

INHOUDSTAFEL

<i>Inleiding</i>	1
Sessie I. “BEN IK DE HOEDER VAN MIJN BROEDER?”	
Over de wortel van het kwaad en menselijke broederschap	2
1. Gekrenkte begeerte als wortel van het kwaad	2
2. De dodelijke kilte van Kaïn	3
3. Alle mensen elkaars hoeders	4
Nesluit: De tribale neiging tot rust brengen	5
Sessie II. IEDER ZIJN GOESTING !?	
Over begeerte en grenzen, deugden en opvoeding	6
1. Op zoek naar een ‘goeroe’	6
2. Verboden scheppen ruimte	6
3. De ‘goede en schone’ mens	7
4. Opvoedkundig perspectief: nood aan participatiegemeenschappen	8
Besluit: Ethiek op twee benen: verboden en smaak	9
Sessie III. MENSEN VAN MEDEDOGEN	
Over onze meervoudige verantwoordelijkheid voor onszelf en anderen	16
1. Drie mensen onderweg	16
2. En dan gebeurt er iets onverwachts	16
3. Gij zult niet doden	17
4. Mededogen is door en door lichamelijk	17
Sessie IV. ZAND EROVER !?	
Over de moeilijke maar begaanbare weg van wraak naar vergelding, vergeving en verzoening	19
1. De wortel van kwaad en onrecht	19
2. Woede en oordeel over het aangedane onrecht	20
3. Het oordeel krijgt niet het laatste woord	20
4. Voorbij het verhaal: vergeving en verzoening	21
Sessie V. CHRISTELIJKE VREDESETHIOEK IN HET SPANNINGSVELD TUSSEN PACIFISME EN RECHTVAARDIGE OORLOG	18
1. Vanuit Jezus’ proclamatie van het Rijk Gods	18
2. Een radicale vredesethiek	19
3. Het streven naar vrede in een wereld van kwaad en onrecht	20
3.1. Het ‘best menselijk mogelijke’	20
3.2. Spanning tussen vrede en rechtvaardigheid	21
3.3. Wettige zelfverdediging	22
3.4. Rechtvaardige revolutie	22
3.5. ‘Te rechtvaardigen oorlog’	23
4. Nood aan de ‘uitzondering’ van het profetisch vredeshandelen	23
Besluit	24
Inhoudstafel	25

Roger Burggraeve, pro manuscripto, KULeuven
roger.burggraeve@theo.kuleuven.be
Heilige Geestcollege, Naamsestraat 40, B-3000 Leuven

GEDREVEN TUSSEN GOED EN KWAAD

Stapstenen voor een actuele ethische spiritualiteit

*Prof. em. Dr. Roger Burggraeve
ethicus, Levinasonderzoeker en bijbelfilosoof KU Leuven*

Inleiding

Het lijkt alsof we vandaag leven in een maatschappij waarin alles kan en alles mag. Ieder moet maar voor zichzelf uitmaken wat goed en kwaad is. Sociologen en filosofen spreken over individualisering, emotionalisering en pluralisering van levensstijlen. Zijn er dan geen vaste waarden en normen meer in onze samenleving? Zijn de tien geboden oude ballast en dus afgeschaft? Waar halen wij inspiratie om ‘in – en niet uit – het leven te stappen’?

In deze cursus gaan we in op de verhouding tussen norm, vrijheid en verantwoordelijkheid, ethiek en zingeving. We gaan op zoek naar stapstenen voor zinvol relationeel leven en samenleven. Daarbij wordt geenszins een eerlijke en kritische confrontatie met de christelijke levensbeschouwing uit de weg gegaan. Concreet wordt telkens een Bijbelverhaal als een ‘doorkijk’ op het leven gelegd, met aandacht voor zijn ethische ervaringen en spanningsvelden. Deze benadering wordt gedragen door de overtuiging dat ‘de bijbel te denken geeft’ en dat elke denkende mens in de bijbel als ‘denk-wijze’ inspiratie en oriëntatie kan vinden voor een hedendaagse ethische spiritualiteit.

Bijzonder aan de reeks in Ieper is dat de laatste sessie – met het oog op de komende herdenkingen van WO I – gewijd is aan de thematiek van oorlog en vrede. Deze sessie gebeurt met medewerking van Piet Chielens, onder meer coördinator van het *In Flanders Fields* museum te Ieper.

Concreet worden de volgende themata uitgewerkt:

- (1) **“Ben ik de hoeder van mijn broeder?”** Over de wortel van het kwaad en menselijke broederschap.
- (2) **“Ieder zijn goesting!?”** Over begeerte en ethische grenzen, deugden en opvoeding.
- (3) **“Mensen van mededogen”.** Over onze meerzijdige verantwoordelijkheid voor onszelf en anderen.
- (4) **“Zand erover?”** Over de moeilijke maar begaanbare weg van wraak naar vergelding, vergeving en verzoening.
- (5) **Christelijke vredesethiek** in het spanningsveld tussen pacifisme en rechtvaardige oorlog.

Zie: R. BURGGRAEVE & I VAN HALST, *Gedreven tussen goed en kwaad. Inspiratie om recht in het leven te staan*, Tielt, Lannoo, 2010, 166 p. (Journaliste Ilse Van Halst stond in voor een vlot leesbare, pittige en toegankelijke redactie). In de loop van de cursus wordt het boek te koop aangeboden aan auteursreductie.

Sessie I

“BEN IK DE HOEDER VAN MIJN BROEDER?”

Over de wortel van het kwaad en menselijke broederschap

In dit eerste hoofdstuk willen we nadenken over de wortel van het menselijk kwaad, aan de hand van het verhaal van Kaïn en Abel (Gn 4). We gaan er, in de lijn van de joods-talmoedische traditie van uit, dat dit verhaal ons ‘te denken geeft’ over agressie en de ziel van ons zijn, namelijk ons geweten. Tegelijk beseffen we dat één verhaal nooit een totaalverklaring van het kwaad kan geven. Vandaar dat we nog andere verhalen nodig hebben, waarvoor we verwijzen naar de volgende hoofdstukken die weer een ander licht zullen werpen op onze ‘gedrevenheid’ tussen goed en kwaad. Wel loopt er een andere rode draad doorheen onze ‘filosofische’ en ‘door-denkende’ lezing van de verschillende verhalen, namelijk onze passie voor het denken van Emmanuel Levinas (1905-1995).¹

1. Gekrenkte begeerte als wortel van het kwaad

Het kwaad dat Kaïn begaat, namelijk de moordop zijn broer Abel, valt niet uit de hemel, maar ontspringt uit zijn gekrenkte begeerte. Wanneer het offer van Abel, zijn jongere broer, de voorkeur krijgt, terwijl hij toch de eerstgeborene is, nestelt zich in zijn hart en begeerte een wilde woede, een grimmige gramschap – een gramschap die niet enkel innerlijk is maar geïncarneerd: tastbaar, zichtbaar en voelbaar tot in zijn vlees: “zijn blik werd donker” (Gn 4,5b) – wij zouden vandaag zeggen: ‘hij zag rood van woede’. Nochtans was hij gewaarschuwd voor het gevaar van escalatie dat in de jaloersheid steekt: “wanneer ge uw begeerte niet de baas blijft, loert de zonde als belager aan uw deur, klaar om u te grijpen (cf. Gn 4,7). De woede greep Kaïn zodanig aan, of liever Kaïn liet de woede hem zodanig aangrijpen dat hij er niet in slaagde ze in bedwang te houden, met de moord op zijn broer als resultaat.

Hieruit blijkt hoe het kwaad niet voortkomt uit een lucide abstracte verstandelijke act, maar haar vertrekpunt vindt in de gekrenkte begeerte van Kaïn, van elke mens. In onze begeerte – in het vlees van onze geest – zijn wij het meest kwetsbaar en aantastbaar. Er is niet zoveel nodig om onze zelfbeheersing – de beheersing van onze begeerten – uit evenwicht te brengen. Daarenboven zijn er – zeker in het geval van Kaïn – goede redenen om zich gekrenkt te voelen. Kaïn voelt zich onheus en onrechtvaardig behandeld: het offer van de vruchten van zijn landbouw wordt minderwaardig geacht, wat ook een ontkenning van zijn persoon inhoudt. Hij voelt zich in zijn begeerte om erkend te worden verworpen en uitgesloten. En let wel, dit is een geoorloofd verlangen: ieder van ons mag er terecht naar streven door de ander erkend en bevestigd, gerespecteerd en geëerd te worden. Kaïn vindt zijn ongelijke, en dus onrechtmatige behandeling dan ook onaanvaardbaar. Daar komt nog bij dat hij in zekere zin de erkenning méér verdient dan Abel, vermits Kaïn de eerstgeborene is: het eerste mensenkind dat uit Adam en Eva ontsproten. Hij is ook degene die als eerste het initiatief neemt om de Heer een offer te brengen en die daarin door zijn jongere broer Abel nagebootst

¹ De geciteerde studies van Levinas worden met een afkorting van de oorspronkelijke Franse uitgave weergegeven en samen met de geciteerde bladzijde in de lopende tekst opgenomen. Gebruikte afkortingen, in alfabetische volgorde: **AE**: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974; **DVI**: *De Dieu qui vient à l'idée* (Essais), Paris, Vrin, 1982; **EN**: *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, Paris, Grasset, 1991; **NLT**: *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1996; **SaS**: *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1977; **TI**: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961; **TrI**: *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984; **VA**: “La vocation de l'autre” (interview by EMMANUEL HIRSCH), in: E. HIRSCH, *Racismes. L'autre et son visage*, Paris, Cerf, 1988, pp. 89-102; **EFP**: “Entretiens”, in F. POIRIÉ, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, pp. 62-136.

of 'geïmiteerd' wordt. Daarenboven is deze imitatie reeds getekend door begeerte, vermits de bijbel bij het offer van Abel in één gebalde, welsprekende zin meedeelt hoeveel zorg hij aan zijn offer besteedt. Abel probeert – als tweede en mindere ten opzichte van Kaïn, de eerstgeborene – toch in de gunst te komen van God door hem “de eerstgeborenen van zijn beste schapen” te offeren (Gn 4,4). Kaïn voelt zich in zijn waardigheid en eer aangetast. En waarom zou hij zich niet boos mogen voelen, gekrenkt als hij is in zijn rechtvaardigheidsgevoel? Onze menselijke ervaring leert echter dat een dergelijke woede, vooral als ze uit ongelijke en onrechtvaardige behandeling voortvloeit, niet alleen zichzelf legitimeert maar ook makkelijk escaleert tot een fanatieke woede, die – als men ze niet beheerst of kanaliseert, maar integendeel cultiveert en opblaast – niet meer te stoppen valt en op haar weg een spoor van dood en vernieling achterlaat.

De paradox is wel dat de blinde passie van de woede en de haat in haar uitvoering lucide blijft. Als passie is de gekrenkte begeerte irrationeel, maar in haar voltrekking blijft ze rationeel: het heldere verstand treedt zonder meer in dienst van de blinde passie. Om zichzelf waar te maken wordt ze letterlijk 'bedachtzaam', in die zin dat ze haar uitvoering goed moet plannen en organiseren, zoals trouwens ook blijkt uit het Bijbelverhaal. Kaïn deinst er niet voor terug een list te verzinnen om zijn broer met hem mee te krijgen, zonder dat Abel zich van enig kwaad bewust is: “Laten we het veld ingaan” (Gn 4,8a). In zijn gebaldheid is dit vers bijzonder evocatief. Kaïn richt een uitnodiging tot Abel, wat reeds een act van welwillendheid lijkt, en daarenboven roept de inhoud van deze uitnodiging een vorm van gemeenzaamheid op: 'samen geen wandelen, samen het veld ingaan', een gebeuren waardoor mensen met elkaar op stap gaan en ook met elkaar in wederkerigheid en vertrouwen kunnen spreken. Het is echter maar 'schone schijn'. Daarenboven nodigt Kaïn als landbouwer zijn broer Abel uit op zijn eigen vertrouwde domein, namelijk het veld, wat betekent dat hij niet naar de ander in zijn anders-zijn toegaat maar de ander binnenhaalt in het eigene. De uitnodiging steekt vol leugen en list, en is dus reeds een eerste vorm van geweld, die dan haar bekroning vindt in de moord, die – o paradox! – als uitdrukking van de verterende passie van jaloezie op een koelbloedige wijze gepleegd wordt, zoals door de lapidaire, zakelijk-informatieve zin uitgedrukt wordt: “Buiten viel Kaïn zijn broer aan en sloeg hem dood” (Gn 4,8b).

2. De dodelijke kilte van Kaïn

Nu is het precies vanuit de epifanie van de ander die ik wil vernietigen, namelijk “vanuit de diepte zelf van de ogen die ik wil uitdoven dat de ander mij aankijkt” en mij verbiedt hem te doden, “zoals het oog dat vanuit het graf Kaïn zal (blijven) aankijken”. Het verwijt zal blijven dat hij iets gedaan heeft dat wel degelijk kan – precies voor zover de ander (Abel) een deel van de stoffelijke wereld is – maar dat niet mag, iets dat strikt verboden is: “Gij zult niet doden”. Dit verbod om te doden, dat de kern uitmaakt van het geweten als scrupulositeit en ongemak, ligt in de vraag van God aan Kaïn uitgedrukt: “Waar is je broer Abel?” Het is niet zomaar een vraag, maar een verontrustende vraag, of sterker nog een vraag die in vraag stelt: “une mise en question”, een vraag die het gerust en solide zelfbewustzijn binnenste buiten keert tot een 'slecht geweten' ('mauvaise conscience') (DVI 260).

