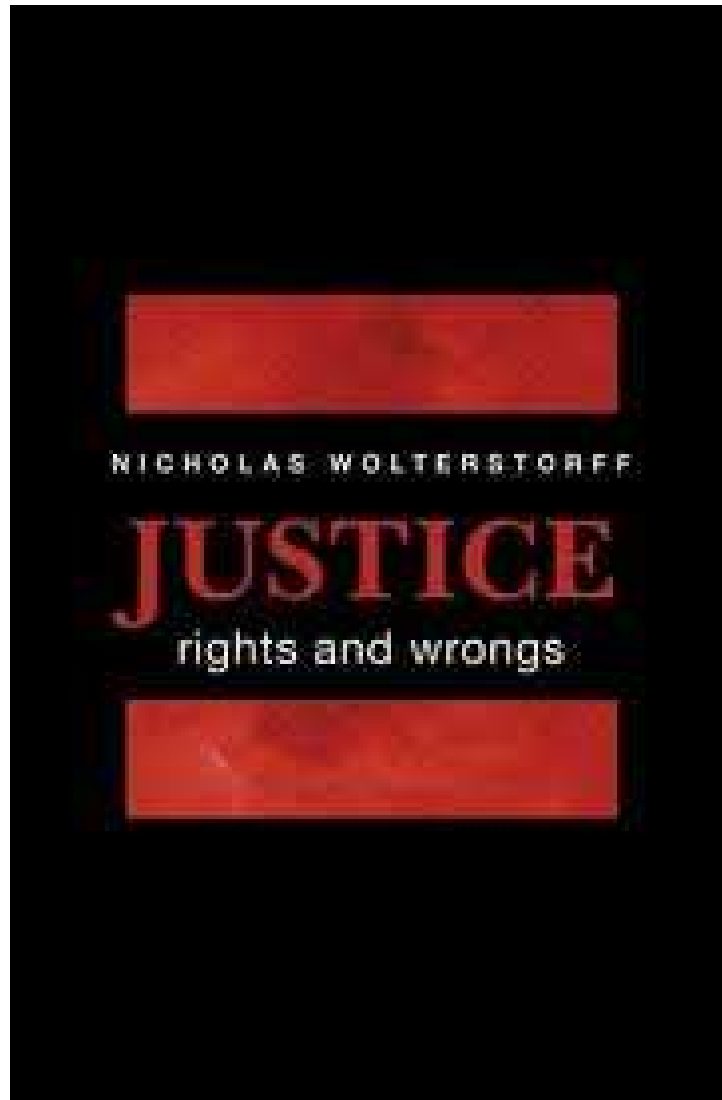


Speaking up for the wronged – Nicholas Wolterstorff over rechtvaardigheid



Leerstoelgroep: Praktische Filosofie

Student: Robert van Putten (305389)

Bachelor filosofie van de sociale en rechtswetenschap

Begeleider: prof. dr. Roel Kuiper, bijzonder hoogleraar christelijke filosofie

Adviseur: dr. Gijs van Oenen, universitair hoofddocent praktische filosofie

Datum: 13-07-2013

Punten: 10 ECTS

Woorden: 13150

Woord vooraf

Het scenario waar veel mensen voor afschrikken bij een thesisproject is dat de thesis op de lange baan komt, doordat het gewoon niet wil vlotten, in de verdrukking komt door andere bezigheden of terzijde gelegd wordt vanwege andere prioriteiten. De *common sense* is dat een thesis eigenlijk direct afgerond moet worden en met de grootst mogelijke vaart. Consistent doorwerken is in elk geval het beste; daarmee blijft het thema vers in het hoofd en wordt voorkomen dat het vervelend gaat worden.

De eerlijkheid gebiedt mij om te zeggen dat het gevreesde scenario bij mij is uitgekomen, om alle genoemde redenen en dat het algemene advies van consistent doorwerken volledig terzijde is gelegd. De totale tijdsduur van dit thesisproject omvat uiteindelijk bijna drie jaar. In september 2010 is het eerste plan gemaakt voor het schrijven van de bachelorthesis en is het boek gekozen. In het voorjaar van 2013 is de thesis inhoudelijk afgerond en in juli 2013 voor de laatste maal gecorrigeerd. Voor wie het advies van consistent doorwerken hoog heeft staan is dit een doemscenario. Toch zie ik ook een positief punt. Het gaf me wel meer tijd om het werk van Nicholas Wolterstorff beter te begrijpen. En is het niet een beetje het lot van de filosofie dat het overpeinzen en doordenken soms op de achtergrond komt omdat het actieve leven zich opdringt?

Dat dit laatste niet voor iedereen op gaat blijkt bij de filosoof Nicholas Wolterstorff. Uit zijn leven en werk blijkt dat het contemplatieve en het actieve dicht bij elkaar liggen, concreet handelen en filosofische reflectie met elkaar zijn verbonden. Zijn filosofische bezinning op rechtvaardigheid en menselijke waardigheid komt voort uit direct ervaren maatschappelijk onrecht. En filosofische reflectie ging gepaard met concreet handelen tegen onrechtvaardigheid.

Over deze filosofische bezinning van Wolterstorff op kwesties van rechtvaardigheid, rechten en menselijke waardigheid gaat deze thesis. De primaire aanleiding voor deze filosoof komt voort uit interesse voor de christelijke filosofie. Na met veel plezier in de colleges van Roel Kuiper kennism gemaakt te hebben met christelijke filosofie wilde ik mij daar graag verder in verdiepen. Ik had al kennism gemaakt met andere boeken van Wolterstorff en een thesisproject leek mij een mooie aangelegenheid om deze denker verder te bestuderen. Het gekozen boek hangt samen met het afstudeerdomein, de sociale wetenschappen. Een boeiende bijkomstigheid betrof dat *Justice* nog nauwelijks in Nederland was besproken.

Mijn dank gaat uit naar Roel Kuiper die als begeleider heeft opgetreden en naar Gijs van Oenen die adviseur was. Jullie commentaar, discussiepunten en inzichten hebben geholpen om structuur aan te brengen, het betoog aan te scherpen en mijn gedachten over het boek te vormen. Bovendien dank ik jullie voor het geduld bij het voltooien van de thesis. Ook bedank ik mijn lieve vriendin Suzanne voor haar support en taalkundige ondersteuning. Maarten Vogelaar bedank ik voor het mij bijpraten over het mensenrechtendebat in de politicologie en het wijzen op relevante literatuur. En uiteraard was de belangstelling van familie en vrienden naar de voortgang van de thesis prettig – hoewel soms ook confronterend.

Aan alles komt een eind, ook aan dit woord vooraf en zelfs aan deze thesis. Veel leesplezier gewenst.

Inhoudsopgave

Woord vooraf	2
1. Inleiding	4
1.1 Ter introductie	4
1.2 Een christelijk-wijsgerige bijdrage.....	5
1.3 Biografische opmerkingen en filosofische attitude	5
1.4 Opbouw van de thesis	6
2. Rechtvaardigheid als ‘inherent rights’	7
2.1 Waar gaat het om? Een framework voor het herkennen van slachtoffers van onrecht....	7
2.2 Rechtvaardigheid als ‘inherent rights’	7
2.3 Kritiek op ‘justice as inherent rights’	9
2.4 De noodzaak van ‘rights-talk en ‘human rights’	11
3. Rechten gegrond op menselijke waardigheid	13
3.1 Afwijzing van fundering in plichten	13
3.2 Schuld, (on)recht en waardigheid.....	13
4. Een christelijk-theïstische verantwoording van ‘justice as inherent rights’	15
4.1 Christelijk-theïstische fundering van mensenrechten.....	15
4.2 ‘The flourishing life’ als geschikt concept van het goede leven	17
4.3 Counter-narrative over de ‘archeology of rights’	18
5. Wolterstorff en het debat over rechtvaardigheid.....	23
5.1 <i>JRW</i> binnen het filosofische denken van Wolterstorff.....	23
5.2 <i>JRW</i> in het politiek-filosofische discours	24
5.3 <i>JRW</i> in het theologisch-ethische discours	25
6. Discussie	28
7. Conclusie en samenvatting	30
Bibliografie.....	31
Noten	32

1. Inleiding

1.1 Ter introductie

Wie vandaag de dag het begrip ‘rechtvaardigheid’ laat vallen in het politiek-filosofische discours zal direct denken aan *A Theory of Justice* (1971) van John Rawls. Onmiddellijk daar achteraan zal *Spheres of Justice* (1983) van Michael Walzer en wellicht het boek *Justice* (2009) van de populaire Amerikaanse filosoof Michael Sandel genoemd worden. Dit zijn de hoofdspelers in het debat over rechtvaardigheid.

De belangrijkste vragen waarmee zij zich bezighouden gaan over sociale of distributieve rechtvaardigheid, specifiek de eerlijke verdeling van rijkdom en welvaart, met als leidende principe ‘rechtvaardigheid als gelijkheid’.¹ Volgens Sandel is vragen wat een samenleving rechtvaardig maakt “(...) vragen hoe ze de dingen verdeelt die we belangrijk vinden (...) Daarbij hebben we drie uitgangspunten leren kennen van waaruit we een verdeling van wat we belangrijk vinden kunnen benaderen: welzijn, vrijheid en deugzaamheid.”²

Het liberale perspectief van Rawls zet de toon. Rawls wil het sociaal-contract-denken actualiseren en sluit daarmee aan bij het denken van Immanuel Kant.³ Hierin wordt een universele bovenpersoonlijke maatstaf gezocht. Tegenover dit liberale universalisme staat het communitaristische particularisme van Walzer, waarin rechtvaardigheid is verbonden aan concrete gemeenschappen. Principes van rechtvaardigheid komen uit die gemeenschappen voort en kunnen niet los van cultuur, historie en identiteit gezien worden.⁴ Andere kritiek op het liberale rechtvaardigheidsconcept is dat het te weinig potentie heeft om kwetsbaren in de samenleving te beschermen en daarom met het begrip ‘zorg’ aangevuld moet worden.⁵

Op internationaal niveau gaat het debat vooral over de toepasbaarheid van principes van distributieve rechtvaardigheid in de mondiale gemeenschap. Ook hier is Rawls’ denken leidend. Globalisering brengt de vraag naar de plicht van rijke landen in het bestrijden van armoede en onrecht in andere landen dichterbij. De concepten van staatssoevereiniteit en mensenrechten botsen met elkaar. Daarbij wordt geworsteld met het universele versus het westers-liberale karakter van mensenrechten.⁶

Deze mensenrechten worden in de westerse cultuur hoog gewaardeerd en beschouwd als een verworvenheid van de liberale samenleving. Echter in de toepassing door instituties als de Verenigde Naties, Amnesty en het Europese Hof voor de Rechten van de mens ontstaan allerlei problemen. Het concept mensenrechten vormt een algemene maatstaf die in niet-westerse culturen niet wordt herkend of als westerse dominantie wordt gezien. Er worden vragen gesteld bij de toepasbaarheid in het positief recht⁷ en de zeggingskracht van het concept menselijke waardigheid blijkt te verminderen in de rechtsgang door relativisme van de seculiere samenleving.⁸ Andere kritiek komt van conservatieve deugdethici die de ‘mensenrechtenethiek’ als product van de Verlichting zien en als een breuk met het verleden waar deugd- en plichtethiek centraal stond. De morele verantwoordelijkheid staat niet meer centraal, maar individuele rechten en dat haalt het slechtste in de mens naar boven.⁹

1.2 Een christelijk-wijsgerige bijdrage

Tussen deze seculiere liberale en communitaristische denkers over principes van distributieve rechtvaardigheid en ondanks de scepsis over de toepasbaarheid van mensenrechten, meldt zich een filosoof die een hartstochtelijk pleidooi voert voor de noodzaak van (mensen)rechten gebaseerd op een christelijk-theïstische visie op rechtvaardigheid en menselijke waardigheid. Met zijn boek *Justice: rights and wrongs* geeft de Amerikaanse christenfilosoof Nicholas P. Wolterstorff zijn theorie van rechtvaardigheid. Dit christelijk-wijsgerige boek over rechtvaardigheid staat in deze thesis centraal. Het doel van deze thesis is om dit boek te begrijpen en te bediscussiëren.

Justice: rights and wrongs (in vervolg: *JRW*) is een expliciet christelijke benadering van ‘justice as inherent rights’. Wolterstorff zegt over zijn benadering: “The account of primary justice that I develop is a theistic account, specifically, a *Christian* theistic account; for I am a Christian believer who holds that God and justice are intimately intertwined.”¹⁰ In *JRW* heeft Wolterstorff zich ten doel gesteld om rechtvaardigheid en mensenrechten christelijk-filosofisch te funderen en wil hij aantonen dat het concept ‘justice as inherent rights’ haar intellectuele wortels heeft in het christendom en niet in het humanisme. Die opgave leidt ertoe dat hij in deel 1 van *JRW* een ‘archeology of rights’ geeft, waarin hij historisch en theologisch onderzoek doet naar de oorsprong van rechten en zijn concept van ‘justice as inherent rights’ ontvouwt. In deel 2 onderzoekt hij concepten van het goede leven en hun geschiktheid om zijn theorie van rechtvaardigheid te ondersteunen. Dat leidt tot een afwijzing van seculiere vormen van ethiek en de ontwikkeling van een christelijke ethiek. In deel 3 ontwerpt hij zijn theorie over ‘Having a Right to a Good’. Daar volgt een filosofische verhandeling over de verhouding tussen recht en plicht, de fundering van recht in waardigheid en zijn visie op mensenrechten. Het eindigt met een discussie over de fundering van menselijke waardigheid, waarbij hij seculiere fundering van waardigheid vervangt door een christelijk-theïstische fundering.

