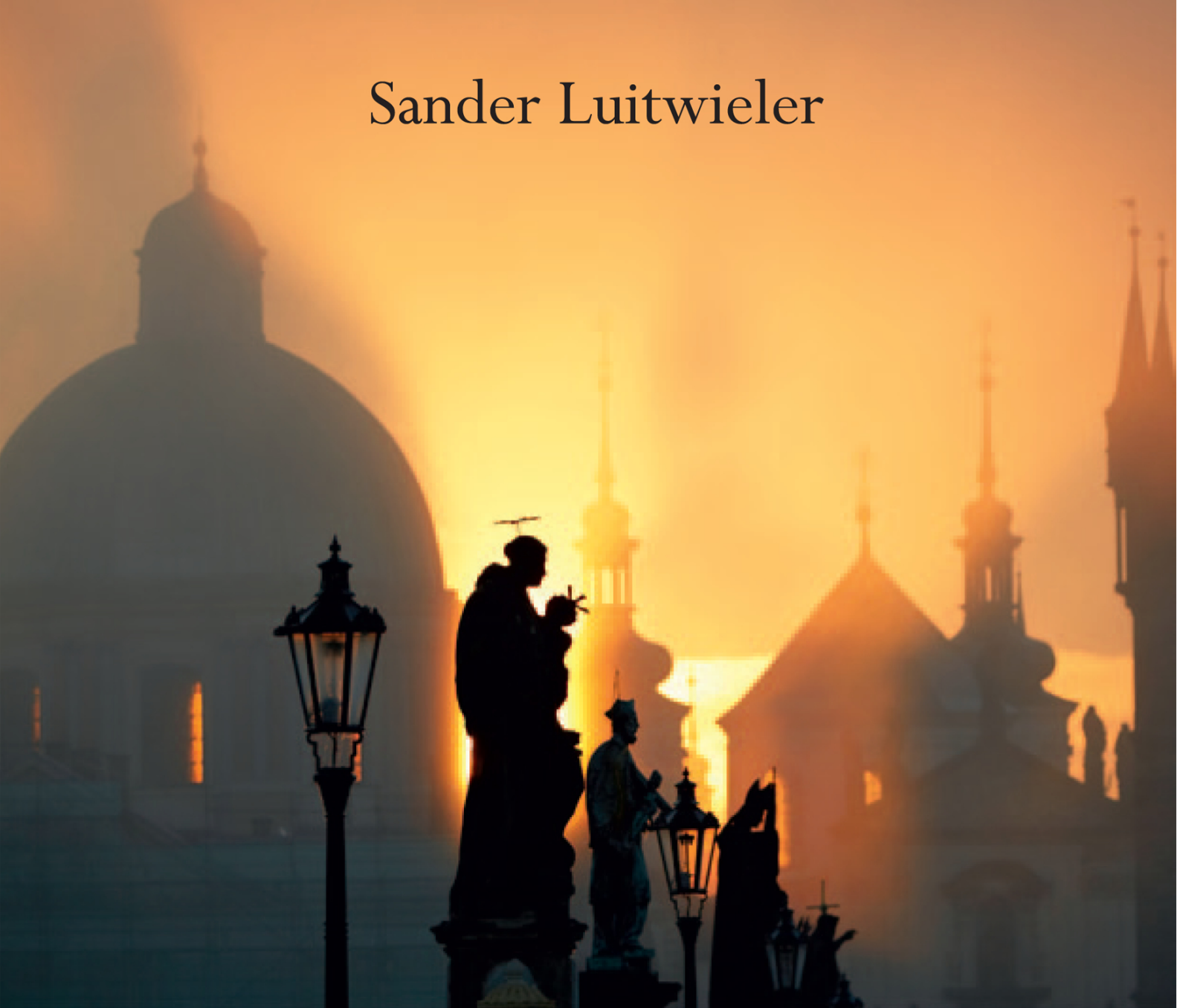


Sander Luitwieler



IN VERSCHEIDENHEID
VERENIGD



*Een positief-kritische visie op de
Europese Unie*

In verscheidenheid verenigd

In verscheidenheid verenigd

Een positief-kritische visie op de Europese Unie

Sander Luitwieler



G. Groen van Prinstererstichting
Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie



Buijten & Schipperheijn *Motief*
Amsterdam

Colofon

© 2013 Sander Luitwieler

Niets uit deze uitgave mag worden openbaar gemaakt en/of verveelvoudigd door middel van druk, fotokopie of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteursrechthebbende en de uitgever.

ISBN 978-90-5881-723-5

Omslagontwerp: B.SICS, Gouda

Foto omslag: iStockphoto

Foto auteur: Anne Paul Roukema

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave	5
Voorwoord	7
Stellingen en aanbevelingen	9
Hoofdstuk 1 Inleiding	11
1.1 Een positief-kritische visie op de EU	11
1.2 Niet bij 'legal argument' en 'economic know how' alleen	13
1.3 Opzet van het boek	15
Deel I Europa's waarden	21
Hoofdstuk 2 De bijdrage van levensbeschouwelijke tradities aan de Europese cultuur	23
2.1 Inleiding	23
2.2 Dooyeweerds concept 'grondmotieven'	24
2.3 Taylors concept 'morele bronnen'	27
2.4 Toepassing op de Europese cultuur	30
2.5 Conclusie	35
Hoofdstuk 3 De waarden van Europa	37
3.1 Inleiding	37
3.2 De EU als 'waardengemeenschap'	37
3.3 De Europese cultuur tussen individualisme en collectivisme	43
3.4 Naar een relationele invulling van Europa's waarden	45
Epiloog: revitalisering van Europa's waarden voor een hoopvolle toekomst	49

Deel II Publieke gerechtigheid in de EU	53
Hoofdstuk 4 Publieke gerechtigheid	55
4.1 Inleiding	55
4.2 Een pluralistische samenlevingsvisie	55
4.3 Staatsvisie	59
4.4 Publieke gerechtigheid	61
4.5 Conclusie	65
Hoofdstuk 5 Globalisering en Europese integratie	67
5.1 Inleiding	67
5.2 Culturele ontsluiting: differentiatie en integratie	67
5.3 Globalisering	69
5.4 Europese integratie	71
5.5 Conclusie	78
Hoofdstuk 6 De eigen aard van de EU	81
6.1 Inleiding	81
6.2 De aard van de EU vanuit juridisch en empirisch oogpunt	82
6.3 De aard van de EU vanuit Dooyeweerdiaans perspectief	88
6.4 Conclusie	91
Hoofdstuk 7 Publieke gerechtigheid in de EU	93
7.1 Inleiding	93
7.2 Publieke gerechtigheid in de EU?	93
7.3 Integratie of coördinatie?	95
7.4 Publieke gerechtigheid in de EU: theorie en praktijk	101
7.5 Conclusie	115
Hoofdstuk 8 Conclusies en reflecties	117
Noten	129
Dankwoord	149
Over de auteur	151

Voorwoord

Waar moet het heen met de EU? Wat bindt ons, Europeanen, samen? Over deze grote vragen gaat dit boek. Drie maanden geleden publiceerde het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie *De euro gewogen*. Dat rapport, verzorgd door een werkgroep onder leiding van professor Johan Graafland, belichtte de financieel-economische kant van de Europese Unie en onderzocht wegen uit de eurocrisis. In het rapport kwam echter ook duidelijk naar voren dat economie en cultuur met elkaar samenhangen. Een belangrijke constatering van de onderzoekers was dat 'structurele verschillen tussen landen als Griekenland en Duitsland moeilijk te bestrijden [zijn], omdat zij de afspiegeling zijn van de cultuur van een land' (p. 20). Culturen doen ertoe. In dit boek onderzoekt dr. Sander Luitwieler deze culturele factor. Hij gaat diep in op de culturele en (ideeën)historische component van Europa: Wat zijn haar morele bronnen? Waar haalt de EU haar levensbeschouwelijke voeding vandaan? Duidelijk blijkt uit deze studie dat Europa meer is dan materiële zaken, dan geld en economische groei. De EU heeft veel in huis vanuit haar Europese verleden, alleen ze is de laatste decennia wel een en ander uit het zicht verloren. Dr. Luitwieler pleit ervoor de aloude waarden van recht en gerechtigheid, van menselijke waardigheid en vrijheid weer te revitaliseren. Vanuit een christelijk, relationeel mensbeeld presenteert hij een waardevol en vruchtbaar alternatief voor de huidige neoliberale geest die door Europa waart.

Het is bewonderenswaardig hoe de auteur erin is geslaagd het veelomvattende 'verhaal van Europa' te gieten in een behapbare vorm. Met hulp van met name twee denkers – de protestant Herman Dooyeweerd en de katholiek Charles Taylor – heeft hij zich knap een weg weten te banen door het oerwoud van de Europese ideeëngeschiedenis. Via Athene, Jeruzalem en Rome komt hij uiteindelijk uit bij Den Haag en Brussel. Hij laat zien dat er een middenweg is tussen eurosceptis en euroliefde. We hoeven niet te kiezen tussen Brussel en Den Haag. Beide hebben een belangrijke rol, beide hebben hun eigen, onderscheiden verantwoordelijkheid. Van belang is dan wel dat de norm van

publieke gerechtigheid wordt gehanteerd, ook in Brussel. Die norm hanteren betekent het bestraffen van onrecht en het bevorderen van rechte verhoudingen. Op Europees niveau gaat het dan bijvoorbeeld om het effectief bevorderen van een duurzame leefomgeving. Maar deze norm betekent ook, en dat ziet de EU nog weleens over het hoofd, het recht doen aan culturele verschillen tussen de diverse landen.

Het WI van de ChristenUnie stelt zich doorgaans constructief op richting de EU en deze publicatie staat in die lijn. Dit boek bouwt voort op *Richting Europa* (2002), de publicatie die een eerste aanzet tot de huidige positief-kritische visie bevatte. Ook toen werd al gesteld dat het belangrijk is de norm van de publieke gerechtigheid aan Europese instellingen voor te houden. Deze en volgende publicaties handelden vooral over de juridische en institutionele kant van de EU en welke verbeteringen daar zouden kunnen worden aangebracht. In *De ChristenUnie en het Verdrag van Lissabon* (2008) luidt een aanbeveling: de ChristenUnie moet zich bezinnen op wat publieke gerechtigheid inhoudt in Europees verband en op wat de doelen van de EU zijn. In dit boek pakt Luitwieler deze handschoen zelf op. Hij laat zien wat de wortels van de EU zijn en levert een diepgravende, positief-kritische visie op de doelen van de Unie. Het boek blijft daarbij niet hangen in de theorie, maar levert ook praktische uitwerking voor specifieke Europese beleidsterreinen.

Politici duiken vaak weg voor de grote vraag wat voor Europa ze willen. Te vaak worden er van bovenaf zaken doorgevoerd zonder fundamentele politieke bezinning en zonder dat burgers er invloed op hebben. Pas een breed debat kan zorgen voor meer draagvlak over de koers van de EU. Wij danken dr. Luitwieler heel hartelijk voor deze grondige studie die aan dit debat een bijdrage levert.

Jan Westert

Voorzitter van het curatorium van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie

Stellingen en aanbevelingen

1. De Europese Unie zit momenteel op het verkeerde spoor. Haar neoliberale koers zet te eenzijdig individu en economie centraal. Daardoor is Europa verschaald en verworpen tot 'supermarkt'.
2. Het is noodzakelijk dit eenzijdige liberalisme te doorbreken.
 - Ten eerste door het belang van waarden voorop te stellen. Vanuit verschillende levensbeschouwelijke tradities is er een Europese cultuur gevormd, met gemeenschappelijke waarden: vrijheid, gelijkwaardigheid, gerechtigheid, gemeenschap en diversiteit.
 - Ten tweede biedt een relationele in plaats van individualistische invulling van deze waarden, met oog voor de relatie van de mens met God, zijn medemens en de schepping, Europa het meeste perspectief.
3. Het is cruciaal dat deze waardegedreven en relationele benadering concreet en zichtbaar tot uitdrukking komt in het doen en laten van de EU. Juist dan voegt zij waarde toe aan de natiestaten.
4. Hierbij gaat het er vooral om dat de EU publieke gerechtigheid bevordert door bij het maken van beleid:
 - gelijktijdig te streven naar vrede, welzijn en duurzaamheid;
 - recht te doen aan de culturele eigenheid van en diversiteit tussen de lidstaten.
5. De Europese leiders dienen eerst en vooral te werken aan de versterking van de democratische legitimiteit van de EU. Zonder hernieuwd draagvlak onder de burgers is verdere integratie onverantwoord en heeft het Europese project geen toekomst.

6. In de huidige praktijk betekent dit bijvoorbeeld:
 - dat de EU het goede voorbeeld geeft met een adequaat werkend Europees emissiehandelssysteem ter vermindering van CO₂-uitstoot en zich hard maakt voor wereldwijde afspraken;
 - dat meer coördinatie en convergentie van het economisch beleid van de lidstaten van de eurozone problematisch is, omdat dit hun culturele eigenheid kan aantasten. Het zou namelijk kunnen leiden tot (afgedwongen) hervormingen van, bijvoorbeeld, de arbeidsmarkt, het onderwijsstelsel, belastingstelsel, sociale zekerheidsstelsel en het werkgelegenheidsbeleid;
 - dat grootschalige financiële overdrachten tussen de lidstaten van de eurozone, zoals in het kader van het Europees Stabiliteitsmechanisme (ESM) of een eventuele eigen begroting voor de eurozone, problematisch zijn vanuit het oogpunt van democratische legitimiteit, omdat er onvoldoende onderlinge solidariteit en draagvlak is.

7. 'In verscheidenheid verenigd' kan de EU uitzien naar een bloeiende en hoopvolle toekomst.

HOOFDSTUK I

Inleiding

1.1 Een positief-kritische visie op de EU

Europa staat op een kruispunt. Het is niet alleen de vraag welke wegen we zullen inslaan om uit de eurocrisis te komen.¹ De eurocrisis zet vooral het debat over de toekomstige richting van de Europese Unie (EU) op scherp. De meeste Europese leiders formuleren geen vergezicht of eindbestemming, maar zij zetten op dit moment wel een duidelijke route uit naar een ‘echte Economische en Monetaire Unie’. De onderdelen hiervan zijn een geïntegreerd financieel kader, een geïntegreerd begrotingskader, een geïntegreerd economisch beleidskader en een versterkte democratische legitimiteit en verantwoordingsplicht.² De Europese leiders voelen zich door de eurocrisis genoodzaakt tot verdere integratie. Zij zien maar één uitweg uit de crisis en dat is meer eenheid.

Hiermee komen zij aardig in de buurt van de visie van Daniel Cohn-Bendit en Guy Verhofstadt, twee vooraanstaande Europarlementariërs, die in hun manifest *Voor Europa!* wel een vergezicht schetsen.³ Zij stellen dat we een grote sprong voorwaarts moeten maken naar een ‘echt verenigd en federaal Europa’. Dit is volgens hen geen ‘gecentraliseerde superstaat’, maar wel een economische, budgettaire, fiscale en politieke unie. De Europese Commissie wordt omgevormd tot een Europese regering. De bevoegdheden van het Europees Parlement worden uitgebreid. Er komt een Europese Senaat, die bestaat uit afgevaardigden van de lidstaten. Burgers gaan rechtstreeks belasting betalen aan de EU, zodat de Unie een zelfstandig sociaal-economisch en financieel beleid kan voeren. Ook wordt het buitenlands beleid van de EU versterkt door de komst van een Europese diplomatie en een Europees leger. Volgens Cohn-Bendit en Verhofstadt wordt zo het Europese belang veiliggesteld. Dit is het belang van de burgers van Europa. De natiestaten streven slechts hun eigenbelang na. De toekomst van Europa zal postnationaal zijn of niet zijn. De werkelijke oorzaak van de crisis is de onwil van de natiestaten om het Europa dat Cohn-Bendit en Verhofstadt voor ogen hebben tot stand te brengen. Volgens hen zijn de natiestaten het probleem.

Thierry Baudet bepleit in zijn boek *De aanval op de natiestaat* een volstrekt tegengestelde visie.⁴ Hij houdt juist een pleidooi voor het belang van de natiestaat, omdat de natiestaat zowel de politieke soevereiniteit als collectieve identiteit verschaft die nodig is voor het bestaan van een democratische rechtsstaat. De natiestaat is de afgelopen halve eeuw echter 'aangevallen' door het 'supranationalisme' en het 'multiculturalisme', die respectievelijk de staatssoevereiniteit en de nationale identiteit hebben verzwakt. Hierdoor is de democratische rechtsstaat in gevaar gekomen. De 'supranationale' EU heeft een belangrijk aandeel in deze aanval. De supranationale EU mondt volgens Baudet bovendien onvermijdelijk uit in een 'federale staat', maar die zou vanwege de verschillen in Europa onwerkbaar zijn.⁵ Daarom moeten we volgens hem juist een stap terug doen naar een intergouvernementele EU van samenwerkende, maar soevereine staten. Wat overblijft, is een vrijhandelszone op basis van eerlijke concurrentie. Een kleine Commissie coördineert de vrijhandel. Het Europees Parlement wordt afgeschaft. De open grenzen gaan weer dicht. De euro wordt ontbonden. Het buitenlands en defensiebeleid wordt ontmanteld. Voor Baudet is niet de natiestaat, maar de supranationale EU (een deel van) het probleem.

In dit boek wordt een positief-kritische visie op de EU voorgesteld, waarin het belang van integratie wordt gecombineerd met een gehechtheid aan de culturele diversiteit tussen de lidstaten. In de christelijk-politieke traditie waarin de ChristenUnie staat, is noch de natiestaat noch een supranationale EU op zichzelf problematisch. We moeten geen grote sprong voorwaarts maken, maar hoeven ook niet terug te keren naar een puur intergouvernementele EU. Waar het om gaat, is het juiste evenwicht te vinden tussen eenheid en verscheidenheid. Laat 'In verscheidenheid verenigd' nu juist het officiële devies van de EU zijn. Het komt er nu meer dan ooit op aan dat de EU ook echt naar dat devies leeft.

Vanuit de traditie van de ChristenUnie zijn er goede redenen om evenwichtig positief en kritisch te zijn over de EU. Positief over de waardengemeenschap die de EU is. Positief over de mogelijkheden die de EU biedt om publieke gerechtigheid na te streven op Europees en mondiaal niveau. Kritisch omdat dit ideaal momenteel in de knel komt door de dominantie van economische en financiële motieven. Kritisch omdat verdere integratie de culturele diversiteit en democratische legitimiteit onder druk dreigt te zetten. Dit boek beoogt een uitwerking en onderbouwing te bieden van deze positief-kritische visie, met oog voor kansen en bedreigingen.

Het boek bouwt voort op *Richting Europa* (2002), de eerste publicatie van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie over de EU.⁶ Hierin werd een aantal elementen van een positief-kritische visie al verwoord. Toen is de basis gelegd voor een visie waarin de Europese instellingen ook als overheid worden beschouwd en waarop de norm van publieke gerechtigheid kan worden toegepast. Aan de hand van het (verticale) subsidiariteitsbeginsel werd voorgesteld welke beleidsterreinen op Europees en welke op nationaal niveau thuishoren. Ook is ingegaan op de institutionele structuur van de EU en welke verbeteringen daarin zouden kunnen worden aangebracht. Het Kort Commentaar *De ChristenUnie en het Verdrag van Lissabon* (2008) borduurde voort op *Richting Europa*, en dan vooral op de juridische en institutionele dimensie.⁷

Het voorliggende boek beoogt vanuit een christelijk-filosofisch perspectief voeding te geven aan de visie van de ChristenUnie op de EU voor de lange termijn. Hierbij zal vooral worden aangesloten bij de neo-Calvinistische traditie binnen de christelijke filosofie, maar ook bijvoorbeeld bij het werk van Charles Taylor.⁸ Met deze insteek heeft het boek een cultuur-historisch en cultuur-filosofisch karakter. De juridische en institutionele dimensie zal ook belicht worden, maar daarop ligt niet de nadruk. Het boek wil vooral een raamwerk bieden dat politici binnen en buiten de ChristenUnie kunnen gebruiken bij hun algemene standpuntbepaling over de EU en kunnen toepassen op specifieke Europese beleidsterreinen. Met het oog hierop loopt het boek uit op een aantal richtlijnen voor deze praktische toepassing en de bespreking van een drietal casus. Ook zal het raamwerk worden gekoppeld aan de actualiteit van de eurocrisis en de vraag waar het naartoe moet met de EU. Voor een uitvoerige bespreking van de eurocrisis zij verwezen naar het recente rapport van het Wetenschappelijk Instituut *De euro gewogen* (2012).⁹

1.2 Niet bij 'legal argument' en 'economic know how' alleen

De toenmalige voorzitter van de Europese Commissie, Jacques Delors, stelde in 1992:

If in the ten years ahead of us we do not succeed in giving Europe its soul, a spiritual dimension, true significance, then we will have been wasting our time. That is the lesson of my experience. Europe cannot live by legal argument and economic know how alone. The potential of the Maastricht Treaty will not be realised without some form of inspiration.¹⁰

De man die wordt gezien als een van de invloedrijkste Commissievoorzitters en als de motor achter de voltooiing van de interne markt in de jaren '90 heeft nadrukkelijk aandacht gevraagd voor het belang van een spirituele dimensie in het Europese integratieproces. Zonder dat uit dit citaat direct blijkt wat Delors bedoelde, is het duidelijk dat er volgens hem meer nodig is dan wat de EU van oudsher heeft gekenmerkt, namelijk een economisch samenwerkingsverband gestoeld op een juridisch raamwerk. In het pleidooi van Delors klinkt het Bijbelwoord door dat een mens niet kan leven van brood alleen.¹¹ Dit wil niet zeggen dat dit 'meer' er niet was aan het begin van het Europese integratieproces. Integendeel. De grondleggers werden zeker geïnspireerd door doelstellingen die juridische en economische integratie overstegen en door waarden die deze bezielde. Economische integratie op juridische basis was toen een middel voor het hogere doel van vrede en verzoening. Het heeft er echter veel van weg dat het middel van economische integratie in de loop van de tijd een doel in zichzelf is geworden. In de aanloop naar de lancering van het Grondwettelijk Verdrag in 2004 lijkt een soort zoektocht naar de Europese ziel à la Delors te hebben plaatsgevonden. Er werd gediscussieerd over de vraag welke levensbeschouwelijke tradities Europa hebben gevormd. De waarden en doelstellingen van de EU werden expliciet benoemd in het nieuwe Verdrag. Mede hierdoor leek het idee van Europa en de EU als waardengemeenschap aan een flinke opmars bezig. Misschien bewezen Europese leiders soms slechts lippendienst aan dit idee, om tegenwicht te bieden aan het dominante idee van de belangengemeenschap. Toch was hun nadruk op waarden betekenisvol.

Nu Europa zich in een economische crisis bevindt, staat dit idee echter zwaar onder druk. Europese leiders, onze eigen premier inclusief, deinzien er niet voor terug het nationale belang centraal te stellen. Het pleidooi van Delors is dan ook urgenter en relevanter dan ooit. De EU kan niet leven van belangen alleen. Als er niets is dat daar boven uitstijgt, dat ons met elkaar verbindt, kan de EU niet floreren en dreigt zelfs desintegratie. Vooral de problemen rond Griekenland maken dat pijnlijk duidelijk.

Er is hier sprake van een opmerkelijke paradox. Het nationale belang wordt in de eurocrisis steeds meer op de voorgrond geplaatst, maar tegelijkertijd vindt als gevolg van diezelfde crisis een substantiële verdieping van het Europese integratieproces plaats. Geconfronteerd met de eurocrisis hebben Europese leiders in de afgelopen jaren al behoorlijk ingrijpende maatregelen genomen. Op dit moment bespreken zij stappen die het integratiepro-

ces nog meer zullen verdiepen. Net als voorgaande initiatieven tot EU-beleid en Verdragsherziening zal dit onvermijdelijk leiden tot minder soevereiniteit en/of beleidsautonomie voor de lidstaten. Als gevolg hiervan functioneren de Europese instellingen in toenemende mate als een gemeenschappelijke overheid, die op een gezaghebbende manier bevoegdheden uitoefent die bindend zijn voor de lidstaten en burgers van de Unie.¹²

Tot nu toe heeft christelijke, in het bijzonder neo-Calvinistische gedachtevorming over samenleving en staat zich vooral gericht op de nationale context.¹³ Hierbij is met name het beginsel van soevereiniteit in eigen kring, zoals dat geïntroduceerd is door Kuyper en verder uitgewerkt door Dooyeweerd, invloedrijk geweest. Dit beginsel leidt naar een visie op de overheid met een beperkte taak en die tot doel heeft om *publieke gerechtigheid* te bevorderen. Naast maatschappelijke pluraliteit, dat gebaseerd is op het beginsel van soevereiniteit in eigen kring, worden in deze traditie wel levensbeschouwelijke pluraliteit en culturele pluraliteit onderscheiden.¹⁴ Gesteld kan worden dat het doen van publieke gerechtigheid voor een groot deel neerkomt op recht doen aan deze drie typen pluraliteit.¹⁵

Aangezien in toenemende mate sprake is van overheidsgezag op EU-niveau, is de tijd rijp om na te gaan in hoeverre en op welke manier het begrip publieke gerechtigheid ook in de context van de EU kan worden toegepast.¹⁶ Deze toepassing zou vruchtbaar kunnen zijn voor zover de Europese instellingen inderdaad als een gemeenschappelijke overheid en zelfs als 'statelijk' kunnen worden beschouwd. De EU is echter geen staat als zodanig. Dit roept de vraag op wat haar aard dan wel is en wat dit betekent voor de manier waarop publieke gerechtigheid op de EU wordt toegepast. Hieraan gerelateerd, zou de toepassing van dit begrip ook vruchtbaar kunnen zijn, omdat de drie typen pluraliteit zich in hogere mate en in een andere vorm voordoen in de EU als geheel. In het bijzonder kan aldus recht worden gedaan aan zowel een beperkte, maar positieve rol van de Europese instellingen als aan wat vaak de 'culturele diversiteit' tussen de lidstaten wordt genoemd.

1.3 Opzet van het boek

Dit boek kan worden gezien als een zoektocht naar wat ons met elkaar verbindt in Europa en in de EU. En wel in twee opzichten, die aansluiten bij Delors' stelling dat Europa niet kan leven van 'legal argument' en 'economic know how' alleen. Aan de ene kant zullen we in deel I nagaan welke *gemeenschappelijke*

waarden aan Europa en de EU ten grondslag liggen die het integratieproces zouden kunnen bezielen, en hoe zij nieuw leven kunnen worden ingeblazen. Een revitalisering van Europa's waarden vanuit een christelijk, relationeel perspectief zou vlees kunnen aanbrengen op de juridische botten van de EU en haar niet-economische fundament kunnen laten zien. Aan de andere kant zullen we in deel II bekijken wat de *gemeenschappelijke doelstelling* (of belang) van de EU kan zijn die een beperkte focus op nationale belangen overstijgt. In de christelijk-politieke traditie is deze gemeenschappelijke doelstelling wel geformuleerd als de bevordering van publieke gerechtigheid. Dit stijgt uit boven de economische en financiële belangen die op dit moment zo de bovenaan voeren.¹⁷

Vanuit een christelijk-politiek perspectief kan de EU worden gezien als een *gemeenschap van volken*, die gebaseerd is op *gemeenschappelijke waarden* en streeft naar *publieke gerechtigheid* binnen en buiten haar grenzen. In het licht van het voorgaande luidt de hoofdvraag van dit boek als volgt:

Hoe kunnen Europa's waarden worden gerevitaliseerd en hoe kan de EU, naar haar eigen aard, bijdragen aan de bevordering van publieke gerechtigheid?

Het boek bestaat uit twee delen, die overeenkomen met de twee delen van de hoofdvraag. Deel I richt zich op Europa's waarden en deel II op publieke gerechtigheid in de EU. De hoofdvraag kan worden onderverdeeld in zes subvragen, die opeenvolgend de basis vormen van de volgende hoofdstukken.

Hoofdstuk 2 Wat hebben de verschillende levensbeschouwelijke tradities die Europa hebben gevormd, bijgedragen aan haar cultuur?

Deel I begint met een hoofdstuk over de bijdrage van verschillende levensbeschouwelijke tradities aan de Europese cultuur. Als Europa gemeenschappelijke waarden heeft, dan zijn die geworteld in de diverse tradities die aan haar cultuur ten grondslag liggen. Wat hebben deze tradities bijgedragen aan de Europese cultuur? Ik zal deze vraag beantwoorden door Dooyeweerd's concept 'grondmotieven' en Taylors concept 'morele bronnen' toe te passen op de ontwikkeling van de Europese cultuur. Een element dat hieruit naar voren komt, is dat zij allebei in meer of mindere mate wijzen op vijf gemeenschappelijke waarden van Europa, die uit de verschillende tradities opkomen: vrijheid, gelijk(waardig)heid, rechtvaardigheid/gerechtigheid, gemeenschap en diversiteit.

Hoofdstuk 3 Hoe kunnen Europa's waarden worden gerevitaliseerd?

In hoofdstuk 3 zullen we eerst kort ingaan op de motieven van de grondleggers van de EU en daarna bezien in hoeverre de vijf waarden zijn neergeslagen in EU-Verdragen en het Handvest van de Grondrechten van de EU. De cruciale vraag is echter op welke manier deze waarden worden geïnterpreteerd en in praktijk gebracht. Dit hangt af van het gehanteerde mensbeeld. Het christendom treedt het overheersende individualistische mensbeeld tegemoet met een relationeel mensbeeld. Een relationele benadering van Europa's cultuur en waarden kan bijdragen aan hun revitalisering. Er is hoop voor Europa en de EU als zij put uit de bron van de joods-christelijke traditie – *agapè*.

Hoofdstuk 4 Wat is 'publieke gerechtigheid'?

Deel II heeft tot doel om na te gaan in welke mate en hoe het begrip publieke gerechtigheid kan worden toegepast op de EU als politieke structuur. Daarom zal ik eerst in hoofdstuk 4 ingaan op dit begrip zelf. Als dit begrip wordt gebruikt, zowel op papier als in praktijk, blijft de precieze betekenis ervan vaak onduidelijk. Dooyeweerd muntte het begrip in de context van zijn visie op de staat. We zullen echter zien dat hij al voorzag in de toepassing ervan op internationale politieke organisaties, zoals de Verenigde Naties. In de neo-Calvinistische traditie is deze staatsvisie op haar beurt ingebed in een bredere, pluralistische samenlevingsvisie. Hierin speelt Kuypers beginsel van soevereiniteit in eigen kring een belangrijke rol. Na een bespreking van deze visies zal ik, voortbouwend op het werk van met name Dooyeweerd en Chaplin, mijn eigen opvatting presenteren van wat de bevordering van publieke gerechtigheid door de overheid inhoudt.

Hoofdstuk 5 Hoe kunnen de processen van globalisering en Europese integratie worden beschouwd vanuit christelijk, neo-Calvinistisch oogpunt?

Na de bespreking van het begrip publieke gerechtigheid ligt het voor de hand om ons in hoofdstuk 5 te richten op de Europese politieke context waarop ik het begrip beoog toe te passen. Het is opvallend dat er tot dusver zo weinig aandacht is besteed aan het Europese integratieproces vanuit christelijk, neo-Calvinistisch perspectief. Christelijke denkers als Bob Goudzwaard hebben vanuit deze invalshoek gelukkig wel de nodige aandacht besteed aan het globaliseringsproces. Het zal duidelijk worden dat beide processen kunnen worden beschouwd als een voortzetting van Dooyeweerd's idee van 'culturele ontsluiting' op transnationaal niveau. Wanneer we kijken naar het Europese

integratieproces als een volgende stap in het proces van culturele ontsluiting, stelt dit ons in staat om zowel een positieve als kritische visie op de EU te ontwikkelen. Deze visie biedt handvatten om de huidige stand van zaken in en toekomstige richting van de EU onder de loep te nemen.

Hoofdstuk 6 Wat is de eigen aard van de EU?

Hoofdstuk 6 gaat vervolgens meer specifiek in op de eigen aard van de EU, om zo te bezien in hoeverre en op welke manier het begrip publieke gerechtigheid op deze politieke structuur kan worden toegepast. Zoals gezegd, biedt het werk van Dooyeweerd zelf ruimte om dit begrip niet alleen toe te passen op de staat, maar ook op internationale politieke organisaties. Dit roept de vraag op of de EU kan worden gezien als een staat of als een internationale organisatie. Ik zal concluderen dat de EU meer is dan een internationale organisatie, een aantal statelijke kenmerken heeft, maar minder is dan een staat. Zij kan worden gekarakteriseerd als een politiek systeem of, liever, een politieke gemeenschap, waarin de Europese instellingen overheidsgezag uitoefenen.

Vanuit een Dooyeweerdiaans perspectief kan de relatie tussen het Europese en nationale niveau gedeeltelijk worden omschreven als een *deel-geheel* relatie en gedeeltelijk als een *inter-gemeenschappelijke* relatie. De EU heeft vanuit dit perspectief een ambigue, tweeledige aard. De lidstaten zijn aan de ene kant deels geïntegreerd in een nieuwe *politieke* gemeenschap, maar aan de andere kant coördineren zij slechts hun nationaal beleid en behouden zij hun status als politieke en *culturele* gemeenschappen. Om aan deze tweeledigheid recht te doen, zullen we voorstellen de EU een *gemeenschap van volken* te noemen.

Hoofdstuk 7 Hoe kan de EU, naar haar eigen aard, bijdragen aan de bevordering van publieke gerechtigheid?

Nadat we de eigen aard van de EU hebben onderzocht, zijn we toegerust om in hoofdstuk 7 het tweede deel van onze hoofdvraag te beantwoorden. Het zal blijken dat publieke gerechtigheid een specifieke inhoud heeft in de context van de EU, die vooral te maken heeft met de combinatie van integratie van en coördinatie tussen de lidstaten. Ik zal een aantal criteria bespreken om te bepalen of voor integratie of coördinatie moet worden gekozen op specifieke beleidsterreinen. Ook zal een aanzet worden gegeven voor hoe de bevordering van publieke gerechtigheid er uit zou kunnen zien op deze beleidsterreinen. Het onderscheid tussen integratie en coördinatie, ofwel de politieke en culturele dimensie van het Europese integratieproces, zal cruciaal blijken te

zijn voor een christelijk, neo-Calvinistisch perspectief op de huidige en toekomstige ontwikkeling van de EU.

In **hoofdstuk 8** zullen, ten slotte, de belangrijkste conclusies van het boek worden gepresenteerd alsook een aantal reflecties over de huidige ontwikkelingen in en toekomstige richting van de EU.

Deel I

Europa's waarden

HOOFDSTUK 2

De bijdrage van levensbeschouwelijke tradities aan de Europese cultuur

2.1 Inleiding

In de zoektocht naar wat ons met elkaar verbindt in Europa en de EU kunnen we ons de vraag stellen wat de verschillende levensbeschouwelijke tradities die Europa hebben gevormd, hebben bijgedragen aan haar cultuur. De bijdrages van deze tradities kunnen ons op het spoor brengen van een aantal gemeenschappelijke culturele kenmerken, maar ook van een aantal spanningen die in de hedendaagse Europese cultuur voelbaar zijn.

Bij het beantwoorden van deze vraag wil ik mij beperken tot een bespreking van en vergelijking tussen Dooyeweeds concept 'grondmotieven' en Taylors concept 'morele bronnen' in relatie tot de ontwikkeling van de Europese cultuur. Dooyeweerd is een expliciet christelijke, neo-Calvinistische filosoof, die relatief onbekend is binnen niet-christelijke kring. Taylor wordt algemeen gezien als een van de belangrijkste hedendaagse filosofen en dwingt, zowel binnen als buiten christelijke kring, respect af door zijn welwillende behandeling van allerlei levensbeschouwelijke tradities en posities. Beide auteurs bieden een belangrijke analyse van de ontwikkeling van de westerse cultuur. Aangezien hun analyses ook en in het bijzonder de Europese cultuur betreffen, kunnen zij op een vruchtbare manier op de ontwikkeling van de Europese cultuur worden toegepast.

In dit hoofdstuk wil ik dan ook nagaan welke bijdrages van de verschillende tradities naar voren komen uit de toepassing van de genoemde concepten op de ontwikkeling van de Europese cultuur. In paragraaf 2.2 zal ik Dooyeweeds concept grondmotieven bespreken op basis van zijn *Vernieuwing en bezinning* (in het Engels vertaald als *Roots of Western Culture*).¹ In paragraaf 2.3 zal ik ingaan op Taylors concept morele bronnen, zoals hij dat bespreekt in *Bronnen van het zelf*.² In paragraaf 2.4 wil ik bezien hoe hun concepten kunnen worden toegepast op de ontwikkeling van de Europese cultuur. Hierbij zal ik mij

richten op de bijdrages van de verschillende tradities zoals die opkomen uit Dooyeweerds en Taylors analyses. Ik zal een aantal overeenkomsten en verschillen tussen hun analyses bespreken. In het volgende hoofdstuk zal dan een aantal spanningen die met name Taylor ziet binnen de Europese cultuur aan de orde komen.

2.2 Dooyeweerds concept ‘grondmotieven’

In *Vernieuwing en bezinning* stelt Dooyeweerd dat het christelijk geloof een ‘religieuze antithese’ in de wereld heeft gebracht.³ Deze antithese raakt de religieuze wortel van heel het tijdelijke leven, de verhouding tussen het scep-sel en zijn Schepper. De vraag is in feite: eert de mens God of een afgod? Aangezien de antithese absoluut van aard is, is een theoretische synthese tussen een christelijk en een niet-christelijk uitgangspunt niet mogelijk.

De religieuze antithese is tot uitdrukking gekomen in een aantal religieuze ‘grondmotieven’ van de westerse cultuur. Deze grondmotieven zijn de ‘diepste drijfveren’ geweest van de ‘gehele culturele en geestelijke ontwikkeling van het Avondland’.⁴ Zij hebben hun invloed op de ontwikkeling van de westerse cultuur doen gelden door middel van bepaalde ‘cultuurmachten’, in het bijzonder de Grieks-Romeinse cultuur, het christendom en het ‘moderne humanisme’. Dooyeweerd onderscheidt vier grondmotieven. Drie daarvan zijn tweeslachtig van aard. Zij bestaan uit twee ‘polaire tegenstellingen’, waartussen geen synthese mogelijk is.⁵

Vorm-materie

Het eerste grondmotief is het Griekse vorm-materie motief. Dit motief vond zijn oorsprong in het conflict tussen de oude natuurreligies, die een vormloze, cyclische stroom van het leven vergoddelijkten, en de nieuwere cultuurreligie van de Olympische godenwereld, die een religie was van vorm, maat en harmonie. Het conflict tussen vorm en materie kwam bijvoorbeeld tot uiting in de Griekse scheiding tussen een onsterfelijke, redelijke ziel en een sterfelijk ‘materie-lichaam’. Het kwam ook tot uiting in het Griekse staatsidee, dat totalitair van aard was. De *polis* gaf vorm aan het menselijk bestaan. Een Griek werd slechts ten volle mens als een actieve, vrije burger van de *polis*. Door de vorming van het Macedonische rijk van Alexander de Grote werd de Griekse cultuur een wereldcultuur (*imperium*). De verering van Alexander vormde de basis voor het religieuze imperium-idee. Dit idee liet zich verbinden met

het Griekse grondmotief. Het werd de drijvende kracht achter de Romeinse verovering van de wereld en zou na de val van Rome in een gechristianiseerde vorm voortleven als het Germaans-Romeinse idee van het 'Heilige Roomse Rijk' (*sacrum imperium*).⁶

Schepping, zondeval en verlossing

Het tweede grondmotief is het christelijke motief van schepping, zondeval en verlossing. God is de oorsprong van alles wat geschapen is. De mens is geschapen naar het beeld van God. Zijn bestaan is geconcentreerd in zijn hart. Dit bestaanscentrum is de 'religieuze wortel-eenheid' van alle menselijke functies in de tijdelijke werkelijkheid. De mens is dus een 'integraal' wezen. De mens is in de geestelijke wortel van zijn bestaan van God afgefallen, maar kan in zijn hart weer in de gemeenschap met God worden hersteld door het verlossingswerk van Christus. De mens kreeg de opdracht om te heersen over de schepping en die te ontsluiten in liefde aan God en de naaste ('cultuurmandaat').⁷ Een wezenlijke ontsluiting van een cultuur is volgens Dooyeweerd alleen mogelijk als de verschillende maatschappelijke kringen tot ontplooiing komen. Dit proces van 'culturele differentiatie' is in feite de realisering van (maatschappelijke) soevereiniteit in eigen kring in een cultuur in de loop van de geschiedenis.⁸

Natuur-genade

Tijdens de middeleeuwen, toen de Rooms-katholieke kerk het geleidelijk voor het zeggen kreeg in de samenleving, mondde de poging om tot een synthese te komen van de eerste twee grondmotieven uit in het Rooms-katholieke grondmotief van natuur en genade. Dit grondmotief nam de Griekse mensvisie over, waarin de mens bestaat uit een redelijke ziel en een materie-lichaam. De menselijke natuur is door de zondeval niet verdorven, maar slechts 'verzwakt'. De bovennatuurlijke gift van genade brengt de *materie* van natuur slechts tot een hogere *vorm* van volmaking. De menselijke natuur blijft de haar ingeschapen 'natuurwet' volgen.⁹

Ook een sociale aanleg is ingeschapen in de redelijke natuur van de mens. Deze ontwikkelt zich in de vorming van kleinere en grotere gemeenschappen, die zich tot elkaar verhouden als lager en hoger, middel en doel, deel en geheel. De hoogste gemeenschap op het terrein van de natuur is de staat, die de sociale aanleg van de mens vervolmaakt. Individuen en lagere gemeenschappen zijn delen van de staat, maar alleen voor zover zij van dezelfde orde zijn.

Deze inperking onttrekt de bovennatuurlijke orde aan de zeggenschap van de staat. Op het terrein van de bovennatuur is de Rooms-katholieke kerk de hoogste gemeenschap. Het is de hogere 'vorm' (of ziel) voor de natuurlijke samenleving (samengevat in de staat) als 'materie' (of lichaam).