De vraag is alleen of Kaïn zich reeds op het niveau van deze vraag bevindt. Daartoe moeten we zijn antwoord van naderbij onderzoeken. Door zijn antwoord in te kleden in een tegenvraag maakt Kaïn duidelijk hoe hij met de suggestie in de vraag van God niet instemt, namelijk dat het lot van zijn broer hem aangaat. De uitlating van Kaïn mogen we echter niet verstaan als de reactie van een koppige jonge mens, die geen inmenging van een hogere autoriteit duldt, of van een klein kind dat nog geen besef heeft van de ernst der dingen en daarom alles lachend van zich wegschuift: 'Ik was het niet, het was die ander'. Dit zou een al te lichtzinnige en goedkope interpretatie van Kaïns antwoord zijn. Zijn reactie moeten we

beschouwen als een oprecht antwoord. Maar dan openbaart het wel heel scherp een bepaald niveau van menszijn, of liever een gebrek aan menszijn, een gebrek aan ethiek. Kaïn bevindt zich nog op natuurlijk, pre-ethisch niveau, in die zin dat hij uitgaat van de gescheidenheid van mensen die niets met elkaar te maken hebben. Ik ben ik, en de ander is de ander: ieder staat voor zichzelf in en in principe hebben wij niets elkaar te maken hebben.

Levinas heeft het in dit verband geregeld over “la sobre froideur caïnesque” (AE 12): “De sobere kaïneske kilte bestaat erin de verantwoordelijkheid te denken op basis van de vrijheid of volgens een contract” (DVI 117). In zo’n contract gaat het om vrije subjecten die – onafhankelijk en aanvankelijk ongebonden – met elkaar een overeenkomst sluiten omdat én zolang het hen wederkerig goed uitkomt. Nadat het contract afgelopen is of al dan niet eenzijdig verbroken wordt, bijvoorbeeld omdat het voor contractanten niet meer interessant genoeg is, heeft men geen verplichtingen meer tegenover elkaar. Ieder gaat weer alléén zijn eigen weg en alles is weer mogelijk, tot men elkaar weer vindt om uit wederkerig welbegrepen eigenbelang een nieuw contract aan te gaan.

3. Alle mensen elkaars hoeders

De vraag is of we, in de lijn van Levinas, de uitspraak van Kaïn, namelijk “Ben ik de hoede hoeder van mijn broeder” niet mogen herinterpreteren. Zijn voorstel is de uitspraak letterlijk te verstaan, namelijk als een aanduiding van de conditie waarin wij ons ‘bevinden’: onze ‘condition humaine’ (Arendt). Met Levinas kunnen we deze ‘oerconditie’ ook bestempelen als onze ‘geschapenheid’ (*créaturalité*) (AE 117, 140). Dit impliceert een gans ander mensbeeld dan de gangbare ‘moderne’ of verlichte visie op de mens als zelfstandig wezen, dat op basis van zijn bewustzijn en ‘redelijke wil’ zijn eigen bestaan bepaalt en oriënteert. De broederschap is letterlijk ‘an-archisch’ of ‘pre-origineel’, ze gaat niet teug op een zelf – ‘mij-zelf’ - als oorsprong of ‘archè’ (principe). Ze vloeit niet voort uit het engagement van mezelf als autonoom ik. Ze is letterlijk ‘an-archisch’ of ‘pre-origineel’. Ze is mijn vrijheid voorgoed en ‘oninhaalbaar’ een stap voor. Levinas noemt de broederschap dan ook een verbond zonder voorafgaande keuze van mijnentwege. Ik ben aan de ander gebonden, of liever ik ben met de ander verbonden, nog vóór elke mogelijke aangegane verbintenis of gesloten contract. Ik tref mezelf aan als gesitueerd en geworteld in een *band*, die voorafgaat aan elke gekozen verbinding (AE 109). Taalkundig kunnen we dit weergeven in de tegenstelling tussen een ‘passief’ en een ‘actief’ zelfstandig naamwoord: de broederschap is de *verbondenheid* (passief), die boven of buiten of vóór elke solidariteit gelegen is. Het gaat met andere woorden om een heteronome verbondenheid, waarmee even direct ook een heteronome verantwoordelijkheid verweven is: ondanks mezelf gaat het zijn en welzijn van de ander mij aan. Ik ben op de ander betrokken, nog vóór ik mij vanuit een of andere voorkeur of ‘goesting’, welwillendheid of edelmoedigheid op de ander kan betrekken. De relatie met de ander als oerconditie bevindt zich dus aan het begin, of liever vóór het begin van alle mogelijke aangegane relaties. We kunnen dit ook een ‘lot’ of ‘lotsbestemming’ noemen, maar dan een ethisch gekwalificeerde lotsbestemming. Het lot van de ander legt beslag op mij vóór elke actieve keuze om mij door het lot van de ander te laten in beslag nemen. Het betreft een verwevenheid of ‘implicatie’ – beter: ‘geïmpliceerd-zijn’ – in een ‘pre-originele’ *verstandhouding*: “prise dans la fraternité” (AE 104). Voorafgaandelijk aan mezelf als ‘origine’ (*archè*), dat wil zeggen als bron van bedoelingen, overleg, beslissingen, handelingen, waardoor ik mezelf actief ‘verwikkel’ in het lot van de ander, bèn ik reeds in het lot en het welzijn van de ander verwickeld. Deze heteronomie – deze broederschap die ‘van elders’ komt en ons voorafgaat – vertoont een merkwaardige verwantschap met de biologische broederschap, al kunnen beide zeker niet tot elkaar herleid worden. Biologische broers en zussen kiezen elkaar niet, maar zijn ondanks zichzelf als kinderen van dezelfde

ouders met elkaar vervlochten. Nog vóór mensen elkaar kunnen kiezen, zijn mensen reeds aan elkaar toevertrouwd, horen zij ondanks zichzelf reeds bij elkaar.

Onwillekeurig komt ook de term ‘verbond’ (alliance) in ons op om deze ‘pre-originele conditie’ van ons menszijn zelf te duiden (AE 104,109). Voorafgaandelijk aan elke persoonlijke beslissing van onze kant zijn we reeds in een ethische broederschap ‘gesteld’, waardoor wij voor elkaar verantwoordelijk ‘zijn’, ondanks onszelf. En op dit pre-origineel verbond van de broederschap gaan alle intermenselijke en sociale verhoudingen terug, ook alle verbintenissen en contracten. De reactie van Kaïn openbaart ons, ondanks hemzelf, dat wij in een pre-originele ethische verstandhouding van nabijheid geschapen zijn (AE 12, 212). Op deze wijze zijn geschapenheid en ethiek, ‘zijn’ en ‘hebben te zijn’ innig met elkaar vervlochten. We zijn elkaars broeders en daarom moeten wij elkaars hoeders zijn. En ook omgekeerd: als wij de ethische opdracht elkaars hoeders te zijn volbrengen worden wij wat we reeds zijn: broeders van elkaar.

Besluit: De tribale neiging tot rust brengen

Deze ethische en religieuze universaliteit wordt door Levinas in een interview door Emmanuel Hirsch over racisme op een indringende wijze als volgt uitgedrukt: “Wanneer de vreemdeling in de broer wordt herkend, precies dan krijgt de broederschap zijn volle zin. Boven de stamverwantschap uit [*au-delà du tribal*]. Dat wil niet zeggen dat we de stamverwantschap moeten verwerpen, er schuilen heel wat goede krachten in [*Le tribal n’est pas à proscrire, et comporte bien des vertus*]. Maar in principe is menselijkheid het besef dat er nog een stap méér nodig is: de tribale neiging tot rust brengen. Een ergerlijke eis! (...) Inderdaad, de kinderen van Israël worden voorgesteld als de afstammelingen van de aartsvaders. Bijgevolg worden de deugden van Abraham, Isaäk en Jakob en de pracht van hun relaties met de andere mensen hoog aangeslagen. Maar echt, volgens de Bijbel bestaat het wezenlijke moment in de ontwikkeling van het ethische bewustzijn en van de menselijke waardigheid in de erkenning een kind van God te zijn. Een transcendent kindschap [*Filialité de transcendance*]. De hoogste vorm van piëteit, boven elk stamverband uit, is: God aanspreken als Vader [van alle mensen]. Er is een heel mooie gedachte van Johannes Paulus II over het christendom: God zou niet enkel mens geworden zijn in Christus, maar door Christus in alle mensen. Dat goddelijk kindschap van de mensheid – van alle mensen - is niets nieuws voor de Joden: Gods vaderschap, zoals het in de joodse vroomheid wordt begrepen en sinds Jesaja onder woorden wordt gebracht, moet letterlijk worden verstaan. (...) Zeker, de Bijbel is het boek van een volk, waarvan de eenheid als volk echter niet volstaat. Het moet de Thora aannemen. Het volstaat niet dat het afstamt van Abraham, Isaäk en Jakob: het wordt naar de Sinai geleid. De uittocht uit Egypte wordt voltooid bij de Sinai’ (VA 96-97).

Pro manuscripto: Roger Burggraeve (KU Leuven)

Voor een verdere, toegankelijke uitdieping:

R. BURGGRAEVE & I. VAN HALST, *Bruut geweld. Kaïn en Abel (Genesis 4)* (hoofdstuk 1), in: *Gedreven tussen goed en kwaad. Inspiratie om recht in het leven te staan*, Tielt, Lannoo, 2011 (2^{de} druk), pp. 13-25.

Sessie II

IEDER ZIJN GOESTING!?

Over begeerte en grenzen, deugden en opvoeding

Elk verhaal in de bijbel 'geeft te denken, zoals ook het bekende verhaal van 'De rijke jongeling' (Mt. 19, 16-26 en par). Hierin vinden we de aanzet voor de dubbelsporigheid van de ethiek: grenzen en smaak. Jezus stelt duidelijk dat de Tien Geboden enkel een noodzakelijke voorwaarde zijn om 'goed te leven' maar als verboden geen voldoende grond bieden: ze openen juist de mogelijkheid om vrij en creatief te handelen.

1. Op zoek naar een 'goeroe'

Pas als we de vraag van de jongeman als vertrekpunt nemen begrijpen we de volle betekenis en draagwijdte van Jezus' antwoord. Laten we daarom lezen en begrijpen wat er staat. Het vertrekpunt is de vraag: 'Wat voor goeds moet ik doen ...?'. Een welgestelde, rijke jongeman die alles heeft wat denkbaar is om voluit te leven, ervaart blijkbaar een fundamenteel tekort. Hij hongert naar kwaliteit, naar het 'eeuwig leven', d.i. een leven dat de moeite waard is en de sleur van de tijd overwint. Daarvoor zoekt hij iemand op die voor hem het sluitende antwoord moet geven. Jezus is voor hem de 'goede' meester, iemand die autoriteit heeft om een antwoord te geven. De specialist, de 'goeroe' met een absoluut gezag die een antwoord kan geven waaraan niet hoeft getwijfeld te worden. Hij weet alles en kan alles.

Ook in onze tijd zijn veel mensen op zoek naar soortgelijke specialisten. Net als die jongeman bezitten ze alles: ze hebben alles en weten alles. En toch zijn ze op zoek naar een antwoord op de vraag naar het uiteindelijk goede en zinvolle. Er blijkt nog iets meer te bestaan in het leven dan gezond, probleemloos en bijgevolg gelukkig te zijn. En daarvoor gaan ze te rade bij iemand aan wie ze alle gezag toekennen. Hij moet hun zeggen wat ze moeten doen. Enerzijds willen ze alles zelf beslissen, hoeven er geen regels of codes te bestaan, maar juist daardoor ontstaat er een soort angst waarbij ze op zoek gaan naar 'de witte jas', de deskundige die alles weet en kan.

2. Verboden scheppen ruimte

Jezus laat zich inderdaad niet verleiden om deskundige te spelen. Hij verwijst onmiddellijk en heel radicaal naar die Éne die goed is. Hij wil niet in de plaats van God optreden als absolute, totale en alwetende meester. Daarmee scheidt hij ruimte voor de mens om zijn eigen verantwoordelijkheid op te nemen. Ieder moet zijn of haar eigen levensweg vinden en bepalen. Zijn antwoord is in die zin wat frustrerend maar anderzijds geeft Hij een duidelijke richting aan. Wanneer je het volle leven wilt binnengaan, moet je je houden aan de geboden. Geen persoonlijk, uniek antwoord dus, maar een weg die voor iedereen geldt. De weg van de bekende geboden: niet doden, geen echtbreuk plegen, niet stelen, niet vals getuigen. Het zijn zelfs verboden. Voor de jongeman en voor ons zeker geen wegwijzer, maar omdat ze negatief geformuleerd staan lijken het eerder remmingen, inperkingen van onze eigen vrijheid te zijn. Voor Jezus echter ligt juist in die verboden de kans voor de mens om zélf naar mogelijkheden te zoeken om menswaardig te leven. Het is een verrassende tegenstelling. In plaats van - als een deskundige - duidelijk en precies te zeggen wat een mens moet doen, stelt Hij enkel de zogenaamde 'ondergrens' vast: dit mag je (zeker) niét doen! Een heel herkenbaar voorbeeld kan dat wellicht verduidelijken. Stel je een gezin voor dat bij een boswandeling uitkomt op een kruispunt van 'vijf wegen'. De ouders en kinderen staan dus voor een keuze, die op twee manieren kan aangepakt worden. Ofwel bepalen de ouders zelf welke weg de beste is en proberen ze hun kinderen met tal van aanlokkelijke redenen ertoe te verleiden een bepaalde weg

te nemen. Op die manier wordt de vrijheid sterk beperkt, zoniet vernietigd. De andere mogelijkheid - in de lijn van Jezus' antwoord - bestaat erin dat de ouders erop wijzen dat één of meerdere wegen 'dood-lopend' zijn. De kinderen worden dan uitgedaagd zelf te kiezen tussen de overblijvende mogelijkheden. Ook de bekende verboden die Jezus gewoon herhaalt wijzen naar zo'n doodlopende wegen. Naar gedragingen of handelingen waardoor het leven vernietigd wordt. Ze leggen geen dwang op, verhinderen niet maar doen een beroep op de verantwoordelijkheid van de mens om zélf te kiezen. Ze lijken op de bodem van een glas. Het staat ieder vrij een eigen drank te kiezen, doch zonder bodem is drinken onmogelijk, want alles loopt weg. En met de drank verdwijnt ook het plezier, is er geen genot meer mogelijk.

