

## THEMA

# Blinde vlekken: pleidooi voor religieuze geletterdheid

Dennis P. Petri

**Abstract** In dit artikel ga ik in op het belang van religieuze geletterdheid (*religious literacy*) alsmede geletterdheid op het gebied van godsdienstvrijheid (*religious freedom literacy*). Wanneer overheden, ambtenarenapparaten, rechterlijke machten, ontwikkelingsorganisaties en samenlevingen in het algemeen onvoldoende de maatschappelijke rol en betekenis van religie verstaan en onvoldoende onderkennen wat het recht op godsdienstvrijheid inhoudt, zijn religieuze groepen kwetsbaar. Dit illustreer ik aan de hand van een aantal Latijns-Amerikaanse voorbeelden.

religie, godsdienstvrijheid, religieus analfabetisme, secularisatietheorie, Latijns-Amerika

## 1. Inleiding

Met veel bombarie, en mogelijk ook enige *wishful thinking*, kondigden wetenschappers onder leiding van Peter Berger gedurende de twintigste eeuw aan dat de wereld aan het seculariseren was (1968). Religie zou nooit volledig verdwijnen, maar het proces van ontkerkelijking zou onvermijdelijk zijn. En als de invloed van religie toch afneemt, waarom zou men dan tijd besteden aan het bestuderen ervan? Het gevolg hiervan laat zich raden. Doordat de sociale wetenschappen lange tijd het onderwerp religie links hebben laten liggen, is er sprake van onvoldoende begrip van de rol van religie in de samenleving en van wat belangrijk of dierbaar is voor religieuze personen. Deze religieuze ongeletterdheid is niet alleen een zaak die speelt in de wetenschap, maar ook in andere sectoren zoals de media of de overheid waar mensen werkzaam zijn die zijn opgeleid binnen diezelfde wetenschap.

Peter Berger is inmiddels ruimhartig teruggekomen op zijn conclusies, nadat hij moest erkennen dat religie wel degelijk aanwezig is in de samenleving (Berger, 2009). Daarbij merkte hij overigens wel op dat religie nieuwe vormen heeft aangenomen. In de afgelopen jaren hebben de sociale wetenschappen weer belangstelling voor religie gekregen, onder meer door de terroristische aanslagen van 11 september 2001 en de trend van “radicaal islamitisch revivalisme” die de secularisatietheorie in diskrediet brachten (Philpott, 2002; Thomas, 2005; Patterson, 2011). Bij diverse universiteiten schieten programma’s die zich bezighouden met religie als paddenstoelen uit de grond. De Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek

(NWO) wijdde zelfs een heel programma aan “Religie in de moderne samenleving” (2012).

Al deze initiatieven ten spijt, blijft het gebrek aan religieuze geletterdheid een belangrijk maatschappelijk probleem op tal van gebieden. In dit artikel beperk ik mij tot het onderwerp godsdienstvrijheid. Eerst kom ik kort terug op de oorzaken van de religieuze ongeletterdheid in de wetenschap, alvorens ik de gevolgen ervan bespreek voor het recht op godsdienstvrijheid. Gebruikmakend van eigen onderzoek in Latijns-Amerika (Petri, 2020) betoog ik dat onvoldoende begrip van het recht op godsdienstvrijheid ertoe leidt dat veel schendingen niet worden onderkend, waardoor slachtoffers daarvan niet geholpen worden. Tot slot ga ik iets breder in op de gevolgen van het religieus analfabetisme.

## 2. Oorzaken van het religieuze analfabetisme in de wetenschap

De belangstelling voor religie in de sociale wetenschappen kan als marginaal worden beschouwd (Wald & Wilcox, 2006; Fink, 2009). Dit kan worden verklaard door de invloed van Marx' reductionistische benadering van religie, het klassieke liberalisme dat religie met name tot kerk-staatkwesties beperkte, de invloed van de secularisatietheorie en de afnemende persoonlijke religiositeit van academisch personeel (Fox, 2001; Philpott, 2009; Dieckhoff & Portier, 2017). Deze bevinding wordt gedeeld door talrijke auteurs, die wijzen op een systematisch gebrek aan interesse in religie in de politieke wetenschappen, internationale betrekkingen en conflictstudies (Johnston & Sampson,

1994; Fox, 1999; Grim & Finke, 2011; Wellman & Lombardi, 2012; Philpott & Shah, 2017; Baumgart-Ochse *et al.*, 2017).

## Epistemologische dominantie van secularisme marginaliseert niet-seculiere visies

De op Marx geïnspireerde benadering van religie is functionalistisch te noemen, wat inhoudt dat religie slechts gezien wordt als een instrument (of een wapen) in de handen van politieke en maatschappelijke actoren om hun doelen te bereiken. Er zijn uiteraard veel historische voorbeelden te noemen van elites die religie hebben misbruikt voor hun machtsdoelen, maar het gaat veel te ver om religie slechts als “opium voor het volk” te beschouwen. Deze visie ziet de belangrijke rol die religie speelt in de levens van miljarden mensen en de betekenis die religie heeft gehad en nog steeds heeft in tal van aspecten van de samenleving over het hoofd. De beperking van religie tot kerk-staatkwesties binnen het klassieke liberalisme is evenzeer reductionistisch. Godsdienstvrijheid wordt hierdoor versmald tot het thema “scheiding van kerk en staat”, waardoor andere dimensies van dit belangrijke recht worden genegeerd. In de volgende paragraaf geef ik hier enkele voorbeelden van.