Daarnaast impliceert deze inperking een staatsopvatting die principieel anticoncentralistisch is. De staat wordt van onderop gebouwd in een opklimming van lagere en hogere gemeenschappen. Een hogere gemeenschap moet niet doen wat een lagere gemeenschap op behoorlijke wijze zelf kan doen (subsidiariteitsbeginsel). In tegenstelling tot het beginsel van soevereiniteit in eigen kring, dat zich rekenschap geeft van de eigen aard van de verschillende maatschappelijke kringen, heeft het subsidiariteitsbeginsel, met zijn deel-geheel relatie, echter geen verweer tegen staatsabsolutisme.¹⁰

Natuur-vrijheid

Tegen het einde van de middeleeuwen, toen de overheersende positie van de kerk in de cultuur begon af te brokkelen, kwam een stroming in de scholastiek op die radicaal brak met de Rooms-katholieke synthese. Men ging natuur als onafhankelijk van genade zien. Hiermee werd het begin van de 'nieuwe tijd' aangekondigd. De westerse cultuur zag zich geconfronteerd met twee mogelijkheden. Zij kon doorgaan met het losmaken van natuur van genade, en van de mens van het kerkgeloof, of terugkeren naar het christelijke grondmotief. De Reformatie koos voor de tweede mogelijkheid, het 'modern-humanistisch' grondmotief van natuur en vrijheid voor de eerste.¹¹

Het modern-humanistisch grondmotief was uit op een synthese tussen de voorgaande drie grondmotieven geconcentreerd op de waarde van de menselijke persoonlijkheid. In de eerste periode van zijn ontwikkeling (16^e-18^e eeuw) kende het humanisme voorrang toe aan het natuurmotief. De moderne mens streefde naar een volledige beheersing van de natuur met behulp van de nieuwe methode van de mathematische natuurwetenschap. Deze methode werd verheven tot een wetenschapsideaal en moest de autonome vrijheid van de menselijke persoonlijkheid laten zien. Het zou echter spoedig blijken dat er een dialectisch conflict was tussen natuur en vrijheid; de drang tot beheersing van de natuur kan op gespannen voet staan met de vrijheid van de mens.¹²

Als reactie op de Verlichting formuleerde de Romantiek dan ook een nieuw persoonlijkheidsideaal, waarin het vrijheidsmotief de overhand kreeg. Hierbij ging het er om dat de mens zich uit en gedraagt in overeenstemming met zijn unieke individualiteit. De mens werd zichzelf zo tot wet. De uiting van de unieke per-

soonlijkheid vond slechts haar begrenzing in de deelname van het individu aan een alomvattende gemeenschap, die tevens uniek van aard was.¹³

Het modern-humanistische grondmotief drong het Rooms-katholicisme en de Reformatie geleidelijk in het defensief. Het verkreeg een dominante positie in de westerse cultuur, die tot het einde van de 19^e eeuw voortduurde. Toen werd het humanisme geconfronteerd met een fundamentele geestelijke crisis, terwijl het Rooms-katholicisme en de Reformatie opnieuw gingen deelnemen aan de grote geestelijke strijd om de toekomst van de westerse cultuur. Toen Dooyeweerd dit schreef, kort na de Tweede Wereldoorlog, hadden antihumanistische en antichristelijke bewegingen zich in de strijd gemengd. De uitkomst van deze strijd kon nog niet worden voorzien.¹⁴

2.3 Taylors concept 'morele bronnen'

Taylor's *Bronnen van het zelf* verscheen oorspronkelijk in 1989.¹⁵ Hierin probeert hij te reconstrueren hoe de westerse 'moderne identiteit' tot stand is gekomen en wat die identiteit inhoudt. Wat betekent het een mens, een 'zelf' te zijn in het moderne Westen? Het concept 'morele bronnen' speelt hierbij een belangrijke rol. Taylor stelt dat er algemene overeenstemming bestaat in onze cultuur over de morele maatstaven van vrijheid, gelijkheid en vooral universele rechtvaardigheid en menslievendheid, maar diepe verdeeldheid over de morele bronnen die daar aan ten grondslag liggen.¹⁶ Hij definieert morele bronnen als 'constitutieve waarden voor zover wij ons daartoe wenden, op welke passende manier dan ook – door contemplatie, aanroeping, gebed enzovoort – om ons morele kracht te geven.'¹⁷

Taylor onderscheidt grofweg drie morele bronnen, die als een rode draad door zijn boek lopen. De eerste is verbonden met God, vooral zijn liefde (*agapè*) en genade, of zijn voorzienige orde of ontwerp van de natuur. De tweede is de 'onthechte rede' van de mens. De derde is de natuur en/of haar stem in ons binnenste. Taylor volgt de ontwikkeling van deze bronnen op de voet. Daarbij gaat het hem vooral om het proces van 'internalisering' van de bronnen en, daaraan gerelateerd, de opkomst van de twee alternatieve, niet-theïstische bronnen. Anders gezegd, is de vraag of de bronnen zich buiten of in onszelf bevinden en of zij verbonden met of onafhankelijk van God zijn.

Innerlijkheid

Taylor start zijn zoektocht naar de ‘bronnen van het zelf’ bij Plato. In Plato’s morele theorie gaat het om zelfbeheersing, die bestaat uit de heerschappij van de rede over de begeerten. De heerschappij van de rede betekent feitelijk dat je je laat leiden door een rationele, externe orde.¹⁸ Met Descartes wordt rationaliteit een interne bron. Hij vat de hegemonie van de rede op als rationele controle. Hierbij wordt een onthechte, instrumentele houding aangenomen ten opzichte van het lichaam, de wereld en de hartstochten.¹⁹ Rationaliteit is nu verbonden met mijn denkende ik.

Augustinus heeft eerder een belangrijke bijdrage geleverd aan deze internalisering. In tegenstelling tot Plato beschrijft hij dezelfde tegenstelling, zoals tussen geest en materie, in termen van innerlijk en uiterlijk.²⁰ Hij roept ons op naar binnen te keren, niet als doel in zichzelf, maar om zo naar boven te gaan, terug naar God. Bij Descartes, daarentegen, ontmoet ik van binnen eerder mijzelf dan God. De innerlijkheid van Augustinus heeft nog op een andere manier zijn intrede gedaan in het moderne leven. Die manier loopt niet uit op onthechting, maar juist op een betrokken vorm van zelfonderzoek om zo onze identiteit vast te stellen. Montaigne is hier voor Taylor het prototype van.²¹

Bevestiging van het gewone leven

‘Innerlijkheid’ is volgens Taylor het eerste belangrijke aspect van onze moderne identiteit. Het tweede is wat hij noemt de ‘bevestiging van het gewone leven’. Daarbij gaat het om die aspecten van het menselijke leven die productie en reproductie betreffen (arbeid, huwelijk, gezin). Met de bevestiging van het gewone leven is het goede leven niet meer verbonden met bepaalde hogere activiteiten, maar gelokaliseerd in het ‘leven’ zelf.²² Zij vindt haar oorsprong in de joods-christelijke traditie, vooral de Reformatie, die bemiddeling, de middeleeuwse opvatting van het heilige en de hiërarchie tussen het heilige en het profane afwijst. Ze gaat terug op de joodse, christelijke en islamitische notie dat God zelf als schepper het leven en zijn bevestigt (‘En God zag dat het goed was’).

De Puriteinen stellen dat alle ‘roepingen’ gelijk zijn en ten bate van mensen dienen te zijn. Hiermee krijgt de instrumentele houding tegenover de wereld een nieuwe christelijke betekenis en impuls als de manier waarop we God in de schepping dienen. Het is de passende houding in de vervulling van onze roeping om zo onszelf en Gods orde te bewaren, maar verzekert ook dat we

de dingen van de schepping slechts als instrument behandelen en niet als doel in zichzelf.²³

Een belangrijke stap in de manier waarop de bevestiging van het gewone leven de moderne identiteit heeft gevormd, is het samengaan van de ethiek van het gewone leven met de filosofie van de onthechte rationaliteit.²⁴ Het 'Deïsme' van Locke is een van de eerste belichamingen van deze synthese. Locke volgt de protestantse bevestiging van het gewone leven, maar stelt de rede centraal als onze weg tot God. In deze versie wordt de onthechte, procedurele rationaliteit een onderdeel van het christelijk geloof. Dat geldt ook voor de daarmee verbonden morele bronnen: Gods goedheid en wijsheid, die blijken uit de in elkaar grijpende orde en onze onthechte rede, waarmee we meewerken aan Gods bedoeling, die de autonome rede van de mens volledig respecteert.²⁵

Deels in oppositie tegen het Deïsme van Locke ontwikkelt zich een andere variant (Shaftesbury), die de morele bronnen niet alleen zoekt in de onthechte rede, maar ook in onze gevoelens. Dit wordt uitgewerkt in de theorie van de morele gevoelens (Hutcheson), die de universele goedheid van God en onze eigen menslievendheid als morele bronnen beschouwt. Later worden gevoelens *normatief* van aard en een manier om toegang te krijgen tot het voorzienige ontwerp van de natuur.

Aanhangers van de radicale Verlichting bezien de wereld niet als een voorzienige orde, maar, net als onze eigen aard, als een neutraal domein dat we moeten begrijpen om het te beheersen, om zodoende zo veel mogelijk geluk te bewerkstelligen (utilitarisme).²⁶ Zij hebben de neiging hun morele bronnen niet openlijk te erkennen. Natuurlijk streven zij naar een extreme vorm van onthechting en bevordering van de wetenschappelijke rede, maar hierdoor onderkennen we ook onze vermogens van natuur, begeerte en menslievendheid. Sommigen van hen doen pogingen om de vermogens van natuur en begeerte meer direct en open te verwoorden en vrij te zetten (Hume).

Aan het einde van de 18^e eeuw vindt een aantal reacties plaats op het Deïsme en de Verlichting. Rousseau integreert in het Deïsme de augustiniaanse notie van twee soorten liefde en de noodzaak tot verandering van onze wil. De bron van de hogere liefde is voor hem echter niet genade, maar de innerlijke stem van de natuur (en we hebben niet meer rede nodig).²⁷ Dit betekent een volgende stap in de internalisering van morele bronnen. Kant zet een vergelijkbare stap. Voor hem is onze gehoorzaamheid aan de morele wet en het vereiste van menslievendheid het respect dat onze waardigheid als rationele wezens van ons vraagt.

De stem van de natuur

Het derde aspect van de moderne identiteit, de ‘stem van de natuur’, is tot bloei gekomen in de Romantiek. Hierbij wordt de innerlijke stem of impuls soms gezien als specifiek voor de persoon zelf en zijn gevoelens en soms als afkomstig van de natuur als het grotere geheel.²⁸ In het verlengde hiervan ligt de gedachte dat we toegang hebben tot de natuur en haar in onszelf realiseren door middel van expressie.²⁹ Dit expressivisme is de basis voor een verder doorgevoerde individuatie. Nieuw is de notie van oorspronkelijkheid en dat dit echt uitmaakt voor hoe we het beste kunnen leven. De romantische notie van een doel of leven dat de natuur doorstroomt, vervangt het idee van een in elkaar grijpende orde.³⁰ Dit alles gaat gepaard met de opkomst van een nieuw vermogen, dat van expressieve zelfverwoording, of creatieve verbeeldingskracht. Dit vermogen leidt net als dat van de onthechte rede tot een verdere internalisering van morele bronnen, maar beide staan ook op gespannen voet met elkaar.³¹

In de 19^e eeuw vindt een aantal belangrijke veranderingen plaats in het romantische beeld van de natuur, dat vragen doet rijzen over de goedheid van de natuur en het zijn. In reactie hierop komt een nieuw vermogen op om, zoals God, de wereld en het zelf als goed te zien, waarbij dit zien bovendien helpt tot stand brengen wat gezien wordt.³² Dit bevestigende vermogen van ‘zien dat het goed is’ geeft kracht en fungeert zo als een morele bron naast de andere twee vermogens. Dit betekent een verdere internalisering van morele bronnen.³³

Net als het romantische expressivisme probeert de ‘modernistische’ kunst van de 20^e eeuw, ten slotte, tegenwicht te bieden aan de onthechte rede en te zoeken naar bronnen die de diepte, de rijkdom en de betekenis voor het leven kunnen herstellen.³⁴ Zij zoekt naar morele bronnen ‘*buiten*’ het subject via talen die *in* hem of haar resoneren, het bevatten van een orde die onvermijdelijk wijst op een persoonlijke visie.³⁵ Zij wendt zich naar binnen, naar ervaring of subjectiviteit, maar probeert tegelijkertijd subjectivisme te boven te komen.

2.4 Toepassing op de Europese cultuur

Nu we zijn nagegaan wat Dooyeweerts concept ‘grondmotieven’ en Taylors concept ‘morele bronnen’ inhouden, kunnen we ons richten op de vraag hoe hun concepten kunnen worden toegepast op de ontwikkeling van de Europese cultuur. Deze vraag veronderstelt dat er zoiets is als een ‘Europese

cultuur' en dat het mogelijk is om de analyses van Dooyeweerd en Taylor op haar ontwikkeling toe te passen. Laat ik om te beginnen kort iets zeggen over beide veronderstellingen.

De term 'Europese cultuur' duidt hier niet op Europa als een 'idee', maar op Europa als een continent – hoe moeilijk het ook is om Europa zelfs geografisch te omschrijven – vooral zoals het gevormd is door verschillende levensbeschouwelijke tradities. Dit wil niet zeggen dat Europa een monolithische cultuur heeft. Integendeel. In het navolgende zal blijken dat juist diversiteit typerend is voor Europa. Het wil echter wel zeggen dat de verschillende tradities die Europa hebben gevormd een aantal gemeenschappelijke culturele kenmerken hebben voortgebracht. Deze kenmerken hebben, toegegeven, waarschijnlijk meer betrekking op West-Europa dan op Oost-Europa.

De analyses van Taylor en Dooyeweerd betreffen de westerse cultuur, niet specifiek de Europese. Zij besteden echter bijzondere aandacht aan Europa, dat een belangrijk deel van het Westen uitmaakt en een belangrijke rol gespeeld heeft in de westerse cultuurgeschiedenis. Al de tradities die zij bespreken – de Grieks-Romeinse traditie, de joods-christelijke traditie, het Humanisme, de Verlichting en de Romantiek – hebben hun oorsprong in Europa en/of hebben Europa in het bijzonder gevormd. Taylors wording van de moderne identiteit en Dooyeweerds culturele differentiatieproces vonden dan ook voor een groot deel plaats in Europa en hebben betrekking op de Europese cultuur.

In deze paragraaf zal ik een aantal overeenkomsten en verschillen tussen Dooyeweerds en Taylors analyses bespreken in het licht van wat zij beschouwen als de bijdrage van de verschillende tradities aan de ontwikkeling van de Europese cultuur.

Tradities

Om te beginnen zijn Taylors en Dooyeweerds analyses vergelijkbaar als het gaat om welke tradities in hun ogen hebben bijgedragen aan de ontwikkeling van de Europese cultuur.³⁶ Taylor besteedt met name aandacht aan de bijdragen van de Griekse traditie, de joods-christelijke traditie (waaronder de Reformatie), de Verlichting en de Romantiek. Dooyeweerd bespreekt de Grieks-Romeinse traditie, het christendom (waaronder zowel het Rooms-katholicisme als de Reformatie), het Humanisme en de Verlichting, en de Romantiek.

Mensvisie

Daarnaast zijn hun analyses vergelijkbaar als het gaat om wat deze tradities hebben bijgedragen aan onze mensvisie, of – in termen van Taylor – onze moderne identiteit. Volgens Taylor ontwikkelde Plato een theorie over zelf-beheersing, die bestond uit de heerschappij van de rede over de begeerten. Dooyeweerd spreekt niet expliciet van ‘beheersing’ in dit verband, maar ook hij voert het belang van de rede in onze cultuur terug op de Griekse traditie. Het Griekse motief van vorm en materie komt bijvoorbeeld tot uiting in de scheiding tussen een redelijke ziel en een materie-lichaam met zijn begeerten. Taylor en Dooyeweerd bespreken in vergelijkbare termen het Humanisme en de Verlichting, die uit waren op de beheersing van de wereld en – voor Taylor – het zelf met behulp van de rede en de wetenschap. Beiden beschouwen de Romantiek, die zich richtte op gevoel, particulariteit en expressie, als een reactie hierop. Volgens Dooyeweerd werd de mens zichzelf zo tot wet. Taylor drukt zich niet zo expliciet uit, maar dit idee heeft een duidelijke relatie met zijn notie van ‘authenticiteit’, die hij in *Een seculiere tijd* bespreekt als zijnde geworteld in het romantische expressivisme.³⁷

Taylor en Dooyeweerd verschillen in hun bespreking van de bijdrage van het christendom aan onze visie op de mens. Hierbij komt meer in het algemeen een fundamenteel verschil tussen hen naar voren. Gesteld kan worden dat Dooyeweerds analyse *antithetisch* van aard is, terwijl Taylors analyse een *synthetisch* karakter heeft. Dooyeweerd ziet een antithetisch conflict tussen het christelijke grondmotief en de niet-christelijke, ‘afvallige’ grondmotieven. Op het niveau van grondmotieven is er bij hem geen ruimte voor wederzijdse leerprocessen, laat staan voor de mogelijkheid dat een niet-christelijk grondmotief een positieve invloed heeft op het christelijke grondmotief. Integendeel. Het christendom moet juist op zijn hoede zijn voor negatieve invloeden. Dooyeweerd erkent bijvoorbeeld dat het grondmotief van natuur en genade de Reformatie (negatief) heeft beïnvloed.

Wat betreft de bijdrage van het christendom presenteert hij de mens, geschapen naar Gods beeld, als een ‘integraal’ wezen. Hij maakt echter niet duidelijk wat dit betekent voor de plaats van de rede en gevoel in het menselijk wezen. Hij zet ook een christelijke visie op ‘beheersing’ uiteen – het cultuurmandaat – die tot uitdrukking komt in het beginsel van soevereiniteit in eigen kring en de norm van culturele differentiatie.

Taylor probeert daarentegen te laten zien hoe verscheidene tradities in een proces van wederzijdse afhankelijkheid en beïnvloeding hebben bijgedragen

aan de ontwikkeling van de drie morele bronnen en de wording van de moderne identiteit. Hij maakt duidelijk dat de christelijke traditie zelf een aandeel heeft gehad in de verplaatsing van de morele bronnen van buiten naar in onszelf en van verbonden met naar onafhankelijk van God. De augustijnse innerlijkheid en joods-christelijke bevestiging van het gewone leven hebben bijgedragen aan de ontwikkeling van de onthechte rede en de stem van de natuur als morele bronnen. In beide gevallen trad een opvatting naar voren die klaarstond voor een mutatie die haar volledig buiten het christelijk geloof zou plaatsen.³⁸ Voor de opkomst van deze bronnen in hun niet-theïstische vorm was een extra prikkel nodig, maar het christendom heeft daar ten minste de weg voor gebaad.³⁹

Antithese?

Dooyeweerd's antithese en Taylors synthese hebben ook gevolgen voor de manier waarop we ons verhouden tot de verschillende bronnen/grondmotieven en de tradities die ermee verbonden zijn. Taylor en Dooyeweerd dringen beide aan op *articulatie*, maar op een verschillende manier en om verschillende redenen. Voor Dooyeweerd is het van het hoogste belang om de verschillende grondmotieven te onderscheiden en ons ervan bewust te zijn welk grondmotief in onze cultuur aan het werk is. Het is echter duidelijk welk grondmotief de voorkeur geniet en ons zou moeten aansturen in zowel ons persoonlijke als culturele leven. Het lijkt bijna alsof in zijn visie de niet-christelijke grondmotieven in het geheel niets positiefs hebben bij te dragen. Taylor beschouwt onze situatie van meervoudige bronnen daarentegen als een 'epistemisch gewin', omdat in zijn visie de alternatieve, niet-theïstische bronnen reële en belangrijke menselijke vermogens vertegenwoordigen.⁴⁰ In zijn hiermee besluit hij zijn boek met het laten zien van de bedoeling ervan, namelijk onze bronnen opnieuw te verwoorden om ze ons opnieuw te laten bekrachtigen. Als we onze morele maatstaven van vrijheid, gelijkheid en vooral universele rechtvaardigheid en menslievendheid willen hooghouden, is dit niet slechts een optie, maar een noodzakelijkheid.⁴¹

Zojuist zei ik dat het *bijna* lijkt alsof de niet-christelijke grondmotieven volgens Dooyeweerd niets positiefs hebben bij te dragen. Bij nader inzien blijkt dit echter niet het geval te zijn. Dooyeweerd schat de bijdrage van niet-christelijke grondmotieven en tradities aan onze cultuur wel degelijk op waarde. Dit wordt duidelijk wanneer we kijken naar de specifieke spits van zijn analyse – de bijdrage van de verschillende grondmotieven en tradities aan het

culturele differentiatieproces. Zeker, dit proces wordt volgens hem gehinderd als een cultuur wordt aangestuurd door een van de niet-christelijke grondmotieven. Maar zelfs dan kan, dankzij Gods algemene genade, nog steeds culturele differentiatie plaatsvinden. Dooyeweerd erkent in dit verband openlijk de bijdrages van vooral de Romeinse traditie en de Verlichting.

In de Romeinse cultuur begint publiek recht zich te differentiëren van burgerlijk privaatrecht (*ius gentium*). De staat wordt gezien als *res publica*, die tot doel heeft het algemeen belang te behartigen. Het burgerlijk recht erkent de vrijheid en gelijkheid van mensen als zodanig. Dooyeweerd benoemt het niet expliciet, maar dit kan worden gezien als de bevordering van respectievelijk maatschappelijke en individuele soevereiniteit in eigen kring. Aan het eind van de middeleeuwen nemen de meeste Germaanse landen het Romeinse rechtssysteem over. Zo verkrijgt het een blijvende invloed op de ontwikkeling van het westerse recht.⁴²

Het christendom en vooral de Reformatie hebben bijgedragen aan de realisering van maatschappelijke en individuele soevereiniteit in eigen kring. De Reformatie keert terug naar het Bijbelse grondmotief van schepping, zondeval en verlossing, nadat het Rooms-katholieke grondmotief de middeleeuwen gedomineerd heeft. De vraag kan gesteld worden in hoeverre het christendom meer op papier dan in praktijk heeft bijgedragen aan culturele differentiatie. Het moet worden onderkend dat de hoge idealen van het christendom voorafgaand aan de Reformatie maar in beperkte mate in praktijk zijn gebracht in de middeleeuwse, feodale klassenmaatschappij. De doorwerking van de Reformatie zelf is, zoals Dooyeweerd erkent, ook beperkt geweest.

De twee (Romeinse) ideeën van de staat als *res publica* en van het burgerlijk recht worden in algemene zin pas in praktijk gebracht als vrucht van de Verlichting en de Franse Revolutie. De ideeën worden gecodificeerd door middel van het opstellen van mensenrechten, grondwetten en verklaringen. Aldus heeft de Verlichting een belangrijke bijdrage geleverd aan het culturele differentiatieproces.⁴³

Europa's waarden

Dooyeweerds en Taylors analyses zijn, ten slotte, in hoge mate vergelijkbaar als het gaat om de waarden die opkomen uit de verschillende tradities die de Europese cultuur hebben vormgegeven. Uit Dooyeweerds bespreking van de bijdrage van deze tradities aan culturele differentiatie komen vijf gemeenschappelijke waarden naar voren: vrijheid, gelijk(waardig)heid, rechtvaardig-

heid/gerechtigheid, gemeenschap en diversiteit.⁴⁴ De Romeinse traditie heeft bijgedragen aan de waarden van vrijheid, gelijkheid en rechtvaardigheid. De Verlichting is belangrijk geweest om deze waarden te implementeren en in praktijk te brengen. De Romantiek benadrukte vrijheid in zekere zin nog meer dan de Verlichting en verhief, als een soort tegenhanger, de waarde van gemeenschap. Het christendom waardeert de vrijheid en gelijkwaardigheid van het individu (individuele soevereiniteit in eigen kring) en hecht er sterk aan dat de mens recht wordt gedaan, vooral de kwetsbare (gerechtigheid). Het individu is ingebed in en floreert binnen allerlei gemeenschappen, zonder dat er één alomvattend is, behalve de gemeenschap met God (maatschappelijke soevereiniteit in eigen kring). Hierin komt de unieke bijdrage van het christendom, naast die van de Verlichting, aan de waarde van diversiteit tot uitdrukking.

Zoals we zagen, komen uit Taylors analyse vooral de waarden van vrijheid, gelijkheid en rechtvaardigheid op.⁴⁵ Ook gemeenschap en diversiteit hebben in zijn analyse echter een plek, zij het meer indirect en impliciet. Deze waarden lijken in het gedrang te komen als gevolg van de overheersende rol van de onthechte, instrumentele rede in onze cultuur. Een te ver doorgevoerde instrumentele rationaliteit, die gepaard gaat met atomistische individualisering, ontwortelt het individu uit de gemeenschap.⁴⁶ De toepassing van de onthechte rede neigt ook naar de objectivering en gelijkschakeling van de identiteit van mensen, terwijl de 'stem van de natuur' juist aandacht heeft voor hun particulariteit en diversiteit.⁴⁷

Voor de duidelijkheid, vrijheid, gelijk(waardig)heid, rechtvaardigheid/gerechtigheid, gemeenschap en diversiteit zijn geen exclusief Europese waarden. Ze kunnen in feite worden beschouwd als universele waarden. Ze zijn echter in ieder geval waarden *van* Europa en ze zijn grotendeels geboren *in* Europa.⁴⁸

2.5 Conclusie

Volgens Dooyeweerd hebben vier grondmotieven de verschillende levensbeschouwelijke tradities aangedreven die hebben bijgedragen aan de ontwikkeling van de westerse cultuur. In de visie van Taylor hebben de verscheidene tradities die de moderne identiteit hebben gevormd drie morele bronnen voortgebracht. Toepassing van hun concepten op de ontwikkeling van de Europese cultuur maakt duidelijk dat beide auteurs grofweg dezelfde tradities onderscheiden die een bijdrage hebben geleverd: de Grieks-Romeinse traditie, de

joods-christelijke traditie, het Humanisme, de Verlichting en de Romantiek. Daarnaast zijn hun analyses vergelijkbaar als het gaat om wat deze tradities hebben bijgedragen aan onze mensvisie, of – in termen van Taylor – onze moderne identiteit. Zij verschillen echter in wat zij beschouwen als de bijdrage van de joods-christelijke traditie in dit verband. Dit heeft voor een groot deel te maken met het feit dat Dooyeweerd's analyse antithetisch en Taylors analyse synthetisch van aard is. In lijn hiermee dringen zij er allebei op aan om, respectievelijk, de grondmotieven en morele bronnen onder woorden te brengen, maar zij doen dat om verschillende redenen. Ook Dooyeweerd onderkent echter de bijdrage van niet-christelijke grondmotieven en tradities aan de culturele differentiatie van Europa.

Dooyeweerd en Taylor wijzen, ten slotte, in meer of mindere mate op vijf gemeenschappelijke waarden van Europa, die voortgekomen zijn uit de verschillende tradities: vrijheid, gelijk(waardig)heid, rechtvaardigheid/gerechtigheid, gemeenschap en diversiteit. Het is goed om, in de geest van Taylor en Dooyeweerd, het belang van de verschillende levensbeschouwelijke tradities en hun bijdrage aan Europa's cultuur en waarden openlijk te onderkennen.

HOOFDSTUK 3

De waarden van Europa

3.1 Inleiding

In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat vijf levensbeschouwelijke tradities in het bijzonder hebben bijgedragen aan de ontwikkeling van de Europese cultuur: de Grieks-Romeinse traditie, de joods-christelijke traditie, het Humanisme, de Verlichting en de Romantiek. Deze tradities hebben vijf gemeenschappelijke waarden voortgebracht: vrijheid, gelijk(waardig)heid, rechtvaardigheid/gerechtigheid, gemeenschap en diversiteit. Dit hoofdstuk richt zich specifiek op deze waarden.

In de volgende paragraaf zullen we eerst kort ingaan op de motieven van de grondleggers van de EU en daarna bezien in welke mate de vijf waarden zijn neergeslagen in EU-Verdragen en het Handvest van de Grondrechten van de EU. De cruciale vraag is vervolgens op welke manier deze waarden worden ingevuld en in praktijk gebracht. In paragraaf 3.3 bepleit ik een christelijke, relationele benadering van de vijf waarden, die contrasteert met een individualistische benadering. Het hoofdstuk loopt uit op een epiloog met een aantal reflecties over de manier waarop Europa's waarden gerevitaliseerd kunnen worden. In dat verband zal ik een aantal spanningen binnen de Europese cultuur bespreken die naar voren komen uit de toepassing van Taylors concept 'morele bronnen', zoals dat in het vorige hoofdstuk besproken is.

3.2 De EU als 'waardengemeenschap'

Nadat we in het vorige hoofdstuk vijf waarden van Europa op het spoor zijn gekomen, snijdt het hout om onszelf de vraag te stellen in hoeverre zij zijn neergeslagen in officiële EU-documenten. Eerst zullen we kort iets zeggen over de motieven van de grondleggers van de EU, zoals Robert Schuman.

Voor Robert Schuman speelden waarden en idealen, zoals vrijheid, gelijkheid, solidariteit, gemeenschap, diversiteit, vrede en verzoening, een grote rol bij zijn streven naar Europese eenwording. Schumans idealisme werd op

zijn beurt gevoed door zijn christelijke geloof. In historische studies over het Europese integratieproces wordt niet veel gezegd over de christelijke motieven van de ‘founding fathers’. Derek Urwins boek *The Community of Europe: A History of European Integration since 1945*, dat lange tijd het enige uitgebreide overzicht in het Engels was, doet er het zwijgen toe.¹ Alan Milward besteedt er enige aandacht aan, ook al lijkt het tegen wil en dank, in zijn *The European Rescue of the Nation-State*.² Desmond Dinan hecht er meer waarde aan in *Europe Recast: A History of European Union*.³ De beperkte aandacht zou te maken kunnen hebben met een blinde vlek van auteurs die zelf geen christen zijn. Het zou ook kunnen worden verklaard door het idee dat persoonlijke motieven vanuit wetenschappelijk oogpunt niet relevant worden geacht.

De hoeveelheid aandacht lijkt in ieder geval te maken te hebben met de positie van een auteur in het debat over de vraag of Euro-idealisme of nationale (economische) belangen de beste verklaring bieden voor het begin en verdere verloop van het Europese integratieproces. Het christelijk geloof vormt een van de mogelijke drijfveren van dit Euro-idealisme. Dit is een oud debat in de literatuur. Milward en, in zijn voetspoor, Moravcsik benadrukken nationale belangen.⁴ Dinan ontkent het overwicht van nationale belangen niet, maar bepleit meer een balans: ‘een gelukkige combinatie van idealisme en nationaal eigenbelang karakteriseerden de beginjaren van de Europese integratie’.⁵

Het lijkt er op dat in ieder geval aan het begin van het Europese integratieproces idealisme en nationale belangen elkaar niet uitsloten, maar samenvielen. Het Europese, gemeenschappelijk belang kwam overeen met nationale belangen. De reden hiervan zou heel goed kunnen zijn dat het Europese integratieproces zowel de Europese Gemeenschap als de nationale staat versterkte; het betekende ‘the European rescue of the nation-state’.⁶ Schumans idealisme en streven naar het gemeenschappelijk belang werden op hun beurt zeker geïnspireerd door zijn christelijke geloof, in het bijzonder de twee grote geboden om God lief te hebben en je naaste als jezelf.⁷

Waarden hebben een steeds prominentere plaats gekregen in opeenvolgende EU-Verdragen.⁸ Het Verdrag van Lissabon heeft een nieuwe tweede overweging ingevoegd in de preambule van het Verdrag betreffende de Europese Unie (VEU), die overeenkomt met die van het Grondwettelijk Verdrag:

Geïnspireerd door de culturele, religieuze en humanistische tradities van Europa, die ten grondslag liggen aan de ontwikkeling van de universele

waarden van de onschendbare en onvervreembare rechten van de mens en van vrijheid, democratie, gelijkheid en de rechtsstaat

Opvallend is dat van 'universele' waarden wordt gesproken, niet van specifiek Europese. Daarnaast is voor het eerst een verwijzing opgenomen in het Verdrag naar de tradities die ten grondslag liggen aan deze waarden. Deze verwijzing blinkt niet bepaald uit in duidelijkheid. Het lijkt een compromisformulering te zijn van de voor- en tegenstanders van het noemen van bepaalde tradities. Daarmee wordt geen recht gedaan aan de tradities zoals die in het vorige hoofdstuk besproken zijn, waaronder de joods-christelijke. Het is in ieder geval algemeen bekend dat Valérie Giscard d'Estaing, de voorzitter van de Europese Conventie die het ontwerp-Grondwettelijk Verdrag opstelde en die persoonlijk de ontwerp-preambule geschreven heeft, niets moest hebben van een verwijzing naar God of het christendom.⁹

Voor het eerst somt het Verdrag van Lissabon, identiek aan het Grondwettelijk Verdrag, de waarden apart op. Artikel 2 VEU luidt:

De waarden waarop de Unie berust, zijn eerbied voor de menselijke waardigheid, vrijheid, democratie, gelijkheid, de rechtsstaat en eerbiediging van de mensenrechten, waaronder de rechten van personen die tot minderheden behoren. Deze waarden hebben de lidstaten gemeen in een samenleving die gekenmerkt wordt door pluralisme, non-discriminatie, verdraagzaamheid, rechtvaardigheid, solidariteit en gelijkheid van vrouwen en mannen.

De opsomming is niet uitputtend bedoeld. Het valt op dat 'menselijke waardigheid' wordt toegevoegd aan de vijf waarden die ook in de preambule worden genoemd. Ook wordt een subgroep van mensenrechten apart genoemd, namelijk de 'rechten van personen die tot minderheden behoren'. Uit deze zorgvuldig gekozen formulering volgt dat juridisch geen rechten aan minderheden als groep kunnen worden toegekend, maar wel kan in het geval van schending van rechten van tot minderheden behorende personen het sanctiemechanisme van artikel 7 VEU worden toegepast. Het blijft onduidelijk wat het verschil is tussen de 'waarden' en de in de tweede zin genoemde 'kenmerken'.¹⁰

Een belangrijk punt is dat in het definitieve artikel een meer zelfstandige basis van de EU ten opzichte van de lidstaten tot uitdrukking wordt gebracht dan in het ontwerp van het Presidium van de Europese Conventie. Daarin

werd gesproken van de waarden ‘die alle lidstaten met elkaar gemeen hebben.’¹¹ Nu moeten de lidstaten deze waarden respecteren, omdat de EU op deze waarden berust. Hier kan van een resultaatsverplichting van de lidstaten worden gesproken (zoals die ook voortvloeit uit de nationale grondwet en andere Verdragen, met name het EVRM). Eerbiediging en uitdraging van deze waarden vormt een voorwaarde voor toetreding tot de EU (artikel 49 VEU) en schending ervan kan leiden tot schorsing van lidmaatschapsrechten (het al genoemde sanctiemechanisme van artikel 7 VEU).¹² In dit licht kan de EU met recht als een waardengemeenschap worden beschouwd.

Vrijheid en gelijk(waardig)heid zijn in artikel 2 VEU als waarden opgenomen. Een van de kenmerken die in dat artikel worden genoemd, is ‘rechtvaardigheid’. Het is opvallend dat rechtvaardigheid of gerechtigheid niet expliciet als waarde wordt benoemd. Williams stelt dat dit een onderliggende onwil weerspiegelt, politiek en juridisch, om te bespreken en omschrijven wat rechtvaardigheid zou kunnen betekenen in en voor de EU.¹³

Hoe zit het met de waarden gemeenschap en diversiteit? Gemeenschap en diversiteit worden niet expliciet als waarden benoemd, maar ‘pluralisme’ is wel een van de kenmerken die worden genoemd in artikel 2 VEU, hoewel dit slechts op de media betrekking zou kunnen hebben.¹⁴ Hoe dan ook blijkt uit de Verdragen duidelijk dat gemeenschap en diversiteit en hun onderlinge verhouding fundamenteel zijn voor de EU. Het is niet toevallig dat het devies van de EU luidt: ‘In verscheidenheid verenigd’. In de preambule van het VEU staat bijvoorbeeld:

Verlangend de solidariteit tussen hun volkeren te verdiepen met inachtneming van hun geschiedenis, cultuur en tradities

Volgens het Verdrag gaat Europese integratie over de vorming van een gemeenschap van Europese volken in plaats van de vorming van één Europees volk. Artikel 1 VEU stelt:

Dit Verdrag markeert een nieuwe etappe in het proces van totstandbrenging van een steeds hechter verbond tussen de volkeren van Europa, waarin de besluiten in zo groot mogelijke openheid en zo dicht mogelijk bij de burger worden genomen.

En een van de doelstellingen van de EU luidt:

De Unie eerbiedigt haar rijke verscheidenheid van cultuur en taal en ziet toe op de instandhouding en de ontwikkeling van het Europese culturele erfgoed. (artikel 3 VEU)

In vergelijkbare zin stelt artikel 167 (1) en (4) van het Verdrag betreffende de werking van de Europese Unie (VWEU):

1. De Unie draagt bij tot de ontplooiing van de culturen van de lidstaten onder eerbiediging van de nationale en regionale verscheidenheid van die culturen, maar tegelijk ook de nadruk leggend op het gemeenschappelijk cultureel erfgoed.
4. De Unie houdt bij haar optreden uit hoofde van andere bepalingen van de Verdragen rekening met de culturele aspecten, met name om de culturele verscheidenheid te eerbiedigen en te bevorderen.

Het is opmerkelijk dat deze artikelen zowel Europa's gemeenschappelijk cultureel erfgoed als de culturele diversiteit tussen de lidstaten erkennen. Artikel 167 (4) VWEU vraagt van de EU om in haar handelen deze diversiteit te eerbiedigen en zelfs te bevorderen.

Daarnaast verlangt artikel 4 (2) VEU van de EU dat zij de nationale identiteit van de lidstaten en hun 'essentiële staatsfuncties' respecteert:

De Unie eerbiedigt de gelijkheid van de lidstaten voor de Verdragen, alsmede hun nationale identiteit die besloten ligt in hun politieke en constitutionele basisstructuren, waaronder die voor regionaal en lokaal zelfbestuur. Zij eerbiedigt de essentiële staatsfuncties, met name de verdediging van de territoriale integriteit van de staat, de handhaving van de openbare orde en de bescherming van de nationale veiligheid. Met name de nationale veiligheid blijft de uitsluitende verantwoordelijkheid van elke lidstaat.

Gezien de culturele verscheidenheid binnen Europa is het niet verrassend dat het bestaan van een specifieke set van Europese waarden empirisch gezien moeilijk is te verdedigen. Zo blijkt uit de 'European Values Study' van 1999/2000 dat bijna alle Europeanen democratie, vrijheid, gelijkheid, menselijke waardigheid en solidariteit onderschrijven, maar de Europese

eenheid als het gaat om waarden is er vooral een in verscheidenheid, die te maken heeft met economische, culturele, religieuze en politieke verschillen tussen de Europese samenlevingen.¹⁵

Waarden hebben ook een prominente plaats in het Handvest van de Grondrechten van de EU, dat werd opgesteld in 2000. Het Handvest was als deel II opgenomen in het Grondwettelijk Verdrag. Het maakt geen deel uit van het Verdrag van Lissabon, maar er wordt in artikel 6 VEU wel naar verwezen dat het ‘dezelfde juridische waarde als de Verdragen’ heeft. De eerste drie overwegingen van de preambule, waarin ook wordt verwezen naar het ‘geestelijke en morele erfgoed’ van de Unie, luiden als volgt:

De volkeren van Europa hebben besloten een op gemeenschappelijke waarden gegroundveste vreedzame toekomst te delen door onderling een steeds hechter verbond tot stand te brengen.

De Unie, die zich bewust is van haar geestelijke en morele erfgoed, heeft haar grondslag in de ondeelbare en universele waarden van menselijke waardigheid en van vrijheid, gelijkheid en solidariteit. Zij berust op het beginsel van democratie en het beginsel van de rechtsstaat. De Unie stelt de mens centraal in haar optreden, door het burgerschap van de Unie in te stellen en een ruimte van vrijheid, veiligheid en recht tot stand te brengen.

De Unie draagt bij tot de instandhouding en de ontwikkeling van deze gemeenschappelijke waarden, met inachtneming van de verscheidenheid van cultuur en traditie van de volkeren van Europa, alsmede van de nationale identiteit van de lidstaten en van hun staatsinrichting op nationaal, regionaal en lokaal niveau. (...)

Hier wordt gesproken van ‘gemeenschappelijke’ waarden, die tegelijkertijd ‘universeel’ worden genoemd. Naast vrijheid en gelijkheid wordt opnieuw menselijke waardigheid als waarde benoemd en bovendien solidariteit. Ook hier wordt verwezen naar verscheidenheid, nationale identiteit en een steeds hechter verbond tussen de volkeren van Europa.

Na de preambule worden in 54 artikelen allerlei grondrechten omschreven onder de noemer van respectievelijk waardigheid, vrijheden, gelijkheid, solidariteit, burgerschap en rechtspleging. Naast politieke en burgerlijke rechten gaat het – in tegenstelling tot het EVRM – ook om sociale rechten. Zo wordt duidelijk dat Europa’s waarden zijn vertaald in drie typen grondrechten en in feite ten grondslag liggen aan de democratische en sociale rechtsstaat.

3.3 De Europese cultuur tussen individualisme en collectivisme

De levensbeschouwelijke tradities die in het bijzonder hebben bijgedragen aan de ontwikkeling van de Europese cultuur hebben vijf gemeenschappelijke waarden voortgebracht, die in meer of mindere mate terug te vinden zijn in EU-Verdragen en het Handvest: vrijheid, gelijk(waardig)heid, rechtvaardigheid/gerechtigheid, gemeenschap en diversiteit. De cruciale vraag is echter op welke manier deze waarden worden ingevuld en in praktijk gebracht. Dit is afhankelijk van het gehanteerde mensbeeld. In de volgende paragraaf zal ik, vanuit christelijk perspectief, een relationeel mensbeeld bepleiten. Een dergelijk mensbeeld contrasteert met een individualistisch mensbeeld, dat in de laatmoderniteit steeds dominantier is geworden.

We moeten op dit punt echter heel zorgvuldig zijn. We hebben al gezien – en ik zal daar in de volgende paragraaf op voortborduren – dat het individu en zijn waardigheid vanuit christelijk oogpunt heel belangrijk zijn. De kritiek richt zich op een mensbeeld dat de mens ziet als een autonoom wezen, dat zichzelf tot ontplooiing brengt vanuit een in principe onbegrensde vrijheid en met behulp van alle hem ter beschikking staande vermogens en mogelijkheden, en (daarvoor) God en anderen niet nodig heeft.¹⁶ Deze levensvisie kwam op vanuit het Humanisme – denk aan Pico's 'Rede over de waardigheid van de mens' – maar toen ging men nog uit van God als transcendente autoriteit en bestemming. Tijdens de Verlichting en in de nasleep daarvan werd het geloof in God vervangen door het geloof in de rede en groeide het verzet tegen externe autoriteit ('Ni Dieu ni maître'). Dit proces duurt eigenlijk voort tot op de dag van vandaag.

De Romantiek heeft hierbij ook een belangrijke rol gespeeld, met haar nadruk op authenticiteit, zelfexpressie en het vormgeven van het eigen leven als een kunstwerk.¹⁷ Taylor betoogt in *Een seculiere tijd* dat 'authenticiteit' een bijzonder belangrijke eigentijdse vorm van individualisme is ('expressief individualisme').¹⁸ Het is gebaseerd op het romantische expressivisme, dat Taylor bespreekt in *Bronnen van het zelf* (zie paragraaf 2.3). Wat nieuw is, is dat het met de culturele, met name seksuele revolutie van de jaren zestig een massaverschijnsel is geworden.