3. De 'goede en schone' mens

We noemen de verboden die Jezus aanhaalt de 'tweede tafel' van de Tien Geboden. Zoals reeds eerder gezegd, zijn ze negatief geformuleerd: 'Je zult niet...'. Maar positief geformuleerd gaat het om een gezindheid: om eerbied voor het leven (niet doden), om trouw (geen overspel), om respect voor eigendom (niet stelen), om eerlijkheid (niet liegen). Voor elk van die vier verboden geeft Jezus dus geen concrete norm of gedragsregel aan. Hij zegt alleen dat als je bijvoorbeeld een ander chanteert of doodt, dat er dan geen sprake van liefde kan zijn. Als je een ander trouw belooft en toch overspel pleegt, dan is er gewoon geen trouw!

Met andere woorden, Jezus zegt niet wat je moet doen om een ander lief te hebben, om je partner te beminnen en trouw te zijn. Hij wijst enkel de ondergrens aan: overspel vernietigt de liefde, of seksualiteit met geweld kan niet. En daarmee eindigt het verhaal niet maar begint het pas. Immers, elke mens heeft de vrijheid maar tevens de opdracht om de liefde, de eerbied, het respect zelf in te vullen. En juist daarin werkt het verbod - hoe eigenaardig dat ook moge klinken - bevrijdend. Om te weten hoe we de ander kunnen liefhebben, kunnen we ons wel spiegelen aan het voorbeeld, de getuigenis of het concrete leven van anderen. Ook al mogen we die niet tot norm verheffen of verabsoluteren, toch zijn ze heel belangrijk om zelf een keuze te maken. Dat noemen we de 'esthetiek', het mooie dat ontstaat wanneer we vrij kunnen kiezen binnen de grenzen die het verbod stelt.

Wanneer mensen bijvoorbeeld voetbal spelen dan 'botsen' ze als het ware voortdurend op verboden. Er zijn de lijnen waarbinnen moet gespeeld worden of die andere verplichtingen uittekenen. Er is de scheidsrechter die enkel 'het verbod' vertegenwoordigt. Hij wijst begane fouten aan, en zegt dus wat niet mag. Er bestaat met name geen enkele scheidsrechter die fluit voor een mooi samenspel of het perfecte doelpunt. En toch, juist doordat er die welomschreven verboden zijn, is een ploeg in staat zelf creatief om te gaan met de bal. De grenslijnen en verboden maken het samenspel, de verstandhouding, de fair play én de overwinning mogelijk. Dat is het boeiende, het mooie van voetbal. Dat geeft smaak aan het spel en vraagt om 'meer'. Zo kunnen we stellen dat ook in het leven bepaalde ervaringen een blijvende herinnering zijn om hetzelfde op een andere wijze te doen. Jezus zegt dus eigenlijk dat we ons moeten inspireren aan positieve, aantrekkelijke voorbeelden: kijken en luisteren naar mensen die een diep geluk beleven in de liefde, in de seksualiteit, in het gezin, op het werk. Jezus zelf vult de liefde niet in, maar stelt alleen wat niet kan. En juist dat 'verbod' daagt uit tot het ontdekken van nieuwe mogelijkheden. Tot het kijken naar en onthouden van inspirerende modellen, van getuigenissen en ervaringen van anderen, die ons veeleer tonen hoe het kan zonder ons voor te schrijven hoe het moet. Wij hebben behoefte aan 'toffe' belevingswijzen die ons de 'smaak' kunnen geven voor geweldloze tederheid en eerbiedige omgang met elkaars leven, voor waarachtig spreken, voor erkenning van ieders eigendom en eigenheid en voor levenslange trouw in hun 'schoon-menselijke', volle kwaliteit.

4. Opvoedkundig perspectief: nood aan participatiegemeenschappen

Dit esthetisch communicatieproces via de 'smaak' veronderstelt niet alleen de deelname aan het ethisch geleefde leven van andere individuele personen maar ook en vooral van '*morele gemeenschappen*' ('moral communities') (Mc Intyre, Hauerwas). Het is door de traditie, dit wil zeggen door wat overgeleverd wordt en dus aan ons voorafgaat, dat wij ons bepaalde attitudes, gedragswijzen en levensstijlen met smaak en overtuiging eigen kunnen maken. Een solipsistisch ethisch leven is immers niet mogelijk. Ethiek kan nooit een éénpersoonsbedrijf zijn. Geen mens kan als enkeling - of als drenkeling op een eiland! - ethisch zinvol leven en handelen, zeker als we daarbij ook rekening houden met de beperktheid en eenzijdigheid van ieders vermogen en engagement. Als eindig en ook falend wezen hebben mensen elkaar nodig en kan ethisch leven pas gedijen als ieders partieel en gebrekkig ethisch streven en handelen aangevuld en 'geheeld' wordt door dat van anderen, in het bijzonder van een dragende gemeenschap. Ethisch leven doen we nooit alleen. Enkel gedeeld ethisch leven is vruchtbaar ethisch leven! Wij zijn dialogale en sociale wezens. We zijn geen '*causa sui*', geen '*zelfoorzaak*' die vanuit onze innerlijkheid als principe en bron tot ethische inzichten en praktijken komen. Vanuit menselijke wijsheidservaring, vanuit wat mensen in het verleden aan ethische voortreffelijkheid gerealiseerd hebben, - en ook vanuit de vergissingen, stommititeiten, kleinere en grotere ontsporingen, kortom vanuit het begane 'kwaad' - kunnen mensen vandaag oriëntaties en suggesties halen voor het eigen leven, om die dan op hun beurt als 'verwerkte inspiratie' door te geven aan degenen die na hen komen. Wij zijn dus niet alleen actueel sociale wezens, die in het hier en nu samen proberen te leven, maar ook wezenlijk intergenerationele wezens, waardoor wij van onze 'voorgangers' afhankelijk zijn om tot morele gevoeligheid, waarheid en praxis te kunnen groeien. Niemand wordt ethisch gevoelig en vaardig zonder anderen ouders en grootouders, gezin, familie en ruimere leefgemeenschap, van waaruit steeds weer nieuwe mensen de kansen krijgen om hun levensweg te ontdekken en te gaan. Het is juist door dit in ruimte en tijd verankerd gemeenschapsleven dat de ethische esthetiek, die onmisbaar is om tot 'zin-rijk' en 'liefde-vol' leven en handelen te komen, gestalte krijgt.

Het is met andere woorden niet alleen belangrijk maar even onmisbaar als zuurstof om te ademen dat mensen kunnen participeren aan morele leefgemeenschappen, waarin ethische kwaliteit op zo'n manier beleefd wordt dat deze kwaliteit noch afschrikt noch onderschat wordt, maar door haar 'schoonheid' precies een stimulans inhoudt om te groeien naar het liefdevolle, ieder volgens eigen mogelijkheden, groeikansen en beperktheden. We kunnen dit ook bestempelen als de noodzaak aan '*participatiegemeenschappen*'. Met '*participatiegemeenschap*' bedoelen we immers een gemeenschap waar mensen in en van elkaars ethische inspiratie delen en zo hun eigen ethisch engagement voeten in de grond geven en 'draagbaar' maken. Enkel door te participeren aan concrete ethische projecten, waarin het engagement van de hele persoon - niet alleen zijn verstand, maar ook zijn verlangen, gevoel, fantasie, lichaam en wil betrokken is, krijgt men de kans om van binnenuit een fijngevoelige smaak te ontwikkelen voor liefdevol leven en handelen. Wie geen waarden, gedrags- en levenswijzen kan 'mee-maken', en dit in de dubbele zin van 'meebeleven' en ook 'mee opbouwen', krijgt nooit gevoel en smaak voor wat zinvol en liefdevol leven en handelen is, noch voor de vreugde die de inspanning en 'last' ervan kan meebrengen. Zonder participatiegemeenschap kunnen mensen nooit ontdekken dat deugdzaamheid niet alleen inzet en offers vergt maar ook 'deugd doet'.

Daartoe moet elke morele gemeenschap ook letterlijk een '*narratieve gemeenschap*' zijn, waar men uitwisselt, waar mensen elkaar vinden en beluisteren op een niet-normatieve, maar suggestieve, verrijkende, uitdagende wijze; waar mensen vanuit hun ervaringswijsheid niet moraliseren, maar getuigen en inspireren, uitnodigen en letterlijk pro-voceren, vooruitroepen om het 'voorgegeven' ethisch erfgoed dynamisch en progressief zelf gestalte te geven. Een ethische verhaalgemeenschap is letterlijk een gemeenschap waar mensen hun verhaal kwijt kunnen en op

verhaal kunnen komen, en waar ook de 'stichtende' verhalen met de wijsheidservaring van de 'voorgangers' niet alleen doorverteld maar ook in symbolische tekens en rituelen gevierd worden. Hier past dan ook een pleidooi voor een communicatieve uitwisselingsethiek, voor een ervaringsethiek van het getuigenis waar men leert van de esthetiek van de ethiek, van de menselijke beschaving en cultuur van anderen, zonder dat deze 'heteronome' - van elders komende - ervaringen een gebiedend of wettisch karakter hebben. Het is geen kwestie van moraliserend verplicht worden, maar van aangesproken worden, mee-leven, proeven en gaandeweg beseffen en waarderen

Besluit: Ethiek op twee benen: verboden en smaak

Ethiek is geen enkelvoudige zaak, maar een complex veld waarin verboden en deugden, voorwaarden en voorbeelden, in hun onderlinge interactie telkens weer hun rol spelen. Hopelijk is duidelijk geworden dat de ethiek op het existentieel vlak van de praktijk maar goed kan functioneren als de spanningsverhouding tussen grensregel en smaak aanwezig is. Een eenzijdige beklemtoning of verabsolutering van èèn van beide leidt tot een zelfvernietiging van de ethiek. Een reductie van het ethisch leven tot gehoorzaamheid aan verboden en geboden leidt tot een verwerping van de ethiek. Terwijl een narcistische verabsolutering van de smaak leidt tot een destructie van de ethiek, voor zover het estheticisme van de loutere smaak uitmondt in willekeur. Alleen een ethiek die op normatief vlak bescheiden blijft, door vooral zijn waakzaamheid toe te spitsen op wezenlijke grensregels die grondwaarden behoeden, opent hij het perspectief op een creatief 'zin-rijk' leven als een 'geestig avontuur', vol goesting naar méér. Het moge duidelijk worden zijn hoe de verboden noch het begin noch het einde van een ethisch menswaardig leven zijn. Ze worden voorafgegaan door de begeerte en de affectie, die de stof bieden voor een 'zin-rijk' en 'liefde-vol' leven. Ze creëren wel de grenslijnen en voorwaarden opdat begeerte en emotie een zinvolle, menswaardige oriëntatie zouden krijgen. Ze worden tenslotte overschreden door een in een participatiegemeenschap ontdekte en met smaak beleefde 'zin-rijkdom'. Zonder de bron van de goesting te zijn maken ze wel de overgang van 'wilde' naar 'beschaafde' goesting mogelijk.

Pro manuscripto: Roger Burggraeve (KU Leuven)

Voor een verdere, toegankelijke uitdieping:

- (1) R. BURGGRAEVE & I. VAN HALST, *Wilde of beschaafde goesting? De rijke jongeling (Matteüs 19)* (hoofdstuk 2), in: *Gedreven tussen goed en kwaad. Inspiratie om recht in het leven te staan*, Tielt, Lannoo, 2011 (2^{de} druk), pp. 27-41.
- (2) R. BURGGRAEVE, *Bedding voor de stroom van een duurzame liefde. Ethische stapstenen en perspectieven*, Torhout, KATHO (Katholieke Hogeschool Zuid-West-Vlaanderen, Associatie KU Leuven), Katho's Cahiers nr. 24, 18 p.

Sessie III

MENSEN VAN MEDEDOGEN

Over onze meervoudige verantwoordelijkheid voor onszelf en anderen

Doorheen de Bijbelverhalen die we filosofisch lezen ontdekken we gaandeweg verschillende aspecten van de menselijke 'gedrevenheid' tussen goed en kwaad. Het verhaal van de barmhartige Samaritaan (Lk 10,25-37) zet ons op het spoor van onze verantwoordelijkheid voor onszelf en voor de anderen. Het laat zien hoe onze verantwoordelijkheid voor de anderen radicaal is, dat wil zeggen geworteld staat in het mededogen, en tegelijk hoe deze radicaliteit op een realistische wijze kan en moet voltrokken worden.

1. Drie mensen onderweg

Normaal lijkt het verhaal te beginnen vanuit een mens die zich caritatief of sociaal wil engageren voor de ander. Want diep in ieder van ons leeft de wens om zorg te dragen voor de ander, om voor hem of haar iets buitengewoon goeds te doen. Het verhaal dat Jezus vertelt vertrekt echter vanuit de spontane zorg die elke mens heeft voor zichzelf. Net als die drie mensen is ieder van ons in het leven 'op weg' om iets te bereiken, om te slagen, om gelukkig te zijn. Het is de 'natuurlijke' drang in ieder van ons om onszelf te realiseren en dat volgens de dromen en idealen die wij over ons eigen leven koesteren. "Verantwoordelijkheid in de eerste persoon", kunnen we het noemen. Dat wil zeggen: wij leven vanuit én voor onszelf. Ieder probeert zichzelf waar te maken, zichzelf in stand te houden, ja zijn eigen leven zin te geven. En we hopen maar dat er niets tussenkomt. Dat we onze dromen en idealen kunnen realiseren. Dat we krijgen wat we verwacht hebben. Dat we tegenkomen wat we voorzien hebben.

