

Jan Muis

# DE STAD VAN DE MENS EN DE STAD VAN GOD

## Reflecties over recht

Rede bij het afscheid als hoogleraar dogmatiek  
tijdens de opening van het academisch jaar van de  
Protestantse Theologische Universiteit

Utrecht, 1 september 2017



Protestantse Theologische **Universiteit**



*Mevrouw de rector,  
Zeer gewaardeerde toehoorders,*

Het zou overdreven zijn om te zeggen dat we vandaag in een bezeten wereld leven.<sup>1</sup> Wat wij wel weten in Europa anno 2017 is dat de fundamenteën van ons samenleven aan het schuiven zijn.<sup>2</sup> Een duidelijk symptoom hiervan zijn de autocratische en populistische regeringsleiders die, eenmaal door het volk gekozen, de wetgevende en rechtsprekende macht onder hun controle proberen te brengen en die de burgerrechten willen afnemen van hen die zij tot vijanden van het volk hebben verklaard. De rechtsstaat is niet meer vanzelfsprekend, volgens de filosoof Sybe Schaap is hij zelfs al geruime tijd in verval. De vrijheid van meningsuiting, het kroonjuweel van de Verlichting, wordt tegenwoordig vooral door populisten gekoesterd en uitgebuit<sup>3</sup>, en door hen ingeperkt zodra ze aan de macht zijn. Opnieuw dringt de vraag zich op, die Kant<sup>4</sup> reeds stelde in de 18<sup>e</sup> en De Tocqueville<sup>5</sup> in de 19<sup>e</sup> eeuw: hoe te voorkomen dat democratie onttaardt in de tirannie van de meerderheid? Dat kan alleen, zo betogen Bas en Olivier de Gaay Fortman, wanneer wij samenleven vanuit de grondwettelijke burgerrechten en mensenrechten.<sup>6</sup> De theoloog John Milbank daarentegen stelde tijdens de opening van het academisch jaar van onze universiteit in 2016 dat het compromis tussen christelijk geloof en humanistische erkenning van mensenrechten, dat van 1945 tot 1990 in Europa voor vrede heeft gezorgd, is bezweken.<sup>7</sup> Zelf verwacht hij geen enkel heil van de mensenrechten. Integendeel, in zijn artikel ‘Against human rights’ bestrijdt hij het mensenrechtendiscours als uiting van een ontaard individualisme, dat neoliberalisme en totalitair kapitalisme in de hand werkt.<sup>8</sup>

Heeft de kerk ook iets te zeggen over rechtsstaat en mensenrechten? De Protestantse Kerk in Nederland heeft dat in elk geval wel gedaan. In 2009 publiceerde zij ‘De kerk en de democratische

rechtsstaat – een positiebepaling’.<sup>9</sup> In 2011 volgde de Islamnota ‘Integriteit en respect’.<sup>10</sup> In de publicatie over de rechtsstaat wordt gesteld dat het christelijk geloof de rechtsstaat herkent en aanvaardt, maar van een fundering van de rechtsstaat wordt afgezien.<sup>11</sup> De mensenrechten liggen wel in het verlengde van het bijbelse mensbeeld, maar zij zijn niet rechtstreeks uit de bijbel af te leiden.<sup>12</sup> Dit is een evenwichtige, maar ook bescheiden christelijke instemming met de rechtsstaat en de mensenrechten.

Een van de aanleidingen tot de Islamnota was de vraag of islamisering geen bedreiging vormt voor de vrijheid van godsdienst en de vrijheid van meningsuiting.<sup>13</sup> Op deze vraag wordt in de nota echter geen duidelijk antwoord gegeven. Vanuit het christelijk geloof wordt gesteld dat het koninkrijk van God toekomstig is en dus niet samenvalt met de staat en ook niet met de kerk.<sup>14</sup> Daarnaast wordt opgemerkt dat in de islam de wet van God ook in het leven van de staat centraal staat.<sup>15</sup> Dit roept de vraag op of in de islam een onderscheid gemaakt kan worden tussen koninkrijk van God, staat en kerk.<sup>16</sup> Maar deze vraag wordt in de nota niet gesteld. Zij wordt ook niet vermeld bij de theologische controverses tussen islam en kerk.<sup>17</sup> Wel wordt bij herhaling de vraag opgeworpen of de kerk geen afstand moet nemen van moderne westerse waarden zoals het individualisme.<sup>18</sup> De Islamnota maakt op het punt van de rechtsstaat en de mensenrechten een gelaten, om niet te zeggen passieve indruk.

Hoe moeten we de staat theologisch plaatsen in relatie tot het koninkrijk van God en tot de kerk? En zijn er duidelijke argumenten vanuit het christelijk geloof vóór de rechtsstaat en vóór de mensenrechten?<sup>19</sup> Het zijn deze vragen die ik vanmiddag met u wil verkennen. Dat kan alleen in vogelvlucht.

De kerk bestaat dankzij Jezus Christus. Hij heeft verkondigd dat het koninkrijk van God nabij is gekomen. Voor dat koninkrijk heeft hij geleefd en is hij gestorven. In dat koninkrijk is hij opgestaan uit de

doden. In de verwachting van Gods koninkrijk vormen Jezus' leerlingen een nieuwe geloofsgemeenschap en beginnen zij een nieuw leven. Zij zijn één in hun Heer, Jezus Christus, niet gescheiden als Jood en Griek, slaaf en vrije, man en vrouw. In de Maaltijd van de Heer komen zij samen aan één tafel en delen zij brood en wijn. Zij zorgen ervoor dat de armen niet te kort komen. De geloofsgemeenschap van de kerk is een leefgemeenschap met eigen normen en regels.<sup>20</sup> Zij leeft altijd in een of andere staat, de stad van de mens, maar zij hoopt op het koninkrijk van God, dat Johannes als een stad uit de hemel ziet neerdalen op de aarde.<sup>21</sup> Geen enkele staat op aarde valt samen met de stad van God die uit de hemel neerdaalt, en geen enkele staat is als zodanig een christelijke geloofs- en levensgemeenschap. Elke visie op de staat dient het fundamentele verschil tussen staat en kerk en tussen staat en koninkrijk van God te verdisconteren.<sup>22</sup> Dat blijkt niet eenvoudig, zoals een korte en selectieve blik op de geschiedenis ons leert.

Enkele jaren na de plundering van Rome door de Visigoten in 410 begon Augustinus aan zijn werk *De Civitate Dei, Over de stad van God* (van 413 tot 426). Augustinus stelt de staat als aardse stad tegenover de stad van God, die hij opvat als een eeuwig, hemels koninkrijk.<sup>23</sup> De kerk wordt bevolkt door mensen die als pelgrims op weg zijn naar het nieuwe Jeruzalem, de stad uit de hemel.<sup>24</sup> Dankzij Gods genade leven zij samen in liefde. Hun samenleven staat haaks op de imperia van deze wereld, die zijn gebaseerd op heerszucht en militaire macht.<sup>25</sup> Het Romeinse rijk pretendeert de gerechtigheid en de vrede te dienen, maar kan die pretentie niet waarmaken omdat het afgoden dient in plaats van de enige ware God.<sup>26</sup> Een staat zonder gerechtigheid is volgens Augustinus een rovershol.<sup>27</sup>

Augustinus tekent een onoverbrugbare tegenstelling tussen de stad van de mens en de stad van God; de eerste berust op zelfliefde, de tweede op liefde tot God.<sup>28</sup> Maar hij vindt ook dat christenen zich niet

van andere mensen moeten afzonderen. De scheiding tussen hen die wel en die niet tot de stad van God behoren, wordt niet door de kerk op aarde voltrokken, maar door God in zijn laatste oordeel. Zolang Gods rijk nog niet is aangebroken, leven christenen in de aardse stad samen met andere mensen.<sup>29</sup> Meer nog, in de staat is onder aardse wetten een relatieve vrede tussen alle mensen mogelijk.<sup>30</sup> Dit suggereert een vreedzaam samenleven van kerk en staat. Augustinus' denken over de staat blijft dus dubbelzinnig.<sup>31</sup> De hoofdpijn suggereert een conflictmodel, maar er zijn ook aanzetten voor een samenlevingsmodel. In beide benaderingen vallen koninkrijk van God en kerk vrijwel samen<sup>32</sup> en *is de kerk als liefdesgemeenschap het tegendeel van de staat als machtsinstituut*.

In de tijd van Augustinus was het christendom al de staatsgodsdienst van het romeinse rijk geworden. Wanneer het westerse rijk uiteenvalt, ontstaan in West-Europa christelijke koninkrijken. Die gaan proberen Gods koningschap gestalte te geven in een aardse staat. De koning regeert krachtens het recht van God en met de wet van God<sup>33</sup>, en zijn onderdanen worden met geweld tot het christelijk geloof gedwongen. Deze theocratische poging duurt 1000 jaar. In de zestiende eeuw begint zij in West-Europa haar einde te naderen.