Het klassieke liberalisme bevat ook tot de idee dat religie teruggebracht kan worden tot de privésfeer, wat wederom duidt op een eenzijdig begrip van wat religie inhoudt. Deze idee heeft in sommige landen geleid tot beleid dat de deelname van religieuze actoren aan het publieke debat ernstig belemmerd. Wilson (2017) gaat nog verder door te stellen dat de epistemologische dominantie van secularisme in zowel de wetenschap als in het overheidsbeleid een “ontologische onrechtvaardigheid” vormt, omdat het leidt tot de ondergeschiktheid en marginalisering van niet-seculiere visies op de wereld. Dit is in strijd met de principes van het neutraliteit en universaliteit die het secularisme zelf uitdraagt.

De invloed van deze stromingen binnen de sociale wetenschappen kan niet worden onderschat, wat ook geldt voor de secularisatietheorie. Het gebrek aan aandacht voor religie in de sociale wetenschappen is om twee redenen problematisch. De eerste reden is simpelweg dat het bestuderen van religie ontmoedigd wordt. De tweede betreft de uitdaging die wordt gesteld door de secularisatie van academici, die lijkt te hebben geleid tot een zekere mate van “religieus analfabetisme”. Hierdoor ontstaat er binnen de wetenschap een groeiend onbegrip over wat religie is en welke rol het speelt in de samenleving, inclusief de aard van de relatie tussen religie en politiek (en meer in het algemeen de samenleving), en de praktische betekenis van het concept godsdienstvrijheid (Prothero, 2007; Dinham & Francis, 2015; Smith, 2017). Het directe gevolg hiervan is dat belangrijke kwesties die verband houden met religie onvoldoende onderkend worden, wat indirect doorwerkt in het overheidsbeleid omtrent religie.

Er zijn ook epistemologische uitdagingen die verband houden met de definitie en operationalisering van religie (Fox, 2001; Philpott, 2009; Wellman & Lombardi, 2012). Deze conceptuele uitdagingen zijn zelfs nog groter in het geval van “scholars with little exposure to religion”, zoals Wald & Wilcox het uitdrukken, vooral gezien het groeiende aantal religieuze stromingen en religieuze trends (2006:526). Omdat religie een variabele is die moeilijk te conceptualiseren is, is deze ook moeilijk te meten. Als gevolg hiervan wordt het vaak helemaal niet of alleen aan de hand van relatief ruwe indicatoren gemeten (Fox, 2001). Het gebrek aan aandacht voor religie versterkt dit probleem alleen maar, omdat het “een slechte basis biedt om variabelen te ontwikkelen” (vert. uit Fox, 2001:58). Dit laatste heeft gevolgen voor de waarneming van de kwetsbaarheid van religieuze minderheden, zoals ik in de volgende paragraaf bespreek.

### 3. Onzichtbaarheid van schendingen van godsdienstvrijheid in Latijns-Amerika

In april 2018 bezocht ik het museum dat is gewijd aan Monseigneur Oscar Arnulfo Romero, de Salvadoraanse bisschop – bekend om zijn openlijke kritiek op de sociale onrechtvaardigheid en mensenrechtenschendingen in zijn land – die op 24 maart 1980 werd vermoord terwijl hij de mis opdroeg. Romero werd in 2015 door het Vaticaan tot martelaar verklaard (en in 2018 heilig verklaard), maar dat was bijna niet doorgegaan. Mijn gids vertelde me dat het heiligverklaringsproces heel lang had geduurd vanwege zijn veronderstelde sympathie voor de bevrijdingstheologie. Omdat hij om politieke redenen werd vermoord, hebben de Vaticaanse theologen lange tijd gediscussieerd over de vraag of hij eigenlijk wel een martelaar was. Uiteindelijk werden ze het erover eens dat hij inderdaad een martelaar was en kwamen ze tot het compromis dat hij werd vermoord in *odium fidei* (“uit haat tegen het geloof”).

Het debat over martelaarschap en heiligverklaring is een interne aangelegenheid van het Vaticaan. Uiteraard is het er in het geval van het Vaticaan en andere religieuze organisaties geen sprake van religieus analfabetisme. De aangehaalde discussie weerspiegelt evenwel een breder misverstand over de kwetsbaarheid van religieuze actoren en een mogelijk te nauwe interpretatie van wat het recht op godsdienstvrijheid inhoudt. Niemand zal ontkennen dat sociaal en politiek activisme van religieuze mensen riskant en zelfs levensbedreigend kan zijn in autoritaire contexten. Risico's die verband houden met religieuze betrokkenheid worden echter zelden opgevat als schending van godsdienstvrijheid, noch worden ze erkend als gevolg van gedrag dat is geïnspireerd door religieuze overtuigingen. Vaak wordt de religieuze dimensie gemakkelijk terzijde geschoven ten koste van alternatieve verklaringen. Toch zijn religieuze

minderheden kwetsbaar op meer manieren dan algemeen wordt aangenomen. Ik benoem hier een viertal punten ter illustratie van mijn punt dat veel schendingen van godsdienstvrijheid ten onrechte onopgemerkt blijven.

### ***Kwetsbaarheid van religieuze minderheden***

De eerste keer dat ik hoorde over een ernstig religieus conflict in Latijns-Amerika was in 2010 tijdens een reis naar Bogotá (Colombia), waar ik Ana Silvia Secué ontmoette, een inheemse onderwijzeres die tot de Nasa-bevolking behoort. Ze vertelde over het geweld binnen haar inheemse gemeenschap nadat ze had besloten een christelijke school op te richten en een lobbyorganisatie had gestart om te pleiten voor de religieuze rechten van de inheemse christenen in Colombia. Ik was geschokt door haar getuigenis, vooral door het feit dat de grondwettelijke bepalingen voor inheems zelfbestuur de politie en de rechterlijke macht niet toestaan tussenbeide te komen in interne conflicten in inheemse gemeenschappen, zelfs als er sprake is van ernstige mensenrechtenschendingen. In inheemse reservaten gelden de mensenrechten formeel wel, maar de centrale overheid is in de praktijk niet bevoegd om op dat punt te handhaven. Buiten dit feit, worden dergelijke schendingen veelal niet gezien als een religieuze kwestie, maar slechts als uitingen van een intern etnisch conflict.

