

Tilburg University

Morele vorming in de krijgsmacht

Wildering, G.W.N.

Publication date:
2014

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Wildering, G. W. N. (2014). *Morele vorming in de krijgsmacht: Een katholiek perspectief*. Damon.

General rights

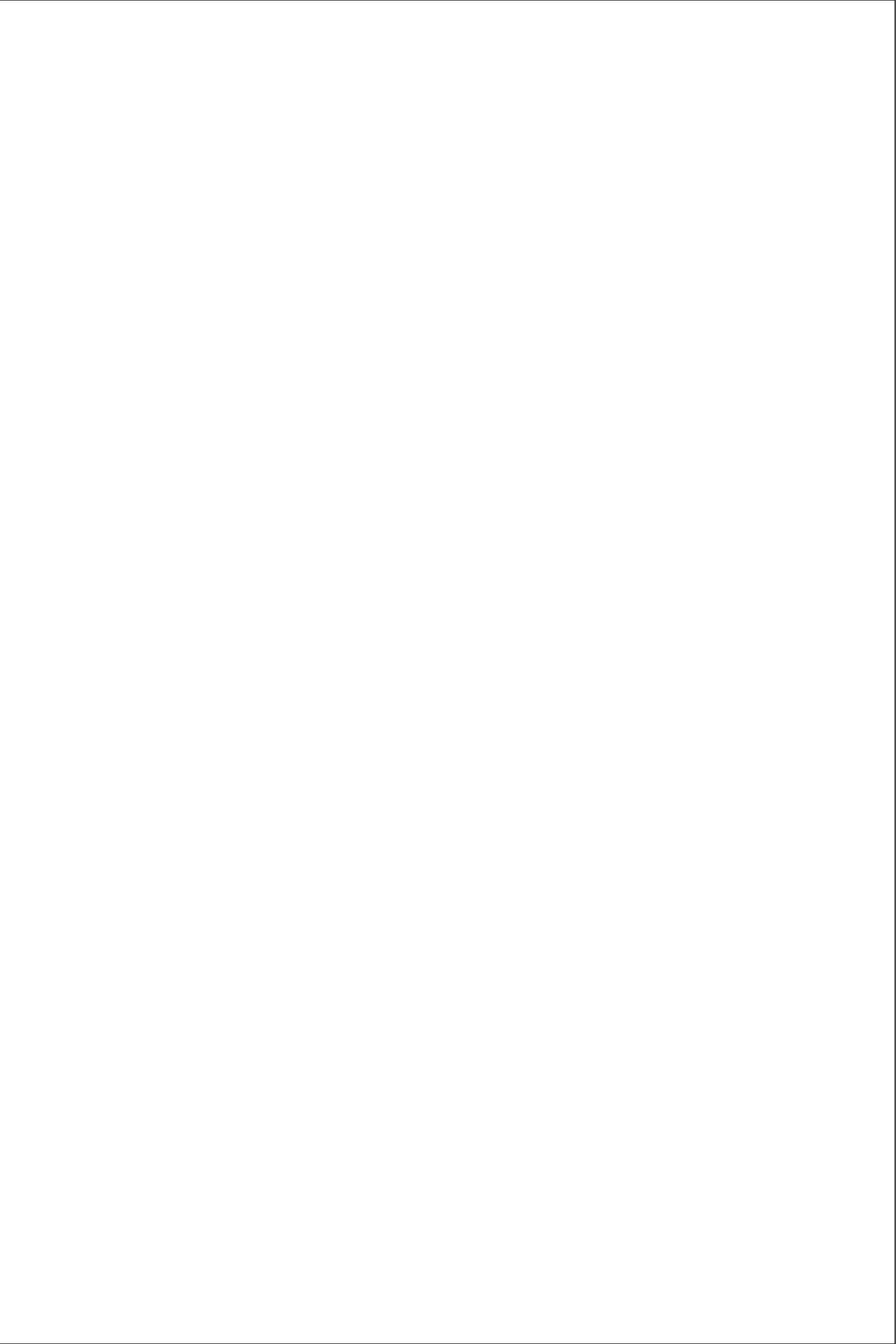
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Morele vorming in de krijgsmacht
Een katholiek perspectief



MORELE VORMING IN DE KRIJGSMACHT

Een katholiek perspectief

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan Tilburg University
op gezag van de rector magnificus,
prof. dr. Ph. Eijlander,
in het openbaar te verdedigen ten overstaan van een
door het college voor promoties aangewezen commissie
in de aula van de Universiteit

op woensdag 10 september 2014 om 14.15 uur

door

Gerrit Wilhelmus Nicolaas Wildering
geboren op 27 februari 1960 te Leeuwarden

Promotor:
Prof. dr. A.H.M. van Iersel

Voorwoord

Graag dank ik allen die op een of andere wijze hun medewerking hebben verleend aan de totstandkoming van dit proefschrift. Met name dank ik oud-Hoofdkrijgsmachtaalmoezenier Geert Hoes, op wiens initiatief het promotieonderzoek tot stand kwam en die mij in de gelegenheid stelde om het onderzoek te verrichten. Tevens dank ik zijn opvolger Jan van Lieverloo en de huidige Hoofdkrijgsmachtaalmoezenier Jules Post voor de ruimte en de faciliteiten die zij boden om het onderzoek voort te zetten en af te ronden.

Ik dank mijn promotor professor Fred van Iersel voor zijn inspirerende woorden, steun en vertrouwen tijdens de vele gesprekken die wij voerden in (en buiten) het kader van dit onderzoek.

Verder dank ik de leden van de promotiecommissie – in alfabetische volgorde – prof. dr. R. Ganzevoort, prof. dr. P. Jonkers, prof. dr. R. Munnik, prof. dr. R. van Uden, prof. dr. J. Wissink en prof. dr. T. de Wit voor hun beoordeling van het manuscript.

Ook ben ik dank verschuldigd aan mijn collega-aalmoezenier Casimir Struijk voor het corrigeren van het manuscript en de drukproef. Het spreekt voor zich dat ik als auteur verantwoordelijk blijf voor de fouten die zijn blijven staan.

Mijn collega's op het vormingscentrum van de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht Huize Beukbergen, en dat waren er velen in de loop der jaren, dank ik voor het scheppen van de sfeer, de ruimte en de context waarin ik, naast mijn functie als vormingswerker, het onderzoek kon verrichten en afronden. Ook dank ik hen dat zij mij geholpen hebben om in te zien, te beseffen en te ervaren wat vormingswerk in de praktijk inhoudt. Met name dank ik de opeenvolgende directeuren van Beukbergen Klaas-Henk Ubels, Ruurd van de Weg en Niels Morpey voor het faciliteren van het onderzoek.