2. En dan gebeurt er iets onverwachts

Ongevraagd ligt daar iemand. Voor de drie mensen die elk hun eigen weg gaan is het een ervaring die haaks staat op hun bestaan. Ze hebben er niet om gevraagd. Ze waren er niet op voorzien. Ze wensten en hoopten - hoe zijn we zelf - dat er niets zou gebeuren, dat niets hun reis en plannen zou dwarsbomen. De lijdende mens, die daar niet op eigen initiatief ligt maar slachtoffer is van een misdaad, ervaren zij als een ordeverstoring. De drie worden geconfronteerd door andermans lijden. Ze hadden liever die ander niet gezien, ze waren liever niet geconfronteerd geworden met die ellende. Dat noemen we de 'verantwoordelijkheid in de tweede persoon', waarbij de ander 'op ons toe-komt'. Door het verschijnen van de lijdende mens word ik - ondanks mezelf - verantwoordelijk gesteld, ter verantwoording geroepen, moet ik van antwoord dienen. Dat gebeurt nog vóór ik de kans had zelf eerst te kiezen. Merkwaardig hierbij is dat die man in hun leven binnenbreekt op een lichamelijke manier. Hij lijdt op een zichtbare, tastbare wijze. En de drie reizigers 'zien' hem liggen, ze worden pijnlijk door zijn lijden geraakt zodat ze onmogelijk neutraal kunnen blijven. Ze weten er geen blijf mee, het gooit hen zo ondersteboven dat ze zouden willen vluchten want het doel van hun reis komt in het gedrang. Hier begint de ethiek. Wanneer we moraal kunnen omschrijven als de opdracht om "goed te leven", dan merken we in dit verhaal hoe sterk bij elke mens de bekoring leeft om een ander voorbij te lopen, om een bocht te maken, om te doen alsof je neus bloedt. Want die ander die mijn tocht doorkruist, is niet mijn ideaal. Door zijn lijden word ik geroepen hem niet aan zijn lot over te laten:

3. Gij zult niet doden

Juist in de bekoring om die ander te laten sterven ervaar ik wat mogelijk is. Ik kán de ander aan zijn lot overlaten, maar ik voel dat dit niet mag. Ik besef maar al te goed dat ik die ander niet mag laten liggen, want dat betekent dat ik hem bewust overlever aan de dood. Wat (ik) kan, mag (ik) niet. Of zoals het ook in de tien geboden staat: "Gij zult niet doden". De ethiek begint hier als een terughoudendheid. Ik moet mij inhouden, want ik ben te sterk met mezelf en mijn eigen levensproject, met mijn eigen levensreis bezig. Ik voel een zeker onbehagen, een scrupule, want ik ben ertoe geneigd onachtzaam te zijn. Ik kijk niet voldoende om me heen, bezig als ik ben met mezelf, met mijn eigen geluk en zingeving. In de verhouding tot de medemens begint het morele leven met de keuze om niet voortvarend te zijn, om niet recht vooruit te gaan zonder naar rechts of links te kijken, om niet onverschillig te zijn. De joodse denker Emmanuel Levinas drukt het als volgt uit: "De grootste daad van verantwoordelijkheid voor de ander bestaat erin de ander in zijn sterven niet alleen te laten!".

Maar hiermee is nog niet alles gezegd. De vraag is nu hoe ik die ander in zijn nood kan helpen? Volgens het verhaal van Jezus zijn er twee mogelijkheden. Twee mensen lopen eraan voorbij. Ze doen niets. Erger nog: uit hun onverschilligheid groeit ontkenning en uitsluiting, met de dood tot gevolg. De Samaritaan daarentegen kiest radicaal om niet te doden. Het zal hem wel geen voordeel opbrengen, integendeel. En zijn keuze is bovendien heel lichamelijk: hij neemt letterlijk het lot van die man op zich. Hij stopt, buigt zich voorover en zuivert de wonde met olie om die te reinigen. Vervolgens laadt hij de man op zijn rijdier. Hij gebruikt dátgene wat hijzelf verworven heeft om handel te drijven en om zijn levensdroom gestalte te gaven. Een pittig detail: hij brengt de man naar de herberg: hij doet beroep op een sociaal georganiseerde structuur: een 'voorziening'. Hij doet niet alles. Ook al gaat hij in zijn barmhartigheid heel ver, toch is hij niet hoogmoedig in de liefde en doet hij een beroep op de welwillendheid en deskundigheid van een ander.

We moeten inderdaad bescheiden blijven in de interpretatie én het gebruik van die parabel. Dat is geen totaal verhaal over verantwoordelijkheid. Het zegt er niet alles over. Het zegt bijvoorbeeld niets over wat moet gedaan worden om te voorkomen dat mensen slachtoffer worden van het onrecht van anderen. Het vertelt ons niets over oorzaken in mens en maatschappij waardoor mensen slachtoffer worden van kwaad. Wij moeten het dus in zijn beperktheid respecteren en niet 'overbelasten'. In zijn bescheidenheid blijft het echter een heel sterk verhaal, voor zover het ons zegt dat elke mens juist door het lijden van de ánder geroepen wordt tot barmhartigheid, of tot mededogen (om een ander woord te gebruiken).

4. *Mededogen is door en door lichamelijk*

De verantwoordelijkheidsethiek, zoals die uit het verhaal van de Samaritaan te voorschijn komt, bestaat primair niet uit grote redeneringen of een morele catechismus die grote principes fundeert en hieruit dan alles van naaldje tot draadje afleidt. We hebben, in navolging van de rationalistische moderniteit, de ethiek misschien wel te veel herleid tot het verstand dat nadenkt over principes en procedures en deze dan toepast. Ook al moet christelijke ethiek in tweede instantie redenering en reflectie worden, toch kan zij in oorsprong en uiteindelijk niet herleid worden tot grote redeneringen en theorieën. De ethiek van mededogen en verantwoordelijkheid voor de ander vindt daarentegen zijn eerste, existentieel vertrekpunt in mijn lichaam dat door zijn kwetsbaarheid gevoelig is voor wat andere mensen te beurt valt of aangedaan wordt. Verantwoordelijkheidsethiek heeft op de eerste plaats te maken met geraakt worden en raakbaar zijn door het lot van de heel concrete ander, die op onze weg halfdood en berooid achtergelaten wordt, zoals het slachtoffer van de rovers in het verhaal van de barmhartige Samaritaan. Ons

doorleefd lichaam, ons lichaamssubject, is onze geest. Niet dat wij met de materialiteit van ons lichaam samenvallen, maar in die zin dat ons beleefd lichaam de drager en mogelijkhedenvoorwaarde is van onze geest, sterker nog dat ons lichaam zelf geestelijk is. Het gaat hierbij om een overschrijding van de klassieke dualistische visie, die een radicale tegenstelling maakt tussen geest en lichaam, waarbij de geest het positieve en hogere is en het lichaam het lagere en negatieve. Maar let wel, deze overschrijding betekent geen loutere omkering van dit dualisme, wat dan een voorkeur aan het lichaam zou geven ten koste van de geest. Het gaat er veeleer om zowel het traditionele als op zijn kop gezette dualisme te transcenderen door in het lichamelijke de voltrekking van het spirituele te ontdekken. Er is niet eerst een geest die vervolgens een lichaam krijgt om er zich van te bedienen als expressiemiddel. Het levende en doorleefde lichaam is de manier waarop het geestelijke is en werkt. Dat wij 'het voelen in onze huid' als wij door het lijden van de ander geraakt worden, is geen beeldspraak om iets hoger of spiritueels uit te drukken dat niet lichamenlijk is. Integendeel onze raakbare lichamenlijkheid is de kern van ons zelf, ons psychisme, onze geest. Onze raakbare en geraakte lichamenlijkheid is door en door geestelijk. De ellende, het lijden of het onrecht dat de ander treft, raakt ons niet geestelijk, los van of ondanks ons lichaam, maar precies doorheen ons lichaam en zijn gevoeligheid (die tegelijk zintuiglijke en zinnelijke ontvankelijkheid is, synthetisch uitgedrukt door het Frans klinkende neologisme *sensibiliteit*). Omdat onze subjectieve gevoeligheid tegelijk lichamenlijke gewaarwording is, voltrekt het geestelijke zich mede doorheen onze lichamenlijke gevoeligheid. Deze sensibiliteit dient strikt als kwetsbaarheid in de passieve zin van het woord begrepen te worden, en niet primair als een actieve opstelling van openheid voor de ander. Met sensibiliteit of gevoeligheid is met andere woorden een wezenlijke trefbaarheid bedoeld die met onze lichamenlijke conditie meegegeven is, voorafgaande aan elke keuze van onze kant. Dankzij ons kwetsbaar lichaam zijn wij zelf helemaal kwetsbaar door en voor het lijden van de ander. In dit opzicht is ons kwetsbare lichaam onze geestelijke ontvankelijkheid en aanspreekbaarheid door het andere dan onszelf.

Met dit pleidooi voor eerherstel van het psychisch of geestelijk lichaam stoten we op de heel eigen betekenis van de verantwoordelijkheid in de tweede persoon als ethische 'passie' voor de ander. Voordat zij een actieve, sterke beweging naar de ander toe is, die niet al te veel berekent of zich voorzichtig weerhoudt, maar integendeel enthousiast en gloedvol alle beschikbare krachten inzet, is zij op de eerste plaats een passieve bewogenheid: men wordt getroffen, geappelleerd en in beweging gezet door de verschijning van de ander. Vooraleer de passie voor de ander een actief en ook lichamenlijk optreden wordt is ze eerst een ondergaan door de ander: vooraleer ze effectiviteit wordt is ze reeds affectiviteit. We worden door het lijden van de ander getroffen omdat we trefbaar zijn, en we zijn trefbaar omdat we door en door lichamenlijk zijn. Deze gevoeligheid is geen verdienste, maar een hinderlijke bestaansconditie waardoor wij ethische, niet onverschillige wezens zijn, die op grond van hun 'conditie' zelf reeds naar elkaar toegekeerd staan en 'geroepen' zijn om met elkaar begaan te zijn. Hiermee komen we uit bij wat we in de eerste sessie de 'broederschap' genoemd hebben: een 'verbondenheid' die ons wezen richt nog vóór wij ons met elkaar kunnen 'verbinden'!

Pro manuscripto: Roger Burggraeve (KU Leuven)

Voor een verdere, toegankelijke uitdieping: R. BURGGRAEVE & I. VAN HALST, *De zorg voor de lijdende mens. De barmhartige Samaritaan (Lucas 10)* (hoofdstuk 7), in: *Gedreven tussen goed en kwaad*, pp. 119-135. Zie verder ook in hetzelfde boek: pp. 137-150.

Zie ook: F. GUWY, *De ander in ons. Emmanuel in gesprek: Een inleiding in zijn denken* (met o.m. diepte-interviews met Roger Burggraeve, Joëlle Hansel, Paulette Kayser, Rudi Visker), Amsterdam, SUN, 2008, 253 p.

Sessie IV

ZAND EROVER !?

Over de moeilijke maar begaanbare weg van wraak naar vergelding, vergeving en verzoening

Vergeving is een complexe werkelijkheid, waar heel wat facetten aan vastzitten. Ze vormt als het ware een soort 'eindpunt', dat op zichzelf onbegrijpelijk is tenzij men aan bod brengt wat er allemaal aan voorafgaat. Men kan niet spreken over vergeving zonder te handelen over fouten maken en schuld, noch over kwaad, onrecht of geweld dat gepleegd wordt. Om deze interne samenhang concreet in beeld te brengen, vertrekt deze bijdrage vanuit het bijbels verhaal van Nabot en zijn wijngaard (1Koningen 21). Het verhaal is opgebouwd als een drieliuk. Het eerste luik schetst de context waarin het kwaad zich als intrige ontvouwt. Deze intrige vormt de achtergrond voor het tweede luik, waarin de woede en het oordeel dreigend uitgesproken door de profeet, centraal staan. Het derde luik opent een eerste, beperkt en zelfs gebrekkig perspectief op 'barmhartigheid', waardoor we uitgedaagd worden om 'voorbij het verhaal' te reiken om toegang te krijgen tot wat vergeving en verzoening werkelijk zijn.

1. De wortel van kwaad en onrecht

Het eerste luik van het verhaal (v. 1-16) gaat over koning Achab, die de wijngaard van Nabot wenst in te palmen, omdat hij vlak naast zijn paleis gelegen is. Zo kan hij zijn bezit, en bijgevolg ook zijn macht en aanzien vergroten. Dat is het beeld van de driftige zijnsparing, die ieder mens bezielt in zijn streven naar zelfbevestiging doorheen zijn kennen en kunnen. Maar Nabot wil zijn wijngaard, het erfdeel van zijn vaderen, onder geen beding afstaan, verkopen of ruilen voor een andere (en betere) wijngaard. En zoals steeds gebeurt wanneer de bezitsdrang van de 'machtige' gedwarsboomd wordt, werd Achab toornig. Somber gestemd, ging hij op zijn bed liggen, wendde zijn gezicht af en wilde niets eten. Als Izebel zijn vrouw vernam wat er gebeurd was, ging ze naar hem toe en speelde in op zijn gekrenkte bezits- en machtsdrang: 'Ben jij nu de man die in Israël de koningsmacht uitoefent? Sta op, eet wat, dan knap je weer op. Ik zal zorgen dat je de wijngaard van Nabot in handen krijgt'.

Haar eigen hebzucht en heerszucht verbindend met die van Achab, ontwikkelt ze een strategie om toch het gewenste doel van de inpalming van Nabots wijngaard te realiseren. In naam van Achab schreef ze een brief aan de oudsten en notabelen van de stad van Nabot, met de opdracht hem in de vergadering van het volk te beschuldigen van 'godslastering en majesteitsschennis'. De losgeslagen machts- en bezitsdrang van de mens wijkt voor niets. Zelfs Gods naam wordt erbij gesleurd, om precies de machts- en bezitsdrang te sacraliseren zodat hij als het ware met goddelijk gezag afgedwongen en straffeloos uitgevoerd kan worden. Dit misbruik van Gods naam is een middel dat door mensen telkens weer gehanteerd wordt om hun bezits- en machtswellust te verabsoluteren. Zij creëren zich een god naar eigen beeld en gelijkenis als legitimatie van zijn 'wilde zijnsparing'.

