bearing witness’, is een begrip van zenmeester Bernie Glassman, dat een beroep doet op onze diepe onderlinge verbondenheid en medeverantwoordelijkheid voor maatschappelijke wantoestanden. Religieuze leiders hebben een verantwoordelijkheid hierin, door zich uit te spreken over de onrechtvaardigheid in de wereld. Zij dienen op basis van geloof en overtuiging een bijdrage te leveren aan de verwezenlijking van mensenrechten en op te staan tegen onverdraagzaamheid en andere schendingen van mensenrechten. De hierna volgende tekst exploreert concreet onze medeverantwoordelijkheid aangaande racisme, seksueel geweld, discriminatie en uitsluiting. Eerst richten we de aandacht op boeddhistische waarden die verbonden zijn met mensenrechten.

7.3 Over de waarde en onderlinge verbondenheid van alle leven

Iedereen heeft de boeddhanatuur

Menselijke waarde en waardigheid in het Mahayana-boeddhisme, één van de drie grote stromingen die het boeddhisme³⁶ kent, liggen besloten in de

³⁶ Het boeddhisme bestaat uit drie grote stromingen, het Theravada van het vroege boeddhisme, het Mahayana, voornamelijk de zentradities, en het Vajrayana, waartoe

uitspraak van de Boeddha toen hij na een doorwaakte nacht bij het opkomen van de morgenster tot verlichting kwam. Hij sprak daarbij de woorden: ‘De aarde is mijn getuige: met mij is iedereen tot verlichting gekomen.’ Veel boeddhabeelden worden afgebeeld in de positie van dat moment; de rechterhand raakt de aarde en de linkerhand is nog in de meditatiehouding. De reikwijdte van de uitspraak van de Boeddha is enorm, want het impliceert dat alle levende wezens geboren worden met de boeddhanatuur of ware natuur, hartgeest, die tegelijk de hartgeest van het hele universum is. Vanuit dit uitgangspunt dat alle levende wezens de boeddhanatuur hebben en daarmee over het vermogen beschikken om boedddhaschap te bereiken, dien je de Boeddha in ieder levend wezen te respecteren. De belangrijke begrippen karma en reïncarnatie krijgen niet in alle boeddhistische stromingen een even groot accent. Het begrip reïncarnatie, dat de gedachte impliceert dat iedereen ooit familie, vriend of naaste geweest kan zijn, werkt als een extra stimulans om alle medemensen met wie je het pad kruist tegemoet te treden met een houding van respect en liefdevolle vriendelijkheid.

Toevlucht nemen en de ethische regels

In het boeddhisme wordt gesproken over de bijzonderheid van de menselijke geboorte en de kostbaarheid van het menselijk leven. Het is een aansporing om dit leven goed te gebruiken en de Dharma, de leer van de Boeddha, te beoefenen. In een speciale ceremonie worden tegelijk met het nemen van toevlucht tot de Boeddha, Dharma en Sangha, de zestien voorschriften overgedragen. Binnen Maha Karuna Ch’an, de zentraditie waarin ik mede geworteld ben³⁷, worden alleen de drie grote voorschriften geciteerd tijdens

het Tibetaanse boeddhisme behoort. Met de komst van het boeddhisme naar het westen is een vierde stroming in ontwikkeling.

³⁷ Oorspronkelijk liggen mijn wortels in de Japanse zentraditie.

de ceremonie, zoals in de tijd van de Boeddha gewoon was. Het is de oorspronkelijke Pali-formule van het toevlucht nemen, het *Tri Sarana: Buddham saranam gacchami*. Ik neem mijn toevlucht tot de Boeddha; *Dhammam saranam gacchami*. Ik neem mijn toevlucht tot de Dharma; *Sangham saranam gacchami*. Ik neem mijn toevlucht tot de Sangha. Door het reciteren van het Tri Sarana en de belofte je aan de overige voorschriften te willen houden, zoals in de Japanse zentraditie en andere boeddhistische tradities gewoon is, beloof je het achtvoudige pad³⁸ te zullen volgen en naar de inhoud van de Dharma³⁹ te willen leven. In de Japanse ceremonie zegt de leraar: “Ik heb de voorschriften ontvangen van mijn leraar en geef ze nu aan jou. Zul je er goed voor zorgen?” De leerling antwoordt: “Ja, dat beloof ik”. Naast de drie grote voorschriften zijn er de drie zuivere voorschriften: ik beloof het goede te doen, het kwade te laten en alle levende wezens te bevrijden⁴⁰. Hieruit vloeien de tien voorschriften voort, die vrijwel volledig overeenstemmen met de grondbeginselen, die alle wereldreligies met elkaar gemeen hebben. Het kwade te laten omvat: niet doden, geen geweld gebruiken, geen seksueel misbruik plegen, niemand schade berokkenen. Het tweede zuivere voorschrift ‘het goede te doen’ berust op de begrippen

³⁸ Het achtvoudige pad is onderdeel van de vier edele waarheden: 1. Er is lijden; 2 Dit lijden komt door onze gehechtheid; 3 Het lijden kan stoppen; 4. Door het achtvoudige pad te gaan en de voorgeschreven ethische regels, geestelijke discipline en het cultiveren van de geest te beoefenen.

³⁹ Hier wordt de leer van de Boeddha bedoeld. Dharma kan ook gebruikt worden in de betekenis van de dingen, dan wordt het met een kleine letter geschreven.

⁴⁰ Dit is de eerste regel van de gelofte van de Bodhisattva, die in het Mahayana-boeddhisme dagelijks wordt gereciteerd. Hoe talloos de levende wezens ook zijn, Ik beloof ze allen te bevrijden; Hoe onpeilbaar de oorzaak van lijden ook is, Ik beloof die geheel te verwijderen; Hoe talloos de poortloze poorten ook zijn, Ik beloof ze binnen te gaan; hoe oneindig het pad van ontwaken ook is, Ik ga daarvan de belichaming aan.

liefdevolle vriendelijkheid, mededogen en wijsheid. Daarnaast zijn er filosofische principes, die in het kader van de rechten van de mens relevant zijn en hieronder worden besproken in samenhang met enkele boeddhistische teksten waarin deze begrippen centraal staan.

Universele verantwoordelijkheid

Het begrip mensenrechten is binnen de boeddhistische filosofie van ‘geen zelf’ problematisch. We spreken daarom liever over universele plichten en universele verantwoordelijkheid (Harvey, 2000, 119). Geen zelf of *anatta* (Sanskriet) is één van de drie kenmerken van het bestaan. De andere twee zijn: *dukkha*, ‘lijden’ en *anicca*, ‘vergankelijkheid’. Het begrip lijden (*dukkha*), gaat ervan uit dat het leven gepaard gaat met een gevoel van aanhoudende onvervuldheid en ontevredenheid. Het leven wringt en schuurt aan alle kanten. Onze verlangens en gehechtheid (*klesha*) maakt dat we lijden aan het leven. Het lijden kunnen we stoppen door het achtvoudige pad te gaan en de voorgeschreven ethische regels, geestelijke discipline en het cultiveren van de geest te beoefenen. *Anicca*: niets is blijvend, alles is vergankelijk. Alles is voortdurend in beweging en verandering. Degenen die wij liefhebben zullen sterven, net als wijzelf. Wij zijn gescheiden én tegelijk ten diepste verbonden met elkaar en in de ontmoeting met de ander ontstaan liefde, mededogen en wijsheid. Alles bestaat in dit moment. Er bestaat geen vast zelf, alle samengestelde verschijnselen zijn zonder vaste kern. Hieronder licht ik dat toe in relatie tot universele verantwoordelijkheid.

De eerste twee kenmerken, *dukkha* en *anicca* zijn constatering. Zo zit de werkelijkheid in elkaar. Iedereen heeft de ervaring dat het leven onvoorspelbaar is, moeilijk kan zijn en vol zit met dramatische gebeurtenissen, van komen en gaan, ontstaan en vergaan. Omdat we onszelf een ‘ik’ of ‘zelf met vaste kern’, een ego, toedichten, zetten we onszelf in een isolement, wat het lijden alleen maar groter maakt. We lijden aan het lijden door ons zelf

gevangen te zetten in oordelen, meningen en overtuigingen. We zijn een stipje aan de horizon maar blazen onszelf op tot het centrum van de wereld. Als het besef tot ons doordringt dat het 'zelf' geen vaste kern heeft, komt er ruimte voor het grotere perspectief van de totale werkelijkheid. We zijn dan in staat om het grotere geheel te zien, en beide perspectieven in ons leven te belichamen, die van de relatieve én de absolute werkelijkheid. Dat is de kern van de ontdekking van 'eenheid en veelheid' die de Boeddha deed op het moment van ontwaken. Wij maken deel uit van een groter geheel, waaruit volgt dat wij verantwoordelijkheid dragen voor alle levende wezens, onze medemens, onze omgeving, onze samenleving, het gehele universum.

Voorwaardelijk ontstaan; het principe van causaliteit

De tweedeling in de toegang tot middelen van bestaan die zich in handen van slechts een aantal 'bevoorrechte' mensen bevinden, die wereldwijd tot ongelijke kansen leiden, wordt versterkt door de ongelijkheid die tussen mensen onderling wordt gecreëerd op basis van geaardheid, ras, huidskleur, genderidentiteit. De geopolitieke problemen, de klimaatproblematiek, het vluchtelingenvraagstuk en de huidige pandemie zijn problemen die tot gevoelens van machteloosheid kunnen leiden. We kunnen niet wegstijgen, maar voelen tegelijk vaak het onvermogen iets te kunnen doen. De effecten van alle problemen werken niet alleen maatschappelijk door, maar raken ook mijzelf. Op een dieper niveau, gezien vanuit de diepe onderlinge verbondenheid zijn we 'medeverantwoordelijk' voor wat er in de wereld gebeurt. Masao Abe, de Japanse zenleraar van Ton Lathouwers, die in de jaren tachtig van de vorige eeuw betrokken was in de Dialoog van Christendom met Boeddhisme, voelde zich persoonlijk medeverantwoordelijk voor het drama van Auschwitz (1990, 50). Dat werd in het westen niet altijd begrepen. Hij legde dit uit aan de hand van de begrippen: persoonlijk- en collectief karma. Abe verbond het concept van dit collectieve karma aan het christelijke

perspectief van de erfzonde. Wij dragen medeverantwoordelijkheid voor wat er in de wereld gebeurt. Als wij in beweging komen, dan beweegt het hele universum. '*Pratitya samutpaddha*' (Sanskriet), oorzaak en gevolg komen voort uit dezelfde bron, is een van de centrale leringen in het boeddhisme: dat gaat over het principe van causaliteit. Alle ontstaan is voorwaardelijk en afhankelijk van een oorzaak die eraan voorafgaat. Alles is ten diepste met alles verbonden. Hieruit vloeit medeverantwoordelijk voort voor wat er in de wereld gebeurt. Dit komt in ons handelen tot uitdrukking door de manier waarop wij met onszelf, onze medemensen en de omgeving omgaan.