1.3 Biografische opmerkingen en filosofische attitude

Wie is deze Amerikaanse christenfilosoof? Een korte introductie. Nicholas P. Wolterstorff is geboren in 1932 in de staat Minnesota, in een migrantengezin uit Nederland. Hij studeerde filosofie aan Calvin College, een christelijke universiteit en daarna aan Harvard University, waar hij ook promoveerde. Van 1959-1989 was hij werkzaam als hoogleraar filosofie aan Calvin College en van 1989-2001 was hij hoogleraar filosofische theologie aan de universiteit van Yale. Van 1986-1990 was hij ook aan de Vrije Universiteit Amsterdam verbonden, en van deze universiteit ontving hij in 2008 tevens een eredoctoraat.¹¹ Inmiddels is hij met emeritaat. Hij heeft zich beziggehouden met – en houdt zich nog steeds bezig met – godsdienstfilosofie, politieke filosofie, esthetiek, metafysica, onderwijsfilosofie en epistemologie. Uit zijn publicaties blijkt dat hij met zijn methode van filosoferen thuishoort binnen de analytische filosofie. Bijzonder op het terrein van de epistemologie en godsdienstfilosofie heeft hij een belangrijke bijdrage geleverd aan het academische debat over wat hij noemt de ‘rationality of belief’. Samen met Alvin Plantinga en William Alston verwerpt hij het klassieke funderingsdenken en heeft hij een ‘religious epistemology’ ontwikkeld, waarin de transcendentale condities van kennis zijn onderzocht. Dit is bekend geworden als de *reformed epistemology*.

Omdat deze filosofische methode ook zijn uitgangspunt is in *JRW* geef ik er kort aandacht aan. Wolterstorff wijst de redenering af dat geloof moet steunen op rationele argumenten, waarbij geloof in God tot het irrationele behoort. Voor godsgeloof en filosofie hoeven geen rationele premissen als fundament te dienen. Zijn houding typeert hij als ‘Anselmian’. Zoals Anselmus veronderstelde dat God bestond zonder voorafgaand een bewijs nodig te hebben, op die manier neemt ook Wolterstorff zijn positie in de filosofie in. In plaats van een methodologie van funderingsdenken stelt hij de nieuwe houding van de analytische traditie voorop: ‘dialogic pluralism’. “The academic enterprise is a dialogue among persons of differing perspectives. The goal of the enterprise remains to achieve agreement. (...) Though agreement is not the condition of the enterprise (...)”.¹² In een filosofisch gesprek moet onderzocht worden wat de bruikbaarheid is van elkaars visies voorafgaand aan het filosofische gesprek. Dat is de uitdaging voor de filosofische praktijk: “It is fundamental to the dialogue between theists and secularists.”¹³

1.4 Opbouw van de thesis

Deze thesis is een filosofische recensie van het boek *Justice: rights and wrongs*. De opbouw van de thesis is als volgt. In de drie volgende hoofdstukken bespreek ik *JRW*. De methode die ik daarbij volg is een thematische bespreking van het boek. Ik houd daarbij niet de opbouw van het boek aan. De manier waarop Wolterstorff het boek heeft opgebouwd vergemakkelijkt een systematische bespreking niet, omdat de conceptualisering van zijn theorie van rechtvaardigheid, van rechten en waardigheid door het hele boek heen tot stand komt. Daarom kies ik voor een thematische in plaats van meer chronologische bespreking. In hoofdstuk 2 bespreek ik Wolterstorffs concept ‘justice as inherent rights’. In de daaropvolgende hoofdstukken staan de belangrijkste claims centraal die zijn concept ondersteunen. In hoofdstuk 3 bespreek ik de claim dat menselijke waardigheid het fundament van rechten is. In hoofdstuk 4 staat zijn christelijk-theïstische benadering centraal. Daar gaat het zowel om de theïstische grondslag van menselijke waardigheid als de christelijke oorsprong van ‘inherente rechten’.

JRW is een boek dat moeilijk leesbaar is, vanwege de opbouw ervan, maar ook door de methode van de auteur. Zijn benadering van rechtvaardigheid is meer theologische filosofie dan politieke filosofie en daarbij hanteert hij zijn eigen terminologie. Dat maakt *JRW* lastiger om helder te bespreken en lastig te positioneren in het debat over rechtvaardigheid. Toch heb ik ervoor gekozen om dicht bij de terminologie van de auteur te blijven om het boek daarmee recht te doen.

In hoofdstuk 5 doe ik een poging om scherper te krijgen wat Wolterstorffs bijdrage aan het debat over rechtvaardigheid is. Daar typeer ik *JRW* vanuit ander filosofisch werk van Wolterstorff, duidt ik zijn positie in het politiek-filosofische discours en geef ik een impressie van reacties in het theologisch-ethische discours op *JRW*. In hoofdstuk 6 werp ik een aantal kritiekpunten op tegen *JRW*. Deze thesis sluit in hoofdstuk 7 af met conclusies en samenvatting.

2. Rechtvaardigheid als ‘inherent rights’

In dit hoofdstuk staat Wolterstorffs concept van rechtvaardigheid centraal. Na een introductie waar het Wolterstorff precies om gaat bij zijn theorie over rechtvaardigheid (paragraaf 1) wordt vervolgens zijn benadering ‘justice as inherent rights’ uitgewerkt (paragraaf 2). Daarna komen de ethisch-wijsgerige stromingen in beeld waarmee hij in zijn boek in gesprek is (paragraaf 3) en afgesloten wordt met zijn pleidooi voor het belang van (‘rights-talk’) en mensenrechten (paragraaf 4).

2.1 Waar gaat het om? Een framework voor het herkennen van slachtoffers van onrecht.

De theorie van rechtvaardigheid die Wolterstorff ontwikkelt, is erop gericht de ‘recipient-side’ van de morele orde in beeld te brengen. Daarmee bedoelt hij dat hij met *Justice: Rights and Wrongs* wil opkomen voor mensen die onrecht ondergaan. Hij beschrijft in het voorwoord hoe hij is gegrepen door het onrecht dat groepen mensen is aangedaan. Zijn eerste confrontatie met onrecht waren de ervaringen met de Apartheid tijdens een bezoek aan Zuid-Afrika in 1976. Twee jaar later, in 1978, weet hij zich nog indringender geconfronteerd met het onrecht dat de Palestijnen wordt aangedaan. Hij beschrijft hoe het hem ging opvallen dat zowel de Afrikanen tegenover de ‘black men’ en de Israeli’s tegenover de Palestijnen het perspectief van rechtvaardigheid vermijden. Hij zegt: “Oppressors do all they can to prevent use of the category of justice; they do all they can to cast the situation in terms of better and worse rather than justice and injustice, in terms of good behavior and bad behavior, in terms of benevolence.” (viii).¹⁴

Om allerlei redenen, zo zegt Wolterstorff, falen mensen erin om het onrecht te zien dat mensen wordt aangedaan. Een belangrijke reden is volgens hem dat ons *framework* van (morele) overtuigingen ons niet attenderen op wat we zien en horen. In plaats van onrecht te zien als een oproep om recht te doen, zien we niet dat er onrecht wordt gedaan, bestempelen we het als iemands eigen fout of erkennen we iemands recht niet maar behandelen we die persoon als object van liefdadigheid. Volgens Wolterstorff is dat een onjuiste benadering en schiet dat te kort in ‘speaking up for the wronged’ (ix).

Met *JRW* wil hij de *frameworks* die deze situatie in stand houden tegenspreken en een nieuw *framework* ontwikkelen. Hij zegt:

“My speaking up for the wronged of the world takes the form, in this book, of doing what I can to undermine those frameworks of conviction that prevent us from acknowledging that the other comes before us bearing a claim on us, and of offering an alternative framework, one that opens us up to such acknowledgment.” (ix).

Dat houdt concreet het volgende in: “I will defend the importance of justice and the importance of rights, in the context of defending the thesis that justice is ultimately grounded on inherent rights. At the heart of my defense will be an attempt to change how we think about rights.” (4).

2.2 Rechtvaardigheid als ‘inherent rights’

Wolterstorff stelt dat er twee fundamentele concepten van rechtvaardigheid zijn, twee zienswijzen op de structuur van de morele orde. De ene visie noemt hij ‘*justice as inherent*

rights' en de andere visie noemt hij '*justice as right order*'. De laatste visie wordt in de volgende paragraaf besproken. In deze paragraaf staat na definiëring van zijn concept van rechtvaardigheid zijn theorie van rechten, die daaruit voortvloeit, centraal. Rechtvaardigheid bestaat volgens Wolterstorff uit rechten. Hij zegt:

"I think of justice as constituted of rights: a society is just insofar as its members enjoy the goods to which they have a right. And I think of rights as ultimately grounded in what respect for the worth of persons and human beings requires." (xii).

Een samenleving is rechtvaardig in de mate waarin haar leden de 'goods' kunnen genieten waarop ze recht hebben. Die rechten zijn uiteindelijk gegrond in respect voor de menselijke waardigheid. Dat geldt ook voor rechtvaardigheid: "Justice is ultimately grounded on inherent rights" (4).

Een recht definieert hij als een 'normative bond' tussen mensen. "Rights are normative social relationships." (4). Met zijn definitie wil hij laten zien hoe rechten verankerd zitten in de sociale structuur van het mens-zijn en de samenleving. "(...) a right is a legitimate claim to the good of being treated a certain way by persons and by those social entities capable of rational action." (386). Hij stelt dat deze normatieve relatie aanwezig verondersteld moet worden in een samenleving. "The bond is there already, antecedent to one's will, binding oneself and the other together. The other comes into my presence already standing in this normative bond to me." (4). Niet alleen het honoreren van rechten, de rechten zelf zijn ook fundamenteel voor de menselijke gemeenschap, betoogt hij. Rechten fungeren ook als 'boundary-markers' in het najagen van 'life-goods' (5). Sommige dingen kan je niet najagen, die gaan ten koste van de waardigheid en de rechten van de ander.

Met de naam '*justice as inherent rights*' geeft Wolterstorff aan om wat voor rechten het gaat in zijn concept van rechtvaardigheid: inherente, niet verleende rechten. "Inherent rights are non-conferred rights; they may or may not be rights that one could not fail to have." (36). Dit zijn volgens hem *natuurlijke* rechten. Dat zet hij af tegen *verleende* rechten door een samenleving of iets transcendenten. Het gaat om een type recht: "they have them on account of the worth of beings of their sort. I hold that all rights are ultimately so grounded." (11). Iedereen heeft een bepaalde waardigheid en daarop zijn rechten gebaseerd. "The worth supervenes on being of that sort: having those properties, standing in those relationships, performing those actions. And having that worth is sufficient for having the rights." (36). Iemand beneden zijn waardigheid behandelen, betekent iemand onrecht aandoen. "A person has a right to my treating her a certain way just in case my failure to do so would amount to treating her with under-respect. (...) To treat someone with under-respect is to wrong her." (386).

De structuur van rechten is zodanig, zegt Wolterstorff, dat tegenover elk recht een plicht staat. Als de ene persoon een recht heeft, betekent dit dat de ander een plicht heeft. De relatie tussen recht en plicht is dat "*to every claim-right there is a correlative duty*" (249). Wolterstorff wil duidelijk maken dat tegenover een recht altijd een plicht staat en dat recht en plicht niet een en hetzelfde betekent. Hij zegt: dit is niet een 'simple analytic converse', maar:

"Rights-talk and duties-talk are not just two different ways of saying the same thing; we need both if we are to bring to speech the two distinct dimensions of the moral order, the agent-dimension and the patient-dimension." (243).

Het gaat hem specifiek om ‘claim-rights’, dat zijn ‘(...) one’s right to person treating and refraining from treating one in certain ways.’ (138). Een ‘claim-right’ stelt de ‘patient’ centraal, in tegenstelling tot een ‘permission-right’.

Recht en plicht zijn uitdrukking van twee zijden van de morele orde, zegt Wolterstorff. Enerzijds de ‘agent-side’ waarbij de handelende persoon centraal staat en zijn verantwoordelijkheid, plicht en schuld. En anderzijds de ‘recipient-side’: de ontvangende of passieve kant waarin iemands rechten centraal staan en de mogelijkheid dat hem onrecht wordt aangedaan. Wolterstorff vraagt in het bijzonder aandacht voor deze laatste dimensie.

Een laatste element van Wolterstorffs theorie van rechten betreft de ‘goods’ waarop we recht hebben. De ‘goods’ waarop we een recht hebben, ziet Wolterstorff als “a state, a happening or a condition” (137) en vat dit samen in het begrip ‘state of affairs’. Bovendien moeten de ‘states of affairs’ een ‘condition’ van jezelf zijn of je moet ‘constituent’ zijn van de ‘state of affairs’. Wolterstorff zegt: “The events or states to which one has a right are always happenings *to* oneself or conditions *of* oneself; they are states of affairs of which one is in that way, a constituent.” (137-138). De ‘goods’ definieert hij als ‘life- and history goods’. Leven en geschiedenis van mensen ziet Wolterstorff als een ‘event’, zij behoren dus tot de ‘states of affairs’. De ‘states of affairs’ waarop iemand een recht heeft, hebben betrekking op zowel iemands leven als op zijn geschiedenis. Na je dood heb je nog steeds je geschiedenis en na je dood kan je onrecht aangedaan worden. “One can be wronged by things that happen to one after one’s death, and by coming to be in certain conditions after one’s death.” (139). Die ‘goods’ zijn datgene wat bijdraagt aan de niet-instrumentele waardigheid van iemands leven en geschiedenis, zegt Wolterstorff. Wolterstorff: “I take the good to be that which is worthy of approbation, understanding approbation to be a general stance or attitude manifested in many different actions and attitudes (...).” (144).

2.3 Kritiek op ‘justice as inherent rights’

In *JRW* is Wolterstorff steeds in gesprek met tegenstanders van zijn concept. In deze paragraaf worden critici van zijn concept besproken en zijn repliek op hen. In de eerste plaats is hij in *JRW* in gesprek met denkers die de andere fundamentele opvatting over de structuur van de morele orde aanhangen, wat Wolterstorff ‘justice as right order’ noemt. In *JRW* zet hij zich vooral af tegen dit concept, omdat die niet de intrinsieke rechten en waardigheid van mensen centraal heeft staan. In de tweede plaats heeft Wolterstorff het gesprek met Amerikaanse christenen op het oog. Vanuit die groep ziet hij veel kritiek op ‘rights-talk’ en ‘justice-talk’.