En het verhaal van Nabot gaat nog sterker door. Men ensceneert zelfs, in naam van die God én van de koning (beiden samen), een gerechtelijke moord om Nabots wijngaard toch maar te kunnen naasten: "Voert hem dan buiten de stad en stenigt hem dood". En zo gebeurde het. Met veel vertoon werd Nabot door twee uitgekochte getuigen ('gemene kerels') beschuldigd: "Nabot heeft God en de koning vervloekt" (v. 13). En als gevolg van deze beschuldiging wordt hij inderdaad doodgestenigd. Hier is het belangrijk de ernst van wat gebeurt te laten doordringen. Dood is dood, onherroepelijk, definitief. Om dit in de verf te zetten, valt het woord 'dood' tot vijfmaal toe. Onverbiddelijker kan het niet.

2. Woede en oordeel over het aangedane kwaad

Nu eindigen de meeste verhalen vaak hier. Hoe vreselijk het ook is, we horen en zien dagelijks dergelijke verhalen. Economische en financiële usurpatie, profijt, macht, jaloersheid en eerzucht triomferen. Veel mensen zeggen: Zo is het nu eenmaal. Daar kan je toch niets aan veranderen. Zo is het altijd geweest, zo zal het altijd wel blijven. Wie de macht heeft, neemt ook het recht om zich te verrijken op kosten van de anderen – en dit zonodig gesanctioneerd en gelegitimeerd in de naam van god ('Gott mit uns'). Dus is het beter je een beetje in te houden, je buik in te trekken, en je niet teveel met dergelijke zaken te bemoeien. Als je je eigen hachje wil redden, slik dan je kritiek in, leg je hand op je mond en zwijg! Welnu, in de bijbel eindigen de verhalen nooit in dit stadium. Ze tekenen integendeel verzet aan vanuit een ethische contrastervaring (Schillebeeckx) of de 'grote woede in de buik' (Sölle) en vanuit een specifieke godservaring, zoals we die vooral bij de profeten aantreffen.

In het verhaal van Nabot gaat het tweede luik van het verhaal dan ook over het optreden van de profeet Elia (v. 17-26). Hij legt zich niet bij de zaak neer, maar tekent luidop verzet aan. Hij roept Achab en Izebel ter verantwoording. Vanuit een heel 'eigen' – en dus 'andere' – godservaring, namelijk vanuit Gods Naam die opkomt voor gerechtigheid – tegen ongerechtigheid en dus voor de slachtoffers -, beschuldigt hij hen van moord, machtswellust en afgoderij. Dit is het ware profeteren: spreken voor God, getuigen vanuit God die geen onrecht duldt. Profeteren is hier dus geenszins de toekomst voorspellen, maar wel de waarheid over de menselijke praxis uitspreken in het licht van God – de Gerechtigte – zelf. De profeet is degene die met zijn twee voeten in zijn tijd en wereld, te midden van zijn volk, leeft en scherp toekijkt. Hij doet niet alsof hij niets gezien heeft, maar met de ogen open durft hij openbaren, ontmaskeren en aanklagen. Hij laat het oordeel niet aan de geschiedenis over (zoals Hegel het voorstelt). Ook al staat hij niet buiten de geschiedenis, toch stelt hij zich – vanuit een ethisch gekwalificeerde God – vrij op tegenover de geschiedenis; Hoe moeilijk deze vrijheid ook is, hij laat niet na zelf, hier en nu, een oordeel uit te spreken over de geschiedenis, dit is over wat 'geschiedt'. Hij laat met andere woorden het onrecht niet op zijn beloop, maar stelt het ondubbelzinnig en moedig in het daglicht, zodat er geen verontschuldigungen meer mogelijk zijn: 'Wir haben es nicht gewusst'.

Uit het verhaal blijkt dat niet alleen het oordeel van de profeet streng is, maar ook de straf die toegezegd wordt (v. 19-24): op de plaats waar de honden het bloed van Nabot opgelikt hebben, zullen ze ook het bloed van Achab oplikken. En Elia vervloekt zelfs het hele koningshuis. Ook Izebel zal hetzelfde lot als Achab ondergaan. Het klinkt allemaal zeer wreed, inderdaad. Maar tegelijk laat het zien hoe de profeet stem geeft aan het slachtoffer, namelijk Nabot, die geen stem meer heeft. De woede van Elia drukt niet alleen zijn – en de goddelijke – verontwaardiging uit over het aangedane kwaad en onrecht, maar ook zijn associatie met het slachtoffer van het onrecht. Wie de veroordelende en straffende God uit het verhaal zou willen weggommen, zou tekort doen aan de ernst van het kwaad, dat wil zeggen aan de ernst van de verantwoordelijkheid van de dader én aan de kwetsuur die het slachtoffer te lijden krijgt. Een 'God die kwaad wordt over het kwaad' is in dit opzicht uitdrukking van een God van liefde, die niet onverschillig blijft – of liever niet onverschillig kan blijven – ten opzichte van degenen die door het kwaad van 'mis-dadigers' te lijden hebben. Kortom, een God van liefde wordt terecht kwaad over de schending van de liefde, zoniet zou God een onverschillig wezen zijn...

3. Het oordeel krijgt niet het laatste woord

En toch is het verhaal nog niet afgelopen. Meestal eindigen de verhalen echter hier, namelijk met de veroordeling en de straf. Maar de bijbelse verhalen gaan nog verder. Ook het verhaal van Nabot, al gaat – bij nader toezien – het verhaal zeker niet ver genoeg en roept het derde luik (v. 27-29) ook vragen en weerstanden op.

Het is de profeet (en God) niet te doen om de lust van de wraak. God is geen pure straffende God, die er plezier in vindt als een autoritaire tiran met de mensen te spelen. Hij is een tegelijk rechtvaardige en barmhartige God. Maar let wel, zijn barmhartigheid werkt alleen als de schuldige mens zich ook 'omkeert', van zijn kwaad afkeert en anders gaat leven, dat wil zeggen zijn verantwoordelijkheid voor het aangedane onrecht erkent en ook zoekt naar wegen om het te herstellen. Het oordeel van God, dat door de profeet Elia 'recht voor zich uit' en zonder ogedienst (en ontzag voor de koning) uitgeschreeuwd wordt, heeft dan ook de bedoeling de onrechtvaardige tot inkeer te brengen.

En dit is wat ook gebeurt in het verhaal van Nabot. Toen Achab de godsspraak van de profeet hoorde, werd hij zich pijnlijk bewust van zijn schandelijk en onrechtvaardig (en ook godslasterlijk) gedrag. Hij werd zich bewust van zijn zelfbedrog, kwam tot inkeer en bekende zijn schuld: "Hij scheurde zijn kleren, trok een boetekleed over zijn blote lijf en vastte; hij liep terneergeslagen rond en legde zich in zijn boetekleed te ruste" (v. 27). Merk op hoe de somberheid hier van een heel andere aard is dan in het eerste luik van het verhaal. Het is de pijn van het onherroepelijke en onherstelbare kwaad dat men een ander mens heeft aangedaan. De droefheid van de wroeging en het berouw sluiten ook het kwellende gevoel in dat wat men deed eigenlijk niet meer uitgewist en door niets meer kan goedgeemaakt worden.

Als reactie op deze bekentenis zouden we mogen verwachten dat God zijn barmhartigheid aanbiedt. En inderdaad, God ziet hoe Achab zich 'vernedert'. Daarom besluit hij hem te sparen..., en belooft hij het onheil niet tijdens zijn leven op hem te laten neerkomen... Dit is echter slechts uitstel van executie, want hij zal het onheil over zijn koningshuis laten neerkomen "tijdens het leven van zijn zoon" (v. 29).

Dit kan bezwaarlijk een echte vorm van barmhartigheid en vergeving genoemd worden. Het verschuiven van de straf naar de zoon komt zelfs brutaal en onrechtvaardig over... We kunnen Gods optreden hoogstens een begin van barmhartigheid tegenover Achab noemen, niet onder de vorm van vergeving maar hoogstens van een zekere mildheid, en dan nog... want voor deze mildheid tegenover Achab moet zijn nakomeling wel een hoge prijs betalen... Daarom worden we uitgedaagd om 'voorbij het verhaal' te reiken, indien we toegang willen krijgen tot wat vergeving en verzoening is.

4. Voorbij het verhaal: over vergeving en verzoening

Welnu, vergeving bestaat er precies in dat het aangedane kwaad dat door een bepaalde dader is toegebracht op geen enkele wijze verdoezeld of vergeten wordt. Het wordt integendeel heel uitdrukkelijk aanwezig gesteld en met de dader en zijn verantwoordelijkheid verbonden (cf. het tweede luik van het verhaal). In dit opzicht is de vergeving een heel bijzondere vorm van geheugen. Zij roept het aangedane kwaad uit het verleden terug om het heel uitdrukkelijk aanwezig te stellen en te herinneren. Daarenboven wordt het kwaad met de ware verantwoordelijke, de werkelijke dader, verbonden. In dit opzicht wordt het onherroepelijke van het aangedane kwaad niet gebagatelliseerd of ongedaan gemaakt, maar integendeel in al zijn scherpte erkend en bevestigd. Maar tegelijk wordt de dader in zijn kwaad niet eens en voorgoed vastgezet. Hij wordt als het ware losgemaakt van zijn daad, zodat hij méér en anders is dan zijn kwaad. Zo krijgt de dader weer ademruimte en nieuwe kansen om anders te zijn. In dit opzicht is de vergeving een heel eigen vorm van verlossing, voor zover ze het slachtoffer toelaat in een nieuwe verhouding tot de dader te treden. De misstap wordt, zoals reeds gezegd, niet ongedaan gemaakt, maar verandert van betekenis. Gedane zaken nemen inderdaad geen keer, maar de begane misstap oefent geen destructieve werking meer uit op de actuele zelfbeleving van de dader. Vergeving gaat dus duidelijk verder dan de vereffening door het recht, alhoewel zij deze uiteraard niet overbodig maakt, zoals we hierboven stelden.

Er is wel een onmisbare voorwaarde opdat de vergeving zich aan de dader zou kunnen voltrekken. De dader moet immers bekennen en op een authentieke, tastbare en voelbare wijze erkennen wat hij het slachtoffer heeft aangedaan. Als de dader de misstap alleen innerlijk erkent en niet openlijk toegeeft, dan kan er geen vergeving volgen. In dit opzicht is de bekentenis de voorwaarde voor de werking van de vergeving. Alleen wanneer de dader zijn misstap erkent kan het slachtoffer zijn verlangen om te vergeven werkdadig maken. De dader staat echter voor de verleiding om voor zijn kwaad te vluchten, onder meer door het goed te praten, te verdoezelen of te ridiculiseren, te verontschuldigen of op iemand anders - een zondebok, eventueel zelfs het slachtoffer - af te wentelen. Daarom moet niet alleen het slachtoffer maar ook de dader een helingsproces doormaken opdat vergeving zou mogelijk worden. Concreet moet men erkennen dat men een ander mens kwaad en onrecht heeft aangedaan, en dus ook aanvaarden dat dit kwaad 'vereffend' wordt en dat het slachtoffer daar 'recht' op heeft. De erkenning van de misstap als misstap en van het eigen aandeel daarin moet zich ook voltrekken als spijt en berouw over het aangedane kwaad, in het eerlijke emotionele besef dat het slachtoffer wellicht onherstelbare schade is aangedaan. Als een dader het berokkende kwaad onbewogen en onaangedaan erkent en bekent, is er veel kans dat de daad niet echt erkend en bekend wordt, dat de misstap niet echt als misstap aanzien wordt, wat uiteraard vergeving onmogelijk maakt. Daarenboven wordt het berouw pas effectief als de dader bereid is de aangerichte schade, indien mogelijk, te herstellen. Zeker moet hij bereid zijn en beloven de begane misstap in de toekomst niet meer te begaan. Het berouw en de belofte van herstel en ommekeer monden bij de dader uit in het verlangen naar vergeving vanwege het slachtoffer. Dit verlangen wordt echter pas effectief als het zich uitdrukt in de bekentenis en de vraag om vergeving, in het besef dat het slachtoffer het recht heeft deze vergeving nog niet te geven of zelfs te weigeren. In dit opzicht is en blijft de vergeving een precaire onderneming, waarvan het niet op voorhand zeker is dat ze lukt. Vergeving heeft iets ongewis, noch de dader noch het slachtoffer hebben ze ooit helemaal in de hand. De dader kan nog zo bereid zijn om te bekennen en vergeving te vragen, maar het slachtoffer kan er nog niet aan toe zijn deze vergeving te schenken, en omgekeerd.

De vergeving overschrijdt duidelijk de bekentenis en de uiting van spijt en berouw, vermits ze als gave precies een onvoorwaardelijk karakter vertoont. In dit opzicht vertoont de vergeving een paradoxaal karakter: ze is tegelijk voorwaardelijk en onvoorwaardelijk. Ze kan pas werken als de dader bekent en spijt betoont; ze is gebonden aan de voorwaarde van de belijdenis. Anderzijds behoort ze helemaal tot de orde van de gratuïteit. Ze wacht niet op de bekentenis om haar gave aan te bieden. Ze gaat terug op de houding van vergevingsgezindheid, die een edelmoedige bereidheid van hart en geest uitdrukt. Ze is het toppunt van liefde, die zichzelf zomaar gratis voor niets wil schenken aan iedereen. Alleen als de vergeving onvoorwaardelijk is, is ze werkelijk in de volle zin van het woord vergeving. Ze kan geen resultaat zijn van onderhandeling en overleg, van geven en nemen, van strikte, berekenbare en beheersbare wederkerigheid zijn. Ze kan alleen gratis gegeven worden.

Daarenboven maakt ze op deze manier ook de bekentenis mogelijk. Want enkel degene die weet en mag verwachten dat hem of haar zal vergeven worden, is in staat om te bekennen. Als de dader op voorhand weet dat er geen kans op barmhartigheid en vergeving vanwege het slachtoffer bestaat, zal hij of zij er alles aan doen om het berokkende kwaad in zelfbedrog te verdoezelen, goed te praten of te rechtvaardigen. Het is helemaal niet abnormaal dat de dader niet wil of durft om vergeving te vragen, onder meer omdat hij bang is terecht te komen in een afhankelijke positie ten opzichte van het slachtoffer (wat reëel mogelijk is), en vooral omdat hij bang is voor het risico dat de vergeving geweigerd wordt. Alleen de onvoorwaardelijke gave van de vergeving door het slachtoffer geeft de dader toekomst.