Taylor introduceerde het thema authenticiteit al een paar jaar na *Bronnen van het zelf* in zijn *De malaise van de moderniteit*.¹⁹ Hij stelt dat we moeten proberen de ware betekenis van het authenticiteitsideaal te begrijpen om er zo beter naar te kunnen leven in plaats van het af te wijzen vanwege egocentrische

vormen ervan die steeds meer in het oog springen. In het licht van het ideaal blijken deze egocentrische vormen afwijkende vormen te zijn. Het ideaal van authenticiteit, dat vaak wordt uitgedrukt in termen van zelfontplooiing of zelfverwerkelijking, gaat over trouw zijn aan mijzelf en mijn eigen oorspronkelijkheid. Ieder van ons heeft zijn of haar eigen manier van mens-zijn. Door contact te maken met mijn inwendige natuur kan ik mijn eigen oorspronkelijkheid ontdekken. Ik ben geroepen om mijn eigen manier van mens-zijn te leven.²⁰

De afwijkende vormen van het ideaal kunnen worden gezien als twee dimensies van, in mijn woorden, een individualistisch mensbeeld. De eerste is de neiging om de verwerkelijking te zoeken in het individu, waarbij zijn of haar relaties louter instrumenteel worden ('sociaal atomisme'). De tweede is de neiging om verwerkelijking te zien als iets wat uitsluitend betrekking heeft op het zelf, waarbij eisen die van buiten onszelf komen, zoals van de samenleving, de natuur of God, genegeerd worden ('radicaal antropocentrisme').²¹ Dit roept vrij snel de notie van 'vrije zelfbeschikking' op.

Het verzet tegen externe autoriteit betekent niet dat de mens zijn leven vormgeeft zonder autoriteit. Deze vindt hij echter in zichzelf en, paradoxaal genoeg, buiten zichzelf, maar dan wel in de natuurlijke wereld. Enerzijds is de mens zichzelf tot norm. In uiterste vorm doorgevoerd, zoals binnen de post-moderniteit, leidt dit tot subjectivisme en relativisme. De mens is nu zelf de schepper van goed en kwaad. Anderzijds blijft de mens zoeken naar iets dat groter is dan zichzelf en waar hij zijn identiteit in kan vinden. Dit komt tot uitdrukking in een aantal tendensen (-ismen), die kenmerkend zijn voor de huidige westerse en Europese cultuur.

Ten eerste wordt het autoriteitsvacuüm opgevuld door een focus op materie en consumptie, waarbij de mens schijnbaar onbegrensde keuzemogelijkheden heeft en waaraan hij status en identiteit kan ontleen (*economisme*).²² De Bijbel stelt treffend dat wij of God of de mammon dienen. Hieraan gerelateerd is de opkomst van *rationalisme* en *technicisme*.²³ Vanuit zijn geloof in de rede is de mens steeds meer gaan streven naar beheersing van zijn leven en de wereld om hem heen met behulp van wetenschap en techniek. Dit beheersingsstreven uit zich in *utopisme*, dat zichtbaar wordt op het niveau van zowel de zelfontplooiing van het individu als de maakbaarheid van de samenleving, met als keerzijde van het laatste de eis van garanties en zekerheid en het uitbannen van risico's.²⁴

Het individualistische mensbeeld leidt zodoende, paradoxaal genoeg, tot de

uitlevering aan allerlei collectieve autoriteiten, die uniformerend werken.²⁵ In plaats van zich over te geven aan een transcendente, persoonlijke God levert de mens zich uit aan immanente en onpersoonlijke krachten, die hem homogeniseren en beheersen. ‘En de ellende van immanente goden is dat zij in de praktijk monistisch en autoritairder zijn, juist omdat nu alle gezag dat voorheen aan God werd toegeschreven (en waaronder ook de aardse macht zich had te scharen) samenvalt met welke eenheidsdoctrine op dit moment ook maar geldt.’²⁶

Hier is sprake van een *beheersingsparadox*: het rationeel-instrumentele streven van de moderne mens naar beheersing heeft paradoxaal genoeg tot gevolg dat de mens zelf wordt beheerst, met name door het economisme.²⁷ Men zou kunnen stellen dat het moderniteitsproject zodoende aan zijn eigen succes ten onder gaat.

In hoofdstuk 5 zal duidelijk worden dat deze beheersingsparadox ook en misschien wel bij uitstek zichtbaar wordt in de processen van globalisering en Europese integratie. Dit zijn eveneens homogeniserende processen, die culturele diversiteit onder druk zetten. Mede als reactie op de processen van globalisering en Europese integratie gaan mensen zich meer identificeren met het nationale, lokale en eigene.²⁸ Dit kunnen op hun beurt echter ook vormen van collectieve autoriteit zijn.

3.4 Naar een relationele invulling van Europa's waarden

Volgens Taylor zijn de egocentrische vormen van het authenticiteitsideaal in strijd met dit ideaal zelf. Tegengesteld aan ‘sociaal atomisme’ en ‘radicaal antropocentrisme’ impliceert dit ideaal dat we, respectievelijk, onszelf definiëren in dialoog met anderen en open staan voor horizons buiten onszelf tegen de achtergrond waarvan dingen voor ons betekenis krijgen.²⁹ Authenticiteit brengt een ‘subjectivering’ van *vorm* met zich mee, maar niet noodzakelijkerwijs van *inhoud*: het gaat om mijn eigen manier van leven, maar die kan nog steeds worden geleefd in overeenstemming met een externe morele horizon.³⁰ We kunnen stellen dat in een christelijke visie deze externe morele horizon gevormd wordt door geloof in een transcendente God. Christelijk geloof in het tijdperk van de authenticiteit is geneigd zich heel sterk te richten op mijn *persoonlijke* relatie met God, maar het is nog steeds een relatie met *God*.

De twee elementen van de dialogische aard van de mens en geloof in een transcendente God als externe morele horizon kunnen worden opgevat als

twee dimensies – respectievelijk horizontaal en verticaal – van een christelijk, relationeel mensbeeld.³¹ De basis hiervan is Gods liefde voor ons. God is in zichzelf relationeel. God *is* liefde (1 Johannes 4:8) en bestaat uit drie personen, Vader, Zoon en Heilige Geest, die in gemeenschap met elkaar die liefde volmaakt gestalte geven. De mens is geschapen naar het beeld van God (*imago Dei*). De mens is, net als God, een relationeel wezen. Dit relationeel-zijn heeft zowel een verticale als een horizontale dimensie, die tot uitdrukking worden gebracht in het dubbele liefdesgebod: ‘Heb de Heer, uw God, lief met heel uw hart en met heel uw ziel en met heel uw verstand. Dat is het grootste en eerste gebod. Het tweede is daaraan gelijk: heb uw naaste lief als uzelf.’³²

Als antwoord op Gods liefde kunnen wij God liefhebben, onze naaste en de schepping. Wij zijn en worden onszelf in liefdevolle relaties met anderen. Het beeld van God uit zich in deze drie relaties: het kind-zijn van God, een naaste van onze medemens en een heer over de schepping. Onze relatie tot de schepping kan worden gezien als een afgeleide van onze verticale relatie met God en horizontale relatie met de medemens. De drie relaties zijn constituerend, dat wil zeggen bepalend voor ons mens-zijn.³³ Door deze drie relaties te ontwikkelen, worden we ten volle mens, vinden we het ‘goede leven’.

Met een relationeel mensbeeld kan ook het dilemma tussen individualisme en collectivisme worden overwonnen. Zoals Stefan Paas het uitdrukt: ‘Persoon-zijn is niet jezelf zijn ondanks of voorafgaand aan relaties (individualisme) en ook niet jezelf zijn als functie van de relaties waarin je je bevindt (collectivisme). Persoon-zijn houdt in dat we ons unieke zelf vinden en tot uitwerking brengen in relaties: jezelf zijn en worden in, door en dankzij relaties.’³⁴

Hoe zou een relationele invulling van Europa’s waarden er uit kunnen zien?

Vrijheid

In christelijk perspectief is vrijheid de gelegenheid om een liefdevol antwoord te geven op Gods geschenk van ons leven, de ander en de wereld. Dit wordt wel aangeduid als het ‘antwoord-karakter’ van het mens-zijn.³⁵ Een relationele mensvisie verbindt positieve en negatieve vrijheid met elkaar.³⁶ Onze (negatieve) vrijheid is, in tegenstelling tot die van God, juist begrensd, omdat die gericht is op het maken van bepaalde keuzes ter bevordering van (onze visie op) het goede (leven). Volgens het christelijk geloof maakt Gods liefde ons vrij van onszelf en stelt ons zodoende in staat om anderen lief te hebben door met hen relaties aan te gaan waarin we onze identiteit en bestemming

vinden in het tot bloei brengen van de ander (vrijheid-tot). Zo is de ander geen bedreiging van onze vrijheid, wat al snel het geval is bij een individualistisch mensbeeld, maar komt de ander juist positief in beeld en is vrijheid vrij-voor-andere.³⁷ Vrijheid betekent dus zeker de ontplooiing van de unieke, door God gegeven kwaliteiten van de mens, maar deze worden wel ten dienste van de ander ingezet.

Omdat God de mens de ruimte gunt om zijn liefde aan te nemen of af te wijzen en hem niet dwingt, staat in een christelijke visie gewetensvrijheid voorop. Deze dient door de overheid en andere burgers gerespecteerd te worden.³⁸ De waarborging van gewetensvrijheid (en godsdienstvrijheid) vraagt in de praktijk om andere vrijheden, zoals de vrijheid van meningsuiting en van vereniging, die daar dan ook uit voortvloeien.³⁹

Gelijk(waardig)heid

Voor God is ieder mens gelijk. Dit betekent niet dat mensen hetzelfde zijn en verschillen tussen hen worden uitgevlakt, zoals dat gevaar dreigt bij een individualistisch mensbeeld. Integendeel. Mensen zijn juist heel verschillend, geschapen met unieke gaven en talenten. Omdat God de mens echter naar Zijn evenbeeld heeft geschapen en van iedereen evenveel houdt, zijn mensen fundamenteel gelijk, dat wil vooral zeggen gelijkwaardig. Elk mens is van oneindige waarde.⁴⁰ Vanuit christelijk perspectief kan deze waarde daarom beter worden omschreven als gelijkwaardigheid dan als gelijkheid.⁴¹

In het licht van deze 'morele gelijkheid' zijn we verantwoordelijk om te streven naar 'sociale gelijkheid' (Paas), dat wil zeggen de opheffing niet van verschillen als zodanig, maar van *onrechtvaardige* verschillen tussen mensen. Daar is in dit boek de waarde 'gerechtigheid' voor gereserveerd.

Gerechtigheid

Juist omdat voor God ieder mens telt, gaat bijzondere zorg uit naar de kwetsbare (zoals armen, weduwen, wezen en vreemdelingen). Dit zou je solidariteit⁴² of gerechtigheid⁴³ kunnen noemen. Hier wordt gekozen voor gerechtigheid, omdat het een Bijbels begrip is.

Paas houdt het voor wat betreft Nederland bij vrijheid en gelijkheid.⁴⁴ Hij lijkt te betogen dat als deze waarden vanuit een relationeel (in plaats van individualistisch) mensbeeld worden ingevuld een derde waarde als solidariteit of gerechtigheid niet nodig is (maar hij spreekt dus wel van 'sociale gelijkheid' in de zin van gerechtigheid). Daarnaast is hij bang dat het introduceren van

een derde waarde ten koste gaat van een kritiek op een individualistisch mensbeeld. Hier wordt echter gekozen voor beide: aan de ene kant wordt een individualistisch mensbeeld onder kritiek gesteld, maar aan de andere kant lijkt het bepaald geen overbodige luxe om een derde waarde te introduceren waarin het relationele expliciet tot uitdrukking wordt gebracht.

In het volgende hoofdstuk zal dan ook een relationele opvatting van gerechtigheid uiteen worden gezet. Die zal breder zijn dan de zorg voor de kwetsbare medemens, wat als een onderdeel van sociale gerechtigheid kan worden gezien. Analoog aan de relatie van een mens met God, andere mensen en de schepping zullen we een onderscheid maken tussen persoonlijke, sociale en ecologische gerechtigheid.

Williams betoogt dat de EU gerechtigheid serieuzer zou moeten nemen als overheidsideaal en doet met het oog daar op een aantal voorstellen in zijn boek.⁴⁵ Dit sluit aan bij christelijk-politiek denken, waarin *publieke* gerechtigheid is voorgesteld als norm voor de overheid. Publieke gerechtigheid en de toepassing daarvan op de EU is het onderwerp van deel II van dit boek.

Gemeenschap

Een andere expliciet relationele waarde is 'gemeenschap'. Terwijl in een individualistisch mensbeeld de gemeenschap secundair is ten opzichte van het individu, is in een relationeel mensbeeld de gemeenschap juist constitutief voor het individu. Dit volgt uit het idee dat wij onszelf zijn en worden in de relatie met God en andere mensen. Gemeenschap heeft zodoende een verticale en een horizontale dimensie. Het Bijbels-Griekse woord hiervoor is 'koinonia'. Gemeenschap is in het 'universele' christendom altijd heel belangrijk geweest. Het christelijk geloof overstijgt allerlei scheidslijnen. Zoals Galaten 3:28 het uitdrukt: 'Er zijn geen Joden of Grieken meer, slaven of vrijen, mannen of vrouwen – u bent allen één in Christus Jezus.' In het volgende hoofdstuk zullen we zien dat mensen in de samenleving allerlei gemeenschappen vormen, zoals het gezin en de kerk, waarin zij tot bloei kunnen komen. De samenleving zelf kan ook zo worden gezien. Terwijl een individualistisch mensbeeld aanleiding geeft tot het idee van de samenleving als belangenvereniging op basis van een 'sociaal contract', past het idee van de samenleving als gemeenschap of verbond bij een relationeel mensbeeld.⁴⁶ Volken kunnen ook met elkaar een gemeenschap vormen, zoals in het geval van de EU (zie hoofdstuk 6). Zo kan deze waarde het streven naar een 'steeds hechter verbond tussen de volkeren van Europa' in een nieuw licht plaatsen.

Diversiteit

Het belang van de notie dat mensen uniek en daarmee verschillend zijn, kan op het niveau van de samenleving worden uitgedrukt in de waarde 'diversiteit'. Dat deze waarde eigen is aan het christendom kan worden geïllustreerd aan de hand van de Bijbelse lichaam-metafoor die Paulus gebruikt. Christenen vormen samen één lichaam, maar daarin heeft ieder 'lid' zijn eigen, unieke plaats en functie. Elk lid is nodig voor het geheel. Het christendom waardeert verscheidenheid en eigenheid daarom positief. Verscheidenheid is geen belemmering voor, maar noopt juist tot eenheid en gemeenschap.

Hoewel men voorzichtig dient te zijn met een rechtstreekse toepassing van deze metafoor op de samenleving,⁴⁷ geldt daarvoor iets soortgelijks. Iedere burger is waardevol en heeft unieke gaven en talenten, die onmisbaar zijn voor het welzijn van de samenleving. Burgers worden opgeroepen hun gaven te ontplooiën en in te zetten ten dienste van de samenleving. Zo kunnen burgers en de samenleving als geheel tot bloei worden gebracht. Een voorwaarde hiervoor is dat de overheid afstand bewaart tot de samenlevingsverbanden waarbinnen burgers functioneren en opbloeien, en hun eigenheid respecteert. In dit licht is binnen de christelijk-politieke traditie gepleit voor de scheiding tussen kerk en staat en het beginsel van soevereiniteit in eigen kring. Ik zal dit beginsel in het volgende hoofdstuk bespreken. In de hoofdstukken daarna zal aan de orde komen hoe de waarde diversiteit kan worden toegepast in de context van de EU.

Epiloog: revitalisering van Europa's waarden voor een hoopvolle toekomst

Een relationele benadering gebaseerd op het christendom kan bijdragen aan de revitalisering van Europa's waarden.⁴⁸ Het zien van onszelf in het licht van Gods liefde en de liefdevolle betrokkenheid op de ander bepaalt en kleurt deze waarden, waardoor ze het meest tot hun recht komen. Een relationele invulling van de genoemde waarden betekent een herbronning van deze waarden op de (deels) oudere, christelijke wortels. Daarmee wordt een correctie aangebracht op de individualistische scheefgroei van deze waarden zoals die vooral uit de Verlichting en de Romantiek is voortgekomen.

Zal het Europa lukken haar waarden nieuw leven in te blazen? Is er hoop voor Europa en de EU? Ik wil op deze vragen ingaan aan de hand van drie spanningen, of conflicten van de moderniteit die Taylor bespreekt in het laatste hoofdstuk van *Bronnen van het zelf*.

Instrumentele rationaliteit en beheersing

De eerste spanning is die tussen de instrumentele rationaliteit en het romantische of modernistische protest daartegen.⁴⁹ We zijn deze spanning tot nu toe al een paar keer tegengekomen. Een instrumentele levenswijze werkt individualisme in de hand en gaat al gauw ten koste van gemeenschap. Het rationeel-instrumentele streven naar beheersing heeft een homogeniserende uitwerking op mensen en culturen, die geen recht doet aan hun particulariteit en diversiteit. Dooyeweerd heeft een soortgelijke kijk op dit conflict, dat in zijn visie wordt uitgedrukt in de spanning binnen het modern-humanistische grondmotief tussen natuur en vrijheid. Hoewel er een romantische reactie op de Verlichting is gekomen, lijkt het streven naar de rationele beheersing van de natuur nog steeds dominant te zijn in de Europese cultuur. Dit zet de waarden van vrijheid, gemeenschap en diversiteit onder druk.

In hoofdstuk 5 zullen we zien dat de processen van globalisering en Europese integratie ook collectivistische trekken hebben en een homogeniserende uitwerking. Door relaties centraal te stellen kan het dilemma tussen individualisme en collectivisme in onze cultuur worden overwonnen en kunnen de genoemde waarden de plaats krijgen die hun toekomt. In hoofdstuk 7 zal duidelijk worden dat een relationele opvatting van publieke gerechtigheid onder andere betekent dat recht wordt gedaan aan de diversiteit tussen de nationale culturele gemeenschappen in de EU.

Krachtige bronnen?

Het tweede conflict heeft niet zo zeer te maken met het ontbreken van overeenstemming over onze morele bronnen, maar met de vraag welke bronnen onze verstrekkende morele maatstaven van menslievendheid en rechtvaardigheid kunnen ondersteunen.⁵⁰ De bronnen zijn meervoudig, maar ze bieden allemaal een positieve onderbouwing van de maatstaven in termen van de waarde of waardigheid van mensen. De oorspronkelijke christelijke notie van *agapè*, mogelijk gemaakt door genade, is de basis voor een 'zien dat het goed is'. De min of meer gesecculariseerde bronnen van de onthechte rede en de stem van de natuur houden iets soortgelijks in. Het punt voor Taylor is dat hoge maatstaven krachtige bronnen nodig hebben, en hij betwijfelt of onze bronnen nog wel krachtig genoeg zijn. Daarom is het volgens hem cruciaal dat we onze bronnen opnieuw onder woorden brengen om ze ons opnieuw te laten bekrachtigen. Vertaald naar de context van de Europese waardengemeenschap is het dus niet alleen van belang dat politici en andere deelnemers

aan het publieke debat onze gedeelde waarden onder de aandacht brengen, maar ook dat zij vrijuit aangeven hoe – vanuit welk mensbeeld – zij die waarden willen vormgeven en invullen.

Taylor vraagt zich echter ook af of de niet-theïstische manieren van ‘zien dat het goed is’ wel krachtig genoeg zijn om onze hoge maatstaven in stand te houden ‘of, misschien beter geformuleerd, dat het potentieel van een zeker theïstisch perspectief onvergelijkelijk groter is, hoe groot het vermogen van de naturalistische bronnen ook mag zijn.’⁵¹ Hij suggereert in dit verband dat het seculiere humanisme parasiteert op de joods-christelijke traditie. Dit is niet alleen het geval in de zin dat de naturalistische ‘zien dat het goed is’ zijn bevestiging ontleent aan de verwerping van de minachting die religie voor de natuur zou hebben, maar ook in de zin dat het oorspronkelijke model voor zijn universele menslievendheid *agapè* is. Het is de vraag of het seculiere humanisme niet afhankelijk is van de traditie die het afwijst om zelf te kunnen overleven.⁵² In vergelijkbare zin stelt Dooyeweerd dat het humanisme ‘in zijn grondmotief het christelijk grondmotief van schepping, zondeval en verlossing [heeft] *gehumaniseerd*. Het is geen *heidendom*, want het is door het christendom *beengegaan* en heeft het in een religie van *de menselijke persoonlijkheid* omgezet.’⁵³

Als we dit toepassen op de Europese cultuur, is de vraag daarom niet alleen of we bereid zijn om onze bronnen en overtuigingen openlijk te erkennen en te verwoorden, maar ook of Europa en de EU het zonder een krachtige joods-christelijke traditie en haar bron van *agapè* kunnen stellen, laat staan dat zij kunnen floreren.

Rechtvaardigheid of zelfontplooiing?

Deze vraag wordt ook weerspiegeld in het derde conflict.⁵⁴ De maatstaven van rechtvaardigheid en menslievendheid kunnen een hoge tol vragen als het gaat om eigenliefde en zelfontplooiing. Het streven naar individuele zelfontplooiing, dat vooral geworteld is in het romantische expressivisme, kan botsen met de bevordering van universele rechtvaardigheid. Opnieuw lijkt het dat Taylor niet slechts zegt dat de re-articulatie en gelijke waardering van onze morele bronnen ons in staat zullen stellen om te voldoen aan onze strenge morele maatstaven. Als de ‘stem van de natuur’ te ver wordt doorgevoerd, als het primaat ligt bij onze expressieve ontplooiing, wat zeker een tendens is in ons ‘tijdperk van authenticiteit’, zou het wel eens zo kunnen zijn dat we niet in staat zijn om de maatstaven na te leven.

Sommige seculiere humanisten hebben voorgesteld de maatstaven te verlagen om zo dit dilemma te vermijden, ook gezien het feit dat hoge spirituele idealen nog al eens hebben geleid tot lijden en vernietiging in de menselijke geschiedenis. Taylor erkent dat dit laatste waar is, maar hij stelt terecht dat de zelfvernietigende gevolgen van een ideaal het ideaal zelf niet ongegrond maken. Belangrijker is dat het verlagen van de maatstaven helemaal geen manier is om het dilemma te vermijden, omdat het smoren van de respons in onszelf op enkele van de diepste en krachtigste spirituele idealen die mensen hebben geformuleerd ook een hoge tol is om te betalen.

Ook de EU moet de vraag onder ogen zien of zij nog steeds bereid en in staat is om universele rechtvaardigheid – in onze terminologie publieke gerechtigheid – na te streven binnen en buiten haar grenzen. Leidt de voorrang die steeds meer wordt gegeven aan individuele zelfontplooiing op het niveau van de samenleving tot een eenzijdige gerichtheid op nationale belangen in de EU? Is dit niet wat we op dit moment zien gebeuren in de eurocrisis? Of zullen de lidstaten blijvend bereid zijn hun nationale belangen te overstijgen om zich te richten op wat goed is voor de EU als geheel?

Agapè en hoop

Christenen geloven dat zij en de cultuur waarin zij leven iets buiten henzelf – *agapè* – nodig hebben om tot bloei te komen.⁵⁵ Er is hoop voor Europa en de EU als zij haar cultuur en waarden revitaliseert vanuit deze bron. Met Taylor kunnen we zeggen dat aan het dilemma tussen individuele zelfontplooiing en publieke gerechtigheid valt te ontkomen. Het is geen onvermijdelijk lot, maar onze grootste spirituele uitdaging. De joods-christelijke traditie opent voor ons een perspectief, waarin de liefde voor mijn medemens niet tegengesteld is aan eigenliefde, maar ermee verbonden, omdat beide zijn geworteld in Gods bevestiging van de mens. Ook in Europa en de EU. In de ontroerende slotwoorden van Taylor:

‘Er is een omvangrijke factor van hoop. Het is een hoop die ik besloten zie liggen in het joods-christelijke theïsme (hoe verschrikkelijk de staat van dienst van zijn aanhangers in de geschiedenis ook is), en in diens centrale belofte van een goddelijke bevestiging van het menselijke, vollediger dan mensen ooit zonder hulp kunnen bereiken.’⁵⁶

Deel II

Publieke gerechtigheid in de EU

HOOFDSTUK 4

Publieke gerechtigheid

4.1 Inleiding

In deel I van dit boek hebben Europa's waarden centraal gestaan: vrijheid, gelijk(waardig)heid, rechtvaardigheid/gerechtigheid, gemeenschap en diversiteit. In een christelijke, relationele benadering krijgen deze waarden voor een belangrijk deel gestalte in de individuele sfeer en de maatschappelijke verbanden waarin het individu is ingebed. In dit eerste hoofdstuk van deel II zullen we zien dat de bescherming van deze individuele sfeer en maatschappelijke verbanden een belangrijk onderdeel is van de taak van de overheid om naar 'publieke gerechtigheid' te streven. Dit deel van het boek heeft als doel om na te gaan in hoeverre en hoe de norm van publieke gerechtigheid op de EU kan worden toegepast. Om deze vraag in hoofdstuk 7 te kunnen beantwoorden, is het eerst van belang om in dit hoofdstuk het begrip publieke gerechtigheid zelf onder de loep te nemen en ons in hoofdstuk 5 en 6 te richten op de EU als politieke structuur.

Het idee dat de overheid de taak heeft om publieke gerechtigheid te bevorderen, komt op uit een pluralistische visie op de samenleving. Daarom begint dit hoofdstuk in paragraaf 4.2 met een bespreking van drie typen pluraliteit die in de neo-Calvinistische traditie zijn onderscheiden. In paragraaf 4.3 wordt de staat gepresenteerd als een juridisch gekwalificeerde gemeenschap, die zich bezighoudt met de bevordering van publieke gerechtigheid. Paragraaf 4.4 beoogt vervolgens de betekenis van dit begrip nader te specificeren.

4.2 Een pluralistische samenlevingsvisie

Een christelijke, neo-Calvinistische samenlevingsvisie vraagt in het bijzonder aandacht voor het bestaan en de waarde van diversiteit, of pluraliteit in de samenleving. In navolging van Mouw en Griffioen kunnen we een onderscheid maken tussen drie typen pluraliteit: maatschappelijke pluraliteit, levensbeschouwelijke pluraliteit en culturele pluraliteit.¹ Maatschappelijke en

culturele pluraliteit kunnen vanuit christelijk perspectief worden onderschreven als iets goeds, maar dat geldt niet voor levensbeschouwelijke pluraliteit.

Maatschappelijke pluraliteit: soevereiniteit in eigen kring

Wat Mouw en Griffioen ‘associational pluralism’ noemen, verwijst naar een verscheidenheid aan verbanden, zoals gezinnen, scholen en bedrijven.² Ik geef er de voorkeur aan om dit type pluraliteit aan te duiden als ‘maatschappelijk’.³ Gesteld kan worden dat maatschappelijke pluraliteit gerelateerd is aan en gebaseerd op een centraal neo-Calvinistisch beginsel, het beginsel van soevereiniteit in eigen kring. Voor een goed begrip van maatschappelijke pluraliteit is het dan ook allereerst van belang om dit beginsel te begrijpen.

Abraham Kuyper heeft het beginsel van soevereiniteit in eigen kring geïntroduceerd.⁴ In zijn visie heeft God verschillende wetten en verordeningen uitgevaardigd voor zijn schepping. God heeft verscheidene ‘levensfuncties’ gegeven, zoals intellectuele en religieuze, die hun eigen sfeer van functioneren hebben in het menselijk leven en die zijn onderworpen aan een specifieke ‘levenswet’. Deze verschillende levensfuncties worden vervuld door allerlei instituties, of ‘kringen’, zoals het gezin, de staat en de kerk, die als zodanig onderworpen zijn aan de verschillende levenswetten. God oefent zijn gezag uit over de schepping door middel van al deze instituties, waarvan elk een specifiek doel te vervullen heeft. Elke kring heeft, in het vervullen van zijn doel in overeenstemming met zijn eigen aard, het recht om onafhankelijk te zijn van andere kringen; elke kring is soeverein in het uitoefenen van zijn van God gekregen verantwoordelijkheden. De soevereiniteit in eigen kring is gevestigd in het hoogste gezagsorgaan van een institutie, waarboven geen hogere autoriteit is dan God, die de ultieme Soeverein is. Daarom kan geen van de kringen claimen superieur te zijn aan de andere.

De soevereiniteit in eigen kring van de verscheidene instituties van de maatschappij kan ‘maatschappelijke soevereiniteit in eigen kring’ worden genoemd. Dit is waarvoor Kuyper beroemd is. Minder bekend is dat Kuyper ook pleitte voor de ‘soevereiniteit van de individuele persoon’, die de basis vormt voor individuele rechten en vrijheden, zoals gewetensvrijheid.⁵ Laten we dat ‘individuele soevereiniteit in eigen kring’ noemen.

Herman Dooyeweerd heeft voortgeborduurd op Kuyper in het verder ontwikkelen van het beginsel van soevereiniteit in eigen kring.⁶ God schiep alles naar zijn aard. De werkelijkheid bestaat uit een rijke verscheidenheid aan modale aspecten, die elk een soevereine sfeer bezitten.⁷ Soevereiniteit in eigen

kring is een scheppingsbeginsel aangaande de onderlinge onherleidbaarheid, verbondenheid en samenhang van alle aspecten van de werkelijkheid in de orde van de tijd.⁸ Het vindt zijn keerzijde in het beginsel van ‘universaliteit in eigen kring’, dat inhoudt dat elk aspect de samenhang van alle aspecten in zijn eigen structuur tot uitdrukking brengt.

Naast de eerste structuur van de werkelijkheid – van de verscheidene aspecten of wijzen van zijn – is er een tweede structuur van de werkelijkheid, die gebaseerd is op de ‘individualiteitsstructuren’ van concrete dingen, gebeurtenissen en samenlevingsverbanden. ‘Samenlevingsverbanden’ verwijst naar maatschappelijke kringen of verbanden, zoals het gezin, de staat en de kerk. Soevereiniteit in eigen kring is niet alleen van toepassing op de verscheidene aspecten of zijnswijzen, maar ook op de eigen aard, onderlinge verhouding en samenhang van de verschillende maatschappelijke kringen. Dit gaat weer over maatschappelijke soevereiniteit in eigen kring. De verscheidenheid aan maatschappelijke kringen, die elk een onherleidbare identiteit hebben, is volgens Dooyeweerd geworteld in de scheppingsorde. Elke kring heeft een specifiek gezag en bevoegdheid, die niet aan een van de andere kringen wordt ontleend, maar aan God. De onherleidbare aard en gezag van de maatschappelijke kringen impliceert dat er geen hiërarchische onderschikking tussen hen bestaat, maar sprake is van nevenschikking.⁹

Dooyeweerd vestigt ook de aandacht op het belang van individuele soevereiniteit in eigen kring. Naast dat het individu deel heeft aan allerlei gemeenschappen in de samenleving, die hun eigen rechten en verantwoordelijkheden hebben, zijn de burgerlijke rechten en vrijheden van het individu – zijn ‘burgerrechtelijke persoonlijkheid’ – ook belangrijk.¹⁰ Naast het christendom (in het bijzonder de Reformatie) hebben de Romeinse traditie, de Verlichting en de Franse Revolutie bijgedragen aan de ontwikkeling van deze individuele sfeer.¹¹

Het bestaan en de waarde van maatschappelijke pluraliteit – om op dit type terug te komen – is dus specifiek gebaseerd op maatschappelijke soevereiniteit in eigen kring.

Levensbeschouwelijke pluraliteit

Het tweede type van Mouw en Griffioen – ‘directional pluralism’, dat ik vertaal als ‘levensbeschouwelijke pluraliteit’¹² – heeft te maken met de verscheidenheid aan visies op het goede leven die richting (‘direction’) geven aan de levens van mensen. Zij betogen dat dit type pluraliteit vanuit christelijk

perspectief niet kan worden onderschreven als iets goeds, omdat dat zou neerkomen op levensbeschouwelijk relativisme, dat onverenigbaar is met een gehechtheid aan het evangelie.¹³ In Dooyeweerdiaanse termen komt levensbeschouwelijke pluraliteit uiteindelijk voort uit de ‘religieuze antithese’ die het christelijk geloof in de wereld heeft gebracht. Deze antithese zal altijd aanwezig zijn in deze wereld en pas worden overwonnen als Jezus terugkomt. Maatschappelijke pluraliteit, zoals dat gebaseerd is op het beginsel van soevereiniteit in eigen kring, is gefundeerd in de scheppingsorde. Dit kan niet worden gezegd van levensbeschouwelijke pluraliteit, die een gevolg is van de zondeval.

Maatschappelijke en levensbeschouwelijke pluraliteit moeten zorgvuldig worden onderscheiden en niet door elkaar worden gehaald, maar ze zijn ook aan elkaar gerelateerd. Zoals Chaplin voorstelt, kunnen beide typen op een conceptueel eenduidige manier worden behandeld, in de zin dat het beginsel van soevereiniteit in eigen kring de verschillende maatschappelijke verbanden de ruimte geeft om hun levensbeschouwelijke richting te bepalen.¹⁴ Een school heeft bijvoorbeeld het recht om te besluiten door welke religieuze of ideologische richting zij zich wil laten leiden.

Culturele pluraliteit

‘Contextual pluralism’ – het derde type van Mouw en Griffioen – betreft uiteenlopende culturele contexten gerelateerd aan bijvoorbeeld ras, etniciteit, geografische ligging, geslacht en klasse.¹⁵ In lijn met Chaplin noem ik dit type pluraliteit ‘cultureel’, wat ik een preciezere term vind voor het verschijnsel in kwestie.¹⁶ Culturele pluraliteit is in toenemende mate aanwezig binnen een en dezelfde – multiculturele – samenleving.¹⁷ Daarnaast is het, in het bijzonder relevant in de context van dit boek, te vinden in supranationale organisaties, zoals de EU, en daar zelfs nog meer (zie paragraaf 7.4). De EU voegt een extra laag – de nationale culturele gemeenschappen – toe aan de al bestaande culturele pluraliteit binnen de lidstaten zelf. De culturele diversiteit van de EU neemt bovendien verder toe naarmate de EU verder uitbreidt. Van culturele pluraliteit als zodanig kan misschien niet worden gezegd dat zij gefundeerd is in de scheppingsorde, maar zij is ‘net zo goed een uiting van het potentieel voor menselijke sociale diversiteit die geworteld is in door God geschapen mogelijkheden.’¹⁸

Chaplin wijst er op dat maatschappelijke en culturele pluraliteit niet te scheiden zijn. Gezinnen en staten worden bijvoorbeeld onvermijdelijk gevormd

door hun culturele context. Verschillende culturen kunnen verschillende facetten van Gods gaven uitdrukken en ontsluiten. Levensbeschouwelijke pluraliteit is ook onafscheidelijk verbonden met de andere twee typen. Zoals Chaplin het uitdrukt: ‘The plurality of directions reveals divergent spiritual responses – shalom-enhancing or shalom-denying – to the normative structural and cultural possibilities given by God in creation. Structural and cultural plurality are not only the theatre of God’s glory, but also the site of human spiritual contestation.’¹⁹

4.3 Staatsvisie

De staat is een van de samenlevingskringen. Om een onderscheid te maken tussen maatschappelijke verbanden stelt Dooyeweerd dat we hun verschillende ‘structuurprincipes’ op het spoor moeten komen.²⁰ Zoals we in de vorige paragraaf hebben gezien, bestaat de werkelijkheid volgens Dooyeweerd uit een rijke verscheidenheid aan aspecten. Dit zijn zijnswijzen van dingen, gebeurtenissen en samenlevingsverbanden (afgekort ‘entiteiten’).²¹ Elke entiteit functioneert in alle modale aspecten, maar twee daarvan zijn bepalend voor haar onderscheiden aard: de ‘kwalificerende’, of ‘leidende’ functie en de ‘funderende’ functie. Welnu, een structuurprincipe is de algehele constellatie van modale functies van een ding, gebeurtenis of samenlevingsverband, gekenmerkt door zijn kwalificerende en funderende functie.²² De kwalificerende functie leidt de verschillende functies van een entiteit naar zijn specifieke ‘bestemming’, terwijl de funderende functie een soort noodzakelijke voorwaarde is voor het bereiken van deze bestemming. Een gezin, bijvoorbeeld, is gefundeerd in de bloedband tussen ouders en kinderen (‘biotische’ funderende functie) en vindt zijn bestemming in de liefde tussen hen (‘ethische’ kwalificerende functie).

‘Samenlevingsverbanden’ hebben ook structuurprincipes op basis waarvan ze kunnen worden ingedeeld in hoofdtypen. Zo zijn kerken, huwelijken en bedrijven voorbeelden van verschillende hoofdtypen.²³ De staat behoort tot het hoofdtype maatschappelijke verbanden dat een *juridische kwalificerende functie* en een *historische funderende functie* heeft. Volgens Dooyeweerd is er binnen dit type maar één ander soort verband, dat in het bijzonder van belang is in de context van dit boek: internationale politieke instituties, zoals de Verenigde Naties. Deze behoren in zijn visie tot een ander subtype dan de staat, omdat ze in tegenstelling tot de staat niet gefundeerd zijn op de macht om dwang uit te oefenen.²⁴

Dooyeweerd vat de staat op als een historisch gefundeerde gemeenschap.²⁵ Het historische aspect is voor hem niet zo zeer tijdsgerelateerd, maar heeft te maken met de culturele activiteit van mensen om welbewust hun omgeving vorm te geven. Het kenmerkende (de ‘zinkern’) van het historische of culturele aspect is beheersing. De staat is gefundeerd in welbewuste vormgevende activiteit van mensen. Wat maakt de macht van de staat anders dan die van andere maatschappelijke verbanden? De fundering van de staat is de ‘interne monopolistische organisatie van de zwaarmacht over een zeker territoriaal begrensde cultuurgebied.’²⁶ Dit is vergelijkbaar met Webers definitie van de staat als een ‘menselijke gemeenschap (...) die op een bepaald grondgebied (...) met succes aanspraak maakt op het monopolie van het legitieme gebruik van fysiek geweld.’²⁷ Zij verschillen echter hierin dat Weber macht zelf beschouwt als de ‘kwalificerende functie’ van de staat, terwijl voor Dooyeweerd het geweldsmonopolie van de staat een noodzakelijke, maar geen voldoende voorwaarde is om zijn kwalificerende functie te vervullen. Het publieke karakter van de staat – de onpartijdige behartiging van de belangen van allen binnen zijn grondgebied – vereist een geweldsmonopolie. De specifieke funderende functie van de staat komt ook tot uitdrukking in het soort gezag dat deze heeft, namelijk het gezag om dwang uit te oefenen.

Alle maatschappelijke verbanden hebben een juridische functie, maar de staat wordt specifiek gekwalificeerd door deze functie.²⁸ Dooyeweerd vat de woorden ‘juridisch’ en ‘rechtelijk’ normatief op in termen van recht en gerechtigheid. De zinkern van het juridische aspect is retributie, of vergelding. Retributie is de evenwichtige afweging van (juridische) belangen. Dit kunnen individuele belangen zijn, maar ook maatschappelijke (gemeenschappelijke of inter-individuele of inter-gemeenschappelijke) belangen.

Elk maatschappelijk verband moet de norm van retributie nastreven, maar de manier waarop het dat doet, wordt bepaald door zijn structuurprincipe. Het bijzondere aan de juridische functie van de staat is zijn *publieke* karakter. De staat is een ‘publiekrechtelijke gemeenschap’. De staat integreert in politieke zin overheid en onderdanen binnen een bepaald grondgebied tot een publieke gemeenschap. De staat integreert personen niet in hun andere hoedanigheden, bijvoorbeeld als ouders of werknemers. De politieke gemeenschap is daarom geen alomvattende gemeenschap, maar een beperkte: een gemeenschap van publieke gerechtigheid.

Het publieke karakter van de staat komt tot uiting in de eigen aard van staatsrecht, dat bestaat uit ‘publiek verbandsrecht’ en ‘burgerlijk privaatrecht’.

Het publiek verbandsrecht geldt voor mensen in hun hoedanigheid van leden van de politieke gemeenschap. Dooyeweerd maakt hierbij een onderscheid tussen constitutioneel recht, bestuursrecht, strafrecht en internationaal recht. Het burgerlijk privaatrecht is van toepassing op de relaties tussen mensen, inter-individueel en inter-gemeenschappelijk, buiten de politieke gemeenschap.²⁹ Burgerlijk privaatrecht is gebaseerd op de rechten van de mens, in het bijzonder vrijheid en gelijkheid.

Deze twee typen recht zijn uitputtend voor de juridische bevoegdheid van de staat en vormen voor Dooyeweerd de basis van het idee van de rechtsstaat. Er zijn, in overeenstemming met het onderscheiden karakter van de staat, grenzen aan zijn juridische bevoegdheid. Dit impliceert dat ook niet-statelijke verbanden een rechtsvormende bevoegdheid hebben binnen hun eigen kring, die door de staat moet worden gerespecteerd.

4.4 Publieke gerechtigheid

De vorige paragraaf zinspeelt al op de manier waarop Dooyeweerd de taak van de overheid opvat om publieke gerechtigheid te bevorderen. Om beter te begrijpen wat *publieke* gerechtigheid inhoudt, is het eerst van belang om na te gaan wat *gerechtigheid* vanuit christelijk perspectief betekent.

Gerechtigheid: corrigerend en primair

Gerechtigheid kan worden omschreven als alles en iedereen geven wat hun toekomst, in positieve dan wel negatieve zin. Het onderscheid tussen een positieve en een negatieve opvatting van gerechtigheid kan worden uitgedrukt door respectievelijk 'primaire' en 'corrigerende' gerechtigheid.³⁰ Primaire en corrigerende gerechtigheid komen grofweg overeen met de Hebreeuwse woorden 'tzedakah' en 'misjpat', respectievelijk,³¹ hoewel er ook gevallen zijn waarin 'misjpat' verwijst naar primaire gerechtigheid.³² Corrigerende gerechtigheid betreft de bestraffing van onrecht. Primaire gerechtigheid gaat over rechte verhoudingen. Het Hebreeuwse woord 'tzedakah' verwijst primair naar een rechte verhouding tot God en daarom spannen we ons ook in om 'alle andere verhoudingen in het leven recht te zetten.'³³ Corrigerende gerechtigheid vooronderstelt dat er zoiets is als primaire gerechtigheid, dat wil zeggen dat we een onderscheid kunnen maken tussen rechtvaardig en onrechtvaardig. Omgekeerd zou de volmaakte realisering van primaire gerechtigheid corrigerende gerechtigheid overbodig maken.