‘Justice as right order’

‘Justice as right order’, zegt Wolterstorff, is een visie die stelt dat rechtvaardigheid uiteindelijk gegrond is op een voorgegeven morele orde die voor de juiste ordening van de samenleving zorgt. Moderne ‘right-order’-denkers hanteren een ‘matrix of objective obligations’ om de morele orde te funderen. Volgens ‘right order’-denkers zoals de theoloog Olivier O’Donovan en de moraalfilosoof Alisdair MacIntyre bestaan er geen ‘natuurlijke rechten’. Zij ontkennen het bestaan van natuurlijke (mensen)rechten. Right order-denkers stellen dat rechten altijd verleend zijn en er geen inherente rechten bestaan. De idee mensenrechten gaat volgens hen uit van de gedachte het rechten zijn die vooraf gaan aan de

mens als lid van een samenleving, waarbij de mens een ‘atomair individu’ is, waarboven dan ‘sociality’ komt. De mens zou eerst ontdaan zijn van zijn sociale omhulsel en een natuurlijke kern overhouden. Dat zien ‘right order’-denkers als een fundamentele fout uit de Verlichting. Tegen deze visie verzetten zij zich. Rechten bestaan niet primair, maar alleen in zoverre ze gepositieerd zijn en in instituties zijn vormgegeven. Volgens hen hangt het concept inherente rechten nauw samen met individualisme en is het hedendaagse ‘possessive individualism’ hier gevolg van.

De ‘right order’ denkers hebben volgens Wolterstorff een onjuiste visie op natuurlijke rechten. Wolterstorff’s eigen definitie van rechten heeft een sterk sociaal karakter. Daarmee wil hij beargumenteren dat de visie van ‘right order’ denkers over natuurlijke rechten niet correct is. Het is volgens hem onjuist om te stellen dat een ‘atomair individu’ natuurlijke rechten heeft en dat daarna pas ‘sociality’ komt. Natuurlijke rechten gaan namelijk niet over de mens als a-sociaal wezen. “Natural rights are not the rights of asocial beings but the rights of social beings that have not been socially conferred on them.” (33).

Wolterstorff stelt dat ‘right order’-denkers het bestaan van natuurlijke rechten niet hoeven te ontkennen. Volgens hem betekent het uitgangspunt van ‘right order’-denkers dat er een matrix van natuurlijke verplichtingen is dat er ook natuurlijke rechten zijn. Dit beargumenteert hij door het ‘principle of correlatives’ te introduceren. Bij de matrix van natuurlijke verplichtingen gaat het ook over subjectieve plichten, stelt hij. De verplichting heeft geldigheid voor iemand, het is dus een subjectieve verplichting. Het ‘principle of correlatives’ luidt: “If Y belongs to the sort of entity that can have rights, then X has an obligation toward Y to do or refrain from doing A if and only if Y has a right against X to X’s doing or refraining from doing A.” (34). Dus als er subjectieve natuurlijke plichten zijn, dan zijn er ook subjectieve natuurlijke rechten.

Het laatste element van zijn repliek tegen ‘right order’-denkers gaat over het onderscheid tussen natuurlijke en inherente rechten. Wolterstorff beargumenteert dat het grote verschil tussen ‘right order’ en ‘inherent right’ niet ligt in het al dan niet bestaan van natuurlijke rechten, maar in het bestaan van ‘inherente’ rechten. Right order-aanhangers zien elk type rechten (sociaal verleende en transcendent) voor iedereen van toepassing. De ‘inherent right’-benadering onderkent daarnaast ook nog een type rechten die niet verleend zijn, maar ‘inherent’ aan de menselijke persoon. Wolterstorff denkt dat theologen die het idee van natuurlijke rechten verwerpen dat niet doen omdat ze tegen natuurlijke rechten op zichzelf zijn, ook niet tegen goddelijk verleende natuurlijke rechten, maar tegen inherente rechten.

Amerikaans christendom: ‘agapeism’

Van Amerikaanse christenen komt een andere vorm van kritiek op ‘rights-talk’ en ‘justice-talk’, signaleert Wolterstorff. De gedachte overheerst dat in het Nieuwe Testament de liefde centraal staat en niet langer rechtvaardigheid. Volgens Wolterstorff wordt dit het sterkst verwoord door de theoloog Nygren en noemt zijn benadering ‘agapeism’. Hij ziet een spanning tussen rechtvaardigheid en liefde.¹⁵ Liefde is het motief van God om de zonden te vergeven, en dat betekent dat ook zijn volgelingen zich daardoor laten leiden. De liefde is ‘justice-blind’ (100), aldus Nygren. Hij vervolgt: “If the love that God shows for human beings and enjoins on us for our fellows is *agape*, what follows? Among other things, what

follows (...) is that the person who treats his fellows as God enjoins will never be motivated by justice.” De theoloog Hauerwas stelt dat rechtvaardigheid een seculier en liberaal begrip is. Christenen moeten zich daar niet mee inlaten, het kan niet ontdaan worden van zijn seculiere betekenis. In hoofdstuk 3 van deze thesis wordt op Wolterstorffs repliek uitgebreid ingegaan, bij de bespreking van rechtvaardigheid in het Oude en Nieuwe Testament.

Wolterstorff erkent wel dat er sprake is van ‘possessive individualism’ en ziet ook waar de weerstand op ‘rights-talk’ vandaan komt. De weerstand komt vooral, volgens Wolterstorff, doordat het discours wordt beheerst door mensen die primair aan hun eigen rechten denken, en plichten en verantwoordelijkheden vergeten. Mensen willen hun beperkingen niet meer horen. In een cultuur van individualisme is de verhouding tussen het zelf claimen van je recht en het honoreren van andermans recht uit balans. “It is the practices of *honoring* and *claiming* rights that have been distorted.” (7). Daarbij gaat het volgens hem niet zozeer om het hebben van rechten, maar om het claimen van rechten en het al dan niet honoreren van rechten van de ander. Wolterstorffs definitie van rechten als normatieve sociale relatie wil hierop een correctie zijn.

Zijn principiële stelling is echter dat individualisme en ‘justice as inherent rights’ niet noodzakelijk met elkaar samenhangen. Dat verdedigt hij in zijn ‘archeology of rights’, die in hoofdstuk 3 van deze thesis besproken wordt. Hij wijst een andere bron aan waar dit ‘possessive individualism’ vandaan komt: “(...)to modern capitalism, to that understanding of liberal democracy that says that the governing idea of such a polity is that everyone is to be ensured equal freedom to act as he or she sees fit. And deeper: to the dark side of the human self (...)” (388). Bovendien stelt hij dat individualisme alleen de manier waarop we met rechten omgaan verstoort. Elke morele taal is gevoelig voor verstoring. In een ander essay voegt hij er aan toe dat het gaat om verzet tegen verkeerd gebruik. Het afzien van ‘right-talk’ is geen optie.¹⁶

2.4 De noodzaak van ‘rights-talk en ‘human rights’

De kritiek spoort Wolterstorff des te meer aan. Hij zegt: “The way to respond to this charge is obvious: develop an account of rights that makes sense.” (4). Het is mogelijk én nodig, zegt hij, om recht en rechtvaardigheid los te maken van een seculier liberaal perspectief. Sterker nog, uiteindelijk claimt hij dat ‘justice as inherent rights’ voortkomt uit het christendom en alleen een christelijk-theïstische fundering van menselijke waardigheid stand houdt.

Tegenover critici van ‘rights-talk’ en ‘justice-talk’ houdt Wolterstorff vol dat beide nodig zijn om de ‘recipient-side’ in beeld te brengen: vanwege het slachtoffer, degene die onrecht is aangedaan. Als we ‘rights-talk’ achterwege laten omdat die zo vervuild is geraakt door het individualisme verliezen we iets van enorme waarde. Hij zegt:

“What would be lost is our ability to bring to speech one of the two fundamental dimensions of the moral order: the recipient-dimension. (...) To eliminate rights-talk would be make impossible the coming to speech of the recipient-dimension of the moral order.” (7-8).

Wie alleen denkt vanuit plichten verliest het zicht op het onrecht dat de ander is aangedaan en rechten van de ander die niet zijn gehonoreerd. Als alleen plichten en verantwoordelijkheden centraal staan, gaat alle aandacht uit naar de eigen handelingen. De taal van het spreken in rechten geeft ruimte om onrecht dat is aangedaan onder woorden te brengen.

De mensenrechtencultuur van de twintigste eeuw is voor Wolterstorff dan ook een positieve ontwikkeling. In 1948 zag de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens het licht, in 1966 het Internationale Convenant van Burgerlijke en Politieke Rechten en het VN verdrag voor Economische, Sociale en Culturele Rechten. De erkenning van mensenrechten is een daad om mensen te beschermen tegen tribalisme, zegt Wolterstorff. Volgens hem zit tribalisme sterk in mensen. Van mensen die van de eigen groep honoreren we rechten van zelfsprekend, van buitenstaanders niet.

Hierbij moet aangetekend worden dat Wolterstorff wel een specifieke definitie van mensenrechten heeft. Niet elk mensenrecht is een universeel recht, stelt hij. Er zijn mensenrechten die geen universele geldingskracht hebben. Een recht behoort bij een bepaalde status, en ook al voldoet iemand aan die status, het kan zijn dat het geen universele geldingskracht heeft. Altijd moet volgens hem afgevraagd worden of dat recht voor iedereen en altijd geldig is. Als iemand incapabel is om de ander zijn recht te verlenen, vanwege het ontbreken van capaciteiten of door omstandigheden, vervalt dat recht. Hiermee lijkt hij een particularistische visie op mensenrechten te hanteren.

Het bestaan van verdragen van mensenrechten is dus niet een dieptepunt, zoals 'right order theorists' stellen, maar een belangrijk en tegelijkertijd zeer kwetsbaar hoogtepunt volgens Wolterstorff. Het is kwetsbaar omdat het voortkomt uit de christelijke traditie die door secularisatie aan aanhang vermindert. Seculiere fundering van mensenrechten is tot dusverre nog niet mogelijk gebleken, is zijn stelling en dat stemt hem somber voor de toekomst. Hij voorziet consequenties voor de samenleving als de 'moral subculture of rights' erodeert: "If this framework erodes, I think we must expect that our moral subculture of rights will also eventually erode and that we will slide back into our tribalisms." (393).

3. Rechten gegrond op menselijke waardigheid

Een cruciaal onderdeel van Wolterstorffs theorie is de fundering van rechten. Tegenover elk recht staat een plicht, maar ze funderen elkaar niet, is zijn stelling. Een recht is niet gebaseerd op een plicht. Datgene waarop een recht is gebaseerd moet een verklaring geven waarom mensen reageren op onrecht dat wordt aangedaan en daarover verontwaardigd zijn, stelt Wolterstorff. Waarop zijn rechten gebaseerd? Voor Wolterstorff is dat, zoals in hoofdstuk 1 is benoemd, respect voor de menselijke waardigheid. In dit hoofdstuk staat zijn filosofische verantwoording daarvan centraal.

3.1 Afwijzing van fundering in plichten

Pogingen om rechten op plichten te funderen falen, betoogt Wolterstorff. Een verantwoording van morele verplichtingen moet meer zijn dan het aanwijzen van een bron. Het moet ook een verantwoording van de aard van de morele verplichting bevatten. De right order benadering met een ‘matrix of obligations’ kan zo’n verantwoording niet geven. De reden hiervoor is eenvoudig, zegt Wolterstorff:

“The success of the attempt to ground rights in duties depends on whether it is possible to offer a general account of subjective obligations that does not presuppose the existence of subjective rights but instead shows how and why subjective obligations are more basic than subjective rights and how the latter are grounded in the former.” (265).

Twee soorten seculiere en religieuze plichtstheorieën, het sociaal contract en de goddelijke bevelstheorie, schieten tekort in hun verantwoording. Wolterstorff zegt: “None of the standard accounts of obligation satisfies the requirements.” (265).

Zijn kernargument tegen beide benaderingen die vanuit de plicht denken is: “The account fails because it does not satisfy the requirement that it show how and why obligations are more basic than the rights in the order of grounding.” (266). Zijn probleem met sociaal contract denkers is dat mensen per definitie niet de bron van morele verplichtingen kunnen zijn; mensen zijn daartoe niet in staat omdat ze gebreken hebben. Maar zijn betoog richt zich vooral tegen de goddelijke bevelsleer. Het aanwijzen van God als de bron van de morele plicht is onvoldoende. Verdedigers van de goddelijke bevelstheorie slagen er volgens Wolterstorff niet in om aan te tonen waarom we bevelen van God moeten gehoorzamen. Dat God morele verplichtingen voor ons schept, veronderstelt dat er sprake is van ‘standing obligations’, vaststaande morele verplichtingen die corresponderen met een recht van God. Maar de idee dat verplichtingen gegenereerd worden vanuit een bevel van God is geen argument, zegt Wolterstorff. Dan zou dat zijn: een bevel om zijn bevelen te gehoorzamen. Dan is het einde zoek, zegt Wolterstorff: “that would set us off on an infinite regress” (274).

3.2 Schuld, (on)recht en waardigheid

Het karakter van een recht is zodanig dat alle andere (morele) overwegingen onbelangrijk worden, zegt Wolterstorff. Als iemand recht heeft op een ‘life-good’ dan is dat recht het enige criterium dat van doorslaggevend belang is. ‘Rights are preemptory’ (291), het zijn ‘trumps’. Iemands recht niet honoreren terwijl hij daar – bijv. via wetgeving, regels of tradities – recht op heeft betekent niet alleen het schenden van die regels of tradities. Het is iemand onrecht aandoen. Wolterstorff: “To our failure to render people certain life-goods comes attached the

all-important significance of thereby *wronging* them (...) That significance, *wronging*, is the source of rights.” (293).