Onderlinge verbondenheid komt ook tot uiting in de co-existentie van verschillende religieuze tradities in Nederland. In de westerse samenleving in het algemeen en in Nederland in het bijzonder, bestaat de grondwettelijke vrijheid van godsdienst (religie) en levensovertuiging. Dit betekent dat het boeddhisme in Nederland mag bestaan en beoefend mag worden, maar deze vrijheid houdt ook de verplichting in om de vrijheid van andere religies en levensovertuigingen te erkennen en respecteren. Dit is de basis voor de interreligieuze dialoog, waarin vertegenwoordigers van verschillende religies en levensovertuigingen elkaar ontmoeten en waar dit zinvol en maatschappelijk relevant is samen optrekken.

Thich Nhat Hanh legt een bijzondere nadruk op de ecologie en ecologische voedselketen van mens en dier. Hij verklaart dit vanuit het principe van *interbeing* ('interzijn'). Het is zijn uitwerking van *pratitya samudpaddha* en het drukt eerbied uit voor de waarde van de natuur en de gehele schepping. De directe onderlinge verbondenheid en afhankelijkheid van de mens en haar/zijn natuurlijke omgeving, zoals onze voorouders die beleefden, zijn in de afgelopen eeuwen steeds meer verpulverd. Onze van nature ontvankelijke geest is omgekeerd evenredig steeds beperkter geworden. We hebben onszelf vastgezet in een zelfgecreëerde relatieve werkelijkheid, die de absolute

wereld naar de achtergrond heeft doen verdwijnen of simpelweg ontkent. De relatieve werkelijkheid die onze dagelijkse zichtbare, meetbare wereld is en de absolute werkelijkheid, van eenheid, niet weten, ontvankelijkheid en van diep vertrouwen, horen bij elkaar zoals ‘de linkervoet en de rechtervoet bij het lopen’, zoals in de Soetra van Identiteit van Eenheid en Veelheid staat beschreven. De ontdekkingen van de afgelopen decennia door de astronomie sluiten aan op dit gedachtengoed dat 2600 jaar geleden is ontstaan. Wij bestaan dankzij de vele inspanningen van vele anderen die ons zijn vóórgegaan. Thich Nhat Hanh maakt het concreet: als er geen bomen zijn en geen dieren, dan zijn er ook geen mensen. Zonder water, zon, regen, insecten en dieren kan de mens niet bestaan. De Boeddha leerde ons goed te zorgen voor onze omgeving en voor elkaar, want dan zorgen we ook voor onszelf.

Het principe van interbeing is van toepassing op de huidige pandemie. We zijn verantwoordelijk voor onze eigen gezondheid en daarmee voor die van onze medemensen. Het mondkapje in Frankrijk heet niet voor niets *masque solidarité*. Voor onze gezondheid zijn we ook afhankelijk van het gedrag en handelen van onze medemensen. In het begin van de coronacrisis stonden er overal borden met de tekst: Alleen samen kunnen we corona aan. De coronacrisis heeft ertoe geleid dat we aan den lijve ervaren wat onderlinge wederzijdse afhankelijkheid betekent. De overheid doet een beroep op die waarden van zorg voor elkaar. Veel mensen hebben moeite zich te conformeren aan de regels. Wellicht komt dat mede omdat het politieke en economische bestel gebaseerd is op individualisme en consumentisme en een ideologie uitdraagt, die de wederzijdse afhankelijkheid en de consequenties ervan uithollen en daarmee onder druk zetten.

Betekenis en toepassing van boeddhistische waarden

De belangrijkste uitgangspunten binnen het boeddhisme over menselijke waarden en het verband van menselijke waardigheid met de rechten van de

mens zijn hierboven beknopt in kaart gebracht. In het hier volgende stuk verleg ik de aandacht naar de praktijk van de boeddhistische beoefening en de betekenis van deze begrippen voor ons dagelijkse leven.

Concepten en tegenstellingen versus eenheid

Wij hebben een sterke neiging om in concepten én tegenstellingen te denken en te handelen: goed, niet goed; zwart, wit; mooi, lelijk; liefdevol, onverschillig, etc. We denken daarmee controle te hebben over ons leven en te weten waar we aan toe zijn; we hebben de illusie dat wij aan het roer staan. We creëren daarmee een soort zekerheid of veiligheid, die een schijnzekerheid en -veiligheid zijn, want we hebben geen controle over ons leven. In werkelijkheid loopt alles altijd anders!

Voor onze geboorte waren we één met het universum. We waren één met de hartgeest, de allesomvattende geest, die we *Dharmadhatu* of het eindeloze boeddhaveld noemen. Het is een boeddhistisch equivalent voor het Goddelijke Al of het Ene. Door de geboorte zijn we gescheiden geraakt van deze eenheid. Dit was de eerste scheiding. De tweede scheiding is ontstaan gedurende ons leven, omdat we ons hebben geïsoleerd én onderscheiden van alle andere vormen en levende wezens. We zien onze medemens niet als gelijke, maar als de ander. Onze beperkte geest leeft niet in overeenstemming met de werkelijkheid, die tweeledig is en tegelijk één. In meditatie kun je zitten met je lichaam en geest én met de eenheid van lichaam en geest in het besef van de werkende universele geest, dan is het mogelijk de eenheid en verbondenheid te ervaren met alles wat is. Die ervaring is universeel en kan door iedereen, ongeacht achtergrond en religie worden ervaren.

Gelofte aan de mensheid van Hisamatsu Shin' Ichi

Op een dieper niveau is er een weg van contemplatie en meditatie. Mediteren is zitten vanuit de eenheid en verbondenheid met alle levende wezens, het is zitten vanuit de eerste gelofte van de bodhisattva⁴¹. De eigen kracht van de beoefening verbindt ons met de andere kracht van het universum, die in de beoefening op elkaar inwerken. Dat vraagt om groot vertrouwen en raakt aan het verlangen om het 'onmogelijke mogelijk te maken'. Te geloven in dat wat jij voelt in jezelf, zelfs als de Boeddha zou openbaren dat het onmogelijk is. Wat uit het diepste van je hart komt, wat je diepste verlangen is, zal werkelijkheid worden. Dan wordt het 'Ought to be' sterker dan het 'Est', want onze diepste verlangens zijn sterker dan 'wat is' en gaan tegen alle evidenties in. We hebben altijd geleerd om mee te gaan met het dwingende 'Est' van een dominante overtuiging. We hebben het 'scheppende fiat' ingeruild voor het statische Est. Het 'Est' van het is zo. Dit is hét thema van Ton Lathouwers (2020). Maar, al dreig je eruit te vallen, je mag nooit capituleren, nooit. Het is ook het centrale thema van het boek: "Rude Awakenings" van Heisig en Meraldo uit 1994. Al zou de hele schepping in de hel geloven, als jij blijft geloven in de verlossing van zelfs de meest verworpenen, dan is er genade en vergeving. En ook jij blijft gespaard en valt er niet uit. Daar ligt de redding: je kunt er niet uitvallen. Zolang wij onvoorwaardelijk niet kunnen aanvaarden dat er iemand uit kan vallen, zal het niet gebeuren!

Dat gegeven komt terug in de Gelofte aan de Mensheid van Hisamatsu, die binnen de Chinese Ch'an traditie iedere morgen na de eerste meditatie wordt geciteerd. Het niveau van het 'collectieve' karma (Masao Abe) dat door de

⁴¹ Bodhisattva's zijn wezens die steeds weer terugkeren in de wereld om anderen te helpen de verlichting te bereiken. Een belangrijke bodhisattva is KwanYin, bodhisattva van het grote mededogen, zij die luistert naar de noodkreten van de wereld.

geschiedenis en over generaties heen, doorwerkt in ieder van ons en daarmee in de hele samenleving. Dat vlammetje houden we brandend. Het raakt aan de ultieme koan van Hisamatsu: “Als niets meer helpt, wat doe jij?” (Ton Lathouwers, 2020). We zitten niet alleen voor onszelf, maar wij verbinden ons op het kussen met de gehele werkelijkheid. Bij Maha Karuna Ch’an is dat zitten vanuit een verbondenheid met alle levende wezens, de rode draad die door alle meditaties heenlopen. Tijdens retraites die afwisselend vijf dagen of tien dagen duren staat die verbondenheid met alles wat leeft centraal.

Kalm en evenwichtig:

Laat ons ontwaken tot ons ware Zelf
mensen worden, vol van mededogen,
Onze gaven ten volle ontplooien
ieder volgens de eigen roeping in het leven.
Ons bewust zijn van de doodstrijd
persoonlijk en maatschappelijk
en de bron ervan onderkennen.

De juiste richting ontdekken
waarin de geschiedenis zou moeten voortgaan
en elkaar de hand reiken
zonder onderscheid naar man- of vrouw-zijn
zonder onderscheid naar ras, natie of klasse.

Laat ons met mededogen de gelofte afleggen
het diepe verlangen van de mensheid
naar bevrijding van haar ware Zelf
werkelijkheid te doen worden
en een wereld bouwen, waarin iedereen
waarachtig en in heelheid kan leven.