Tenslotte is het ook belangrijk om een onderscheid te maken tussen vergeving en verzoening. Wanneer ik mij wil verzoenen met een ander houdt dat in dat ik de relatie die er

voordien was wil hernemen. Dit is menselijk gezien niet altijd mogelijk. Er kan zo'n ongeheel kwetsuur geslagen zijn, dan men daartoe niet in staat is. Of men ging ondertussen, bijvoorbeeld na een scheiding, een nieuwe relatie aan waardoor herstel feitelijk onmogelijk is. Veel mensen zijn precies bang om te vergeven, omdat ze denken dat ze zich dan met die ander zullen moeten verzoenen, wat voor hen precies onmogelijk is. Wanneer ik de ander niet blijf vastpinnen op wat hij mij aandeed, wanneer ik hem niet blijf achterna zitten met oude en nooit uitgesproken fouten, kan er wel vergeving groeien waardoor de bitterheid tegenover de ander wegebt. Wanneer de aangedane pijn wordt uitgesproken zodat de ander tot besef komt van wat hij je heeft aangedaan, is er aanvaarding mogelijk. Dat maakt vergeving mogelijk, en misschien verzoening. Maar niet noodzakelijk. Want verzoening is méér. Vergeving kan een afscheid zonder rancune mogelijk maken, zonder dat men de draad van de gebroken relatie terug opneemt. Men geeft elkaar dan de nodige rust en vrede, zodat ieder zijn weg kan gaan. Vergeving is natuurlijk wel de weg naar verzoening, en het zou mooi zijn mocht verzoening uit vergeving voortvloeien. Maar het vraagt eerlijkheid en nederigheid om te erkennen dat verzoening niet mogelijk is, zelfs niet wenselijk of rechtvaardig. In dat opzicht kun je moeilijk spreken van een plicht tot verzoening.

Pro manuscripto: Roger Burggraeve (KU Leuven)

Voor een verdere, toegankelijke uitdieping: R. BURGGRAEVE & I. VAN HALST, *De zorg voor de lijdende mens. Nabot en zijn wijngaard (1 Koningen 21)* (hoofdstuk 3), in: *Gedreven tussen goed en kwaad*, pp. 119-135. Zie verder ook in hetzelfde boek: pp. 137-150. Zie ook hoofdstuk 4: *De vergeldingswet: Oog om oog*, pp. 63-79).

Zie ook: R. BURGGRAEVE & I. VAN HALST, *Al de vragen van ons leven. Een ethiek voor het dagelijkse leven*, Tielt, Lannoo, 2006 (2^{de} druk), pp. 105-124 (*Van kwaad naar ergernis*), 125-139 (*De genezende kracht van vergeving en verzoening*).

Sessie V

CHRISTELIJKE VREDESETHIEK IN HET SPANNINGSVELD TUSSEN PACIFISME EN RECHTVAARDIGE OORLOG

In het christelijk denken over oorlog en vrede toont zich steeds weer een **pendelbeweging** tussen radicaal pacifisme enerzijds en de theorie van de rechtvaardige oorlog anderzijds. Tegelijk heeft zich sedert het Tweede Vaticaans Concilie langzaam maar steeds duidelijker een verschuiving voltrokken van 'rechtvaardige oorlog' naar '**rechtvaardige vrede**', waarvan de pastorale brief van de Amerikaanse bisschoppen over oorlog en vrede wel de meest eminente en invloedrijke expressie is geweest: *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response. A Pastoral Letter on War and Peace*, (1983).

Deze verschuiving neemt echter de **spanning tussen pacifisme en rechtvaardige verdediging met inbegrip van geweld niet weg**. Volgens de wisselende historische omstandigheden doet deze spanning zich immers steeds weer gelden. In deze bijdrage willen we de **bakens van een christelijk geïnspireerde vredesethiek uitzetten**, zonder de geschetste spanning te verdonkeremen.

1. Vanuit Jezus' proclamatie van het Rijk Gods

Een christelijk geïnspireerde vredesethiek laat zich inspireren door Jezus' verkondiging van het 'Rijk Gods'. Wat hierbij opvalt is dat Jezus niet zichzelf verkondigt, maar God centraal stelt. Daarenboven spreekt hij nooit over God op zich, maar steeds verbonden met de idee van het 'Rijk' van God. Dit betekent dat Jezus geen formele of neutrale, maar integendeel een duidelijk gekwalificeerde Godsidee aanbrengt. God wordt door Jezus met andere woorden niet zomaar, doch wel op een welbepaalde wijze ter sprake gebracht.

Deze kwalificatie vloeit rechtstreeks voort uit de betekenis van 'Rijk Gods' (*Basileia tou Theou*). Met 'Rijk' bedoelt Jezus geen territorium, een afgebakende plaats of welomschreven machtsgebied, waar God zou vertoeven of regeren. De term 'Basileia' staat voor 'Rijk', wat betekent 'koningschap', 'koningsheerschappij' of 'heerschappij'. Met **Rijk Gods** wordt dus eerder het **dynamische en actief gebeuren van Gods koninklijk heersen** bedoeld. Het is het gebeuren, waardoor God begint te heersen en te handelen als Koning of Heer in deze wereld.

De vraag is nu wat dit heersen van God in onze wereld betekent. De voorstellingen die wij spontaan associëren met het begrip 'koningschap' en 'heerschappij' zijn deze van macht, majesteit, afstand en verhevenheid, 'meester en knecht' en dergelijke. Welnu, het paradoxale van Jezus' verkondiging is dat hij deze klassieke voorstelling van 'God als Koning' doorbreekt, door het **heersen onmiddellijk te verbinden met bevrijdend dienen en heilbrengend nabij-zijn bij mensen**. Dit is zonder meer kenose: Gods koninklijke majesteit blijkt precies uit zijn zelfontlediging (kenosis), dit wil zeggen uit zijn binnentreden in de menselijke geschiedenis om zich in alle nederigheid het lot van de mens zelf aan te trekken. Daarom spreekt Jezus in zijn zaligprijzingen de absolute voorkeur van God uit voor de 'armen, hongerlijdenden en wenenden'. Daarom ook handelt hij op dezelfde wijze dienend en bevrijdend, zoals uit zovele voorbeelden en verhalen in de evangeliën blijkt.

Uit dit alles blijkt hoe het Jezus om niets anders te doen is dan om God werkelijk te laten zien als een **genadevolle en 'mensvriendelijke' God**, die volgens de Titusbrief in Jezus zelf is verschenen (Tit. 3,4-5). De gekwalificeerde God, die Jezus openbaart is dus een ethisch gekwalificeerde God. De God van Jezus is niet de '**onbewogen beweging**' van Aristoteles, die alles wel veroorzaakt en in beweging zet, maar als buitenste zijnskring zelf onbewogen - en dus buitenstaander - blijft. Hij is daarentegen een '**geassocieerde God**', die **geraakt en bewogen wordt door de nood en het lijden van de mensen**, in het bijzonder van de onaanzienlijken, machtelozen, hongerigen, wenenden en armen, zoals de zaligprijzingen in het licht stelt (Mt. 5,1-12). Hiermee continueert en radicaliseert en universaliseert Jezus de lijn van de oudtestamentische Godsopenbaring, zoals deze bij Mozes ('Ik zal er zijn') en de Profeten is naar voor gekomen. Doorheen de geschiedenis van Israël openbaart God zich langzaam als een God die zich associeert met de mens, vooral met de ellende van de arme, de weduwe, de wees en de vreemdeling. Bij Jezus vindt deze ontwikkeling haar ondubbelzinnige bekroning en voltooiing. Denk maar aan Matteus 25, waar God - en Jezus als Gods incarnatie - niet aan de kant staat van de machtige en heerszuchtige, maar

wel partij kiest voor de naakte, hongerige, dorstige, zieke, gevangene, arme, tekortgedane, onderdrukte, verwaarloosde, kortom noodlijdende medemens. We kunnen dit ook de 'passie van God' noemen. God daalt uit zijn hoge hemel neer, Hij geeft zijn majesteit op om zich te ontledigen en klein te maken, door zich te voegen bij - sterker nog: te vereenzelvigen met - de ellende van de noodlijdende. Gods zelfontleding is dus geen masochistische zelfvernietiging, maar een ethisch gekwalificeerde kenose, dit wil zeggen een diepgaande solidariteit met al wie in deze wereld vergeten, onrecht, verpauperd en verdrukt wordt. Gods nederdaling is zijn verheffing, zijn ontleding zijn volheid, zijn nederigheid als associatie met de 'mindere' zijn grootheid.

Dit houdt in dat God enkel een God van liefde, rechtvaardigheid en vrede is. Men kan dus nooit als zodanig in naam van God een pleidooi houden voor haat, geweld en oorlog. Elke 'heilige' of religieus gelegitimeerde oorlog is met Jezus' Godsverkondiging volstrekt in tegenspraak. Tevens zijn vanuit het bijbels monotheïsme elke quasi-religieuze vergoddelijking en 'diabolisering' van de tegenstander uit den boze. De éne God wil de God zijn van alle mensen en Hij wil voor alle mensen 'vrede en alle goeds'.

2. Een radicale vredesethiek

L v/ vrede.nl?

En er is méér. Zo'n ethisch gekwalificeerde Godsopenbaring impliceert ook een ethische oriëntatie voor het handelen van al wie Jezus' Godsverkondiging beaamt. Dit inspireert tot een duidelijke vredespraxis.

Op ethisch vlak kan niet eender wat en hoe, maar enkel wat in overeenstemming is met het Rijk Gods en Gods diepste wezen zelf. Alleen wie zelf ook tot een 'solidaire passie' komt met de armen, wenenden, vervolgd, staat reëel in het geloof. In het geloof steekt een appel tot de keuze voor een levenswijze van echte naastenliefde, gebaseerd op erkenning en bevordering van anderen (en zichzelf) als persoon-in-verbondenheid (met anderen en de schepping).

→ v/ vrede.nl!

We kunnen dit het ethisch 'zin-volle' noemen, dat ons onvoorwaardelijk appelleert, niet alleen vandaag, hier en nu, maar altijd en overal, in een zich 'veroneindigende', radicaliserende dynamiek. Met Paul Ricoeur kunnen we dit ook 'het menselijk wenselijke' (*'le souhaitable humain'*) noemen, waarbij niet alleen de vraag gesteld wordt naar het ethisch meest zinvolle perspectief maar ook de vraag naar de wijze waarop dit voortreffelijk, kwalitatief mens-zijn zijn beste kansen en mogelijkheden krijgt, met andere woorden het best waargemaakt kan worden.

Het is dan ook zonder meer duidelijk dat er vanuit christelijk standpunt maar één vertrekpunt kan zijn, en dus maar één criterium om over 'oorlog en vrede' na te denken, namelijk de naastenliefde, zoals de Bergrede haar krachtlijnen uittekent. De ethische kern van de evangelische boodschap over Gods bevrijdende heerschappij betreft immers het liefdegebod, waarbij dan nog de ander, of liever elke ander op mij voorgaat, in het bijzonder de 'vernederde'.

De radicaliteit van dit 'menselijk wenselijke' concretiseert en diept Jezus uit in het gebod van de liefde tot de vijand (Mt. 5,43-48). Dit gebod vraagt onder meer van ons om vijandsbeelden - bijvoorbeeld ten opzichte van de Arabische wereld, de Islam, de migranten in eigen land, enzovoort - te ontmaskeren, zodat intolerante, fanatieke, racistische, ideologisch-religieuze anti-houdingen vermeden of afgebouwd worden.

1)

Deze radicaliteit van de evangelisch geïnspireerde vredesethiek blijkt ook uit de paradoxale oproep om in geval van conflict de logica van de vergelding te overschrijden door zelf de eerste stap te zetten en ook een stap méér te doen: "Als uw gerechtigheid die van de Schriftgeleerden en Farizeeën niet ver overtreft, zult gij zeker niet binnengaan in het Rijk der hemelen. Gij hebt gehoord dat er gezegd is: *Oog om oog, tand om tand*. Maar Ik zeg u geen weerstand te bieden aan het onrecht, doch als iemand u op de linkerwang slaat, keer hem dan ook de andere toe. En als iemand u vordert één mijl met hem te gaan, ga er twee met hem" (Mt. 5,20.38-39.41).

2)

We kunnen dit ook een paradoxale of extravagante ethiek noemen. Zo'n ethiek is gebaseerd op de 'logica van de buitensporigheid' en probeert door ethisch creatief denken elk bereikt niveau van humanisering te overschrijden en open te breken naar een steeds hoger niveau van humanisering. Door beroep te doen op grensuitdrukkingen, door gebruik of liever misbruik te maken van de structuur van de taal, hetzij van de pabel, hetzij van het spreekwoord, het voorschrift of de eschatologische rede, voert Jezus deze taalvormen tot een breekpunt, dit wil zeggen tot een punt waarop ze in hun logische structuur uiteenspatten. Door de toehoorder aldus attent te maken op bepaalde grensuitdrukkingen van het leven en op bepaalde cruciale beslissingssituaties, opent Jezus een problematische ruimte, niet primair voor de wil, maar voor de verbeelding. Denken wij niet te vaak dat ons gevraagd wordt een beslissing te nemen

!

(actief), terwijl ons misschien gevraagd wordt toe te *laten* (passief) dat zich een veld van onvoorziene, ongewone en onuitgegeven, en dus ook steeds 'rustversturende en ontnuchterende' mogelijkheden openlegt en aanbiedt. De functie van dit extravagant ethisch spreken bestaat er dan ook in om, na de toehoorders volledig gedesoriënteerd te hebben, hen ertoe te brengen de weg te kiezen van een concrete en beweeglijke ethiek, die méér aandacht heeft voor de punten van breuk en doorbraak dan voor de elementen van continuïteit en consolidatie. Een ethisch spreken is precies extravagant omdat het niet de bestaande ethische orde bevestigt maar in deze orde juist de ruimte creëert om het mogelijke, tot en met wat onuitgegeven is, te exploreren.