In lijn met een relationele opvatting van primaire gerechtigheid kunnen we een onderscheid maken tussen de relatie van een mens met God, andere mensen en de schepping.³⁴ Analooq aan deze drie relaties kan primaire gerechtigheid worden onderverdeeld in persoonlijke, sociale en ecologische gerechtigheid. Persoonlijke gerechtigheid verwijst naar de rechte verhouding van een mens tot God en de gelegenheid om een ‘rustig en ongestoord’ leven te leiden.³⁵ Sociale gerechtigheid heeft te maken met de onderlinge relaties tussen mensen.³⁶ De waardigheid van elk mens, als geschapen naar Gods beeld, dient te worden beschermd en bevorderd, zodat hij of zij tot bloei kan komen. Hierbij gaat speciale aandacht uit naar kwetsbare mensen in de samenleving. Het Oude Testament vraagt in het bijzonder aandacht voor weduwen, wezen, vreemdelingen en armen (het ‘kwartet van de kwetsbaren’).³⁷ Vandaag de dag kan bij kwetsbare mensen ook worden gedacht aan vluchtelingen, allochtone werknemers, daklozen en veel alleenstaande ouders en ouderen.³⁸ Mensen floreren vooral in relaties die zij aangaan binnen allerlei sociale verbanden en gemeenschappen. Deze verbanden en gemeenschappen moeten ook worden gegeven wat hun toekomst.³⁹ Ecologische gerechtigheid betreft de goede zorg voor de kwetsbare schepping, om die te bewaren en te koesteren voor de huidige en toekomstige generaties.⁴⁰

Publieke gerechtigheid: retributie en tributie

We zagen in paragraaf 4.3 dat Dooyeweerd retributie ziet als de zinkern van het juridische aspect, waardoor de staat gekwalificeerd wordt. In deze paragraaf stel ik een bredere opvatting van de kwalificerende functie van de staat en daarmee van publieke gerechtigheid voor. Dit doe ik aan de hand van het onderscheid tussen corrigerende en primaire gerechtigheid, dat ook steekhoudend en relevant is als het gaat om onze opvatting van *publieke* gerechtigheid. Dit onderscheid kan worden uitgedrukt door respectievelijk ‘retributie’ en ‘tributie’.⁴¹

Publieke gerechtigheid betekent recht doen aan de (juridische) belangen van mensen, hun onderlinge relaties (binnen gemeenschappen) en de schepping. ‘Recht doen’ heeft een negatieve en een positieve kant. Aan de ene kant moet de overheid ongerechtigheid bestrijden (retributie). Aan de andere kant dient de overheid gerechtigheid te bevorderen (tributie). Het gaat hierbij niet om het realiseren van volmaakte, ware gerechtigheid, maar om de publieke dimensie daarvan.⁴²

Wat retributie betreft, moet de overheid bijvoorbeeld ingrijpen als een grond-

recht van een persoon wordt geschonden. Zij moet iemand straffen die een misdaad heeft gepleegd. Het gaat hier in feite om de schending van wat ik eerder individuele soevereiniteit in eigen kring heb genoemd. Hetzelfde geldt voor maatschappelijke soevereiniteit in eigen kring. De staat moet er van afzien de soevereiniteit in eigen kring van andere maatschappelijke verbanden te schenden, maar dient ook te voorkomen dat een ander verband die schendt.⁴³ De vergeldende taak van de staat ten aanzien van maatschappelijke verbanden kan worden verbreed tot levensbeschouwelijke en culturele gemeenschappen. De staat heeft een taak met betrekking tot alle drie de typen pluraliteit. Gesteld kan worden dat publieke gerechtigheid voor een groot deel te maken heeft met recht doen aan maatschappelijke, maar ook culturele en vooral levensbeschouwelijke pluraliteit.⁴⁴

Deze weergave van publieke gerechtigheid kan een te smalle opvatting van de overheidstaak suggereren. Meer specifiek, een opvatting die in wezen negatief van aard is. Het is opvallend dat Dooyeweerd voor de zinkern van het juridische aspect een negatief concept voorstelt, terwijl hij in het geval van de andere (normatieve) aspecten een positief concept aandraagt. Retributie impliceert dat iets moet worden gecompenseerd of gecorrigeerd. Gesteld kan worden dat er ook in dit geval een onderliggende positieve norm is, die *tributie* kan worden genoemd.⁴⁵ Net als dat corrigerende gerechtigheid primaire gerechtigheid vooronderstelt, kan worden gezegd dat retributie tributie vooronderstelt.⁴⁶

In navolging van Chaplin wil ik voorstellen dat tributie beoogt bij te dragen aan menselijke bloei.⁴⁷ Dit wil niet zeggen dat de overheid er rechtstreeks op uit moet zijn om het goede leven te bevorderen. Een onderscheidend punt van de neo-Calvinistische traditie is juist dat de overheid er niet is ten behoeve van het persoonlijke geluk van mensen, maar dat zij een beperkte, publieke taak heeft. Met recht kan worden gesteld dat de taak van de overheid breder is dan vergeldende of corrigerende gerechtigheid. De overheid kan en moet er echter niet naar streven 'hemelse vrede' of volmaakte primaire gerechtigheid te realiseren, omdat dit niet verwerkelijk zal worden op deze aarde *en* omdat zij op die manier haar normatieve grenzen zou overschrijden. Bij het streven naar gerechtigheid als tributie dient de overheid dus trouw te zijn aan haar eigen aard als een publieke institutie. Dit kan door tributie op te vatten als het scheppen van de *publieke voorwaarden* voor mensen om tot bloei te komen.⁴⁸

We kunnen hierbij opnieuw de drie dimensies van persoonlijke, sociale en ecologische gerechtigheid betrekken. Als het gaat om persoonlijke gerechtigheid,

moet de overheid bijvoorbeeld de gewetens- en godsdienstvrijheid van een persoon erkennen en beschermen. Sociale gerechtigheid vraagt van de overheid om ten minste een bepaald bestaansminimum te garanderen. Daarnaast is het van belang dat de overheid de legitieme rechten, plichten en bevoegdheden van maatschappelijke verbanden en culturele en levensbeschouwelijke gemeenschappen erkent en beschermt. Wat ecologische gerechtigheid betreft, is een adequaat milieubeleid een belangrijke voorwaarde voor een – letterlijk – gezonde leefomgeving.

Publieke en particuliere opvattingen van gerechtigheid

Ter afsluiting van dit hoofdstuk verdient een belangrijk laatste punt onze aandacht. Dit betreft de verhouding tussen publieke gerechtigheid (en het publiek goede), nagestreefd door de staat, en particuliere opvattingen van gerechtigheid (en het goede), bepleit door politici die beleidsvorming proberen te beïnvloeden. De aanwezigheid van levensbeschouwelijke pluraliteit in de samenleving betekent dat burgers uiteenlopende religieuze en niet-religieuze overtuigingen hebben. Deze overtuigingen zijn particuliere opvattingen van het goede. De staat kan niet claimen dat hij neutraal staat tegenover deze particuliere opvattingen van het goede. Dit wordt ook door liberale denkers steeds meer onderkend. Galston stelt bijvoorbeeld dat het liberalisme onvermijdelijk steunt op een inhoudsvolle visie op het goede, die een liberale staat dienovereenkomstig zal bevorderen. Hij betoogt dat het liberalisme diversiteit zou moeten bevoorrechten boven autonomie. Daarom stelt hij een ‘diversity state’ voor, die echter nog steeds liberaal is als het gaat om het inkaderen van de juridische en politieke grenzen van deze diversiteit. Anders gezegd, zijn ‘diversity state’ is een liberale ‘diversity state’ en zijn pluralisme een liberaal pluralisme.⁴⁹

In dezelfde lijn stelt Chaplin een christelijke ‘diversity state’ voor en propageert hij een christelijk pluralisme.⁵⁰ In een christelijke ‘diversity state’ wordt het bestaan van maatschappelijke, culturele en levensbeschouwelijke pluraliteit maximaal gerespecteerd. Het is aan de staat om, onder andere, recht te doen aan deze pluraliteit, in het bijzonder levensbeschouwelijke pluraliteit. Dit doet de staat echter op basis van een duidelijke opvatting van niet alleen de grenzen, maar ook het normatieve doel van de staat zelf – namelijk om publieke gerechtigheid te bevorderen – en van andere maatschappelijke verbanden. Dit impliceert dat het legitiem – en onvermijdelijk – is dat christelijke politici proberen de bevordering van publieke gerechtigheid door de staat te

beïnvloeden op basis van een christelijke opvatting van gerechtigheid en het goede. Dit geldt ook voor de grenzen die hieruit voortvloeien van juridisch aanvaardbare uitingen van levensbeschouwelijke pluraliteit in hun samenleving. Meer specifiek denk ik dat het belangrijk is om te erkennen dat christelijke politiek wordt vormgegeven aan de hand van een bepaalde visie op wat menselijke bloei is en hoe menselijke relaties, verbanden en gemeenschappen daaraan bijdragen.

Gegeven dat een neutrale staat niet mogelijk is, maar pluraliteit zo veel mogelijk gerespecteerd dient te worden, is Chaplins voorstel overtuigend en aansprekend. Ik denk dat de erkenning van particuliere opvattingen van het goede in de publieke sfeer en hun recht om beleidsvorming proberen te beïnvloeden heel belangrijk is. Toch blijft er spanning bestaan tussen aan de ene kant het feit dat een of meerdere particuliere opvattingen van gerechtigheid onevenredig veel invloed zullen hebben op de bevordering van publieke gerechtigheid door de staat en aan de andere kant het doel om pluraliteit zo veel mogelijk te respecteren. Vraagt dit niet om een notie van 'overlappende consensus' van publieke gerechtigheid? In hoeverre is dit mogelijk?

Ten eerste is het belangrijk om te erkennen dat deze spanning niet volledig kan worden opgelost. Er kunnen gevallen zijn waarin politici en burgers op levensbeschouwelijk vlak uitsluiting ervaren. In de regel mag echter van hen worden verwacht dat zij dit voor het moment accepteren als de uitkomst van democratische procedures die zij allen (?) onderschrijven. Ten tweede is het van belang dat verschillende levensovertuigingen de dialoog en coalities met elkaar aangaan, gericht op een zo groot mogelijke politieke consensus. Het kan heel moeilijk zijn om deze consensus te bereiken, maar op een minder fundamenteel niveau kan soms overeenstemming worden bereikt tussen particuliere overtuigingen. Ten derde mogen we hoop hebben op een bepaalde overlappende consensus op grond van het idee dat er 'universele, scheppingsmatige voorwaarden zijn voor een rechtvaardige politieke orde' die door alle mensen, ongeacht hun levensbeschouwing, herkend kunnen worden.⁵¹

4.5 Conclusie

Vanuit neo-Calvinistisch oogpunt is de staat een van de verscheidene maatschappelijke verbanden, die een onherleidbare identiteit hebben op basis van het beginsel van soevereiniteit in eigen kring. De staat is een juridisch gekwalificeerde gemeenschap, die als taak heeft om 'publieke gerechtigheid' te

bevorderen. Gerechtigheid betekent alles en iedereen geven wat hun toekomt, in positieve dan wel negatieve zin. ‘Corrigerende gerechtigheid’ is een negatieve opvatting, die te maken heeft met het bestraffen van onrecht. Corrigerende gerechtigheid vooronderstelt het positieve concept van ‘primaire gerechtigheid’, dat gaat over rechte verhoudingen. Analoot aan de relatie van een mens met God, andere mensen en de schepping kunnen we een onderscheid maken tussen persoonlijke gerechtigheid, sociale gerechtigheid en ecologische gerechtigheid.

Op basis van corrigerende en primaire gerechtigheid kunnen we een onderscheid maken tussen publieke gerechtigheid als respectievelijk ‘retributie’ en ‘tributie’. Retributie vraagt van de overheid om in te grijpen als de soevereiniteit in eigen kring van individuen of maatschappelijke verbanden wordt geschonden. Retributie betreft niet alleen recht doen aan maatschappelijke pluraliteit, maar ook aan culturele en vooral levensbeschouwelijke pluraliteit. In navolging van Chaplin kan worden gesteld dat tributie in wezen beoogt bij te dragen aan menselijke bloei. De overheid bevordert tributie door de publieke voorwaarden te scheppen voor mensen om tot bloei te komen. Het gaat hierbij opnieuw om zowel persoonlijke, sociale als ecologische voorwaarden. De sociale dimensie vraagt aandacht voor het vereiste om te zien naar kwetsbare mensen in de samenleving alsook allerlei verbanden en gemeenschappen te beschermen waarin mensen tot bloei komen.

HOOFDSTUK 5

Globalisering en Europese integratie

5.1 Inleiding

Nadat we in het vorige hoofdstuk het begrip publieke gerechtigheid onder de loep hebben genomen, snijdt het hout om nu te bezien hoe we vanuit een christelijk, in het bijzonder neo-Calvinistisch perspectief naar het Europese integratieproces kunnen kijken. Het is opvallend dat in de literatuur tot nu toe zo weinig aandacht besteed is aan de EU vanuit dit perspectief. Het globaliseringsproces heeft in deze literatuur echter wel de nodige aandacht gekregen. In dit hoofdstuk zal blijken dat het globaliseringsproces zowel overeenkomsten als verschillen vertoont met het Europese integratieproces. In de volgende paragraaf bespreken we eerst Dooyeweerd's notie van de 'ontsluiting' van een cultuur, die tot uitdrukking komt in haar 'differentiatie' en 'integratie'. Dit vormt de basis voor een nadere beschouwing van globalisering en Europese integratie in respectievelijk paragraaf 5.3 en 5.4. Deze twee processen kunnen worden gezien als een voortzetting van culturele ontsluiting op transnationaal niveau.

5.2 Culturele ontsluiting: differentiatie en integratie

In hoofdstuk 2 hebben we gezien wat verschillende levensbeschouwelijke tradities volgens Dooyeweerd hebben bijgedragen aan de 'culturele differentiatie' van Europa. In zijn visie is differentiatie onderdeel van een breder proces van 'ontsluiting' van een cultuur.¹ Bij ontsluiting gaat het om culturele activiteit, waarbij mensen in de loop van de tijd welbewust hun omgeving vormgeven. Dit is een culturele taak of roeping, die ook wel het 'cultuurmandaat' kan worden genoemd. De mensheid is door God geroepen om het volle potentieel van de schepping te ontsluiten.

Dooyeweerd kijkt vooral naar de manier waarop samenlevingsverbanden in dit ontsluitingsproces opkomen.² Het valt te verwachten dat een cultuur zich beweegt van een 'gesloten' of 'primitieve' toestand naar een 'ontsloten' of

‘gedifferentieerde’ toestand. In een primitieve samenleving leven groepen mensen geïsoleerd van elkaar en worden zij beheerst door een enkele gezagsstructuur, die alle belangrijke sociale functies, zoals gezin, economie en politiek, inkapselt. Beide kenmerken moeten teniet worden gedaan als de groepen zich cultureel willen ontwikkelen. Dit gebeurt door middel van de processen van respectievelijk ‘integratie’ en ‘differentiatie’. Het proces van integratie houdt in dat de isolatie van groepen teniet wordt gedaan door contact met andere groepen, die op een hoger cultureel peil staan. Als tegenhanger hiervan brengt het proces van differentiatie met zich mee dat allerlei maatschappelijke verbanden zich ontwikkelen die de functies gaan vervullen die tot dan toe door de overheersende gezagsstructuur werden vervuld. Patriarchale politieke structuren maken bijvoorbeeld plaats voor de opkomst van de staat als afzonderlijke, onafhankelijke structuur.

Het is een beetje verwarrend dat het proces van integratie en differentiatie volgens Dooyeweerd ook een proces van ‘individualisatie’ is. Hierbij gaat het niet alleen om de individualiteit van personen, maar ook van maatschappelijke verbanden en landen. Het differentiatieproces schept ruimte voor de bloei van individualiteit, terwijl het integratieproces ‘iedere persoon, groep of verband de gelegenheid geeft om zijn aanvullende bijdrage te leveren aan de culturele ontwikkeling van de mensheid als geheel.’³ Hoe dan ook, deze specificatie maakt duidelijk dat het differentiatieproces in feite de realisering is van niet alleen maatschappelijke, maar ook individuele soevereiniteit in eigen kring in een cultuur in de loop van de tijd.

De individualisatie van personen kan dan ook positief worden beoordeeld vanuit een christelijk, Dooyeweerdiaans perspectief. Het is gefundeerd op een christelijk idee van persoonlijke vrijheid. Het hoeft niet te resulteren in atomistische, zelfvoorzienende individuen, omdat zij tegelijkertijd steeds meer afhankelijk van elkaar worden, wat aanleiding geeft tot initiatieven om gedrag op elkaar af te stemmen.⁴ Dooyeweerds notie van ‘nationale individualisatie’ roept op haar beurt de vraag op of er ook zoiets is als (de realisering van) ‘nationale soevereiniteit in eigen kring’. Ik kom hier op terug in paragraaf 6.3 en 7.4.

De processen van integratie, differentiatie en individualisatie zijn normen in het licht waarvan culturele ontwikkelingen kunnen worden beoordeeld. Als een culturele ontwikkeling bijdraagt aan deze processen kan zij volgens Dooyeweerd als ‘vooruitstrevend’ worden beschouwd; zo niet, dan is zij ‘reactionair’. Volgens de norm van culturele differentiatie is een wezenlijke ont-

sluiting van een cultuur alleen mogelijk als de verschillende maatschappelijke kringen tot ontplooiing komen.⁵ Deze maatschappelijke kringen dienen zich te ontwikkelen in overeenstemming met hun eigen structuurprincipes, waardoor een goede balans tussen hen ontstaat. Een overdadige ontwikkeling van een kring is in strijd met een evenwichtige cultuurontwikkeling en gaat ten koste van een gezonde ontwikkeling van andere kringen. Volgens Dooyeweerd vindt een dergelijke overdadige ontwikkeling altijd plaats onder leiding van een afvallig geloof, aangestuurd door een niet-christelijk grondmotief, dat de betreffende cultuurkring verabsoluteert en vergoddelijkt.

5.3 Globalisering

Globalisering is op veel verschillende manieren gedefinieerd. Vaak wordt het in economische zin opgevat als de ontwikkeling van een mondiale markt. Deze mondiale markt is het resultaat van verschillende factoren, zoals verminderde handelsbarrières, ontwikkelingen in informatie- en communicatietechnologie, de opkomst van multinationale en transnationale bedrijven en mondiaal financieel kapitaal.⁶ Wanneer we naar globalisering kijken vanuit een christelijke, neo-Calvinistische invalshoek komt deze economische focus in een specifiek licht te staan. Vanuit deze invalshoek kan globalisering worden beschouwd als een volgende fase in het proces van culturele ontsluiting.⁷ Meer specifiek, het is een vorm van *ruimtelijke* ontsluiting.⁸ Globalisering kan zodoende worden gedefinieerd als 'een vergevorderde fase in de ontsluiting van de *ruimtelijke dimensie* van onze geschapen sociale mogelijkheden, zoals deze zich ontpoppen op veel gebieden van menselijke activiteit'.⁹

Het valt te verwachten dat het proces van culturele ontsluiting zich voortzet op transnationaal niveau. Zo kan globalisering aan de ene kant worden gezien als de integratie van individuen, maatschappelijke verbanden en naties op mondiaal niveau. Dit komt het duidelijkst naar voren in de toenemende interdependentie van individuen, bedrijven en nationale economieën. Aan de andere kant gaat het bij globalisering om de uitbreiding van het differentiatieproces naar meer en meer gebieden in de wereld en om de voortzetting van dit proces op transnationaal niveau. Dit laatste omvat de ontwikkeling van maatschappelijke verbanden, zoals transnationale bedrijven, non-gouvernementele organisaties (bijvoorbeeld Amnesty International, Greenpeace) en bestuursstructuren (bijvoorbeeld Verenigde Naties, Wereldbank, Internationaal Monetair Fonds, Wereldhandelsorganisatie).¹⁰

Vanuit Dooyeweerdiaans perspectief kunnen de differentiatie- en integratieprocessen van globalisering in beginsel dan ook worden beschouwd als gezonde ontwikkelingen. Een dergelijk perspectief biedt echter tegelijkertijd handvatten voor een kritische beoordeling van hedendaagse globalisering. Chaplin stelt dat hedendaagse economische globalisering in feite een vorm van 'hyper-integratie' is, 'integratie die niet dient ter aanvulling op en bescherming van adequaat gedifferentieerde instituties in de geografische gebieden die het beïnvloedt, maar die hen eerder ondermijnt en platdrukt'.¹¹ Hyper-integratie kan zo de vruchten van differentiatie ongedaan maken. Anders gezegd, zien we bij hedendaagse globalisering een overdadige ontwikkeling van bepaalde kringen, vooral de economische en financiële, ten koste van andere.¹² Het kan worden betoogd dat de politieke sfeer ondergeschikt is aan de economische sfeer, die beide op hun beurt weer ondergeschikt zijn aan het regime van de financiële markten.¹³

Goudzwaard en anderen hebben de aard en gevolgen van de dominantie van de economische sfeer in hedendaagse globalisering onder de loep genomen.¹⁴ Volgens hen is het huidige globaliseringsproces de ultieme uiting van de westerse ideologie van onbeperkte materiële vooruitgang en welvaart. Globalisering draagt bij aan de directe confrontatie tussen de dominante ideologieën van onze tijd – het streven naar behoud van identiteit, welvaarts-groei en gegarandeerde zekerheid – die het duidelijkst tot uitdrukking kwam in wat er gebeurde op 11 september 2001. Daarnaast draagt globalisering bij aan de indirecte confrontatie tussen deze ideologieën, wat vooral op drie gebieden voelbaar is. Ten eerste leidt het inclusieve proces van globalisering er paradoxaal genoeg toe dat steeds meer mensen worden uitgesloten van de voordelen ervan en in armoede terechtkomen zowel binnen westerse landen als tussen 'Noord' en 'Zuid'. Ten tweede zorgt globalisering voor een enorme druk op het milieu en geeft aanleiding tot conflicten over de eindige natuurlijke grondstoffen van de aarde. Ten derde leidt globalisering tot westerse homogenisering, waarbij de culturele verscheidenheid in de wereld aangetast wordt, die weerstand oproept bij mensen van andere culturen.

Ergens anders in zijn werk maakt Goudzwaard een onderscheid tussen twee verschillende typen globalisering:

The bad, sacrificial type orients all cultures and the whole of this world to the necessity of an unconditional obedience to the rules of a rapidly expanding tunnel economy in which future ends always prevail over present

life and work situations, and where the common belief is that “There Is No Alternative” (TINA). The other type of globalization could be called the healing type. It is oriented to the design (*oikonomion*) of a coming Sovereign, who as Good Shepherd is asking all of us for a greater inclusion of the weak in our economies, for preventive care of creation, and for a deep respect for the richness of other cultures, things that are in the long run only possible (TATA, “There Are a Thousand Alternatives”) on the basis of a saturation of the rich.¹⁵

Als het helende globaliseringstype in praktijk wordt gebracht, zou publieke gerechtigheid op mondiaal niveau worden bevorderd, waarbij recht wordt gedaan aan kwetsbare mensen, de schepping alsook culturele verscheidenheid. Dit vraagt om de doorgaande differentiatie van niet alleen een mondiale ‘civil society’, maar ook nieuwe en versterkte structuren van transnationaal bestuur.¹⁶

5.4 Europese integratie

Dooyeweerd schreef niet over globalisering als zodanig, maar hij onderkende zeker het gevaar van een overdadige ontwikkeling van economische macht:

De concentreringstendens heeft in onze tijd haast demonische trekken gekregen. Op dit punt heeft de geschiedenis de concentratiewet van Karl Marx bevestigd. Hier dreigt inderdaad een groot gevaar voor het volksbestaan. Een Christelijke overheid heeft de onafwijsbare taak in te grijpen, temeer omdat de concentratie zich op een wijze voltrekt die economisch niet verantwoord is. Hier ligt een publiek belang en tevens een belang voor de gehele wereld, want het gevaar van machtsconcentraties is nog te groter omdat de economie steeds meer een wereldeconomie is geworden. Dit gevaar is alleen te keren door samenwerking van de overheden in een supranationaal verband.¹⁷

De laatste zin van dit citaat roept al snel de vraag op of de EU een dergelijk ‘supranationaal verband’ is dat weerstand biedt aan de mondiale concentratie van economische macht. Op een vergelijkbare manier suggereert Goudzwaard dat processen van ‘regionalisering’, zoals het Europese integratieproces, een bijdrage kunnen leveren aan een meer evenwichtige culturele ontsluiting, waarbij ‘nationale gemeenschappen [worden beschermd] tegen

de aanspraken van een te overweldigend en overheersend proces van globalisering'.¹⁸ In deze zin kan het Europese integratieproces worden gezien als een reactie op globalisering. Het is echter tegelijkertijd een onderdeel van en vergelijkbaar met globalisering.

Evenwichtige culturele ontsluiting?

Vanuit een Dooyeweerdiaans perspectief kan het Europese integratieproces worden opgevat als de integratie van individuen, maatschappelijke verbanden en, vooral, de lidstaten van de EU. De lidstaten zijn steeds meer verbonden met en afhankelijk van elkaar geworden. Dit heeft aanleiding gegeven tot de differentiatie van politieke structuren op Europees niveau om met deze interdependentie om te gaan: de Europese instellingen, zoals de Europese Raad, de Raad van Ministers, het Europees Parlement en het Europees Hof van Justitie. Het Europese integratieproces draagt ook bij aan de verdere, ruimtelijke differentiatie van personen en niet-politieke structuren, hoewel vaak twijfel wordt geuit over het bestaan van een Europese 'civil society' of publieke sfeer. Dat zoiets aan het ontstaan is, zou desondanks weerspiegeld kunnen worden in de verwijzingen ernaar in de EU-Verdragen. Zo stelt artikel 11 (1-3) VEU:

1. De instellingen bieden de burgers en de representatieve organisaties langs passende wegen de mogelijkheid hun mening over alle onderdelen van het optreden van de Unie kenbaar te maken en daarover in het openbaar in discussie te treden.
2. De instellingen voeren een open, transparante en regelmatige dialoog met representatieve organisaties en met het maatschappelijk middenveld.
3. Ter wille van de samenhang en de transparantie van het optreden van de Unie pleegt de Europese Commissie op ruime schaal overleg met de betrokken partijen.

Artikel 152 VWEU verwijst naar de rol van de sociale partners:

De Unie erkent en bevordert de rol van de sociale partners op het niveau van de Unie, en houdt daarbij rekening met de verschillen tussen de nationale stelsels. Zij bevordert hun onderlinge dialoog, met inachtneming van hun autonomie.

De tripartiete sociale top voor groei en werkgelegenheid levert een bijdrage tot de sociale dialoog.

Wat de rol van de kerken betreft, is het opvallend dat het Verdrag van Lissabon een (redactioneel gewijzigde) Verklaring op dit punt die al bij het Verdrag van Amsterdam was gevoegd in de tekst zelf heeft opgenomen en heeft uitgebreid met een derde paragraaf (artikel 17 VWEU):

1. De Unie eerbiedigt de status die kerken en religieuze verenigingen en gemeenschappen volgens het nationaal recht in de lidstaten hebben, en doet daaraan geen afbreuk.
2. De Unie eerbiedigt tevens de status die de levensbeschouwelijke en niet-confessionele organisaties volgens het nationaal recht hebben.
3. De Unie voert een open, transparante en regelmatige dialoog met die kerken en organisaties, onder erkenning van hun identiteit en hun specifieke bijdrage.

Integratie en differentiatie in het kader van de EU kunnen in beginsel positief worden bejegend als onderdelen van een cultureel ontsluitingsproces dat zich voortzet op Europees niveau. Net als het globaliseringsproces kan het Europese integratieproces echter kritisch worden beoordeeld in de zin dat de economische en financiële sfeer een overheersende rol speelt. Op papier onderkent de EU zeker verschillende soorten doelstellingen. In artikel 3 VEU staat:

1. De Unie heeft als doel de vrede, haar waarden en het welzijn van haar volkeren te bevorderen.
2. De Unie biedt haar burgers een ruimte van vrijheid, veiligheid en recht zonder binnengrenzen, waarin het vrije verkeer van personen gewaarborgd is in combinatie met passende maatregelen met betrekking tot controles aan de buitengrenzen, asiel, immigratie, en voorkoming en bestrijding van criminaliteit.
3. De Unie brengt een interne markt tot stand. Zij zet zich in voor de duurzame ontwikkeling van Europa, op basis van een evenwichtige economische groei en van prijsstabiliteit, een sociale markteconomie met een groot concurrentievermogen die gericht is op volledige werkgelegenheid en sociale vooruitgang, en van een hoog niveau van bescherming en verbetering van de kwaliteit van het milieu. De Unie bevordert wetenschappelijke en technische vooruitgang.
De Unie bestrijdt sociale uitsluiting en discriminatie, en bevordert sociale

rechtvaardigheid en bescherming, de gelijkheid van vrouwen en mannen, de solidariteit tussen generaties en de bescherming van de rechten van het kind. De Unie bevordert de economische, sociale en territoriale samenhang, en de solidariteit tussen de lidstaten.

De Unie eerbiedigt haar rijke verscheidenheid van cultuur en taal en ziet toe op de instandhouding en de ontwikkeling van het Europese culturele erfgoed.

4. De Unie stelt een economische en monetaire unie in die de euro als munt heeft.
5. In de betrekkingen met de rest van de wereld handhaaft de Unie haar waarden en belangen en zet zich ervoor in, en draagt zij bij tot de bescherming van haar burgers. Zij draagt bij tot de vrede, de veiligheid, de duurzame ontwikkeling van de aarde, de solidariteit en het wederzijds respect tussen de volkeren, de vrije en eerlijke handel, de uitbanning van armoede en de bescherming van de mensenrechten, in het bijzonder de rechten van het kind, alsook tot de strikte eerbiediging en ontwikkeling van het internationaal recht, met inbegrip van de inachtneming van de beginselen van het Handvest van de Verenigde Naties.
6. De Unie streeft deze doelstellingen met passende middelen na, naar gelang van de bevoegdheden die haar daartoe in de Verdragen zijn toegedeeld.

In de praktijk is de economische doelstelling echter hoe langer hoe meer dominant geworden. In hoofdstuk 3 hebben we gezien dat Schuman en andere 'founding fathers' werden gedreven door idealen, zoals vrede en verzoening, en zich daarbij lieten inspireren door hun christelijke geloof. In de loop van het integratieproces is het idealisme van de grondleggers echter vervaagd. Meer specifiek, het economische *middel* dat aan het begin is gekozen om voorheen met elkaar strijdende staten te verzoenen – in de vorm van de Europese Gemeenschap voor Kolen en Staal (EGKS) – lijkt steeds meer een *doel* in zichzelf te zijn geworden. In lijn met Goudzwaard en anderen kan worden betoogd dat de ideologie van onbeperkte materiële vooruitgang en welvaart die tot uiting komt in globalisering ook aan het werk is in het Europese integratieproces, en wel op een specifieke manier.

De overheersende gedachte is dat Europese integratie voortgedreven wordt door zogenoemde spill-over effecten, in het bijzonder het functionele idee dat om samenwerking op het ene beleidsterrein succesvol te laten zijn samenwerking op andere, gerelateerde beleidsterreinen vereist is.¹⁹ De fundering van

de EU is een vrije gemeenschappelijke markt op basis van zo gelijk mogelijke concurrentievoorwaarden en gericht op efficiency en expansie.²⁰ De vorming van een interne markt vroeg om beleid op ‘flankerende’ terreinen, zoals milieu, die zodoende dienstbaar werden gemaakt aan het economische doel van efficiency en expansie. De onderschikking van deze beleidsterreinen aan de economie was inherent aan deze functionele integratiemethode. De vorming van de Economische en Monetaire Unie (EMU) en de huidige plannen om te komen tot een ‘echte EMU’ – die zou vragen om een geïntegreerd financieel kader, begrotingskader en economisch beleidskader – gaan uit van dezelfde spill-over logica. Ondertussen heeft de crisis in de eurozone ook de dominantie van de financiële markten in de schijnwerpers gezet.

Als gevolg hiervan heeft het integratieproces een ‘eigen dynamiek’ gekregen, die zo sterk is dat verdere integratie vaak als onontkoombaar is en wordt beschouwd (‘TINA’). De keuze, bewust of onbewust, van Europese leiders om de eindbestemming van het integratieproces open te laten, draagt hier verder aan bij. Net als bij het globaliseringsproces is de politieke sfeer ondergeschikt aan de economische en financiële sfeer. Goudzwaard en Opschoor spreken in dit verband van een *economisch-politieke spagaat*.²¹ In andere – Habermassiaanse – bewoordingen stellen zij dat een ‘kolonisering’ van de Europese leefwereld heeft plaatsgevonden door het economische systeem, die ook de ecologische ‘onderbouw’ van die leefwereld bedreigt en die zo ver gaat dat zelfs het politieke systeem ondergeschikt is geraakt aan het economische systeem. De dominantie van de economische dimensie gaat ten koste van sociale en ecologische dimensies. Goudzwaard en Opschoor maken zich dan ook zorgen over de duurzaamheid en het sociale gezicht (Rijnlandmodel) van de Europese markteconomie.

Er is in de literatuur veel steun te vinden voor de analyse van de functionele, spill-over logica van het Europese integratieproces gebaseerd op economische (markt)integratie en resulterend in doorgaande integratie op steeds meer beleidsterreinen. Meestal wordt dit gewoonweg gepresenteerd als een feit en niet betwist vanuit normatief oogpunt. Het is daarom opvallend dat Hix en Høyland, in hun veelgeprezen tekstboek over de EU, niet alleen deze algemene analyse presenteren, maar ook nogal open zijn over de onderschikking van andere beleidsterreinen aan de economie.²² Dit biedt ruimte voor het type normatieve kritiek dat in het voorgaande geuit is.

Volgens hen wordt het Europees milieubeleid, bijvoorbeeld, ‘primair gedreven door de wens om concurrentievervalsing in de interne markt te

voorkomen – wat een ideologisch argument is vermomd als de noodzaak om marktfalen te adresseren.²³ In minder sterke, maar nog steeds opmerkelijke bewoordingen betogen zij dat Europees sociaal beleid neerkomt op sociale *regulering*, gericht op het verhelpen van marktfalen, in plaats van dat het lijkt op het traditionele sociale beleid van nationale welvaartsstaten.²⁴ Zelfs het Cohesiebeleid van de EU, dat voorziet in structuurfondsen ter ondersteuning van armere en minder ontwikkelde regio's, is in ieder geval gedeeltelijk gericht op het vergroten van de efficiëntie van de interne markt (zie paragraaf 6.2).²⁵ Concluderend kunnen we stellen dat de beheersingsparadox die we in paragraaf 3.3 hebben besproken met het oog op de Europese cultuur ook zichtbaar wordt in het Europese integratieproces. Het Europese integratieproces is bij uitstek een rationeel-instrumenteel beheersingsproject, maar vanwege spill-over effecten en haar 'eigen dynamiek' zijn de Europese leiders in de loop van het proces zelf beheerst gaan worden, vooral door economisme. De manier waarop zij reageren op de huidige crisis in de eurozone maakt dit alles pijnlijk duidelijk. Zij stellen verdere integratie voor als de enige weg om uit de crisis te komen.

Net als bij het globaliseringsproces kan gesteld worden dat de dominantie van de economische sfeer in het Europese integratieproces negatieve gevolgen heeft niet alleen voor de sociale en ecologische sfeer, maar ook als het gaat om culturele diversiteit. In de praktijk leidt Europese integratie – zoals het woord al doet vermoeden – tot meer uniformiteit. In het geval van de EU valt de druk op de waarden van gemeenschap en diversiteit samen in de zin dat de culturele diversiteit tussen de nationale gemeenschappen door het integratieproces in het gedrang komt.

In tegenstelling tot wat het geval is bij globalisering, heeft de homogeniserende werking van Europese integratie ook te maken met de politieke sfeer zelf. Europese integratie verschilt van globalisering in de zin dat naast een overdadige ontwikkeling van economische macht ook een gevaar van 'etatisme' op de loer ligt. De Europese politieke structuur heeft namelijk de neiging op steeds meer gebieden gemeenschappelijk beleid te ontwikkelen, waarbij onvoldoende ruimte wordt gelaten voor de culturele diversiteit tussen de lidstaten. Zo wordt in de voorstellen die nu op tafel liggen, aangestuurd op meer coördinatie en convergentie van het economisch beleid van de lidstaten van de eurozone.²⁶ Dit zou kunnen leiden tot (afgedwongen) hervormingen van, bijvoorbeeld, de arbeidsmarkt, het onderwijsstelsel, belastingstelsel, sociale zekerheidsstelsel en het werkgelegenheidsbeleid. Dit zijn gebieden die raken aan de culturele eigenheid van lidstaten.

Politieke integratie en culturele diversiteit

Op dit punt aangekomen, is het zinnig om na te gaan hoe vanuit een neo-Calvinistisch perspectief de verhouding tussen de Europese politieke sfeer en nationale culturen kan worden gezien. Hoewel Dooyeweerd nog schreef in de context van nationale staten en daarbij nauwelijks of geen aandacht schonk aan globalisering en Europese integratie, zagen we in het voorgaande dat het consistent is met zijn werk om de differentiatie van Europese politieke structuren positief te beoordelen. Het valt te verwachten dat er op bovennationaal niveau politieke structuren tot ontwikkeling komen die als taak hebben om publieke gerechtigheid te bevorderen.²⁷ De nationale staat is geen heilige of historisch onveranderlijke structuur. Tegelijkertijd lijken nationale culturen echter van blijvende betekenis en waarde te zijn. Hoe kan dit met elkaar worden verzoend?

Zoals gezegd in paragraaf 5.2, vindt er volgens Dooyeweerd naast de individualisering van personen en maatschappelijke verbanden een proces van 'nationale individualisatie' plaats, waarbij nationale culturen zich ontwikkelen.²⁸ In lijn hiermee definieert Dooyeweerd de natie cultureel in *Vernieuwing en bezinning*: 'Het *nationale* is de door gemeenschappelijke historische lotgevallen en door een ontsloten cultuur-gemeenschap gekarakteriseerde *individualiteit* van een volk.'²⁹ Het nationale karakter van een volk is het resultaat van culturele karaktervorming. In *A New Critique*, daarentegen, vat Dooyeweerd de natie in politieke zin op. Een natie is eerder het resultaat van het politieke vormingsproces van een staat dan dat het daar aan vooraf gaat. 'Nationaliteit' kan worden gezien als een unieke eigenschap van de staat. Dooyeweerd gebruikt 'natie' hier als een synoniem voor 'volk' ('people') in een specifieke betekenis. Een volk ('people') wordt gevormd door de publiekrechtelijke integratie van alle burgers binnen een bepaald grondgebied. Natie, of volk en staat zijn voor Dooyeweerd daarom zeer met elkaar verbonden.

Als de natie politiek in plaats van cultureel wordt opgevat, is er echter per definitie spanning met de ontwikkeling van een *Europese* politieke structuur. In dat geval botst elke ontwikkeling in de richting van een bovenstatelijke politieke structuur met het voortbestaan van de natie. In mijn visie is de uitdaging om open te staan voor de differentiatie van politieke instituties op Europees niveau en tegelijkertijd de culturele diversiteit tussen de naties van de EU te waarderen (zonder de natie te beschouwen als een alomvattend geheel). Zoals opgemerkt is in paragraaf 4.2 kan culturele pluraliteit worden gezien als een uiting van de rijke verscheidenheid van Gods schepping. De culturele

eigenheid van een natie blijkt onder andere uit haar specifieke taal en geschiedenis, maar kan ook tot uiting komen in bepaalde maatschappelijke structuren, zoals onderwijs, sociale zekerheid en huisvesting.

Dooyeweerds eigen concept van individualisatie impliceert dat de individualisatie van staatsstructuren en nationale culturen beide normatieve, maar onderscheiden processen zijn. In de context van de 'natiestaat' zijn deze processen nauw met elkaar verweven geraakt, maar deze situatie is daarmee niet iets van alle tijden en plaatsen. In ieder geval betekent de huidige nauwe relatie tussen staat en natie niet de ontkenning van hun normatieve eigenheid. Politieke (staats)structuren kunnen zich verder, op bovennationaal niveau ontwikkelen.

Daarom stel ik voor staat en natie conceptueel te onderscheiden en wel door de staat in politieke en de natie in culturele zin op te vatten. In de dagelijkse praktijk van het Europese integratieproces kan het lastig zijn om dit onderscheid te maken, maar er dient ten minste een politieke en een culturele dimensie onderscheiden te worden. Dit betekent dat Europese integratie, vanuit neo-Calvinistisch perspectief, zou moeten gaan over de *politieke* integratie van staten en niet over de *culturele* integratie van naties (resultierend in één Europese natie). In weerwil van de populaire connotatie die deze uitdrukking kan hebben, heeft 'politieke integratie' in Dooyeweerdiaanse zin geen alomvattende, maar juist een beperkte betekenis. Het heeft betrekking op de integratie van lidstaten en burgers op politiek gebied, niet op andere gebieden. Ik kom op het onderscheid tussen politieke integratie en culturele diversiteit terug in paragraaf 6.3 en in hoofdstuk 7, waar ik zal nagaan wat dit onderscheid in de praktijk betekent.

5.5 Conclusie

Globalisering en Europese integratie kunnen worden beschouwd als een volgende stap in het proces van 'culturele ontsluiting'. Dit proces zet zich voort op transnationaal niveau. In beide gevallen vinden processen van 'integratie' en 'differentiatie' plaats. Dit impliceert dat het Europese integratieproces, meer specifiek de ontwikkeling van de Europese instellingen, vanuit neo-Calvinistisch perspectief in beginsel positief kan worden beoordeeld. Een dergelijk perspectief biedt echter tegelijkertijd handvatten voor een kritische beoordeling. Het huidige Europese integratieproces laat een overdadige ontwikkeling van de economische en financiële sfeer zien, die ten koste gaat van

niet-economische beleidsterreinen. De Europese politieke sfeer volgt de economische en financiële logica en heeft zodoende de neiging om zijn grenzen te overschrijden. De Europese instellingen ontwikkelen namelijk steeds meer gemeenschappelijk beleid, dat de culturele diversiteit tussen de lidstaten onder druk dreigt te zetten. Vanuit een neo-Calvinistisch perspectief is de uitdaging voor het Europese integratieproces om een balans te vinden tussen de politieke integratie – in Dooyeweerdiaanse zin welteverstaan – van de lidstaten en het behoud van hun culturele eigenheid.

De politieke integratie van de lidstaten binnen de EU lijkt de ontwikkeling van zoiets als een Europese staat te impliceren. Of de EU een staat is en, meer in het algemeen, wat haar aard is, is het onderwerp van het volgende hoofdstuk.

HOOFDSTUK 6

De eigen aard van de EU

6.1 Inleiding

Zoals we in hoofdstuk 4 gezien hebben, omschrijft Dooyeweerd de funderende functie van de staat als de ‘interne monopolistische organisatie van de zwaarmacht over een zeker territoriaal begrensde cultuurgebied’.¹ Dit verwijst naar het bekende idee van een ‘geweldsmonopolie’, het exclusieve gezag over politie en leger. Dwang is voor Dooyeweerd cruciaal om de eigen aard van de staat te begrijpen. Slechts op basis van de macht om dwang uit te oefenen, kan een staat streven naar publieke gerechtigheid. Volgens hem behoren internationale politieke organisaties, zoals de VN, daarentegen tot een ander subtype dan de staat, omdat zij niet op dat soort macht gefundeerd zijn.