Tenslotte wil ik mijn dankbaarheid uitspreken in de richting van de mensen in mijn nabije omgeving, vrienden en kennissen, die mij in de afgelopen jaren hebben ondersteund en gestimuleerd in mijn leven en daardoor zeker hebben bijgedragen aan de voltooiing van dit promotieonderzoek. Enkele van hen wil ik hier met name noemen: Christy, Doetie, Margot en Jan.

Ger Wildering
Amersfoort, april 2014

Voor hen van wie ik het leven mocht ontvangen
Bertus en Annie

Voor haar aan wie ik het leven mocht doorgeven
Froukje

Morele vorming in de krijgsmacht
Een katholiek perspectief
Gerrit Wilhelmus Nicolaas Wildering

Isbn 978 94 6036 191 3
NUR 689, 730
Trefw.: Oorlog en vrede, Ethiek

Copyright © 2014 Uitgeverij DAMON Budel

Alle rechten voorbehouden. Niets van deze uitgave mag worden verveelvuldigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze dan ook zonder de voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.
Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 juncto het Besluit van 20 juni 1974, St.b. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, St.b. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Zetwerk: CO2 Premedia bv
Foto omslag: Jan Peter van Bruggen
Realisatie: Uitgeverij DAMON bv

Inhoud

1. Inleiding en probleemstelling	13
1.1. <i>Probleembeschrijving</i>	14
1.2. <i>Doelstelling</i>	17
1.3. <i>Vraagstelling</i>	17
1.4. <i>Nadere uitwerking</i>	18
1.5. <i>Verantwoording van object, methode en opbouw van het onderzoek</i>	24
1.6. <i>De wetenschapstheoretische verhouding tussen fundamentele pastoraaltheologie en sociale wetenschappen</i>	40
2. De context van morele vorming in de krijgsmacht	49
2.1. <i>Legitieme uitoefening van geweld als indirecte context voor morele vorming in de krijgsmacht</i>	50
2.1.1. Mogelijkheidsvoorwaarden voor legitiem uitoefenen van geweld door militairen	51
2.1.2. Morele erosie en zelfafmelding als bedreiging voor de legitimering van de uitoefening van geweld	54
2.1.3. Het moraalpsychologische verband tussen moreel denken en gedrag	57
2.1.3.1. Inzichten uit de empirische moraalpsychologie	57
2.1.3.2. Een sociaalcognitieve benadering van moreel functioneren: de functie van het morele zelf	66
2.1.3.3. Implicaties voor de bijdrage aan de morele vorming	79
2.2. <i>Vredeseducatie als directe context</i>	81
2.2.1. Conceptuele kaders als dimensies van vredeseducatie	83
2.2.1.1. Pedagogisch kader	83
2.2.1.2. Antropologisch kader	86
2.2.1.3. Instituties ter regulering van geweld	87
2.2.2. Oorzaken van agressie, geweld en oorlog en vredespedagogische uitgangspunten	91
2.2.3. Vredespedagogische doelen, inhouden en competenties	95
2.3. <i>Methodische oriëntaties binnen de directe context van vredeseducatie</i>	99
2.3.1. Overdracht	105
2.3.2. Verheldering	109
2.4. <i>Besluit</i>	115

3. De context van de militaire ethiek in Nederland	119
3.1. <i>De Nederlandse krijgsmacht: organisatie, optreden en de noodzaak tot morele vorming</i>	121
3.1.1. Bestaansrecht, taakstelling en verhouding tot de politiek	121
3.1.2. Operaties in internationaal verband	124
3.1.3. Typologie van vredesoperaties	125
3.1.4. Vredesondersteunende operaties: onderscheid en juridische inbedding	132
3.1.5. Omstandigheden bij militair optreden	137
3.1.6. De hedendaagse professionele militair	142
3.1.7. De noodzaak tot morele vorming	146
3.2. <i>Vrede door rechtvaardigheid en veiligheid</i>	150
3.2.1. Vrede als waarde op het niveau van de politieke ethiek	150
3.2.1.1. Vrede door rechtvaardigheid	151
3.2.1.2. Vrede door veiligheid	155
3.2.1.3. Vrede door rechtvaardigheid en veiligheid	159
3.2.1.4. Betekenis van de verschillende benaderingen voor de krijgsmacht	160
3.2.2. De implicaties van vrede als waarde op het niveau van de organisatie-ethiek in de krijgsmacht	161
3.2.3. De implicaties van vrede als waarde op het niveau van de militair	164
3.3. <i>De traditie van de rechtvaardige oorlog als legitimering van vredesondersteunende operaties en geweld daarbinnen</i>	165
3.3.1. De juridische benadering	166
3.3.1.1. <i>Ius ad bellum</i>	167
3.3.1.2. <i>Ius in bello</i>	168
3.3.2. De ethische benadering	169
3.3.2.1. Het <i>ius ad bellum</i>	169
3.3.2.2. Het <i>ius in bello</i>	171
3.3.2.3. Het <i>ius post bellum</i>	174
3.3.3. Vergelijking van de juridische en ethische benadering van de rechtvaardige oorlog	178
3.4. <i>Vredeseducatie en mensenrechten in ethisch perspectief</i>	179
3.4.1. De conceptualisering van mensenrechten en het ontstaan van een regime	179
3.4.2. Universaliteit van mensenrechten	182
3.4.2.1. Twee soorten funderingen	182
3.4.2.2. Argumenten voor de universele geldigheid van mensenrechten	183
3.4.2.3. Ethische argumenten tegen universaliteit	185
3.4.3. Humanitaire interventie	187
3.4.4. Militairen werken met mensenrechten	188