De stap van het overtreden van een regel naar het inzicht dat onrecht is aangedaan is een verandering van perspectief van ‘agent’ (schuld) naar ‘patient’ (recht). Bij recht en plicht is sprake van sociale interactie; die sociale interactie heeft dus altijd twee zijden. Het besef dat er onrecht wordt aangedaan als een plicht wordt geschonden wordt duidelijker, zegt Wolterstorff, als we letten op de verbinding tussen die twee. Die verbinding is bijvoorbeeld vertrouwen en het schenden van vertrouwen. En iemands vertrouwen schenden is hem onrecht aandoen. Hij zegt:

“To betray one’s trust is to wrong the person. (...) The betrayer of trust does something quite different from miscalculating the relative worth of life-goods and evils. (...) acting out of accord with the practice I do this other thing as well: I betray their trust, and thereby I wrong them.” (294-295).

Iemand die onrecht is aangedaan, zegt Wolterstorff, is niet in overeenstemming met zijn waardigheid behandeld. Iemand onrecht aandoen betekent iemand benaderen op een manier die niet-respectvol is met betrekking tot zijn waardigheid, wat Wolterstorff ook wel ‘under-respect’ noemt. Iemand met ‘under-respect’ behandelen is iemand beneden zijn waardigheid behandelen. Het is niet simpel de afwezigheid van respect, maar het is een actieve daad.

“Disrespect comes in the form of demeaning or insulting remarks, betittling or dismissive comments, physical or emotional abuse, silence when words are expected, acting as if the other person were not present. Treating a human being with disrespect is treating her in a way that is incompatible with acknowledgment of her true worth.” (297).

Met opzet gebruikt Wolterstorff het woord 'treating', behandelen. En niet de woorden 'feeling' en 'showing'. Dat zijn aspecten die soms wel meedoen, maar niet noodzakelijkerwijs. Het betekent ook niet hetzelfde als 'acting out of'. Motivatie is niet doorslaggevend, zegt hij, en vervolgt:

“The phenomenon of treating someone with respect or disrespect has no direct connections with motivation, hence none with acting out of respect or disrespect. Most actions are performed neither out of respect nor out of disrespect; treating with respect or disrespect is not confined to that small range of actions that are so motivated.” (298).

Iemand wel of niet volgens zijn waardigheid behandelen heeft invloed op hoe 'flourishing' zijn leven is en toont of die persoon respect heeft voor de mens zelf. Iemand met disrespect behandelen gaat altijd gepaard met het bezorgen van een 'life-evil' of ontvreemden van 'life-goods'. “The thing done that shows disrespect for a human being will always be a case of imposing on that human being some life-evil or depriving her of some life-good.”(300).

Ieder mens heeft niet-instrumentele waardigheid, zegt Wolterstorff. Ontkennen dat iemand niet-instrumentele waardigheid heeft impliceert dat je ontkent dat hij morele rechten heeft en vice versa. Sommige daden tegenover andere mensen hebben invloed op hun waardigheid. Hij zegt: “we assume that certain of our actions with respect to our fellow human beings have what may be called *respect-disrespect import*; that is to say, they are cases of treating someone as being of a certain worth.” (296) Deze *respect-disrespect import* kan wel of niet in overeenstemming zijn met iemands eigenlijke waardigheid als mens.

4. Een christelijk-theïstische verantwoording van ‘justice as inherent rights’

In dit hoofdstuk staat Wolterstorffs argumentatie centraal voor zijn alomvattende christelijk-theïstische verantwoording van ‘justice as inherent rights’. In paragraaf 1 wordt zijn theïstische fundering van menselijke waardigheid uiteengezet. In paragraaf 2 wordt ingegaan op zijn studie naar concepten van het goede leven in relatie tot een theorie van rechten en in paragraaf 3 wordt zijn ‘counter-narrative’ over de oorsprong van ‘inherente rechten’ besproken.

4.1 Christelijk-theïstische fundering van mensenrechten

Wolterstorffs benadering van mensenrechten is een religieuze. Hij komt in drie stappen tot zijn eigen visie op de fundering van mensenrechten in menselijke waardigheid. Zijn eerste stap is een korte bespreking van het concept mensenrechten en een beschrijving waar het concept van menselijke waardigheid als basis van mensenrechten aan moet voldoen. De tweede stap is een betoog dat seculiere concepten van menselijke waardigheid voor de fundering van mensenrechten falen. De derde stap bestaat uit het geven van een religieus, specifiek christelijk concept van menselijke waardigheid.

Bij mensenrechten gaat het per definitie over natuurlijke rechten en inherente rechten, zegt Wolterstorff.¹⁷ Een mensenrecht is iets dat bij iemand hoort omdat hij behoort tot de menselijke soort. “It makes no difference how or why the right is attached to the status. Being a human being gives one the right.” (313) Mensenrechten zijn gegrond in menselijke waardigheid. Die waardigheid komt voort uit kenmerken die alle mensen bezitten. Wolterstorff ontwikkelt een lijst met kenmerken waaraan menselijke waardigheid moet voldoen. (1) Alle mensen hebben deze eigenschap, andere wezens hebben die niet, (2) is niet-instrumenteel en deze niet-instrumentele waarde is groter dan de waarde van welk dier ook, (3) de mate van excellentie van een mens ook is, deze is groter dan die van een dier en (4) Iedereen die deze eigenschap heeft is gelijkwaardig. Een andere fundering van het concept menselijke waardigheid en daarmee de ‘fundering’ van mensenrechten is volgens Wolterstorff niet mogelijk. Andere concepten hebben een te beperkte geldingskracht en daarom schieten deze benaderingen tekort.

De benadering van menselijke waardigheid in rationaliteit ziet Wolterstorff het meest origineel vertegenwoordigd bij Immanuel Kant en noemt hij de ‘capacities approach’ (325). Op basis van zijn rationele capaciteit ontvangt de mens zijn waardigheid. De rationele vermogens van de mens zijn het meest kenmerkende en onderscheidende aspect van de mens wat hem waardigheid als mens geeft.

Wolterstorff heeft moeite met deze benadering. Deze ‘capacities approach’ schiet tekort omdat sommige mensen – tijdelijk of definitief – deze rationele capaciteit niet bezitten. Gehandicapten hebben die capaciteit niet. Kinderen hebben ze nog niet en sommige volwassenen, zoals dementerenden hebben het niet meer. Bovendien zijn er situaties denkbaar waarin bepaalde dieren een hogere rationele capaciteit hebben. Wat is, zo vraagt Wolterstorff, dan nog de kracht van Kants ‘capacities approach’? Kants benadering lijkt in de ogen van Wolterstorff vooral een ‘recht van hen die rationele capaciteit hebben’ in plaats van een ‘natuurlijk mensenrecht’.

De politiek filosoof Ronald Dworkin hanteert een concept van menselijke waardigheid dat Wolterstorff aan dezelfde kritiek onderwerpt, hoewel Dworkin niet een bepaalde capaciteit als voorwaarde voor mensenrechten benoemt. Het menselijk leven is voor Dworkin als zodanig iets sacraals. “Human life in all its forms is *sacred*” (333), aldus Dworkin. De basis van deze sacraliteit van het menselijk leven ligt in de natuurlijke en menselijke creatie. De waardigheid ligt niet in de entiteit zelf, maar in de oorsprong ervan. Ieder mens is het hoogste product van natuurlijke creatie en elk ontwikkeld mens is ook product van ‘deliberative human creative force.’ (334). Het afgrijzen dat wij ervaren als het menselijk leven vernietigd wordt duidt op de ongearticuleerde intrinsieke betekenis van deze twee dimensies (natuurlijke en menselijke creatie). Wolterstorff vindt op deze redenering dezelfde kritiek van toepassing als bij Kants ‘capacities approach’. Hij zegt: “It is clear that Dworkin, like Kant, has his eye on mature properly formed human beings...”(334). Hoe zit het met de waardigheid van verstandelijk gehandicapte mensen, bij Dworkin? Zijn dat ook *creative masterpieces* en staan ze in waardigheid boven rationele dieren?

Christelijk-theïstische concepten van menselijke waardigheid worden uitgedrukt met het begrip *Imago Dei*. Dit begrip drukt uit dat de mens zijn waardigheid ontvangt omdat hij geschapen is naar het beeld van God. Ook dit concept acht Wolterstorff op zichzelf ongeschikt om menselijke waardigheid op te funderen. De verschillende theologische interpretaties over *Imago Dei* verschillen, maar steeds is een impliciete ‘capacities approach’ te onderkennen, zegt Wolterstorff. De mens heeft het mandaat tot heerschappij gekregen, wat hem waardigheid geeft. Maar dat vraagt specifieke capaciteiten. Daarmee zijn we weer terug bij de zojuist verworpen ‘capacities approach’ van seculiere denkers. Ook als *Imago Dei* als typering van de menselijke natuur (en niet zozeer van zijn positie) wordt gezien geldt deze kritiek. Zieke mensen voldoen niet meer aan de ware natuur van de mens en verliezen daarmee hun waardigheid. *Imago Dei* kan dus niet als fundament voor menselijke waardigheid dienen.

Wolterstorffs eigen theïstische concept van menselijke waardigheid komt volgens hem overeen met zijn criteria en is daarmee geschikt als fundering van mensenrechten. Hij zegt:

“What we need, for a theistic grounding of natural human rights, is some worth-imparting relation of human beings to God that does not in any way involve a reference to human capacities. I will argue that being loved by God is such a relation; being loved by God gives a human being great worth.” (352).

Wolterstorff is ervan overtuigd dat als God mensen liefheeft ze daardoor hun waardigheid als mens ontvangen en daarmee inherente rechten hebben. Wolterstorff noemt zijn concept ‘bestowed worth’, geschonken waardigheid. Deze waardigheid wordt geschonken uit liefde. Dit is een relatie die niets te maken heeft met capaciteiten, zegt Wolterstorff. Augustinus onderscheidde verschillende vormen van liefde, waaronder ‘love as attachment’, verbondenheid. Deze vorm van ‘love as attachment’ is geschikt voor zijn verantwoording, zegt Wolterstorff. Als God mensen op deze manier liefheeft, dan geeft die liefde grote waardigheid aan mensen. En als God liefheeft, dan doet Hij dat in gelijke mate en zijn alle mensen gelijk en hebben ze gelijke waardigheid. De natuurlijke rechten behoren dan inherent bij de mensen, ze behoren bij het respect voor de menselijke waardigheid die door God geschonken is. Deze geschonken waardigheid levert niet een ‘conferred right’ op maar een

‘inherent right’. De waardigheid behoort inherent bij de mens, hij ontvangt die vanwege zijn mens-zijn.

Wolterstorff identificeert ‘bestowed worth’ als een van de vormen van waardigheid die we kennen. Soms heeft waardigheid een instrumenteel karakter en in andere gevallen is het niet-instrumenteel. Sommige vormen van waardigheid zijn gebaseerd op iets anders, andere vormen zijn basaal. ‘Bestowed worth’ is een vorm van waardigheid die veel voorkomt in het dagelijks leven, zegt Wolterstorff, maar in de filosofie nauwelijks onderkend is. Mensen geven aan sommige dingen bijzondere waardigheid omdat ze daarmee een bepaalde band hebben, omdat het veel voor hen betekent. Een gebouw, persoon of dingen van een persoon kunnen grote waarde voor ons hebben omdat dat ding of die persoon veel voor ons heeft betekent.

“To explain to someone why we treasure these objects, we do not point to non-relational aspects of the object that give it worth. We explain that it is a relic of someone we loved; thereby we point to a relational aspect of the object that gives it bestowed worth.” (358).

Aan het beargumenteren wat voor waardigheid iets of iemand heeft komt een eind. De vraag naar het ‘waarom’ blijft open en kan alleen filosofisch beargumenteerd worden. Menselijke waardigheid als geschonken waardigheid kan beargumenteerd worden vanuit een ‘philosophical account of excellence’. Wolterstorff doet dat vanuit een christelijk-platoonse visie. Vanuit het concept ‘The Good Self’ is er een entiteit die de bron is van niet-instrumentele waardigheid. In de christelijk-platoonse traditie – en voor Wolterstorff – is dat God. Dat is de bron van menselijke waardigheid. Hoewel menselijke waardigheid dus afgeleid is van ‘The Good Self’, is het wel een intrinsieke waardigheid en geen instrumentele.

“Everything whose worth is basic and non-instrumental has the worth it does have on account of standing in some relation to the originary good. The worth of all such things is derivative, derived from the originary good by standing to it in that relation.” (356).

4.2 ‘The flourishing life’ als geschikt concept van het goede leven

Wolterstorff betoogt dat een theorie van rechten een specifiek concept van het goede leven nodig heeft. In dat concept van het goede leven moet ruimte zijn voor herkenning van iemands rechten en respect voor zijn waardigheid als een niet-instrumenteel ‘good’. De ‘recipient-side’ van de morele orde moet herkend worden.¹⁸ Wolterstorff betoogt dat alleen de ‘moral vision of scripture’ het juiste concept van het goede leven heeft. De deugdethiek en het utilitarisme hebben een visie op ‘well-being’ die niet geschikt is voor ‘rights-theorie’.¹⁹ Deze ethische stromingen hebben een visie op het goede leven dat te zelfgericht is en de rechten en niet-instrumentele waardigheid van de ander onvoldoende onderkent.

De ‘moral vision of scripture’ die Wolterstorff voor ogen heeft, verwerpt een ethiek waarin het zelf centraal staat en stelt compassie met de medemens centraal. Leidend is het gebod om lief te hebben; dat impliceert volgens Wolterstorff geen ruimte voor een zelfgerichte ethiek. De definitie van ‘well-being’ in de bijbel is volgens Wolterstorff ‘the life that goes well’. De nadruk ligt op hoe het leven verloopt. Of het leven goed gaat, hangt af van hoe iemand leeft, maar het kan zijn dat iemand goed leeft zonder dat het hem goed gaat. De Bijbel, zegt Wolterstorff, heeft het ook over “(...) what it is for one’s life to go well and not to go well. Part of what it says is that the person who lives his life well when his life is not going well will not stifle the cry that this is not how life was meant to be.” (221). Daarmee wordt expliciet ruimte gegeven aan leed en onrecht. Deze visie op het goede leven noemt hij ‘*the*

flourishing life'. Een 'flourishing life' betekent een leven in *shalom*, (in het Grieks 'eirene').²⁰ Kenmerkend voor deze visie is de aandacht voor kwetsbaarheid. Of het leven goed gaat (flourishing is) heb je niet in eigen hand. Voor 'well-being' als 'going-well' zijn mensen afhankelijk van elkaar. Wolterstorff zegt:

"The eirenist holds that having adequate food available and decent shelter are constitutive of one's flourishing, not just instrumental to it; the natural preferables are constitutive of flourishing. And he holds that having one's right honored is likewise constitutive of one's flourishing. Whether my flourishing is diminished by my being guilty of violating the rights of others is in my hands; whether my flourishing is diminished by my being wronged is not in my hands. My well-being is constituted in good measure by the action and restraints from actions of others. It is in their hands." (226).