De situatie van Ana Silvia is geen geïsoleerd geval, maar onderdeel van een breder plaatje. Later ontdekte ik dat soortgelijke, hoewel minder verstrekkende, regelingen bestaan in andere Latijns-Amerikaanse landen, waaronder Mexico, Bolivia, Guatemala en Brazilië. Ik begon anekdotisch bewijs te verzamelen van soortgelijke situaties in andere inheemse gemeenschappen, zowel in Colombia als in andere Latijns-Amerikaanse landen, die langzaamaan een patroon begonnen te onthullen.

Al snel kwam ik gevallen van mensenrechtenschendingen van religieuze minderheden buiten inheemse gemeenschappen tegen. In 2011 kreeg ik van een zendingsorganisatie de opdracht om een onderzoek te doen naar het raakvlak tussen de georganiseerde misdaad en kerken in Latijns-Amerika. Sommige mensen in die organisatie hadden de intuïtie dat deze kwestie het verdient om onderzocht te worden, en ze hadden gelijk. Ik ontdekte dat predikanten vaak het slachtoffer zijn van gewelddadige aanvallen door de georganiseerde misdaad. Mexico was bijvoorbeeld herhaaldelijk uitgeroepen tot het gevaarlijkste land ter wereld voor priesters (Petri, 2012). Ook in de duiding van dergelijke incidenten kan men spreken van onvoldoende begrip van het recht op godsdienstvrijheid. Geweld tegen priesters en predikanten wordt al gauw afgedaan als een onderdeel van het drugsgeweld, waarbij de religieuze dimensie daarvan miskent wordt.

Er wordt te snel aangenomen dat in contexten van wijdverbreide georganiseerde misdaad iedereen lijdt en gevaar loopt. Waarom zouden criminele organisaties zich specifiek storen aan religie? Het anekdotisch bewijs dat ik had verzameld door middel van interviews en persberichten, deed me echter beseffen dat predikanten in sommige gevallen specifiek het doelwit zijn van drugskartels die zich door hen bedreigd voelen.

Veldonderzoek voor verschillende ontwikkelingsorganisaties in Mexico, El Salvador, Guatemala en Colombia, bevestigde dit beeld. Tijdens een reis naar de staat Tamaulipas (Mexico) in 2014, ontmoette ik Daniel Pérez, (naam om veiligheidsredenen gefingeerd), een jonge voorganger die het initiatief had genomen om een voetbalteam op te richten voor jongeren om

hen weg te houden van de drugskartels. Een van de jongeren die zich aanmeldde voor zijn voetbalteam nam ontslag als *halcón* [havik] (zo worden informanten en boodschappenjongens genoemd) voor het drugskartel *Los Zetas* [De Z's] en werd vermoord. Daniel werd zelf ook met de dood bedreigd. Dit is slechts een van de vele voorbeelden van soortgelijke gevallen die ik heb gedocumenteerd waarin maatschappelijke betrokkenheid van predikanten leidde tot gewelddadige aanvallen door drugskartels. Het is niet zozeer zo dat de drugskartels antireligieus zijn, maar ze trachten personen die, vanuit hun religieuze overtuigingen, een bedreiging vormen voor hun invloedssfeer te elimineren.

Ook op Cuba kwam ik gevallen tegen van mensenrechtenschendingen jegens religieuze minderheden, maar niet op de manier die ik had verwacht. Tijdens mijn eerste reis naar het eiland in 2015 verwachtte ik dat religie onder het heersende communistische regime verboden zou zijn. Ik was nogal verrast om te zien dat zoveel kerken bezoekers openlijk verwelkomden en vrij samenkwamen. Ik ontdekte dat achter deze façade er ernstige beperkingen van de godsdienstvrijheid schuilgingen. Religieuze organisaties worden getolereerd, maar ze worden met veel beperkingen geconfronteerd, vooral als ze in aantal toenemen. Er bleek geen echte vrijheid van meningsuiting te bestaan; erediensten worden gecontroleerd, predikanten blijven uit voorzichtigheid weg van politieke uitspraken over het regime of de mensenrechtensituatie, en zaken als evangelisatie, diaconaal werk of confessioneel onderwijs zijn nagenoeg onmogelijk.

In Cuba legde ik contact met Mario Félix Lleonart, een predikant en blogger, die er niet voor terugdeinsde openbare verklaringen af te leggen over sociale onrechtvaardigheden en het onderdrukkende beleid van het communistische regime (Lleonart, 2017). Andere predikanten beschouwden hem als “onverstandig”, maar hij geloofde in zijn “profetische missie”. Hij werd verschillende keren gevangengezet, vaak gedwongen tot huisarrest en moest uiteindelijk in ballingschap gaan.