3.5. <i>Militair-ethische kwesties in relatie tot de geweldstoepassing binnen vredesondersteunende operaties</i>	189
3.5.1. Militaire ethiek: primair verantwoordelijkheidsethiek	190
3.5.2. Militaire ethiek en morele dilemma's: methodische invalshoeken	193
3.5.2.1. Consequentialisme	194
3.5.2.2. Plichtethiek	195
3.5.2.3. Deugdethiek	196
3.5.2.4. Waarden en normen	198
3.5.3. Militaire ethiek en het behoud van morele integriteit	199
3.5.4. Militaire ethiek en morele vorming	202
3.5.4.1. Doel en fundering van morele vorming	203
3.5.4.2. Morele vorming en de theorie van morele ontwikkeling volgens Kohlberg	205
3.5.4.3. Morele zelfafmelding	213
3.6. <i>Kanttekeningen bij de militaire ethiek in Nederland</i>	215
3.6.1. Normatieve militaire ethiek: toegepaste én fundamentele ethiek	216
3.6.2. De toepassing van militaire ethiek in een complexe omgeving	223
3.6.3. Morele vorming en morele identiteit	228
3.7. <i>Besluit</i>	233
4. Een katholiek perspectief op de vorming van het persoonlijke geweten	239
4.1. <i>Religie in het publieke domein</i>	240
4.1.1. Religie	240
4.1.2. Het publieke domein	243
4.1.3. Scheiding van kerk en staat	245
4.1.4. De Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging in de Nederlandse krijgsmacht	252
4.2. <i>De hedendaagse context van het gewetensconcept</i>	261
4.2.1. Het hedendaagse gewetensconcept binnen de Nederlandse samenleving	262
4.2.2. Een viertal hedendaagse katholieke gewetensconcepten	269
4.3. <i>Aard en functie van het geweten bij Thomas van Aquino</i>	280
4.3.1. De conceptuele context van het geweten	281
4.3.1.1. De mens als doelgericht kennend en strevend wezen	282
4.3.1.2. De natuurwet	285
4.3.1.3. De goddelijke wet	295
4.3.1.4. Conclusie	299
4.3.2. Structuur van het geweten bij Thomas: <i>synderesis</i> en <i>conscientia</i>	302
4.3.2.1. Habitus	303
4.3.2.2. <i>Synderesis</i>	306
4.3.2.3. <i>Conscientia</i>	307
4.3.3. De moraliteit van menselijk handelen	309
4.3.3.1. Menselijk handelen	309

4.3.3.2.	Het doel als criterium voor de zedelijkheid van de menselijke handeling	313
4.3.3.3.	<i>Debita proportio</i> : de juiste doel-middel-combinatie	313
4.3.4.	<i>Prudentia</i>	315
4.3.4.1.	<i>Prudentia</i> in het algemeen	315
4.3.4.2.	De drie functionele stadia van <i>prudentia</i>	318
4.3.4.3.	De acht constituerende elementen van <i>prudentia</i>	319
4.3.4.4.	<i>Prudentia</i> , het politiek-militaire domein en algemeen welzijn	322
4.3.4.5.	<i>Prudentia</i> , zonde en genade	323
4.3.5.	De samenhang van <i>synderesis</i> , <i>conscientia</i> en <i>prudentia</i>	325
4.3.6.	Conclusie	326
4.4.	<i>De implicaties van het thomistische gewetensconcept voor de context van de krijgsmacht</i>	328
4.5.	<i>Vrijheid, waarheid, dialoog</i>	336
5.	Een katholiek perspectief op de legitimering van de uitoefening van geweld in een politiek-militaire context	341
5.1.	<i>De algemene beginselen van de sociale leer van de Rooms-Katholieke Kerk volgens het Compendium</i>	343
5.1.1.	Aard, vorm en functie van de katholieke sociale leer	343
5.1.2.	Structuur en doel van het Compendium	345
5.1.3.	Aard en inhoud van de sociale leer van de Kerk	347
5.1.4.	De vier kernconcepten van de sociale leer	351
5.1.4.1.	De waardigheid van de menselijke persoon	351
5.1.4.2.	Het algemeen welzijn	357
5.1.4.3.	Subsidiariteit	360
5.1.4.4.	Solidariteit	363
5.1.5.	De fundamentele waarden van het sociale leven	364
5.1.6.	Gewetensvorming: waardigheid van de menselijke persoon en het algemeen welzijn	366
5.2.	<i>Vrede als doeloriëntatie binnen het Compendium van de katholieke sociale leer</i>	367
5.2.1.	De politieke gemeenschap	368
5.2.1.1.	Grondslag en doel van de politieke gemeenschap	368
5.2.1.2.	Het politieke gezag en het recht op gewapend verzet	369
5.2.1.3.	Het democratische systeem	372
5.2.2.	De internationale gemeenschap	374
5.2.2.1.	De fundamentele regels van de internationale gemeenschap	375
5.2.2.2.	Harmonie tussen de juridische en de morele orde	376
5.2.2.3.	De organisatie van de internationale gemeenschap	376
5.2.3.	De mensenrechten	377

5.2.4.	Het bevorderen van de vrede	379
5.2.4.1.	Vrede als vrucht van rechtvaardigheid en liefde	379
5.2.4.2.	Overwegingen bij het toepassen van militair geweld	380
5.2.4.3.	De bijdrage van de Kerk aan de vrede	383
5.2.5.	Besluit	385
5.3.	<i>Vrede als doeloriëntatie vanuit thomistisch perspectief</i>	387
5.3.1.	De politieke gemeenschap als ordening	388
5.3.2.	Mensenrechten	391
5.3.3.	Vrede als uitwerking van de naastenliefde	393
5.3.3.1.	Thomas over naastenliefde	393
5.3.3.2.	Vrede door naastenliefde	398
5.3.4.	Zonden tegen de vrede	401
5.3.5.	Vrede als doel van de oorlog	404
5.3.5.1.	<i>Ius ad bellum</i> : de geoorloofdheid van oorlog als rechtvaardiging van een interventie	405
5.3.5.2.	<i>Ius in bello</i> : is het doden van een mens geoorloofd?	413
5.3.6.	Ware vrede is enkel de uitwerking van de liefde	421
5.4.	<i>Een katholiek perspectief op de legitimering van de uitoefening van geweld in een politiek-militaire context</i>	422
5.4.1.	Vrede als doeloriëntatie	422
5.4.1.1.	Vrede als <i>ius post bellum</i> criterium	423
5.4.1.2.	De legitimering van de uitoefening van geweld	424
5.4.2.	Humanitaire interventie	428
5.4.2.1.	Humanitaire interventie als concept	428
5.4.2.2.	Staatssoevereiniteit en mensenrechtenschendingen	430
5.4.2.3.	Een katholiek gezichtspunt op staat, staatssoevereiniteit en mensenrechten	434
5.4.3.	Een katholiek perspectief op de legitimatie van <i>R2P</i> , humanitaire interventie en de toepassing van militair geweld	442
5.4.3.1.	Het model van Von Clausewitz	444
5.4.3.2.	De verbinding tussen de elementen van de traditie van de rechtvaardige oorlog	446
5.4.3.3.	De samenhang tussen de traditionele elementen	449
5.4.3.4.	Verdediging van mensenrechten en de natuurwettelijke doelordering	452
5.4.3.5.	<i>Ius ad bellum</i> : het gezag van hen die ingrijpen	453
5.4.3.6.	<i>Ius ad bellum</i> : de rechtvaardige zaak	454
5.4.3.7.	<i>Ius in bello</i> : 'Gij zult niet moorden'	456
5.4.3.8.	<i>Ius ad bellum</i> en <i>ius in bello</i> : juiste intentie	457
5.4.4.	Implicaties voor de moraliteit van het handelen van militairen	458
5.5	<i>Conclusie</i>	462