We leven in een onttoverde wereld en zijn eenlingen geworden. Desondanks blijven mensen geloven in een onderlinge verbondenheid en medeverantwoordelijkheid. Dat komt tot uitdrukking in hun inzet voor de samenleving in allerlei vormen van vrijwilligerswerk, al dan niet onder de vlag van religieuze en/of levensbeschouwelijke tradities. In de Ch'an traditie beoefenen we de zenmeditatie van het alleen maar zitten op een kussen, *zhiguang dhazou* (Chinees) of *shikantaza* (Japans). Door met de aandacht naar binnen te gaan tot diep in de buik, en alle denken te laten afdalen tot diep in de buik, komt er een opening naar de hartgeest, die tegelijk de hartgeest is van het hele universum. In de meditatie zet de eigen kracht de andere kracht⁴² in werking en andersom. Het gaat hier om een innerlijke ontdekkingstocht naar onze boeddhanatuur, of goddelijke vonk, en tijdens die reis wordt ons ego steeds poreuzer, zodat tenslotte het grondwater er doorheen sijpelt en ons hele leven gaat doordrenken. Iedere meditatievorm die diep genoeg gaat is als een ploeg, die de bodem omzet, die dáár kan komen, waar we zelf niet bij kunnen. Meditatie is niet alleen werkzaam voor mijzelf, maar ook voor onze medemensen, want onze meditatie heeft een kosmische dimensie en in het zitten geven we uitdrukking aan die dimensie én brengen onze verantwoordelijkheid voor die dimensie tot uitdrukking. In het volgende stuk exploreren we concreet onze medeverantwoordelijkheid voor maatschappelijke gebeurtenissen in relatie tot rechten van mensen en menselijke waardigheid, in het bijzonder aangaande racisme, discriminatie en uitsluiting.

⁴² Eigen kracht en andere kracht, Tariki en Joriki, het zijn bekende begrippen binnen de zentraditie.

7.4 Racisme, discriminatie en uitsluiting⁴³: wat doe ik, jij?

De dood van George Floyd heeft wereldwijd geleid tot acties tegen racistisch politiegeweld. Nog onlangs vond in Frankrijk een politieschandaal plaats. Een inwoner van Parijs, een zwarte man die aangesproken werd vanwege het niet dragen van een mondkapje, werd zonder enige aanleiding mishandeld door de politie, die daarbij racistische opmerkingen maakten. Ook hier ontstond grote verontwaardiging vanwege de schending van mensenrechten door politiemensen, die er juist zijn om mensen te beschermen.

De dood van George Floyd op 25 mei van dit jaar in Minneapolis, Minnesota, werkte als een wake-up call; racisme zit diep in onze westerse cultuur geworteld, in de taal, in haar symbolen en geschiedenis. Getriggerd door de gebeurtenissen namen overheden, ook in Nederland, initiatief en gingen in gesprek met bijvoorbeeld de actievoerders van Black Lives Matter.

De strijd tegen racisme is al generaties lang gaande, al vóór de afschaffing van de slavernij, die (onbewust) diepe sporen naliet in de psyche van mensen en samenlevingen in de westerse- en niet-westerse wereld. In de tweede helft van de twintigste eeuw waren er in Amerika legendarische demonstraties voor de rechten van de mens met Martin Luther King, Angela Davis, Malcolm X, Black Panther en Black Power. Toen was er ook solidariteit van witte mensen met de zwarte bevolking, maar minder massaal dan nu. Er is nu sprake van een onomkeerbaar proces. Racisme en het hieruit voortvloeiende geweld worden niet meer getolereerd en men is het erover eens dat discriminatie bij de wortel moet worden aangepakt. Een actievoerder die erbij was in de jaren zeventig zei: “Het is nu anders; er is een nieuwe generatie opgestaan van

⁴³ Met dank aan Marja de Groote, antropoloog, voor de intensieve gesprekken over dit onderwerp.

jongeren die geen genoeg meer neemt met een mand met appels; ze willen de hele boomgaard.” Het bestaande racisme doet ook een appel op mij en ik stel mij de vragen: Wat is hierin mijn verantwoordelijkheid? En wat is de verantwoordelijkheid van boeddhistische sangha's in Nederland, waarvan ik deel uitmaak?

Erkennen wat is

Allereerst ga ik in op het verschil tussen racisme enerzijds en discriminatie en uitsluiting anderzijds. Dan geef ik een schets van de achtergrond van racisme en ethnocentrisme en trek een aantal parallellen met andere vormen van discriminatie en uitsluiting, waarbij rechten van mensen geweld worden aangedaan. Ik leg een relatie met de vrouwenstrijd, die culmineerde in de MeToo-beweging en geleid heeft tot de erkenning van seksueel geweld tegen vrouwen. In emancipatie- en mensenrechtenbewegingen zijn ervaringen van de een en de herkenning en erkenning van de ander essentieel om wezenlijke verandering tot stand te brengen. De MeToo-beweging heeft dat laten zien. Eenzelfde proces lijkt zich nu te voltrekken in het protest tegen racisme en solidariteit met actiegroepen als Black Lives Matter.

Solidair zijn en demonstreren is niet genoeg. We moeten onszelf een spiegel voorhouden, want racisme zit (veelal onbewust) al eeuwenlang in de genen van mensen en het is de basis van geprivilegieerd gedrag van witte mensen, dat leidt tot uitsluiting van anderen. Ik wil mezelf en ons de vraag stellen: ‘Wat betekent dit voor mijn beoefening?’ Ik hoop daarop een begin van een antwoord te geven en laat angel Kyodo Williams aan het woord, ze is een van de drie auteurs van “Radical Dharma”, waarin sociale actie en boeddhistische wijsheid met elkaar verbonden zijn. Als we goed luisteren, horen we de echo doorklinken van de Gelofte aan de mensheid van Hisamatsu.

Racisme, discriminatie en uitsluiting

Als we het over racisme hebben, is het belangrijk om het te onderscheiden van discriminatie en uitsluiting. Als we dat niet doen, dan dreigt racisme gelijkgesteld te worden met onderschikking op andere terreinen van sociale ongelijkheid, die leiden tot sociale uitsluiting, armoede, slechte behuizing, geen toegang tot opleiding, laag inkomen etc. Het gaat erom te erkennen dat racisme van wit naar zwart bestaat en te zien dat daarbuiten of daar bovenop nog discriminatie en uitsluiting bestaat van mensen, ongeacht hun huidskleur. Dit is discriminatie en uitsluiting op grond van genderidentiteit, seksuele geaardheid, sociaal-economische achtergrond, of geloof. Dat betekent dat er voor zwarte mensen een dubbele discriminatie bestaat: die van hun huidskleur, het racisme, én die van sociale uitsluiting, armoede, of seksisme, homohaat, enz. Dat loopt dwars door alle scheidslijnen van wit en zwart heen.

Er is een kantelpunt bereikt in de strijd tegen racisme en discriminatie, dat doet denken aan de MeToo-beweging van een paar jaar geleden. Zoals zoveel vrouwen, postte ik een MeToo-bericht en het voelde als een enorme bevrijding, voorbij alle schaamte, machteloosheid, vernedering. Die enorme wereldwijde golf van MeToo-berichten van solidaire vrouwen heeft ertoe geleid dat seksueel geweld tegen vrouwen sindsdien serieus wordt genomen. Helaas zijn er in die tijd ook onterechte beschuldigingen gedaan met vergaande gevolgen, wat ik zeer betreurt. Maar het bijzondere aan die beweging was, dat ook mannen zich solidair verklaarden. Tot dan toe werd de schuld meestal bij vrouwen gelegd en werd het geweld gebagatelliseerd of genegeerd. 'Heb je het wel goed gezien?' en 'Je moet toch tegen een grapje kunnen', waren standaardopmerkingen die je kreeg, als je 'lastiggevallen was'. Hetzelfde mechanisme, van het te willen afdoen als een grapje of overgevoeligheid aan de kant van de klager, speelt ook bij racisme een rol. Solidair zijn met mensen die te maken hebben gehad met racisme, uitsluiting of seksueel geweld, betekent voor hen de erkenning krijgen van het bestaan

van dit onrecht, geweld, racisme, seksisme, discriminatie en uitsluiting. Natuurlijk is sinds MeToo niet al het seksueel geweld uitgebannen en verdwenen, maar notoire daders zoals Weinstein, Epstein, en mogelijk in de slipstream van dat proces zelfs een lid van het Britse koningshuis, ontlopen hun straf niet meer. MeToo is niet meer weg te denken uit het collectieve bewustzijn en dat geldt inmiddels ook voor Black Lives Matter en het ervaren racisme. En daar gaat het om.

Tijdens een imposante toespraak bij de dodenherdenking op 4 mei 2020 zei Arnon Grunberg: “Zo gauw je iemand tot een groep reduceert, bestaat hij niet meer als mens”.... “Als ze het over Marokkanen⁴⁴ hebben, dan hebben ze het over mij.” In zijn woorden klinkt een parallel door met een Bijbeltekst: “Wat mijn broeder/zuster is aangedaan, is mij aangedaan.” Het staat gelijk aan een open en compassievol hart van de Avatamsakasoetra, dat voelt dat de ander en ik niet zoveel verschillen van elkaar: ik ben de ander, de ander is mij. Dat zijn mooie woorden; maar hoe brengen we dat in de praktijk van alledag tot leven. Je afkomst en de plek waar je geboren bent zijn bepalend voor hoe moeilijk of gemakkelijk je leven verloopt. Dan wordt de volgende vraag relevant: Is het mijn verdienste om te behoren tot de gevestigde en geprivilegieerde mensen? Om karma dan als mogelijke verklaring te geven is iets te gratuit. Het doet denken aan hoe het christendom in de negentiende eeuw over sociale klassen en armoede dacht, als door God geschapen sociale klassen. Niemand hoefde zich verantwoordelijk te voelen en in het hiernamaals zou de beloning wachten voor mensen die het hier minder hadden getroffen. Het ontslaat ons van verantwoordelijkheid in het heden, terwijl het hier gaat om, ongeacht de huidskleur, het onrecht dat de ander

⁴⁴ Marokkaan, staat evengoed voor: zwarte medemens, Jood, moslim, homoseksueel, lesbo, transseksueel, etc.

ondergaat waarin sociale uitsluiting, uitbuiting en armoede vaak samengaat met 'morele' uitsluiting.