In 1651 publiceert Thomas Hobbes tijdens de Engelse burgeroorlog zijn boek *Leviathan*, twee jaar na de onthoofding van de gezalfde koning Karel I door het parlement. Het christelijke West-Europa is dan gespleten door de reformatie en wordt geteisterd door oorlogen tussen natiestaten met een verschillende confessie. Hobbes begint zijn beschouwing over de staat met een gedachtenexperiment: de voorstelling van een situatie zonder staat en zonder wetten, de natuurtoestand. In deze toestand heeft ieder mens het recht om zijn leven in stand te houden, en daarmee volgens Hobbes recht op alles, ook op het lichaam van andere mensen.<sup>34</sup> Daarom is de natuurlijke conditie een oorlog van allen tegen allen.<sup>35</sup> De enige manier om deze

oorlog en ondraaglijke onzekerheid te beëindigen is dat ieder afstand doet van zijn recht en dit overdraagt aan anderen. Hierdoor ontstaat een gemeenschap, een civitas die alle individuen verenigt.<sup>36</sup> Hobbes noemt deze gemeenschap de Leviathan, en ook ‘de sterfelijke god’.<sup>37</sup> De leden van deze gemeenschap leggen alle gezag en macht in handen van een heerser, omdat alleen zo veiligheid en vrede kunnen worden gegarandeerd.<sup>38</sup> De heerser kan een koning zijn of een vergadering. Deze heerser maakt de wetten en bepaalt daardoor wat recht en onrecht is.<sup>39</sup> Dit is het zogenoemde positieve recht, het recht dat door een wetgever wordt geponeerd. De soeverein is zelf niet aan de wetten onderworpen omdat hij elk moment nieuwe wetten kan maken.<sup>40</sup> Hij heeft ook het recht om de Schrift uit te leggen om te voorkomen dat religieuze verschillen een einde maken aan de maatschappelijke vrede.<sup>41</sup> We zien dat bij Hobbes de staat de plaats inneemt van de kerk en van het koninkrijk van God. We kunnen ook zeggen: deze staat wordt zelf een kerk en een goddelijke macht.<sup>42</sup>

Hobbes biedt een radicale oplossing voor een probleem dat voor ons weer herkenbaar is geworden door het terrorisme: de veiligheid.<sup>43</sup> Hoe kunnen we afdoende worden beveiligd tegen het geweld van mensen die ons als hun vijanden zien, die oorlog tegen ons voeren en die het recht menen te hebben om ons te doden? De staat die Hobbes ontwerpt als oplossing voor dit probleem, is echter niet van een totalitaire en autocratische machtsstaat te onderscheiden.<sup>44</sup> *Het recht dat de staat poneert is bij Hobbes de uitdrukking van de absolute macht van de staat.*

Volgens de New Yorkse hoogleraar in de humanities Mark Lilla heeft Hobbes een radicaal einde heeft gemaakt aan elke poging om de staat onder de wet van God te plaatsen en op te vatten als een stad van God. Lilla tekent en waardeert Hobbes als degene die de weg heeft gebaand naar de westerse, liberale democratie.<sup>45</sup>

Hobbes stelt de menselijke staat gelijk aan goddelijke heerschappij. Een omgekeerde identificatie, die van Gods koninkrijk met de staat, vinden we in het theocratische denken van Utrechtse dogmaticus Arnold van Ruler (1908-1970). Voor Van Ruler is de staat een gestalte van het koninkrijk van God; de staat herinnert ons het meest aan de stad van God.<sup>46</sup> De overheid dient daarom te regeren met de wet van God; niet alleen met de tweede tafel van de decaloog, maar ook met de eerste tafel, die het verbod bevat om andere goden te dienen dan de God van Israël.<sup>47</sup> Sterker nog: niet alleen de decaloog, heel de mozaïsche wet is voor de overheid van belang; de levensvorm van het Oude Testament is paradigmatisch voor de kerstening van de staat.<sup>48</sup> Van Ruler verklaart dus heel de wet die God aan zijn volk Israël heeft gegeven, van toepassing op Europese staatsburgers in de 20<sup>e</sup> eeuw. Staat en kerk dienen samen te werken in dienst aan de ene ware God. Voor godsdienstvrijheid is in deze visie geen plaats.

Van Ruler beroept zich voor deze visie op de gereformeerde Reformatie<sup>49</sup>, maar geeft in feite een radicalisering van de opvatting van Calvijn. Calvijn (1509-1564) betoogt dat het van de omstandigheden afhangt welke regeringsvorm de beste is. Het gevaar van monarchie is tirannie en rechteloosheid, het gevaar van democratie is tweespalt onder de burgers. Calvijn geeft de voorkeur aan een mengvorm van democratie en aristocratie omdat deze de beste kansen biedt voor vrijheid.<sup>50</sup> De overheid dient niet alleen het recht onder de mensen te handhaven, maar ook het recht van God; zij regeert daarom met beide tafels van de decaloog.<sup>51</sup> Het is echter onjuist om een staat die met de gemeenschappelijke wetten van de volken en zonder de burgerlijke wetten van Mozes wordt geregeerd, te verwerpen als onchristelijk.<sup>52</sup> De morele wet om God te dienen en de naaste lief te hebben geldt alle mensen en is niets anders dan het getuigenis van de natuurwet en van het geweten van de mensen.<sup>53</sup> Deze morele wet kan door middel van burgerlijke wetten op verschillende manieren in de staat worden



vormgegeven. De staat is daarbij niet gebonden aan de burgerlijke wetten van Mozes, omdat God deze wetten aan zijn volk Israël heeft gegeven, maar niet aan alle volken.<sup>54</sup> We zien in Calvijns visie op de staat twee momenten. Het eerste is dat de overheid de hele decaloog dient te handhaven. Calvijn stelt deze morele wet van God gelijk aan de wet van de natuur en onderscheidt haar duidelijk van de burgerlijke wetten. Het tweede moment is dat mensen in wisselende omstandigheden zelf kunnen vaststellen welke regeringsvorm en welke burgerlijk wetten het beste dienstbaar zijn aan de morele wet van God. Van Ruler legt alle nadruk eenzijdig op het eerste moment, waarbij hij de identificatie van wet van God en wet van de natuur afwijst.<sup>55</sup>

Ik acht Van Rulers theologische staatsleer om drie redenen onhoudbaar. Ten eerste miskent zij de onherhaalbaarheid van de bijzondere levensvorm van de relatie tussen God en zijn volk Israël in het Oude Testament.<sup>56</sup> Ten tweede doet zij geen recht aan het inzicht dat de wetten van een staat niet kunnen verplichten tot geloof, of tot ongelooft, omdat een mens niet door andere mensen tot geloof, of tot ongelooft, gedwongen kan worden. Ten derde houdt zij geen rekening met het gegeven dat in een moderne westerse staat gelovigen van verschillende religies en niet-gelovigen in vrede moeten samenleven.<sup>57</sup>

De politieke theologie van Van Ruler doet gedateerd en premodern aan. In de laatste jaren is er een nieuw type politieke theologie naar voren gekomen waarin Gods koninkrijk weer nauw betrokken wordt op de menselijke samenleving, nu niet via de staat, maar via de kerk.<sup>58</sup> Een spraakmakend vertegenwoordiger van deze beweging is de Amerikaanse katholieke theoloog William Cavanaugh, die is gepromoveerd bij Stanley Hauerwas en geïnspireerd door John Milbank. Volgens Cavanaugh is de moderne liberale natiestaat een religieuze gemeenschap met een eigen 'liturgie' en vereert hij de afgoden van neoliberalisme en nationalisme.<sup>59</sup> Hij is de politieke verwerkelijking van Hobbes' theoretische concept van de totalitaire

machtsstaat<sup>60</sup> en kent zichzelf een quasi goddelijke macht toe.<sup>61</sup> Cavanaugh's alternatief voor de op Hobbes gebaseerde moderne natiestaat is de universele kerk waar Augustinus over spreekt.<sup>62</sup> De oorsprong van de menselijke gemeenschap is niet de oorlog van allen tegen allen, maar de vrede en eenheid van alle mensen die God heeft geschapen. Nu deze eenheid door de zonde van de individualisering verloren is gegaan, kan zij alleen worden hersteld in de kerk<sup>63</sup>, die als lichaam van Christus in de publieke ruimte handelt en daardoor zelf een politiek lichaam is. Echt menselijk samenleven is alleen mogelijk in deze liefdesgemeenschap, niet in de machtsstructuren van de moderne natiestaat.<sup>64</sup> *Voor Cavanaugh is de staat een valse kerk en de kerk de ware staat.*

Cavanaugh geeft scherpe observaties van de politieke praktijken in de moderne westerse staten<sup>65</sup>, maar zijn grondvisie op staat, kerk en koninkrijk van God is problematisch. Men krijgt het gevoel dat hij een reëel bestaande staat contrasteert met een ideale kerk. Maar idealiter wordt de staat niet beheerst door absolute macht, maar door de taak om een rechtsorde te handhaven waarin vriendschap en liefde tussen mensen mogelijk is. En feitelijk heeft ook de kerk institutionele macht en ook die macht kan perverteren.<sup>66</sup> Op theoretisch niveau deconstrueert Cavanaugh de staat als machtsfenomeen en idealiseert hij de kerk als politieke liefdesgemeenschap. De eerste denkwijze is postmodern, de tweede maakt op mij een premoderne indruk.

Om twee redenen ga ik niet met Cavanaugh mee. Ten eerste dreigt bij hem een identificatie van het koninkrijk van God met de kerk die het toekomstkarakter van Gods koninkrijk en de voorlopigheid van de kerk miskent.<sup>67</sup> Ten tweede houdt de tegenstelling tussen de staat als machtsinstituut en de kerk als liefdesgemeenschap onvoldoende rekening met de eigen taak van de staat om voor recht te zorgen.<sup>68</sup> De staat is er om te voorkomen dat ieder het recht in eigen hand neemt en hij doet dit door recht te scheppen dat voor allen geldt.

Maar welk recht? Alleen het recht dat hij zelf door zijn wetten creëert? Maakt een staat die alleen het recht van zijn eigengemaakte wetten erkent, zichzelf niet tot een god? En wat garandeert dat die wetten werkelijke rechtvaardig zijn? Wil de staat menselijk blijven, dan moet hij erkennen dat hij niet het hoogste gezag heeft over alle terreinen van het mensenleven en dat er een grens is aan zijn macht over het leven van zijn burgers.<sup>69</sup> En wil hij rechtvaardig blijven, of worden, dan moet hij zijn wetten afstemmen op een hoger recht dan het recht dat hij zelf door zijn wetten poneert.

Is er een recht van mensen naast het recht van de staat?<sup>70</sup> En is er een recht van God boven het recht van de staat? Bruikbare elementen voor een antwoord op deze vragen vind ik bij John Locke, Karl Barth en Nicholas Wolterstorff.