6. Conclusies en discussie	467
6.1. <i>Conclusies en pastoraaltheologische implicaties</i>	467
6.2. <i>Verheldering en verdieping van de pastoraaltheologische implicaties</i>	473
6.2.1. Elementen van een zielzorgconcept voor krijgsmachtpastoraat	473
6.2.2. Een mystagogische methode binnen vredeseducatie	478
6.2.3. Pastorale doelen binnen vredeseducatie	487
6.2.4. Verdieping van de pastoraaltheologische implicaties: geestelijke verzorging en context	489
6.3. <i>Discussie</i>	497
6.4. <i>Suggesties voor vervolgonderzoek</i>	507
6.5. <i>Perspectief</i>	515
Verwerkte literatuur	523
Samenvatting	533
Summary	546
Curriculum Vitae	559

Hoofdstuk 1

Inleiding en probleemstelling

De Nederlandse krijgsmacht is expeditionair. De verwachting ten aanzien van de mannen en vrouwen in onze krijgsmacht is dat zij overal ter wereld kunnen en willen werken aan internationale vrede en veiligheid. De media berichten regelmatig over hen en de omstandigheden waaronder zij die vrede en veiligheid voor ons trachten te creëren en te waarborgen, alsmede over de risico's en gevaren waaraan zij blootgesteld staan. Want door de inzet bij allerlei vredesoperaties zijn geweld en dood geen abstracties meer. Het zijn realiteiten waartoe de individuele militair zich dient te verhouden. Die realiteiten kunnen vragen oproepen naar het hoe en waarom van geweld, van leven, van dood. Militairen kunnen hierbij geconfronteerd worden met lastige, en soms levensbedreigende, morele dilemma's in de uitoefening van hun beroep, van hun roeping. Hoe daarmee om te gaan? Hoe zich daarop voor te bereiden?

Geestelijk verzorgers gaan mee op die militaire vredesmissies. Hun missie is om militairen geestelijk bij te staan. Want de taken die militairen uitoefenen raken niet zelden aan de grondslag van de persoonlijke levensovertuiging van de militair en roepen vragen op naar wat leven eigenlijk is, wat belangrijk is in het leven en hoe wordt geleefd tegen de achtergrond van de eindigheid van dat leven. Of, en wanneer, en op grond waarvan het recht bestaat om het leven van een ander te nemen en de waarden die hierbij in het geding zijn. De eigen levensovertuiging zal het eigen handelen altijd mede bepalen. De keuzes die mensen maken zijn een onvervreemdbaar eigen morele verantwoordelijkheid van elke persoon. En ten opzichte van het eigen geweten is er maar één die verantwoording aflegt: die mens zelf. Hoe kunnen geestelijk verzorgers militairen steunen bij het dragen van die verantwoordelijkheid? Hoe daarop voor te bereiden? In de onderhavige studie wordt hierop een antwoord gezocht.

In dit eerste hoofdstuk wordt daartoe in de eerste paragraaf vanuit een probleemanalyse gesteld dat het vooralsnog ontbreekt aan een pastoraaltheologisch referentiekader dat de inhoudelijke visie bevat met betrekking tot de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesoperaties (1.1.). De doelstelling van het onderzoek is om een bijdrage te leveren aan de ontwikkeling van een dergelijk kader (1.2.). Hiertoe wordt een vraagstelling ontwikkeld (1.3.), die vervolgens nader wordt uitgewerkt (1.4.). Vervolgens zal worden aangegeven wat object, methode

en opbouw van het onderzoek zijn (1.5.). Tenslotte wordt nog ingegaan op de wetenschapstheoretische verhouding tussen fundamentele pastoraaltheologie en sociale wetenschappen aangezien binnen het tweede hoofdstuk gebruik wordt gemaakt van analytische inzichten vanuit de sociale wetenschappen met het oog op de formulering van de educatieve beginsituatie voor het pastoraal-educatief handelen van rooms-katholieke geestelijk verzorgers met betrekking tot het steunen van militairen bij het dragen van hun morele verantwoordelijkheid (1.6).

1.1. Probleembeschrijving

Artikel 97 van de Grondwet geeft aan dat de inzet van de krijgsmacht een politieke beslissing is met het oog op de bescherming van de belangen van het Koninkrijk en de bevordering van de internationale rechtsorde. De krijgsmacht is daarmee een instrument van de politiek in de uitvoering van haar buitenlands beleid.¹ Militaire (gewelds-) handelingen worden verricht in een politieke context. Sinds het begin van de jaren negentig van de vorige eeuw is de kernactiviteit van de krijgsmacht, op basis van politiek beleid, het leveren van een bijdrage aan internationale vrede en veiligheid². Hiertoe voert zij expeditionaire missies in de vorm van vredesoperaties uit. Dit zijn operaties waarbij een veelal multinationale troepenmacht door politieke actoren wordt gebruikt ter ondersteuning van een vredesproces.

Militairen dienen zich grondig op deze operaties voor te bereiden. Eén van de omstandigheden waarop zij, volgens politiek en krijgsmacht, voorbereid dienen te worden is het omgaan met morele vraagstukken die zij tijdens de uitvoering van vredesoperaties kunnen tegenkomen. Daartoe is in diverse onderwijscentra van de krijgsmacht het vak (militaire) ethiek in het curriculum opgenomen. Er worden onderwerpen besproken die kenmerkend zijn voor de krijgsmacht, zoals het uitoefenen van geweld als onderdeel van de zwaarmacht, of dilemma's inzake het verstrekken van humanitaire hulp aan ontheemden en oorlogsvluchtelingen.³

1 Vgl. Wijk, R. de, 2004, 147; vgl. Huiskamp, F., M. de Weger, 2009, 93.

2 Vgl. Coolen, G., G. Walgemoed, 2004, 183; Ministerie van Defensie, 1999, punt 1.5.; Ministerie van Defensie, 1999, 11.

3 Vgl. Brief aan de Kamer van H. van Hooff, 'Voortgangsrapportage Bureau voor Krijgsmacht en Ethiek', d.d. 09.07.2001; zijn opmerkingen omtrent de noodzaak van voorbereiding van militairen op morele dilemma's zijn ook opgenomen in de Defensienota 2000; Zie: Baarda, Th. van, D. Verweij en C. Homan, 'Ethiek, dilemma's en de krijgsmacht', in: Muller et al, 2004, 586-591, voor een historisch overzicht van de legitimering van militaire ethiek door de politieke leiding van het ministerie van defensie sinds 1992.

De Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging werkt mee aan de voorbereiding in het leren omgaan met morele vraagstukken door een bijdrage te leveren aan de morele vorming van militairen in de aanloop naar vredesoperaties. Binnen ieder van de onderscheiden taakgebieden⁴ van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging kan sprake zijn van communicatieve interactie tussen geestelijk verzorgers en militairen over ethische thema's en vraagstukken binnen de krijgsmacht, en daarmee van een bijdrage aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesoperaties. Morele vorming is dan ook een taaksegment binnen de onderscheiden taakgebieden. Omdat in de afgelopen jaren binnen de krijgsmacht in toenemende mate allerlei opleidingsinstanties zich zijn gaan bezighouden met de morele vorming van militairen, heeft dit geleid tot een vraagstuk binnen de praktijk van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging, namelijk: *Wat is de mogelijke bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen, en welke functie en relevantie heeft die bijdrage voor militair en krijgsmacht?*

Dit vraagstuk kan worden opgevat als een vraag naar *pastorale professionalisering* van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen. Pastorale professionalisering is volgens Schilderman te verstaan als een proces waarbij de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging en haar geestelijk verzorgers, vooral door gebruik te maken van eigensoortige kennis, trachten een autonome positie te verwerven en of te behouden binnen de krijgsmacht, met het doel om via hun bijdrage mensen te steunen bij het doen

- 4 Deze taakgebieden staan beschreven in: Dienst Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging, 2001, 2, en luiden: (1) *pastorale counseling en geestelijke begeleiding* in individuele pastorale gespreksvoering en 'systeempastoraat' bij gezinnen; (2) *pastorale educatie*, met name in vormingswerk en lessen ethiek; (3) *crisispastoraat*: begeleiding van mensen bij ziekte, overlijden en acute crisissituaties, zoals rampen; (4) *liturgisch pastoraat*, met name bij uitzendingen, oefening, ziekte en overlijden van militairen; (5) *groepspastoraat* kan gericht zijn op het welzijnbevorderend functioneren van een eenheid of een groep militairen, die aan de pastorale zorg van een aalmoezenier zijn toevertrouwd, met name inzake groepsprocessen die interfereren in het geestelijk welbevinden van betrokken militairen; (6) *structuurgericht pastoraat*: pastorale advisering aan sleutelfiguren in een militaire eenheid en begeleiding van moreel en ethisch geladen communicatieprocessen in een eenheid; (7) Het in voorkomende gevallen behartigen vanuit pastoraal oogpunt benodigde *diaconale zorg* voor militairen en hun gezinnen; (8) *het onderhouden van*, voor het passend vervullen van de haar functioneren benodigde, *contacten* in de krijgsmacht, de Kerk, en relevante maatschappelijke en wetenschappelijke instellingen.

functioneren van hun geloofsleven in de militaire context.⁵ Zij betekent volgens hem het volgende voor de competenties van rooms-katholieke geestelijke verzorgers.⁶

- Geestelijk verzorgers dienen in staat te zijn om op basis van eigensoortige kennis bij te dragen aan de morele vorming van militairen.
- De bijdrage aan de morele vorming dient in zekere mate afgestemd te zijn op de vraag van de krijgsmacht.
- De bijdrage aan de morele vorming dient het profiel en de identiteit van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging met betrekking tot morele vorming te versterken. Professionalisering veronderstelt hierbij verder een beleidsstrategie van de kant van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging met het oog op voornoemde afstemming en versterking van profiel en identiteit.
- De bijdrage aan de morele vorming dient de strategische invloed van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging te versterken tegenover allerlei andere actoren die haar bijdrage willen beïnvloeden, zoals bijvoorbeeld opleidingsinstanties binnen de krijgsmacht.

Een antwoord op deze vraag naar professionalisering zou geformuleerd kunnen worden vanuit een zielzorgconcept voor Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging in de krijgsmacht. Onder een zielzorgconcept kan volgens Nauer worden verstaan: een theoretisch referentiekader voor de praktische beoefening van geestelijke verzorging.⁷ Een dergelijk concept is niet voorhanden. Een mogelijk antwoord kan verder alleen tot stand komen wanneer een dergelijk zielzorgconcept het referentiekader bevat voor de pastorale praktijk met betrekking tot de morele vorming van militairen. Anders gezegd: vooralsnog ontbreekt het aan een pastoraaltheologisch referentiekader dat de inhoudelijke visie bevat met betrekking tot de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesoperaties belicht vanuit een pastoraaltheologische optiek. Het onderhavige onderzoek is een bijdrage aan de ontwikkeling van een dergelijk referentiekader.

Hiertoe wordt een theologisch kader ontwikkeld dat de referentie vormt voor de inhoudelijke inbreng van geestelijk verzorgers in de communicatieve interactie met militairen aangaande ethische thema's en morele handelingsvraagstukken in de krijgsmacht. Dit kader zal hierdoor voornamelijk qua thematiek moraaltheologisch van aard zijn en de eigensoortige kennis aanreiken die de geestelijk verzorger inbrengt. Hieronder

5 Vgl. Schilderman, H., 1998, 54.

6 Vgl. Schilderman, H., 1998, 60-62.

7 Vgl. Nauer, D., 2004, 14.

wordt nader uitgewerkt dat de communicatieve interactie zich richt op de *gewetensvorming* van militairen.

1.2. Doelstelling

Op basis van het bovenstaande luidt de *wetenschappelijke* doelstelling van het onderzoek: *het ontwikkelen van een pastoraaltheologisch referentiekader voor de praktische bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesoperaties.*

Met het onderzoek wordt beoogd tevens in praktische zin bij te dragen aan het bieden van meer duidelijkheid aangaande de inhoudelijke bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan deze morele vorming. Hiermee wordt tevens de maatschappelijke functie en relevantie van de katholieke geloofstraditie voor krijgsmacht en samenleving verhelderd.

De *maatschappelijke* doelstelling van het onderzoek luidt dan ook: *het leveren van een bijdrage enerzijds aan identiteit, profiel en professionalisering van de Dienst Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging bij de krijgsmacht en haar geestelijk verzorgers, en anderzijds aan de rol en de functie van de katholieke geloofstraditie bij de nadere inhoudelijke invulling van de communicatie in het publieke domein aangaande ethische thema's en vraagstukken binnen en met betrekking tot de krijgsmacht.*

1.3. Vraagstelling

Op basis van de probleemanalyse en de wetenschappelijke doelstelling luidt de centrale onderzoeksvraag:

Welke inhoud heeft een theologisch kader voor de eigen bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesoperaties, en welke zijn de pastoraaltheologische implicaties van dit kader voor de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging met betrekking tot deze eigen bijdrage?