Deze extravagante ethiek geldt niet enkel op interindividueel vlak, maar evenzeer op sociaal en politiek vlak. In dit verband kunnen we denken aan de mogelijke vindingrijke initiatieven op diplomatiek vlak om in een situatie van crisis en conflict een patstelling te doorbreken of een vastgelopen vredesproces nieuw leven in te blazen en een stap verder te brengen. Een christelijk geïnspireerde vredesethiek zal steeds getekend zijn door een provocatief, letterlijk 'vooruit-roepend' radicalisme dat door zijn paradoxale extravagantie niet alleen elke christen, maar ook kerken, sociale groeperingen en organisaties, politieke partijen en vredesbewegingen telkens weer oproept de eventuele bestaande 'vrede', met haar onvolmaaktheden of onderhuids onopgeloste en sluimerende conflicten en onrechtvaardigheden, door haalbare en tegelijk gedurfde stappen te overschrijden naar een steeds betere vrede. Een van de grote kenmerken van een christelijk geïnspireerde vredesethiek is dat hij alle resignatie tegenover de bestaande toestanden (van bijvoorbeeld 'gewapende vrede', 'koude oorlog' en onrechtvaardige machtsverhoudingen) verwerpt.

Als minimale kern van de naastenliefde geldt de norm 'gij zult niet doden'. Hiermee raken we wat Levinas de ethische grondervaring van 'het gelaat van de ander' noemt (cf. Sessie III, en ook Sessie I & II). Positief geformuleerd impliceert dit het appèl om de ander als persoon te erkennen en te bevorderen. Nu is dit 'recht op leven', dat ook het recht op kwaliteit van leven insluit, niet enkel van toepassing op het 'ongeboren menselijk leven' maar ook op het 'geboren leven'. beginnend menselijk leven. Dit recht op leven geldt evenzeer in verband met geweldgebruik en oorlog. Vanuit de naastenliefde kan je nooit als zodanig geweld of oorlog verdedigen. Pacifisme en geweldloosheid zijn de primaire en fundamentele uitdrukking van het liefdegebod, nl. de opgave tot onvoorwaardelijke eerbied voor de menselijke persoon, voor elke mens, de zwakste en bedreigde het eerst. Dit kunnen we de 'ziel' en 'volste recht' van het radicaal christelijk pacifisme noemen. Dit pacifisme brengt christenen er in elke tijd en samenleving weer toe om onvoorwaardelijk en zonder uitzondering altijd voor geweldloosheid kiezen, met alle consequenties die dat voor henzelf meebrengt. Dit 'getuigenishandelen' is niet enkel in theorie maar ook in feite onontbeerlijk, precies om in de onvermijdelijke compromissen, die vaak verzanden in platvloerse opportunisten, het menselijk wenselijke van een geweldloze vredespraxis in de feitelijke geschiedenis en samenleving als kritisch-profetische en werkdadige utopie levendig te houden.

3. Het streven naar vrede in een wereld van kwaad en onrecht

Het kan echter niet volstaan om, geïnspireerd door de belijdenis van de geassocieerde God, het 'menselijk wenselijke' van een volstrekt geweldloos en levensbevorderend pacifisme hoog in het vaandel te voeren. Wie zich met 'heel zijn hart en heel zijn ziel, met al zijn krachten en heel zijn verstand' (Lk. 10,27) toelegt op de navolging van Jezus, 'de Heer van de Vrede' (2Tess. 3,16), moet zijn pacifistische optie ook concreet waarmaken in tijd en ruimte, volgens omstandigheden en mogelijkheden die zeker niet de volheid van de 'eindtijd' zijn.

3.1. Het 'best menselijk mogelijke'

Bij de concrete incarnatie van de radikale evangelische vredesgezindheid zal de christen rekening houden met de historische 'contextualiteit' en realiseerbaarheid, en dit niet enkel op individueel en interindividueel, maar ook op sociaal, economisch en politiek vlak. Wij kunnen het menselijk wenselijke immers nooit totaal hier en nu waarmaken. Dit nastreven, zou getuigen van een megalomane almachtswens, die de eindigheid en beperktheid van de mens vergeet en daarenboven in zijn passionele hardnekkigheid gemakkelijk uitmondt in een onverdraagzaam en ongeduldig totalitarisme, dat elke andere overtuiging en praxis verwerpt. Het doeleinde van Gods Rijk van vrede, gerechtigheid en liefde, voor

iedereen afzonderlijk en allen samen, in verbondenheid met heel de schepping, kan enkel op een historische wijze, dit wil zeggen op een welbepaalde plaats en in een welbepaalde tijd, cultuur en samenleving gerealiseerd worden. Dit betekent dat het menselijk wenselijke alleen maar gerealiseerd kan worden op de wijze van 'het best menselijk mogelijke'. De radicale keuze voor Gods Rijk van vrede kan zich met andere woorden alleen maar contextueel en 'wikkend en wegend' (*prudentieel*) waarmaken. Via analyse en kritisch oordeel van de situatie, met haar mogelijkheden en grenzen, moet men komen tot het formuleren van concrete en haalbare handelingsimperatieven. Dit kunnen we een conditioneel of voorwaardelijk, dit wil zeggen contextueel en prudentieel (of behoedzaam) pacifisme noemen.

Er is nog een ander belangrijk element in de ethische vertaling van de keuze voor Gods Rijk van vrede, namelijk de blijvende spanningsdynamiek tussen beide polen: 'het menselijk wenselijke' en 'het best menselijk mogelijke'. In het zoeken naar de best menselijk mogelijke vredespraxis moeten wij steeds weer het perspectief op het menselijk wenselijke van het radicaal pacifisme binnenbrengen, zodat wij niet al te vlug tevreden zijn met een bepaalde 'haalbaarheid' maar integendeel de moed hebben om het behaalde resultaat weer in vraag te stellen. Dit is de plaats voor de 'christelijke contrastervaring' (Schillebeeckx). De ethische contrastervaring is de verontwaardiging over feitelijke toestanden, realisaties, handelwijzen, structuren in een gegeven historische, sociaal-economische, culturele, politieke en religieuze context. Zij is het oordeel, of liever de veroordeling van en het protest tegen de concrete situatie 'hier en nu': zò mag het, zò kan het niet doorgaan. In de christelijke contrastervaring grijpt de confrontatie met de realiteit plaats vanuit de horizon van Gods Rijk van vrede, gerechtigheid en liefde als het gebeuren waar mens en wereld voltooid worden. Deze kritische contrastopstelling biedt echter niet alleen de stimulerende mogelijkheid om de tegenwoordige stand van zaken en elke *statu quo* telkens weer te bevragen, maar ook om deze dynamisch open te breken en te overschrijden naar een steeds betere vrede, gerechtigheid en liefde, dit is steeds meer in de richting van het Rijk Gods. We kunnen dit ook het progressief of letterlijk 'provocatief' karakter van de evangelisch geïnspireerde vredesethiek noemen. Het principe van het Rijk Gods is zo radicaal en totaal dat het ons telkens weer 'vooruit-roept' naar een steeds ruimere en betere vrede, tot alles door God zelf in het eschatologische Rijk tot voltooiing gebracht wordt. Dit impliceert een moedig en gewaagd pacifisme, dat een al te voorzichtig en behoedzaam vredesdenken overschrijdt, zonder echter naïef of irrealistisch te worden. Een verstandig en tegelijk durvend pacifisme laat zich nooit door de historische realiteit verlammen, maar gaat steeds weer op zoek naar nieuwe mogelijkheden en aanknopingspunten om het beoogde, wenselijke doel te 'benaderen'.

3.2. Spanning tussen vrede en rechtvaardigheid

In de context van het 'best menselijk mogelijke' moeten we niet alleen rekening houden met onze menselijke onvolkomenheid, maar ook en vooral met ons moreel falen, zowel persoonlijk als collectief en structureel. Het probleem van het morele kwaad is zelfs één van de centrale thema's in onze christelijke visie op de geschiedenis als heilsgeschiedenis. Daarom kunnen we de vraag niet ontwijken hoe wij de naastenliefde, en dus ook het gebod 'gij zult niet doden', moeten en kunnen waarmaken wanneer wijzelf of anderen - vooral dan kwetsbare of weerloze medemensen - door een 'derde' worden bedreigd of aangevallen. En dit onder alle mogelijke vormen, dus niet enkel met direct of fysisch en militair geweld, maar ook met economische, sociale, politieke onderdrukking en 'structureel geweld'. Hoe kunnen wij tegelijk vrede en rechtvaardigheid realiseren, vooral wanneer medemensen onrecht wordt aangedaan?

De christelijke traditie is steeds gevoelig geweest voor deze spanning tussen vrede en rechtvaardigheid. Omdat christenen de naastenliefde voor iedereen en in alle omstandigheden moeten waarmaken, bevinden zij zich vaak in een vlijmscherp en moeilijk dilemma. Enerzijds willen zij, in trouw aan het liefdegebod 'gij zult niet doden', kost wat kost een geweldloze vredespraxis waarmaken. Anderzijds staan zij voor de dwingende opdracht op te komen voor al wie te lijden heeft onder onrecht vanwege medemensen (personen, samenlevingen, instellingen, structuren en systemen).

Daarom heeft de christelijke traditie in de loop van haar geschiedenis verschillende ideeën ontwikkeld, om in situaties van conflict tussen rechtvaardigheid en vrede beide zo goed mogelijk waar te maken en op elkaar af te stemmen. Om deze ideeën en standpunten juist te begrijpen, mogen we niet vergeten dat ze complementair zijn en dus niet los van elkaar mogen geponeerd worden, wat spijtig genoeg maar al te vaak gebeurt. Vooral sedert het tweede Vaticaans Concilie (1962-65), en onder invloed zowel van de discussie over de nucleaire bewapeningswedloop in de zeventiger en tachtiger jaren als van het groeiend 'bevrijdingstheologisch' inzicht in de onrechtvaardige verhouding tussen Noord en Zuid (de

zgn. 'derde wereld'), is het duidelijk geworden dat 'rechtvaardigheid en vrede' niet van elkaar mogen gescheiden worden, dat met andere woorden **vrede alleen een waarachtige vrede kan zijn als ze ook een 'rechtvaardige vrede' is**. Dit houdt tevens de eerlijke erkenning in van een mogelijke spanning tussen beide, die nooit een optie voor de vrede kan betekenen zonder de rechtvaardigheidseis recht te doen.

3.3. *Wettige zelfverdediging*

Vooreerst is er de idee van wettige zelfverdediging ingeval ikzelf in mijn leven of persoonlijke waardigheid wordt aangetast. Het **respect voor mijn integriteit als mens is** immers een grondrecht, dat het recht op wettige zelfverdediging insluit. Wel moet het eventueel gebruik van geweld - en zeker het doden van de agressor als extreme vorm van geweld - zoveel mogelijk vermeden worden. Op deze manier tracht men 'gij zult niet doden' zo ver mogelijk waar te maken. En indien geweld toch onvermijdelijk is, moet het in de 'juiste verhouding' staan. Er mag niet méér geweld gebruikt worden dan nodig is om zichzelf effectief te verdedigen.

Uit dit contextueel principe van de wettige zelfverdediging blijkt hoe het menselijk leven een fundamentele waarde is, die toch **geen absolute waarde is**. Indien het leven een absolute waarde zou zijn waaraan op geen enkele wijze geraakt mag worden, welke ook de omstandigheden zijn of ongeacht de 'kwaliteit van leven' die in het gedrang is, zoals op een strak deontologische wijze gesteld wordt door de verdedigers van de 'sanctity of life', dan zou men zich in geval van levensbedreiging nooit mogen verdedigen door de onrechtvaardige aanvallers in zijn leven te bedreigen of van zijn leven te beroven.

3.4. *Rechtvaardige revolutie*

Als de agressie niet onszelf betreft maar anderen, hebben wij de plicht voor hen op te komen, volgens dezelfde principes van de wettige zelfverdediging, die tegelijk zo weerbaar en zo geweldarm mogelijk moet zijn. Wanneer de bedreigde anderen geen enkelingen maar groepen, volkeren of naties zijn, heeft men in de traditie zowel de idee van de 'rechtvaardige revolutie' als van de 'rechtvaardige oorlog' ontwikkeld. Het is belangrijk dat wij deze beide ideeën niet van elkaar loskoppelen, wat tegenwoordig wel eens gebeurt. Sommigen, die sterk betrokken zijn in zogenaamde derde-wereld-groepen, hebben het er niet steeds zo moeilijk mee om de gewelddadige revolutie te aanvaarden, en zelfs te legitimeren. Merkwaardig is echter dat zij zich ten opzichte van hun eigen Westerse situatie tegelijkertijd ontpoppen als radicaal pacifisten die absoluut tegen elke vorm van geweld en oorlog gekant zijn, al of niet vanuit een antimilitaristische opstelling. Er kunnen echter geen andere principes en argumenten voor Oost-West gelden dan voor Noord-Zuid, noch voor de verhoudingen tussen de Arabische en de Westerse wereld, waarmee we vandaag geconfronteerd worden.

De idee van de **rechtvaardige opstand**, waarmee ook het thema van de mogelijke legitimatie van 'tirannendoding' verband houdt, wordt sedert de encycliek van Paulus VI *Populorum Progressio* (*Over de ontwikkeling van de volkeren*, 1967) verbonden met de onderontwikkeling en het structureel geweld waaraan de armen in de derde wereld onderworpen zijn (nr. 30). Niettegenstaande de grote onrechtvaardigheid tegenover de armen, die om radicale - ook structurele - hervormingen schreeuwt (nr. 32), mag men zich niet laten verleiden tot gewelddadig verzet, **"behalve in het geval van een evidente en voortgezette tirannie, die de fundamentele rechten van de persoon ernstig zou aantasten en het algemeen welzijn van het land gevaarlijke schade zou toebrengen"** (nr. 31). Als men een dergelijke sterke terughoudendheid niet invoert, gaat men er te gemakkelijk aan voorbij dat een revolutionaire opstand riskeert nieuwe onrechtvaardigheden te verwekken, andere verhoudingen uit hun evenwicht te halen en nieuwe ruïnes te veroorzaken. **"Een reëel kwaad kan niet bestreden worden ten koste van nog groter onheil"** (nr. 31).