Chaplin plaatst hier vraagtekens bij.² Volgens hem is het logischer om de VN zelf als een onvolgroeide internationale staat te zien, die zich in een zeer vroeg stadium van zijn ontwikkeling bevindt. De VN zou (uiteindelijk) ook dwang moeten kunnen uitoefenen om internationale gerechtigheid te kunnen bevorderen. Daarnaast heeft hij überhaupt moeite met de centrale plaats die Dooyeweerd toekent aan dwang in zijn benadering van de staat. Volgens Chaplin is legitimiteit belangrijker. De macht van staten en internationale politieke organisaties is voor een groot deel afhankelijk van de mate waarin burgers hen als legitiem beschouwen.

Deze discussie heeft belangrijke implicaties voor onze opvatting van en visie op de EU. Welke plaats hebben dwang en legitimiteit in het geval van de EU? In dit hoofdstuk zullen we het punt van dwang behandelen door de eigen aard van de EU onder de loep te nemen. Dooyeweerds onderscheid tussen een staat en een internationale politieke organisatie is ook gangbaar in de literatuur op het gebied van de Internationale Betrekkingen en de EU. Paragraaf 6.2 beziet de aard van de EU, in het licht van dit onderscheid, vanuit juridisch en empirisch oogpunt. Paragraaf 6.3 gaat vervolgens na hoe de aard van de EU kan worden beschouwd vanuit een Dooyeweerdiaans perspectief. In het volgende hoofdstuk zal ik dan het punt van legitimiteit bespreken.

6.2 De aard van de EU vanuit juridisch en empirisch oogpunt

Laten we onze zoektocht naar de eigen aard van de EU starten met Webers definitie van de staat als een ‘menselijke gemeenschap (...) die op een bepaald grondgebied (...) met succes aanspraak maakt op het monopolie van het legitieme gebruik van fysiek geweld.’³ Heeft de EU een geweldsmonopolie? Nee. Hoewel de EU beleid ontwikkeld heeft op het gebied van justitie en binnenlandse zaken aan de ene kant en buitenlandse zaken, veiligheid en defensie aan de andere kant, heeft zij niet het gezag over een leger noch over een politiemacht. Dit monopolie blijft in handen van de overheden van de lidstaten.⁴ Op basis van zijn geweldsmonopolie heeft de staat van oudsher ook een monopolie op belastingheffing en regelgeving. De EU heeft geen monopolie op belastingheffing. De begroting van de EU beslaat slechts ongeveer 1% van het totale BBP van de EU en bestaat voor het grootste deel uit bijdragen van de lidstaten.⁵ Wel zijn er recentelijk plannen gepresenteerd om het fiscale beleid van de lidstaten van de eurozone meer op elkaar af te stemmen en mogelijk op Europees niveau belastingen te gaan heffen ten behoeve van een eventuele eigen begroting voor de eurozone.⁶

Als het gaat om het monopolie op regelgeving is duidelijk sprake van een andere situatie. De EU heeft niet een echt monopolie op regelgeving, maar zij vormt wel een hiërarchisch juridisch systeem en een supranationale constitutionele orde. Er zijn twee formele bronnen van EU-recht. Primair EU-recht bestaat uit de verschillende EU-Verdragen, die de lidstaten overeengekomen zijn en geratificeerd hebben. Secundair EU-recht is gebaseerd op de EU-Verdragen en bestaat uit wetgevende en uitvoerende rechtshandelingen van de Raad, het Europees Parlement en de Commissie.⁷

Statelijke kenmerken

De EU heeft geen constitutie als zodanig, maar door de werking van haar rechtssysteem en de uitspraken van het Europees Hof van Justitie heeft geleidelijk aan wel een ‘constitutionalisering’ van de EU plaatsgevonden.⁸ De vestiging van de beginselen van directe werking en voorrang van EU-recht is cruciaal geweest in dit verband. Het beginsel van directe werking betekent dat individuele burgers rechten hebben onder EU-recht die nationale rechtbanken moeten handhaven. Het Hof vestigde dit beginsel voor het eerst in 1964, door het op primair EU-recht toe te passen.⁹ Later heeft het Hof het beginsel uitgebreid naar alle soorten rechtshandelingen van de EU.¹⁰

De voorrang van EU-recht houdt in dat EU-recht voorrang heeft boven nationaal recht, inclusief nationaal constitutioneel recht. Het Hof vestigde dit beginsel in 1964.¹¹ Als gevolg van opeenvolgende uitspraken van het Hof is het voorrangsbeginsel van toepassing op alle normen van de EU. Verklaring no. 17 bij het Verdrag van Lissabon bevestigt dit beginsel.¹² De directe werking en voorrang van EU-recht dragen in hoge mate bij aan het feit dat de EU meer is dan een internationale organisatie en kenmerken heeft van een (federale) staat.

De EU heeft nog een aantal statelijke kenmerken. De EU heeft geen geweldsmonopolie waarmee zij haar besluiten kan afdwingen, maar wel kan gesteld worden dat zij ‘zachte dwang’ uitoefent. Als gevolg van het hiërarchische juridische systeem is het eigenlijk geen optie voor lidstaten die tegen een bepaald beleid zijn om het opzettelijk niet uit te voeren, en regelgeving wordt niet structureel minder nageleefd in de EU dan in territoriale staten.¹³ Het Hof heeft hierbij ook een rol gespeeld. Het heeft bijvoorbeeld bepaald dat lidstaten alle relevante nationale regels moeten aanpassen aan de vereisten van EU-recht. Daarnaast heeft het bepaald dat lidstaten alle redelijke maatregelen moeten nemen om EU-recht uit te voeren, inclusief de inzet van veiligheidsdiensten.¹⁴ Naast deze ‘interne dwang’ kan worden gesteld dat de EU ‘externe soevereiniteit’ bezit. Artikel 216 VWEU stelt dat de EU overeenkomsten kan sluiten met derde landen of internationale organisaties, die bindend zijn voor de instellingen van de Unie en de lidstaten. Dit is in feite een codificatie van jurisprudentie van het Hof, waarin de oorspronkelijke bevoegdheid van de EU om overeenkomsten te sluiten met derde partijen in het kader van artikel 207 VWEU (gemeenschappelijke handelspolitiek) en artikel 217 VWEU (associatieovereenkomsten) al was uitgebreid.¹⁵

Verder bepaalt het Verdrag van Lissabon, dat een bevoegdheidsverdeling tussen het Europese en nationale niveau bevat, dat het Hof het exclusieve recht heeft om de grenzen tussen deze bevoegdheden te bewaken (de zogenoemde ‘Kompetenz-Kompetenz’).¹⁶ Ten slotte bevat het Verdrag van Lissabon niet het Handvest van de Grondrechten van de EU, maar het stelt wel dat het dezelfde juridische waarde als de Verdragen heeft.¹⁷ Gesteld kan worden dat de EU met het Handvest een soort ‘bill of rights’ heeft, hoewel de precieze impact ervan nog onduidelijk is.¹⁸

De EU is dus meer dan een internationale organisatie, heeft een aantal statelijke kenmerken, maar is minder dan een staat.¹⁹ Ook kan worden gesteld dat de EU meer is dan een confederatie, een aantal federale kenmerken heeft,

maar geen federatie is.²⁰ In vergelijkbare zin heeft de EU, zoals we nog zullen zien, zowel intergouvernementele als supranationale kenmerken.²¹ De EU past eigenlijk niet echt in een van deze categorieën. Om die reden hebben sommige wetenschappers de EU omschreven als *sui generis* (eigensoortig), en dit blijft een voortdurend punt van discussie in de literatuur.²²

Politiek systeem

Vermoedelijk in ieder geval deels uit onvrede met dit discours heeft de politicoloog Simon Hix een andere categorie voorgesteld. Volgens hem kan de EU het beste worden beschouwd en geanalyseerd als een *politiek systeem*. Om te begrijpen hoe de EU werkt, moeten we het gereedschap, de methoden en de theorieën van de politicologie gebruiken om ‘regering’, politiek en beleidsvorming in de EU te bestuderen. Zonder hier al te veel in detail te treden, kan worden gesteld dat de EU een reeks instellingen heeft met uitvoerende, wetgevende en rechtsprekende functies die samen een ‘regering’ vormen.²³ De regeringen van de lidstaten in de Raad van Ministers en de Europese Raad aan de ene kant en de Europese Commissie aan de andere kant delen uitvoerende taken. De Raad en het Europees Parlement functioneren steeds meer als een tweekamerparlement, waarin de Raad de lidstaten representeert en het Europees Parlement de burgers. Het Europees Hof van Justitie verzekert dat EU-recht op uniforme wijze wordt geïnterpreteerd en toegepast en heeft de bevoegdheid tot rechterlijke toetsing. Zoals we al gezien hebben, heeft het Hof de ruimte die het heeft creatief gebruikt om het integratieproces vorm te geven.

Als we naar *politiek* kijken,²⁴ kan de ontwikkeling sinds de jaren '90 van een meer actieve, zij het kritische publieke opinie in de lidstaten worden gezien als een normale eigenschap van een politiek systeem. Democratische politiek op Europees niveau is zwak ontwikkeld in termen van competitieve verkiezingen om de politieke macht, maar er is wel een Europees partijstelsel in de maak en de politieke groepen in het Europees Parlement gedragen zich steeds meer zoals partijen in nationale parlementen. Er is een relatief ontwikkeld stelsel van belangenvertegenwoordiging op Europees niveau. Bedrijfsbelangen zijn dominant, maar publieke (‘diffuse’) belangen, zoals vertegenwoordigd door milieuorganisaties en sociale NGOs, en sub-nationale overheidsorganen bieden meer en meer tegenwicht.

Wat *beleidsvorming* betreft, maken Hix en Høyland een onderscheid tussen vijf hoofdtypen EU-beleid.²⁵ Een aantal daarvan passeerde al de revue in para-

graaf 5.4. Bij 'regulerend beleid' gaat het in de eerste plaats om regels over het vrije verkeer van goederen, diensten, kapitaal en personen in de interne markt. Om de interne markt goed te laten functioneren, heeft de EU een gemeenschappelijk mededingingsbeleid ontwikkeld (controle op kartelvorming, fusies en staatssteun). Om het interne marktprogramma aan te vullen heeft de EU ook regulerend beleid ontwikkeld op milieu- en sociaal gebied (gemeenschappelijke eisen, zoals met betrekking tot watervervuiling en gezondheid en veiligheid op het werk).

Hoewel de begroting van de EU heel klein is, leidt het 'uitgaven-beleid' van de EU wel degelijk tot de herverdeling van middelen. Het Gemeenschappelijk Landbouwbeleid en Cohesiebeleid (structuurfondsen ter ondersteuning van relatief arme en weinig ontwikkelde gebieden) maken het grootste deel uit van de begroting. Daarnaast wordt een klein deel van de middelen besteed aan ander intern beleid, met name onderzoek en energie en transport.

'Macro-economisch beleid' wordt gevoerd in de context van de Economische en Monetaire Unie (EMU). Er is een supranationaal monetair beleid voor de lidstaten van de eurozone met een belangrijke rol voor de Europese Centrale Bank (ECB). Het economisch en begrotingsbeleid van de lidstaten werd tot dusver slechts gecoördineerd in de Raad, maar de crisis in de eurozone heeft de druk om verder te integreren op deze gebieden vergroot.

Het 'binnenlands beleid' van de EU geeft de burgers van de EU bepaalde rechten en bescherming. Hieronder vallen bepalingen voor het vrije verkeer van personen (vooral Schengen-regelingen); Europees burgerschapsbepalingen, inclusief het Handvest van de Grondrechten; immigratie- en asielbeleid, betreffende samenwerking op het gebied van vluchtelingenbeleid en gemeenschappelijk beleid ten aanzien van onderdanen van derde landen; en politieke en justitiële samenwerking, waarbij drugshandel, terrorisme, grensoverschrijdende criminaliteit en illegale immigratie wordt bestreden.²⁶

Ten slotte zijn er twee soorten 'buitenlands beleid'. Aan de ene kant heeft de EU, als tegenhanger van de interne economische integratie, drie typen extern economisch beleid ontwikkeld: de Gemeenschappelijke Handelspolitiek, bilaterale en multilaterale handelsovereenkomsten met individuele staten en handelsblokken, en een Europees ontwikkelingsbeleid. Aan de andere kant heeft de EU een Gemeenschappelijk Buitenlands en Veiligheidsbeleid (GBVB) en een Gemeenschappelijk Veiligheids- en Defensiebeleid (GVDB) ontwikkeld.

Supranationaal en intergouvernementeel

De verschillende Europese instellingen spelen een verschillende rol bij beleidsvorming, afhankelijk van of een supranationaal of intergouvernementeel regime van toepassing is.²⁷ Onder het supranationale regime is de Commissie de uitvoerende macht en heeft zij een monopolie op beleidsinitiatief; wordt wetgeving aangenomen door de Raad (die doorgaans besluit met een gekwalificeerde meerderheid) en het Europees Parlement op gelijke voet; en is de directe werking en voorrang van EU-recht van toepassing en heeft het Europees Hof van Justitie de bevoegdheid tot rechterlijke toetsing. Dit regime geldt voor het meeste regulerende beleid en een deel van het uitgaven-beleid, macro-economisch beleid en binnenlands beleid (asiel en immigratie).

Onder het intergouvernementele regime zijn de agendavormende bevoegdheden van de Commissie beperkt; is de Raad zowel de belangrijkste uitvoerende als wetgevende macht, die doorgaans besluit met unanimiteit; heeft het Europees Parlement slechts het recht te worden geraadpleegd door de Raad; en is de bevoegdheid tot rechterlijke toetsing van het Hof beperkt. Dit regime geldt voor het meeste macro-economische beleid en buitenlands beleid (vooral het GBVB en GVDB) en een deel van het uitgaven-beleid (meerjarenbegroting) en binnenlands beleid (politiële en justitiële samenwerking). Besluitvorming op het gebied van politieke en justitiële samenwerking en zelfs buitenlands en defensiebeleid is in de loop van de tijd echter meer supranationaal geworden.²⁸

In dit verband is het van belang om duidelijk te maken dat de toepassing van een supranationaal regime in EU-beleidsvorming niet noodzakelijkerwijs betekent dat de lidstaten dan geen rol meer spelen. Dit geldt slechts voor beleidsterreinen waarop de EU 'exclusief' bevoegd is, zoals het mededingingsbeleid, de handelspolitiek en het monetair beleid voor de lidstaten van de eurozone. Op deze terreinen hebben de lidstaten daadwerkelijk *soevereiniteit* – de formele onafhankelijkheid van welk gezag dan ook – 'overgedragen' aan het Europese niveau. Op andere beleidsterreinen die onder het supranationale regime vallen, is er eerder sprake van dat lidstaten hun soevereiniteit in meer of mindere mate met elkaar 'delen'. Zij blijven een rol spelen, vooral door middel van besluitvorming met een gekwalificeerde meerderheid in de Raad van Ministers.²⁹ Dit is, bijvoorbeeld, het geval bij het asiel- en immigratiebeleid. Onder het intergouvernementele regime hebben de lidstaten, als zij met unanimiteit besluiten, formeel geen soevereiniteit overgedragen noch delen zij die met elkaar (in ieder geval niet in bovengenoemde zin). Zij 'coördine-

ren' slechts hun nationaal beleid, zoals het meeste buitenlands en defensiebeleid. Toch zijn lidstaten in de praktijk zo afhankelijk van elkaar geworden op deze gebieden dat hun *autonomie* – de vrijheid om naar eigen inzicht beleid te voeren – in de loop van het integratieproces in meer of mindere mate is afgenomen. Dit geldt zelfs voor beleidsterreinen waarop de lidstaten 'exclusief' bevoegd blijven, zoals op het gebied van belastingheffing.

In tabel 6.1 is de mate van soevereiniteit en autonomie van de lidstaten voor verschillende typen bevoegdheden weergegeven.

Tabel 6.1 De mate van soevereiniteit en autonomie van de lidstaten voor verschillende typen bevoegdheden³⁰

Type bevoegdheid	Mate van soevereiniteit en autonomie
Exclusieve bevoegdheden EU Bijv. mededingingsbeleid	Overgedragen soevereiniteit, geen autonomie
Gedeelde bevoegdheden Bijv. asiel- en immigratiebeleid	Gedeelde soevereiniteit, nauwelijks autonomie
Gecoördineerde bevoegdheden Bijv. buitenlands en defensiebeleid	Volledige soevereiniteit, beperkte autonomie
Exclusieve bevoegdheden lidstaten Bijv. belastingheffing	

Dit alles maakt duidelijk dat het monopolie van staten geen kwestie van zwart-wit is. Webers definitie van een staat is in feite een ideaaltipe. In werkelijkheid verschillen staten in de mate waarin zij een monopolie op geweldgebruik, belastingheffing en regelgeving bezitten. Met andere woorden, zij verschillen in de mate van 'statelijkheid'.³¹ Als het gevolg van het overdragen en delen van soevereiniteit en een beperkte beleidsautonomie op veel beleids-terreinen is de 'statelijkheid' van lidstaten in de loop van het integratieproces afgenomen, terwijl de 'statelijkheid' van de EU is toegenomen. Dit proces zal zich waarschijnlijk voortzetten in de nabije toekomst, in het bijzonder op economisch en monetair gebied.

Conclusie

Kortom, de EU is meer dan een internationale organisatie, heeft een aantal statelijke kenmerken, maar is geen staat als zodanig. De EU kan worden gekarakteriseerd als een politiek systeem, waarin de verschillende Europese

instellingen uitvoerende, wetgevende en rechtsprekende verantwoordelijkheden vervullen en steeds meer functioneren als een gemeenschappelijke overheid met substantieel gezag op veel beleidsterreinen. De *verwevenheid* van het Europese en nationale niveau in dit politieke systeem is cruciaal om de eigen aard van de EU te begrijpen.³² ‘De EU’ is niet zozeer het Europese niveau alleen of ‘Brussel’, maar omvat zowel de Europese instellingen als de lidstaten. Preciezer gezegd, de lidstaten participeren zelf op het Europese niveau, zodat de twee niveaus eigenlijk niet los van elkaar kunnen worden gezien. Omgekeerd, zijn de Europese instellingen afhankelijk van de overheden van de lidstaten voor de implementatie van wetgeving en beleid en voor hun middelen. Op een vergelijkbare manier kunnen de communautaire rechtsorde en de nationale rechtsordes worden onderscheiden, maar niet gescheiden.³³ Er is geen Europese staat met een monopolie op geweldgebruik en belastingheffing, maar het monopolie van de lidstaten op dit gebied is wel steeds meer ingebed geraakt in de EU als geheel. Het belangrijkste is dat de EU een regelgevend gezag heeft op veel beleidsterreinen dat, als het ware, door ‘zachte dwang’ ondersteund wordt.

6.3 De aard van de EU vanuit Dooyeweerdiaans perspectief

De EU past dus in geen van Dooyeweerds twee subtypen binnen het type van juridisch gekwalificeerde maatschappelijke verbanden: de EU is meer dan een internationale organisatie, maar minder dan een staat. Om de EU, in lijn met Chaplins voorstel aangaande de VN, als een onvolgroeide Europese staat te beschouwen, in de begin- of mogelijk al middenfase van zijn ontwikkeling, gaat wellicht te ver. Dit zou kunnen suggereren dat de EU noodzakelijkerwijs een staat wordt. Dat is niet duidelijk en hoeft niet het geval te zijn. Terwijl op basis van de vorige paragraaf kan worden betwijfeld of de VN statelijk is, is echter duidelijk dat de EU statelijk is en in ieder geval veel meer dan de VN. En als er één ‘internationale politieke organisatie’ is die in aanmerking komt voor de kwalificatie ‘onvolgroeide internationale staat’, dan is het de EU. Chaplins conclusie ten aanzien van de VN is dan ook zeker van toepassing op de EU: de EU en de lidstaten zijn politieke structuren van hetzelfde hoofdtype, die ‘opereren op verschillende niveaus van politiek gezag en met verschillende mate van juridische en dwangmacht’.³⁴

Naast deze twee categorieën is er nog een aantal andere mogelijkheden om de eigen aard van de EU, in het bijzonder de relatie tussen het Europese en na-

tionale niveau, vanuit een Dooyeweerdiaans perspectief te karakteriseren.³⁵ De 'statelijkheid' van de EU suggereert een eerste mogelijkheid, namelijk een deel-geheel relatie tussen de lidstaten en de EU. Net als dat er een deel-geheel relatie bestaat tussen de verschillende overheidsniveaus binnen de lidstaten zelf, kan dit ook gelden voor de lidstaten en de EU. De EU kan immers worden gezien als een volgend overheidsniveau bovenop de binnenstatelijke niveaus. Ook al is het nationale niveau in de EU veel belangrijker dan de sub-nationale niveaus over het algemeen zijn in de lidstaten, voor zover de EU statelijke kenmerken heeft, kan gesteld worden dat de relatie tussen de lidstaten en de EU vergelijkbaar is met, zo niet gelijk aan een deel-geheel relatie.

Een tweede mogelijkheid komt naar voren uit Dooyeweerds onderscheid tussen gemeenschapsverhoudingen en maatschapsverhoudingen (ofwel 'inter-individuele en inter-gemeenschappelijke relaties').³⁶ 'In deze laatste zijn de mensen niet, gelijk in de gemeenschapsverhoudingen, tot een solidaire eenheid verbonden, waarin zij de positie van leden hebben, maar fungeren zij geïntegreerd nevens elkander, 't zij in neutrale verhouding, 't zij in onderlinge samenwerking, 't zij in strijdpositie.'³⁷ Als voorbeeld noemt hij, onder andere, 'internationale politieke betrekkingen.'³⁸ Welnu, het kan worden betoogd dat in de EU sprake is van een gemeenschapsverhouding voor zover de lidstaten geïntegreerd zijn in een statelijke structuur, maar dat sprake is van een maatschapsverhouding, dat wil zeggen een inter-gemeenschappelijke relatie, tussen de lidstaten voor zover dit niet het geval is en zij hun nationaal beleid slechts 'coördineren'.³⁹

De relatie tussen de EU en de lidstaten kan daarom deels worden gekarakteriseerd als een deel-geheel relatie en deels als een inter-gemeenschappelijke relatie. De EU heeft in die zin een ambigue, tweeledige aard. Aan de ene kant zijn de lidstaten gedeeltelijk geïntegreerd in een nieuwe *politieke* gemeenschap. Aan de andere kant coördineren de lidstaten slechts hun nationaal beleid en behouden zij hun status als politieke en *culturele* gemeenschappen.

Dit sluit aan bij het onderscheid tussen een politieke en een culturele dimensie van het Europese integratieproces dat ik aan het eind van het vorige hoofdstuk heb gemaakt. Daar stelden we dat Europese integratie betrekking zou moeten hebben op de *politieke* integratie van staten en niet op de *culturele* integratie van naties. De politieke integratie – in Dooyeweerdiaanse zin – van de lidstaten heeft geleid tot een gemeenschap met ten minste statelijke kenmerken. Zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien, is het in deze gemeenschap de taak van de Europese overheid om publieke gerechtigheid te

bevorderen. In sommige gevallen kan de bevordering van publieke gerechtigheid botsen met specifieke belangen van lidstaten. De lidstaten zijn als *staten* noch in praktische noch in normatieve zin ‘soverein in eigen kring’.

Wat de culturele dimensie betreft, is er echter geen deel-geheel relatie tussen de lidstaten en de EU, en zou die er ook niet moeten zijn. De culturele diversiteit tussen de lidstaten – hun ‘sovereiniteit in eigen kring’ zo men wil – moet door de EU worden gerespecteerd, en dat is precies een onderdeel van haar taak om publieke gerechtigheid na te streven. Zoals in het volgende hoofdstuk duidelijk zal worden, kan rekening houden met de culturele eigenheid van de lidstaten betekenen dat voor ‘coördinatie’ in plaats van ‘integratie’ wordt gekozen op een bepaald beleidsterrein.

Zoals in de vorige paragraaf naar voren kwam, snijdt het zeker hout om de EU gewoonweg als een politiek systeem te beschouwen, maar ik gebruik, in het licht van het voorgaande, liever het woord ‘gemeenschap’. Bovendien kan en moet het eigensoortige, tweeledige karakter van de EU niet ontkend worden, en dat komt onvoldoende tot uitdrukking in de term ‘politiek systeem’. Om aan te geven dat de EU enerzijds een politieke gemeenschap is waarin de lidstaten gedeeltelijk geïntegreerd zijn en anderzijds de culturele diversiteit tussen de Europese volken van blijvende waarde is, stel ik voor de EU een *gemeenschap van volken* te noemen.⁴⁰ De EU is een politieke gemeenschap van Europese volken, niet van één Europees volk. Het gaat erom de juiste balans te vinden tussen eenheid en verscheidenheid in de EU, zoals die balans ook naar voren komt in het officiële devies van de EU, ‘In verscheidenheid verenigd’. De term ‘gemeenschap van volken’ bergt beide elementen in zich en wil die balans tot uitdrukking brengen.

Deze benaming kan ook worden gezien als een aanvulling op de verschillende categorieën van Dooyeweerd die we in het voorgaande hebben besproken. De tweeledige aard van de EU vanuit een Dooyeweerdiaans perspectief suggereert dat met de EU iets ‘nieuws’ in ontwikkeling is en dat zij een eigen aard heeft. De politieke integratie van burgers in het staatsverband ging min of meer gepaard met of resulteerde in de vorming van een natie. De politieke integratie van burgers en lidstaten in de EU gaat gepaard (en zou gepaard moeten gaan) met het voortbestaan en de blijvende waarde van de naties. De groeiende interdependentie van individuen en staten als gevolg van globalisering en Europese integratie zou hebben kunnen leiden tot de opkomst van een nieuw type politieke structuur: de gemeenschap van volken. De EU is het meest vergevorderde voorbeeld hiervan. Andere, minder vergevorderde

voorbeelden kunnen elders in de wereld worden waargenomen – zoals de Afrikaanse Unie en de Associatie van Zuidoost-Aziatische Naties – en zullen zich naar verwachting in de toekomst (verder) ontwikkelen.

6.4 Conclusie

In dit hoofdstuk hebben we de eigen aard van de EU onder de loep genomen. Vanuit juridisch en empirisch oogpunt is de EU meer dan een internationale organisatie, heeft zij een aantal statelijke kenmerken, maar is zij minder dan een staat. De EU kan gekarakteriseerd worden als een politiek systeem of, liever, een politieke gemeenschap. In deze gemeenschap vervullen de verschillende Europese instellingen uitvoerende, wetgevende en rechtsprekende verantwoordelijkheden en functioneren zij steeds meer als een gemeenschappelijke overheid met substantieel gezag op veel beleidsterreinen.

Dooyeweerd maakt ook het onderscheid tussen een staat en een internationale politieke organisatie binnen zijn hoofdtype van juridisch gekwalificeerde maatschappelijke verbanden. In zijn werk kan nog een aantal andere mogelijkheden worden gevonden om de eigen aard van de EU, in het bijzonder de relatie tussen het Europese en nationale niveau, te omschrijven. In Dooyeweerdiaanse termen kan deze relatie gedeeltelijk worden omschreven als een *deel-geheel* relatie en gedeeltelijk als een *inter-gemeenschappelijke* relatie. De EU heeft vanuit dit perspectief een ambigue, tweeledige aard. De lidstaten zijn aan de ene kant deels geïntegreerd in een nieuwe *politieke* gemeenschap, maar aan de andere kant coördineren zij slechts hun nationaal beleid en behouden zij hun status als politieke en *culturele* gemeenschappen.

Dit sluit aan bij het onderscheid tussen een politieke en een culturele dimensie van het Europese integratieproces dat we in het vorige hoofdstuk gemaakt hebben. In onze visie zou Europese integratie betrekking moeten hebben op de *politieke* integratie van staten en niet op de *culturele* integratie van volken. Om aan te geven dat de EU enerzijds een politieke gemeenschap is waarin de lidstaten gedeeltelijk geïntegreerd zijn en anderzijds de culturele diversiteit tussen de Europese volken van blijvende waarde is, stellen we voor de EU een *gemeenschap van volken* te noemen.

HOOFDSTUK 7

Publieke gerechtigheid in de EU

7.1 Inleiding

Nu we de eigen aard van de EU hebben gezien, is de laatste, beslissende vraag: hoe kan de EU, naar haar eigen aard, bijdragen aan de bevordering van publieke gerechtigheid? De eigen, tweeledige aard van de EU legt duidelijk de inherente spanning van het Europese integratieproces bloot. Aan de ene kant is het een goede zaak dat de lidstaten in politieke zin integreren met het oog op het bevorderen van publieke gerechtigheid op Europees en mondiaal niveau. Aan de andere kant vraagt diezelfde norm van publieke gerechtigheid om respect voor de culturele eigenheid van de lidstaten. Dit is een zeer delicate balans. Om het juiste evenwicht te bewaren, is de uitdaging te bepalen op welke beleidsterreinen de lidstaten moeten kiezen voor 'integratie' en op welke voor 'coördinatie'. Daarom zal in paragraaf 7.3 hiervoor een aantal criteria voorgesteld worden. De combinatie van integratie van en coördinatie tussen de lidstaten brengt ook met zich mee dat publieke gerechtigheid een specifieke inhoud heeft in de context van de EU. In paragraaf 7.4 zullen we nagaan wat deze specifieke inhoud is en hoe die tot uitdrukking komt op verschillende beleidsterreinen. Eerst zullen we op basis van de voorgaande hoofdstukken kort aangeven waarom de norm van publieke gerechtigheid inderdaad op de EU kan worden toegepast.

7.2 Publieke gerechtigheid in de EU?

Het vorige hoofdstuk heeft laten zien dat de EU kan worden beschouwd als een politieke gemeenschap, waarin de Europese instellingen functioneren als een gemeenschappelijke overheid op Europees niveau met substantieel gezag op veel beleidsterreinen. De lidstaten blijven een belangrijke rol spelen, maar zijn steeds meer ingebed geraakt in de grotere politieke gemeenschap van de EU. Wat betekent de eigen aard van de EU voor een christelijk-politieke visie op de EU?

Als eerste en meest duidelijke is het belangrijk om te onderkennen dat de Europese instellingen ook als een overheid kunnen en moeten worden gezien.¹ Vanuit christelijk oogpunt betekent dit dat de Europese instellingen net als de nationale overheden in dienst van God staan, de burgers ten goede.²

Als tweede roept de eigen aard van de EU de vraag op wat de taak van de Europese overheid is. In hoofdstuk 4 hebben we gezien dat het vanuit een christelijk, neo-Calvinistisch perspectief de taak van de staat is om publieke gerechtigheid te bevorderen. Aangezien de EU geen staat is, in hoeverre kan worden gesteld dat dit ook de taak van de Europese instellingen is? Men zou kunnen stellen dat dit het geval is voor zover de EU een politieke gemeenschap is, dat wil zeggen statelijke kenmerken heeft. Ik wil echter betogen dat er sowieso geen exclusieve relatie is tussen de staat en publieke gerechtigheid. Doorslaggevend is niet of een politieke structuur een staat is, maar of zij *overheidsgezag* uitoefent. Staat en overheid zijn samengevallen in West-Europa tussen de 16^e en 20^e eeuw, maar dit was voor die tijd niet het geval en hoeft ook daarna niet zo te zijn.³

Dit zou ook vanuit normatief oogpunt een geldig punt kunnen zijn. Dooyeweerd zelf rekende internationale politieke organisaties, zoals de VN, al tot hetzelfde hoofdtype als de staat. Hiermee impliceerde hij dat de norm van publieke gerechtigheid ook op dit soort organisaties kan worden toegepast. Daarnaast kan, in navolging van Chaplin, worden gesteld dat het in de lijn der verwachting ligt dat er een dynamische ontwikkeling plaatsvindt van politieke structuren voorbij de nationale staat die als taak hebben om publieke gerechtigheid te bevorderen.⁴

De nationale en de Europese overheid oefenen beide in meer of mindere mate overheidsgezag uit. De norm van publieke gerechtigheid kan dan ook op beide van toepassing worden verklaard.⁵ Wel brengt de eigen aard van de EU als gemeenschap van volken met zich mee dat publieke gerechtigheid een specifieke inhoud heeft in deze context, die anders is dan in een nationale politieke context. De mate waarin en manier waarop van de EU kan worden verwacht dat zij publieke gerechtigheid bevordert, hangt met name af van de vraag of haar overheidsgezag superieur is aan dat van de lidstaten of eerder aanvullend is. In Dooyeweerdiaanse termen uitgedrukt, hangt het af van de vraag of de lidstaten *geïntegreerd* zijn in de EU als een politieke gemeenschap of slechts inter-gemeenschappelijk hun nationaal beleid *coördineren*. Dit is vaak niet scherp omljnd, maar eerder een continuüm.

Hoe meer de Europese instellingen functioneren als een gemeenschappelijke

overheid, hoe vollediger zij publieke gerechtigheid dienen te bevorderen. Hoe meer de overheden van de lidstaten het voor het zeggen hebben, hoe meer de bevordering van publieke gerechtigheid door de Europese instellingen een aanvullend karakter heeft. De feitelijke stand van zaken in dit opzicht hoeft niet samen te vallen met de normatief gewenste situatie, dat wil zeggen op sommige gebieden kan men een voorkeur hebben voor integratie in plaats van coördinatie of andersom.

7.3 Integratie of coördinatie?

Alvorens in de volgende paragraaf een aantal richtlijnen te geven voor de toepassing van publieke gerechtigheid op verschillende beleidsterreinen van de EU, moeten we daarom eerst bepalen of de voorkeur uitgaat naar integratie of naar coördinatie op deze terreinen. Ik wil, vanuit een christelijk-politiek perspectief, hiervoor drie criteria aandragen.⁶

Verticale subsidiariteit

Ten eerste heeft omwille van publieke gerechtigheid integratie vaak de voorkeur op *grensoverschrijdende* beleidsterreinen. Dit criterium kan worden geformuleerd als het subsidiariteitsbeginsel. Hoewel er enige verdeeldheid bestaat op dit punt, kan een onderscheid worden gemaakt tussen horizontale en verticale subsidiariteit.⁷ *Horizontale subsidiariteit* is vergelijkbaar met (maatschappelijke) soevereiniteit in eigen kring en betreft de verhouding tussen statelijke en niet-statale verbanden in de samenleving. Oorspronkelijk stond de katholieke sociale leer een organische en dus hiërarchische maatschappijvisie voor, waarin andere maatschappelijke verbanden uiteindelijk ondergeschikt zijn aan de staat.⁸ Daarin verschilt het van het beginsel van soevereiniteit in eigen kring, dat uitgaat van nevenschikking tussen de maatschappelijke verbanden.⁹ In meer recent katholiek sociaal onderricht lijkt deze hiërarchische visie minder aanwezig te zijn. Hoe dan ook, in de EU gaat subsidiariteit vooral over *verticale subsidiariteit*, dat een doelmatigheids criterium is voor de verdeling van bevoegdheden tussen verschillende overheidsniveaus. Het (verticale) subsidiariteitsbeginsel is diep geworteld in de EU. In artikel 5, paragraaf 3 VEU staat:

Krachtens het subsidiariteitsbeginsel treedt de Unie op de gebieden die niet onder haar exclusieve bevoegdheid vallen, slechts op indien en voor zover

de doelstellingen van het overwogen optreden niet voldoende door de lidstaten op centraal, regionaal of lokaal niveau kunnen worden verwezenlijkt, maar vanwege de omvang of de gevolgen van het overwogen optreden beter door de Unie kunnen worden bereikt.

Vanuit christelijk-politiek oogpunt is het betreuenswaardig dat subsidiariteit in de EU over verticale in plaats van horizontale subsidiariteit gaat.¹⁰ Het is een goed startpunt dat de EU, zoals we gezien hebben in paragraaf 5.4, de rol en bijdrage van het maatschappelijk middenveld, sociale partners en kerken erkent. In lijn hiermee en om dit handen en voeten te geven, zou de EU er goed aan doen om de formulering van subsidiariteit in de Verdragen te verbreden tot horizontale subsidiariteit of soevereiniteit in eigen kring, en ook echt naar deze beginselen te leven.

Verticale subsidiariteit kan nog steeds een passend beginsel zijn om de *bevoegdheidsverdeling* tussen het Europese en nationale overheidsniveau te bepalen.¹¹ Wel dient te worden erkend dat de toepassing van dit beginsel in de EU in de praktijk eerder tot meer dan minder integratie lijkt te hebben geleid.¹² In dit verband kan ten minste de vraag opgeworpen worden in hoeverre een hiërarchische samenlevingsvisie toch heeft doorgewerkt in de toepassing van dit beginsel, bijdragend aan 'etatisme' op Europees niveau. Het is misschien niet toevallig dat veel grondleggers van het Europese integratieproces overtuigde katholieken waren.

Naast dit principiële punt moet worden opgemerkt dat het globaliseringsproces en ook het Europese integratieproces zelf tot de situatie hebben geleid dat steeds meer beleidsterreinen grensoverschrijdend zijn. Dit zal in de toekomst waarschijnlijk nog verder toenemen. Dit roept de vraag op: waar eindigt dit en dient ergens een grens te worden getrokken? Politici met een christelijk, neo-Calvinistisch perspectief op de EU worden in dit verband geconfronteerd met een lastig dilemma. Aan de ene kant zou meer integratie bij kunnen dragen aan de bevordering van publieke gerechtigheid op Europees en mondiaal niveau, maar aan de andere kant zou het de eigenheid van de nationale culturele gemeenschappen kunnen verdringen.

Culturele eigenheid

Dit brengt ons bij het tweede criterium. Of gekozen wordt voor integratie of coördinatie op een bepaald beleidsterrein is ook afhankelijk van de mate waarin de *culturele eigenheid* van lidstaten in het geding is. Culturele plura-

liteit kan worden gezien als een uiting van de rijke verscheidenheid van de schepping. Culturele diversiteit is in het bijzonder kenmerkend voor Europa. Het kan zelfs worden beschouwd als een van Europa's waarden die gekoesterd moet worden. De culturele verscheidenheid tussen de lidstaten moet niet alleen gerespecteerd worden als onderdeel van het streven naar publieke gerechtigheid bij de totstandkoming van EU-beleid (zie volgende paragraaf). Het dient ook, om te beginnen, in ogenschouw te worden genomen om te bepalen of en in hoeverre de EU zich met een bepaald beleidsterrein moet bezighouden. Het subsidiariteitsbeginsel, in ieder geval zoals het geformuleerd is in de EU-Verdragen, lijkt hier geen oog voor te hebben.¹³ Het behoeft geen betoog dat het lastig kan zijn om objectief vast te stellen of iets een culturele aangelegenheid is. Van de Europese instellingen kan echter in ieder geval worden verwacht dat zij open staan voor en rekening houden met de visie van nationale regeringen en burgers in dit opzicht.

Democratische legitimiteit

Het derde criterium dat ik wil voorstellen, heeft te maken met de *democratische legitimiteit* van de EU. Ik wil hier het punt van legitimiteit oppakken dat ik aan het begin van het vorige hoofdstuk aangekondigd heb. We hebben in dat hoofdstuk geconcludeerd dat de relatie tussen de EU en de lidstaten vanuit een Dooyeweerdiaans perspectief deels kan worden gekarakteriseerd als een deel-geheel relatie en deels als een inter-gemeenschappelijke relatie. Met andere woorden, de EU vertoont een combinatie van integratie van en coördinatie tussen de lidstaten. De ambigue aard van de EU zou ook een verklaring kunnen bieden voor het probleem van haar democratische legitimiteit en de moeilijkheid om democratie zoals we daar bekend mee zijn op nationaal niveau over te plaatsen naar het Europese niveau.

Het hele debat over de legitimiteit van de EU kan worden gezien als een bevestiging van het feit dat we hier te maken hebben met een overheidsstructuur. De legitimiteit van de EU mag dan problematisch zijn, we zouden er niet zo veel over praten als de EU niet uitgerust zou zijn met een regelgevend gezag dat een grote impact heeft op de lidstaten en de burgers. In het geval van de EU kan de legitimiteit van haar beleid, juist omdat dit beleid niet wordt ondersteund door een geweldsmonopolie, van nog groter belang worden geacht.¹⁴ Terwijl kan worden gezegd dat de EU 'zachte dwang' uitoefent (zie paragraaf 6.2), is haar legitimiteit echter steeds problematischer geworden. Interessant genoeg lijkt er een verband tussen beide te bestaan.

Het Europese integratieproces is bij uitstek altijd een door de elite, van bovenaf aangestuurd proces geweest en niet een door de burgers, van onderop gedragen proces. Zoals eerder uiteengezet is, heeft het integratieproces geresulteerd in een politieke gemeenschap met een gemeenschappelijke overheid op Europees niveau. De Europese politieke gemeenschap en haar overheid worden echter niet of onvoldoende gedragen door, in een eerste variant, een Europees volk of, in een tweede variant, de Europese volken. Aanhangers van de eerste variant stellen dat er geen Europees volk, natie, of 'demos' is.¹⁵ Volgens hen is er in Europa geen besef van een gedeelde collectieve identiteit en loyaliteit (subjectief) of een gemeenschappelijke taal, geschiedenis, gewoonten en etnische oorsprong (objectief). Als gevolg hiervan hebben de EU en haar instellingen noch het gezag noch de legitimiteit dat de lidstaten, op grond van het feit dat zij natiestaten zijn, wel hebben.¹⁶

Aanhangers van de tweede variant, waartoe wij onszelf rekenen, stellen dat er inderdaad geen Europees volk bestaat, dat dit ook niet nodig is, maar dat het de Unie wel ontbreekt aan een noodzakelijke vorm van bovennationaal vertrouwen van en solidariteit tussen de Europese burgers.¹⁷ Het ontbreken hiervan heeft, behalve met de typische diversiteit van Europa, te maken met het feit dat Europese leiders hun burgers tot voor kort nauwelijks betrokken hebben bij het proces van Europese samenwerking. Lange tijd leek dit niet echt een probleem te zijn, omdat het proces kon steunen op de zogenoemde 'welwillende consensus' onder de burgers. De recente verdieping en verbreding van de EU, waarbij de burgers onvoldoende zijn betrokken maar die hen meer raakt dan ooit tevoren, heeft echter geleid tot een kritische massa die het integratieproces en de Europese leiders onvoldoende steunt. Ook wanneer betoogd wordt dat een Europees volk als zodanig niet nodig is ter ondersteuning van het integratieproces, is het duidelijk dat de van oudsher dominante modus van *outputlegitimiteit* – legitimatie door middel van concrete beleidsresultaten – niet (meer) volstaat.¹⁸ De EU wordt zodoende geconfronteerd met een ware legitimiteitscrisis.