Hieronder wordt nader uitgewerkt dat deze centrale onderzoeksvraag mede beantwoord dient te worden op basis van een analyse van de sociale leer van de Kerk, en vervolgens dat een beschrijving van de betrekkingen tussen Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging en krijgsmacht aanleiding geeft tot de volgende deelvragen, aan de hand waarvan de centrale onderzoeksvraag beantwoord wordt:

- Welke opvattingen aangaande de menselijke persoon en het geweten liggen besloten in de sociale leer van de Kerk?

- Welke opvattingen aangaande de moraliteit van menselijke handelingen liggen besloten in de sociale leer van de Kerk?
- Welke normatieve opvattingen aangaande de legitimering van de uitoefening van geweld in een politiek-militaire context liggen besloten in de sociale leer van de Kerk?
- Welke zijn de normatieve implicaties van het theologische referentiekader voor pastoraal handelen met betrekking tot gewetensvorming?

1.4. Nadere uitwerking

Vanuit een beschrijving van het werkveld van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging wordt als eerste de bron bepaald van waaruit de inhoud van het theologische kader is te ontwikkelen. Een verdere beschrijving geeft vervolgens aan op welke punten, in de vorm van deelvragen, deze bron geanalyseerd dient te worden om te komen tot een formulering van die inhoud, door middel van de beantwoording van de deelvragen.

De sociale leer van de Kerk als kennisbron

De kennisbron van waaruit de inhoud van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming dient voort te komen, laat zich bepalen vanuit de levensbeschouwelijke identiteit (katholiciteit) van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging in samenhang met de structurele context waarin haar werkzaamheden plaats vinden, te weten de krijgsmacht.

De levensbeschouwelijke identiteit van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging is cultureel institutioneel van aard. Op 21 april 1986 gaf paus Johannes Paulus II de Apostolische Constitutie *Spirituali Militum Curae* uit. Krachtens deze constitutie wordt op 21 juli 1986 het Ordinariaat voor de Nederlandse Strijdkrachten ingesteld, waar de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging deel van uitmaakt. Over de inbedding van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging binnen de kerkelijke traditie stelt het Mission Statement van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging het volgende. 'De Dienst Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging is binnen de krijgsmacht representant van de Rooms-Katholieke Kerk. Dit wordt zichtbaar in de pastorale opdracht die aalmoezeniers van het Militair Ordinariaat met een kerkelijke zending van de Krijgsmachtbisschop uitvoeren. Aalmoezeniers staan daarmee in een kerkelijke traditie, waar zorg en aandacht voor het heil en welzijn van militairen en burgers en hun thuisfront als zichtbaar teken van Gods liefde centraal staan. Dit geldt voor allen - ongeacht geloofsovertuiging - die een beroep doen op een

aalmoezenier.⁸ Deze laatste zin bekrachtigt de diaconale dimensie van de zending van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging.

De Kerk is de institutie die de pastorale opdracht verleent en globale richtlijnen geeft voor de pastorale taakstelling. Met betrekking tot het verlenen van de opdracht en het bepalen van de taakstelling is de Kerk autonoom ten opzichte van staat en krijgsmacht. Dit hangt samen met de scheiding tussen Kerk en staat en de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging zoals die in Nederland gestalte heeft gekregen en grondwettelijk is gewaarborgd. De staat is niet bevoegd inhoudelijk te interveniëren op levensbeschouwelijk gebied, behoudens op het terrein van wetgeving (vgl. 4.1.).⁹

De Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging is daarmee de institutionele vertegenwoordiging van de Rooms-Katholieke Kerk binnen het instituut krijgsmacht en daarmee binnen de staat. In die hoedanigheid vertegenwoordigt zij de institutionele opvattingen van de Kerk bij de krijgsmacht. Dit betekent dat haar bijdrage aan de morele vorming van militairen tenminste gebaseerd dient te zijn op moraaltheologische inzichten uit de rooms-katholieke traditie. Mede gezien de structurele context van de krijgsmacht waarin de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging haar werkzaamheden verricht, kan haar bijdrage aan de morele vorming inhoudelijk in belangrijke mate gebaseerd worden op inzichten uit de *sociale leer van de Kerk*. Deze leer bevat de institutionele opvattingen van de Kerk aangaande oorlog, vrede en de legitimering van geweld in een politiek-militaire context. De sociale leer van de Kerk, ook wel katholiek sociaal onderricht genoemd, vormt daarom binnen dit onderzoek de primaire kennisbron van waaruit het theologische kader ontwikkeld wordt.

Een belangrijk en zeer gezaghebbend document binnen de sociale leer, te weten de pastorale constitutie *Gaudium et Spes*¹⁰ over de Kerk in de wereld van deze tijd, laat hierbij in haar aanhef overigens meteen zien dat de Kerk de methodische doordenking van haar verhouding tot de wereld, tot de menselijke samenleving, zelf duidt als pastoraaltheologisch van aard. De constitutie wil een bijdrage zijn aan de verheldering van de *inhoud* van de institutionele geloofsopvattingen van de Kerk die bijdragen aan een betekenisvolle opbouw van de samenleving, en hoe deze geloofsop-

8 Vgl. Dienst Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging bij de Krijgsmacht, 2000. Het citaat is tot op heden (29 oktober 2013) de openingstekst van de intranet pagina van de RKGV binnen Defensie.

9 Vgl. Militair Pastoraal Centrum, 1992, 12.

10 Zie: *Constituties en decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*, 1967, 401-495.

vattingen daarin kunnen *functioneren*. Staat en krijgsmacht maken deel uit van de samenleving, zoals *Gaudium et Spes* ook aangeeft (no. 76 en verder). De verhouding tussen de Kerk enerzijds, en staat en krijgsmacht anderzijds, is ingebed binnen de verhouding Kerk en samenleving.