In zijn studie van 1938 ontrafelde Norbert Elias haarfijn het mechanisme van de gevestigden en buitenstaanders, van de *haves* and *have nots*. Dit concept is toepasselijk voor gedrag van iedere groep. Gevestigden bezitten het recht én de morele autoriteit = de macht over moraal en middelen om over anderen te oordelen of ze er wel of niet bij horen, of we ze wel of niet uitsluiten, of ze er wel of niet toedoen. Hoogopgeleide witte mensen behoren tot de groep van gevestigden en nemen dat overwegend vaak als vanzelfsprekend aan, zich onbewust zijnde van de voordelen die dat met zich meebrengt. Het mechanisme van uitsluiting bestaat binnen en tussen groepen, ongeacht huidskleur, het bestaat binnen het gezin waarin je opgroeit en de kansen die je wel of niet krijgt, het is mede afhankelijk van de sociaal-economische achtergrond waarbinnen je opgroeit. Het is als het ware een keten van dominostenen die over elkaar vallen.

Etnocentrisme en vrouwenstrijd

Toen ik in de jaren zeventig antropologie studeerde, was er van alles gaande in Nijmegen. Studenten liepen voorop in de strijd om democratisering van de in rap tempo seculariserende Katholieke Universiteit. Projectonderwijs werd de nieuwe norm en het historisch-materialisme werd losgelaten op de onderwerpen die werden bestudeerd. De 'waardenvrijheid', waarop de wetenschap zich tot dan toe gebaseerd had, kwam onder vuur te liggen. Die periode was ook zo'n kantelpunt in de geschiedenis, die het einde inluidde van de vanzelfsprekendheid van de witte, mannelijke suprematie en het einde van het oude koloniale tijdperk, waarin staten hun onafhankelijkheid vierden.

Ook de antropologie kwam zwaar onder vuur te liggen, vanwege haar wortels in het koloniale bestel van de negentiende eeuw. Antropologie werd verweten

het etnocentrisme als uitgangspunt te hanteren; andere culturen werden gewogen op basis van het perspectief en de norm van de westerse superieur geachte cultuur. In de projectgroep 'Feminisme en Antropologie' werd de bias van etnocentrisme en cultuurrelativisme blootgelegd van het voornamelijk door mannen uitgevoerde onderzoek. Ze hadden niet alleen met hun etnocentrische bril naar samenlevingen en culturen gekeken. Met hun mannelijke bril hadden ze ook de positie van vrouwen én specifieke vrouwonvriendelijke culturele aspecten van een cultuur bestudeerd vanuit een 'waardenvrije' wetenschap. Veel vrouwen voerden nieuw onderzoek uit en kwamen met andere resultaten en conclusies terug, die de positie van vrouwen in de samenleving recht deed. Omdat vrouwen in de tweede feministische golf de tweederangs maatschappelijke positie,⁴⁵ die ze zelf aan den lijve ervaarden, hadden blootgelegd, waren juist vrouwen in staat om de ondergeschikte positie van vrouwen in de eigen en andere culturen bloot te leggen. Natuurlijk waren de resultaten van witte vrouwen ook niet helemaal waardenvrij, maar hun waarden werden in ieder geval expliciet gemaakt. Onze waarneming is per definitie gekleurd door onze sociale positie, door het man of vrouw zijn, wit of zwart zijn.

We dragen allemaal onbewust de zaden van racisme, discriminatie en uitsluiting in ons, en dit zonder schuldgevoel te (h)erkennen is een belangrijke stap. Het vereist alertheid, openheid en waakzaamheid om onszelf hierop te betrappen en bevragen. Dat is een levenslange oefening. Schuldgevoel werkt verlamdend en is contraproductief. Het gaat om open te staan voor wat is, zonder oordeel. De kreet '*I can't breathe*' heeft ons allen in het hart geraakt. Omdat we geraakt zijn kunnen we het bestaan van racisme (h)erkennen. We hebben elkaar nodig, wit heeft zwart nodig en andersom om veranderingen in

⁴⁵ Veel jongeren van nu weten dit niet, maar het was gehuwde vrouwen tot in 1952 wettelijk niet toegestaan om een betaalde baan buitenshuis te hebben.

gang te zetten. Dat gebeurde ook bij de MeToo-beweging, want die was zo succesvol, omdat ook mannen solidair waren en het bestaande geweld erkenden. Door racisme te erkennen, komt er beweging en is heling mogelijk. Dat laat de prachtige podcast zien waarin Maartje Duin en Peggy Bouva met elkaar in dialoog gaan; de een is verwant aan een plantage-eigenaar, de ander is verwant aan een tot slaaf gemaakte. De documentaire 'Wit is ook een kleur' van Sunny Bergman voor de VPRO⁴⁶, onlangs opnieuw te zien, toont indringend hoe al bij jonge kinderen conditioneringen en denkbeelden aanwezig zijn over zwart en wit, wat goed en fout is, meer en minder waard is. Beelden over wit en zwart zijn al geïnternaliseerd op heel jonge leeftijd. (Dit geldt ook voor beeldvorming over man- en vrouw-zijn.) Het laat zien dat die diep in onze cultuur geworteld zijn, dat iedereen met aannames leeft en het gaat erom dit bij onszelf te (h)erkennen. Beelden, aannames en opvattingen zijn bepalend voor hoe we de wereld waarnemen en hoe we erin handelen.

Als we de intentie hebben uitgesproken te willen leven vanuit boeddhistische waarden⁴⁷, het goede te doen, het kwade te laten en alle levende wezens te willen bevrijden, dan kunnen we onmogelijk onze ogen sluiten voor de onrechtvaardigheid van het bestaande racisme, de discriminatie en uitsluiting in onze samenleving. De Peacemaker Order van Bernie Glassman⁴⁸ maakte dit expliciet tot haar beoefening. Bij andere sangha's is dit minder expliciet, maar niet minder van belang. Het blijft wringen hoe we als persoon met een onrechtvaardige wereld om moeten gaan. Het is nooit genoeg. We voelen ons altijd tekortschieten. Maar dat is misschien ook wel de motor, waarom we

⁴⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=GLEfUu5IbYs>

⁴⁷ In de jukai ceremonie waarin je je toevlucht neemt tot de drie juwelen, de Boeddha, de Dharma, de Sangha.

⁴⁸ Frank de Waele is geestelijk leider van de Peacemaker Orde van de Lage Landen.

blijven geloven en volharden in onze beoefening in de hoop dat misschien eens de voltooiing komt, waarin iedereen gered wordt.

In het boeddhistische gedachtengoed zijn er twee werkelijkheden: de absolute en de relatieve werkelijkheid. Vanuit de absolute werkelijkheid ziet het er allemaal heel simpel uit: ieder levend wezen heeft de boeddhanatuur, niemand kan eruit vallen, iedereen wordt opgevangen door het grote mededogen, het net van Indra. Zoals Ton Lathouwers (2020) altijd weer herhaalt: 'Je kunt er niet uit vallen'. Ieder levend wezen is gelijkwaardig en ten diepste verbonden met alles wat leeft. We zijn allen de verschillende 'gekleurde' golven van die ene grote oceaan. Uniek en toch één. Als je eenmaal een glimp hebt opgevangen van de absolute werkelijkheid en eenheid ervaart, gaat dat gepaard met groot vertrouwen. Je weet dat het hoe dan ook goedkomt.

In de relatieve werkelijkheid zijn we meestal niet in staat dat te zien en te ervaren. In het geval van racisme, discriminatie en uitsluiting ervaren we de wereld niet als een eenheid en ook niet als één groot boeddhaveld, maar vallen we erbuiten, omdat er aparte hokjes gelden voor zwart en wit, aparte hokjes voor de 'gevestigden en buitenstaanders', mannen, vrouwen, homo, lesbo, transgender, hetero etc. We zijn niet in staat de 'eenheid van alles wat is' te ervaren. Daarom kunnen we ons zo ongemakkelijk voelen met anderen en het andere. De kloof is zo groot dat we elkaar niet eens tegenkomen, dan alleen bij toeval.

Tot de coronacrisis toesloeg en vrijwilligers vanaf maart van dit jaar niet meer naar 'binnen' mochten, werkte ik gedurende drie jaar in de gevangenis als vrijwilliger, waarvan de laatste anderhalf jaar als geestelijke verzorger. Mijn werk bestond uit het begeleiden van de meditatiebijeenkomsten en het hebben van gesprekken met de mannen. 80% tot 90% van de deelnemers was zwart en ik weet nog goed hoe geschokt ik was toen ik dat de eerste keer dat

ik er binnenkwam, opmerkte en dat ook letterlijk lijfelijk naar binnen voelde komen. Later verdween dat, maar het deed mij wel bij voortduring beseffen hoe bevoorrecht ik was en hoe dat in schril contrast staat met deze mannen, die vaak een leven met zich meetorsen dat is getekend door een kansarme omgeving en sociale achterstand. In mijn dagelijkse leven kom ik de mannen niet tegen, want onze samenleving is gesegmenteerd in wijken, in bubbels, waardoor we mensen met een andere achtergrond of kleur nauwelijks tegenkomen in onze dagelijkse activiteiten. Dat maakt dat de meeste sangha's in Nederland ook overwegend wit zijn. Te midden van een multiculturele samenleving kunnen we hier op zijn minst vraagtekens bij zetten.

7.5 Angel Kyodo Williams en de echo van Hisamatsu

Om de impasse te doorbreken van het niet bespreekbaar maken van systematisch racisme heeft angel Kyodo Williams haar Dharma-onderricht verbonden met sociale actie. Angel Kyodo is een zwarte vrouw die transmissie⁴⁹ kreeg in een Japanse zen traditie. Ze groeide in New York op als meisje in een omgeving van racisme en uitsluiting. Later werd ze geconfronteerd met de dubbele onderschikking van de positie van vrouwen in een racistische wereld. Ze voelde zich als enige zwarte vrouw ongemakkelijk in de vrijwel witte meditatiegroep waarbij ze zich had aangemeld. Ze is als een 'wounded healer', die gepokt en gemazeld, verbindingen kan leggen van boeddhistische wijsheid met sociale actie.