In deze visie op 'well-being' is het gehele verloop van het leven in beeld en omvat daarom meer dan 'living-well'. Het erkent het bestaan van onrecht en leed. En het leven dat goed gaat is een 'flourishing life'. Het gebod tot het liefhebben van de naaste wijst daarbij ook expliciet op de 'ander', wat dus een andere morele oriëntatie oplevert, aldus Wolterstorff.

Het utilitarisme faalt in het leveren van zo'n framework, zegt Wolterstorff. Met 'experientially satisfying life' kan geen theorie van rechten ondersteund worden. Veel van de rechten die we hebben passen niet in deze visie op het goede leven. De reden hiervoor is: "(...) many of the life-goods to which one has a right make no contribution whatsoever to how experientially satisfying one's life is. They fall outside the net." (147).

Ook de deugdethiek heeft geen ruimte voor een 'rights-theory', zegt Wolterstorff. Hij onderzoekt de visie op 'well-being' van de klassieke deugdethiek. Het goede leven wordt samengevat in het begrip 'eudaimonia', ofwel 'well-lived life'. De eudaimonist ziet als het ultieme en alomvattende doel van het leven dat we onze levens zo goed mogelijk leven, in de betekenis van zo gelukkig mogelijk (happy life). Geluk behoort niet tot specifieke inhoud van het goede leven, het karakteriseert het. Het goede leven is geconstitueerd in activiteiten en datgene wat die activiteit karakteriseert maakt iemands leven 'well-lived'. Iemands geluk is het uiteindelijke doel, in die zin, dat het de uiteindelijke reden vormt om een activiteit wel of niet te doen. De life-goods die het leven tot well-lived maken omvatten alle acties die iemand onderneemt. Eudaimonisme is absoluut 'agent-oriented'. Het gaat om wat iets bijdraagt 'to my living my life well.' (153). Daarom kan het eudaimonisme geen framework voor een theorie van rechten geven. Wolterstorff:

"A theory of rights needs the idea of a person's worth requiring that she be treated in certain ways. The eudaemonist speaks only of the worth of life-goods and of conditions and means for those; the worth of persons and human beings has no place in his scheme. What he says about life-goods is that they are all activities and that each of us must choose among them with the goal in mind of enhancing one's own happiness. There is no room in this scheme for the worth of persons and human beings, and hence none for one's right against others to their treating one a certain way on account of one's worth." (179).

4.3 Counter-narrative over de 'archeology of rights'

Een belangrijk onderdeel van Wolterstorffs theorie van 'justice as inherent rights' is zijn 'counter-narrative' over de oorsprong van inherente rechten en de sociale natuur ervan. Het

‘narratief’ van de ‘right order’-denkers is onjuist volgens Wolterstorff en met een ‘archeology of rights’ wil hij dat aantonen. Aanvoeders van dit ‘right order narrative’ over de oorsprong van ‘inherent rights’ zijn volgens Wolterstorff de theologe Joan Lockwood O’Donovan en de moraalfilosoof Alisdair MacIntyre. Hun gedachte luidt in de kern dat het individualisme niet toevalligerwijs, maar essentieel verbonden is met het concept inherente natuurlijke rechten. Het individualisme heeft het concept ‘justice as inherent rights’ voortgebracht. Het is product van het laatmiddeleeuwse nominalisme en de liberale politieke filosofie van de verlichting. Het verhaal van ‘right order’ over de oorsprong van ‘inherente rechten’ luidt in de kern dat het nominalisme van de late middeleeuwen en de liberale politieke filosofie van de verlichting dit concept hebben opgeleverd.

Ontwikkeling van het concept van subjectieve natuurlijke rechten

Het 14^e eeuwse nominalisme van William van Ockham en zijn pleidooi voor ‘natuurlijke rechten’ en ook de 17^e eeuwse liberale politieke theorieën van het ‘sociaal contract’ worden voortgedreven voor individualistisch denken, waarmee het concept van natuurlijke subjectieve rechten op de voorgrond kwam. Kortom, ‘Justice as inherent rights’ is geworteld in het individualisme en dat is niet toevallig.

Tegenover de ‘right order’-denkers betoogt Wolterstorff dat ‘inherente rechten’ niet uit het humanisme en liberalisme voortkomt, maar uit het christendom. De politieke filosofie van de 17^e eeuw heeft wel bijgedragen aan een liberale versie, maar de oorsprong van inherente rechten ligt in het christendom, zegt Wolterstorff. De wortels van ‘inherent rights’ zijn veel ouder dan het moderne individualisme, dat in de late middeleeuwen is opgekomen. Hij betoogt dat in het Oude en Nieuwe Testament al ‘justice as inherent rights’ werd verondersteld, dat kerkvaders een vorm van subjectieve natuurlijke rechten kenden en dat subjectieve natuurlijke rechten als concept in de 12^e eeuw door juristen is ontwikkeld. In *JRW* start hij met een onderzoek naar het gebruik van het concept ‘natuurlijke rechten’ in de Middeleeuwen, aan de hand van recente rechtshistorisch bronnenonderzoek van Tierney en Reid.

Tierneys onderzoek heeft aangetoond dat er in de 12^e eeuw systematisch gebruik werd gemaakt van het concept ‘subjectieve rechten’ door middeleeuwse juristen, de ‘canon lawyers’. Het concept van subjectieve natuurlijke rechten is dus al ouder dan de 14^e eeuw. Dat brengt Wolterstorff bij de conclusie dat Ockham niets nieuws deed toen hij in debat met de Paus over het recht op bezit van Franciscanen het concept natuurlijke rechten gebruikte. Wat Ockham deed was het concept van natuurlijke rechten in het centrum van het theologische debat trekken. Wolterstorff zegt: “What he (WvO) consistently appealed to was not his metaphysics but the writings of the canon lawyers.” (56). Zowel nominalisten, thomisten als Aristotelianen spraken over natuurlijke rechten. Ockham is dus niet de ‘father of the subjective rights’ (49), maar gaf er wel een belangrijke verwoording van.

Het blijkt dat de Romeinen al het begrip ‘recht’ in subjectieve betekenis gebruikten, concludeert Wolterstorff op basis van het onderzoek van Reid. De manier waarop in oudere Romeinse teksten wordt gesproken over een recht, ook als synoniemen voor het Latijnse woord voor recht, ‘ius’, worden gebruikt, maakt duidelijk dat er spraken wordt over ‘een recht dat behoort bij’. Veel van deze Latijnse teksten zijn afkomstig van kerkvaders. Zij hanteerden nog geen expliciet concept van natuurlijke rechten, maar hun visie kan wel in die termen

worden geïnterpreteerd. Wolterstorff zegt: “(...) nonetheless, long before Ockham and long before the canonists of the twelfth century, they recognized and assumed the existence of what we would call *natural rights* in things they said.” (60).

Wolterstorff noemt de prediker John Chrystostomos (388 n. Chr.) als voorbeeld, die in een preek wijst op het goed zijn voor de armen. Wolterstorff vat hem samen: “(...) means of sustenance *belongs to* the poor. (...) They do not belong to them on account of the laws or practics of Antioch; John appeals solely to their needs *qua* human beings. They do not belong to them only in case they are virtuous; need alone is the poor man’s worthiness.” (61-62). De basis om de armen te gedenken ligt in hun menselijke waardigheid. Chyrstostomos benadering geeft blijk van een impliciet besef van ‘natuurlijke rechten’. Hij identificeerde rijken en armen en legde de plicht van de rijken in de waardigheid van de armen.

Wolterstorff stelt dat de kerkvaders het gebruik van natuurlijke rechten uit de Bijbel hebben en niet uit de antieke deugdedethiek. Hierboven zagen we al dat: “In Scripture the good life was conceived in such a way as to make possible the recognition of rights in general and of inherent rights in particular.” (136). Volgens Wolterstorff valt dat bij Aristoteles in zijn ethiek wel te herkennen, ook al benoemt hij het niet expliciet.

“Though Aristotle does not use the concept of rights here or elsewhere, there can be little doubt that he has his eye on the phenomenon of something being due a person on account of his worth; and that is exactly the phenomenon that we would conceptualize with the idea of inherent rights.” (136).

Ook al ontwikkelden de antieke filosofen, in tegenstelling tot de bijbelschrijvers, ethische theorieën, daarbinnen is geen theorie van rechten te vinden. Zoals we zagen ligt de reden daarvan in hun moraalfilosofie, het eudaimonisme. Het is Augustinus die dit ‘intellectual imagination’ heeft doorbroken, waardoor een adequate theorie van rechten kon worden ontwikkeld. Hij doorbrak, zegt Wolterstorff, de morele houding die ‘agent-oriented’ was en ontdekte een ander concept van ‘well-being’, de ‘flourishing life’. Door de introductie van de Bijbel in de denkwereld van de late oudheid, via Augustinus, is het mogelijk dat we een ‘rights culture’ hebben.

‘Justice as inherent rights’ in het Oude en Nieuwe Testament

De wortels van ‘inherent rights’ liggen in de joodse en christelijke Bijbel, betoogt Wolterstorff. Hij stelt dat in heel de Bijbel “justice is a pervasive and inextricable theme” (66). De bijbelschrijvers hadden de overtuiging dat “justice was intertwined with their way of thinking about God, human beings, the relation of God to human beings, and the proper role of justice in divine and human life.” (66). De manier waarop in het Oude Testament over rechtvaardigheid wordt gesproken is met aandacht voor wat Wolterstorff noemt ‘the quartet of the vulnerable’ (75). Dat zijn de wees, weduwe, vreemdeling en arme. Het accent van rechtvaardigheid ligt bij de onderkant van de samenleving, de ‘downtrodden’: “Rendering justice to them is often described as ‘lifting them up’.” (76). De speciale aandacht voor de onderklasse laat niet alleen zien dat deze groep extra kwetsbaar is voor onrecht, maar ook daadwerkelijk disproportioneel meer slachtoffer zijn van onrecht. “Injustice is not equally distributed. The low ones enjoy those goods to which they have a right – food, clothing, voice, security, whatever – far less than do the high and mighty ones.” (79). De focus van Israel op dit onrecht heeft te maken met het gebod van Yahweh om rechtvaardigheid te

zoeken en recht te doen. Recht doen en gerechtigheid bevorderen raakt het hart van de religie in het Oude Testament. De aandacht voor de kwetsbaren in de samenleving heeft twee redenen. Het is een herinnering aan Israels bevrijding uit het slavenbestaan in Egypte en het is, via de Bijbelschrijvers, een opdracht van God. Wolterstorff: “Israel is to participate in Yahweh’s abiding commitment to justice by imitating Yahweh in pursuing justice.” (81). De reden is: “Yahweh loves justice” (81).

In het Nieuwe Testament wordt dit verhaal gecontinueerd, stelt Wolterstorff. In het Nieuwe Testament concentreert het zich rond Jezus als degene die gerechtigheid komt brengen.

“My thesis will be that two of the basic themes we identified in the Old Testament, God as committed to doing and bringing about justice and God as holding us accountable for doing justice, are carried forward into the New Testament (...)” (110).

“Luke’s narrative, picking up where the old left off, is about what it was that God was doing by way of the life, execution, and resurrection of Jesus and by way of the growth of the early church.” (114).

Met deze uitspraken over continuïteit tussen het Oude en Nieuwe Testament verwerpt Wolterstorff de claim dat rechtvaardigheid in het Nieuwe Testament is vervangen door liefde. Hij laat ook zien dat deze visie, verwoord door de theoloog Nygren, ‘internally contradictory’ is (105). ‘Justice-blind’ liefde kan niet vergeven. Vergeving moet juist ‘justice-alert’ zijn. Vergeving kan alleen plaatsvinden onder bepaalde condities: als onrecht is aangedaan. In het idee van vergeving zit al de notie dat onrecht is aangedaan. “Forgiveness can occur only in the objective context of the agent having been wronged and in the conceptual and epistemic context of the agent recognizing that she has been wronged.” (106). Bovendien kan afstand gedaan worden van ‘retributive rights’ als degene die onrecht is aangedaan worden als hij weet dat hij rechten heeft. Anders kan er niet worden vergeven.

In het Oude en Nieuwe Testament is volgens Wolterstorff het bestaan ‘inherent rights’ verondersteld. Wolterstorff concludeert dat de begrippen ‘right’ and ‘wrong’ door bijbelschrijvers worden gebruikt, maar niet frequent. “(...) their recognition of the recipient-side was slight and peripheral.” (91). Hoewel een grote rol van de goddelijke wetgeving in het Oude Testament zichtbaar is, wat dus wijst op ‘right order’, geven allerlei andere teksten aandacht aan de ‘social victims’, wat getuigt van een perceptie van ‘justice as inherent rights’, aldus Wolterstorff. De Bijbelschrijvers spreken vaak over hun onrecht tegenover God en over vergeving. Dat is volgens Wolterstorff ook een teken dat mensen in het Oude Testament veronderstelden dat God rechten heeft tegenover ons en hij mensen verantwoordelijk houdt.