De onderhavige studie is een legitimering van de inhoud van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen. In het licht van het bovenstaande kan dit opgevat worden als een *contextualisering van de missie* van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging: zorg en aandacht voor het heil van militairen en burgers en hun thuisfront als zichtbaar teken van Gods liefde. Deze contextualisering is noodzakelijkerwijs particulier van aard, hetgeen samenhangt met bovengenoemde scheiding van Kerk en staat en de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, waarbij de laatste een levensbeschouwelijk pluralisme impliceert binnen de samenleving en daarmee binnen de krijgsmacht in de vorm van levensbeschouwelijke stromingen. Dit betekent dat iedere dienst geestelijke verzorging in de krijgsmacht een eigen legitimatieproces dient te kennen van haar inhoudelijke bijdrage aan de morele vorming. Wellicht kan de onderhavige studie ook een bijdrage leveren aan deze legitimatieprocessen van de andere diensten. Een dialoog tussen de diensten geestelijke verzorging zou overigens kunnen leiden tot een consensus aangaande de inhoud van de bijdrage van de diensten geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen, uitgaande van hun particuliere visies op die bijdrage (zie ook 6.5.).

Voor de ontwikkeling van het theologische kader vanuit de sociale leer van de Kerk worden hieronder de analysepunten aangegeven.

De menselijke persoon en het geweten

Een eerste punt waarop de kennisbron geanalyseerd dient te worden volgt uit de verantwoordelijkheid van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging met betrekking tot de militair. Deze eigen verantwoordelijkheid vloeit voort uit de scheiding tussen Kerk en staat. Deze scheiding wordt weerspiegeld in de scheiding tussen geestelijke verzorging en krijgsmacht. Geestelijk verzorgers zijn geen militairen, maar alleen rechtspositioneel in rang gelijk gesteld aan militairen. Zij vallen in de Nederlandse situatie niet onder militair bevel, niet onder de krijgstucht, en zijn niet bevoegd wapens te dragen. Hierdoor wordt een vrije en onbedreigde ruimte voor geestelijk verzorgers en via hen voor militairen gecreëerd. Voor militairen betekent dit systeem een vrijplaatsfunctie waarbinnen de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging gestalte krijgt als instrument voor het omgaan met vragen en problemen, die zich bij de

militaire taakuitvoering voordoen.¹¹ De scheiding heeft beleidsmatige implicaties voor de verantwoordelijkheden van de geestelijke verzorging. De geestelijke verzorging is niet verantwoordelijk voor het legitimeren van het bestaan van de krijgsmacht of het motiveren van militairen voor hun taakuitoefening. Zij behoort evenmin deze legitimiteit als zodanig te bekritisieren en militairen te demotiveren. De verantwoordelijkheid van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging is, vanuit beleidsoogpunt, nu juist het bieden van pastorale begeleiding, zodanig dat de militair als persoon, onder eigen verantwoordelijkheid, een verantwoorde balans vindt tussen zijn godsdienst of levensovertuiging enerzijds en zijn positie, rol en taken als militair anderzijds.¹²

Met betrekking tot de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen betekent dit dat haar bijdrage zich richt op de *militair als persoon in de context van de militair als professional*. Het object van vorming is dus de persoon. De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging dient hierbij verstaan te worden als bijdrage aan de *gewetensvorming* van de persoon. Binnen de rooms-katholieke traditie wordt het geweten namelijk begrepen als zedelijke kern van de menselijke persoon.¹³ Het geweten is volgens Vermeulen ook aan te duiden als de instantie die de morele identiteit en integriteit van de persoon bepaalt.¹⁴ De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging richt zich dan ook op toerusting van de militair om gewetensvol te kunnen handelen in operationele omstandigheden. Anders geformuleerd: de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming biedt de militair de mogelijkheid een verantwoorde balans te vinden tussen zijn persoonlijk geweten enerzijds en zijn positie, rol en taken als professional anderzijds. Hierbij dient bedacht te worden dat de staat de vrijheid van geweten, als nadere bepaling van de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, dient te respecteren. De staat noch de Kerk heeft bevoegdheid ten aanzien van de militair als het gaat om kwesties van geweten, althans wat betreft het afdwingen van gewetensoordelen. De ratio van de gewetensvrijheid ligt er volgens Vermeulen in te voorkomen dat de militair als persoon gedwongen wordt in strijd met zijn geweten te oordelen en te handelen.¹⁵

11 Vgl. Groot, H. de, 1993, 8.

12 Vgl. Militair Pastoraal Centrum, 1992, 16.

13 Vgl. *Gaudium et Spes* 16; *Dignitatis Humanae* 3; *Katechismus van de Katholieke Kerk*, 1776.

14 Vgl. Vermeulen, B., 1989, 213; Iersel, A. van, 1995, 18.

15 Vgl. Vermeulen, B., 1989, 213.

Voor de ontwikkeling van een theologisch kader voor de voorliggende studie betekent dit dat de kennisbron geanalyseerd dient te worden op haar opvattingen aangaande de (waardigheid van de) menselijke persoon, zijn geweten en gewetensvrijheid. Hierdoor kan binnen het theologische kader een coherent persoons- en gewetensbegrip ontwikkeld worden. Dit is van belang om zicht te krijgen op: (a) de eigenheid van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming en, (b) op de status van de persoon en de functie van het geweten bij de bepaling van de moraliteit van handelingen. De eerste deelvraag luidt daarmee als volgt.

(1) Welke opvattingen liggen besloten in de kennisbron aangaande de menselijke persoon en het geweten? Deze vraag krijgt een antwoord in hoofdstuk 4.

De moraliteit van menselijke handelingen en de legitimering van geweld

Een tweede en derde punt waarop de kennisbron geanalyseerd dient te worden volgt uit het gegeven dat binnen het vigerende beleid van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging gesteld is dat zij bereid is tot *beleidsmatige integratie* binnen het taaksegment 'morele vorming'.¹⁶ Beleidsmatige integratie wil zeggen een bewuste en planmatige afstemming van haar bijdrage aan de morele vorming van militairen, met behoud van autonomie, op datgene wat de krijgsmacht zelf doet aan morele vorming van militairen. Haar bijdrage betreft dan niet alleen een aanvulling op datgene wat de krijgsmacht haar militairen biedt, maar is ook gericht op het schragen, versterken en verdiepen van waarden en normen die zowel de Rooms-Katholieke Kerk als de politieke en militaire overheid belangrijk achten. Onder behoud van haar autonomie stemt zij haar bijdrage in zekere mate af op de behoeften van militair personeel, zoals gezien vanuit de krijgsmacht.¹⁷ Over deze behoeften kan het volgende gesteld worden.