In 2016 kwam het boek "Radical Dharma" uit, dat ze samen met twee andere auteurs schreef. Het is een boek dat oproept tot transformerende sociale actie. De ondertitel van het boek: "Race, Love and Liberation" is een krachtig

⁴⁹ Autorisatie tot zenmeester

appel om iedereen aan te moedigen, actievoerders en boeddhisten, gesprekken te voeren over racisme en discriminatie. Ze doet dit door een dialoog op gang te brengen waarin sociale actie verbonden wordt met de Dharma. Er staan allerlei opnames op YouTube en het is de moeite waard om die te beluisteren vanwege de simpele eenvoud en helderheid van haar taal. In luisterkringen maakt ze de erfenis van raciaal onrecht en witte suprematie bespreekbaar met zwarte en witte mensen, het is een erfenis die wij met elkaar delen. Die erfenis blokkeert de mogelijkheid om tot verlichting te komen. Want die is alleen mogelijk als iedereen tot verlichting kan komen, fluistert de bodhisattva hardnekkig in ons oor. Dat impliceert dat er in verlichting een maatschappelijke component verweven is.

In 2016 en 2018 bracht angel Kyodo Williams een bezoek aan Nederland. Haar belangrijkste boodschap was: “Zonder innerlijke verandering is er geen maatschappelijke verandering mogelijk. Maar zonder maatschappelijke verandering heeft innerlijke verandering geen enkele betekenis.” Ciska Matthes beschreef in het Boeddhistisch Dagblad van 3 juni 2020 het bezoek dat zij bracht aan een buurthuis in de Bijlmer. Meer dan de helft van het publiek was gekleurd, voor een boeddhistische bijeenkomst is dat bijzonder. “Wat een verrijking! Scherpzinnig en innemend tegelijk, en met veel humor, inspireert Reverend angel steeds tot oprechte introspectie. De rode draad: ‘no difference’, want alles is één, niets is gescheiden, laat je voorkeuren en meningen los; erken tegelijk, dat iedere ervaring uniek is; alles en iedereen verdient onze open aandacht en respect.” [...] angel Kyodo Williams roept op tot een paradigmaverschuiving waarin een beweging voor sociale rechtvaardigheid de basis vormt voor persoonlijke vrijheid, een rechtvaardige samenleving en de genezing van verdeeldheid in ras, klasse, geloof en politiek. Ik voeg er gender aan toe. Als sociaal visionair pleit ze voor de noodzaak om innerlijke bewustwording toe te passen op brede sociale verandering.

Niet alleen ik, maar de gehele samenleving, niemand uitgesloten. Ik hoor hier de echo van de Gelofte aan de mensheid van Hisamatsu: “Ons bewust worden van de doodstrijd persoonlijk en maatschappelijk, de juiste richting ontdekken waarin de geschiedenis zou moeten voortgaan. En elkaar de hand reiken zonder onderscheid van man of vrouw zijn, zonder onderscheid naar ras, natie of klasse. Laat ons de gelofte afleggen, het diepe verlangen van de mensheid, naar bevrijding van haar ware zelf, werkelijkheid te doen worden. En een wereld bouwen waarin iedereen waarachtig en in heelheid kan leven.” Om tot ontwaken te komen van het ware zelf en de gehele samenleving, waartoe Hisamatsu oproept, is het nodig om wakker en bewust te zijn van de beelden die we over en weer hebben, en te zien dat die ‘leeg van een zelf zijn’, we moeten dit doortrekken naar alle beelden op alle terreinen. Het is nodig dat we de patronen en mechanismen van onszelf leren doorzien die ‘belemmerend’ werken op bevrijding van de gehele samenleving en het ‘zelf’. Witte en zwarte mensen worden ‘heler’ als we over en weer kunnen luisteren en erkennen wat is. ‘Pro-black is niet anti-wit’ stond op één van de banners van twee jonge vrouwen die in een demonstratie meeliepen. Alleen samen komen we eruit, samen ongeacht kleur, religieuze achtergrond of levensovertuiging. De tijd is rijp om als witte groepen stappen te zetten om in onze eigen omgeving de dialoog aan te gaan, open en ontvankelijk. De koan van Hisamatsu: Wat doe ik? Wat doe jij? En wat doen wij?

7.6 Boeddhisme, racisme, vrouwenrechten en pleidooi voor actie

Voor het boeddhisme is het menselijk leven een kostbaar geschenk, dat een aansporing is om de weg van ontwaken te gaan. We worden allen geboren met de boeddhanatuur, reden om alle levende wezens met respect te bejegenen. Een ander belangrijk punt in het boeddhisme is *pratitya*

samutpaddha, dat ervan uitgaat dat niets uit zichzelf ontstaat en iedereen en alles ten diepste met alles verbonden is. Hieruit volgt dat mensen medeverantwoordelijk zijn voor wat er in de wereld gebeurt, dat tot uitdrukking komt in de manier waarop mensen met zichzelf, hun medemensen en de omgeving omgaan. Ieder mens bestaat mede dankzij de vele inspanningen van generaties die hen zijn vóórgegaan. Concreet betekent dit dat zonder regen, zon, insecten en dieren de mens niet kan bestaan. Wij dragen zorg voor onze omgeving en voor elkaar, want dan zorgen we ook voor onszelf. In deze tijd van een wereldwijde pandemie doet de overheid een beroep op dezelfde waarden van zorg voor elkaar. Veel mensen lijken moeite te hebben om zich aan regels te conformeren. Wellicht hangt dit samen met de bias die er bestaat tussen enerzijds de ideologie van het neo-liberale politieke-economische bestel dat gebaseerd is op individualisme en consumentisme en anderzijds de waarden als wederzijdse afhankelijkheid en medeverantwoordelijkheid, die minder vanzelfsprekend zijn geworden, maar waar de overheid wel een beroep op doet. Het mechanisme van gevestigden en buitenstaanders, dat gebaseerd is op uitgangspunten en gevoelens van superioriteit en uitsluiting, dragen er vervolgens toe bij dat binnen onze samenleving er groepen worden buitengesloten. Dit geldt voor racisme, maar ook voor mensenrechten voor vrouwen.

In dit artikel zijn parallellen getrokken tussen bestaand racisme en etnocentrisme en andere vormen van discriminatie en uitsluiting, waarbij rechten van mensen onder druk kwamen te staan. Ik heb een relatie gelegd met vrouwenrechten, die in 2018 culmineerde in de MeToo-beweging en tot de erkenning van seksueel geweld tegen vrouwen heeft geleid. Seksueel geweld is een probleem van ongelijke machtsverhoudingen, in het verlengde ligt huiselijk geweld. Seksueel en huiselijk geweld kunnen bestaan door ongelijke machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen overal op de wereld. Vaak al vanaf hun geboorte, hebben vrouwen wereldwijd dagelijks te

maken met ongelijke kansen en allerlei vormen van ernstig geweld en discriminatie. In westerse landen strijden vrouwen vooral voor maatschappelijke gelijkheid, hoewel ook seksueel geweld een groot probleem is, zoals dat wereldwijd een probleem is. In ontwikkelingslanden is de positie van vrouwen veel slechter dan die van mannen. Vrouwen verrichten daar de meeste arbeid en hebben de zorg voor kinderen. Het huiselijk geweld tegen vrouwen in Latijns-Amerika is vanwege het bestaande 'machismo' enorm. Las Tesis, het vrouwencollectief uit Chili dat door TIME werd opgenomen in de lijst met de honderd meest invloedrijke personen van 2020, voerde een dans uit die wereldwijd werd overgenomen door vrouwen. Tijdens de zomer, vlak voor de corona-uitbraak, midden in het centrum van de Chileense hoofdstad Santiago, voerden bijna driehonderd vrouwen gepassioneerd een dans uit terwijl ze een protestlied zongen. "Het zijn de rechters, de staat, de president", zongen de vrouwen, terwijl de armen van de vrouwen synchroon de lucht in gingen. Het theatrale aspect van het optreden zorgde voor een enorm publiek. Het ritme van de trommel volgend, voeren de honderden vrouwen een perfect ingestudeerde choreografie op. Bij de woorden 'de verkrachter, dat ben jij', wijzen alle vrouwen tegelijkertijd naar voren, terwijl ze geblinddoekt in rijen achter elkaar staan. Deze feministische protestdans is inmiddels beroemd: de beelden van 'El violador en tu camino' – , in het Nederlands 'De verkrachter op je levensweg' – , gingen viral op sociale media. De beelden werden niet alleen gedeeld, maar overal voerden vrouwen de dans en het lied op, van Washington tot Istanbul. Het doel van Las Tesis is om wereldwijd de zwijgcultuur te doorbreken. Woordvoerder van het collectief, Cáceres Díaz, zegt, terwijl ze recht de camera in kijkt: "Dit 'pacto del silencio' (pact van de stilte) heerst nog in te veel landen. Vrouwen durven soms geen aangifte te doen van seksueel geweld, omdat ze weten dat het niets oplevert.

Omdat ze weten dat ze vaak niet eens geloofd worden. En omdat ze weten dat er slechts een zeer kleine kans is dat de dader bestraft wordt.”⁵⁰

Vijf jaar geleden ratificeerde Nederland het Verdrag van Istanbul (Istanbul Conventie). Het Verdrag van de Raad van Europa is opgesteld met het doel om seksueel geweld tegen vrouwen en huiselijk geweld te voorkomen en bestrijden. Landen die het verdrag ondertekenden, moeten zorgen voor voldoende toegankelijke hulp voor kinderen en volwassenen, die te maken krijgen met dit geweld. GREVIO⁵¹, een groep van deskundigen van de Raad van Europa inzake geweld tegen vrouwen en meisjes, is verantwoordelijk voor de evaluatie van het Verdrag. In het eerste evaluatierapport van begin 2020, bekritiseerde de groep de gender-neutrale benadering van de aanpak van Nederland. Dit creëert een gebrek aan de erkenning dat vrouwen een risicogroep vormen voor deze vorm van geweld. Daarnaast zou er in het geval van huiselijk geweld en met name in de nasleep hiervan, meer aandacht moeten zijn voor de implicaties van het geweld voor kinderen die hier getuige van zijn geweest. Het rapport roept Nederland op tot een sterker genderperspectief in de bestrijding van geweld tegen vrouwen, meisjes en jonge kinderen.