Zoals Gods rechten inherent zijn, geldt dat ook voor mensen, zegt Wolterstorff. De menselijke waardigheid wordt onder woorden gebracht met verwijzing naar de mens als geschapen naar Gods beeld (Psalm 8) en het verbond met Noach (Genesis 9). Het verbod op doodslag is gegrond in de menselijke waardigheid. Als God inherente waardigheid heeft en op basis daarvan een recht, en mensen naar het beeld van God zijn geschapen, dan is het onmogelijk om geen lijn te trekken naar inherente waardigheid van mensen als basis voor rechten. In het Nieuwe Testament valt het besef van ‘inherent rights’ eveneens te onderkennen. Jezus brengt vergeving nadrukkelijk onder de aandacht, en dat veronderstelt een structuur van subjectieve rechten. Expliciete erkenning van de menselijke waardigheid blijkt

bijvoorbeeld in het evangelie van Lukas uit de woorden van Jezus die mensen vergelijkt met de dieren en zegt dat zij, de mensen, een veel grotere waarde hebben.

“To be human being is to have worth. Jesus does not indicate what that worth is, other than to say that it is much greater than the worth of birds and sheep and to suggest that it is a worth one has *qua* human being.” (131).

5. Wolterstorff en het debat over rechtvaardigheid

In dit hoofdstuk doe ik een poging om de betekenis van *Justice: rights and wrongs* in het debat over rechtvaardigheid te ontdekken. Zoals eerder aangegeven is *JRW* lastig te plaatsen en moeilijk te verbinden met het debat over rechtvaardigheid zoals ik dat in de inleiding heb geschetst. Om meer inzicht in de betekenis en positie van dit boek te krijgen doe ik in dit hoofdstuk het volgende. Eerst breng ik *JRW* in verband met het bredere filosofische denken van Wolterstorff (paragraaf 1). Vervolgens onderzoek ik hoe *JRW* zich verhoudt tot het politiek-filosofische academische discours (paragraaf 2). Tot slot bestudeer ik de ontvangst van het boek in het christelijke (want theologische) academische discours (paragraaf 3).

5.1 *JRW* binnen het filosofische denken van Wolterstorff

Om *JRW* beter te begrijpen is het zinvol om het boek in de context van Wolterstorffs denken te zien. Hier wil ik aan twee aspecten aandacht geven. In de eerste plaats hoe het thema rechtvaardigheid een centrale plaats inneemt in zijn filosofische werk. In de tweede plaats de rol die normatieve overtuigingen in zijn denken spelen.

In *JRW* introduceert Wolterstorff een christelijke visie op het goede leven, ‘the flourishing life’. Dat staat voor *shalom*, vrede. Zijn visie op de goede sociale orde, uitgewerkt in het in 1981 verschenen boek *Until Justice and Peace Embrace*, wordt door dit begrip gekenmerkt. Achter het begrip rechtvaardigheid staat voor Wolterstorff het begrip *shalom*. Het diepste doel is *shalom*: dat mensen in vrede leven en tot bloei kunnen komen. Uiteindelijk gaat het in het leven om *shalom*, God is het daar ook om te doen, zegt hij.²¹ Maar vrede kan niet zonder rechtvaardigheid. Hij zegt: “In *shalom*, each person enjoys justice, enjoys his or her rights. There is no *shalom* without justice.”²² Maar vrede is meer. Wolterstorff: “Gerechtigheid kan soms hard zijn. *Shalom* is altijd vol vreugde.”²³ Zoals in hoofdstuk 3 is gezien zet hij dit concept af tegen seculiere visies op het goede leven. In zijn filosofische werk wordt duidelijk dat dit concept niet alleen implicaties heeft voor zijn denken over sociale ordening en mensenrechten maar ook op onderwijs en wetenschap. Het gaat om *Educating for Shalom*²⁴ en wetenschap moet een bijdrage leveren aan ‘gerechtigheid in *shalom*’.²⁵ De begrippen ‘shalom’ en ‘rechtvaardigheid’ behoren dus tot de kern van zijn (politiek)-filosofische denken. Hij zegt in een essay ‘Why Care about Justice?’:

“Justice has become for me one of the fundamental categories through which I view the world. I think of justice not so much as a virtue but as a condition of society: a society is just insofar as people enjoy what is due them – enjoy what they have a legitimate claim to.”²⁶

Inzet voor gerechtigheid is een expliciet bijbelse opdracht²⁷ en ervaart hij ook als zijn roeping.²⁸ Zijn bijdrage als christenfilosoof aan *shalom* is dus om op te komen voor mensen die onrecht is aangedaan en relevante concepten van rechtvaardigheid te ontwikkelen.

Een ander aspect van zijn filosofisch denken betreft de nadruk op de werking van normatieve overtuigingen. Dit aspect verklaart direct de benadering die Wolterstorff met *JRW* hanteert. Doet het ‘framework’ ertoe waardoor we denken over rechtvaardigheid? Wolterstorff stelt van wel en voor hem is dit punt van fundamenteel belang.²⁹ Iedereen heeft een ‘worldview’, en die bestaat uit ‘control beliefs’.³⁰ Dat zijn volgens hem basisovertuigingen en levensbeschouwing heeft invloed op die overtuigingen. Die ‘control beliefs’ zijn dan regulerend voor wat iemand wel of niet ‘ziet’ en belangrijk vindt. Dat maakt

zijn grote aandacht voor het ‘framework’ van een ‘rights-theory’ begrijpelijk. Het verklaart ook waarom Wolterstorff een geheel eigen vertrekpunt neemt. Voor de praktijk van het opkomen voor mensenrechten hoeft iemand niet eerst een expliciet framework te hebben ontwikkeld, erkent Wolterstorff:

“I have never met a human being in whom outrage over actual injustice was stirred up by philosophical essays or even, to any significant degree, by newspaper reports. Far more effective is seeing the faces and hearing the voices of the victims, whether live, on film, or in imaginative literature.” (392).

Dat betekent nog niet dat ‘frameworks’ er niet toe doen. Overtuigingen moeten ook gevoed worden, stelt Wolterstorff. En hij laat wel duidelijk zien in *JRW* hoe een concept van rechtvaardigheid een bepaalde zijde van de morele orde centraal stelt en juist aandacht geeft aan dader, plicht en systeem versus slachtoffer, recht en mens.

5.2 *JRW* in het politiek-filosofische discours

Een eerste oriëntatie op het huidige politiek-filosofische debat over rechtvaardigheid en mensenrechten toont een veelvoud aan visies en standpunten. Er lijkt geen consensus te zijn onder filosofen, politicologen en juristen. *JRW* kan daarin als een van die vele visies gezien worden. Toch levert dit geen bevredigend antwoord op met betrekking tot de positie van Wolterstorff. Het rechtvaardigheidsconcept van Wolterstorff geeft wel een groot contrast met het debat dat in de inleiding van deze thesis is weergegeven. Als we dat debat als uitgangspunt nemen lijkt Wolterstorff aan de zijlijn te staan. Dat ligt er niet zozeer aan dat hij een christelijke theorie van rechtvaardigheid geeft, maar vooral dat hij deze theorie op zichzelf laat staan. Hij sluit niet aan bij lopende debatten over mensenrechtenproblematiek en voert ook geen expliciete kruistocht tegen andere concepten van rechtvaardigheid. Integendeel, hij lijkt zich hoofdzakelijk te richten tegen de theologische ethiek. Hij is immers hoofdzakelijk in gesprek (op de hoofdpunten van zijn boek) met theologen en christelijke ethici (zie volgende paragraaf). Hij ziet zelf ook dat hij een aparte positie inneemt:

“(…) I am sure that most philosophers find what I have written on justice strange and annoying, they will find my book, *Justice: Rights and Wrongs*, even more so. Strange because the philosophical issues taken up and emphasized are different from what they have come to expect of writings in this area, strange also because I allow myself to led into areas that are not philosophy: intellectual history, theology, biblical interpretation, sociology. And annoying because there’s much of the philosophical literature on justice that I do not engage, including, of course, that of the philosophers who are annoyed. They do not find their names in the index.”³¹

Wolterstorff doet dus geen actieve poging om zijn werk te verbinden met andere politiek-filosofische denkers over rechtvaardigheid. Hij voert zelfs geen discussie met John Rawls. Wolterstorff houdt zich bezig met ‘inherente natuurlijke rechten’ en Rawls niet. Rawls theorie van rechtvaardigheid valt te typeren als ‘inherent natural right’, zegt Wolterstorff, maar hij heeft er geen uitgewerkte theorie over. Wolterstorff zegt dat zijn gesprekspartners juist mensen zijn die niet zijn visie hebben en wél iets zetten over ‘inherent natural rights’. Bovendien kan Wolterstorff niets met Rawls concept van sociale rechtvaardigheid, namelijk het recht dat een rationeel handelend persoon met gelijk respect behandeld moet worden:

“In doing so he is assuming that principles of distribution that fully honor that right will secure the non-violation of every other inherent natural right. Whether this extraordinarily bold

assumption is correct is the deepest issue in Rawlsian theory, though rarely discussed. It is an issue that need not detain us.”³²

Volgens mij neemt Wolterstorff een tussenpositie in tussen Rawls en Walzer. Wolterstorff maakt het door zijn benadering wel moeilijk om *JRW* te kunnen positioneren tussen het werk van bijvoorbeeld Rawls en Walzer en daarmee maakt hij het moeilijk om met *JRW* bij te dragen aan het lopende debat. Een eerste en voorlopige poging zou er als volgt uit kunnen zien. Zijn concept van mensenrechten heeft een particularistisch element (de omstandigheden en beschikbare capaciteit spelen een rol) en zijn concept van rechtvaardigheid en de fundering ervan in menselijke waardigheid levert een persoonlijke, relationele, maatstaf op (recht als sociale relatie, concept van ‘flourishing life’). Daarmee lijkt Wolterstorff een alternatief te bieden voor de bovenpersoonlijke maatstaf van het universalisme en daarmee ook een antwoord te bieden op de kritiek op het westers-liberale universalisme. Het vraagt een aparte thesis om de stap te zetten die Wolterstorff achterwege laat. Dat Wolterstorff deze stap niet maakt in zijn boek is volgens mij een gemiste kans om zijn werk ook buiten het christelijke discours relevant te laten zijn. En dat laatste lijkt me iets dat wel tot zijn missie behoort. Zijn drijfveer voor dit boek is immers om op te komen voor mensen die onrecht is aangedaan.

5.3 *JRW* in het theologisch-ethische discours

Terwijl het in het juridische en politieke academische discours stil blijft rond *JRW*, op een discussie op het internetforum *The Immanent Frame* en een recensie in het journal *Ethics* na, wordt dit boek van Wolterstorff in het discours van de theologische en religieuze ethiek uitvoerig besproken. Het *Journal of Religious Ethics* en het tijdschrift *Studies in Christian Ethics* wijdden beiden een themanummer aan *JRW* (nummer 37-2 (2009) respectievelijk nummer 23-2 (2010)). De academische betekenis van *JRW* lijkt daarmee vooral op het terrein van de theologische of religieuze ethiek te liggen. Daarmee is niet gezegd dat uitsluitend theologen reageren, maar wel dat de (politiek)filosofen, juristen en ethici allemaal een verwantschap met christelijke ethiek hebben. De ruimte voor een uitgebreide beschrijving van de receptie van *JRW* is beperkt in deze thesis. Hieronder licht ik enkele hoofdpunten uit de respons op *JRW* toe.

Een eerste groep van respons betreft Wolterstorffs ‘archeology of rights’. Het commentaar op Wolterstorff draait hierbij om zijn interpretatie van rechtvaardigheid in het Oude Testament, de manier waarop hij het evangelie van Lukas inzet in zijn ‘counternarrative’ en de robuustheid van zijn historische betoog over de oorsprong van ‘rights-thinking’. De theoloog Wannenwetsch is niet overtuigd van Wolterstorffs punt dat het in het Oude Testament vooral gaat om primaire in plaats van correctieve rechtvaardigheid, zoals de gangbare interpretatie is.³³ De theoloog Attridge ondersteunt Wolterstorffs claim dat het evangelie van Lukas laat zien dat in het Nieuwe Testament evengoed sociale gerechtigheid centraal staat, alleen hij benadrukt dat de scope van Lukas verder gaat dan het agenderen van sociale gerechtigheid en mensenrechten.³⁴ De ethicus Perry is van mening dat Wolterstorff onvoldoende rekenschap geeft van de verandering van het concept rechten in de moderne tijd.³⁵ En daar ligt precies de reden waarom Hauerwas, O’Donovan en MacIntyre zo kritisch zijn op ‘rights-talk’. De filosoof Crisp betwist Wolterstorffs interpretatie van ‘eudaimonisme’ bij Aristoteles en ziet daardoor minder spanning tussen ‘justice as inherent rights’ en het eudaimonisme.³⁶ Meest omvattend reageert de politiek-theoloog Olivier

O'Donovan op Wolterstorffs 'counter-narrative'. Die vindt hij niet overtuigend, Wolterstorff kan onvoldoende overtuigend aantonen dat er sprake was van 'justice as inherent rights' voor de twaalfde eeuw. Hooguit is er volgens O'Donovan sprake van een prehistorie van 'inherent rights'.³⁷

Een tweede groep van respons op *JRW* cirkelt rond Wolterstorffs christelijk-theïstische fundering van menselijke waardigheid. Wolterstorffs stelling van menselijke waardigheid als 'bestowed worth' op basis van Gods liefde wordt als een te zwak fundament voor menselijke waardigheid en rechten beoordeeld. De theoloog en ethicus Biggar betwist dit punt omdat volgens hem Gods liefde voor de hele schepping geldt en dan vervalt het unieke van de mens en daarmee de claim voor menselijke waardigheid. Hij stelt: "First, I presume that God loves *all* of his creatures, not just human ones. So being the object of God's love does not *per se* explain why humans have rights that slugs don't."³⁸ Om hier uit te komen, stelt Biggar, kom je weer bij concepten terecht die een intrinsieke eigenschap centraal stellen die raakt aan capaciteiten of een bijzondere positie. Voor hem kan Wolterstorff ook onvoldoende duidelijk maken dat elke vorm van 'capacities-approach' tekortschiet.³⁹ Twee rechtsfilosofen, Soeteman en Murphy, zien een andere lacune.⁴⁰ Als je inbreuk maakt op een persoon betekent dit - in Wolterstorffs verantwoording - dat God onrecht is aangedaan maar daaruit volgt nog niet dat die persoon ook onrecht is aangedaan. Murphy verwoordt het zo:

"We can allow that God's love of us explains our special worth to God, so that I would fail to act properly with respect to God if I mistreated one of God's beloved. That would not be sufficient to explain why I wrong you when I harm you, even if it were sufficient to explain why I wrong God. But Wolterstorff wants the outcome to be that I wrong you, not just that I wrong God."⁴¹

Wij doen dus vooral God onrecht aan, maar Wolterstorff toont onvoldoende aan volgens hen dat daarmee de mens ook onrecht is aangedaan. Ook voor de filosoof Bernstein blijven er teveel vragen open.⁴²

Een derde groep van respons concentreert zich rond Wolterstorffs algemene filosofische claims over rechtvaardigheid. De politiek-filosof Weithman en Murphy bevragen Wolterstorff's notie van respect voor menselijke waardigheid als basis voor rechten.⁴³ Murphy vindt dat het onvoldoende duidelijk is dat iemand onrecht is aangedaan als je er niet in bent geslaagd om iemand precies volgens zijn waardigheid te behandelen. "(...) and it is unclear why it follows from the fact that one has failed to respect X's worth that one has wronged X rather than simply that one has acted wrongly with respect to X."⁴⁴ De rechtsfilosoof Endicott en de jurist Rivers doen een poging om Wolterstorffs benadering van Human Rights vanuit juridisch perspectief te begrijpen en te evalueren.⁴⁵ Zowel Endicott, Rivers alsook Soeteman kijken vanuit de rechtswetenschappen naar mensenrechten en interpreteren dat als een subafdeling van de rechten die mensen hebben. Daarmee hebben zij een andere manier van nadenken over mensenrechten dan Wolterstorff, waardoor zij niet gemakkelijk uit de voeten kunnen met Wolterstorffs benadering.