Ondanks de legitimiteitscrisis en de signalen die in die richting wijzen, gaan de Europese leiders door met hun aanpak het integratieproces van bovenaf aan te sturen. Dit werd zichtbaar in de manier waarop Europese leiders per se een nieuw Verdrag wilden ratificeren – eerst het Grondwettelijk Verdrag, daarna zijn opvolger het Verdrag van Lissabon – ondanks de weerstand van burgers die bleek uit referenda in verschillende lidstaten. Het komt ook naar voren in de keuze van de Europese leiders voor meer integratie om de crisis in

de eurozone te bestrijden. Zij voelen zich genoodzaakt door de eurocrisis om het integratieproces voort te zetten, maar worden geconfronteerd met een ongekennde weerstand onder burgers en populistische partijen. Als Europese leiders op deze manier doorgaan met het integratieproces, zou dit wel eens kunnen leiden tot structurele stagnatie en zelfs desintegratie.

De Europese leiders kunnen echter wel degelijk een andere keuze maken. Zij kunnen ook een andere weg inslaan. Om de legitimiteitscrisis op te lossen, wil ik voorstellen om drie andere vormen van legitimiteit dan outputlegitimiteit te versterken.

a. Inputlegitimiteit

Ten eerste verdient de versterking van de *inputlegitimiteit* van de EU, gerelateerd aan haar institutionele structuur, blijvende aandacht. De mix van supranationale integratie en intergouvernementele coördinatie heeft geleid tot een institutionele structuur die onvoldoende democratisch is. Europese leiders maken vaak geen echte keuze voor een van de twee modellen, maar komen uit op een compromis dat suboptimaal is in termen van efficiency, transparantie en democratie.¹⁹ Een recent voorbeeld is het Europees Stabiliteitsmechanisme (ESM), een permanent noodfonds om lidstaten te hulp te schieten die financieel niet meer op eigen benen kunnen staan. Het ESM is geregeld in een apart, intergouvernementeel Verdrag buiten het EU-Verdragskader om. Het gevolg is dat het Europees Parlement geen rol heeft, terwijl de nationale parlementen in noodgevallen buitenspel kunnen worden gezet. Het moet worden erkend dat als gekozen wordt voor verdere integratie dit het best gepaard kan gaan met adequate democratische structuren op Europees niveau. Het een kan niet zonder het ander.

De macht van de Europese overheid heeft dus tegenmacht nodig. De notie van het gevaar van machtsconcentratie gaat hier nog aan vooraf.²⁰ Er dient gewaakt te worden voor machtsconcentratie, zeker als de schaalgrootte toeneemt, zoals bij de EU het geval is, waardoor controle op de macht moeilijker is en de afstand tot de burger groter. Het is vooral van belang dat macht niet te veel wordt geconcentreerd in één instelling of in de handen van individuen. Dit brengt het gevaar van machtsmisbruik met zich mee. In dit verband is met name de versterkte positie van de Europese Raad en zijn vaste voorzitter zorgelijk. Ook is waakzaamheid geboden als het gaat om de positie van de Europese Centrale Bank en haar President, die in het kader van de eurocrisis sterker is geworden en minder onafhankelijk dreigt te worden.

b. Proceslegitimiteit

Ten tweede, niet alleen de institutionele structuur van de EU is onvoldoende democratisch, dit geldt ook, zoals we gezien hebben, voor de manier waarop Europese leiders het proces van integratie vormgeven. Op dit moment lijken nationale en Europese politici vaak angstig voor de burgers in plaats van hen open en met een positieve visie tegemoet te treden. De *proceslegitimiteit* van de EU moet daarom ook worden versterkt. Allereerst is het wenselijk dat nationale en Europese politici duidelijk en eerlijk zijn over de vergevorderde stand van het integratieproces, de ‘statelijkheid’ van de EU en – in het geval van nationale politici – hun eigen beperkte soevereiniteit en beleidsautonomie. Daarnaast is het belangrijk dat zij een proactieve, positieve visie op de EU formuleren in plaats van een reactieve, defensieve positie in te nemen gebaseerd op eigenbelang en angst. De huidige stand van zaken en mogelijke vervolgstappen dienen te worden verdedigd op basis van deze positieve visie. Als dat niet mogelijk is, moeten deze stappen niet worden gezet.

c. Legitimiteit door identificatie

Dat brengt ons, ten derde, bij legitimatie door middel van *identificatie*.²¹ Vanuit liefde voor de ander en hoop op een betere wereld kunnen we een positieve visie formuleren, zoals dit boek wil doen, gericht op het realiseren van publieke gerechtigheid op Europees en mondiaal niveau.²² De afwezigheid van een Europees *demos* wordt vaak gepresenteerd als een probleem en als iets dat bijdraagt aan de legitimiteitscrisis. Wanneer we ons echter laten leiden door de norm van publieke gerechtigheid, is de erkenning van en het respect voor de pluraliteit van *demoi* in de EU geen probleem, maar juist een deel van de oplossing voor de legitimiteitscrisis. In deel I hebben we gezien dat de Europese volken en burgers bepaalde waarden gemeenschappelijk hebben, maar juist diversiteit is daar één van. Door een beroep te doen op publieke gerechtigheid, de culturele eigenheid van de lidstaten te respecteren en de EU te benaderen als een waardengemeenschap in plaats van een belangengemeenschap kan de identificatie van burgers met het Europese integratieproces worden versterkt.

Zolang deze drie typen legitimiteit onvoldoende gewaarborgd zijn, kunnen er goede redenen zijn om voor coördinatie in plaats van integratie te kiezen.

7.4 Publieke gerechtigheid in de EU: theorie en praktijk

In hoofdstuk 5 hebben we gezien dat het Europese integratieproces primair gebaseerd en gericht is op interne marktintegratie. De politieke sfeer volgt en voegt zich naar de logica van de economische en financiële sfeer. Als gevolg hiervan zijn andere beleidsterreinen, zoals milieu- en sociaal beleid, dienstbaar gemaakt aan het economische doel van efficiency en expansie. Daarnaast hebben de Europese instellingen, doordat zij zich aanpassen aan de logica van de economische en financiële sfeer, de neiging om op steeds meer gebieden gemeenschappelijk beleid te ontwikkelen dat de culturele diversiteit tussen de lidstaten onder druk dreigt te zetten.

Als antwoord op deze tweeledige kritiek wijst de norm van publieke gerechtigheid ons een andere weg. In de eerste plaats dienen de Europese instellingen zich te laten leiden door de norm van publieke *gerechtigheid* in plaats van door de logica van de economische en financiële markten. In de tweede plaats betekent de bevordering van *publieke* gerechtigheid door de Europese instellingen onder andere dat het bij Europese integratie moet gaan om de politieke integratie van lidstaten en niet om de culturele integratie van naties.

Gerechtigheid is leidend

Het eerste punt over publieke *gerechtigheid* impliceert twee dingen. Ten eerste is, hoewel de EU op papier ook niet-economische doelstellingen onderkent (in artikel 3 VEU, zie paragraaf 5.4), in praktijk de economische doelstelling dominant. Deze dominantie dreigt de *eigen normativiteit van andere beleidsterreinen* te verdringen.²³ Publieke gerechtigheid vraagt van de EU dat zij streeft naar ‘integraal bestuur’²⁴ en de ‘simultane realisatie van normen’²⁵ of doelstellingen. Goudzwaard heeft dit idee toegepast op economische beleidsvorming zelf, maar we kunnen het ook toepassen op (Europese) beleidsvorming in het algemeen. Ik kom hier zo op terug.

Ten tweede dreigt de dominantie van de economische en financiële sfeer niet alleen de eigen normativiteit van niet-economische beleidsterreinen te verdringen, maar ook de *eigen normativiteit van andere, niet-politieke levenssferen*, zoals gezin, onderwijs en gezondheidszorg.²⁶ De onderscheiden identiteit van deze niet-politieke kringen wordt onvoldoende onderkend; hun soevereiniteit in eigen kring wordt geschonden. Dit is niet een puur Europese kwestie, maar de EU heeft deze tendens wel versterkt door haar neo-liberale beleid van marktintegratie, die heeft geleid tot de liberalisering van de meeste

sectoren van de Europese economie.²⁷ Het is niet aan de Europese instellingen om de eigenheid van maatschappelijke verbanden binnen de lidstaten actief te beschermen. Dit is een taak van de overheden van de lidstaten zelf. Bij de vorming van Europees beleid moet de eigen normativiteit van deze verbanden echter in ieder geval gerespecteerd worden. De simultane realisatie van doelstellingen in Europese beleidsvorming draagt hieraan bij. Daarnaast dienen de Europese instellingen de maatschappelijke verbanden die op Europees niveau actief zijn te respecteren en kunnen zij de ontwikkeling van een Europese ‘civil society’ en publieke sfeer stimuleren.

Geen culturele integratie

Het tweede hierboven genoemde punt over *publieke* gerechtigheid raakt aan een punt dat een specifieke lading en relevantie heeft in de context van de EU. Dit punt is dat een politieke gemeenschap geen alomvattende gemeenschap is en behoort te zijn. Dat geldt voor een nationale politieke gemeenschap, die de private sfeer van het individu en zijn relaties binnen maatschappelijke verbanden en levensbeschouwelijke en culturele gemeenschappen moet respecteren. Dat geldt misschien wel nog meer voor de EU, die een vorm van integratie is van en samenwerking tussen lidstaten die op hun beurt zelf culturele gemeenschappen zijn. Culturele pluraliteit bestaat niet alleen *binnen* de lidstaten als multiculturele samenlevingen, maar ook *tussen* hen, en bovendien steeds meer naarmate de EU verder uitgebreid is. Sterker nog, deze culturele diversiteit is typerend voor Europa en de EU. Zij kan worden gezien als een uiting van de rijke verscheidenheid van de schepping. Daarom betekent publieke gerechtigheid in de EU niet in de laatste plaats recht doen aan de eigenheid – de ‘eigen normativiteit’ of ‘sovereiniteit in eigen kring’, zo men wil – van de nationale culturele gemeenschappen. De norm van publieke gerechtigheid stelt ons aldus in staat om ons op een conceptueel eenduidige manier rekenschap te geven van culturele diversiteit.²⁸ Het is een onderdeel van publieke gerechtigheid in plaats van een apart criterium dat er naast bestaat.²⁹

Specifieke doelstellingen

Het centraal stellen van publieke gerechtigheid in de EU betekent daarom dat bijzondere aandacht uitgaat naar de eigen normativiteit van verschillende beleidsterreinen, niet-politieke levenssferen en nationale culturele gemeenschappen. Kunnen we meer specifiek zijn over wat publieke gerechtigheid in de EU in de praktijk betekent? In dit verband is het goed om op te merken

dat christelijke politici veel meer nodig hebben dan een duidelijk begrip van publieke gerechtigheid als concept.³⁰ Hoe zij dit concept toepassen bij het maken van beleid kan verschillen, afhankelijk van veel factoren, zoals de specifieke situatie van het betreffende beleidsgebied, de aard van het politieke systeem, de mogelijkheden voor coalitievorming en hun politieke vaardigheden. De norm van publieke gerechtigheid 'is niet bedoeld om ons te vertellen wat we moeten doen, maar om ons aan het werk te zetten door beleidsposities te bedenken die haar concreet maken'.³¹

Met dit in het achterhoofd wil ik een aantal richtlijnen voorstellen voor de manier waarop publieke gerechtigheid kan worden toegepast op verschillende beleidsterreinen, waarbij hun eigen normativiteit in ogenschouw wordt genomen. Hierbij kan de keuze voor de mate van integratie of coördinatie worden gebaseerd op de drie in de vorige paragraaf voorgestelde criteria van verticale subsidiariteit, culturele eigenheid en democratische legitimiteit.

Zoals gezegd, vraagt publieke gerechtigheid van de EU dat zij streeft naar integraal bestuur en de simultane realisatie van doelstellingen. Dit wil niet zeggen dat de gemeenschappelijke overheid van de EU zich diepgaand moet bezighouden met elk beleidsterrein. Het wil eerder zeggen dat de reikwijdte van haar gezag *extensief* is – zij kan een verantwoordelijkheid hebben op veel beleidsterreinen – maar niet *intensief* behoort te zijn – zij mag het onherleidbare gezag van niet-statelijke verbanden in de samenleving niet schenden.³²

In hoofdstuk 4 hebben we gerechtigheid gedefinieerd als alles en iedereen geven wat hun toekomt, in negatieve dan wel positieve zin. In lijn hiermee hebben we een onderscheid gemaakt tussen publieke gerechtigheid als retributie en als tributie. Retributie heeft te maken met het bestrijden van onrecht. Tributie betreft het scheppen van de publieke voorwaarden voor mensen om tot bloei te komen. We benaderden dit vanuit een relationeel perspectief, waarbij we analoog aan de relatie van een mens met God, andere mensen en de schepping een onderscheid hebben gemaakt tussen een persoonlijke, sociale en ecologische dimensie.

Welnu, publieke gerechtigheid kan als een algemene doelstelling worden beschouwd, waarvan in de context van de EU drie specifieke doelstellingen kunnen worden afgeleid, die corresponderen met respectievelijk persoonlijke, sociale en ecologische gerechtigheid. Ik stel voor deze specifieke doelstellingen vrede, welzijn en duurzaamheid te noemen.³³ Wanneer de EU optreedt, dient ze deze drie doelstellingen simultaan te realiseren. Het vervullen van deze doelstellingen kan ook betekenen dat de EU juist niet moet optreden. De

doelstellingen kunnen zo als kwaliteitscriteria fungeren. Tegelijkertijd kunnen zij tot op zekere hoogte ook fungeren als domeincriteria, die specifieke beleidsterreinen suggereren waarmee de EU zich zou kunnen bezighouden.

a. Vrede

Wat betreft *vrede* kan en moet de EU zich niet ten doel stellen om vrede tussen God en mens te realiseren, maar wel om te bevorderen dat elke Europese burger de vrijheid heeft in vrede te leven in overeenstemming met zijn eigen overtuiging en met zijn medemens, en dit ook buiten haar grenzen te bevorderen.

- Aangezien de EU geen geweldsmonopolie heeft, hebben de Europese instellingen noodzakelijkerwijs een beperkte taak als het gaat om de bevordering van vrede door middel van *retributie*. Dit betekent dat de Europese overheid vooral complementair is aan de overheden van de lidstaten, die hun nationaal beleid coördineren op het gebied van politieke en justitiële samenwerking en het buitenlands, veiligheids- en defensiebeleid. Zoals in paragraaf 6.2 aangegeven is, heeft supranationale integratie echter op deze gebieden tot op zekere hoogte al plaatsgevonden. Vanuit een christelijk-politiek oogpunt kan, gelet op het verticale subsidiariteitscriterium, verdere integratie worden overwogen op deze beleidsterreinen. In het licht van de criteria van culturele eigenheid en democratische legitimiteit kunnen er echter goede redenen zijn om terughoudend te zijn.³⁴
- De Europese instellingen dienen de culturele diversiteit tussen de lidstaten te respecteren en te bevorderen, waarmee zij bijdragen aan vrede in de EU.
- De Europese instellingen hoeven de rechten en vrijheden van personen binnen de lidstaten niet actief te beschermen – dit is aan de overheden van de lidstaten zelf – maar zij moeten die wel respecteren in hun optreden en beleid.

b. Welzijn

Als het gaat om *welzijn* dient de EU bij te dragen aan het scheppen van de publieke voorwaarden voor mensen om tot bloei te komen, zowel binnen als buiten haar grenzen. Economische welvaart is slechts een onderdeel hiervan, zij het een belangrijk onderdeel. Bijzondere aandacht gaat uit naar het welzijn

van kwetsbare mensen. Aangezien mensen vooral opbloeien in relaties binnen allerlei maatschappelijke verbanden en gemeenschappen, moeten deze verbanden en gemeenschappen worden gekoesterd.

- Deze doelstelling is misschien wel het meest gekoppeld aan allerlei EU-beleid waarmee de Europese instellingen publieke gerechtigheid als *tributie* kunnen bevorderen. Dit wil niet zeggen dat de taak van de Europese instellingen onbeperkt is in dit verband, maar wel dat zij op deze gebieden in het bijzonder als een gemeenschappelijke overheid functioneren.
- Dit geldt vooral voor het interne marktbeleid van de EU. Zonder het belang van de economie te ontkennen, dient het interne marktbeleid niet overheersend te zijn, maar ingebed in en ten dienste van de doelstellingen van het EU-beleid als geheel. De interne markt moet 'gereguleerd' zijn, zodat de eigen normativiteit van vooral de sociale en ecologische sfeer in ogenschouw wordt genomen. De EU moet in plaats van het steeds dominantere Angelsaksische model een Rijnlandse sociale markteconomie ontwikkelen.
- Voor zover sprake is van supranationale integratie op dit gebied kunnen de Europese instellingen in sommige gevallen vergeldende gerechtigheid bevorderen (bijvoorbeeld de boetes die de Commissie in het kader van het mededingingsbeleid kan opleggen).
- Regulerend beleid op sociaal gebied is nodig, maar moet niet ondergeschikt gemaakt worden aan het interne marktbeleid. Echt, herverdelend sociaal beleid op Europees niveau kan wenselijk zijn op basis van verticale subsidiariteit, maar niet gelet op culturele eigenheid en vooral het gebrek aan democratische legitimiteit.
- Het Gemeenschappelijk Landbouwbeleid dient op een evenredige wijze recht te doen aan boeren binnen de EU, maar moet ook fair zijn naar boeren en ontwikkelingslanden buiten de EU. In het algemeen moet er een kleiner deel van de EU-begroting aan worden besteed.
- De structuurfondsen van het Cohesiebeleid moeten alleen worden aangewend waar ze echt nodig zijn (relatief arme lidstaten en regio's).
- Meer coördinatie en convergentie van het economisch beleid van de lidstaten van de eurozone kan wenselijk zijn op basis van

verticale subsidiariteit, maar problematisch in het licht van culturele eigenheid.

- EMU-beleid dat leidt tot een substantiële herverdeling van middelen tussen de lidstaten, zoals met het ESM en een eventuele eigen begroting voor de eurozone aan de orde kan zijn, is problematisch vanuit het oogpunt van democratische legitimiteit.³⁵
- Het externe economische beleid moet fair zijn naar derde landen en handelsblokken en genereus voor ontwikkelingslanden.
- Een gemeenschappelijk asiel- en immigratiebeleid is nodig om recht te doen aan kwetsbare mensen zoals vluchtelingen en migranten.
- De Europese instellingen hoeven de eigenheid van verbanden en gemeenschappen binnen de lidstaten niet actief te beschermen – dit is aan de overheden van de lidstaten zelf – maar zij moeten die wel respecteren in hun optreden en beleid.

c. Duurzaamheid

Met betrekking tot *duurzaamheid* behoort de EU niet alleen op Europees, maar ook op mondiaal niveau haar verantwoordelijkheid te nemen door een beleid te voeren dat de aarde bewaart voor de huidige bevolking en komende generaties.

- Regulerend beleid op milieugebied dient niet ondergeschikt te zijn aan het interne marktbeleid. Het milieu verdient zelf een volwaardig beleid.
- Hieraan gerelateerd, moet de EU duurzaam beleid ontwikkelen en bevorderen op het gebied van klimaat en energie.

De EU dient in haar beleid en optreden te streven naar de ‘simultane realisatie’ van vrede, welzijn en duurzaamheid.³⁶ Als illustratie van hoe het raamwerk van dit boek en vooral de algemene doelstelling van publieke gerechtigheid kan worden toegepast op Europese beleidsterreinen, sluiten we dit hoofdstuk af met een drietal casus over de specifieke doelstellingen vrede, welzijn en duurzaamheid.

Vrede: militaire operaties onder EU-vlag

Draagt de EU bij aan het bevorderen van vrede? De EU mocht in 2012 de Nobelprijs voor de Vrede in ontvangst nemen. Als reden hiervoor wijst de commissie niet alleen op het startpunt van het Europese project, namelijk het voorkomen van een nieuwe oorlog op het Europese continent.³⁷ Ook de uitbreiding naar het zuiden (Spanje, Portugal en Griekenland) en, na de val van de Muur, naar Centraal- en Oost-Europa vond plaats vanuit de gedachte dat dit zou bijdragen aan de verspreiding van democratie en vrede op het Europese continent.

De ambitie van het bevorderen van vrede strekt echter verder dan Europa. De EU heeft zichzelf tot doel gesteld de vrede te bevorderen *in de wereld*.³⁸ Sinds 2003 heeft zij daarvoor naast economische middelen en politieke diplomatie ook militaire inzet tot haar beschikking. De EU heeft deze militaire middelen tot op heden ingezet in acht militaire operaties in de Balkan en Centraal Afrika.³⁹

De uitbreiding van het repertoire van buitenlands beleidsinstrumenten was een fundamentele uitbreiding van het takenpakket van de EU. Toch stond het al in de jaren '50 op de agenda. Het voorstel tot een Europese Defensie Gemeenschap werd echter weggestemd door het Franse parlement. Daarmee bleef het onderwerp lange tijd taboe. Dit veranderde met het trauma van de jaren '90, toen de EU niet in staat bleek te zijn een nieuwe genocide te voorkomen in de Balkan. Tegen deze achtergrond ontstond het Gemeenschappelijk Veiligheids- en Defensiebeleid (GVDB), als onderdeel van het Gemeenschappelijk Buitenlands en Veiligheidsbeleid (GBVB).

Het GVDB heeft een intergouvernementeel karakter. Er is geen Europees leger, maar de besluitvorming voor gezamenlijke militaire operaties vindt op Europees niveau in de Europese Raad plaats. Dit gebeurt in beginsel op basis van unanimitéit. De Commissie en het Europees Parlement staan in de praktijk grotendeels buiten spel.⁴⁰ De democratische legitimatie loopt via de nationale parlementen.⁴¹ Hoewel de druk op veel nationale regeringen om te bezuinigen een impuls zou kunnen geven aan *pooling & sharing* van defensiematerieel, blijkt de praktijk weerbarstig. Dit hangt samen met de nauwe verbondenheid van dit beleidsterrein met soevereiniteit. Het is een

beleidsterrein waar lidstaten niet snel afstand van zullen doen.

In het licht van de bevordering van vrede als doel is een krampachtige houding met betrekking tot behoud van soevereiniteit niet op zijn plaats. Vanuit christelijk oogpunt kan de soevereiniteit van lidstaten geen doel op zich zijn.⁴² Daarnaast is het doel waarvoor militaire operaties worden ingezet veranderd. Waar defensie traditioneel primair verantwoordelijk is voor de bescherming van de eigen grenzen en bevolking, zijn militairen van Europese lidstaten in toenemende mate actief buiten de EU. Militaire operaties hebben dus steeds meer een grensoverschrijdend karakter gekregen. Ten slotte vinden deze militaire activiteiten vaak plaats in het kader van brede samenwerkingsoperaties, zoals de VN en de NAVO. Daarmee is het karakter van militaire inzet veranderd.

Wel kan de vraag gesteld worden of deze brede inzet van militairen in samenwerkingsverbanden noodzakelijkerwijs via de EU geregeld moet worden, of dat de huidige constellatie met de NAVO voldoende is. Er zijn twee argumenten voor een Europees samenwerkingsverband. Ten eerste biedt het bredere buitenlands beleid van de EU (zoals ontwikkelingshulp, diplomatie, economische handelsrelaties) de basis voor een geïntegreerde benadering die de NAVO mist. Ten tweede is het functioneren van de NAVO sterk afhankelijk van de VS. Nu de VS zich in toenemende mate lijkt te richten op de *Pacific* en van de EU verwacht haar eigen boontjes te doppen in de eigen regio, is de ontwikkeling van eigen veiligheids- en defensiebeleid een welkome aanvulling op de NAVO.

Tijdens de Europese Raad van december 2012 is besloten dat de Hoge Vertegenwoordiger Ashton initiatieven gaat ontwikkelen ter versterking van het GVDB. Daarbij valt op dat de nadruk ligt op 'effectiviteit', de Europese defensiemarkt en de wil om op het gehele spectrum van crisismanagement actief te zijn. Een meer fundamentele kwestie is echter: waartoe dienen militaire operaties van de EU? De EU heeft zich lange tijd geprofileerd als een speler op het wereldtoneel die met politieke en economische instrumenten 'Europese waarden' probeert uit te dragen. De vraag is of militaire middelen hieraan bijdragen of dat de EU zich met de toegenomen mogelijkheden meer gaat gedragen als een supermacht die met militair vertoon haar eigenbelang behartigt.

Dit laatste is in strijd met de centrale notie van publieke gerechtigheid. Het bevorderen van vrede zou het leidende principe moeten zijn in het licht waarvan de militaire operaties van de EU geëvalueerd worden. Met het oog op het idee dat militaire operaties de vrede dienen te bevorderen, sluit ik af met twee aanbevelingen. Ten eerste is er een grotere bereidheid nodig om militaire operaties in het hogere deel van het geweldsspectrum uit te voeren. Het 'kiezen' van militaire operaties waarbij de eigen troepen een minimaal risico lopen, terwijl op andere plekken de noodzaak tot een militaire interventie omodeloos geweld te stoppen groter is, kan niet gelegitimeerd worden vanuit het oogpunt van publieke gerechtigheid.⁴³ Ten tweede mag het intergouvernementele karakter van het GVDB niet belemmerend werken bij het bevorderen van vrede in de wereld. Dit is niet zozeer een oproep tot supranationalisering van de besluitvorming, door bijvoorbeeld het afschaffen van de unanimitétsregel. Veeleer gaat het erom dat de Raad nauwer samenwerkt met de Europese Commissie, een grote speler op het gebied van humanitaire hulp en economische beleidsinstrumenten,⁴⁴ en deze een grotere rol geeft bij de besluitvorming over en uitvoering van militaire operaties. De huidige asymmetrie in de verhoudingen kan gemakkelijk leiden tot een militarisering van het Europese buitenlands beleid, terwijl de toegevoegde waarde van de EU in het bevorderen van vrede juist ligt in het geheel van buitenlands beleidinstrumenten; de combinatie van zowel politieke, economische als militaire instrumenten.

Trineke Palm MSc is politicoloog en is werkzaam als promovenda aan de Vrije Universiteit, Amsterdam bij het departement Politicologie en doet onderzoek naar militaire operaties van de Europese Unie.

Welzijn: Europese normalisatie

Een van de instrumenten om welvaart en welzijn te vergroten, is normalisatie: afspraken maken over eisen aan producten, diensten, processen of zelfs organisaties. Vanaf circa 1920 hebben alle Europese landen een nationaal normalisatie-instituut opgericht om hiertoe nationale normen op te stellen. Die normen komen tot stand in commissies waarin belanghebbende partijen deelnemen. Een bekend

voorbeeld van een norm is de Duitse norm uit 1922 waarin de A-serie van papierformaten is vastgelegd. Deze norm heeft sterk bijgedragen aan efficiency op kantoor. Deze norm is overgenomen door veel andere landen. Dat was echter eerder uitzondering dan regel. Elk land kreeg zijn eigen collectie normen. Dat maakte het moeilijker voor andere landen om te exporteren, ook al was toepassing van die normen meestal niet verplicht. Zo schreef de Nederlandse norm voor waterleidingbuizen ook de kleur voor. Precies de kleur die de grootste Nederlandse producent, Wavin, gebruikte. De buizen liggen in de grond, dus de kleur lijkt niet belangrijk, maar zo werd het wel moeilijk gemaakt voor buitenlandse bedrijven om hier buizen te verkopen. Dat gold nog sterker als nationale wetgeving, bijvoorbeeld voor huizen of voor veiligheid van producten, verwees naar dergelijke normen. Dan kon je er bijna niet omheen.

De Europese Commissie was niet blij met dergelijke handelsbelemmeringen. Daarom heeft zij de nationale normalisatie-organisaties gevraagd om meer samen te werken en tot gezamenlijke Europese normen te komen. In 1975 hebben zij hier gevolg aan gegeven en de Europese normalisatie-organisaties CEN (Comité Européen de Normalisation) en CENELEC (Comité Européen de Normalisation Electrotechnique) opgericht. Verder hebben ze afgesproken om, als er een Europese norm is, dan die norm op te nemen in het nationale normensysteem en eventuele daarmee strijdige nationale normen in te trekken. De Europese normen komen tot stand in commissies op Europees niveau. De deelnemers daarin worden afgevaardigd vanuit de nationale commissies in alle Europese landen die in het onderwerp van die Europese normalisatiecommissie zijn geïnteresseerd. Op nationaal en Europees niveau samen zijn er circa 100.000 experts actief in dergelijke commissies. Dat kost veel tijd en dus ook geld, maar het belang ervan is groot. Onderzoek geeft aan dat 10 tot 30% van de economische groei samenhangt met dergelijke normen. Het belang van Europese normen voor de Europese markt is dus enorm. Deze normen voor producten en diensten versterken welvaart. Daarnaast dragen veel normen ook bij aan welzijn, bijvoorbeeld op het gebied van gezondheid, veiligheid en duurzaamheid. Deze normen zijn vrijwillig, maar soms verwijst de wetgever ernaar.

Ook verwijzingen naar normen in nationale wetgeving wilde de Europese Commissie gelijktrekken. Dat is inmiddels grotendeels gebeurd: er is Europese productveiligheidswetgeving gekomen in de vorm van Europese richtlijnen. De inhoud daarvan moet in nationale wetgevingssystemen worden overgenomen. En die nationale wetten verwijzen dan naar de nationale versie van een Europese norm.

De private wereld van de normen (de normalisatie-organisaties zijn in bijna alle landen private organisaties, meestal vereniging of stichting, en ook CEN en CENELEC zijn privaat) ontmoet hier dus de publieke wereld van nationale en Europese overheden. Elk met duidelijk onderscheiden verantwoordelijkheden. En daarmee een mooi voorbeeld van 'soevereiniteit in eigen kring', zowel nationaal als Europees, waarbij er voor zowel de private normalisatie-organisaties als de publieke overheden een duidelijke samenwerkingsrelatie tussen het nationale en het Europese niveau is. Dit zou model kunnen staan voor hoe op nog meer gebieden Europese samenwerking gestalte kan krijgen, op basis van vrijwillige samenwerking tussen publieke en private actoren.

Helaas is inmiddels te zien dat de Europese Commissie, juist omdat zij normalisatie zo belangrijk vindt, ook meer grip op de normalisatie-instellingen probeert te krijgen. Voor die organisaties is Europese wetgeving gecreëerd en lidstaten moeten deze overnemen. Hierin worden normalisatie-instellingen aan regels gebonden. Ook in financiële zin zijn CEN en in mindere mate CENELEC steeds afhankelijker geworden van de Europese Commissie. Daardoor kunnen zij verzoeken van de Europese Commissie om op een bepaald gebied normen te ontwikkelen moeilijk nog naast zich neerleggen. Het bedrijfsleven klaagt erover dat de EU zo steeds meer de normalisatie-agenda bepaalt en kiest er in een toenemend aantal gevallen voor om normen te maken buiten de officiële normalisatie-instellingen om, in industrie-consortia. Daarmee ontstaat een wirwar van normen en is door de bomen het bos niet meer te zien. Daardoor weten marktpartijen niet meer goed welke normen ze moeten kiezen, wat investeringsbeslissingen hindert. Zo wordt innovatie belemmerd in plaats van gestimuleerd. De goedbedoelde bemoeienis van de Europese Commissie, die desoevereiniteit in eigen kring heeft doorbroken, werkt zo contraproductief. Normalisatie moet terug naar haar oorsprong.

Terugdringen van die bemoeienis zal moeilijk zijn. In het uiterste geval kan het bedrijfsleven een alternatieve Europese normalisatiestructuur in het leven roepen, buiten de Europese Commissie om. Dat is in elk geval beter dan al die losse consortia.

Henk J. de Vries is Universitair Hoofddocent Standaardisatie en Normalisatie aan de Rotterdam School of Management, Erasmus University. Tevens is hij voorzitter van de European Academy for Standardization EURAS en voorzitter van de International Cooperation for Education about Standardization ICES.

Duurzaamheid: een Europees emissiehandelssysteem

Veel vraagstukken rondom het thema duurzaamheid, zoals de energievoorziening, de beschikbaarheid van grondstoffen en klimaatverandering, zijn grensoverschrijdend en vragen om internationaal beleid of internationale coördinatie. Zo zijn er in het Kyoto-protocol afspraken gemaakt over de vermindering van de uitstoot van broeikasgassen, om zo de opwarming van de aarde een halt toe te roepen. De EU heeft zich in dat kader gecommitteerd aan een vermindering van de CO₂-uitstoot met 20% in 2020 (ten opzichte van 1990).⁴⁵ Een van de instrumenten om de reductieverplichtingen te realiseren, is de handel in emissierechten (of: emissieruimte). Emissierechten geven landen en bedrijven het recht om bepaalde broeikasgassen, zoals CO₂, uit te stoten. Door de emissieruimte te beperken (schaars te maken), wordt het voor bedrijven duurder om broeikasgassen uit te stoten, wat zou moeten leiden tot een vergroening van de productie en investeringen in duurzame energie. Het idee is dat bedrijven waarvoor het terugdringen van de uitstoot erg duur is emissierechten kunnen kopen van bedrijven waarvoor het reduceren van emissies relatief goedkoop is of van bedrijven die emissieruimte over hebben. Het doel is om uiteindelijk op een kostenefficiënte wijze de emissies te verlagen en zo bij te dragen aan de klimaatdoelstellingen van het Kyoto-protocol.

Idealiter zou een wereldwijd handelssysteem moeten worden opgezet om invulling te geven aan de afspraken uit het Kyoto-protocol. Dit is echter voorlopig niet haalbaar, omdat er een groot aantal landen is dat

niet deelneemt aan het Kyoto-protocol. Wel zijn er in Europees verband bindende afspraken gemaakt over een emissiehandelssysteem, met daarbij een emissieplafond en beprijzing van CO₂-uitstoot. Dit *Emissions Trading System* (ETS) wordt ook wel de 'hoeksteen van het Europese klimaatbeleid' genoemd en is via een Europese richtlijn in nationale wetgeving verankerd. Hierbij is dus sprake van *integratie* van beleid, waarbij op Europees niveau reductiedoelstellingen worden geformuleerd en wordt bepaald welke sectoren wel en niet onder het ETS vallen. Er is echter geen sprake van een regulerende marktmeester op Europees niveau, die de bevoegdheid heeft om de hoogte van het plafond aan te passen en kan zorgen dat landen stimulerende maatregelen nemen om de CO₂-uitstoot te verminderen. Momenteel wordt in elk land de handel in CO₂-rechten geregistreerd en gecontroleerd door een nationale instantie. In Nederland is dit de Nederlandse Emissieautoriteit (NEa).

Vanuit het oogpunt van *verticale subsidiariteit* is een supranationaal ETS te verdedigen. De milieu- en klimaatproblematiek als gevolg van de hoge CO₂-uitstoot is grensoverschrijdend en vergt een supranationale aanpak. Het ETS is dan ook onderdeel van het Europese milieubeleid. Met een supranationaal ETS worden ook schaalvoordelen gecreëerd: er is sprake van een grotere markt waarop emissies verhandeld kunnen worden. Hierdoor wordt marktwerking bevorderd.

Het criterium van *culturele eigenheid* lijkt een beperkte rol te spelen bij de keuze voor coördinatie dan wel integratie, aangezien de culturele diversiteit tussen de lidstaten niet wordt bedreigd door een communautair milieubeleid. In die zin zijn er geen belemmeringen om te kiezen voor integratie.

De *democratische legitimiteit* van het ETS is geborgd via de medebeslissing van het Europees Parlement bij het opstellen en aanpassen van milieuwetgeving (gewone wetgevingsprocedure) en van nationale parlementen bij de besluitvorming in de Europese Milieuraad. Besluiten over aanpassingen van het uitstootplafond of over sectoren die wel of niet onder het ETS zouden moeten vallen, vergen een aanpassing van de richtlijn, via de gewone wetgevingsprocedure van de Raad en het Europees Parlement gezamenlijk. Overige besluiten worden genomen in de Europese Milieuraad, waarbij nationale parlementen invloed hebben op de inzet van de nationale milieuministers.

Vanuit het oogpunt van democratische legitimiteit is er dus geen beletsel om te kiezen voor integratie.

Bij de start van het Europese ETS in 2005 zijn de emissierechten door de lidstaten gratis toebedeeld aan bedrijven. Dit is echter gebeurd op basis van verkeerde data. Hierbij is een overschot aan emissierechten ontstaan. Samen met de economische crisis heeft dit ervoor gezorgd dat er op dit moment nog geen schaarste is op de CO₂-markt, met een lage CO₂-prijs tot gevolg. Hierdoor is het voor veel bedrijven goedkoper om emissierechten te kopen en door te gaan met vervuilen, dan om milieumaatregelen te nemen. Verder zijn bepaalde sectoren, zoals de transportsector, gedeeltelijk uitgezonderd van de reductieverplichtingen. Concluderend kan worden gesteld dat het ETS momenteel een imperfect systeem is en in zijn huidige vorm nog onvoldoende bijdraagt aan de klimaat- en duurzaamheidsdoelstellingen.

De Europese Commissie heeft voorstellen gedaan om een deel van de emissierechten die de komende drie jaar via een veiling op de markt zouden komen tijdelijk weg te nemen uit het ETS. De vraag is of deze maatregel voldoende is. Belangrijk voor het slagen van het ETS is dat het plafond ambitieus wordt vastgesteld en in de loop der tijd steeds lager komt te liggen. Hierdoor ontstaat schaarste op de CO₂-markt en worden investeringen gestimuleerd om te zorgen dat de CO₂-uitstoot wordt verminderd. Ook zijn er internationale afspraken nodig, zodat andere 'grootvervuilers', zoals de VS en de BRIC-landen, zich aansluiten bij het Kyoto-protocol en een wereldwijd ETS. Een belangrijke belemmering voor het stringenter maken van de Europese ETS-afspraken is dat hierdoor de concurrentiepositie van Europese bedrijven wordt ondermijnd, zeker als concurrerende landen zich niet committeren aan CO₂-reductie. Er dient dus niet alleen sprake te zijn van integratie van beleid op Europees niveau, maar ook ten minste van coördinatie van beleid op mondiaal niveau.

Pim Roza (Europees bestuurskundige) is werkzaam als beleidsmedewerker bij de Tweede Kamerfractie van de ChristenUnie op de terreinen Europese zaken, financiën en landbouw & natuur.

7.5 Conclusie

De norm van publieke gerechtigheid kan worden toegepast op de EU, omdat zij een politieke gemeenschap is, waarin de Europese instellingen overheidsgezag uitoefenen. Dit wil niet zeggen dat de inhoud van publieke gerechtigheid op Europees niveau hetzelfde is als op nationaal niveau. Dat heeft te maken met de eigen aard van de EU – de combinatie van integratie van en coördinatie tussen de lidstaten. Hoe meer de lidstaten geïntegreerd zijn in de EU als een politieke gemeenschap, hoe vollediger de Europese instellingen publieke gerechtigheid dienen na te streven. Op gebieden waar de lidstaten hun nationaal beleid slechts coördineren, hebben de Europese instellingen meer een aanvullende rol in de bevordering van publieke gerechtigheid. Om te bepalen of voor integratie dan wel coördinatie wordt gekozen op specifieke beleidsterreinen, zijn in dit hoofdstuk drie criteria voorgesteld vanuit een christelijk-politiek perspectief: verticale subsidiariteit, culturele eigenheid en democratische legitimiteit.

In het algemeen betekent publieke gerechtigheid in de EU dat recht wordt gedaan aan de eigen normativiteit van verschillende beleidsterreinen, niet-politieke levenssferen en nationale culturele gemeenschappen. Meer specifiek betekent publieke gerechtigheid in de EU dat de Europese instellingen bij het maken van beleid streven naar de ‘simultane realisatie’ van drie doelstellingen: vrede, welzijn en duurzaamheid. Deze doelstellingen corresponderen met respectievelijk persoonlijke, sociale en ecologische gerechtigheid.

HOOFDSTUK 8

Conclusies en reflecties

Het Europese project bevindt zich in een cruciale fase. De eurocrisis heeft de Europese leiders ertoe gebracht ingrijpende maatregelen te nemen en vergaande stappen te bespreken om tot een 'echte Economische en Monetaire Unie' te komen. Op dit moment liggen plannen op tafel voor een geïntegreerd financieel kader, een geïntegreerd begrotingskader, een geïntegreerd economisch beleidskader en een versterkte democratische legitimiteit en verantwoordingsplicht.¹ De Europese leiders richten hun vizier dus vooral op een financieel-economisch sterker Europa. Natuurlijk moeten er maatregelen genomen worden om de crisis op te lossen, maar Europa kan niet leven van brood alleen. Dat is van begin af aan zo geweest: voor de grondleggers was economische samenwerking een middel tot het hogere doel van vrede. De aanpak van de eurocrisis zorgt echter juist voor groeiende onvrede, zowel binnen als tussen lidstaten. Onze huidige leiders lijken zich niet te realiseren dat, veel meer dan de euro, de bestaansgrond van het Europese project zelf – vrede – op dit moment op het spel staat.

De komende jaren zal duidelijk worden of er toekomst is voor het Europese project. Zal meer integratie en coördinatie de vrede en gerechtigheid in Europa en de wereld dienen, waarbij burgers zullen aanhaken? Of zal verdere samenwerking juist leiden tot onvrede en onrecht met als paradoxaal gevolg desintegratie, waarbij lidstaten en burgers meer van elkaar vervreemden of zelfs afhaken?

Twee uiterste posities

De eurocrisis zet het debat over waar het naartoe moet met de EU op scherp. Deelnemers aan dit debat hebben de neiging om een uiterste positie in te nemen. Zo stellen de vooraanstaande Europarlementariërs Daniel Cohn-Bendit en Guy Verhofstadt dat dit het moment is om een grote sprong voorwaarts te maken naar een 'echt verenigd en federaal Europa'.² Dit zou geen 'gecentraliseerde superstaat' zijn, maar wel een economische, budgettaire, fiscale en politieke unie. Er moet een echte Europese regering komen. Burgers gaan

rechtstreeks belasting betalen aan de EU, zodat de Unie een zelfstandig sociaal-economisch en financieel beleid kan voeren. Het buitenlands beleid van de EU wordt verder opgetuigd, inclusief de vorming van een Europees leger. Wat opvalt, is dat zij een 'postnationaal' Europa voor zich zien of anders niet. Zij wijzen met een beschuldigende vinger naar de natiestaten als de oorzaak van de crisis. De burgers en de lidstaten worden tegen elkaar uitgespeeld. Cohn-Bendit en Verhofstadt menen op te komen voor het Europese belang van de burgers; de lidstaten zouden slechts hun eigenbelang nastreven.