Zonder verder in details te treden, blijkt uit de rapportage dat er weliswaar een goede wil is, maar het rapport wijst er ook op, dat als vrouwen niet expliciet erkend worden als risicogroep, het gevaar dreigt dat er ook geen

⁵⁰ Dansen als protest met Las Tesis - Wordt Vervolgd; Magazine over Mensenrechten (<https://www.amnesty.nl/wordt-vervolgd/vrouwencollectief-lastesis-voert-online-actie>).

⁵¹ Geweld tegen vrouwen en meisjes - Rapport GREVIO (<https://www.kinderrechten.nl/rapport-over-geweld-tegen-meisjes-vrouwen-en-huiselijk-geweld>).

beleid op het gebied van geweld tegen vrouwen wordt ontwikkeld. Bovendien geeft het rapport een heldere waarschuwing af voor hulpverleners en andere professionals die daardoor de noodzakelijke gendergevoeligheid missen, wat zal leiden tot hiaten in de bescherming en ondersteuning van vrouwen. Bij afwezigheid van een genderspecifiek beleid zijn hulpverleners minder alert op de bestaande machtsongelijkheid tussen mannen en vrouwen. Dit risico doet zich met name voor in het geval van partnergeweld en als er geen rechtszaak volgt maar een schikking. Voor vrouwen betekent dit dat zij geen stem krijgen in deze procedure en dus ook geen mogelijkheid om hun rechten als slachtoffer te doen gelden. Familierechtbanken, vervolgt de rapportage, zijn onvoldoende ingevoerd in de problematiek van seksueel en huiselijk geweld. Zij gaan er ten onrechte vanuit dat huiselijk geweld eindigt na een echtscheiding als besloten wordt tot gezamenlijke voogdij. We kennen genoeg voorbeelden van familiedrama's die zich na een scheiding hebben voorgedaan, om het tegendeel te kunnen bewijzen. Het gedrag van ouders uit het verleden zou veel meer door de familierechtbanken meegewogen moeten worden zodat dit ten goede komt aan de veiligheid en het welzijn van de kinderen.

In de strijd voor mensenrechten zijn ervaringen van de één en de herkenning en erkenning van de ander essentieel om wezenlijke verandering tot stand te brengen. Wat voor bewustwording van racisme geldt, kan ook worden toegepast op seksueel en huiselijk geweld. Meningingen, overtuigingen en opvattingen over de rol en positie van vrouwen, al dan niet door religieuze systemen ondersteund en uitgedragen, worden al eeuwenlang overgedragen in de opvoeding van jonge kinderen. Ze hebben zich genesteld in onze genen. We dragen allemaal onbewust de zaden van racisme, discriminatie en uitsluiting, schreef ik aangaande racisme. Dit geldt grosso modo ook voor de bestaande genderongelijkheid en ongelijke machtsverhoudingen tussen vrouwen en mannen binnen de perspectieven van gevestigden en buitenstaanders. Het is de basis van dominante overtuigingen, die weer de

legitimiteit creëren van geprivilegieerd gedrag van een dominante groep en/of dominante sekse in de samenleving, wat weer tot onderdrukking en/of uitsluiting van anderen heeft geleid. Dit geldt ook voor vrouwenrechten en de erkenning van seksueel en huiselijk geweld. Erkenning van het bestaande geweld is een eerste stap. De vraag is hoe we actie kunnen ondernemen. Wat doe ik? Wat doe jij? Het gaat erom actie te ondernemen om deze verschillen uit te kunnen bannen of minstens te verzachten in opvolgende generaties met een grotere gelijkwaardigheid van mensen, ongeacht kleur of genderidentiteit.

Angel Kyodo Williams heeft een model gecreëerd om racisme bespreekbaar te maken. Ik zou een pleidooi willen houden om een soortgelijk model toe te passen in het geval van de bestaande genderongelijkheid en in het geval van seksueel en huiselijk geweld. Het gaat om bewustwording van eeuwenoude opvattingen. Want, ook hierbij geldt dat zonder bewustwording en innerlijke verandering er geen maatschappelijke verandering mogelijk is. Tegelijkertijd heeft innerlijke verandering geen enkele betekenis als dit niet samengaat met maatschappelijke veranderingen. Op het individuele niveau is het zaak om inzicht te krijgen in de overtuigingen over ras en gender en de machtsbasis die deze overtuigingen in stand houden. Op maatschappelijk niveau geldt het belang van toenemend bewustzijn van consequenties voor beleid en mensenrechtenbeleid in het bijzonder. Angel Kyodo Williams roept op tot een paradigmaverschuiving waarin een beweging voor sociale rechtvaardigheid de basis vormt voor persoonlijke vrijheid, een rechtvaardige samenleving en de genezing van verdeeldheid in ras, klasse, geloof en politiek. Als sociaal visionair pleit ze voor de noodzaak om innerlijke bewustwording toe te passen op brede sociale verandering. Hieronder valt ook de ongelijke machtsbalans tussen mannen en vrouwen, die de rechten van vrouwen ondermijnt.

7.7 Epiloog

Over de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging

Vrijheid van godsdienst en levensovertuiging (art.6 Grondwet) is een groot voorrecht dat wij genieten. Dat is niet altijd vanzelfsprekend geweest. Nog in de negentiende eeuw was er in Nederland een staatsgodsdienst en werden katholieken vervolgd⁵². Voor talloze mensen op deze wereld staat dit recht onder druk of is hen dit recht ontnomen⁵³. Overal in de hele wereld en in alle tijden onder alle volkeren in alle culturen zijn religies of geloofssystemen ontstaan. Een aantal religies zijn uitgegroeid tot wereldomvangrijke religieuze systemen, andere systemen zijn beperkt gebleven tot een volk, een cultuur, zoals de Noord-Amerikaanse indianen en de Aborigines in Australië. Het is een diepe behoefte van mensen zich te willen verbinden met anderen in iets dat groter is om zingeving te vinden bij de existentiële vragen waar de mensheid zich voor geplaatst ziet in de vragen over leven en dood. In het Westen en Midden-Oosten ontstonden de abrahamitische religies, in Azië ontstonden hindoeïsme en boeddhisme. Daarnaast zijn er onder alle volkeren van alle continenten natuurreligies tot ontwikkeling gekomen, ook in Europa voorafgaande aan de kerstening. De Golden Rule, ontstaan in het axiale tijdperk en door alle grote religieuze stromingen omarmd met de regel: 'doe de ander niet aan wat je zelf niet wilt worden aangedaan' had een pacificerend effect op mensen. Desondanks bestaat er overal in de wereld de neiging om de ene religie als beter te beoordelen als de andere. Om de eigen

⁵² Museum Ons' Lieve Heer op Solder herinnert aan de vervolging. Het is een voormalige schuilkerk gelegen in de binnenstad van Amsterdam.

⁵³ Bitter Winter webmaster@cesnur.org. A magazine on religious liberty and human rights in China.

religie als de ‘ware’ religie te zien. Dat gebeurt ook onder mensen die zich boeddhist noemen! Uit de idee de eigen religie als de ware te zien zijn diverse vormen van fundamentalisme ontstaan, waarbij geweld helaas niet geschuwd is.

Religie is afgeleid van het woord *religare*, wat ‘verbinden’ betekent: je willen verbinden met je medemensen en het goddelijke. Anderen zeggen dat het woord religie is afgeleid van het woord *religere*, wat ‘herinneren’ betekent. Religie zou dan betekenen dat het je herinnert aan het goddelijke in jou, je medemens en in de wereld. Het is de erkenning dat de wereld groter is dan wij in onze eerste perceptie kunnen zien. Het is verrijkend om kennis te maken met en open te staan voor de rijkdom van de geloofssystemen die alle culturen van deze wereld hebben voortgebracht, dan enkel die waarin je bent opgegroeid te kunnen waarderen. Voor natuurvolkers is religie altijd alomvattend geweest, het goddelijke liet zich in de mens zien, in de voorouders, in de natuur en alle natuurverschijnselen, die een diepgaande verbinding met Vrede geeft. Zoals in de volgende tekst van Black Elk, visionair en opperhoofd van de Oglala Sioux.

Vrede in ons hart⁵⁴

“De eerste vrede, die het belangrijkste is,
is de vrede die neerdaalt in het hart van de mensen
als zij hun verbondenheid realiseren,
hun één zijn met het universum en alle kosmische krachten
en als zij beseffen dat, in het middelpunt van dat universum

⁵⁴ Tekst uit een toespraak van Black Elk, Grote Eland in 1948
(<https://mahakarunachan.nl/black-elk-vrede-in-het-hart-en-de-diepe-verbondenheid-met-alles-wat-leeft/>).

het Grote Mysterie, Wakan-Tanka, woont
en dat dit middelpunt werkelijk overal is;
het is in ons allemaal te vinden.

Dat is de ware vrede en de andere zijn daar slechts een afspiegeling van.
De tweede is de vrede tussen twee mensen en
de derde, de vrede die gesloten wordt tussen volkeren.

Maar vóór alles dien je te begrijpen,
dat er nooit vrede tussen volkeren kan bestaan,
voor die ware vrede bekend is die,
zoals ik al vaak heb gezegd,
te vinden is in het hart van de mensen.”

Dit streven naar een diepgaande ervaring van vrede komt in teksten van alle religieuze systemen voor. Dat vormt de basis voor een interreligieuze dialoog die uitgaat van wat ons met elkaar verbindt. Waarin ontmoeting kan plaatsvinden met vertegenwoordigers van religies en levensovertuigingen om zo nodig samen op te trekken.