Een vierde groep van respons komt van het internetforum *The Immanent Frame*, een forum waar thema's rond secularisme, religie en het publieke domein worden bediscussieerd. Daar is vooral Wolterstorffs claim besproken dat mensenrechten uiteindelijk alleen bij het christendom veilig zijn. De historicus Kahn en de politicoloog Chambers vinden die claim

dogmatisch en in strijd met Wolterstorffs 'dialogic pluralism'. De optie dat seculiere levensbeschouwingen het concept adopteren moet volgens hen opengehouden worden.⁴⁶

6. Discussie

Het vorige hoofdstuk sloot af met een zeer beknopt overzicht van de commentaren die *JRW* opleverde in met name de hoek van de christelijke ethiek. Vanwege de beperkte omvang van de thesis is het niet mogelijk die commentaren uitgebreid uit te werken, te bediscussiëren en de repliek van Wolterstorff daarop te bespreken. In dit hoofdstuk een aantal aspecten van Wolterstorffs theorie van rechtvaardigheid die er voor mij uitspringen. Binnen het bestek van deze thesis formuleer ik een paar kritiekpunten met betrekking tot zijn christelijk-theïstische positie. Heel *JRW* is erop gericht om aan te tonen dat ‘justice as inherent rights’ voortkomt uit het christendom en alleen door een christelijke visie op waardigheid ondersteund kan worden en daarmee ook voor de toekomst afhankelijk is van het christendom. De kern van mijn discussie komt neer op de vraag of Wolterstorffs exclusieve christelijke benadering wel te rechtvaardigen is en daarbij sluit ik aan bij de tweede en vierde vorm van repliek die ik in het vorige hoofdstuk heb onderscheiden.

Wat is de kracht van Wolterstorffs theïstische verantwoording van menselijke waardigheid als basis voor mensenrechten? Hoewel ik denk dat zijn notie van ‘bestowed worth’ helpt om waardigheid en onrecht te identificeren, in het bijzonder voor mensen die onrecht ervaren, heb ik op dit punt toch twee opmerkingen. De eerste betreft de kracht van een theïstisch concept in een seculiere cultuur. Wolterstorff ontwikkelt een exclusief christelijk-theïstisch concept van menselijke waardigheid, met daarbij de claim dat alleen dit het juiste concept van menselijke waardigheid is. Maar wat is de kracht van deze claim in overwegend seculiere, postchristelijke westerse samenlevingen? Wolterstorff geeft aan niet te geloven in het verhaal van doorgaande secularisering van de wereld. Dit probleem beperkt zich voor hem dus tot een klein deel van de wereld, de West-Europese en Noord-Amerikaanse samenlevingen. Hiermee blijft het punt van kritiek overeind. Mensen die niet de overtuiging van Wolterstorff delen, dat God bestaat, hebben geen enkele reden om zijn theïstische concept van menselijke waardigheid te delen. Bovendien doet hij met een beroep op zijn ‘dialogic pluralism’ geen poging om zijn uitgangspunt te rechtvaardigen.

In de tweede plaats denk ik dat Wolterstorffs theïstische visie op menselijke waardigheid als basis van mensenrechten theologisch zwak is. Zijn bezwaar bij ‘capacities approach’ vind ik legitiem, een verantwoording van menselijke waardigheid moet iets zijn wat geldigheid heeft voor alle mensen. De vraag is of zijn notie van *bestowed worth* daaraan echt voldoet. Hier deel ik de kritiek van Biggar, die ik in het vorige hoofdstuk naar voren bracht. Het probleem ligt vooral in de *theologische* uitspraken. Wolterstorffs theologische uitgangspunt is ‘Gods liefde voor mensen’. Maar geldt die liefde alleen voor mensen en geldt die liefde voor alle mensen en op basis waarvan? Het antwoord – of het gebrek daaraan – maakt zijn theïstische account sterker of zwakker en heeft invloed op de geloofwaardigheid van zijn argument in de christelijke doelgroep.

In hoeverre is de claim terecht dat het dankzij het christendom is dat we een cultuur van mensenrechten hebben? Hoewel Wolterstorff een overtuigend betoog heeft geschreven over de oorsprong van inherente rechten in de christelijke traditie en dat historisch gezien het christelijke morele denken het concept van inherente rechten heeft voortgebracht, is daarmee nog niet gezegd dat in de verdere ontwikkeling van de westerse cultuur geen andere

levensbeschouwelijke tradities hebben bijgedragen aan de totstandkoming van het concept mensenrechten. Bovendien, het feit dat veel christenen bezwaren hebben met de mensenrechtenverdragen doet vermoeden dat christenen niet de enige intellectuele vaders zijn van mensenrechten. Zijn betoog dat seculiere concepten van menselijke waardigheid tekort schieten sluit nog niet uit dat bijvoorbeeld het humanisme bijgedragen heeft aan de religieuze verwoording van mensenrechten in de bekende verdragen en constituties. Humanisme en christendom zijn niet vanaf het begin elkaars tegengestelden geweest.⁴⁷ Het is onmiskenbaar dat het concept vanaf de verlichting, mede door het humanisme, meer is geëxpliciteerd en beïnvloedt.⁴⁸ De eerste mensenrechtenverdragen en constituties waarin het concept van menselijke waardigheid zijn ontstaan in de Verlichting. Elders erkent hij wel dat het moderne concept van natuurlijke rechten uit de verlichting komt en niet uit de Bijbel.⁴⁹ Wolterstorff gaat in *JRW* echter niet verder in op de ontwikkeling van mensenrechten in de moderne tijd. Zijn historische onderzoek stopt bij de middeleeuwen. Daarmee maakt hij de geschiedenis van inherente rechten niet af en laat daarmee een gat in zijn ‘bewijslast’ liggen.

Hoe terecht is het om te claimen dat de toekomst van mensenrechten alleen bij het christendom echt veilig is? Wolterstorff overspeelt hier zijn hand. Terecht maken Kahn en Chambers hier een punt van, zoals ik hierboven (hoofdstuk 5.3) heb weergegeven. De optie moet – aangenomen dat Wolterstorff gelijk heeft – opgehouden worden dat seculiere levensbeschouwingen het concept mede hebben voortgebracht en gevormd. Hirsch Ballin stelt dat geen enkele levensbeschouwelijke groepering het beginsel van menselijke waardigheid mag claimen. Bovendien zien we in de recente geschiedenis dat ze zich allemaal schuldig gemaakt aan hebben overtreding ervan, en daarom past bescheidenheid. In navolging van Amartya Sen zegt hij dat pogingen om mensen in te delen op basis van één enkele identiteit steeds leidde tot achterstelling en geweld.⁵⁰ Ik denk dat dit een terecht punt is.

7. Conclusie en samenvatting

In deze thesis stond het boek *Justice: rights and wrongs* van de filosoof Nicholas Wolterstorff centraal. Een samenleving is rechtvaardig, aldus Wolterstorff, in zoverre de mensen in die samenleving hun rechten kunnen genieten. Dat betekent volgens hem dat mensen met respect voor hun waardigheid behandeld moeten worden. Zijn visie noemt hij ‘justice as inherent rights’. Met *JRW* wil hij een visie op rechtvaardigheid geven die het mogelijk maakt om mensen wie onrecht is aangedaan centraal te stellen. Zijn aandacht gaat dus uit naar wat hij noemt de ‘recipient-side’ van de morele orde. Een theorie van rechten, is essentieel om op te kunnen komen voor mensen die onrecht overkomen. Niet alleen de schuld van onrechtvaardige mensen maar bovenal het schenden van andermans waardigheid moet in beeld komen (h2).

De grond waarop mensen rechten kunnen claimen ligt in hun waardigheid. Plichtstheorieën, zoals het sociaal contract en de goddelijke bevelstheorie, slagen er volgens hem niet in om aan te tonen dat plicht een recht constitueert. De basis van een recht ligt erin dat mensen een bepaalde waardigheid hebben. Iemand onrecht aandoen, zijn rechten schenden, is iemand niet in overeenstemming met zijn waarde behandelen. Dan wordt iemand met ‘disrespect’ behandeld (h3).

Wolterstorff geeft met *JRW* een expliciet christelijk-theïstische verantwoording van ‘justice as inherent rights’. Menselijke waardigheid is gebaseerd op Gods liefde voor mensen. De notie van inherente rechten komt voort uit het christendom en wordt alleen ondersteund door een christelijke visie op het goede leven. De wortels hiervan liggen in het Oude en Nieuwe Testament en zijn in de middeleeuwen verder uitgewerkt. Deze claims verdedigt hij in zijn ‘counter-narrative’ (h4).

JRW is zijn filosofische bijdrage aan ‘justice in shalom’. Uiteindelijk is hij erop gericht een intellectuele grondslag te bieden die mensen bewustmaakt van een morele attitude waarin recht en onrecht centraal staan. De belangrijkste verdienste van *JRW* lijkt te liggen in het theologisch-ethische discours. Daar wordt hij uitgebreid besproken. In het mainstream politiek-filosofische discours lijkt hij een buitenstaander (h5).

Wolterstorff zet naar mijn overtuiging een filosofisch en historisch sterk betoog neer over ‘justice as inherent rights’ met een expliciet christelijk-theïstische oorsprong en filosofische fundering. Mijn kritiek op *JRW* richt zich vooral op de punten waar Wolterstorff menselijke waardigheid en de toekomst van mensenrechten exclusief aan het christendom voorbehoudt (h6).

Bibliografie

Literatuur

- Alting von Geusau, C., 'Menselijke waardigheid als rechtsbeginsel: hoe houdbaar is het?' in *Christen Democratische Verkenningen*, winter 2011, pp.52-58
- Attridge, H.W., 'Wolterstorff, Rights, Wrongs, and the Bible', in *Journal of Religious Ethics* jaargang 37 nr. 2 (2009), pp.209-219
- Bernstein, R.J., 'Does he pull it off? A Theistic Grounding of Human Rights?' in *Journal of Religious Ethics*, jaargang 37 nr. 2 (2009), pp.221-241
- Biggar, N., 'Nicholas Wolterstorff, Justice: Rights and Wrongs' in *Studies in Christian Ethics*, jaargang 23 nr.2 (2010), pp.130-137
- Cliteur P.B., en A. Ellian, *Encyclopedie van de rechtswetenschap II. Positief recht*, Deventer: Kluwer, 2009
- Crisp, R., 'Rights, Happiness and God: A Response to *Justice: Rights and Wrongs*' in *Studies in Christian Ethics*, jaargang 23 nr. 2 (2010) pp.156-162
- Endicott, T., 'What Human Rights Are There – if Any – and Why' in *Studies of Christian Ethics*, jaargang 23 nr.2 (2010), pp. 172-181
- Hirsch Ballin, E., 'Menselijke waardigheid in het politieke discours' in *Christen Democratische Verkenningen*, winter 2011, pp.129-134
- Kinneking, A., *Geografie van goed en kwaad*, Utrecht: Spectrum, 2005
- Lock, G., 'Liberaal mensbeeld kan de menselijke waardigheid onvoldoende funderen' in *Christen Democratische Verkenningen* winter 2011, pp. 114-120.
- Murphy, M., 'Nicholas Wolterstorff, Justice: Rights and Wrongs. Review' in *Ethics*, vol.119 nr. 2 (januari 2009), pp.402-407
- O'Donovan, O., 'The Language of Rights and Conceptual History' in *Journal of Religious Ethics*, jaargang 37 nr. 2 (2009), pp.193-207
- Perry, J., 'Two Questions for Wolterstorff: On the Roles Played by Rights-Talk in History and the Measuring of Worth' in *Studies in Christian Ethics*, jaargang 23 nr. 2 (2010), pp.147-155
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Massachusetts, Harvard University Press, 1999 (revised edition)
- Rivers, J., 'Three Concepts of Natural Human Rights' in *Studies of Christian Ethics*, jaargang 23 nr.2 (2010), pp 182-191
- Sandel, M., *Rechtvaardigheid*, Kampen: Ten Have, 2009
- Soeteman, A., 'Some questions on Wolterstorff's Approach to Human Rights' in H.E.S. Woldring, *Essays in Honour of Nicholas P. Wolterstorff*, Amsterdam: VU University Press, 2008, pp.61-70
- Taylor, C., *Een seculiere tijd*, Rotterdam: Lemniscaat, 2007
- Verbrugge, A., *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift*, Amsterdam: SUN, 2004
- Verschraegen, G. en R. Tinneveld (red.), *Internationale rechtvaardigheid. Over politiek en ethiek in een mondiaal tijdperk*, Kapellen: Pelekmans/Klement, 2005
- Walzer, M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluarlism and Equality*, Oxford: Martin Robertson, 1983
- Wannenwetsch, B. 'But to *Do* Rights... Why the Language of 'Rights' Does Not Do Justice to Justice' in *Studies in Christian Ethics*, jaargang 23 nr.2 (2010), pp.138-146
- Weithman, P., 'God's Velveteen Rabbit' in *Journal of Religious Ethics*, jaargang 37 nr. 2 (2009), pp.243-260