In 1689 keert Locke uit zijn Hollandse ballingschap terug in Engeland, kort na stadhouder Willem III. In hetzelfde jaar publiceert hij anoniem<sup>71</sup> *Two Treatises of Government* en *A Letter concerning Toleration*. Evenals Hobbes voor hem, begint hij zijn reflecties met de natuurtoestand. In deze toestand heeft niemand meer dan een ander en is alle macht en recht tussen mensen wederkerig. Ieder mens heeft het recht om zijn leven in stand te houden. Maar volgens Locke impliceert dit geen recht op alles, en zeker geen recht op het lichaam van een ander. Alle mensen hebben hetzelfde recht om te leven. Een mens heeft dan ook geen recht om een andere te doden, tenzij hij door die ander dodelijk wordt bedreigd. De staat van de natuur is voor Locke een staat van een vrede die snel kan omslaan in oorlog.<sup>72</sup> Naast het recht op leven heeft ieder mens in de natuurtoestand een recht op vrijheid van handelen<sup>73</sup>. Het derde natuurlijke recht is volgens Locke het recht op eigendom, waarmee hij bedoelt dat ieder mens zich door eerlijke arbeid eigendom kan verwerven, mits anderen daardoor niet te kort komen.<sup>74</sup> Het water van een rivier bijvoorbeeld is gemeenschappelijk bezit van alle mensen. Maar wanneer iemand water uit die rivier schept, is dat

water door die arbeid zijn privébezit geworden.<sup>75</sup> De natuurlijke rechten van ieder mens op leven, vrijheid en door eigen arbeid verworven eigendom dienen door de staat geëerbiedigd te worden.<sup>76</sup> Hier vinden we een natuurlijk recht van mensen dat is onderscheiden van het positieve recht, dat door de wetten van de staat wordt gecreëerd.

Er is nog een belangrijk verschil tussen Locke en Hobbes. De kerk is bij Locke geen onderafdeling van de staat, maar een zelfstandige geloofsgemeenschap met een openbare eredienst<sup>77</sup> en met eigen rechtsregels waar de staat geen zeggenschap over heeft.<sup>78</sup> Net zomin als de kerk met de wet van God in de hand de staat mag regeren, mag de staat met zijn wetten de kerk regeren.<sup>79</sup> Want in de kerk, zegt Locke, gelden de positieve geboden van God, zoals bijvoorbeeld de instelling van de Maaltijd van de Heer.<sup>80</sup> Maar de wet van God wordt alleen door gelovigen erkend en kan daarom niet buiten de geloofsgemeenschap worden toegepast in de staat. Dan zouden burgers tot geloof worden gedwongen, wat in strijd is met het geloof als persoonlijke en vrijwillige instemming met het evangelie.<sup>81</sup> Deze eigen aard van het geloof, die in de Reformatie opnieuw is ontdekt<sup>82</sup>, is voor Locke het doorslaggevende argument voor een duidelijke taakverdeling tussen staat en kerk.<sup>83</sup> *Locke trekt de politieke consequenties uit het protestantse geloofsbegrip.*<sup>84</sup>

Doordat Locke het recht van de staat begrenst door het natuurlijke recht van mensen en door het positieve recht van God in de kerk, verschilt zijn visie op de staat fundamenteel van die van Hobbes. Dit wordt over het hoofd gezien door Lilla, die Locke in het verlengde ziet van Hobbes<sup>85</sup> en met Hobbes en Locke de liberale democratie verdedigt, maar ook door Cavanaugh die Locke met Hobbes over één kam scheert<sup>86</sup> en in Hobbes en Locke de moderne natiestaat aanvalt.

Gods komend koninkrijk speelt in Lockes staatsbeschouwing geen rol.<sup>87</sup> Het heil dat de kerk verwacht is voor hem het eeuwige leven van enkele zielen.<sup>88</sup> Omdat de staat zich richt op het aardse leven en de

kerk op het hemelse, hebben staat en kerk niets met elkaar te maken.<sup>89</sup> Doordat Gods koninkrijk geen betekenis heeft voor de staat, blijft gerechtigheid bij Locke grotendeels beperkt tot individuele rechten.<sup>90</sup> Dat is niet voldoende. Gerechtigheid omvat ook de rechtvaardige verdeling van de gaven van de aarde en van de kansen om deze gaven te bewerken en te genieten. Gerechtigheid is meer dan een verzameling individuele rechten. Maar sociale gerechtigheid heft de individuele rechten niet op.

Een denker bij wie Gods komend koninkrijk wel een rol speelt in de bezinning op het recht van de staat is de theoloog Karl Barth. Zijn belangrijkste tekst over de staat, *Rechtfertigung und Recht*, schrijft hij in 1938 tijdens de Hitlerdictatuur in Duitsland.<sup>91</sup> Barth benadert de staat vanuit het geloof in Jezus Christus als de Heer van kerk en wereld. Christus heeft het hoogste gezag, ook over de staat.<sup>92</sup> Barth leidt hier echter niet uit af dat de staat geregeerd moet worden met de wet van God.<sup>93</sup> Dat is onmogelijk omdat Gods toekomstig koninkrijk de ware, goddelijke staat is en met geen enkele menselijke staat op aarde samenvalt.<sup>94</sup> De goddelijke gerechtigheid van Gods koninkrijk moet onderscheiden worden van de menselijke gerechtigheid in de staat.<sup>95</sup> Om te voorkomen dat de mensen elkaar verslinden<sup>96</sup>, is het de taak van de staat om op menselijke wijze recht te spreken en het recht te beschermen.<sup>97</sup> Mensen moeten niet proberen om op aarde Gods koninkrijk te realiseren en goddelijke gerechtigheid te scheppen.<sup>98</sup>

Wanneer de staat recht spreekt en het recht beschermt, vertoont hij in alle verschil toch gelijkenis met het komend koninkrijk van God.<sup>99</sup> Dat rijk is namelijk niet alleen een eeuwig leven van individuele zielen, maar een werkelijke liefdesgemeenschap tussen God en zijn schepselen, een samenleven waarin ieder deelt in Gods overvloedige goedheid en niemand te kort komt. Gods koninkrijk is daarom niet alleen de ultieme bestemming van de kerk, maar ook van de staat.<sup>100</sup>

Het koninkrijk dat uit de hemel komt, is tegelijk een ideaal voor de staat op aarde.<sup>101</sup>

Maar niet meer dan een ideaal. Omdat de staat niet kan regeren met de wet van God in de hand, is hij voor zijn wetgeving feitelijk aangewezen op een vorm van natuurrecht.<sup>102</sup> De staat dient de vrijheid van de burgers te eerbiedigen. Hij dient de kerk de vrijheid te geven om Jezus Christus te verkondigen als Heer van de wereld.<sup>103</sup> Menselijke gerechtigheid wordt volgens Barth het beste gediend in een rechtsstaat waarin de machten zijn gescheiden en de burgerrechten gegarandeerd.<sup>104</sup> *Barth bergt in zijn politieke theologie de goede, liberale vruchten van de Verlichting.*

Maar hij geeft geen theologisch argument waarom de staat burgerrechten moet garanderen. Dat vinden we wel bij Nicholas Wolterstorff in zijn politieke theologie *The Mighty and the Almighty* uit 2012. Uit Romeinen 13 leidt Wolterstorff af dat God aan de staat de bevoegdheid heeft gegeven om boosdoeners te bestraffen.<sup>105</sup> Een boosdoener is iemand die een ander kwaad doet. Een ander kwaad doen, is volgens Wolterstorff een ander onrecht doen. Een ander onrecht doen, is zijn rechten schenden. Wanneer de staat boosdoeners straft, straft hij mensen die de rechten van anderen schenden, en beschermt hij daarmee de rechten van die anderen. Een staat die de rechten van de burgers tegenover andere burgers beschermt, kan niet zelf die rechten schenden.<sup>106</sup> Hij laat zijn eigen macht en wetgeving door de rechten van de burgers begrenzen.

Welke rechten dat zijn, zegt Paulus niet in Romeinen 13. Wolterstorff vermoedt dat hij, met het Oude Testament, in elk geval aan het recht van de armen heeft gedacht.<sup>107</sup> Daarnaast denkt Paulus waarschijnlijk aan een natuurlijke wet, waardoor alle mensen weten wat goed en recht is, en wat kwaad en onrecht.<sup>108</sup> Als mensen onafhankelijk van de staat weten wat recht en onrecht is, kennen zij impliciet ook de rechten die zij als mensen hebben.

Maar bestaan er wel zulke mensenrechten? Er kunnen alleen mensenrechten zijn als er mensen bestaan die zich onderscheiden van andere, niet-menselijke wezens, en die als mensen een onvervreembare, eigen en gelijke waarde hebben.<sup>109</sup> Volgens het christelijk geloof is dat het geval: ieder mens is een schepsel, heeft zijn leven van God ontvangen en heeft als mens waarde in Gods ogen.<sup>110</sup>

Maar hebben alle mensen ook mensenrechten, rechten die onafhankelijk zijn van de wetten van een bepaalde staat? Niet-legale, morele rechten van alle mensen? Het wordt van vele kanten bestreden; door liberale, conservatieve, (neo-)marxistische en postmoderne denkers.<sup>111</sup> Ook conservatieve christelijke denkers horen tot de critici.<sup>112</sup> Een veel gehoord argument is dat mensenrechten een individualistisch mensbeeld veronderstellen en een egoïstische claimcultuur bevorderen.<sup>113</sup> Het moderne mensenrechtendiscours plaatst geïsoleerde individuen als eisende partijen tegenover elkaar en tegenover de staat, en ondermijnen daardoor vreedzaam samenleven. Zij ontkennen de mens als sociaal wezen.