Slotbeschouwing

8 Godsdienst en levensovertuiging, betrokken op een menswaardige toekomst

Bikram Lalbahadoersing en Fred van Iersel

Het Nationaal Actieplan Mensenrechten (NAM) doet iets bijzonders: de Nederlandse overheid formuleert ambities voor verwerkelijking van mensenrechten voor de eigen samenleving. Dat getuigt van moed, want hiermee houdt de overheid zichzelf een spiegel voor. De geformuleerde ambities zijn natuurlijk toekomstgericht, maar ze laten zich ook lezen als reacties op beperkingen in de huidige situatie. Wie de ambities leest, weet daarom: Nederland is, uit het oogpunt van verwerkelijking van mensenrechten, niet af.

Met een dergelijk ambitieus plan kan de burger verschillend omgaan. Men kan er uiteraard de overheid aan houden; dat hoort bij onze parlementaire democratie en rechtsstaat. Maar er is nog een andere reactie mogelijk: de burger kan de spiegel van het Nationaal Actieplan Mensenrechten zelf gaan vasthouden, en zich afvragen welke bijdrage hij of zij daaraan zelf kan leveren.

Deze benadering, vertrekken vanuit de eigen bijdrage, is bij de levensbeschouwelijke tradities in Nederland gaan leven gedurende het beraad van de klankbordgroep die het Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties had ingericht ter voorbereiding van het Nationaal Actieplan Mensenrechten. De levensbeschouwelijke tradities mochten hierin tezamen een vertegenwoordiger afvaardigen. Deze werd gevonden in beraad binnen de Raad van Kerken in Nederland en In Vrijheid Verbonden.

In het resultaat van het NAM krijgt de verbinding tussen de menselijke waardigheid en mensenrechten accent – in aansluiting bij de preambule van de Universele Verklaring. Tegelijk staat in het NAM het actuele en inspirerende thema van de bevordering van toegankelijkheid van rechten en voorzieningen centraal. Uiteraard besteedt het NAM ook aandacht aan de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, dat in Nederland erkend is als grondrecht in artikel 6 van de Grondwet. De tradities op het gebied van godsdienst en levensovertuiging zien in het proces en het resultaat van het NAM een uitdaging om zich expliciet te verhouden tot de mensenrechten en het mensenrechtenbeleid in Nederland.

Daarbij bewerkt de spiegel van het NAM ook het formuleren van ambities van de zijde van de levensbeschouwelijke tradities. In deze bundel laten zij zien hoe zij zich verhouden tot de mensenrechten. Het gaat daarbij uitdrukkelijk om visies en tegelijk om praktijken. Het bijzondere van deze bundel is dat de tradities niet primair en zeker niet exclusief focussen op artikel 6 met betrekking tot de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, maar juist op het geheel aan mensenrechten vanuit hun visie. Tegelijk laten zij zien op welke terreinen zij hun praktische bijdrage zien.

Het NAM inspireerde de levensbeschouwelijke tradities om er niet een ‘showcase’ van te maken – een etalage van eigen *best practices* en visies – , maar juist ook aan kritische zelfreflectie binnen de tradities te doen. Het ligt uitdrukkelijk in het voornemen om deze kritische zelfreflecties ook via deze bundel in te brengen in de publieke dialoog met elkaar en de samenleving in den breedte over levensbeschouwing, menselijke waardigheid en mensenrechten.

Het is onze diepe overtuiging dat het onderwerp van deze bundel geen luxe maar noodzaak is. Mensenrechten zijn juridische codificaties van historisch gegroeide morele overtuigingen. Die morele overtuigingen stoelen op

ervaringen met en inzichten over de menselijke waardigheid. Het in cultuur brengen van die inzichten ondersteunt de mensenrechten, verbreedt het draagvlak ervan, en draagt bij aan de verwerkelijking ervan. Dat laatste is althans onze hoop en ambitie.

Dit project sluit ook aan bij de groeiende behoefte aan versterking van de interreligieuze dialoog in Nederland. Het kan nooit de bedoeling zijn van een dergelijke dialoog dat levensbeschouwelijke tradities zich blindstaren op elkaars vreemdheid, of ze juist omhelzen in een karikaturale, gefolkloriseerde vorm. De maatschappelijke relevantie van de dialoog tussen tradities op het gebied van godsdienst en levensovertuiging schuilt ook in het bijdragen aan het helpen oplossen van maatschappelijke vraagstukken, waaronder die van mensenrechten in Nederland.

Juist door samen te werken aan het in cultuur brengen van menselijke waardigheid en de verbinding ervan met de rechten van de mens, raken de levensbeschouwelijke tradities met elkaar in dialoog op een manier die onderlinge solidariteit versterkt. Het opkomen voor elkaars recht van bestaan en elkaars rechten en het elkaar bijstaan na een calamiteit zijn daar wezenlijk aspecten van.

Onze overheid kent hier enkele oefenplaatsen voor, in de gestalte van de pluralistische geestelijke verzorging bij de inrichtingen van Justitie, bij Defensie en bij de politie. Maar ook in de samenleving bestaan hier vruchtbare plekken voor, zoals In Vrijheid Verbonden, het Overlegorgaan voor Joden, Christenen en Moslims en plaatselijke raden voor levensbeschouwing.

De geformuleerde visies en praktijken in deze bundel zijn uiteraard niet het eindpunt, maar deze vormen juist een begin van dialoog binnen tradities, tussen tradities en ook met de overheid. Daarom nodigen wij de lezer uit, deze bundel vooral ook te gebruiken in eigen kring en de redactie te voorzien van

feedback en suggesties voor een vervolg (a.h.vanlersel@tilburguniversity.edu). Wij hopen daarom dat deze bundel niet alleen mag leiden tot interculturele en interreligieuze ontmoetingen, maar dat het ook leidt tot een versterking van de inzet voor een menswaardige toekomst voor iedereen, vooral voor de meest kwetsbaren in onze samenleving.

Literatuurlijst

Amnesty International (2020). *Menselijke waardigheid, respect en mensenrechten*.

Bates, E. (2018³). 'History [of Human Rights]' (chapter 1) in D. Moeckli, S. Shah, and S. Sivakumaran (eds.), *International Human Rights Law*, Oxford University Press, 3-21.

Berkes, N. (2010). *Turkiye'de Cagdaslasma (Moderisering in Turkije)*. Istanbul: Yapi Kiredi Yayinlari.

Besson, S. (2018³). 'Justifications [of Human Rights]' (ch. 2) in D. Moeckli, S. Shah, and S. Sivakumaran (eds.), *International Human Rights Law*, Oxford University Press, 22-40.

Boedjarath, I. (2021). Culture and suicide. An endeavor to reveal cultural factors fostering suicide. PhD manuscript in voorbereiding.

Boedjarath, I. (2016). Gender-specific problems among Surinamese Hindustani: Suicide and Alcoholism. In Hassankhan, M., Roopnarine, L., & Mahase, R. (eds.), *Social issues among Hindustani immigrants in The Netherlands*. Delhi: Manohar Publishers, 113-148.

Bruening, A., Andere mensenrechten? De waardigheid van de mens in het perspectief van de oosterschristelijke theologie. Zie: http://www.godgeleerdheid.vu.nl/nl/Images/Oratietekst-Alfons-Bruening-Andere_Mensenrechten_tcm238-322252.pdf.

Choenni, C.E.S. (2016). *Hindoestaanse contractarbeiders 1873-1920. Van India naar de plantages in Suriname*. Volendam: LM Publishers.

Dalacoura, K. (2007). *Islam Liberalism & Human Rights*. New York: I.B. Tauris.

Dembour, M. (2018³). 'Critiques [of Human Rights]' (ch. 3) in D. Moeckli, S. Shah, and S. Sivakumaran (eds.), *International Human Rights Law*, Oxford University Press, 41-59.

Demir, p. A. (onbekend). *Islam'da İnsan Hakları*. *onbekend*.

Denken, V. i. (1996). *Nasr Hamid Aboe Zaid*. Amsterdam: Bulaaq.

Dinnissen, E. (2002). *Wegen van Helende Aandacht. Zazen en beschouwing*, Dabar-Luyten, Heeswijk.

Elias, N. & Scotson, J. (1976). *De gevestigden en buitenstaanders*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen.

Gainda, R. (1996). *Hulpverlening aan hindoes: de graha sjaanti als psychosociale methode*. Rotterdam: Hindi instituut Nederland.

Gijsberts, M. M. (2012). *Moslim in Nederland*. Den Haag: SCO.

Gobb, J. & Ives, C. (eds) (1990). *The emptying God*, Wipf and Stock Publishers.

Goodman, L.E. (1998). *Judaism, Human Rights, and Human Values*. Oxford: Oxford University Press.

Halbertal, M. (2007). 'Human Rights and Membership Rights in the Jewish Tradition' in M. Halbertal and D. Hartman (eds.), *Judaism and the Challenges of Modern Life*. New York: Continuum, 179-187.

Harvey, P. (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, New York.

Heisig, J. & Maraldo, J. (1994). *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, & the Questions of Nationalism*, University of Hawai'i Press, Honolulu.

Jong, de, J. & Dijk, van, R. (redactie) (2020). *Handboek culturele psychiatrie en psychotherapie*. Amsterdam: Boom uitgevers.

Knott, K. (1996). Hindu women, destiny and shtridharma. *Religion*, 26: 15-35.

Koningsveld, W. S. (1992). *De Mythe van het Islamitische gevaar*. Kampen: J.H. Kok.

Kortmann, F. (2020). *Culturele competenties in de ggz. Theorie en praktijk*. Assen: Koninklijke Van Gorcum.

Kuyaksil, d. A. (2012). *Insan Haklari (Mensenrechten)*. Gaziantep (Turkije): Ada Kitap Dagitim.

Lathouwers, T. (2020). *Je kunt er niet uit vallen, zentoespraken*, Asoka, Milinda Uitgevers.

Lathouwers, T. (2012). *Kloppen waar geen poort is*, Asoka, Milinda Uitgevers.

Maas, J., van Assen, M. A. L. M., van Balkom, A. J. L. M., Rutten, E. A. P., Bekker, M. H. J. (2018). Autonomy–Connectedness, Self-Constructal, and Acculturation: Associations With Mental Health in a Multicultural Society. *Journal of cross-cultural psychology*, 50(1): 80-99.

Nadia Bouras, A. C. (2009). *Marokkanen in Nederland*. Amsterdam: Meulenhoff.