Daarom prijst de Kerk "degenen, die bij de verdediging van rechten verzaken aan geweldgebruik en dus hun toevlucht nemen tot verdedigingsmiddelen die overigens ook de zwakkeren ter beschikking staan" (Vaticanum II, *Gaudium et Spes*, nr. 78). Tegelijk stelt het Concilie een belangrijke voorwaarde aan de geweldloze weerbaarheid als methode of strategie (te onderscheiden van de geweldloosheid als grondhouding). Ze is lovenswaardig, **"mits ze kan geschieden zonder inbreuk op de rechten en verplichtingen van anderen of van de gemeenschap"** (ibid.).

3.5. 'Te rechtvaardigen oorlog'

Dezelfde sterk restrictieve terughoudendheid geldt ook de oorlog, wat in de christelijke traditie leidde tot de theorie van de rechtvaardige oorlog. Omwille van die zware restricties, waarover hieronder meer, kunnen we beter spreken over de leer van de 'beperkte' of 'ingeperkte oorlog', begrepen als 'gerechtvaardigde verdediging'.

De rechtvaardige oorlog wordt vandaag door de kerk en de ethici niet begrepen als een theorie die oorlog legitimeert of rechtvaardigt, maar als een theorie die juist gericht is op het invoeren van een bepaalde behoedzaamheid die de fatale ingreep van het geweld zoveel mogelijk voor zich uit poogt te schuiven. Het is dus een theorie die enerzijds zo lang mogelijk geweld en oorlog wil uitstellen maar anderzijds toch in een werkelijkheid gaat staan waar mensen reëel het slachtoffer worden van het niet te tolereren kwaad. Zij ontvlucht dit spanningsveld niet door gemakkelijke maar eenzijdige stellingnamen, maar ziet het conflict regelrecht in de ogen en poogt bedachtzaam, eerlijk en met kennis van zaken de lijn te trekken waar het radikaal appel tot naastenliefde begrensd wordt door het recht op leven en integriteit van personen en gemeenschappen (zowel de eigen als de andere). De theorie van de rechtvaardige oorlog wordt dus weldegelijk bewogen door de radicale evangelische eis tot geweldloze naastenliefde en kan niet zomaar afgedaan worden als een afkalving of relativering, laat staan afschaffing van deze radicaliteit. Het is immers 'in angst en beven', met grote terughoudendheid en kritische zin, dat zij haar ethische roeping binnen de complexiteit van de werkelijkheid poogt waar te maken. De theorie van de rechtvaardige oorlog moet dus gezien worden als een soort radicale hefboom die in de concrete omstandigheden een toetsingsschema of criteriologie aanreikt om vandaaruit 'te zien, te oordelen en te handelen', dit wil zeggen na te gaan of het middel van geweld en oorlog inderdaad wel te rechtvaardigen valt. We kunnen daarom beter spreken over een 'te rechtvaardigen' oorlog (en geweld) dan over een 'rechtvaardige oorlog'.

Eerste criterium is een rechtvaardige zaak, gekoppeld aan een eerlijke bedoeling. Verder moet het gaan om oorlog en geweld als 'laatste middel' om onrechtvaardigheid te vermijden of rechtvaardigheid te herstellen. En er moet een redelijke kans op slagen zijn. Tevens moet er evenredigheid betracht worden tussen de ingezette 'middelen' en de voorzienbare 'kwalijke gevolgen', en dit niet enkel militair en qua mensenlevens, maar ook economisch en ecologisch. Tenslotte is er ook een 'bevoegd gezag' nodig, waarbij steeds méér de overschrijding van nationale staten nodig is door een 'internationale instantie', zoals de VN-Veilighedsraad (hoewel die nog heel wat gebreken heeft).

4. Nood aan de 'uitzondering' van het profetisch vredeshandelen

Hoe realistisch en prudentieel ook het christelijk geïnspireerd vredeshandelen zich voltrekt in een wereld van kwaad en onrecht, toch kan dit contextueel en behoedzaam pacifisme niet het enige en het laatste woord hebben. Christenen leven niet enkel midden in deze wereld, maar ze leven ook met het oog op de wereld van de toekomst, de wereld van herstel en voltooiing, de wereld 'waar geen dood en smart, geen geweld en onrecht meer zullen zijn', kortom de 'nieuwe hemel en de nieuwe aarde' (Apok. 21,1-5). Of liever, midden in deze wereld zijn christenen niet 'van deze wereld'; midden in deze wereld leven zij vanuit het eschatologische hoop op de volle 'rechtvaardige vrede', de superabondante goddelijke genade van het eindtijdelijke en voltooid Rijk van God.

Dit eschatologisch karakter van Jezus' verkondiging van het Rijk Gods vraagt om een heel eigensoortig christelijk vredeshandelen, dat we letterlijk 'uit-zonderlijk' kunnen noemen omdat het zich laat inspireren vanuit het transhistorische met het oog op historische verandering in de richting van het eindtijdelijke. Dit impliceert de waarde en de noodzaak van het christelijk profetisch handelen, dat we ook kunnen bestempelen als 'tekenhandelen', precies omdat het een teken in deze wereld stelt dat naar de 'eeuwige vrede' verwijst die niet van deze wereld is. We begrijpen dit profetisch vredeshandelen echter niet als een 'exclusief alternatief', dit wil zeggen als de enige strategie van christelijk vredeshandelen, maar wel als een bijzondere praxis die door bepaalde personen of groepen op grond van hun charisma op een profetische wijze beleefd wordt als een 'provocatief getuigenis'. Ook al is dit profetisch tekenhandelen geen direct politiek handelen, het heeft wel een radicale politieke uitwerking. En dit op drie vlakken.

Vooreerst als *ontkenning*. Wie in navolging van de Gekruisigde, die 'de heerschappijen en machten ontwapent' (Kol. 2,15), in de geschiedenis aan de vredesgezindheid uitdrukking geeft, kan er principieel voor kiezen geen wapen meer in de hand te nemen. Men kan zich zo sterk laten grijpen door

het evangelie als proclamatie van en provocatie tot de 'eindtijd' van de voltooiing, dat men niet enkel elke militaire 'verzekering' verwerpt, maar ook de grond voor deze verzekering, namelijk de steeds weer verabsoluteerde heerschappij van eigendom en het 'eigene', nationaliteit en nationale veiligheid, groepsidentiteit en ideologie van staat en macht. Levend vanuit het eindtijdelijke Rijk Gods, kan men ervoor opteren 'geen weerstand te bieden tegen het onrecht' (Mt. 5,39).

Een tweede aspect van het profetisch tekenhandelen bestaat in de *anticipatie*. De christen leeft vanuit de onverwoestbare hoop, die door de steeds dieper inwerkende Geest van Christus gedragen wordt, dat het in Jezus aangebroken Godsrijk van rechtvaardigheid en vrede ooit komen zal. Wie zich vanuit deze hoop laat vooruitstuwten, kan in zijn leven en handelen de komende 'rechtvaardige vrede' in tekens anticiperen. Boven elke nationale en ideologische grens uit kan hij concrete daden van onvoorwaardelijke solidariteit stellen met al wie de vrede probeert te vestigen op andere gronden dan 'wederzijdse afschrikking', 'machtsevenwichten' en dergelijke. Hij kan bijvoorbeeld samen met 'andersdenkenden' in vredesmanifestaties opstappen, in dialoog treden met wie als 'gevaarlijke en onbetrouwbare vijanden' bestempeld worden, en de tekens van vredeswil bevestigen, waar die ook mogen verschijnen. Het profetisch vredeshandelen durft nog initiatieven nemen of stappen zetten, wanneer er op grond van de vastgelopen concurrentie- en conflictsituatie weinig of geen vooruitzichten meer zijn op doorbraak en oplossing, zelfs - of vooral - wanneer deze weg tot eigen lijden voert.

Een derde aspect van het profetisch tekenhandelen is de *plaatsvervanging*. Wie door het doopsel gelijkvormig is geworden aan de Gekruisigde, kan zich geroepen weten om de plaats in te nemen van hen die het slachtoffer worden van elke wetenschappelijk-technologische, economische en financiële, militaire machtsontplooiing, met alle mogelijke vormen van militair-industrieel-complex, wapenhandel en bewapeningswedloop, die op een dramatische wijze de verarming en uitbuiting van de derde wereld verderzetten.

Besluit

Het is duidelijk dat de leer van de 'te rechtvaardigen', 'beperkte' en aan banden gelegde oorlog nooit mag losgemaakt worden van het evangelisch radicalisme, dat van alle christenen eist dat zij hun naaste enkel het goede doen. Wie het liefdegebod echt beleeft kan niet anders dan met vrees en beven de mogelijkheid in overweging nemen iemand van het leven te (moeten) beroven. De theorie van de rechtvaardige oorlog is - of kan - geen handigheidje zijn om op een gemakkelijke wijze geweld, militaire interventie en oorlog te legitimeren. Ze moet integendeel oorlog en geweld zoveel mogelijk voorkomen en indijken. Ze moet ons een verontrust, sterker nog een slecht geweten bezorgen bij de gedachte alleen al aan geweld, militaire interventie en oorlog. Hetzelfde geldt in verband met het opheffen van allerlei vormen van onrecht en onderdrukking. Daarbij kan de christen nooit vergeten dat wij leven in een gebroken wereld, die 'nog niet' het Rijk Gods is, ja zelfs daar nog heel ver van af staat. Christenen moeten het evangelisch radicalisme waarmaken in een 'onvolmaakte en zondige' geschiedenis, met de plicht om niet enkel geweld en oorlog zoveel mogelijk te voorkomen en uit te sluiten maar ook om op te komen voor de rechten, de vrijheid en het welzijn van degenen die het slachtoffer zijn van agressie en onrecht. De principiële en diep gewortelde weerzin van christenen tegen elke vorm van geweld, die voortvloeit uit de belijdenis van de geassocieerde God en uit hun hoop op het eindtijdelijke Godsrijk van 'vrede en gerechtigheid', moet hun ethische verbeelding inspireren en stimuleren om telkens weer mogelijkheden uit te vinden om conflicten geweldloos, in ieder geval zo geweldarm en zo rechtvaardig mogelijk op te lossen en om situaties van onrecht zonder bloedvergieten of nieuwe vormen van onrecht 'om te keren'.

Pro manuscripto: Roger Burggraeve (KU Leuven)

Sessie I

“BEN IK DE HOEDER VAN MIJN BROEDER?”

Over de wortel van het kwaad en menselijke broederschap (Gn 4)

Prof. em. Roger Burggraeve, ethicus & bijbel filosoof KU Leuven

Inleiding: Bijbelverhalen als ‘doorkijk’ en ‘denk-wijzen’ omtrent ethiek en zingeving.

1. Het kwaad van Kaïn valt niet uit de lucht (Gn 4,1-5a)

- (a) De verhouding tussen Kaïn en Abel: ‘door geboorte’.
- (b) Omkering van de natuurlijke orde (radicaliteit van Gods soevereiniteit).
- (c) En toch verontwaardiging tegenover God en ‘apologie’ van Kaïn.
 - + Mimetisch karakter van Abels offer (jaloersheid) (Girard).
 - + Kaïns gekrenkte begeerte (niet-erkenning als ‘eerste’).
 - + Andere verklaringen in de joodse midrasj (grond-vee, incestverhouding).
 - + Bij nader toezien: radicaal verschil tussen beide offers..

2. Woede en geweld van Kaïn (Gn 4,5b-8)

- (a) ‘Kwaad over (vermeend) onrecht’ (vanwege God).
- (b) Tastbare expressie van woede: maakt aanspraak mogelijk.
- (c) ‘Ander-tegenover’ (God) openbaart risico dat inherent is aan de passie van woede.
- (d) Kaïn gaat niet in op het appel (gebrek aan ‘choetzpah’).
- (e) Woede ontspoord en richt zich tegen Abel: lucide list en koelbloedige moord.
- (f) Moord als ‘passie van de vernietiging’ (Levinas)..

3. Aanspraak na moord en reactie van Kaïn (Gn 4,9-15)

- (a) Vraag: ‘Waar is je broer?’ (>< ‘Mens, waar ben je?’, Gn 3,9): intrige v/h geweten.
- (b) Antwoord openbaart ‘kaïneske koudheid’: “Ben ik soms de hoeder van mijn broeder” (Gn 4,9b). Misbruik van een plausibel argument.
- (c) Kwaad achtervolgt Kaïn als wroeging: ‘Wat heb je gedaan?’ “als het oog dat vanuit het graf Kaïn zal aankijken” (Levinas): verbod om te doden.
- (d) ‘Harde’ vergelding voor het aangedane kwaad: evenredig én (te) onverbiddeijk? Impliceert reflectie over ‘kwaad als keerzijde van rechtvaardigheid’.
- (e) Verbod om doden te doden: veralgemening van het verbod (contrast met Rome).

4. Ondanks zichzelf openbaart Kaïn nieuw mensbeeld

- (a) Herinterpretatie van Kaïns uitspraak: “we *zijn* elkaars broeders” (‘mens-zijn’).
- (b) Ethische broederschap als omkering van de trits van de Franse Revolutie.
- (c) Hefboomprincipe in feitelijke broederscapen: deugd van de ‘broederlijkheid’.
- (d) Religieuze ‘diepte’ of ‘ziel’ van ethische broederschap: goddelijke affectie.

Tot slot: “Voorbij het tribale” (Levinas).

SUGGESTIE: R. BURGGRAEVE & I. VAN HALST, *Gedreven tussen goed en kwaad. Inspiratie om recht in het leven te staan*, Tielt, Lannoo, 2010, 165 p. (hoofdstuk 1, pp. 13-25).

*** UVT Davidsfonds – “Gedreven tussen goed en kwaad” – Sessie I ***