Deze kritiek veronderstelt dat een mensenrecht per definitie absoluut en individualistisch is. Dat lijkt mij om drie redenen een misvatting. Om te beginnen is elk recht relationeel van aard; een recht heb je altijd in relatie tot een andere persoon of instantie.<sup>114</sup> Je kunt alleen een recht op iets hebben, wanneer er iemand is die in staat is om je datgene te verschaffen waar je recht op hebt.<sup>115</sup> De relatie tot degene jegens wie iemand een recht heeft, hoort tot de definitie van dat recht. Tegenover andere mensen en tegenover de staat heb ik het recht mijn eigen leven en lichaam te bezitten, maar tegenover mijn Schepper heb ik dat recht niet. In de tweede plaats is elk recht dat je tegenover een ander hebt, gecorreleerd aan een plicht van die ander tegenover jou.<sup>116</sup> Dat ik tegenover de staat het recht heb om mijn lichaam te bezitten, betekent dat de staat de plicht heeft om mij mijn lichaam niet te ontnemen. Met een negatieve plicht, een verbod, correleert een negatief

recht, een vrijheidsrecht; met een positieve plicht, een gebod, correleert een positief recht, een claimrecht. Voorbeelden van claimrechten zijn veiligheid, gezondheidszorg, onderwijs en een minimuminkomen. Ten derde zijn mensenrechten op grond van het gelijkheidsbeginsel wederkerig. Een recht dat ik in relatie tot alle andere mensen heb omdat ik mens ben, hebben alle andere mensen ook in relatie tot mij omdat zij eveneens mens zijn.<sup>117</sup>

Omdat mensenrechten relationeel, plicht-gecorreleerd en wederkerig zijn, zijn zij geen uiting en katalysator van een ongebreideld individualisme. Integendeel, zij zijn, om met Wolterstorff te spreken, ‘normatieve verbindingen’ tussen mensen.<sup>118</sup> Wederkerige rechten en plichten die mensen hebben in relatie tot alle andere mensen, zorgen ervoor dat mensen elkaar met vertrouwen tegemoet kunnen treden. Zo scheppen zij verbinding in de samenleving. Er is dus geen reden om mensenrechten als individualistisch af te wijzen.

Zijn er theologische argumenten voor het bestaan van universele mensenrechten? In de loop van de geschiedenis zijn mensenrechten vanuit verschillende levensbeschouwelijke en godsdienstige tradities geformuleerd, herkend en erkend.<sup>119</sup> Ik stel hier niet de historische vraag hoe die ontwikkeling heeft plaatsgevonden, maar wel de systematisch-theologische vraag of er in het christelijk geloof duidelijke redenen besloten liggen om mensenrechten te erkennen. Ik zie er twee.<sup>120</sup>

De eerste is het gebod van Jezus om je naaste lief te hebben als jezelf (Matteüs 22,39).<sup>121</sup> Dit gebod is niet beperkt tot het eigen volk of de eigen geloofsgemeenschap, maar geldt iedere medemens, zelfs je vijanden (Matteüs 5,44).<sup>122</sup> Als antwoord op de vraag hoe je dat doet, geeft Jezus de gulden regel: ‘Behandel anderen steeds zoals je zou willen dat ze jullie behandelen. Dat is het hart van de Wet en de Profeten’ (Matteüs 7,12).



De rechtvaardigheid van deze regel kan ieder mens inzien en erkennen. Wie zijn naaste liefheeft, zal hem ook recht doen, hem geven waar hij recht op heeft. Liefde is meer dan recht doen, maar zeker niet minder. Liefde tot de naaste sluit daarom recht doen aan de medemens in.<sup>123</sup> Waar de ander recht op heeft, ontdek je door na te gaan hoe je zelf behandeld wilt worden. Bijvoorbeeld: ik wil door allen in leven gelaten worden, daarom moet ik alle anderen in leven laten. Omdat ik de plicht heb alle anderen in leven te laten, hebben alle anderen in relatie tot mij een recht op leven op grond van de correlatie tussen plichten en rechten. Een ander voorbeeld: ik wil door niemand bestolen worden en daarom heb ik de plicht om alle anderen niet te bestelen, en hebben alle anderen jegens mij een recht op hun eerlijk verdiende bezit. Of: ik wil door niemand belogen worden, heb daarom de plicht om niemand te beliegen; daarom hebben alle anderen jegens mij een recht op waarheid.

Een tweede reden om als christen het bestaan van mensenrechten van harte te beaamen ligt in enkele geboden uit de tweede tafel van de decaloog. ‘Pleeg geen moord. Steel niet. Leg over een ander geen vals getuigenis af’ (Exodus 20,13.15.16). Wie leeft onder deze geboden heeft een verplichting jegens anderen. Die anderen hebben jegens hem een correlerend recht: het recht op leven, op bezit en op waarheid.<sup>124</sup> Deze geboden in de decaloog zijn geen juridische wetten in de strikte zin van het woord omdat er geen sanctie wordt genoemd op de overtreding ervan.<sup>125</sup> Het zijn morele geboden of plichten. Volgens het bijbelverhaal heeft God deze geboden gegeven aan zijn volk dat uit de slavernij is bevrijd om in vrijheid te leven.<sup>126</sup> Zijn deze geboden dan alleen van kracht voor wie deze geboden van God hebben ontvangen, en gelden de daarmee gecorreleerde rechten alleen jegens hen en niet jegens anderen? Me dunkt dat de rechten die door deze geboden worden geïmpliceerd, door alle mensen kunnen worden ontdekt en beaamd, namelijk wanneer hun onrecht wordt gedaan.<sup>127</sup> Wie met de dood wordt bedreigd, ervaart onrecht. Wanneer iemand die gedood wordt, onrecht

wordt aangedaan, impliceert dit dat hij een recht op leven heeft. Wie tot eigendom van een ander wordt gemaakt, ervaart onrecht. Dit impliceert dat hij recht heeft op vrijheid. Wie bestolen wordt, ervaart onrecht. Dit impliceert dat hij recht heeft op zijn bezit. Wie belogen wordt, ervaart onrecht. Dit impliceert zijn recht op waarheid. Het onrecht dat je zelf niet wilt ondergaan, doe je een ander niet aan. Hierdoor kunnen alle mensen weten dat alle mensen recht hebben op leven, vrijheid, bezit en waarheid. Ik zie hier geen inhoudelijk verschil tussen het positieve goddelijke recht in de decalogo en het natuurlijke menselijke recht.<sup>128</sup>

Uit deze universele rechten van mensen op leven, vrijheid, bezit en waarheid zijn rechten af te leiden die in wetten van de staat kunnen worden vastgelegd als burgerrechten. Het recht op leven en vrijheid brengt gewetensvrijheid en godsdienstvrijheid met zich mee voor iedereen. Het recht op waarheid leidt tot het recht om zelfstandig waarheid te zoeken en daarmee tot vrijheid van pers en informatie en vrijheid van meningsuiting. Maar deze *wettelijke* burgerrechten werken alleen goed wanneer zij worden gedragen door een *moreel* menselijk rechtsbesef.<sup>129</sup> Wanneer burgers en machthebbers leugens geoorloofd achten omdat deze niet worden verboden door de wetten van de staat, komt het functioneren van de rechtsstaat in gevaar. Actuele voorbeelden mag u zelf bedenken.

Ik rond af. Ik hoop aannemelijk te hebben gemaakt dat er vanuit het christelijk geloof overtuigende argumenten zijn voor het onderscheid tussen staat en kerk, voor de rechtsstaat en voor mensenrechten. De kerk verwacht het koninkrijk van God en dient daarom waakzaam te zijn bij elke verabsolutering van de macht van de staat, zowel de religieuze, als de seculiere verabsolutering. En zij dient zich nuchter in te zetten voor menselijk recht dat vreedzaam samenleven met verschil mogelijk maakt, in haar eigen gelederen en, waar mogelijk, ook in de staat.

## Noten

- <sup>1</sup> ‘Wij leven in een bezeten wereld. En wij weten het.’ Huizinga schreef dit in 1935. Johan Huizinga, *In de schaduwen van morgen. Een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd*, Haarlem: Tjeenk Willink 1935<sup>3</sup>, 1.
- <sup>2</sup> Het ontbreekt niet aan pogingen om deze ontwikkeling te verklaren. De filosoof Sybe Schaap wijst op het wantrouwen tegen de instituties, dat is aangewakkerd door neomarxisten, neoliberalen en postmoderne denkers die de staat beschouwen als een kwaad waarvan we ons moeten ontdoen. Volgens Schaap kan de stelselmatige ondermijning van de democratische rechtsstaat door het populisme niet los worden gezien van deze argwaan tegen de staat; Sybe Schaap, *Rechtsstaat in verval. Over de lange mars door de instituties*, Budel: Damon 2016, 8, 292, 300, 387. De rechtsgeleerde Egbert Dommering constateert dat de presentie van de radicale politieke islam de scheiding tussen kerk en staat en tussen geloof en rede onder druk zet en een populistische reactie oproept; Egbert Dommering, *Het verschil van mening. Geschiedenis van een verkeerd begrepen idee*, Amsterdam: Bert Bakker 2016, 147-156, 351-357, 492-494. Naast de populistische reactie op de radicale populistische islam is er de reactie van atheïstische intellectuelen die godsdienst als bron van alle kwaad beschouwen en onbegrensde vrijheid van meningsuiting als eerste geloofsartikel belijden; deze reactie loopt volgens Dommering gevaar een godsdienstoorlog tussen atheïsten en gelovigen te ontketenen (563-566). De econoom Ferdinand Grapperhaus wijst op de ongelijkheid in de samenleving: een groter wordende onderklasse deelt niet in de toenemende welvaart, voelt zich niet langer deel van de samenleving en verliest het vertrouwen in de instituties van de rechtsstaat, terwijl degenen die van de voortuitgang weten te profiteren hun individuele vrijheid boven alles stellen; Ferdinand Grapperhaus, *Rafels aan de rechtsstaat*, Amsterdam: Prometheus 2017, 83-85, 91-100, 102.
- <sup>3</sup> Dommering, *Het verschil van mening*, 494; Schaap, *Het verval van de rechtsstaat*, 368.
- <sup>4</sup> Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), in: *Kant's gesammelte Schriften VIII (Akademie-Ausgabe)*, Berlin: G. Reimer 1912, 352.
- <sup>5</sup> Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I* (1835), deuxième partie, chapitre VII.