Nederland, D. r. (2018). *Willem Huijnk*. Den Haag: SCP.

Philipps, M. (2007). 'Human Rights and Its Destruction of Right and Wrong' in N. Ghanea-Hercock, A. Stephens, R. Walden (Eds.), *Does God Believe in Human*

Rights? – Essays on Religion and Human Rights. Leiden-Boston: Brill/Martinus Nijhoff Publishers, 115-120.

Roy, O. (2005). *De globalisering van de Islam*. Amsterdam: van Gennep.

Saharso, S. (2000). Female Autonomy and Cultural Imperative: Two Hearts Beating Together. In W. Kymlicka & W. Norman (Eds.), *Citizenship in Diverse Societies* (pp. 224-242). Oxford: Oxford University Press.

Sherr, A. (2007). 'Religion and Human Rights: Redressing the Balance' in N. Ghanea-Hercock, A. Stephens, R. Walden (Eds.), *Does God Believe in Human Rights? – Essays on Religion and Human Rights*. Leiden-Boston: Brill/Martinus Nijhoff Publishers, 107-113.

Sitaram, T. (2016). Tracing the past of Hindustani indentured women in Suriname, 1873-1921. In Hassankhan, M., Roopnarine, L., & Mahase, R. (eds.), *Social issues among Hindustani immigrants in The Netherlands* (pp. 77-113). Delhi: Manohar Publishers.

Solomon, N. (2007). 'Religion and Human Rights with Special Reference to Judaism' in N. Ghanea-Hercock, A. Stephens, R. Walden (Eds.), *Does God Believe in Human Rights? – Essays on Religion and Human Rights*. Leiden – Boston: Brill/Martinus Nijhoff Publishers, 89-106.

Stack, S. & Kposowa, A.J. (2015). Culture and suicide acceptability: A cross-national, multilevel analysis. *The Sociological Quarterly* 57, 282–303.

Tuz, d. I. (2014). *Kur'an ve Sunnete Gore Temel Insan Haklari*. Istanbul: Ensar Nesriyat Tic.a.s.

UDHR. (2020). *Universal Declaration of Human Rights*. <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=dut>.

Universitesi, C. 1. (2010). *Insan Haklari ve din (Mensenrechten en religie)*. Canakkale: Canakkal unversitesi yayinlari.

Van Bergen, D. D. (2009). *Suicidal Behavior of Young Migrant Women in the Netherlands. A Comparative Study of Minority and Majority Women*. (Doctoral dissertation, Vrije Universiteit Amsterdam, Holland). Retrieved from <http://dare.ubvu.vu.nl/handle/1871/31622>.

Weyer, R. v. (2002). *De islam en de westerse wereld in conflict*. Aarselaar, Belgie: Zuidnederlandse uitgeverij.

Wiegers, H. B. (2008). *Moslims in een westerse samenleving: islam en ethiek*. Zoetermeer: Meinema.

Williams, A.K. & Syedullah, J. (2016, *Radical Dharma*,). Lama Rod Owens. North Atlantic Books, Berkeley.

Woldring, H.V. (2002). *Religies in het publieke domein*. Zoetermeer: Meinema.

Websites:

<https://www.amnesty.nl/encyclopedie/menselijke-waardigheid-en-mensenrechten>.

<https://www.jewishvirtuallibrary.org/rights-human> ('Human Rights' in: *Encyclopaedia Judaica*, 2008).

<https://mensenrechten.nl/nl/welke-mensenrechten-zijn-er>.

<https://www.un.org/en/sections/issues-depth/human-rights/>.

Personalia

Rasit Bal is lang betrokken geweest bij het islamitische onderwijs in Nederland. Daarnaast is hij oprichtende bestuurder en voorzitter (2012-2018) van het CMO, Contactorgaan Moslims en Overheid. Sinds 2006 is hij verbonden geweest aan de Hogeschool Inholland en heeft mede vormgegeven aan de eerste 'imamopleiding' in Nederland. Hij doet een PhD-onderzoek over de verhouding van wetenschap en islam in 19^{de} eeuw. Sinds 2016 is hij co-projectleider van de VU-CMO 'professionaliseringproject imams in Nederland'. Daarnaast zet hij zich in voor de professionalisering van docenten van moskeeonderwijs.

Indra Boedjarath werkt als psycholoog-psychotherapeut in haar eigen praktijk en daarnaast bij Familysupporters, een (ggz-)instelling die diverse vormen van hulp onder een dak biedt. Ze heeft zich toegelegd op interculturele en genderspecifieke hulpverlening. Naast de directe hulpverlening publiceert ze daar met regelmaat over, geeft er lezingen over, vervult gastdocentschappen. Ze is ook directeur geweest van Mikado, kenniscentrum interculturele zorg. Op dit moment legt ze de laatste hand aan haar promotieonderzoek over suïcide en cultuur.

Christa Compas was tot 1 april 2021 directeur van het Humanistisch Verbond. Nu is zij directeur van de Algemene Onderwijsbond. Zowel binnen het humanistisch verbond als in andere functies heeft zij zich ingezet voor burgerschap en mensenrechten. Zo pleitte het HV onder meer voor het opnemen van de universele verklaring van de rechten van de mens in elk paspoort. Dit om duidelijk te maken hoe we elkaar als mensen tegemoet treden.

Christien Crouwel is algemeen secretaris van de Raad van Kerken in Nederland. Eerder was zij gemeentepredikant binnen de Protestantse Kerk in Nederland en pastor van de oecumenische stichting Drugspastoraat in Amsterdam.

Usha Doekhie studeerde Engelse Taal- en Letterkunde aan de Universiteit van Utrecht. Daarna heeft ze verschillende managementfuncties in het bedrijfsleven vervuld. Van 2017 tot 2020 was ze voorzitter van de Hindoe Raad Nederland en momenteel richt ze zich op coaching van hoogopgeleide en ambitieuze professionals, met name executive- en entrepreneurcoaching.

Fred van Iersel is emeritus hoogleraar vraagstukken geestelijke verzorging bij de krijgsmacht aan Tilburg University. Hij is professor for social encyclicals aan het International Institute Canon Triest (IICT) te Gent (B.). Deze bijdrage schreef hij als voorzitter van de Beraadgroep Samenlevingsvraagstukken van de Raad van Kerken in Nederland en als ambassadeur voor mensenrechten vanuit de levensbeschouwelijke tradities in Nederland, verenigd in de organisatie In Vrijheid Verbonden (IVV) en in het Overlegorgaan Joden, Christenen en Moslims (OJCM).

Bikram Lalbahadoersing studeerde psychologie en strategisch management aan de Rijksuniversiteit Groningen. Hij heeft als eindredacteur radio bij de Organisatie voor Hindoe Media gewerkt en vanaf 2010 is hij hoofd van de Hindoe geestelijke verzorging bij het Ministerie van Justitie en Veiligheid. Tevens is hij voorzitter van In Vrijheid Verbonden.

Leo Mock is docent Jodendom aan de Tilburg University, lid van het Algemeen Bestuur van het Overlegorgaan Joden en Christenen (OJEC) en haar denktank Sja'ar.

Ruben Vis is algemeen secretaris van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, lid van het bestuur van het Overlegorgaan Joden en Christenen (OJEC), van het Overleg Joden, Christenen en Moslims (OJCM), van CIO – Interkerkelijk Contact in Overheidszaken en tevens van de Executive van het European Jewish Congress waar hij initiatiefnemer en lid is van de Taskforce on Religious Rights.

Elsbeth Wolf studeerde antropologie en religiewetenschappen. Ze werkte in de psychiatrie en zorg voor mensen met een beperking en ontwikkelde

programma's op het gebied van ethiek, seksualiteit, agressie en kwaliteit. Ze is als vrijwilliger werkzaam als geestelijk verzorger in de ouderenzorg en in een Penitentiare Inrichting. In 2018 kreeg ze dharma-transmissie van Ton Lathouwers in de Chinese Lin Chi Ch'an traditie.



Het Nationaal Actieplan Mensenrechten (NAM) van 2020 doet iets bijzonders: de Nederlandse overheid formuleert ambities voor verwerkelijking van mensenrechten voor de eigen samenleving. Dat getuigt van moed, want hiermee houdt de overheid zichzelf een spiegel voor. De geformuleerde ambities zijn natuurlijk toekomstgericht, maar ze laten zich ook lezen als reacties op beperkingen in de huidige situatie. Wie de ambities leest, weet daarom: Nederland is, uit het oogpunt van verwerkelijking van mensenrechten, niet af. Met een dergelijk ambitieus plan kan de burger verschillend omgaan. Men kan er uiteraard de overheid aan houden; dat hoort bij onze parlementaire democratie en rechtsstaat. Maar er is nog een andere reactie mogelijk: de burger kan de spiegel van het Nationaal Actieplan Mensenrechten zelf gaan vasthouden, en zich afvragen welke bijdrage hij of zij daaraan zelf kan leveren. Deze benadering, vertrekken vanuit de eigen bijdrage, is bij de levensbeschouwelijke tradities in Nederland gaan leven naar aanleiding van het Nationaal Actieplan Mensenrechten.

In deze bundel laten zij zien hoe zij zich verhouden tot de mensenrechten. Het gaat daarbij uitdrukkelijk om visies en tegelijk om praktijken. Het bijzondere van deze bundel is dat de tradities niet primair en zeker niet exclusief focussen op artikel 6 met betrekking tot de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, maar juist op het geheel aan mensenrechten vanuit hun visie. Tegelijk laten zij zien op welke terreinen zij hun praktische bijdrage zien. Het bijzondere van deze bundel ligt echter eigenlijk nog een stap verder. Het NAM inspireerde de levensbeschouwelijke tradities om er niet een 'showcase' van te maken – een etalage van eigen 'best practices' en visies –, maar juist ook aan kritische zelfreflectie binnen de tradities te doen. Het ligt uitdrukkelijk in het voornemen om deze kritische zelfreflecties ook via deze bundel in te brengen in de publieke dialoog met elkaar en de samenleving in den breedte over levensbeschouwing, menselijke waardigheid en mensenrechten.

ISBN 9 7890828 32303



9 789082 832303