Zodoende had ik anekdotisch bewijs verzameld van kwetsbare religieuze minderheden in drie zeer verschillende contexten: inheemse gebieden zoals in Colombia, gebieden die worden gecontroleerd door de georganiseerde misdaad zoals in delen van Mexico, en het autoritaire Cuba. Door deze ervaringen realiseerde ik me dat er serieuze problemen zijn met betrekking tot godsdienstvrijheid in Latijns-Amerikaanse landen, maar ik had moeite om te begrijpen waarom dit zo verkeerd wordt ingeschat en zelfs genegeerd. Als men kijkt naar de belangrijkste instrumenten voor het monitoren van godsdienstvrijheid van zowel confessionele organisaties als universiteiten kan worden vastgesteld dat de empirische observatie van een aantal karakteristieke aspecten van religieuze vervolging in Latijns-Amerika onvoldoende worden onderkend door bestaande theoretische kaders en instrumenten voor gegevensverzameling. In de literatuur over godsdienstvrijheid en religieuze conflicten komen de specifieke soorten mensenrechtenschendingen die ik in Latijns-Amerikaanse landen waarnam, slechts marginaal naar voren. Maar ook buiten de context van wetenschap wordt godsdienstvrijheid verkeerd ingeschat. Het is ook waarneembaar in het overheidsbeleid van veel landen, zoals ik hierna beschrijf.

Predikanten zijn vaak  
het slachtoffer van  
gewelddadige aanvallen

### ***De uitdaging van de handhaving van het recht op godsdienstvrijheid***

De meeste Latijns-Amerikaanse landen zijn al ongeveer drie decennia democratieën en hebben aanzienlijke vooruitgang geboekt op het gebied van de kwaliteit van de democratie, ondanks resterende uitdagingen (O'Donnell, 1993; Dabène, 2007; Petri, 2019; Carrillo-Flórez & Petri, 2009). Sinds de democratisering van Latijns-Amerika in de jaren tachtig wordt de wettelijke bescherming van godsdienstvrijheid gegarandeerd door internationale verdragen en nationale grondwetten. De meeste Latijns-Amerikaanse landen hebben de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, het Internationaal Verdrag inzake burgerrechten en politieke rechten en het Amerikaanse Verdrag inzake de rechten van de mens ondertekend, die de vrijheid van godsdienst beschermen. Wat nationale grondwetten en staatsinmenging in religie betreft, zijn er geen grote zorgen met betrekking tot de wettelijke bescherming van godsdienstvrijheid. Gegevens van het Religion and State Project (Bar-Ilan Universiteit, Israël) bevestigen dat, afgezien van enkele vormen van voorkeursbehandeling van katholieken en enkele registratievereisten en beperkingen voor bekering, Latijns-Amerikaanse landen een van de laagste niveaus van overheidsbetrokkenheid bij religie hebben, met uitzondering van Cuba en Mexico.

Maar wat betekent dit in de praktijk? En hoe rijmt dit met het bewijs van schendingen van de godsdienstvrijheid door niet-statelijke actoren zoals de georganiseerde misdaad of inheemse actoren dat ik had verzameld? Het leek logisch voor Cuba als autoritair regime, maar hoe zit het met Mexico en Colombia? Hoe zit het met Ana Silvia en Daniel? Bestaande instrumenten die godsdienstvrijheid monitoren lijken dergelijke gevallen te negeren.

Ondanks de over het algemeen zeer positieve wetgeving is handhaving een veel grotere uitdaging is dan vaak wordt verondersteld, vooral op lokaal niveau. Zoals Guillermo O'Donnell uitlegt, zijn veel Latijns-Amerikaanse overheden niet in staat om de rechtstaat te

garanderen binnen hun grondgebied (1993). Andere wetenschappers spreken van het bestaan van enclaves van "subnationaal autoritarisme" binnen democratische staten (Gibson, 2005; Dabène, 2008; Giraudy, 2010). Het bestaan van subnationale gebieden die

### Enclaves van "subnationaal autoritarisme" binnen democratische staten

worden gekenmerkt door een zwakke rechtsstaat en een zwakke staatscapaciteit heeft duidelijke gevolgen voor de handhaving van democratische rechten, waaronder godsdienstvrijheid. De inheemse gemeenschappen in Colombia en de wetteloze staten in Noord-Mexico passen in deze categorie. Dit geldt ook voor Cuba in zijn geheel.

Het lijkt logisch om aan te nemen dat politiek instabiele omgevingen, met zwakke politieke instellingen, een falende rechtsstaat en ernstige uitdagingen op het gebied van de menselijke veiligheid, vruchtbare omgevingen zijn voor de ontwikkeling van religieuze conflicten en kwetsbaarheid creëren voor religieuze minderheden. Dit is een verklarende factor voor de kwetsbaarheid van religieuze minderheden in Latijns-Amerikaanse landen die op zijn minst het overwegen waard is.

**Verband tussen het gedrag van religieuze minderheden en hun kwetsbaarheid**

Een volgende vraag die verband houdt met de waarneming en duiding van schendingen van godsdienstvrijheid dient zich aan. Als we naar de religieuze statistieken kijken, is Latijns-Amerika een continent dat op het eerste gezicht wordt gekenmerkt door een grote mate van religieuze homogeniteit. Het wordt over het algemeen beschouwd als een christelijk continent, waarbij het christendom in alle landen de grootste religie is. Is het realistisch om in een dergelijke context te spreken van de aanwezigheid van religieuze minderheden, laat staan van kwetsbare religieuze minderheden? En hoe kunnen religieuze conflicten waarbij christenen betrokken zijn, bestaan in landen met een christelijke meerderheid?

In veel Latijns-Amerikaanse landen hebben de afgelopen decennia zogenaamde '*new religious movements*', zoals de pinksterbeweging, het mormonisme, de Afro-Braziliaanse religies, de katholieke charismatische vernieuwing en inheemse spiritualiteit, een snelle groei doorgemaakt. Het succes van deze bewegingen kan worden geïnterpreteerd als het resultaat van de vrije markt van religieuze ideeën, wat impliceert dat de mate van godsdienstvrijheid het mogelijk maakte dat dergelijke bewegingen floreren (Steigenga & Cleary, 2007). Hoe kan deze realiteit, die lijkt op wijdverbreide religieuze tolerantie, naast religieuze conflicten bestaan?