- <sup>6</sup> Bas en Olivier de Gaay Fortman, *De Grondwetwijzer. Voor democratisch debat en politieke praktijk*, Amsterdam: Prometheus 2017, 67-68, 73-74, 85-86, 119.
- <sup>7</sup> John Milbank, *Nothing is ever over until the end. On religion, power and order*, Rede ter gelegenheid van de opening van het academisch jaar 20016-2017 van de Protestantse Theologische Universiteit, 2 september 2016, 6. Milbank wijst op de rol van het militante atheïsme (7-8) en de radicale politieke islam (10-11).
- <sup>8</sup> John Milbank, 'Against Human Rights. Liberty in the Western Tradition', *Oxford Journal of Law and Religion* 1, 1 (2012), 207.
- <sup>9</sup> *De kerk en de democratische rechtsstaat – een positiebepaling. Bijdrage aan het gesprek in gemeente en kerk*, Protestantse Kerk in Nederland, 2009. Zie Leo Koffeman, 'Een kerk spreekt zich uit over de democratische rechtsstaat', *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 7, 2 (2016), 40-56.
- <sup>10</sup> B.J.G. Reitsma, *Integriteit en Respect. Islam Memorandum Protestantse Kerk*, Protestantse Kerk in Nederland, 2011.
- <sup>11</sup> *De kerk en de democratische rechtsstaat* § 74.
- <sup>12</sup> *Ibidem*, § 83.
- <sup>13</sup> *Integriteit en Respect*, 1.A.ii.
- <sup>14</sup> *Ibidem*, 4.A.ii, 4.A.vi, 4.B.v, 5 Slot.
- <sup>15</sup> *Ibidem*, 3.B.iv, 3.C.ii.a.
- <sup>16</sup> Zie Rémi Brague, 'Démocratie et théocratie', in: *Modérément moderne. Les Temps Modernes ou l'invention d'une supercherie*, Paris: Flammarion 2016, 158-162, 169-170.
- <sup>17</sup> *Integriteit en Respect*, 4.C.
- <sup>18</sup> *Ibidem*, 2.A.ii.c, 4.B.iv, 5.A., 5.B.2.
- <sup>19</sup> Onder een rechtsstaat versta ik een staat waarin a. de regering zich houdt aan de wet ('rule of law'); b. de uitvoerende, wetgevende en rechtsprekende macht onafhankelijk zijn van elkaar; c. de rechten van alle burgers worden beschermd. Een staat waarin de uitvoerende macht ook de wet, de rechten van de burgers en de rechtspraak bepaalt, is een totalitaire machtsstaat. Grapperhaus geeft een beperktere definitie van het begrip rechtsstaat door rechtvaardige verdeling als element toe te voegen: een rechtsstaat waarborgt dat iedereen zonder onderscheid op een rechtvaardige manier aan de

- samenleving kan deelnemen door voor ieder gelijke kansen te scheppen en door rechtvaardige herverdeling van welvaart; Grapperhaus, *De rafels van de rechtsstaat*, 14, 24, 89, 108, 119. Onder mensenrechten versta ik rechten die ieder mens bezit op grond van zijn mens-zijn. Burgerrechten zijn de rechten die een burger van een staat bezit op grond van de wetten van die staat.
- <sup>20</sup> De kerk ontwikkelt een eigen rechtspraak naast die van de staat. Zie Brague, *La loi de Dieu, Histoire philosophique d'une alliance*, Paris: Gallimard 2005, 116; Paolo Prodi, *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat*, München: C.H.Beck 2005<sup>2</sup>, 25-30.
- <sup>21</sup> In het 21<sup>e</sup> hoofdstuk van de Openbaring van Johannes wordt Gods koninkrijk gezien als een stad: 'Toen zag ik de heilige stad, het nieuwe Jeruzalem, uit de hemel neerdalen, bij God vandaan' (2a).
- <sup>22</sup> Omdat in het Nieuwe Testament slechts enkele opmerkingen over de staat worden gemaakt, kan men uit de Schrift niet rechtstreeks een christelijke staatsleer afleiden; zo K.H. Miskotte, *De kern van de zaak. Toelichting bij een proeve van hernieuwd belijden*, Nijkerk: Callenbach 1950 (*Verzameld Werk 11*, Kampen: Kok 1989), 223-224.
- <sup>23</sup> Augustinus, *De Civitate Dei*, XV.2.
- <sup>24</sup> *Ibidem*, XX.9; XX.17.
- <sup>25</sup> *Ibidem*, XVIII.2.
- <sup>26</sup> *Ibidem*, II.21; XI.1; XIX.21.
- <sup>27</sup> *Ibidem*, IV.4. Dit gezichtspunt wordt beklemtoond door Noordmans. Volgens Noordmans veroordeelt Augustinus de staat als zodanig als een vorm van heidendom; O. Noordmans, *Augustinus* (1933), in: *Verzamelde Werken III*, Kampen: Kok 1981, 85-96.
- <sup>28</sup> *De Civitate Dei* XIV.28. Augustinus breekt hier met het platoonse ideaal van een ideale aardse staat; Brague, *La loi de Dieu*, 362.
- <sup>29</sup> *De Civitate Dei*, XIX.26. De Kruijf betoogt in navolging van R.A. Markus dat Augustinus hiermee de levensbeschouwelijke pluraliteit in de staat accepteert; G.G. de Kruijf, *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*, Baarn: Ten Have 1994, 66, 173. Markus' interpretatie van Augustinus' denken over de staat wordt bestreden door Gregory W. Lee, die betoogt dat Augustinus elk politiek systeem dat niet in Christus is gegrond onder profetische kritiek stelt, waarmee hij Milbank's interpretatie van *De*

- Civitate Dei* ondersteunt; Gregory W. Lee, 'Republics and Their Loves. Rereading *City of God*', *Modern Theology* 27, 4 (2011), 555, 574. Zie ook William T. Cavanaugh, *Migrations of the Holy. God, State and the Political Meaning of the Church*, Grand Rapids MI: Eerdmans 2011, 58, n.19.
- <sup>30</sup> *De Civitate Dei*, XV.4; XIX.17.
- <sup>31</sup> De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 64-66. Zo ook G.J. Heering, *De zondeval van het christendom. Een studie over christendom, staat en oorlog*, Arnhem: Van Loghum Slaterus 1928, 65.
- <sup>32</sup> *De Civitate Dei*, XVI.2; XX.9.
- <sup>33</sup> Vgl. Rémi Brague, *La loi de Dieu*, 233; Peter H. Wilson, *The Holy Roman Empire. A Thousand Years of Europe's History*, London: Penguin 2017, 30-32.
- <sup>34</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, I.XIV.4.
- <sup>35</sup> Deze visie vinden we ook bij Kant; Kant, *Zum ewigen Frieden*, 348-349, 375.
- <sup>36</sup> Voor een precieze analyse van Hobbes' argumentatie zie Gerrit Manenschijn, *Moraal en eigenbelang bij Thomas Hobbes en Adam Smith*, Amsterdam: Rodopi 1979, 38-44; *Eigenbelang en christelijke ethiek. Rechtvaardigheid in een door belangen bepaalde samenleving*, Baarn: Ten Have 1982, 66-72.
- <sup>37</sup> *Leviathan*, II.XVII.13. De sterfelijke god staat volgens Hobbes onder de onsterfelijke God.
- <sup>38</sup> *Ibidem*, II.XVIII.1-2.
- <sup>39</sup> *Ibidem*, II.XXVI.3.
- <sup>40</sup> *Ibidem*, II.XXVI.6.
- <sup>41</sup> *Ibidem*, II.VIII.9. Zie Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris: PUF 2000, 352-358; *Hobbes. La vie inquiète*, Paris: Gallimard 2016, 57-59; Mark Lilla, *The Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West*, New York: Vintage Books 2008<sup>2</sup> (2007), 86.
- <sup>42</sup> Prodi merkt op dat '(...) seit Hobbes die Tendenz einer Aneignung der göttlichen Allmacht durch den Staat besteht. Der Staat ist die Manifestation Gottes in der Welt (...)'; Prodi, *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, 291. Vgl. Manenschijn, *Moraal en eigenbelang*, 87.
- <sup>43</sup> Vgl. Beatrice de Graaf, 'An End to Evil. An Eschatological Approach to Security', *Philosophia Reformata* 81 (2016), (bewerking van de rede bij de opening van het academisch jaar van de PThU in 2014), 74-80; 'Religie als

probleem van orde en veiligheid. Salafisme onder vuur', in: Sophie van Bijsterveld, Richard van Steenvoorde (red.), *200 jaar Koninkrijk. Religie, staat en samenleving*, Oisterwijk: Wolf Legal Publishers 2013, 355-358.

<sup>44</sup> Met beroep op Hobbes leerde de Duitse staatsrechtsgeleerde Carl Schmitt dat de heerser in een noodtoestand boven de wet staat en dat de staat zijn burgers dient te verdedigen tegen de vijanden van de staat. Het onderscheid tussen vriend en vijand is volgens hem allesbepalend in de politiek, en wanneer men de staat identificeert met het volk, wordt dat het onderscheid tussen het eigen volk en de vijanden van het volk. Toen de democratisch gekozen Adolf Hitler in 1933 de rechtsstaat afschafte, leverde Schmitt daarvoor een rechtvaardiging. Zie Huizinga, *In de schaduw van morgen*, 107-111, 131-144; Ulrich Steinvorth, 'On Carl Schmitt's interpretation of Hobbes', in: L. Foisneau e.a. (red.), *Leviathan between the Wars. Hobbes's Impact on Early Twentieth Century Political Philosophy*, Frankfurt am Main: Peter Lant 2005, 95-107; Mark Lilla, *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*, New York: New York Review Books 2001, 47-76. De relatie tussen Hobbes en Schmitt is omstreden; Lilla en Foisneau benadrukken het verschil; Mark Lilla, *The Reckless Mind*, 57, 66, 71-72; Foisneau, *Hobbes*, 54, 335. Voor de recente populariteit van Schmitt bij neoconservatieve en radicaal linkse antiliberaal denkers zie Jerker Spits, 'Vriend en vijand. De renaissance van Carl Schmitt', *De Gids* 173, 2 (2010), 231-239; Mark Lilla, *The Reckless Mind*, 62-65; *The Shipwrecked Mind. On Political Reaction*, New York: New York Review Books 2016, 89, 91, 100.