Anderen omarmen juist de natiestaat in deze tijden van crisis. Dat gebeurt door populistische partijen, zoals de PVV, maar ook bijvoorbeeld door de conservatieve denker Thierry Baudet.³ Hij ziet in de 'supranationale' EU een gevaar voor de democratische rechtsstaat, omdat zij de soevereiniteit van de lidstaten, die volgens hem onmisbaar is voor het bestaan van een democratische rechtsstaat, heeft verzwakt. De supranationale EU mondt volgens Baudet bovendien onvermijdelijk uit in een 'federale staat', die echter vanwege de verschillen in Europa onwerkbaar zou zijn.⁴ Daarom moeten we volgens hem juist een stap terug doen naar een intergouvernementele EU van samenwerkende, maar soevereine staten. De kern hiervan is een vrijhandelszone op basis van eerlijke concurrentie. Er komt geen Europese regering, maar slechts een kleine Commissie die de vrijhandel coördineert. De euro wordt afgeschaft. Het buitenlands en defensiebeleid wordt ontmanteld. Voor Baudet is niet de natiestaat, maar de supranationale EU problematisch.

Er is een opvallende overeenkomst tussen Cohn-Bendit en Verhofstadt aan de ene kant en Baudet aan de andere kant. Beide kampen zijn van mening dat de EU zoals die tot nu toe is vormgegeven, zal (moeten) uitmonden in een centralistische federatie. Het is precies tegen dit punt dat dit boek stelling neemt. Zeker, zoals we ook in dit boek hebben gezien, lijkt er in de praktijk van het Europese integratieproces een bijna onontkoombare neiging te zijn naar verdere integratie en meer centralisme. En ja, de huidige voorstellen over een 'echte Economische en Monetaire Unie' gaan meer in de richting van het 'echt verenigde en federale Europa' van Cohn-Bendit en Verhofstadt dan de intergouvernementele EU van Baudet. Het is echter een misverstand om te menen dat de Europese leiders geen andere keuze kunnen maken en er geen alternatief voorhanden is.

Een positief-kritisch alternatief

Dit boek beoogt een alternatief te schetsen. Te midden van uiterste posities die het probleem ofwel bij de natiestaat ofwel bij de EU leggen, is een gulden middenweg mogelijk, waarin zowel integratie als culturele diversiteit worden omarmd. Vanuit een christelijk-politiek perspectief kan de EU worden gezien als een *gemeenschap van volken*, die gebaseerd is op *gemeenschappelijke waarden* en streeft naar *publieke gerechtigheid* binnen en buiten haar grenzen. Het is een positief-kritische visie op de EU, waarin naar de juiste balans wordt gezocht tussen eenheid en verscheidenheid. Een visie dus die recht probeert te doen aan het officiële devies van de EU, 'In verscheidenheid verenigd', dat zo cruciaal is voor het Europese integratieproces, zeker in deze tijden van crisis. Dit boek wil de EU oproepen om ook echt naar dat devies te leven, zodat er toekomst is voor het Europese project. Met een positief-kritische visie op de EU kan de ChristenUnie adequaat stelling nemen in het debat en een unieke positie innemen in het partijpolitieke landschap.

Belang van Europa's tradities en waarden

Hoe ziet deze positief-kritische visie er uit? Allereerst is het goed om, in de geest van Taylor en Dooyeweerd, het belang van verschillende levensbeschouwelijke tradities en hun bijdrage aan Europa's cultuur en waarden openlijk te onderkennen (**hoofdstuk 2**). Hierbij gaat het vooral om de Grieks-Romeinse traditie, de joods-christelijke traditie, het Humanisme, de Verlichting en de Romantiek. In de visie van Taylor is de theïstische bron, Gods liefde (*agapè*) en genade, de basis voor een 'zien dat het goed is'. Maar ook de twee niet-theïstische bronnen, de onthechte rede en de stem van de natuur, vertegenwoordigen volgens hem reële en belangrijke menselijke vermogens. Dooyeweerds analyse is antithetischer van aard, maar ook hij erkent de bijdrage van niet-christelijke tradities, in het bijzonder van de Romeinse traditie en de Verlichting, aan de culturele ontwikkeling van Europa. De verschillende levensbeschouwelijke tradities hebben ook gemeenschappelijke waarden voortgebracht, die de basis vormen van Europa als waardengemeenschap: vrijheid, gelijk(waardig)heid, rechtvaardigheid/gerechtigheid, gemeenschap en diversiteit.

Ook de EU is een waardengemeenschap. De vijf genoemde waarden zijn in meer of mindere mate neergeslagen in EU-Verdragen en het Handvest van de Grondrechten van de EU (**hoofdstuk 3**). Papier is echter geduldig. Waar het natuurlijk om gaat, is de manier waarop deze waarden worden ingevuld en in praktijk gebracht. Dit is afhankelijk van het gehanteerde mensbeeld. Hier is

kritiek en een meer antithetische houding op zijn plaats. In de laatmoderniteit is een individualistisch mensbeeld steeds dominanter geworden. Dit gaat terug op de Verlichting en de Romantiek, die aan de basis ligt van een ‘expressief individualisme’ (Taylor) dat sinds de jaren zestig van de vorige eeuw al te ver is doorgevoerd. In een individualistisch mensbeeld dreigen relaties louter instrumenteel te worden en een externe morele horizon buiten beeld te raken. Tegelijkertijd heeft het rationeel-instrumentele streven van de mens naar beheersing paradoxaal genoeg tot gevolg dat de mens zelf wordt beheerst door collectieve autoriteiten, met name het economisme. In een christelijk, relationeel mensbeeld zijn relaties – met God (als externe morele horizon), andere mensen en de schepping – juist bepalend voor ons mens-zijn en het vinden van het ‘goede leven’.

Een relationeel perspectief

Deel I van dit boek liep uit op de vraag hoe Europa’s waarden gerevitaliseerd kunnen worden. Hiervoor is het in de eerste plaats van belang dat we, in de woorden van Taylor, onze bronnen opnieuw onder woorden brengen om ze ons opnieuw te laten bekrachtigen. Het is niet alleen belangrijk dat politici van verschillende levensbeschouwelijke snit Europa als waardengemeenschap onder de aandacht brengen, maar ook dat zij vrijuit aangeven hoe zij die waarden willen vormgeven en invullen. Christelijke en vermoedelijk ook andere politici zullen dit willen doen vanuit een relationeel mensbeeld. Door relaties centraal te stellen kan het dilemma tussen individualisme en collectivisme in onze cultuur worden overwonnen en kunnen de vijf waarden de plaats krijgen die hun toekomst. Daarbij kunnen zij in het publieke debat de vraag opwerpen, zoals Taylor doet, of de niet-theïstische manieren van ‘zien dat het goed is’ wel krachtig genoeg zijn om onze waarden hoog te houden en in praktijk te brengen. Zij kunnen de stelling betrekken dat Europa en de EU een krachtige joods-christelijke traditie, die zo bepalend is geweest voor de Europese cultuur, nodig hebben om een bloeiende (waarden)gemeenschap te kunnen zijn.

Uiteindelijk gaat het om de bron van de joods-christelijke traditie: *agapè* – zelfopofferende liefde. Christenen geloven dat zij en de cultuur waarin zij leven iets buiten henzelf – *agapè* – nodig hebben om tot bloei te komen. Er is hoop voor Europa en de EU als zij haar cultuur en waarden revitaliseert vanuit deze bron. De liefde voor mijn medemens is niet tegengesteld aan eigenliefde, maar ermee verbonden, omdat beide zijn geworteld in Gods bevestiging van de mens. Ook in Europa en de EU.

Publieke gerechtigheid

Een christelijk, relationeel perspectief stelt Europa en de EU in staat om de juiste plaats te geven aan wat Taylor universele rechtvaardigheid noemt. In de traditie van de ChristenUnie wordt dit begrip wel aangeduid als ‘publieke gerechtigheid’. In deel II van dit boek is duidelijk geworden dat de EU vanuit deze traditie kan worden gezien als een gemeenschap van volken, die als taak heeft om publieke gerechtigheid te bevorderen.

Dit gaat terug op een pluralistische samenlevingsvisie (**hoofdstuk 4**). Er is een verscheidenheid aan verbanden in de samenleving, zoals kerk, school en staat (‘maatschappelijke pluraliteit’). Er bestaan allerlei richtinggevende visies op het goede leven (‘levensbeschouwelijke pluraliteit’). En er is steeds meer sprake van ‘culturele pluraliteit’ in onze multiculturele samenlevingen. In deze visie worden maatschappelijke en culturele pluraliteit positief gewaardeerd. Het beginsel van soevereiniteit in eigen kring, waarop maatschappelijke pluraliteit gebaseerd is, erkent de eigen normativiteit van allerlei samenlevingsverbanden, waaronder de staat. Dit beginsel kan ook worden toegepast op de Europese ‘samenleving’, waarbij dit boek zich vooral heeft gericht op de EU als politieke structuur. Deze toepassing is eens te meer relevant en waardevol, omdat de culturele pluraliteit of diversiteit *tussen* de lidstaten een extra laag toevoegt aan de al bestaande culturele diversiteit *binnen* de lidstaten. Recht doen aan deze culturele diversiteit tussen de lidstaten is een belangrijk onderdeel van het streven naar publieke gerechtigheid.

Om te weten wat publieke gerechtigheid inhoudt, is het eerst van belang om na te gaan wat *gerechtigheid* is. In lijn met deel I van dit boek hebben we gerechtigheid als een relationeel begrip benaderd. Het gaat over rechte verhoudingen met God, onze medemens en de schepping (‘primaire gerechtigheid’). Dit hebben we respectievelijk persoonlijke, sociale en ecologische gerechtigheid genoemd. Deze positieve opvatting van gerechtigheid ligt onder een negatieve opvatting, die te maken heeft met het bestraffen van onrecht (‘corrigerende gerechtigheid’).

Op basis van corrigerende en primaire gerechtigheid hebben we een onderscheid gemaakt tussen *publieke gerechtigheid* als respectievelijk ‘retributie’ en ‘tributie’. Retributie betreft recht doen aan de (juridische) belangen van personen aan de ene kant en van maatschappelijke verbanden, culturele en levensbeschouwelijke gemeenschappen aan de andere kant. Tributie heeft als doel bij te dragen aan menselijke bloei. De overheid bevordert tributie door de publieke voorwaarden te scheppen voor mensen om tot bloei te komen.

Hierbij zijn opnieuw zowel persoonlijke, sociale als ecologische voorwaarden aan de orde. Bij de sociale dimensie gaat het niet alleen om de zorg voor kwetsbare mensen in de samenleving, maar ook om de bescherming en koestering van allerlei verbanden en gemeenschappen waarin mensen relaties met elkaar aangaan en zo tot bloei komen.

Ontsluiting en kritiek

Opvallend genoeg is er tot dusver weinig geschreven over de EU vanuit een neo-Calvinistisch perspectief. Dit boek heeft willen bijdragen aan de ontsluiting van het rijke potentieel van deze traditie ten behoeve van visievorming over het Europese integratieproces. Gelukkig hebben christelijke denkers zoals Goudzwaard dit potentieel al wel benut met het oog op het globaliseringsproces. Voortbouwend op dit werk kunnen de processen van globalisering en Europese integratie worden gezien als een volgende stap, op transnationaal niveau, in het proces van ‘culturele ontsluiting’ (**hoofdstuk 5**). Globalisering en Europese integratie kunnen worden gezien als processen waarmee uitvoering wordt gegeven aan het cultuurmandaat op transnationaal niveau. Als het gaat om het Europese integratieproces betekent dit vooral dat de ‘integratie’ van de lidstaten van de EU aan de ene kant en de ‘differentiatie’ van de Europese instellingen aan de andere kant in beginsel positief kunnen worden beoordeeld. De ontwikkeling van de Europese instellingen is nodig met het oog op de bevordering van publieke gerechtigheid op Europees en mondiaal niveau.

Dit wil niet zeggen dat er geen redenen zijn om kritisch te zijn over het huidige Europese integratieproces. Integendeel. Hetzelfde idee van culturele ontsluiting biedt handvatten voor een kritische evaluatie van dit proces. Een adequate ontsluiting van de cultuur vraagt volgens Dooyeweerd immers om een evenwichtige differentiatie van de verschillende maatschappelijke kringen. Een overdadige ontwikkeling van een sfeer gaat altijd ten kost van een gezonde ontwikkeling van andere sferen. Het is op dit punt dat het Europese integratieproces kan en moet worden bekritiseerd, in het bijzonder in twee opzichten. Ten eerste speelt de economische en financiële sfeer een overheersende rol als gevolg van de gerichtheid van de EU op interne marktintegratie en, meer recent, haar afhankelijkheid van de financiële markten. De politieke sfeer is zodoende ondergeschikt geraakt aan de economische en financiële sfeer. Dit gaat ten koste van sociale en ecologische dimensies en niet-economische beleidsterreinen. Ten tweede – en paradoxaal genoeg – heeft de Europese politieke sfeer, terwijl hij zich voegt naar de economische en finan-

ciële logica, de neiging om zijn grenzen te overschrijden. De Europese instellingen hebben op steeds meer gebieden gemeenschappelijk beleid ontwikkeld, dat de culturele diversiteit tussen de lidstaten onder druk dreigt te zetten. Zo wordt duidelijk dat het Europese integratieproces ook collectivistische trekken heeft en een homogeniserende uitwerking. Het is bij uitstek een rationeel-instrumenteel beheersingsproject, maar vanwege spill-over effecten en haar 'eigen dynamiek' zijn de Europese leiders in de loop van het proces zelf beheerst gaan worden, vooral door economisme.

De tweeledige aard van de EU

De toepasbaarheid van het begrip publieke gerechtigheid op de EU hangt niet af van de vraag of de EU een staat is. Dooyeweerd's onderscheid tussen een staat en een internationale politieke organisatie binnen zijn hoofdtype van juridisch gekwalificeerde maatschappelijke verbanden suggereert al dat publieke gerechtigheid binnen een internationale politieke context kan worden toegepast. Wat is de eigen aard van de EU (**hoofdstuk 6**)? De EU is meer dan een internationale organisatie, heeft een aantal statelijke kenmerken, maar is minder dan een staat. Een aantal andere categorieën van Dooyeweerd is bruikbaar gebleken om de eigen aard van de EU, in het bijzonder de relatie tussen het Europese en nationale niveau, te karakteriseren. Deze relatie is een *deel-geheel relatie* voor zover de EU statelijke kenmerken heeft of in ieder geval overheidsgezag uitoefent en een *inter-gemeenschappelijke relatie* voor zover dit niet het geval is en de lidstaten hun nationaal beleid slechts coördineren. Anders gezegd, de lidstaten zijn aan de ene kant deels geïntegreerd in een nieuwe *politieke* gemeenschap, maar aan de andere kant behouden zij zelf hun status als politieke en *culturele* gemeenschappen. De EU heeft dus een tweeledige aard.

Misschien kan de eigen aard van de EU het beste worden aangeduid met het begrip *gemeenschap van volken*. In deze gemeenschap functioneren de Europese instellingen steeds meer als een gemeenschappelijke overheid met substantieel gezag op allerlei beleidsterreinen. Tegelijkertijd is de culturele diversiteit tussen de Europese volken van blijvende waarde. Dit aanvullende begrip beoogt recht te doen aan de dynamische ontwikkeling van politieke structuren op transnationaal niveau die als taak hebben om publieke gerechtigheid te bevorderen.

De eigen, tweeledige aard van de EU – de combinatie van integratie van en coördinatie tussen de lidstaten – is bepalend voor het antwoord op de vraag

van deel II van dit boek hoe de EU kan bijdragen aan de bevordering van publieke gerechtigheid (**hoofdstuk 7**). Het begrip publieke gerechtigheid kan op de EU worden toegepast, omdat haar instellingen overheidsgezag uitoefenen en dat in toenemende mate. Publieke gerechtigheid heeft wel een specifieke inhoud in de context van de EU die anders is dan in een nationale context. Hoe meer de lidstaten geïntegreerd zijn in de EU als een politieke gemeenschap, hoe vollediger de Europese instellingen publieke gerechtigheid dienen te bevorderen. Op gebieden waar de lidstaten hun nationaal beleid slechts coördineren, hebben de Europese instellingen meer een aanvullende rol in het streven naar publieke gerechtigheid.

Publieke gerechtigheid zou centraal moeten staan in de EU. Dit betekent vooral dat recht wordt gedaan aan de eigen normativiteit van verschillende beleidsterreinen, niet-politieke levenssferen en nationale culturele gemeenschappen. Wat het eerste betreft, betekent dit dat de Europese instellingen bij het maken van beleid streven naar de 'simultane realisatie' van drie specifieke doelstellingen: vrede, welzijn en duurzaamheid. Deze doelstellingen corresponderen met respectievelijk persoonlijke, sociale en ecologische gerechtigheid.

Dilemma

De manier waarop publieke gerechtigheid wordt toegepast op verschillende beleidsterreinen is dus afhankelijk van de vraag of integratie of coördinatie te verkiezen is op deze terreinen. Om dit te bepalen, zijn drie criteria voorgesteld: verticale subsidiariteit, culturele eigenheid en democratische legitimiteit. Volgens het eerste criterium is integratie vaak te verkiezen als het gaat om grensoverschrijdende beleidsterreinen, waarbij nationale beleidsvorming onvoldoende effectief is. Dit hoeft echter niet zo te zijn als de andere twee criteria in ogenschouw worden genomen. Dan kan blijken dat coördinatie beter is of zelfs een stap terug moet worden gezet.

Dit plaatst christelijke politici voor een moeilijk dilemma, waarmee ze vooral in de huidige eurocrisis geconfronteerd worden. Dit wordt duidelijk bij de beoordeling van de voorstellen die nu op tafel liggen om de komende jaren te komen tot een geïntegreerd financieel kader, een geïntegreerd begrotingskader, een geïntegreerd economisch beleidskader en een versterkte democratische legitimiteit en verantwoordingsplicht.⁵ Aan de ene kant dienen de Europese instellingen zich te laten leiden door de norm van publieke gerechtigheid in plaats van, wat nu vaak het geval is, door de logica van de eco-

nomische en financiële markten. In die zin is het cruciaal dat de EU meer een *politieke* gemeenschap wordt. De huidige voorstellen voor financiële regulering en toezicht, in het bijzonder het gemeenschappelijk banktoezicht, kunnen dan ook positief worden beoordeeld. Zij dragen ertoe bij dat de politieke sfeer meer een eigen en volwaardige positie inneemt ten opzichte van de economische en financiële sfeer.

Aan de andere kant betekent publieke gerechtigheid in de EU recht doen aan de culturele diversiteit tussen de lidstaten. De Europese politieke gemeenschap is naar haar aard geen alomvattende, maar juist een beperkte gemeenschap. De EU is een politieke gemeenschap van Europese volken, niet van één Europees volk. Europese integratie zou dan ook moeten gaan over de *politieke* integratie van lidstaten en niet over de *culturele* integratie van naties. In dit licht dienen de huidige voorstellen kritisch te worden bejegend. Zo wordt aangestuurd op meer coördinatie en convergentie van het economisch beleid van de lidstaten van de eurozone. Dit zou kunnen leiden tot (afgedwongen) hervormingen van, bijvoorbeeld, de arbeidsmarkt, het onderwijsstelsel, belastingstelsel, sociale zekerheidsstelsel en het werkgelegenheidsbeleid. Dit zijn gebieden die raken aan de culturele eigenheid van lidstaten. Men dient zeer terughoudendheid te zijn met uniformering op deze gebieden, omdat dit de culturele diversiteit tussen de lidstaten kan aantasten.

Gebrek aan solidariteit en draagvlak

Er is nog een andere reden om op dit punt grote terughoudendheid te betrachten. In de huidige voorstellen worden de genoemde hervormingen gekoppeld aan de mogelijkheid om deze financieel te ondersteunen, eerst vanuit de EU-begroting en later vanuit een eigen begroting voor de eurozone. De middelen voor deze eigen begroting zouden kunnen worden verkregen door middel van belastingheffing op Europees niveau en de uitgave van eigen EU-overheidspapier. Het punt is dat de voorstellen de suggestie wekken dat de onderlinge solidariteit die nodig is tussen lidstaten en burgers om over te kunnen gaan tot grootschalige financiële overdrachten van bovenaf door middel van gemeenschappelijk beleid kan worden gecreëerd. Deze solidariteit is er op dit moment echter simpelweg niet.

De Europese leiders hebben jarenlang het integratieproces van bovenaf aangestuurd en ze hebben hun burgers tot voor kort nauwelijks betrokken bij dit proces. Dan kunnen ze nu niet verwachten dat burgers klaar zijn voor zulke vergaande stappen. Met de huidige voorstellen geven de Europese leiders

onverminderd blijk van een nauwe en naïeve blik. Zij lijken op ramkoers te liggen. De Europese burgers zullen dit vroeger of later niet meer accepteren. De meer vergaande voorstellen vereisen daarnaast binnen een paar jaar een wijziging van de EU-Verdragen. De kans is groot dat dit vastloopt. Als dit niet al gebeurt tijdens de onderhandelingen zelf, gebeurt het wel bij de ratificatie door nationale parlementen en eventueel burgers middels referenda.

Het is zaak dat de Europese leiders pas op de plaats maken en eerst en vooral werken aan de versterking van de democratische legitimiteit van de EU. Dit is een *sine qua non* voor verdere integratie op economisch en monetair gebied of waar dan ook maar. Een politieke gemeenschap is een gemeenschap van overheid en burgers samen. Zonder de steun van de burgers heeft het Europese integratieproces geen toekomst. Zonder die steun ligt desintegratie op de loer, en we zien daar op dit moment al de tekenen van. Ook een verwijdering tussen lidstaten die wel en die niet tot de eurozone behoren of de vorming van een kopgroep van lidstaten die verder integreert dan de rest zijn tekenen van ontbinding. Het zal leiden tot toenemende spanningen tussen lidstaten en is strijdig met het eenheidsideaal van het Europese project.

Versterking van legitimiteit

Solidariteit tussen en draagvlak onder de Europese burgers kan alleen van onderop en stap voor stap groeien. In dit boek is met het oog hierop gepleit voor de versterking van drie vormen van legitimiteit. Wat *inputlegitimiteit* betreft, verdient verdere democratisering van de institutionele structuur van de EU blijvende aandacht. Op dit punt kunnen de huidige voorstellen positief worden bejegend en dient de vinger goed aan de pols te worden gehouden. Als gekozen wordt voor uitbreiding van Europese overheidsbevoegdheden, moet dit gepaard gaan met adequate democratische controle en verantwoording. Het geval van het permanente noodfonds ESM, waarbij zowel het Europees Parlement als de nationale parlementen buitenspel kunnen worden gezet, maakt de noodzaak hiervan pijnlijk duidelijk. Het gebrek aan inputlegitimiteit is in feite inherent aan de diffuse mix van supranationale en intergouvernementele elementen binnen de Uniestructuur zoals die in de loop van het integratieproces tot stand is gekomen. In die zin kan de huidige crisis ook een kans zijn om de institutionele structuur van de EU aan een radicalere hervorming te onderwerpen.

In plaats van de centralistische federatie waar Verhofstadt en Cohn-Bendit naar streven en Baudet bang voor is, kan ook gekozen worden voor een decen-

tralistische federatie, die aansluit bij de eigenlijke betekenis van dit begrip en bovendien christelijke papieren heeft (onder anderen Althusius).⁶ In een dergelijke federatie is juist het uitdrukkelijke doel recht te doen aan het nationale niveau en de culturele diversiteit tussen de lidstaten. Dit levert ook een eenduidiger en democratischer structuur op. Zo kan een tweekamerstelsel worden gecreëerd, waarbij de lidstaten zijn vertegenwoordigd in een soort Senaat (in plaats van in de Raad van Ministers en de Europese Raad).

Als het gaat om *proceslegitimiteit* is het van belang dat Nederlandse en Europese politici duidelijk en eerlijk zijn over de vergevorderde stand van het integratieproces en de beperkte soevereiniteit en beleidsautonomie van de lidstaten. Daarnaast is het belangrijk dat zij een proactieve, positieve visie op de EU formuleren in plaats van een reactieve, defensieve positie in te nemen gebaseerd op eigenbelang en angst.

Dat brengt ons, ten slotte, bij legitimatie door middel van *identificatie*. Vanuit liefde voor de ander en hoop op een betere wereld kunnen we een positieve visie formuleren, zoals we in dit boek gedaan hebben, gericht op het realiseren van publieke gerechtigheid op Europees en mondiaal niveau. De afwezigheid van een Europees volk wordt vaak gepresenteerd als een probleem en als iets dat bijdraagt aan de legitimiteitscrisis. Wanneer we ons echter laten leiden door de norm van publieke gerechtigheid, is de erkenning van en het respect voor de veelheid aan volken in de EU geen probleem, maar juist een deel van de oplossing voor de legitimiteitscrisis. De Europese volken en burgers delen bepaalde waarden, maar juist diversiteit is daar één van. Door een beroep te doen op publieke gerechtigheid, de culturele eigenheid van de lidstaten te respecteren en de EU te benaderen als een waardengemeenschap in plaats van een belangengemeenschap kan de identificatie van burgers met het Europese integratieproces worden versterkt. Zo kan de EU, in verscheidenheid verenigd, uitzien naar een bloeiende en hoopvolle toekomst.

Noten

Hoofdstuk 1 Inleiding

- 1 Zie Graafland, J.J. (2012), *De euro gewogen. Onderzoek naar de toekomst van de euro in opdracht van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie.
- 2 Europese Raad (2012), *Naar een echte Economische en Monetaire Unie*, rapport van de voorzitter van de Europese Raad Herman Van Rompuy, Brussel, 5 december 2012. Zie ook Europese Commissie (2012), *Blauwdruk voor een hechte economische en monetaire unie. Aanzet tot een Europees debat*, Brussel, 30 november 2012 (COM(2012) 777 final/2).
- 3 Cohn-Bendit, D. en Verhofstadt, G. (2012), *Voor Europa! Een manifest*, Antwerpen: De Bezige Bij.
- 4 Baudet, T. (2012), *De aanval op de natiestaat*, Amsterdam: Bert Bakker.
- 5 Baudet, T. (2012), *Pro Europa dus tegen de EU*, H.J. Schoo-lezing 2012, Amsterdam: Elsevier.
- 6 Anker, B. en Luitwieler, S. (2002), *Richting Europa. Christelijk-staatkundige visie op de Europese Unie*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie.
- 7 Luitwieler, S. (2008), *De ChristenUnie en het Verdrag van Lissabon*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie.
- 8 Het neo-Calvinisme (of de reformatorische wijsbegeerte) bouwt voort op een aantal centrale gedachten van Calvijn over de Bijbelse grondwoorden schepping, zonde en verlossing. Herman Dooyeweerd en Dirk Theodoor Vollenhoven worden als de grondleggers van deze traditie beschouwd. Een korte omschrijving luidt als volgt: 'De reformatorische wijsbegeerte is een wijsgerige richting die er naar streeft een integraal-christelijke wijsbegeerte te zijn. Zij wil bij het licht van de in de Bijbel geopenbaarde waarheid wijsgerig reflecteren over de geschapen werkelijkheid als wetmatige en genormeerde werkelijkheid; over de gevolgen van de zonde in die werkelijkheid; en over de betekenis van de verlossing die door het lijden en sterven en de opstanding van Jezus Christus aan de mens en de wereld geboden wordt.' (http://nl.wikipedia.org/wiki/Stichting_voor_Christelijke_Filosofie). Zie verder bijv. Woudenberg, R. van (2004), *Gelovend denken. Inleiding tot een christelijke filosofie*, 2^e dr., Amsterdam: Buijten & Schipperheijn; Glas, G. (2010), *Wat is christelijke filosofie?*, Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam (inaugurele rede).
- 9 Graafland, *De euro gewogen*.

- 10 *Summary Addresses by President Delors to Churches*, Europese Commissie, Forward Studies Unit, 14 mei 1992.
- 11 Deze en soortgelijke oproepen van Delors hebben geleid tot veel beschouwingen in uiteenlopende literatuur. Zie bijv. Opschoor, H. en de Gaay Fortman, B. (2003), 'Europa's ziel en andermans zaligheid', in: van Burg, J., van Gennip, P. A. en Korthals Altes, E. (red.), *Europa: balans en richting*, Tiel: Lannoo, pp. 71-87; Bakker, H. (2008), 'De ziel van Europa en de Geest van God', in: Borgman, E. (e.a.), *De werking van de Heilige Geest in de Europese cultuur en traditie*, Kampen: Kok, pp. 73-85; Korthals Altes, E. (2002), *Europa ontwaakt! Over de noodzaak van spirituele vernieuwing*, Budel: Damon; Korthals Altes, E. (2008), *Spiritual Awakening. The Hidden Key to Peace and Security, Just and Sustainable Economics, A Responsible European Union*, Leuven: Peeters; Williams, A. (2010), *The Ethos of Europe. Values, Law and Justice in the EU*, Cambridge: Cambridge University Press, hoofdstuk 1.
- 12 Bijv. Luitwieler, *De ChristenUnie*; Luitwieler, S. (2009), *The Black Box of the Nice Treaty Negotiations. The influence of the Dutch cabinet*, Rotterdam: Erasmus Universiteit Rotterdam (proefschrift).
- 13 Zie echter bijv. Chaplin, J. (1995), 'Dooyeweerd's notion of societal structural principles', in: *Philosophia Reformata*, Vol. 60, pp. 16-36; Chaplin, J. (2009), 'God, Globalization and Grace: An Exercise in Public Theology', in: Goheen, M. W. en Glanville, E. G. (red.), *The Gospel and Globalization. Exploring the Religious Roots of a Globalized World*, Vancouver: Regent College Press, pp. 49-68.
- 14 Zie Mouw, R. J. en Griffioen, S. (1993), *Pluralisms and Horizons. An Essay in Christian Public Philosophy*, Grand Rapids: Eerdmans.
- 15 Chaplin, J. (2006), 'Rejecting Neutrality, Respecting Diversity: From "Liberal Pluralism" to "Christian Pluralism"', in: *Christian Scholar's Review*, Vol. 35, No. 2, pp. 143-175. Ik bespreek soevereiniteit in eigen kring, publieke gerechtigheid en de drie typen pluraliteit in hoofdstuk 4.
- 16 Het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA heeft hier al eerder een rapport aan gewijd, maar dat vormt een uitzondering; Wetenschappelijk Instituut voor het CDA (1996), *Publieke gerechtigheid en de Europese Unie*, Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA.
- 17 Vgl. Williams, *The Ethos of Europe*.

Hoofdstuk 2 De bijdrage van levensbeschouwelijke tradities aan de Europese cultuur

- 1 Respectievelijk Dooyeweerd, H. (1959), *Vernieuwing en bezinning. Om het reformatorisch grondmotief*, Oosterhoff, J. A. (red.), Zutphen: Van den Brink; Dooyeweerd, H. (1979), *Roots of Western Culture. Pagan, Secular, and Christian Options*, Kraay, J. (vert.), Vander Vennen, M. en Zylstra, B. (red.), Toronto: Wedge Publishing Foundation.
- 2 Taylor, C. (2007), *Bronnen van het zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*, Rotterdam: Lemniscaat.

- 3 Dooyeweerd, *Vernieuwing en bezinning*, 7.
- 4 Idem, 8.
- 5 Dooyeweerd noemt deze polariteit, of spanning tussen twee polen binnen een grondmotief een 'religieuze dialectiek'. De religieuze dialectiek doet zich voor als een grondmotief iets in het geschapene vergoddelijkt en verabsoluteert. Deze verabsolutering roept noodzakelijkerwijs de 'correlata' van het verabsoluteerde op. De verabsolutering van iets relatiefs verabsoluteert tegelijkertijd het tegendeel daarvan, omdat het ene betrekkelijke in de schepping noodzakelijkerwijs gerelateerd is aan het andere. In een poging om hieraan te ontkomen, neemt de religieuze dialectiek haar toevlucht tot een van de polen van het grondmotief door deze religieuze voorrang toe te kennen. Een ander soort religieuze dialectiek ontstaat als geprobeerd wordt een synthese tot stand te brengen tussen aan de ene kant het christelijke grondmotief en aan de andere kant het Griekse of humanistische grondmotief (Idem, 10-13).
- 6 Idem, 15-22.
- 7 Idem, 29-30, 34, 46.
- 8 Kuyper, die het beginsel van soevereiniteit in eigen kring introduceerde, kende het individu ook zo'n soevereine sfeer toe; bijv. Kuyper, A. (1925), 'Het Calvinisme en de Staatskunde', in: Idem, *Het Calvinisme. Zes Stone-lezingen in October 1898 te Princeton (N.-J.) gehouden*, Kampen: Kok, pp. 67-96. Dit kan individuele soevereiniteit in eigen kring worden genoemd. Het beginsel van soevereiniteit in eigen kring wordt besproken in paragraaf 4.2 en de notie van culturele differentiatie in paragraaf 5.2.
- 9 Dooyeweerd, *Vernieuwing en bezinning*, 111-112.
- 10 Idem, 117-122, 126.
- 11 Idem, 132-134.
- 12 Idem, 144-148.
- 13 Idem, 169-172.
- 14 Idem, 143, 150.
- 15 Taylor, C. (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press.
- 16 Taylor, *Bronnen van het zelf*, 641.
- 17 Idem, 418.
- 18 Idem, 186.
- 19 Idem, 221.
- 20 Idem, 193.
- 21 Idem, 252.
- 22 Idem, 295.
- 23 Idem, 318.
- 24 Idem, 321.
- 25 Idem, 334.
- 26 Idem, 431.
- 27 Idem, 475.

- 28 Idem, 490.
- 29 Idem, 496.
- 30 Idem, 504.
- 31 Idem, 516.
- 32 Idem, 587.
- 33 Idem, 594.
- 34 Idem, 641.
- 35 Idem, 659.
- 36 Vgl. Halman, L., Luijkx, R. en Zundert, M. van (2005), *Atlas of European Values*, Leiden: Brill; Rietbergen, P. J. A. N. (1994), *Dromen van Europa. Een cultuurgeschiedenis*, Amersfoort: Bekking; Rietbergen, P. (2006), *Europe. A Cultural History*, 2^e dr., Londen en New York: Routledge.
- 37 Taylor, C. (2009), *Een seculiere tijd*, Rotterdam: Lemniscaat, hoofdstuk 13.
- 38 Taylor, *Bronnen van het zelf*, 423.
- 39 Taylor werkt dit onderwerp verder uit in *Een seculiere tijd*.
- 40 Taylor, *Bronnen van het zelf*, 420.
- 41 Idem, 669-672.
- 42 Dooyeweerd, *Vernieuwing en bezinning*, 25-26, 51.
- 43 Idem, 51, 101-104.
- 44 Idem, 25-26, 29-30, 34, 41-47, 51, 101-104, 169-172. Zie ook Dooyeweerd, H. (1935-1936), *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, 3 delen, Amsterdam: H. J. Paris, 3:222-225.
- 45 Taylor, *Bronnen van het zelf*, 641.
- 46 Idem, 646-649.
- 47 Idem, 252. Zie ook Taylor, C. (1995), 'The Politics of Recognition', in: *Philosophical Arguments*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 225-256.
- 48 Dat de verschillende tradities grotendeels dezelfde waarden benoemen, wil niet zeggen dat zij die waarden op dezelfde manier opvatten en invullen. In het volgende hoofdstuk zal een christelijke, relationele invulling van Europa's waarden worden gepresenteerd.

Hoofdstuk 3 De waarden van Europa

- 1 Urwin, D. W. (1995), *The Community of Europe: A History of European Integration since 1945*, 2^e dr., Londen: Longman.
- 2 Milward, A. S. (2000), *The European Rescue of the Nation-State*, 2^e dr., Londen: Routledge, 318-344.
- 3 Dinan, D. (2004), *Europe Recast: A History of European Union*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 36-37.
- 4 Moravcsik, A. (1998), *The Choice for Europe. Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht*, Ithaca: Cornell University Press.
- 5 Dinan, *Europe Recast*, 11.
- 6 Milward, *The European Rescue of the Nation-State*.
- 7 Fountain, J. (2012), *Diep geworteld. De vergeten visie van Robert Schuman*, Seismos Press

- en Het Schuman Centrum voor Europese Studies; Krijtenburg, M. (2012), *Schuman's Europe. His frame of reference*, Leiden: Leiden University Press (proefschrift); Wilton, G. (2010), *The Enduring Legacy of Robert Schuman: A Vision and Values for Europe in the 21st Century*, A pamphlet commissioned by the Church of England's House of Bishops' Europe Panel to celebrate the 60th anniversary of the Schuman Declaration; Weiler, J. H. H. (2007), 'A Christian Europe? Europe and Christianity: rules of commitment', in: *European View*, Vol. 6, 144.
- 8 Waal, L. van der (e.a.) (2003), *Boodschap aan Europa. SGP-visie op de Europese Unie*, Den Haag: Guido de Brès-Stichting, hoofdstuk 6; Wetenschappelijk Instituut voor het CDA en Centre for European Studies (2008), *De burger en Europa. Een christendemocratische visie op de waardengemeenschap EU*, Den Haag en Brussel, hoofdstuk 2; Williams, A. (2010), *The Ethos of Europe. Values, Law and Justice in the EU*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 9 Dat neemt niet weg dat de gekozen formulering neutraler en minder problematisch is dan die van de eerste twee overwegingen van de preambule van het ontwerp-Grondwettelijk Verdrag (zie Barents, R. (2008), *Het Verdrag van Lissabon. Achtergronden en commentaar*, Deventer: Kluwer, 167-173):
 'In het besef dat Europa als werelddeel een bakermat van de beschaving is; dat zijn inwoners, die zich hier sedert mensenheugenis golfsgewijs gevestigd hebben, geleidelijk de waarden hebben ontwikkeld die ten grondslag liggen aan het humanisme: gelijkheid van alle mensen, vrijheid en eerbied voor de rede,
 Geïnspireerd door de culturele, religieuze en humanistische tradities van Europa, waarvan de waarden, die immer deel hebben uitgemaakt van zijn erfgoed, de centrale rol van de mens en zijn onschendbare en onvervreembare rechten, alsmede de eerbiediging van het recht, in de samenleving hebben verankerd'
- 10 Idem, 179-180.
- 11 CONV 528/03, 6 februari 2003.
- 12 Barents, *Het Verdrag van Lissabon*, 175-181.
- 13 Williams, *The Ethos of Europe*, 277.
- 14 Barents, *Het Verdrag van Lissabon*, 180.
- 15 Halman, L., Luijkx, R. en Zundert, M. van (2005), *Atlas of European Values*, Leiden: Brill; Arts, W., Hagens, J. en Halman, L. (red.) (2003), *The Cultural Diversity of European Unity. Findings, Explanations and Reflections from the European Values Study*, Leiden en Boston: Brill.
- 16 Paas, S. (2007), *Vrede stichten. Politieke meditatie*, Zoetermeer: Boekencentrum, 148-156; Kuiper, R. (2009), *Moreel kapitaal. De verbindingskracht van de samenleving*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, hoofdstuk 4; Buijs, G. J. (2009), 'Christelijk-sociaal – een archeologie, een her-innering', in: Becker, M. (red.), *Christelijk sociaal denken. Traditie, actualiteit, kritiek*, Budel: Damon, 83-84.
- 17 Paas, *Vrede stichten*, 152; Kinneging, A. (2005), *Geografie van goed en kwaad. Filosofische essays*, Utrecht: Spectrum, 70-72, 158-160.

- 18 Taylor, C. (2009), *Een seculiere tijd*, Rotterdam: Lemniscaat, met name hoofdstuk 13.
- 19 Taylor, C. (1994), *De malaise van de moderniteit*, Kampen: Kok Agora en Kapellen: Pelckmans.
- 20 Idem, 40-41.
- 21 Idem, 65.
- 22 Paas, *Vrede stichten*, 171-172; Buijs, 'Christelijk-sociaal', 80-81; Goudzwaard, B., Vander Vennen, M., van Heemst, D. en Weigand-Timmer, J. (2009), *Wegen van hoop in tijden van crisis*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn; Goheen, M. W. en Glanville, E. G. (red.) (2009), *The Gospel and Globalization. Exploring the Religious Roots of a Globalized World*, Vancouver: Regent College Press; Medema, H. P. (1992), *Europa 1992: de nachtmerrie van een supermarkt*, Vaassen: Medema; Medema, H. P. (2005), *De laatste wereldoorlog*, Vaassen: Medema; Borgman, E. (2003), 'Europa worden. Spirituele en religieuze aspecten van een Europese identiteit', in: van Burg, J., van Gennip, P. A. en Korthals Altes, E. (red.), *Europa: balans en richting*, Tiel: Lannoo, pp. 197-213.
- 23 Kuiper, *Moreel kapitaal*, hoofdstuk 3; Goudzwaard e.a., *Wegen van hoop*; Schuurman, E. (e.a.) (1993), *Reformatorische cultuurvisie*, Nunspeet: Marnix van St. Aldegonde Stichting – Wetenschappelijk Studiecentrum van de RPF; Schuurman, E. (2003), *Faith and Hope in Technology*, Toronto: Clements Publishing; Schuurman, E. (2008), 'De uitdaging van de Europese waarden crisis', in: Buijs, G. J. (red.), *Thomas More en de toekomst van Europa. Afscheidsrede H.E.S. Woldring*, Budel: Damon, pp. 43-53.
- 24 Kuiper, *Moreel kapitaal*, hoofdstuk 2; Buijs, 'Christelijk-sociaal', 81.
- 25 Paas, *Vrede stichten*, 167-178.
- 26 Idem, 175.
- 27 Goudzwaard e.a., *Wegen van hoop*.
- 28 Vgl. Paas, *Vrede stichten*, 176-177.
- 29 Taylor, *De malaise van de moderniteit*, 47, 72-73.
- 30 Idem, 85.
- 31 Paas, *Vrede stichten*, 178-187; Kuiper, *Moreel kapitaal*, hoofdstuk 5; Kuiper, R. (2011), *Dienstbare politiek. Voor een verantwoordelijke samenleving en een rechtvaardige overheid*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, 31-33; Nullens, P. (2006), *Verlangen naar het goede. Bouwstenen voor een christelijke ethiek*, Zoetermeer: Boekencentrum, hoofdstuk 9; Schluter, M. en Ashcroft, J. (red.) (2005), *Jubilee Manifesto: a framework, agenda and strategy for Christian social reform*, Leicester: InterVarsity Press; Wal, G. A. van der (2003), 'De mensenrechten, idee en geestelijke wortels', in: Idem, *Recht met reden. Verzamelde opstellen*, Alphen aan den Rijn: Kluwer, pp. 147-163.
- 32 Matteüs 22:37-39 (NBV).
- 33 Nullens, *Verlangen naar het goede*, hoofdstuk 9.
- 34 Paas, *Vrede stichten*, 187.
- 35 Paas, *Vrede stichten*, 189; Kuiper, *Moreel kapitaal*, 115-125; Nullens, *Verlangen naar het goede*, 218-219; Paas, S. (2010), 'Een liberale injectie in christelijke politiek', in: Spijker, G. J.