De schijnbare homogeniteit van het religieuze landschap van Latijns-Amerika verbergt een aanzienlijke diversiteit binnen het christendom, zowel binnen het katholicisme als onder niet-katholieke minderheden, waaronder de snelgroeiende protestantse groeperingen (De la Torre & Martín, 2016). Alleen al in Mexico zijn er 4.393 protestantse denominaties (INEGI, 2010).

Een vaak aangehaalde hypothese is dat wetgeving en cultuur in Latijns-Amerika discriminerend zijn voor niet-katholieken (Freston, 2018). Dit blijkt echter niet het belangrijkste probleem te zijn op het gebied van godsdienstvrijheid, ook al wordt dit door veel protestantse groeperingen steevast aangegeven als de belangrijkste kwestie. Er zijn zeker gevallen van discriminatie van niet-katholieke groepen, maar die zijn lang niet zo ernstig als de voorbeelden die ik eerder noemde (Kovic, 2007). Integendeel, religieuze conflicten in inheemse gemeenschappen, geweld tegen religieuze groeperingen door de georganiseerde misdaad en staatsrepressie van religie in het communistische Cuba hebben weinig te maken met conflicten tussen verschillende christelijke denominaties, maar treffen zowel katholieken als niet-katholieken.

De diversiteit binnen het christendom is niet alleen confessioneel; het is ook gerelateerd aan religieuze praktijk en gedrag (De la Torre & Gutiérrez, 2007; De la Torre & Martín, 2016). Er is een opmerkelijk verschil tussen naamchristenen en actief praktiserende christenen. De meerderheid van de Latijns-Amerikaanse bevolking is in naam christen, maar in de meeste landen in de regio gaat minder dan 50% van alle christenen regelmatig naar de kerk. Recente onderzoeken (Pew Research Center, 2014; RIFREM, 2016) wijzen op opmerkelijke verschillen binnen het christendom in termen van religieuze naleving, betrokkenheid bij zendingsactiviteiten, liefdadigheidswerk of belangenbehartiging, het volgen van bepaalde morele principes, enz. Hoewel het christendom de meerderheidsreligie is op het continent, vormen actief praktiserende christenen, afhankelijk van hoe ze worden gedefinieerd, een minderheid (Compagnon, 2008; Pelletier, 2017).

Gezien het belangrijke statistische verschil tussen naamchristenen en christenen die hun geloof actief uitdragen, is het misleidend om alleen naar religieuze identiteit te kijken om religieuze conflicten te begrijpen. De gevallen waar ik hierboven naar verwees, hebben één ding gemeen:

de kwetsbaarheid van de religieuze groeperingen lijkt voornamelijk verband te houden met hun gedrag en daden, niet met hun identiteit. Ana Silvia werd bedreigd door gemeenschapsleiders, niet toen ze zich bekeerde tot het evangelische christendom, maar toen ze een school startte en een lobby-initiatief begon voor de erkenning van de rechten van een christelijke minderheids-groepering. De bekeerde *halcón* in Daniel's voetbalteam werd vermoord omdat het drugskartel zijn verandering van prioriteiten niet op prijs stelde. In Cuba kwam Mario Félix in de problemen omdat hij openlijk kritiek had geuit op de regering. Dit wijst op een verband tussen religieus gedrag, of beter gezegd, door religieuze overtuigingen geïnspireerd gedrag, en kwetsbaarheid.

### **Religie als factor van kwetsbaarheid**

Het is een legitieme vraag of religieus gedrag echt de verklarende factor is voor kwetsbaarheid in de conflicten die ik noemde, of dat alternatieve verklaringen relevanter zijn. Er kunnen immers ook politieke, economische of sociale verklaringen zijn voor de kwetsbaarheid van Ana Silvia, Daniel en Mario Félix.

In het geval van Ana Silvia moet de vervolging die ze heeft ondergaan misschien niet worden verklaard door religie, maar veeleer door het feit dat haar acties tegen de wil van de inheemse autoriteiten ingingen. Misschien moet de moord op een van de jonge spelers in Daniels voetbalteam niet worden verklaard door religie, maar door het feit dat zijn initiatief de belangen van de drugskartels bedreigde. Zou het geval van Mario Félix niet verklaard kunnen worden door het feit dat zijn publieke kritiek op de mensenrechtensituatie een bedreiging vormde voor het Cubaanse regime?

In de loop der jaren ben ik veel verschillende actoren tegengekomen, waaronder medewerkers van confessionele organisaties, maar ook journalisten en ambtenaren, die dergelijke vragen hebben gesteld. Elizabeth Shakman Hurd wijdde zelfs een heel boek (2015) aan de problemen die werden opgeworpen door de term 'religieus' te gebruiken als een unieke verklaring van geweld. Met Hurd verwerpen velen zaken snel als 'geen religieuze vervolging' en geven daarmee uitsluitend alternatieve politieke, economische of sociale verklaringen. In dergelijke commentaren wordt impliciet aangenomen dat een incident alleen als religieuze vervolging mag worden bestempeld als de daders een opzettelijk religieus motief hadden en dat religie de enige of in ieder geval de belangrijkste verklarende factor is. Een bijkomende impliciete veronderstelling is dat een incident alleen als 'religieuze vervolging' mag worden bestempeld als het een voldoende mate van intensiteit heeft.