<sup>45</sup> Lilla, *The Stillborn God*, 74-91. Cavanaugh deelt deze mening; *Migrations of the Holy*, 20. Lilla vertelt het grote verhaal van de Verlichting: de vermenging van geloof en politiek in het westerse christendom leidt onvermijdelijk tot de godsdienstoorlogen in de 16<sup>e</sup> en 17<sup>e</sup> eeuw en de scheiding van kerk en staat is de oplossing voor het probleem van het religieuze geweld (52, 57, 74, 93). Historisch valt hier wel wat op af te dingen. De Italiaanse rechtshistoricus Prodi heeft laten zien dat de ontwikkeling van individuele vrijheidsrechten van burgers tegenover de staat mede te danken is aan aanwezigheid van de kerk en de christelijke moraal als een zelfstandige morele instantie naast en tegenover de wetten van de staat (het positieve recht); Prodi, *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, 11-14, 330-332, 342-346. De zogenoemde

godsdienstoorlogen zijn in feite oorlogen tussen opkomende natiestaten; dit geweld is niet zozeer gevolg van godsdienstige verdeeldheid als wel van de machtsstrijd tussen deze natiestaten; zo William T. Cavanaugh, ‘The City. Beyond secular parodies’, in: *Radical Orthodoxy. A New Theology*, John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (red.), London: Routledge 1999, 190-191, 194; *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford: University Press 2009. De Amerikaanse en Franse revoluties en de daaruit resulterende verklaringen van de mensenrechten en de burgerrechten zijn niet alleen het werk van antireligieuze verlichters; ze werden ook door vele gelovigen gesteund. Zie Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Mit einem neuen Vorwort*, (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2070), Berlin: Suhrkamp 2015, 26-35, 40-41, 47-53; Dommering, *Het verschil van mening*, 309-314, 315-316; Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press 2012, 213-214.

<sup>46</sup> A.A. van Ruler, *De vervulling van de wet. Een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie*, Nijkerk: Callenbach 1947, 273, 533.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 532.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 532. Later zwakt hij dit af: een christelijke staat is ‘(...) niet een staat die de bijbel gebruikt als bron van staatsrecht en wetgeving (...)’; A.A. van Ruler, ‘De staat in verband met artikel 16 van Fundamenten en perspectieven van belijden’ (1950), in: *Verzameld Werk 6B. Cultuur, samenleving, politiek, onderwijs*, D. van Keulen ed., Zoetermeer: Boekencentrum 2016, 487.

<sup>49</sup> Van Ruler, *De vervulling van de wet*, 531; ‘De staat in verband met artikel 16’, 486.

<sup>50</sup> J. Calvijn, *Institutio religionis christianae* (1559), IV.XX.8.

<sup>51</sup> *Ibidem*, IV.XX.9. De uitspraak van Rothuizen dat het bij Calvijn ‘in het politieke gebruik van de wet om de tweede tafel gaat’ (G.Th. Rothuizen, *Primus usus legis. Studie over het burgerlijk gebruik van de wet*, Kampen: Kok 1962, 20) is onjuist.

<sup>52</sup> Calvijn, *Institutio*, IV.XX.14. Mogelijk denkt Calvijn hier aan doperse radicalen. Volgens Prodi komt bij religieuze sekten steeds de wens op om de



- stad van de mens met de wet van God te regeren en daarmee tot stad van God te maken; Prodi, *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, 341.
- <sup>53</sup> Calvijn, *Institutio*, IV.XX.15, 16; vgl. II.VIII.1. Vgl. Rothuizen, *Primus usus legis*, 147. Koopmans relateert dit element in het denken van Calvijn: ‘Aan het natuurrecht heeft Calvijn daarbij theoretisch nog vastgehouden; praktisch past het niet bij zijn grondbeschouwing.’ J. Koopmans, *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis*, Amsterdam: Holland 1939, 256.
- <sup>54</sup> Calvijn, *Institutio*, IV.XX.16.
- <sup>55</sup> Van Ruler, ‘De staat in verband met artikel 16’, 487.
- <sup>56</sup> Zie Miskotte, *De kern van de zaak*, 226. Vgl. het argument van Locke dat de positieve wet die God aan zijn volk Israël heeft gegeven, niet verplichtend is voor christenen; John Locke, *A Letter concerning Toleration*, in: *Second Treatise of Government and A Letter concerning Toleration*, (Oxford World’s Classics), Mark Goldie ed., Oxford: Oxford University Press 2016, 150.
- <sup>57</sup> Miskotte noemt als bezwaar dat men in een leer over de christelijke staat à la Van Ruler ‘het positieve recht en de concrete wetgeving als zodanig tot “christokratie” (moet) opschroeven, met gevaar dat Christus’ Naam ontledigd wordt’; Miskotte, *De kern van de zaak*, 237. Van Ruler antwoordde op Miskottes kritiek in zijn lezing ‘De staat in verband met artikel 16’, 478-488.
- <sup>58</sup> Het Duitse liberale cultuurprotestantisme betreft het koninkrijk Gods op de menselijke samenleving door het te identificeren met de cultuur. Volgens Lilla is God hier alleen nog een culturele waarde: een ‘dodgeboren’ God; Lilla, *A Stillborn God*, 230-236, 296-302.
- <sup>59</sup> Cavanaugh, *Migrations of the Holy*, 33-42, 115-119. Vgl. William T. Cavanaugh, ‘The Church in the Streets. Eucharist and Politics’, *Modern Theology* 30, 2 (2014), 385-389. Cavanaugh ontkent niet dat de menselijke samenleving geregeerd moet worden; hij maakt een scherp onderscheid tussen de begrippen ‘regering’ en ‘staat’; Cavanaugh, ‘The City’, 182-183.
- <sup>60</sup> Cavanaugh, ‘The City’, 186-194.
- <sup>61</sup> Cavanaugh beroept zich hierbij op de analyse van het ontstaan van de moderne machtsstaat van Carl Schmitt; Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 5; *Migrations of the Holy*, 95-96, 103-104.
- <sup>62</sup> Cavanaugh, ‘The City’, 183-185; *Migrations of the Holy*, 56-63.
- <sup>63</sup> Cavanaugh, ‘The City’, 184.

- <sup>64</sup> Ik zie hier een merkwaardige parallel met hedendaagse beschouwingen over God. Deze zijn doorgaans gebaseerd op een tegenstelling tussen de almachtige en liefdeloze God van de traditie en de liefdevolle en machteloze God die wij in de afgelopen 70 jaren in Jezus hebben ontdekt. Dat God zijn liefdesgemeenschap vormgeeft in een verbond waarin de partners elkaar recht doen, in een rechtsgemeenschap dus, krijgt weinig aandacht. Ook het gezichtspunt dat God zijn macht inzet om de geschonden rechtsverhouding van het verbond te herstellen en daardoor nieuwe liefde mogelijk te maken, wordt nauwelijks verwerkt. Doordat Gods liefde en zijn macht los worden gedacht van zijn rechtvaardigheid, gaan zij een onverzoenlijke tegenstelling vormen. Maar het bewarende en herstellende recht van God maakt zijn liefde duurzaam, en zijn macht is dienstbaar aan rechtsverhoudingen waarin duurzame liefde mogelijk is; Jan Muis, *Onze Vader. Christelijk spreken over God*, Zoetermeer: Boekencentrum 2016, 273-274, 292-294, 318-321, 325, 332.
- <sup>65</sup> Volgens De Kruijf is Cavanaugh's kritiek op het crypto-religieuze karakter van de natiestaat meer van toepassing op de Verenigde Staten van Amerika dan op de Europese natiestaten; Gerrit de Kruijf, 'Niet deserteren!', *In de Waagschaal*, nw. jrg. 40, 15 (2011), 441-442.
- <sup>66</sup> Vgl. Pieter Dronkers, *Faithful Citizens, Civic Allegiance and Religious Loyalty in a Globalised Society. A Dutch Case Study*, 2012, 98.
- <sup>67</sup> Cavanaugh, *Migrations of the Holy*, 59. Vgl. Dronkers, *Faithful Citizens*, 246. Barth oefent dezelfde kritiek uit op Augustinus; Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht*, Theologische Studien 1, Zollikon-Zürich: Verlag der evangelischen Buchhandlung 1938, 26.
- <sup>68</sup> Volgens Lovin staat de kritiek van Cavanaugh op de moderne natiestaat in de Amerikaans traditie van sektarische argwaan tegen politiek en overheid; Robin W. Lovin, 'Aktuelle Probleme und Chancen der US-amerikanischen Trennung von Kirche und Staat', in: I. Dingel, C. Tietz (red.), *Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA. Geschichte und Gegenwart einer spannungsreichen Beziehung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 53-55.
- <sup>69</sup> Vgl. Prodi, *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, 291-292, 330-331.