- (red.), *Vrijheid. Een christelijk-sociaal pleidooi*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, pp. 202-211.
- 36 Paas, *Vrede stichten*, 196.
- 37 Brink, G. van den (2010), 'Het christelijk vrijheidsbegrip', in: Spijker, G. J. (red.), *Vrijheid. Een christelijk-sociaal pleidooi*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, pp. 25-38.
- 38 Paas, *Vrede stichten*; Buijs, G. J. (2008), 'Meerdere zielen in één borst', in: Idem (red.), *Thomas More en de toekomst van Europa. Afscheidsrede H.E.S. Woldring*, Budel: Damon, 80; Bakker, H. en Abrahamse, J. M. (2010), 'Geloven in vrijheid. De vrijheidsgedachte in de vroege kerk en bij de eerste baptisten', in: Spijker, G. J. (red.), *Vrijheid. Een christelijk-sociaal pleidooi*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, pp. 39-51; Ouweneel, E. J. (2012), 'Terug naar de wortels omwille van de toekomst', in: Fountain, J., *Diep geworteld. De vergeten visie van Robert Schuman*, Seismos Press en Het Schuman Centrum voor Europese Studies, pp. 133-141; Wetenschappelijk Instituut voor het CDA (1996), *Publieke gerechtigheid en de Europese Unie*, Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 27.
- 39 Paas, *Vrede stichten*, 193; Paas, 'Een liberale injectie', 206; Bos, E. (2010), 'Van gunst naar recht. Hoe de godsdienstvrijheid in de negentiende eeuw haar vorm kreeg', in: Spijker, G. J. (red.), *Vrijheid. Een christelijk-sociaal pleidooi*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, pp. 52-61.
- 40 Paas, *Vrede stichten*, 204-208; Ouweneel, 'Terug naar de wortels'; Buijs, 'Meerdere zielen in één borst', 80-81; Van der Wal, 'De mensenrechten'.
- 41 In lijn met het belang van deze waarde vanuit christelijk perspectief is in 2008 het 'Dignitatis Humanae Institute' opgericht. Dit instituut heeft de 'Universele Verklaring van de Menselijke Waardigheid' gepresenteerd en streeft ernaar parlementaire werkgroepen op het gebied van menselijke waardigheid in het leven te roepen. Zie www.dignitatisumanae.com.
- 42 Ouweneel, 'Terug naar de wortels'; Kinsky, F. (1998), 'European Unity and Diversity: A Christian Point of View', in: *The European Legacy*, Vol. 3, No. 2, pp. 55-65.
- 43 Van der Wal, 'De mensenrechten'; Wal, G. A. van der (2003), 'Recht en legitimiteit. Een rechtsfilosofische beschouwing', in: Idem, *Recht met reden. Verzamelde opstellen*, Alphen aan den Rijn: Kluwer, pp. 31-58.
- 44 Paas, *Vrede stichten*, 26-31.
- 45 Williams, *The Ethos of Europe*, 20.
- 46 Ive, J. (2005), 'Relationships in the Christian tradition', in: Schluter, M. en Ashcroft, J. (red.), *Jubilee Manifesto: a framework, agenda and strategy for Christian social reform*, Leicester: InterVarsity Press, pp. 50-66. Vgl. Kuiper, *Moreel kapitaal*, hoofdstuk 7, 9 en 10; Kuiper, *Dienstbare politiek*, 36-40; Segers, G.-J. (2009), *Voorwaarden voor vrede. De komst van de islam, de integratie van moslims en de identiteit van Nederland*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, hoofdstuk 5.

- 47 Zie Paas, *Vrede stichten*, 106-114, 211-214.
- 48 Vgl. Kinsky, 'European Unity and Diversity'.
- 49 Taylor, C. (2007), *Bronnen van het zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*, Rotterdam: Lemniscaat, 646-663.
- 50 Taylor, *Bronnen van het zelf*, 665-668.
- 51 Idem, 668.
- 52 Zie ook Idem, 427.
- 53 Dooyeweerd, H. (1959), *Vernieuwing en bezinning. Om het reformatorisch grondmotief*, Oosterhoff, J. A. (red.), Zutphen: Van den Brink, 150; cursivering in het origineel.
- 54 Taylor, *Bronnen van het zelf*, 669-672.
- 55 Zie ook Buijs, G. J. (2012), *Publieke liefde. Agapè als bron voor maatschappelijke vernieuwing in tijden van crisis*, Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam (inaugurele rede).
- 56 Taylor, *Bronnen van het zelf*, 672.

Hoofdstuk 4 Publieke gerechtigheid

- 1 Mouw, R. J. en Griffioen, S. (1993), *Pluralisms and Horizons. An Essay in Christian Public Philosophy*, Grand Rapids: Eerdmans.
- 2 Idem, 16.
- 3 Deze term is breder en duidt ook sociale verbanden aan die niet vrijwillig van aard zijn. Het kan ook 'structurele pluraliteit' worden genoemd; Skillen, J. (1994), *Recharging the American Experiment: Principled Pluralism for Genuine Civic Community*, Grand Rapids: Baker/CPJ; Chaplin, J. (2006), 'Rejecting Neutrality, Respecting Diversity: From "Liberal Pluralism" to "Christian Pluralism"', in: *Christian Scholar's Review*, Vol. 35, No. 2, 146.
- 4 Chaplin, J. (2011), *Herman Dooyeweerd. Christian Philosopher of State and Civil Society*, University of Notre Dame Press, 139-144.
- 5 Bijv. Kuiper, A. (1925), 'Het Calvinisme en de Staatskunde', in: Idem, *Het Calvinisme. Zes Stone-lezingen in October 1898 te Princeton (N.-J.) gehouden*, Kampen: Kok, 94; letterlijk 'sovereiniteit van den enkelen persoon'.
- 6 Dooyeweerd, H. (1959), *Vernieuwing en bezinning. Om het reformatorisch grondmotief*, Oosterhoff, J. A. (red.), Zutphen: Van den Brink, 39-47; Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 144-147. Zie ook Kuiper, R. (2011), *Dienstbare politiek. Voor een verantwoordelijke samenleving en een rechtvaardige overheid*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, hoofdstuk 4.
- 7 Dooyeweerd onderscheidt vijftien aspecten: aritmetisch, ruimtelijk, kinematisch, fysisch, biotisch, psychisch, analytisch, historisch, linguïstisch, sociaal, economisch, esthetisch, juridisch, ethisch en pistisch (geloof).
- 8 Dit kan 'modale soevereiniteit in eigen kring' worden genoemd.
- 9 Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 145-146, noemt deze oorspronkelijke gezags- en bevoegdheidsfeer 'juridische soevereiniteit in eigen kring'. Dit is in feite een modale uitingsvorm van maatschappelijke soevereiniteit in eigen kring.

- 10 Idem, 153; Dooyeweerd, H. (1935-1936), *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, 3 delen, Amsterdam: H. J. Paris, 3:225.
- 11 Dooyeweerd, *Vernieuwing en bezinning*, 25-26, 51, 101-104.
- 12 In lijn met Skillen, *Recharging the American Experiment*, die spreekt van 'confessional pluralism'.
- 13 Mouw en Griffioen, *Pluralisms and Horizons*, 16, 18.
- 14 Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 252; Chaplin, J. (2008), 'Civil Society and the State: A Neo-Calvinist Perspective', in: *Christianity and Civil Society. Catholic and Neo-Calvinist Perspectives*, Lanham: Lexington Books, 84.
- 15 Mouw en Griffioen, *Pluralisms and Horizons*, 16-17.
- 16 Chaplin, 'Rejecting Neutrality, Respecting Diversity', 147.
- 17 Zie Ten Napel, H.-M. (2006), 'The concept of multicultural democracy: a preliminary Christian-philosophical appraisal', in: *Philosophia Reformata*, Vol. 71, pp. 145-153; Chaplin, J. (2008), 'Beyond multiculturalism – but to where? Public justice and cultural diversity', in: *Philosophia Reformata*, Vol. 73, pp. 190-209.
- 18 Chaplin, 'Rejecting Neutrality, Respecting Diversity', 147; mijn vertaling.
- 19 Idem, 148.
- 20 Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 63-67.
- 21 Idem, 56.
- 22 Idem, 67.
- 23 Respectievelijk pistisch, ethisch en economisch gekwalificeerde maatschappelijke verbanden.
- 24 Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 111, 162.
- 25 Idem, 167-176.
- 26 Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, 3:366.
- 27 Weber, M. (1999), *Politiek als beroep*, De Valk, J. M. M. (red. en vert.), Baarn: Agora en Kapellen: Pelckmans, 30-31.
- 28 Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, hoofdstuk 9. Het juridische aspect van een maatschappelijk verband betreft in feite zijn juridische soevereiniteit in eigen kring. Juridische soevereiniteit in eigen kring houdt in dat elk maatschappelijk verband bepaalde rechten, plichten en bevoegdheden heeft. Ouders hebben bijvoorbeeld het recht om de school van hun kinderen te kiezen. Als de staat zou proberen om de keuze van ouders te dwarsbomen, zou het de grenzen van zijn bevoegdheid overschrijden en de juridische soevereiniteit in eigen kring van de ouders schenden.
- 29 Idem, 204, 212.
- 30 Wolterstorff, N. (2008), *Justice. Wrights and Wrongs*, Princeton: Princeton University Press; Keller, T. (2011), *Ruim baan voor gerechtigheid. Rechtvaardig worden door Gods genade*, Franeker: Van Wijnen, 31.
- 31 Keller, *Ruim baan voor gerechtigheid*, 31.
- 32 Wolterstorff, *Justice*, 73-75.

- 33 Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 471, zoals geciteerd in: Keller, *Ruim baan voor gerechtigheid*, 31.
- 34 Vgl. Kuiper, *Dienstbare politiek*, 78-79.
- 35 1 Timoteüs 2:2 (NBV).
- 36 Vgl. Keller, *Ruim baan voor gerechtigheid*, 35.
- 37 Wolterstorff, *Justice*, 75-79.
- 38 Keller, *Ruim baan voor gerechtigheid*, 26.
- 39 Vgl. Wolterstorff, *Justice*, 362-368.
- 40 Vgl. Idem, 369-370.
- 41 Wolterstorff, *Justice*, gebruikt soms inderdaad de term 'retributive justice' wanneer hij het heeft over 'rectifying justice'.
- 42 Dit raakt aan een oud discussiepunt in de christelijk-politieke traditie over de vraag of en in hoeverre de overheid naast een negatieve ook een positieve taak heeft. Zie bijv. Paas, S. (2007), *Vrede stichten. Politieke meditaties*, Zoetermeer: Boekencentrum, 148-156; Paas, S. (2010), 'Een liberale injectie in christelijke politiek', in: Spijker, G. J. (red.), *Vrijheid. Een christelijk-sociaal pleidooi*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, pp. 202-211; Kuiper, *Dienstbare politiek*, 84-86, hoofdstuk 8; Kuiper, R. (2009), *Moreel kapitaal. De verbindingskracht van de samenleving*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, hoofdstuk 9; Bruijne, A. de (2006), *Levend in Leviatan. Een onderzoek naar de theorie over 'christendom' in de politieke theologie van Oliver O'Donovan*, Kampen: Kok; Kruijff, G. G. de (1994), *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*, Baarn: Ten Have; Janssens, R. (2010), 'De antirevolutionaire strijd voor een vrije samenleving', in: Spijker, G. J. (red.), *Vrijheid. Een christelijk-sociaal pleidooi*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, pp. 62-74; Huttinga, W. en Spijker, G. J. (red.) (2007), *Macht en overtuiging. Debat over de fundering van de ChristenUnie*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie.
- 43 Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 225.
- 44 Chaplin, 'Rejecting Neutrality, Respecting Diversity'.
- 45 Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 192-193.
- 46 Dooyeweerd richtte zich dus vooral op het negatieve concept retributie, maar onder andere zijn idee van het 'publieke belang' laat wel degelijk ruimte voor een positieve overheidstaak; Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 225-229, 234.
- 47 Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 179, herdefinieert het idee dat de structuurnormen voor de staat kunnen worden gezien als gegrond in de scheppingsorde, in de zin dat zij in de loop van de geschiedenis zijn opgekomen als een set van vereisten die voortkomen uit de menselijke sociale aard in al zijn veelzijdigheid. Zij komen noodzakelijkerwijs voort uit de 'behoefte van de menselijke natuur zoals die oorspronkelijk is geschapen (en nu wordt onderhouden) door God' (Ibid.; mijn vertaling). In die zin kan van gerechtigheid als retributie worden gezegd dat het bijdraagt aan de 'culturele ontsluiting van oorspronkelijke scheppingsmogelijkheden' (Idem, 178).

- 48 Vgl. Chaplin, J. (2004), 'Defining Public Justice in a Pluralistic Society: Probing a Key Neo-Calvinist Concept', in: *Pro Rege* (March), 2, 5.
- 49 Chaplin, 'Rejecting Neutrality, Respecting Diversity', 154-159.
- 50 Idem, 167-173.
- 51 Idem, 175; mijn vertaling; Chaplin, 'Defining Public Justice', 8-9.

Hoofdstuk 5 Globalisering en Europese integratie

- 1 Chaplin, J. (2011), *Herman Dooyeweerd. Christian Philosopher of State and Civil Society*, University of Notre Dame Press, 72-79.
- 2 Idem, 79-82.
- 3 Idem, 80; mijn vertaling.
- 4 Idem, 114-115.
- 5 Dooyeweerd, H. (1959), *Vernieuwing en bezinning. Om het reformatorisch grondmotief*, Oosterhoff, J. A. (red.), Zutphen: Van den Brink, 100-101.
- 6 Goheen, M. W. en Glanville, E. G. (2009), 'Introduction', in: Idem (red.), *The Gospel and Globalization. Exploring the Religious Roots of a Globalized World*, Vancouver: Regent College Press, 14.
- 7 Zie Goudzwaard, B. (2000), 'Globalization, Regionalization, and Sphere Sovereignty', in: Lugo, L. E. (red.), *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuiper's Legacy for the Twenty-First Century*, Grand Rapids: Eerdmans, pp. 325-341; Goudzwaard, B. (2001), *Globalization and the Kingdom of God*, Grand Rapids: Baker.
- 8 Chaplin, J. (2009), 'God, Globalization and Grace: An Exercise in Public Theology', in: Goheen, M. W. en Glanville, E. G. (red.), *The Gospel and Globalization. Exploring the Religious Roots of a Globalized World*, Vancouver: Regent College Press, pp. 49-68.
- 9 Idem, 62; mijn vertaling.
- 10 Zie Goudzwaard, *Globalization and the Kingdom*, 29-30.
- 11 Chaplin, 'God, Globalization and Grace', 64.
- 12 Goudzwaard, 'Globalization, Regionalization, and Sphere Sovereignty', 335-336; Goudzwaard, *Globalization and the Kingdom*, 31.
- 13 Vgl. Goudzwaard, 'Globalization, Regionalization, and Sphere Sovereignty', 336; Goudzwaard, B., Vander Vennen, M., van Heemst, D. en Weigand-Timmer, J. (2009), *Wegen van hoop in tijden van crisis*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 196.
- 14 Goudzwaard e.a., *Wegen van hoop*, hoofdstuk 8.
- 15 Goudzwaard, 'Globalization, Regionalization, and Sphere Sovereignty', 340. Vgl. Goudzwaard, *Globalization and the Kingdom*, 22.
- 16 Vgl. Goudzwaard, 'Globalization, Regionalization, and Sphere Sovereignty', 336; Goudzwaard, *Globalization and the Kingdom*, 42-44; Skillen, J. M. (2001), 'Conclusion', in: Goudzwaard, B., *Globalization and the Kingdom of God*, Grand Rapids: Baker, 104-109.
- 17 Dooyeweerd, H. (1974), 'De actualiteit van de schepping. Gesprek met prof. dr. H. Dooyeweerd', Griffioen, S. (red.), Stichting 'Internationaal Christelijk Studiecentrum', 9 mei 1974, 6.

- 18 Goudzwaard, 'Globalization, Regionalization, and Sphere Sovereignty', 337-338; mijn vertaling.
- 19 Luuk van Middelaar spreekt in dit verband van het 'Europa van de Kantoren'; Middelaar, L. van (2009), *De passage naar Europa. Geschiedenis van een begin*, Groningen: Historische Uitgeverij. Voor een neo-Calvinistische beoordeling van het functionalisme, zie Cooper, J. (1994), 'David Mitrany's Functionalist World Order', in: Chaplin, J. en Marshall, P. (red.), *Political Theory and Christian Vision. Essays in Memory of Bernard Zylstra*, Lanham: University Press of America, pp. 121-141.
- 20 Goudzwaard, B. en Opschoor, H. (2003), 'De Europese leefwereld: een zaak van zorg. Europa in de branding van de wereldeconomie', in: van Burg, J., van Gennip, P. A. en Korthals Altes, E. (red.), *Europa: balans en richting*, Tiel: Lannoo, pp. 89-108; Goudzwaard, 'Globalization, Regionalization, and Sphere Sovereignty', 338.
- 21 Goudzwaard en Opschoor, 'De Europese leefwereld'.
- 22 Hix, S. en Høyland, B. (2011), *The Political System of the European Union*, 3^e dr., Houndmills: Macmillan.
- 23 Idem, 206; mijn vertaling.
- 24 Idem, 208.
- 25 Idem, 232-233.
- 26 Europese Raad (2012), *Naar een echte Economische en Monetaire Unie*, rapport van de voorzitter van de Europese Raad Herman Van Rompuy, Brussel, 5 december 2012; Europese Commissie (2012), *Blauwdruk voor een hechte economische en monetaire unie. Aanzet tot een Europees debat*, Brussel, 30 november 2012 (COM(2012) 777 final/2).
- 27 Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 181.
- 28 Idem, 235-240.
- 29 Dooyeweerd, *Vernieuwing en bezinning*, 79; cursivering in het origineel.

Hoofdstuk 6 De eigen aard van de EU

- 1 Dooyeweerd, H. (1935-1936), *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, 3 delen, Amsterdam: H. J. Paris, 3:366.
- 2 Chaplin, J. (2011), *Herman Dooyeweerd. Christian Philosopher of State and Civil Society*, University of Notre Dame Press, 176-185.
- 3 Weber, M. (1999), *Politiek als beroep*, De Valk, J. M. M. (red. en vert.), Baarn: Agora en Kapellen: Pelckmans, 30-31.
- 4 Jachtenfuchs, M. (2006), 'The European Union as a Polity (II)', in: Jørgensen, K. E., Pollock, M. A. en Rosamond, B. (red.), *Handbook of European Union Politics*, London: Sage, 162-163; Hix, S. en Høyland, B. (2011), *The Political System of the European Union*, 3^e dr., Houndmills: Macmillan, 14, 286-288.
- 5 Hix en Høyland, *The Political System*, 218, 220-221; Jachtenfuchs, 'The European Union', 163.
- 6 Europese Raad (2012), *Naar een echte Economische en Monetaire Unie*, rapport van de voorzitter van de Europese Raad Herman Van Rompuy, Brussel, 5 december 2012; Euro-

- pese Commissie (2012), *Blauwdruk voor een hechte economische en monetaire unie. Aanzet tot een Europees debat*, Brussel, 30 november 2012 (COM(2012) 777 final/2).
- 7 Er zijn vijf soorten secundaire rechtshandelingen (Hix en Høyland, *The Political System*, 78). ‘Verordeningen’ zijn van algemene toepassing en bindend voor zowel de EU als de lidstaten. ‘Richtlijnen’ zijn geadresseerd aan (elk aantal) lidstaten, zijn bindend wat betreft het te bereiken resultaat en moeten door de lidstaten in wetgeving worden omgezet. ‘Besluiten’ zijn gericht aan lidstaten of particuliere burgers (of juridische entiteiten zoals bedrijven) en in hun geheel bindend. ‘Aanbevelingen’ kunnen zijn geadresseerd aan elke lidstaat of burger, maar zijn niet bindend. ‘Adviezen’ hebben dezelfde rechtskracht als aanbevelingen.
 - 8 Hix en Høyland, *The Political System*, 83-89. Zie verder Weiler, J. H. H. (1999), *The Constitution of Europe – Do the New Clothes have an Emperor? and other Essays on European Integration*, Cambridge: Cambridge University Press; Castiglione, D. en Schönlau, J. (2006), ‘Constitutional Politics’, in: Jørgensen, K. E., Pollack, M. A. en Rosamond, B. (red.), *Handbook of European Union Politics*, London: Sage, pp. 283-300; De Búrca, G. en Weiler, J. H. H. (red.) (2012), *The Worlds of European Constitutionalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - 9 Zaak 26/62, *Van Gend & Loos*, Jur. 1963.
 - 10 Hoewel het verschillend werkt voor verordeningen en richtlijnen.
 - 11 Zaak 6/64, *Costa/ENEL*, Jur. 1964.
 - 12 Zie Luitwieler, S. (2008), *De ChristenUnie en het Verdrag van Lissabon*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, 14.
 - 13 Jachtenfuchs, ‘The European Union’, 163-164.
 - 14 Hix en Høyland, *The Political System*, 87-88.
 - 15 Idem, 87.
 - 16 Idem, 88-89.
 - 17 Zie Luitwieler, *De ChristenUnie*, 14.
 - 18 Hix en Høyland, *The Political System*, 281-282.
 - 19 Bijv. Keohane, R. O. en Hoffmann, S. (1991), ‘Institutional Change in Europe in the 1980s’, in: Idem (red.), *The New European Community. Decisionmaking and Institutional Change*, Boulder: Westview Press, 10; Lijphart, A. (1999), *Patterns of democracy. Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*, New Haven en Londen: Yale University Press, 34.
 - 20 Bijv. Lijphart, *Patterns of democracy*, 42-47. De EU kan daarom ook een ‘federatie van natiestaten’ of ‘statenverbond’ worden genoemd; respectievelijk Sap, J. W. (2011), *De Europese passie voor de gelijkheid van de burgers*, Zutphen: Uitgeverij Paris (inaugurale rede), 66; Pijpers, A., Kuiper, R. en Sap, J. W. (2006), *De Europese Unie als statenverbond. Gedachten over de finaliteit van de Europese integratie*, rapport van de Werkgroep Europa van de Nationale conventie, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.
 - 21 Voor een toepassing van al deze categorieën op de EU, zie eerder Anker, B. en Luitwieler,

- S. (2002), *Richting Europa. Christelijk-staatkundige visie op de Europese Unie*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, 40-45.
- 22 Vergelijk, bijvoorbeeld, De Witte, B. (2012), 'The European Union as an international legal experiment', in: De Búrca, G. en Weiler, J. H. H. (red.), *The Worlds of European Constitutionalism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19-56; Walker, N. (2012), 'The place of European law', in: De Búrca, G. en Weiler, J. H. H. (red.), *The Worlds of European Constitutionalism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 57-104.
- 23 Hix en Høyland, *The Political System*, deel I.
- 24 Idem, deel II.
- 25 Idem, 3, deel III.
- 26 Idem, 275.
- 27 Idem, 5-6.
- 28 Zie Luitwieler, *De ChristenUnie*, 27-28; Hix en Høyland, *The Political System*, 310-319.
- 29 Zie Moravcsik, A. (1998), *The Choice for Europe. Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht*, Ithaca: Cornell University Press, 67-68.
- 30 De verschillende typen bevoegdheden zijn ontleend aan Hix en Høyland, *The Political System*, 6. Hun classificatie verschilt overigens van de bevoegdheidsverdeling in het Verdrag van Lissabon, waarvan de verhelderende waarde nogal beperkt is (zie Luitwieler, *De ChristenUnie*, 21-23). Het onderscheid tussen soevereiniteit en autonomie wordt gemaakt door, onder anderen, Wallace, W. (1995), 'Rescue or Retreat? The Nation State in Western Europe, 1945-93', in: Dunn, J. (red.), *Contemporary Crisis of the Nation State?*, Oxford: Blackwell, 53.
- 31 Nettle, J. P. (1968), 'The State As a Conceptual Variable', in: *World Politics*, Vol. 20, No. 4, pp. 559-592.
- 32 Vgl. wat Luuk van Middelaar de 'tussensfeer van de lidstaten' noemt (tussen de buitensfeer van de 'staten op het continent' en de binnensfeer van de 'Gemeenschap' in); Middelaar, L. van (2009), *De passage naar Europa. Geschiedenis van een begin*, Groningen: Historische Uitgeverij, 32. Vgl. ook de benadering om de EU te beschouwen als een systeem van 'multi-level governance'; bijv. Jachtenfuchs, 'The European Union'.
- 33 Wessel, R. A. (2006), 'A Legal Approach to EU Studies', in: Jørgensen, K. E., Pollack, M. A. en Rosamond, B. (red.), *Handbook of European Union Politics*, Londen: Sage, 111.
- 34 Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 181; mijn vertaling.
- 35 Ik dank Govert Buijs, die mij op deze mogelijkheden attendeerde.
- 36 Dooyeweerd, H. (1959), *Vernieuwing en bezinning. Om het reformatorisch grondmotief*, Oosterhoff, J. A. (red.), Zutphen: Van den Brink, 192; Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 112-116.
- 37 Dooyeweerd, *Vernieuwing en bezinning*, 192.
- 38 Dooyeweerd, H. (1953-1958), *A New Critique of Theoretical Thought*, Freeman, D. H., Young, W. S. en Jongste, H. de (vert.), 4 delen, Amsterdam: H. J. Paris en Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 3:589.

- 39 Een derde mogelijkheid is om de verhouding tussen de EU en de lidstaten te zien als een 'enkaptische vervlechting'. Een enkaptische relatie is een bijzondere relatie tussen individualiteitsstructuren van een verschillend hoofdtype die een *verschillende* kwalificerende functie hebben (Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 67-70). Een voorbeeld is een familiebedrijf. Een familie en een bedrijf hebben een verschillende kwalificerende functie – ethisch en economisch, respectievelijk – maar in een familiebedrijf is er een bijzondere relatie tussen beide. Dit type relatie is niet van toepassing op de EU. Aangezien de EU ergens kan worden geplaatst tussen een internationale politieke organisatie en een staat, snijdt het hout om haar te beschouwen als behorend tot *hetzelfde* juridisch gekwalificeerde hoofdtype.
- 40 Iets soortgelijks wordt uitgedrukt door de termen 'statenverbond' (Pijpers, Kuiper en Sap, *De Europese Unie als statenverbond*) en 'gemeenschap van gemeenschappen' (Roel Kuiper; Handelingen 2011-2012, no. 25-4, Eerste Kamer, pp. 4-70). Ik dank Jan Willem Sap voor zijn suggestie de EU te karakteriseren als een politieke gemeenschap in plaats van een politiek systeem.

Hoofdstuk 7 Publieke gerechtigheid in de EU

- 1 Anker, B. en Luitwieler, S. (2002), *Richting Europa. Christelijk-staatkundige visie op de Europese Unie*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, hoofdstuk 3; Luitwieler, S. (2008), *De ChristenUnie en het Verdrag van Lissabon*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, 33; Kuiper, R. (2011), *Dienstbare politiek. Voor een verantwoordelijke samenleving en een rechtvaardige overheid*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, 151.
- 2 Romeinen 13:4.
- 3 Vgl. Hix, S. en Høyland, B. (2011), *The Political System of the European Union*, 3^e dr., Houndmills: Macmillan, 14.
- 4 Chaplin, J. (2011), *Herman Dooyeweerd. Christian Philosopher of State and Civil Society*, University of Notre Dame Press, 181.
- 5 In de visie van het CDA en de SGP is de norm van publieke gerechtigheid ook van toepassing op de EU. Zie Wetenschappelijk Instituut voor het CDA (1996), *Publieke gerechtigheid en de Europese Unie*, Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA; Waal, L. van der (e.a.) (2003), *Boodschap aan Europa. SGP-visie op de Europese Unie*, Den Haag: Guido de Brès-Stichting, hoofdstuk 7.
- 6 De eerste twee criteria komen grofweg overeen met wat eerder voorgesteld is in Anker en Luitwieler, *Richting Europa* en Luitwieler, *De ChristenUnie*, 33.
- 7 Bijv. WI voor het CDA, *Publieke gerechtigheid en de EU*, 131; Sap, J. W. (2005), 'Europese eenwording en menswaardig bestaan. Geen subsidiariteit zonder solidariteit', in: *Radix*, Vol. 31, No. 4, pp. 249-256.
- 8 Dit kan echter niet gezegd worden van, bijvoorbeeld, *Rerum Novarum* (1891), waarin al vooruitgelopen werd op het subsidiariteitsbeginsel.

- 9 Rouvoet, A. (1992), *Reformatorische staatsvisie. De RPF en het ambt van de overheid*, Nunspeet: Marnix van St. Aldegonde Stichting – Wetenschappelijk Studiecentrum van de RPF.
- 10 Zie Sap, 'Europese eenwording en menswaardig bestaan'.
- 11 Zie eerder Anker en Luitwieler, *Richting Europa*; Luitwieler, *De ChristenUnie*, 33.
- 12 Zie Sap, J. W. (2009), 'Het subsidiariteitsbeginsel als januskop', in: *Beweging*, Vol. 73, No. 2, pp. 18-21.
- 13 Zie echter Klink, A. (1991), *Christen-democratie en overheid. De christen-democratische politieke filosofie en enige staats- en bestuursrechtelijke implicaties*, Delft: Meinema (proefschrift), 219-221.
- 14 Jachtenfuchs, M. (2006), 'The European Union as a Polity (II)', in: Jørgensen, K. E., Pollock, M. A. En Rosamond, B. (red.), *Handbook of European Union Politics*, London: Sage, 168. In die zin zou Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 180-183, gelijk kunnen hebben dat eerder legitimiteit dan dwang onderdeel is van de oorspronkelijke scheppingsnorm van politieke structuren.
- 15 Bijv. Shore, C. (2000), *Building Europe. The Cultural Politics of European Integration*, Londen: Routledge; Verbrugge, A. (2004), 'De vorming van Europa. Institutionaliseren en rationalisatie van de Europese Unie en vervreemding', in: Idem, *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift*, Amsterdam: SUN, pp. 141-193; Baudet, T. (2012), *De aanval op de natiestaat*, Amsterdam: Bert Bakker; Baudet, T. (2012), *Pro Europa dus tegen de EU*, H.J. Schoo-lezing 2012, Amsterdam: Elsevier.
- 16 Voor een bespreking van de 'no-demos these', zie Weiler, J. H. H., Haltern, U. R. en Mayer, F. C. (1995), 'European Democracy and Its Critique', in: *West European Politics*, Vol. 18, No. 3, pp. 4-39.
- 17 Bijv. Habermas, J. (2009), 'Is de vorming van een Europese identiteit nodig, en ook mogelijk?', in: Idem, *Geloven en weten, en andere politieke essays*, Amsterdam: Boom, pp. 117-129; Williams, A. (2010), *The Ethos of Europe. Values, Law and Justice in the EU*, Cambridge: Cambridge University Press, 10.
- 18 Vgl. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2007), *Europa in Nederland*, Rapporten aan de regering nr. 78, Amsterdam: Amsterdam University Press; Habermas, 'Is de vorming', 119.
- 19 Luitwieler, *De ChristenUnie*.
- 20 Idem, 37, 40, 43; Kuiper, *Dienstbare politiek*, hoofdstuk 9; Dalen, P. van en Luitwieler, S. (2007), 'Duidelijkheid gevraagd. Een nieuw Verdrag en de toekomst van de EU', in: Kuiper, R. (e.a.), *Frisse lucht. De ChristenUnie en het kabinetsbeleid*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, 107.
- 21 Vgl. WRR, *Europa in Nederland*.
- 22 Zie ook Korthals Altes, E. (2008), *Spiritual Awakening. The Hidden Key to Peace and Security, Just and Sustainable Economics, A Responsible European Union*, Leuven: Peeters; Goudzwaard, B., Vander Vennen, M., van Heemst, D. en Weigand-Timmer, J. (2009), *Wegen van hoop in tijden van crisis*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn; Wright, N. T. (2010), *Verrast door hoop*, Franeker: Van Wijnen.

- 23 Vgl. WI voor het CDA, *Publieke gerechtigheid en de EU*; Klink, *Christen-democratie en overheid*.
- 24 Vgl. WI voor het CDA, *Publieke gerechtigheid en de EU*, 115-129.
- 25 Goudzwaard, B. (1982), *Kapitalisme en vooruitgang*, 4^e dr., Assen: Van Gorcum.
- 26 Vgl. Sandel, M. J. (2012), *Niet alles is te koop. De morele grenzen van marktwerking*, Utrecht: Ten Have.
- 27 Hix en Høyland, *The Political System*, 216.
- 28 Zie Koyzis, D. T. (2003), *Political Visions & Illusions. A Survey and Christian Critique of Contemporary Ideologies*, Downers Grove: InterVarsity Press, 207 en, meer gedetailleerd, Chaplin, J. (2008), 'Beyond multiculturalism – but to where? Public justice and cultural diversity', in: *Philosophia Reformata*, Vol. 73, pp. 190-209.
- 29 De verhouding tussen publieke gerechtigheid en culturele diversiteit was nog een beetje onduidelijk in Anker en Luitwieler, *Richting Europa* en Luitwieler, *De ChristenUnie*, 33.
- 30 Chaplin, J. (2004), 'Defining Public Justice in a Pluralistic Society: Probing a Key Neo-Calvinist Concept', in: *Pro Rege* (maart), 6-7.
- 31 Idem, 6; mijn vertaling.
- 32 Zie Idem, 6.
- 33 Vrede, welzijn en duurzaamheid zijn verwant aan respectievelijk vrijheid, dienstbaarheid en duurzaamheid, die het WI van de ChristenUnie heeft benoemd als de kernwaarden van de partij; Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie (2011), *Dienstbaarheid, vrijheid, duurzaamheid. Kernwaarden van de ChristenUnie*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting. Voor duurzaamheid, zie Vonk, M. en Bloemhof, J. (red.) (2011), *Duurzaamheid. Kiezen voor kwaliteit*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie.
- 34 Zie Luitwieler, *De ChristenUnie*, 35-37.
- 35 Voor een bespreking van verschillende beleidsopties voor de toekomst van de eurozone, zie Graafland, J. J. (2012), *De euro gewogen. Onderzoek naar de toekomst van de euro in opdracht van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie*, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie.
- 36 Zie verder Goudzwaard e.a., *Wegen van hoop*, hoofdstuk 9-11; Korthals Altes, *Spiritual Awakening*; Goudzwaard, B. en Opschoor, H. (2003), 'De Europese leefwereld: een zaak van zorg. Europa in de branding van de wereldeconomie', in: van Burg, J., van Gennip, P. A. en Korthals Altes, E. (red.), *Europa: balans en richting*, Tiel: Lannoo, pp. 89-108; COMECE (2007), *A Europe of Values. The Ethical Dimension of the European Union*, Report to the Bishops of COMECE, Brussel: COMECE; Wilton, G. (2010), *The Enduring Legacy of Robert Schuman: A Vision and Values for Europe in the 21st Century*, A pamphlet commissioned by the Church of England's House of Bishops' Europe Panel to celebrate the 60th anniversary of the Schuman Declaration.
- 37 Nobel Commissie Noorwegen (2012), 'The Nobel Peace Prize 2012', 12 oktober 2012 (http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2012/press.html).
- 38 Zie artikel 3 VEU.

- 39 Concordia – Macedonië (2003), Artemis RD Congo (2003), EUFOR Althea (2004-heden), support to AMIS II – Sudan/Darfur (2005-2006), EUFOR Congo (2008), EUFOR Tchad/RCA (2008-2009), EUNAVFOR Atalanta (2008-heden), EUTM Somalia (2010-heden).
- 40 Dit is anders voor de civiele operaties, die ook onder het GVDB vallen. Deze worden gefinancierd uit het EU-budget, waardoor de Commissie en het Europees Parlement bij de besluitvorming betrokken zijn.
- 41 Er bestaan grote verschillen tussen de macht van nationale parlementen om de uitvoerende macht op dit terrein te controleren. Zo heeft het Duitse parlement een grote controlebevoegdheid, in tegenstelling tot het Verenigd Koninkrijk, waar het parlement weinig bevoegdheden heeft om haar regering te controleren. Zie Peters, D., Wagner, W. en Deitelhoff, N. (2008) (red.), *The Parliamentary Control of European Security Policy*, RECON Report No 6, Oslo: ARENA.
- 42 Luitwieler, *De ChristenUnie*, 36.
- 43 Zie bijvoorbeeld het EU-optreden in Congo; Merlingen, M. (2012), *EU security policy. What it is, how it works, why it matters*, Boulder: Lynne Rienner.
- 44 Het combineren van de positie van Hoge Vertegenwoordiger voor het GBVB met die van vice-voorzitter van de Europese Commissie is een eerste aanzet hiertoe.
- 45 In december 2012 is het bestaande Kyoto-protocol, dat op 1 januari 2013 afliep, verlengd tot 2020. Daarnaast zijn er afspraken gemaakt over een nieuw klimaatverdrag, dat in 2020 moet ingaan. De huidige groep van Kyoto-landen zorgt nog maar voor 14% van de mondiale uitstoot. Grootvervuilers zoals de VS deden al niet mee aan het Kyoto-protocol evenals opkomende economieën zoals Brazilië, China, India en Rusland. Nu zijn daar ook Canada, Japan en Nieuw-Zeeland bijgekomen, die hun handtekening niet hebben gezet onder de verlenging van het protocol. De uitdaging is dus om meer landen te betrekken bij het nieuwe verdrag, dat in 2020 'Kyoto' moet opvolgen.

Hoofdstuk 8 Conclusies en reflecties

- 1 Europese Raad (2012), *Naar een echte Economische en Monetaire Unie*, rapport van de voorzitter van de Europese Raad Herman Van Rompuy, Brussel, 5 december 2012. Zie ook Europese Commissie (2012), *Blauwdruk voor een hechte economische en monetaire unie. Aanzet tot een Europees debat*, Brussel, 30 november 2012 (COM(2012) 777 final/2).
- 2 Cohn-Bendit, D. en Verhofstadt, G. (2012), *Voor Europa! Een manifest*, Antwerpen: De Bezige Bij. Zie paragraaf 1.1.
- 3 Baudet, T. (2012), *De aanval op de natiestaat*, Amsterdam: Bert Bakker. Zie paragraaf 1.1.
- 4 Baudet, T. (2012), *Pro Europa dus tegen de EU*, H.J. Schoo-lezing 2012, Amsterdam: Elsevier.
- 5 Europese Raad, *Naar een echte EMU*; Europese Commissie, *Blauwdruk voor een hechte EMU*.
- 6 Zie Anker, B. en Luitwieler, S. (2002), *Richting Europa. Christelijk-staatkundige visie op*

de Europese Unie, Amersfoort: Mr. G. Groen van Prinsterer stichting – Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, 43-45, 111-112; Luitwieler, S. (2000), *De bruikbaarheid van het concept 'federalisme' voor de RPF-visie op Europese integratie. Een discussiebijdrage*, Nunspeet: Wetenschappelijk Studiecentrum van de RPF (ongepubliceerd manuscript).

DANKWOORD

Veel mensen hebben mij geïnspireerd en ondersteund bij het schrijven van dit boek. Ik wil Gert-Jan Segers hartelijk danken voor de ruimte die hij mij geboden heeft voor dit boekproject en zijn steun. Geert Jan Spijker ben ik erkentelijk voor zijn nauwe betrokkenheid en waardevolle opmerkingen. Ook dank ik mijn andere collega's Dinie Aalbers-van der Wal, Wouter Beekers, Anne-Marije Lugthart-Staat, Rob Nijhoff en Floris Spronk voor hun bijdrage – in alle verscheidenheid.

De klankbordgroep is gedurende het project van grote waarde geweest. Ik dank Henk Bakker, Benjamin Beldman, Guido van Beusekom, Jeff Fountain, Johannes de Jong, Henk Medema, Pim Roza, Geert Jan Spijker en Henk de Vries voor hun steun en feedback. Pim Roza en Henk de Vries hebben bovendien, net als Trineke Palm, het boek verrijkt met een praktische casus.

Ik dank de leden van het Curatorium van het WI, in het bijzonder Henk Bakker en Simone Kennedy-Doornbos, voor hun commentaar. Ook ben ik het Curatorium dankbaar voor de gelegenheid om met het oog op het project de Master Christian Studies of Science and Society te volgen. Ik hoop dat de vrucht hiervan in dit boek zichtbaar is.

Op 11 maart 2011 vond een expertmeeting plaats over 'De Europese cultuur en haar waarden'. Mijn dank gaat uit naar de deelnemers voor hun feedback, vooral Govert Buijs, Roel Kuiper, Patrick Nullens, Stefan Paas, Wim Pelt en GerhardMark van der Waal. Op 27 april 2012 was er een Europacongres van de ChristenUnie, 'Europa op een kruispunt'. Ik wil de deelnemers bedanken, met name Hans-Martien ten Napel voor zijn reactie op mijn bijdrage.

Als laatste, maar niet in het minst dank ik Erik Borgman, Ad de Bruijne, Jonathan Chaplin, Gerrit Glas, Bob Goudzwaard, Edy Korthals Altes, wijlen Gerrit de Kruijf, Peter Rietbergen, Jan Willem Sap, Jan Schippers, Jan van der Stoep, Stefan Waanders en Koo van der Wal. Zij hebben mij tijdens onze gesprekken gevoed met hun inspiratie, kennis en wijsheid.

OVER DE AUTEUR

Sander Luitwieler (1978) studeerde politicologie aan de Universiteit Leiden. Tijdens zijn studie en vervolgens promotie specialiseerde hij zich op het gebied van de Europese Unie. In 2009 promoveerde hij aan de Erasmus Universiteit Rotterdam op de invloed van het Nederlandse kabinet tijdens de totstandkoming van het Verdrag van Nice. In 2012 voltooide hij de Master Christian Studies of Science and Society aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

Hij schreef verschillende publicaties over de EU voor het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, zoals – met Benjamin Anker – *Richting Europa. Christelijk-staatkundige visie op de Europese Unie* (2002) en het Kort Commentaar *De ChristenUnie en het Verdrag van Lissabon* (2008). Deze publicaties zijn ook in het Engels vertaald voor de European Christian Political Movement (ECPM).

In het kader van dit boekproject had Sander Luitwieler een gecombineerde aanstelling bij het Wetenschappelijk Instituut en de European Christian Political Foundation (ECPF). Parallel aan dit boek schreef hij een Engelse versie voor de ECPF.

EUROPA staat op een kruispunt. De eurocrisis zet het debat over de richting van de Europese Unie op scherp. Deelnemers aan dit debat nemen nogal eens uiterste posities in: superstaat of natiestaat, eurofilie of eurofobie. In een christelijk-politieke visie op de EU hoeven we ons niet vast te klampen aan de natiestaat, maar ook niet door te slaan in eurocentralisme.

Er is wel degelijk een alternatief. Dit boek biedt een positief-kritische visie op de EU. Die visie combineert het belang van integratie met een gehechtheid aan de culturele diversiteit tussen de lidstaten. Het gaat om het vinden van de juiste balans tussen eenheid en verscheidenheid. En laat 'In verscheidenheid verenigd' nu juist het officiële devies van de EU zijn. Dit boek roept onze Europese leiders ertoe op juist nu naar dat devies te handelen, zodat de EU kan uitzien naar een bloeiende en hoopvolle toekomst.



Sander Luitwieler is gepromoveerd op het gebied van de EU en schreef verschillende publicaties voor het WI van de ChristenUnie en de European Christian Political Foundation.



Buijten & Schipperheijn Motief
Amsterdam

ISBN 978-90-5881-723-5



9 789058 817235