Om zowel conceptuele als empirische redenen hebben deze aannames me altijd verbaasd. Puur religieuze conflicten zijn zeldzaam. Dit geldt zelfs voor conflicten die in de Bijbel worden beschreven. Men zou kunnen stellen dat het incident van de steniging van Stefanus, de eerste christelijke martelaar, meer politiek dan religieus was. Een zorgvuldige analyse van het verslag van dit incident in het Nieuwe Testament (*Handelingen* 6:8-8:1) laat zien dat hij niet om religieuze redenen werd vermoord, maar omdat hij de leden van het Sanhedrin had beledigd en omdat hij een beweging vertegenwoordigde die hun invloed bedreigde (Boyd-MacMillan, 2006). De kruisiging van Jezus zelf kan ook in politieke termen worden geïnterpreteerd: hij werd ter dood veroordeeld omdat hij een bedreiging vormde voor het gezag van de Romeinen. Ondanks de voor de hand liggende politieke dimensie van deze incidenten, zou niemand de religieuze overtuiging van zowel de daders als de slachtoffers durven bagatelliseren. Een multifactoriële



benadering om deze incidenten te interpreteren, waarbij de politieke en religieuze dimensies ervan worden erkend, lijkt daarom geschikter.

Zoals Fox terecht opmerkt: “zijn er weinig of geen belangrijke politieke gebeurtenissen die puur gemotiveerd zijn door religie. De meeste worden gemotiveerd en beïnvloed door complexe factoren (...)” (vert. uit 2001:54). Een voorbeeld hiervan is de interpretatie van het aanhoudende sektarische geweld in Noord-Nigeria, een onoverzichtelijk conflict waarin het isoleren van het religieuze element bijzonder ingewikkeld is (Madueke, 2018). Een andere Nigeriaanse onderzoeker, die om veiligheidsredenen liever anoniem blijft, stelt dat dit conflict onderhevig is aan een “vervolgingsclips”. Politieke en economische factoren die verband houden met aanhoudende burgerlijke onrust overschaduwden en verduisterden hierbij vaak de religieuze dimensies van het geweld.

Met dit voorbeeld kan een breder punt worden geïllustreerd: het waarnemen, laat staan meten, van religie als onderdeel van burgerconflicten kan gecompliceerd worden door het bestaan van verschijnselen zoals de vervolgingseclips. In andere gevallen kan religie politieke en economische factoren overschaduwden. In een monografie over de Mexicaanse staat Chiapas beschrijft Kovic bijvoorbeeld hoe “religie politieke en economische strijd maskeert” (2007:203)

Dit alles suggereert dat alternatieve politieke, economische of sociale verklaringen het bestaan van een relatie tussen religieus gedrag en kwetsbaarheid niet ontkrachten (Marshall, 2018). Het is een vergissing om zich slechts tot één factor van kwetsbaarheid te willen beperken, omdat conflicten altijd multifactorieel zijn. In feite hebben de bedreigingen voor de menselijke veiligheid die ik als voorbeelden heb gepresenteerd geen directe religieuze motivatie, maar dit betekent niet dat religie geen rol speelt. Religie moet worden gezien als een van de factoren, naast andere factoren, van de kwetsbaarheid van religieuze minderheden.

## Schending van godsdienstvrijheid in een continent met een christelijke meerderheid?

### 4. Gevolgen van het religieus analfabetisme

Zoals ik hierboven heb betoogd, is religie om verschillende redenen een blinde vlek in de sociale wetenschappen. In de afgelopen jaren is de academische belangstelling voor religie echter gegroeid. Er wordt bijvoorbeeld onderzoek gedaan naar de rol die religieuze actoren spelen bij de bevordering van gerechtigheid (Appleby, 2000; Mwaura, 2008; Grim, 2016; Baumgart-Ochse *et al.*, 2017). Er wordt echter nog steeds weinig onderzoek gedaan naar het verband tussen de maatschappelijke betrokkenheid van religieuze actoren en hun kwetsbaarheid voor mensenrechtenschendingen.

De onderkenning van de rol van religie kan vergaande gevolgen hebben. Het vormt een obstakel voor *evidence-based policy*, wat de laatste tijd het sleutelwoord lijkt te zijn in het overheidsbeleid. Het kan er bijvoorbeeld toe leiden dat de behoeften en zorgen van religieuze groeperingen niet in aanmerking worden genomen. Zo hebben de volksgezondheidsmaatregelen ter bestrijding van COVID-19 geleid tot objectieve beperkingen van enkele van de collectieve dimensies van godsdienstvrijheid in enkele Latijns-Amerikaanse landen. In Brazilië zijn enkele

keren kerkdiensten binnengevallen door de politie, zijn reisvergunningen van geestelijken in Chili geweigerd en is belangrijk humanitair werk van confessionele organisaties aan de grens tussen Mexico en de Verenigde Staten onderbroken. Een voorbeeld van voor het Covid-tijdperk zijn de bestemmingswetten door stadsplanners, die het vestigen van gebedshuizen in woonwijken verbieden zonder rekening te houden met de wensen van de volgelingen van bepaalde religies (Guardia, 2010; Petri & Osorio, 2021).

Religieuze geletterdheid is niet alleen een sleutel voor het conceptualiseren van effectieve ontwikkelingsstrategieën, het is ook een moreel imperatief, als men uitgaat van de sociologische realiteit dat veel bevolkingen religieuze voorkeuren hebben. De bescherming van het recht op godsdienstvrijheid houdt daarom in dat er rekening gehouden moet worden met de specifieke behoeften van religieuze groepen en dat er gehandeld moet worden bij mensenrechtenschendingen die verband houden met religie.