- Woldring, H.E.S. (red.), *Essays in Honour of Nicholas P. Wolterstorff*, Amsterdam: VU University Press, 2008
- Wolterstorff, N.P., *Until Justice and Peace Embrace*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1983
- Wolterstorff, N.P., *De rede binnen de grenzen van de religie. Geloof, wetenschap en praktijk*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1993
- Wolterstorff, N.P., *Justice: Rights and Wrongs*, Princeton: Princeton University Press, 2008
- Wolterstorff, N.P., 'How Social Justice Got to Me and Why It Never Left' in *Journal of the American Academy of Religion*, vol.76, No.3 (2008), pp.664-679
- Wolterstorff, N.P., 'Response to my Commentators' in *Essays in Honour of Nicholas P. Wolterstorff*, Amsterdam: VU University Press, 2008, pp. 71-104
- Wolterstorff, N.P., 'Response to My Commentators' in *Studies in Christian Ethics*, jaargang 23 nr.2 (2010), pp.197-204
- Wolterstorff, N.P. *Justice in Love*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans Publishing, 2011
- Wolterstorff, N.P. 'The Grace that Shaped My Life' in N.P. Wolterstorff, *Hearing the Call. Liturgy, Justice, Church, and World. Essays by Nicholas Wolterstorff*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans Publishing, 2011, pp.1-16
- Wolterstorff, N.P., 'Why Care about Justice?' in N.P. Wolterstorff, *Hearing the Call. Liturgy, Justice, Church and World Essays by Nicholas Wolterstorff*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans Publishing, 2011, pp. 95-108.
- Wolterstorff, N.P. 'The troubled relationship between Christians and Human Rights' in: N.P. Wolterstorff, *Hearing the Call. Liturgy, Justice, Church, and World. Essays by Nicholas Wolterstorff*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans Publishing, 2011, pp.148-154

Internet

- Chambers, S., 'Do good philosophers make good citizens?' geplaatst op de blog 'The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere.' gepubliceerd 5 maart 2009 <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/05/do-good-philosophers-make-good-citizens/>
- Kahn, J., 'Nicholas Wolterstorff's fear of the secular', geplaatst op de blog 'The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere.' gepubliceerd 22 februari 2009, <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/22/nicholas-wolterstorffs-fear-of-the-secular/>

Noten

- ¹ Zie Gert Verschraegen en Ronald Tinnevelt (red.), *Internationale rechtvaardigheid. Over politiek en ethiek in een mondiaal tijdperk* (Kapellen: Pelckmans/Klement, 2005)
- ² Michael Sandel, *Rechtvaardigheid* (Kampen: Ten Have, 2009) pp.25-26
- ³ John Rawls, *A Theory of Justice* (Massachusetts, Harvard University Press, 1999) (revisited edition)
- ⁴ Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (Oxford: Martin Robertson, 1983)
- ⁵ Zoals de filosoof Annette Baier stelt, zie Nicholas Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs* (Princeton: Princeton University Press, 2008) p.2. In het Nederlandse debat zijn dit o.a. Kinneging 2005 en Kuiper 2009
- ⁶ Zie Gert Verschraegen en Ronald Tinnevelt (red.), *Internationale rechtvaardigheid. Over politiek en ethiek in een mondiaal tijdperk* (Kapellen: Pelckmans/Klement, 2005) en Ad Verbrugge, *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift* (Amsterdam: SUN, 2004)
- ⁷ P.B. Cliteur en A. Ellian, *Encyclopedie van de rechtswetenschap II. Positief recht*, (Deventer: Kluwer, 2009)
- ⁸ Christiaan Alting von Geusau, 'Menselijke waardigheid als rechtsbeginsel: hoe houdbaar is het?' in *Christen Democratische Verkenningen*, winter 2011, pp.52-58

- ⁹ Andreas Kinneging, *Geografie van goed en kwaad*, (Utrecht: Spectrum, 2005)
- ¹⁰ Nicholas Wolterstorff, *Justice: rights and wrongs* (Princeton: Princeton University Press, 2008) pp. x
- ¹¹ Voor enkele biografische gegevens heb ik gebruik gemaakt van H.E.S. Woldring (eds) *Essays in Honour of Nicholas P. Wolterstorff*, Amsterdam: VU University Press, 2008
- ¹² Nicholas Wolterstorff, *Justice: rights and wrongs* (Princeton: Princeton University Press, 2008) pp. xi
- ¹³ Nicholas Wolterstorff, *Justice: rights and wrongs* (Princeton: Princeton University Press, 2008) pp. xii
- ¹⁴ Nicholas Wolterstorff, *Justice: rights and wrongs* (Princeton: Princeton University Press, 2008). In de hoofdstukken waarin ik de hoofdgedachten van *JRW* uiteenzet, hoofdstuk 2 t/m 4, gebruik ik alleen het boek *JRW*. De cijfers achter een citaat verwijzen dus in alle geval naar de betreffende pagina in *JRW*. Slechts een enkele keer verwijs ik naar of put ik uit een ander werk van Wolterstorff om *JRW* te verduidelijken. Als dat het geval is gebruik ik een voetnoot om de bron te verantwoorden.
- ¹⁵ In *Justice in Love* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans Publishing, 2011) gaat hij hier uitgebreid op in en geeft hij zijn eigen visie op de relatie tussen rechtvaardigheid en liefde (in het christendom).
- ¹⁶ Nicholas Wolterstorff, 'The troubled relationship between Christians and Human Rights' in: Nicholas Wolterstorff, *Hearing the Call. Liturgy, Justice, Church, and World. Essays by Nicholas Wolterstorff* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans Publishing, 2011), pp.148-154
- ¹⁷ Dit betekent niet dat alle inherente natuurlijke rechten ook mensenrechten zijn. Als voorbeeld noemt Wolterstorff 'ouderschap'. Het respect van vader-zijn behoort wel inherent bij de status van ouder-zijn en hoort dus bij de natuur van ouder-zijn, maar is niet essentieel voor de menselijke natuur en daarom geen mensenrecht.
- ¹⁸ In *JRW* is Wolterstorff niet heel duidelijk over dit punt. De verbinding tussen de visie op 'good life' en een theorie van rechten wordt niet expliciet uitgelegd. In zijn boek *Justice in Love* (2011) legt hij het duidelijker uit. Daar zegt hij: "It follows that any system of ethics that tries to make do only with life-goods and does not also bring the worth of human beings into the picture cannot give an account of rights. And if it cannot give an account of rights, it cannot give an account of justice. For justice, as we saw, prevail in human relationships insofar as persons render to each other what they have a right to." (*Justice in Love* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans Publishing, 2011), pp.90).
- ¹⁹ De deontologische ethiek heeft Wolterstorff al afgewezen bij het funderen van rechten in menselijk waardigheid. Dit heb ik in het vorige hoofdstuk besproken.
- ²⁰ Wolterstorff werkt niet verder uit wat hij hieronder verstaat. Dat maakt het lastig om dit punt verder goed te begrijpen. Wat is leven in 'shalom'? In hoofdstuk 4 ga ik daar op in vanuit ander werk van hem.
- ²¹ Nicholas Wolterstorff, *Justice: rights and wrongs* (Princeton: Princeton University Press, 2008) p. 82
- ²² Nicholas Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1983) p.69
- ²³ Nicholas Wolterstorff, *De rede binnen de grenzen van de religie. Geloof, wetenschap en praktijk*, (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1993) p.85
- ²⁴ Nicholas Wolterstorff, *Educating for Shalom. Essays on Christian Higher Education* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans Publishing, 2004)
- ²⁵ Zie Nicholas Wolterstorff, *De rede binnen de grenzen van de religie. Geloof, wetenschap en praktijk*, (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1993)
- ²⁶ Nicholas Wolterstorff, 'The Grace that Shaped My Life' in Nicholas Wolterstorff, *Hearing the Call. Liturgy, Justice, Church, and World. Essays by Nicholas Wolterstorff* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans Publishing, 2011) p.13
- ²⁷ Nicholas Wolterstorff, 'Why Care about Justice?' in *Hearing the Call. Liturgy, Justice, Church and World Essays by Nicholas Wolterstorff* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans Publishing, 2011) pp. 95-108.
- ²⁸ Nicholas Wolterstorff, 'How Social Justice Got to Me and Why It Never Left' in *Journal of the American Academy of Religion*, vol.76, No.3, (2008), pp.664-679
- ²⁹ Hiermee staat Wolterstorff in de traditie van Kuypers neocalvinisme en de school van de Reformatorische Wijsbegeerte van Herman Dooyeweerd
- ³⁰ Zie Nicholas Wolterstorff, *De rede binnen de grenzen van de religie. Geloof, wetenschap en praktijk*, (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1993)
- ³¹ Nicholas Wolterstorff, 'How Social Justice Got to Me and Why It Never Left' in *Journal of the American Academy of Religion*, 2008, vol.76, No.3, pp.669
- ³² Nicholas Wolterstorff, *Justice: rights and wrongs* (Princeton: Princeton University Press, 2008) p.17
- ³³ Bernd Wannewetsch, 'But to Do Rights...Why the Language of 'Rights' Does Not Do Justice to Justice' in *Studies in Christian Ethics*, jaargang 23 nr.2 (2010), pp.138-146
- ³⁴ Harold W. Attridge, 'Wolterstorff, Rights, Wrongs, and the Bible', *Journal of Religious Ethics*, jaargang 37 nr. 2 (2009), pp.209-219
- ³⁵ John Perry, 'Two Questions for Wolterstorff: On the Roles Played by Rights-Talk in History and the Measuring of Worth' in *Studies in Christian Ethics* jaargang 23 nr. 2 (2010), pp.147-155

-
- ³⁶ Roger Crisp, 'Rights, Happiness and God: A Response to *Justice: Rights and Wrongs*' in *Studies in Christian Ethics* jaargang 23 nr. 2 (2010) pp.156-162
- ³⁷ Olivier O'Donovan, 'The Language of Rights and Conceptual History' in *Journal of Religious Ethics* jaargang 37 nr. 2 (2009), pp.193-207
- ³⁸ Nigel Biggar, 'Nicholas Wolterstorff, Justice: Rights and Wrongs' in *Studies in Christian Ethics*, jaargang 23 nr.2 (2010), p.136
- ³⁹ Nigel Biggar, 'Nicholas Wolterstorff, Justice: Rights and Wrongs' in *Studies in Christian Ethics*, jaargang 23 nr.2 (2010), pp.130-137
- ⁴⁰ Arend Soeteman, 'Some questions on Wolterstorff's Approach to Human Rights' in H.E.S. Woldring, *Essays in Honour of Nicholas P. Wolterstorff*, Amsterdam: VU University Press, 2008, pp.61-70 en Mark Murphy, 'Nicholas Wolterstorff, Justice: Rights and Wrongs. Review' in *Ethics*, vol.119 nr. 2 (januari 2009), pp.402-407
- ⁴¹ Mark Murphy, 'Nicholas Wolterstorff, Justice: Rights and Wrongs. Review' in *Ethics*, vol.119 nr. 2 (januari 2009), pp.406
- ⁴² Richard J. Bernstein, 'Does he pull it off? A Theistic Grounding of Human Rights?' in *Journal of Religious Ethics*, jaargang 37 nr. 2 (2009), pp.221-241
- ⁴³ Paul Weithman, 'God's Velveteen Rabbit' in *Journal of Religious Ethics*, jaargang 37 nr. 2 (2009), pp.243-260
- ⁴⁴ Mark Murphy, 'Nicholas Wolterstorff, Justice: Rights and Wrongs. Review' in *Ethics*, vol.119 nr. 2 (januari 2009), p.405
- ⁴⁵ Timothy Endicott, 'What Human Rights Are There – if Any – and Why' en Julian Rivers 'Three Concepts of Natural Human Rights' in *Studies of Christian Ethics*, jaargang 23 nr.2 (2010), pp. 172-181, 182-191
- ⁴⁶ Jonathan Kahn, 'Nicholas Wolterstorff's fear of the secular', geplaatst op de blog 'The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere.' gepubliceerd 22 februari 2009, <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/02/22/nicholas-wolterstorffs-fear-of-the-secular/> en Simone Chambers, 'Do good philosophers make good citizens?' geplaatst op de blog 'The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere.' gepubliceerd 5 maart 2009, <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/03/05/do-good-philosophers-make-good-citizens/>
- ⁴⁷ Zie Charles Taylor, *Een seculiere tijd* (Rotterdam: Lemniscaat, 2007)
- ⁴⁸ Bewust verwijs ik hier niet naar het liberalisme. Het liberalisme is niet zoals christendom en humanisme een alomvattende levensbeschouwing. Bovendien betoogt de politiek filosoof Grahame Lock dat het dominante liberale mensbeeld is de mens een leeg individu zonder eigenschappen. Dat biedt weinig perspectief om een iets als waardigheid in te gaan ontdekken (zie Grahame Lock, 'Liberaal mensbeeld kan de menselijke waardigheid onvoldoende funderen' in *Christen Democratische Verkenningen*, winter 2011, pp. 114-120).
- ⁴⁹ Nicholas Wolterstorff, 'Response to my Commentators' in *Essays in Honour of Nicholas P. Wolterstorff*, Amsterdam: VU University Press, 2008, p. 93
- ⁵⁰ Ernst Hirsch Ballin, 'Menselijke waardigheid in het politieke discours' in *Christen Democratische Verkenningen*, winter 2011, pp.129-134