- <sup>70</sup> Voor de ontwikkeling van de idee van een voor-statelijk en voor-maatschappelijk recht van mensen zie Wolfgang Huber, Heinz Eduard Tödt, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart-Berlin: Kreuz Verlag 1977, 77-80.
- <sup>71</sup> Dommering, *Het verschil van mening*, 82.
- <sup>72</sup> John Locke, *Second Treatise of Government, Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government* (1689), III.16-19.
- <sup>73</sup> *Ibidem*, II.4 .
- <sup>74</sup> *Ibidem*, V.27.33.
- <sup>75</sup> *Ibidem*, V.29.
- <sup>76</sup> *Ibidem*, XI.
- <sup>77</sup> Locke, *A Letter concerning Toleration*, 130, 132, 143-144.
- <sup>78</sup> *Ibidem*, 131, 133.
- <sup>79</sup> *Ibidem*, 147-148, 153, 165.
- <sup>80</sup> *Ibidem*, 145-146.
- <sup>81</sup> *Ibidem*, 128, 143, 144. Cavanaugh ziet Lockes opvatting van het geloof als een individuele innerlijke overtuiging als een moderne uitvinding; Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 78-79, 82-84.
- <sup>82</sup> Luther (1483-1546) is er levenslang van overtuigd geweest dat niemand tot het geloof kan worden gedwongen. In de jaren 1520-1525 trekt hij daaruit de conclusie dat kettters niet mogen worden verbrand en de politieke conclusie dat de overheid godsdienstvrijheid voor verschillende confessies moet toestaan (*Von weltlicher Obrigkeit*, 1523), een positie vergelijkbaar met die van Locke. Onder invloed van de Boerenoorlog komt Luther hier later op terug en gaat hij verdedigen dat de overheid slechts aan één confessie de openbare eredienst kan toestaan om chaos te voorkomen, en dat zij afgoderij moet tegengaan, desnoods met de doodstraf voor kettters; deze positie komt overeen met die van Calvijn. Zie Wilhelm Christe, “‘Man lasse die Geister aufeinanderplatzen. Die Faust aber haltet still!’ Glaubensfreiheit, Toleranz – und Intoleranz bei Luther’, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 56, 3 (2014), 271-277, 279-288. Vgl. Heinz Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München: C.H.Beck 2013<sup>2</sup> (2012), 627-628.

- <sup>83</sup> Dit is geen ‘scheiding’ van kerk en staat in die zin dat godsdienst uit het openbare leven (de ‘civil society’) wordt verbannen; Goldie, ‘Introduction’, in: John Locke, *Second Treatise of Government and A Letter concerning Toleration*, (Oxford World’s Classics), Mark Goldie ed., Oxford: Oxford University Press 2016, XXVI.
- <sup>84</sup> Lilla ziet Lockes theologische argumenten voor tolerantie als een tactische poging om de christelijke kerken van binnenuit te verlichten en werpt de vraag op of hij ze zelf wel geloofde; Lilla, *The Stillborn God*, 100; vgl. 93. Deze vraag wordt duidelijk beantwoord door de Locke-kenner Mark Goldie: Locke ‘writes as a Christian, enquiring about the proper ways to spread the Gospel. (...) Locke does not privatize religious life: Christians have a duty to evangelize.’ Mark Goldie, ‘Introduction’, XXV.
- <sup>85</sup> Lilla, *The Stillborn God*, 91-93.
- <sup>86</sup> Cavanaugh, ‘The City’, 189; *Migrations of the Holy*, 21-22.
- <sup>87</sup> Wel speelt het laatste oordeel bij Locke een centrale rol: ieder mens is in zijn geweten verantwoordelijk tegenover God als hoogste en laatste rechter; Locke, *A Letter concerning Toleration*, 135, 144, 155, 156, 164.
- <sup>88</sup> *Ibidem*, 132-133, 139.
- <sup>89</sup> *Ibidem*, 130, 145, 165.
- <sup>90</sup> Locke ziet het sociale aspect van gerechtigheid niet over het hoofd. In zijn *First Treatise of Government* (§ 42) stelt hij dat een behoeftige recht heeft op wat een ander te veel heeft; zie Goldie in: John Locke, *Second Treatise of Government and A Letter concerning Toleration*, (Oxford World’s Classics), Mark Goldie ed., Oxford: Oxford University Press 2016, XIX, 172 n. 25.
- <sup>91</sup> Barth heeft in de loop van zijn leven verschillende theologische visies op de staat ontwikkeld, telkens in confrontatie met verschillende staten. De oorlogvoerende Duitse, Engelse en Amerikaanse staten zijn voor Barth in 1919 niets anders dan een machtsfenomeen: ‘Der Machtstaat der Gegenwart ist den Absichten Gottes diametral entgegengesetzt; er ist an sich böse.’ Karl Barth, *Der Römerbrief. Erste Fassung* (1919), Hermann Schmidt ed., Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1985, 501. In 1938, na de machtsovername door Hitler en de Duitse kerkstrijd, ziet hij de staat als geroepen om het recht onder zijn burgers te handhaven en om de kerk het recht te geven Gods rechtvaardiging te verkondigen (*Rechtfertigung und Recht*). In 1942, tijdens

de 2<sup>e</sup> wereldoorlog, beschouwt Barth het bedwingen van de menselijke agressie en vernietigingsdrang als de opdracht van de staat (*Kirchliche Dogmatik* II/2, 805-808). In 1945, wanneer in het verslagen Duitsland een nieuwe staat gevormd moet worden, ziet Barth de staat samen met de kerk onder het koningschap van Christus en pleit hij voor een rechtsstaat waarin de machten gescheiden zijn en de burgerrechten gewaarborgd worden (*Christengemeinde und Bürgergemeinde*). Voor de ontwikkeling van Barths denken over het recht en de staat zie W. Lienemann, 'Gewalt, Macht, Recht. Gewaltprävention und Rechtsentwicklung nach Karl Barth', *Zeitschrift für dialektische Theologie* 17, 2 (2001), 153-169.

Of de staat een apart thema in de dogmatiek is en zo ja op welke plaats, wordt bij Barth niet duidelijk. In *Rechtfertigung und Recht* ziet hij de staat als een middel in Gods regering van de wereld, maar in de voorzienigheidsleer in *KD* III/3 wordt de staat niet genoemd. Jüngel vermoedt dat Barth de staat had willen behandelen in de ethiek van de verlossing (*KD* V). Eberhard Jüngel, 'Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth' (1986), in: *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 176.

<sup>92</sup> Barth, *Rechtfertigung und Recht*, 18, 20. Daarom kan de macht van de staat niet verabsoluteerd worden, zoals in Hobbes' staatstheorie; Karl Barth, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlass. Vorlesungen 1959-1961*, H.-A. Drewes, E. Jüngel ed., Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1967, 373-378. Vgl. Rebekka A. Klein, *Depotenzierung der Souveränität. Religion und politische Ideologie bei Claude Lefort, Slavoy Žižek und Karl Barth*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 252-253, 270.

<sup>93</sup> Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, (Theologische Studien 20), Stuttgart: Kohlhammer 1946, 21-22. Dat de staat niet geregeerd kan worden met de wet van God, werd overgenomen in het herderlijk schrijven van de Nederlandse Hervormde Kerk *Christen-zijn in de Nederlandse samenleving* uit 1955 (integraal opgenomen in: Van Ruler, *Verzameld Werk 6B*, 153-169). Van Ruler gaf een scherpe kritiek op dit herderlijk schrijven in zijn brochure 'Achtergronden van het herderlijk schrijven' (1955), in: *Verzameld Werk 6B*, 123-152. Deze brochure lokte een felle repliek uit van Berkhof (H. Berkhof, 'Tweeërlei Theocratie', *In de Waagschaal* 11, 10

- [1955], 148-149) en Miskotte (K.H. Miskotte, 'De ontvangst van het Herdelijk schrijven', *In de Waagschaal* 11, 11 [1955], 164-165).
- <sup>94</sup> Barth, *Rechtfertigung und Recht*, 24.
- <sup>95</sup> Barth, *Das christliche Leben*, 454-458.
- <sup>96</sup> Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2. Die Lehre von Gott*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1942, 806-807. In deze passage, die herinnert aan Hobbes' leer van de natuurtoestand (vgl. Klein, *Depotenzierung der Souveränität*, 236-237), stelt Barth de 'genade-loze' orde van de staat die het recht met geweld afdwingt, tegenover de genadige orde in de kerk. Maar omdat de staat door God is ingesteld om de menselijke drang tot vernietiging te bedwingen, is ook de genadeloosheid van de staat een gestalte van Gods genade. In deze beschouwing overheerst de tegenstelling tussen het geweld van de staat en de genade in de kerk; de positieve taak van de staat om voor recht te zorgen blijft onderbelicht. In *Rechtfertigung und Recht* wordt deze taak juist vooropgesteld.
- <sup>97</sup> Barth, *Rechtfertigung und Recht*, 12-13, 20-21. Hierbij kan de staat geweld gebruiken; in de kerk is gebruik van geweld niet mogelijk omdat het geloof altijd een vrije beslissing is (31). Op dit punt stemt Barth overeen met Locke en Luther in 1523.
- <sup>98</sup> Barth, *Rechtfertigung und Recht*, 46-47. Vgl. Huber, Tödt, *Menschenrechte*, 177.
- <sup>99</sup> Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 22-23.
- <sup>100</sup> Barth, *Rechtfertigung und Recht*, 24.
- <sup>101</sup> Barth meent dat de kerk vanuit de verwachting van Gods koninkrijk het politieke leven van de staat kan beoordelen en beïnvloeden (*Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 23-33), maar zijn analogiemodel tussen kerk en staat is ontoereikend voor ethische opinievorming en politieke besluitvorming. Bovendien staat zijn gedachte dat de kerk de staat profetisch de weg kan wijzen op gespannen voet met een werkelijk democratische rechtsstaat. Zie De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 40-52, 92-93; Jüngel, 'Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth', 223-230.
- <sup>102</sup> Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 17-18, 21, 24. Tegelijkertijd benadrukt Barth dat het natuurrecht geen laatste grond en criterium voor menselijk recht kan zijn; vgl. *Rechtfertigung und Recht*, 46. Het natuurrecht

doet Barth denken aan de natuurlijke theologie en de scheppingsordeningen, die hij beide afwijst; zie Christiane Tietz, 'Why Should Naturally Given Moral Laws Exist? Reconsidering Theological Arguments for Natural Moral Laws', in: M. Welker, G. Etzelmüller (red.), *Concepts of Law in Sciences, Legal Studies and Theology*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 362-364. Voor Barths dubbele verhouding tot het moderne natuurrecht (kritiek en erkenning) zie Klein, *Depotenzierung der Souveränität*, 237-238, 248-249. Barths denken over het natuurrecht ontwikkelde zich van instemming (twintiger jaren van de 20<sup>e</sup> eeuw) tot afwijzing (in de dertiger jaren); zie Friedrich Lohmann, *Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte*, Berlin: de Gruyter 2002, 74-80. Omdat de staat op natuurrecht is aangewezen en er een analogie is tussen de staat en de kerk, vraagt Jüngel waarom Barth geen analogie tussen het natuurrecht en het recht van de staat en het recht van Gods koninkrijk erkent; Jüngel, 'Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth', 221-222.