Een alomvattend begrip van de aard van de kwetsbaarheid van religieuze minderheden is essentieel om religieuze geletterdheid voor ambtenaren te bevorderen, zodat ze kunnen optre-

den bij mensenrechtenschendingen die verband houden met religie (Joustra, 2018). Het is ook een sleutel tot het informeren van maatschappelijke organisaties die zich richten op het ondersteunen van de slachtoffers van

## Is religieus gedrag wel echt de verklarende factor?

religieuze vervolging, zodat ze kunnen reageren op aspecten van de kwetsbaarheid van religieuze minderheden die tot nu toe werden verwaarloosd. In het geval van mensenrechtenorganisaties in het algemeen is religieuze geletterdheid net zo belangrijk, omdat zij vaak het religieuze element in het gedrag van bijvoorbeeld mensenrechten-, milieu- of anticorruptie-activisten niet erkennen (Marshall, Gilbert & Green, 2009). Ten slotte kan het ook relevant zijn om de kwetsbaarheid van religieuze minderheden zelf te verminderen, hen te helpen bij het bewustzijn van hun positie en hun reflectie op *coping*-mechanismen.

Meer oog voor de religieuze dimensie van conflicten zal hopelijk nuttige inzichten opleveren voor de internationale bevordering van godsdienstvrijheid, aangezien dit langzamerhand onderdeel wordt van het buitenlands beleid van democratische landen. Dit is met name relevant voor Latijns-Amerika, waar godsdienstvrijheid geen beleidsprioriteit lijkt te zijn. De *Inter-American Commission on Human Rights*, een orgaan van de Organisatie van Amerikaanse Staten, heeft geen rapporteur voor godsdienstvrijheid en houdt op geen enkele manier toezicht op de kwestie, ondanks het feit dat godsdienstvrijheid is verankerd in het Amerikaanse Verdrag voor de Rechten van de Mens. Godsdienstvrijheid is ook geen beleidsprioriteit voor de meeste Latijns-Amerikaanse regeringen, met uitzondering van Brazilië (Freston, 2018). Bijzondere aandacht voor de specifieke kwetsbaarheid van religieuze minderheden is nodig bij alle inspanningen in verband met staatsvorming en democratisering. Ten slotte moeten mensenrechtenorganisaties en overheden, waaronder de Nederlandse, religie betrekken bij hun monitoringinspanningen.

**Dr. D.P. (Dennis) Petri** is Internationaal Directeur van het International Institute for Religious Freedom en docent bij de Haagse Hogeschool, de Universidad Latinoamericana de Ciencia y Tecnología en de Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (beiden in Costa Rica). E dp.petri@gmail.com

## Literatuur

- Anonieme auteur** (2013). *Nigeria: Persecution or Civil Unrest?* <<https://www.worldwatchmonitor.org/old-site-imgs-pdfs/2576904.pdf>>.
- Appleby, R.S.** (2000). *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Baumgart-Ochse, C., Glaab, K., Smith, P.J. & Smythe, E.** (2017) Faith in Justice? The Role of Religion in Struggles for Global Justice. *Globalizations* 14(7): 1069-1075.
- Berger, P.L.** (1968, 25 februari). A Bleak Outlook on Religion. *New York Times*.
- Berger, P.L.** (2009). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington DC: Eerdmans/Ethics and Public Policy Cent.
- Boyd-MacMillan, R.** (2006). *Faith That Endures. The Essential Guide to the Persecuted Church*. Lancaster: Sovereign World Limited.
- Carrillo-Flórez, F. & Petri, D.P.** (2009). *Quality of Democracy and Parliamentary Reform in Latin America: How Europe Can Help*. Stockholm: International IDEA.
- Compagnon, O.** (2008). La crise du catholicisme latino-américain. *L'Ordinaire des Amériques* 210: 9-25.
- Dabène, O.** (2008). Enclaves autoritaires en démocratie: perspectives latino-américaines. In O. Dabène, V. Geisser & G. Massardier G. (eds.) *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XXIe siècle : Convergences Nord-Sud* (pp. 89-112). Paris: La Découverte.
- Dabène, O. (ed.)** (2007). *Amérique latine, les élections contre la démocratie ?* Paris: Presses de Sciences Po.
- De la Torre Castellanos, R. & Gutiérrez Zúñiga, C.** (eds.) (2007). *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*. Mexico City: El Colegio de la Frontera Norte/ CIESAS/CONACYT/Universidad de Quintana Roo/ El Colegio de Michoacán/El Colegio de Jalisco/Secretaría de Gobernación.
- De la Torre Castellanos, R. & Martín, E.** (2016). Religious Studies in Latin America. *Annual Review of Sociology* 42: 473-92.
- Dieckhoff, A. & Portier, P.** (2017). *Religion et politique*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Dinham, A. & Francis, M.** (ed.) (2015). *Religious Literacy in Policy and Practice*. Bristol: Policy Press.
- Fink, S.** (2009). Churches as Societal Veto Players: Religious Influence in Actor-Centred Theories of Policy-Making. *West European Politics* 32(1): 77-96.
- Fox, J.** (1999). Towards a dynamic theory of ethno-religious conflict. *Nations and Nationalism* 5(4): 431-463.
- Fox, J.** (2001). Religion as an Overlooked Element of International Relations. *International Studies Review* 3(3): 53-73.
- Freston, P.** (2018). Latin America: (Still) a Site of Persecution and an (evolving) Global Defender of the Persecuted. In D. Philpott & T.S. Shah (eds.). *Under Caesar's Sword: How Christians Respond to Persecution*. New York: Cambridge University Press.
- Gibson, E.** (2005). Boundary Control: Subnational Authoritarianism in Democratic Countries. *World Politics* 58(1): 101-132.
- Giraudy, A.** (2010). "The Politics of Subnational Undemocratic Regime Reproduction in Argentina and Mexico". *Journal of Politics in Latin America* 2(2): 53-84.
- Grim, B.J. & Finke, R.** (2011). *The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the 21st Century*. New York: Cambridge University Press.
- Grim, B.J.** (2016). The Role of Faith in Systemic Global Challenges. <[http://www3.weforum.org/docs/WEF\\_GAC16\\_Role\\_of\\_Faith\\_in\\_Systemic\\_Global\\_Challenges.pdf](http://www3.weforum.org/docs/WEF_GAC16_Role_of_Faith_in_Systemic_Global_Challenges.pdf)>.
- Guardia Hernández, J.J.** (2010). *Libertad religiosa y urbanismo. Estudio de los equipamientos de uso religioso en España*. Villatuerta: Ediciones Universidad de Navarra.
- Hurd, E.S.** (2015). *Beyond religious freedom: The new global politics of religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)** (2010). *Panorama de las religiones en México 2010*. Mexico City: Secretaría de Gobernación.
- Johnston, D. & Sampson, C.** (ed.) (1994). *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*. New York: Oxford University Press.
- Joustra, R.** (2018). *The Religious Problem with Religious Freedom: Why Foreign Policy Needs Political Theology*. New York: Routledge.
- Kovic, C.** (2007). Indigenous Conversion to Catholicism: Change of Heart in Chiapas, Mexico. In T.J. Steigenga & E.L. Cleary (eds.) *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America* (pp. 199-217). New Brunswick: Rutgers University Press.
- Leonart Barroso, M.F.** (2017). *Cubano confesante*. Miami: Neo Club Ediciones.
- Madueke, K.** (2018). *Ethnicity, politics, land, religion and deadly clashes in Jos, Nigeria*. <<http://www.sciencespo.fr/ceri/en/oir/ethnicity-politics-land-religion-and-deadly-clashes-jos-nigeria>>.
- Marshall, P.A.** (2018). *Politicizing Religion*. <<https://www.hudson.org/research/14598-politicizing-religion>>.
- Marshall, P.A., Gilbert, L & Green, R.** (2009). *Blind spot: when journalists don't get religion*. New York: Oxford University Press.
- Mwaura, P.** (2008). Civic Driven Change: Spirituality, Religion and Faith. In A. Fowler & K. Biebart (eds.). *Civic Driven Change: Citizen's Imagination in Action*

(pp. 51-65). Den Haag: Institute of Social Studies.

**Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO)** (2012). *NWO programma Religie in de moderne samenleving*. <<https://nwo.nl/onderzoek-en-resultaten/programmas/religie+in+de+moderne+samenleving>>.

**O'Donnell, G.** (1993). *On the State, Democratization and Some Conceptual Problems: A Latin American View with Glances at Some Post-Communist Countries*. <[https://kellogg.nd.edu/sites/default/files/old\\_files/documents/192\\_0.pdf](https://kellogg.nd.edu/sites/default/files/old_files/documents/192_0.pdf)>.

**Patterson, E.D.** (2011). *Politics in a Religious World. Building a Religiously Informed U.S. Foreign Policy*. New York: Continuum International Publishing Group.

**Pelletier, D.** (2017). La naissance d'un catholicisme global. In A. Dieckhoff & P. Portier. *Religion et politique* (pp. 23-34). Paris: Presses de Sciences Po.

**Petri, D.P. & Osorio Cardona, J.F.** (2021). La apropiación territorial de la diversidad religiosa. Paper voorbereid voor de XXIII bijeenkomst van het netwerk van onderzoekers van religie in Mexico (RIFREM), Puerto Vallarta, Jalisco, Mexico, 24-26 March 2021.

**Petri, D.P.** (2012). *Interface of Churches and Organised Crime in Latin America*. Harderwijk: Open Doors International.

**Petri, D.P.** (2019). Epílogo: El decálogo de la incidencia. In C. Launay Gama & O. Dabène (eds.), *Los efectos de los procesos participativos en la acción pública* (pp. 217-231). Buenos Aires: Teseo.

**Petri, D.P.** (2020). *The Specific Vulnerability of Religious Minorities*. (Academisch proefschrift). Amsterdam: Vrije Universiteit. <<https://research.vu.nl/en/publications/the-specific-vulnerability-of-religious-minorities>>.

**Pew Research Center** (2014). *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Washington DC: Pew Research Center. <<https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>>

**Philpott, D. & Shah, T.S.** (2017). Essays from the Under Caesar's Sword Project. *Review of Faith and International Affairs* 15(1): 1-11.

**Philpott, D.** (2002). The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations. *World Politics* 55(1): 66-95.

**Philpott, D.** (2009). Has the Study of Global Politics Found Religion? *Annual Review of Political Science* 12: 183-202.

**Prothero, S.** (2007). *Religious Literacy: What Every American Needs to Know – and Doesn't*. New York: Harper Collins.

**Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM)**. (2016). *Religious Beliefs and Practices in Mexico National Survey*. <<http://www.rifrem.mx/encreer/>>

**Smith, C.** (2017). *Religion What It Is, How It Works, and Why It Matters*. Princeton: Princeton University Press.

**Steigenga, T.J. & Cleary, E.L.** (eds.) (2007). *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick: Rutgers University Press.

**Thomas, S.M.** (2005). *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

**Wald, K.D. & Wilcox, C.** (2006). Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith Factor? *American Political Science Review* 100(4): 523-529.

**Wellman, J.K. & Lombardi, C.B.** (eds.) (2012). *Religion and Human Security: A Global Perspective*. Oxford, UK: Oxford University Press.

**Wilson, E.K.** (2017). 'Power Differences' and 'the Power of Difference': The Dominance of Secularism as Ontological Injustice. *Globalizations* 14(7): 1076-1093.