<sup>103</sup> Barth, *Rechtfertigung und Recht*, 45-46.

<sup>104</sup> *Ibidem*, 43-44; *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 4, 29.

<sup>105</sup> Nicholas Wolterstorff, *The Mighty and the Almighty. An Essay in Political Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 87-90. Naast deze theologische fundering van het gezag van de rechtsstaat 'van bovenaf' geeft Wolterstorff ook een filosofische fundering 'van onderop' op basis van natuurlijke, morele rechten van mensen: de staat heeft gezag over zijn burgers omdat en voor zover hij zijn burgers beschermt tegen de schending van hun natuurlijke, morele rechten, zoals het recht om niet bestolen te worden of het recht om niet bedrogen te worden; Nicholas Wolterstorff, *Understanding Liberal Democracy. Essays in Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 2012, 269-274.

<sup>106</sup> Wanneer een staat de rechten van zijn burgers schendt, gaat hij buiten de bevoegdheid die hij van God heeft ontvangen; Wolterstorff, *The Mighty and the Almighty*, 92-93.

<sup>107</sup> *Ibidem*, 91, 99.

<sup>108</sup> Romeinen 2,14-16; Wolterstorff, *The Mighty and the Almighty*, 107-109. Ook Brague benadrukt het belang van de natuurlijke wet bij Paulus, een notie hij

- ontleende aan de Stoa en die sterk doorwerkte in het latere christelijke denken; Brague, *La loi de Dieu*, 151-153, 355-357, 360-362. De rol van de natuurlijke wet bij Paulus stemt overeen met het gegeven dat de tweede tafel van de decalooq inhoudelijk niet veel nieuws bevat. Volgens Brague herinneren de positieve goddelijke geboden van de tweede tafel van de decalooq de mensheid aan de natuurlijke wet, wanneer zij deze is vergeten; Rémi Brague, 'Démocratie et théocratie', 154, 156. Vgl. Rémi Brague, *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Paris: Flammarion 2013, 243-244.
- <sup>109</sup> Gregory, *The Unintended Reformation*, 225. Juist deze 'humanistische' vooronderstelling van de mensenrechten wordt in het moderne en postmoderne denken betwijfeld; zie Brague, *Le propre de l'homme; La loi de Dieu*, 403.
- <sup>110</sup> Vgl. Joas, *Die Sakralität der Person*, 211-250.
- <sup>111</sup> Een goed overzicht van de hoofdvormen van kritiek (realistisch, utilitaristisch, marxistisch, particularistisch en feministisch) biedt Marie-Bénédicte Dembour, *Who Believes in Human Rights? Reflections on the European Convention*, Cambridge: University Press 2006. Dembour maakt een verhelderend onderscheid tussen vier verschillende benaderingen van mensenrechten: als gegeven (natuurlijk, bijvoorbeeld Kant), overeengekomen (overleg, Habermas), bevochten (protest, Lévinas) en besproken (discours, Derrida) (232-271).
- <sup>112</sup> Bijvoorbeeld: Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984<sup>2</sup> (1981), 68-71.
- <sup>113</sup> Bijvoorbeeld: Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press 2007, 170-171, 392, 447; Gregory, *The Unintended Reformation*, 242, 292.
- <sup>114</sup> '(...) sociality is built into the essence of rights. A right is a right *with regard to* someone.' Nicholas Wolterstorff, *Justice. Rights and Wrongs*, Princeton: Princeton University Press 2008, 4. Het relationele karakter van rechten is minder duidelijk bij Kant, die stelt dat alle natuurlijke rechten van mensen besloten liggen in de vrijheid van de mens om redelijk te kiezen en te handelen; Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), in: *Kant's gesammelte Schriften VI (Akademie-Ausgabe)*, Berlin: G. Reimer 1914, 1. Teil. Einteilung der Rechtslehre. B. Allgemeine Einteilung der Rechte, 227-



228. 450-451. Zie Wolfgang Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006<sup>3</sup> (1996<sup>1</sup>), 53-55.
- <sup>115</sup> Wolterstorff, *Understanding Liberal Democracy*, 179, 202.
- <sup>116</sup> Ton van den Beld, 'Human Rights, Moral Obligations, and Divine Commands', *Faith and Philosophy* 23, 2 (2006), 120; Wolterstorff, *Justice*, 8; *Understanding Liberal Democracy*, 203.
- <sup>117</sup> Vgl. Kants formulering van de wederkerigheid van menselijke plichten: 'Die Maxime des Wohlwollens (die praktische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegeneinander. (...) Ich will jedes anderen Wohlwollen (benevolentiam) gegen mich; ich soll also auch gegen jeden anderen wohlwollend sein.' Kant, *Metaphysik der Sitten*, 2. Teil. 1. Hauptstück. 1. Abschnitt. § 27, 450-451.
- <sup>118</sup> Wolterstorff, *Justice*, 4.
- <sup>119</sup> Zie Huber, *Gerechtigkeit und Recht*, 270-285; Lohmann, *Zwischen Naturrecht und Partikularismus*, 417-429. De vraag of de erkenning van de mensenrechten een vrucht is van het christendom of van de antichristelijke Verlichting is daarom misleidend; zo Joas, *Die Sakralität der Person*, 16-18. Joas verklaart het ontstaan van de mensenrechten uit een groeiend besef van de onaantastbaarheid van de menselijke persoon uit verontwaardiging over de onmenselijkheid van folter en slavernij, een proces dat hij met Durkheim 'sacralisering van de persoon' noemt (18, 81-101). Vgl. Wolterstorff, *Understanding Liberal Democracy*, 321-325, 327. Voor de bijdrage van Calvijn en het calvinisme aan de ontwikkeling van de mensenrechten zie Dietrich Ritschl, 'Der Beitrag des Calvinismus für die Entwicklung des Menschenrechtsgedankens in Europa und Nordamerika', *Evangelische Theologie* 40, 2 (1980), 340-345.
- <sup>120</sup> Moltmann stelde voor de World Alliance of Reformed Churches een theologische verklaring op over de mensenrechten, waarin het bestaan van mensenrechten wordt afgeleid uit het recht dat God op mensen heeft en op de mens als beeld van God; volgens Moltmann volgt uit deze bijbelse gegevens dat het recht van God zich weerspiegelt in de mens, zijn evenbeeld, wat betekent dat ook de mens rechten heeft; Jürgen Moltmann, 'Theologische Erklärung zu den Menschenrechten', in: Jan Milič Lochman, Jürgen

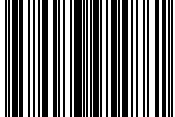
- Moltmann red., *Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes*, Neukirchen: Neukirchener Verlag 1976, 45-47. Dit is een zeer speculatief gebruik van de bijbelse notie van de mens als beeld Gods waarvoor exegetisch weinig houvast staat. Bovendien miskent deze gedachtegang de ongelijksoortigheid tussen het recht van God op mensen en de rechten van de mens in relatie tot andere mensen, tot medeburgers en tot de staat. Vgl. Huber, Tödt, *Menschenrechte*, 66-67.
- <sup>121</sup> Vgl. Huber, Tödt, *Menschenrechte*, 166-167.
- <sup>122</sup> Zie Gerd Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2001<sup>2</sup>, 105-108.
- <sup>123</sup> Vgl. Nicholas Wolterstorff, *Justice in Love*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2011, 99; Brague, *La loi de Dieu*, 157.
- <sup>124</sup> Vgl. W.H. Velema, *Discussie over de mensenrechten*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn 1980, 34-42.
- <sup>125</sup> Brague, *La loi de Dieu*, 108-109.
- <sup>126</sup> De tien geboden zijn dus een positieve wet van God; Christopher R. Seitz, “The Ten Commandments: Positive and Natural Law and the Covenants Old and New – Christian Use of the Decalogue and Moral Law,” in: *I am the Lord your God. Christian Reflections on the Ten Commandments*, Carl E. Braaten, Christopher R. Seitz (red.), Grand Rapids MI: Eerdmans, 2005, 21-22.
- <sup>127</sup> Vgl. Jan Muis, ‘Human rights and divine justice’, *HTS Theological Studies* 70, 2 (2014), Art. #2740, 8 pages, <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2740>, 3.
- <sup>128</sup> Vgl. Muis, ‘Human rights and divine justice’, 7; Wolterstorff, *Justice in Love*, 253. Inhoudelijk bevatten deze goddelijke geboden niets nieuws; Brague, *La loi de Dieu*, 101. In het verhaal zijn bestaande rechtsregels verbonden met de uitgesproken wil van God; Markus Witte, ‘Von der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen im Alten Testament’, in: *Gerechtigkeit*, Markus Witte (red.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 42.
- <sup>129</sup> Vgl. Ernst Hirsch Ballin, *Tegen de stroom. Over mensen en ideeën die hoop geven in benarde tijden*, Amsterdam: Querido 2016, 108, 122.





Protestantse Theologische **Universiteit**

ISBN 978-90-73954-86-1



9 789073 954861