Binnen politiek en krijgsmacht is men zich, volgens Van den Berg en Verweij, bewust van het maatschappelijke gegeven dat aan de krijgsmacht vragen gekoppeld zijn die voortkomen uit de aard van de krijgsmacht zelf, zoals de vraag of zij voor de juiste zaak wordt ingezet en of haar militairen tijdens de inzet op een moreel juiste manier handelen. Om ervoor te zorgen dat er met betrekking tot deze vragen juiste, in de betekenis van legitieme en moreel verantwoorde beslissingen worden genomen, dienen militairen opgeleid en getraind te worden in het omgaan met morele

16 Vgl. Boeschoten, T., F. van Iersel, 2009.

17 Vgl. Dienst Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging, 2001, 1.

vragen en dilemma's, die zich kunnen voordoen tijdens operationele inzet.¹⁸ Dit wil zeggen dat de krijgsmacht haar militairen op professioneel niveau dient voor te bereiden op morele vragen en dilemma's die met vredesoperaties gepaard gaan.¹⁹ Volgens Van Baarda en Van Iersel is het meest kenmerkende dilemma, in zijn elementaire vorm, waar militairen mee te maken hebben binnen vredesoperaties, het gevolg van het al dan niet moeten uitoefenen van (dodelijk) geweld met het oog op behoud van (het recht op) leven (ook hun eigen leven) in het kader van handhaving en of bevordering van vrede tussen (strijdende) partijen.²⁰

Samengevat: morele vorming dient militairen proactief te steunen bij het vellen van gewetensoordelen en het uitvoeren van in geweten juiste handelingen in geval van morele dilemma's waarin de vraag naar de legitimiteit van het toepassen of nalaten van geweld centraal staat.

Wil de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging haar bijdrage afstemmen op de behoeften van de krijgsmacht, dan dient zij in haar bijdrage aansluiting te zoeken bij de vragen en dilemma's die gepaard gaan met vredesoperaties, die hun kwintessens vinden in het meest kenmerkende dilemma in zijn elementaire vorm. Voorts dient haar bijdrage zich mede te richten op het schragen, versterken en verdiepen van waarden en normen die zowel de Rooms-Katholieke Kerk als de politieke en militaire overheid belangrijk achten en dient deze bijdrage een proactieve steun te zijn bij het komen tot juiste beslissingen en handelingen binnen morele dilemma's.

Dit heeft twee gevolgen voor de inhoudelijke ontwikkeling van een theologisch referentiekader. Ten eerste dient het aan te kunnen geven hoe en met welke criteria de moraliteit, of morele juistheid, van handelingen bepaald kan worden. Ten tweede dient het inhoudelijke normatieve aanwijzingen aan te reiken aangaande het al dan niet toepassen van (dodelijk) geweld met het oog op behoud van (het recht op) menselijk leven in een politiek-militaire context, waarbij deze normatieve aanwijzingen gerelateerd zijn aan morele beginselen, waarden en normen die zowel de Rooms-Katholieke Kerk als de politieke en militaire overheid belangrijk achten. Dit betreft dus de normatieve invulling van de legitimiteit van geweldsuitoefening of geweldsonthouding. De kennisbron dient daarom geanalyseerd te worden op haar opvattingen aangaande de moraliteit van

18 Vgl. Berg, C. van den, D. Verweij, 2004, 160.

19 Vgl. Baarda, Th. van, D. Verweij en C. Homan, 2004, 585-586; vgl. Berg, C. van den, D. Verweij, 2004, 160.

20 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 5-6.

menselijke handelingen en haar normatief spreken met betrekking tot de legitimering van geweld in een politiek-militaire context. De tweede en derde deelvraag van het onderzoek luiden dan ook als volgt.

(2) Welke opvattingen liggen besloten in de kennisbron aangaande de moraliteit van menselijke handelingen? Deze vraag krijgt een antwoord in hoofdstuk 4.

(3) Welke normatieve opvattingen liggen besloten in de kennisbron aangaande de legitimering van geweldsuitoefening in een politiek-militaire context? Deze vraag krijgt een antwoord in hoofdstuk 5.

Het theologische kader wordt geconstrueerd aan de hand van de beantwoording van de bovengenoemde drie deelvragen met het begrip 'geweten' als ordenend beginsel. De inhoudelijke bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen richt zich op de vorming van het geweten van de militair als persoon, waarbij de militair met behulp van normatieve inzichten uit de rooms-katholieke traditie de morele context van vredesoperaties kan interpreteren en zijn handelingen daarbinnen kan legitimeren. Het pastoraal-theologische doel is hiermee het laten functioneren van elementen uit de katholieke geloofsinhoud als bijdrage aan het behoud van de morele identiteit en integriteit van de militair.

1.5. Verantwoording van object, methode en opbouw van het onderzoek

Het onderzoek richt zich dus op de ontwikkeling van de inhoudelijke bijdrage van de Rooms- Katholieke Geestelijke Verzorging aan de gewetensvorming van militairen. Binnen de bijdrage aan de gewetensvorming hebben rooms-katholieke geestelijke verzorgers als taak om elementen uit de katholieke geloofsinhoud door middel van communicatie te laten functioneren binnen de gewetensvorming van de militair als persoon met het oog op het behoud van de morele integriteit van de militair.

Deze taak vloeit voort uit het gegeven dat zij pastorale zorg aanbieden en verlenen aan militairen. Rooms-katholieke geestelijk verzorgers zijn namelijk *pastores*. Zij hebben een ambtelijke binding met de Rooms-Katholieke Kerk en oefenen het ambt uit in de context van de krijgsmacht. Volgens de Commissie Ambtelijk Binding van de VGVZ is van ambtelijke binding sprake wanneer een geestelijk verzorger een als ambt aangemerkte functie uitoefent op basis van een door benoeming of machtiging geformaliseerde relatie met het legitimerende ('zendende') genootschap op geestelijke grondslag. Bij ambtelijke binding geldt dat de geestelijk verzorger zich verplicht tot een invulling van zijn taken en functie in overeenstemming met binnen de denominatie levende beginselen

en opvattingen en in overeenstemming met de bij het bekleden van het ambt horende bevoegdheden, rechten en plichten die maatschappelijk erkend zijn. Ambtelijke binding veronderstelt religieuze of levensbeschouwelijke binding.²¹ Welnu, op basis van hun ambtelijke binding verlenen aalmoezeniers vanuit de Kerk gezien pastorale zorg aan militairen. Vanuit de overheid gezien zijn zij *geestelijk verzorgers*: professionele en ambtshalve begeleiders van, en hulpverleners aan, mensen, in dit geval militairen, vanuit, en op basis van, een institutionele levensovertuiging. Binnen geestelijke verzorging wordt het perspectief van zorg volgens Heitink daarmee verstaan vanuit het referentiekader van een levensbeschouwelijke traditie, die steun biedt bij wat de mens overkomt, met name in grenssituaties van het leven. Geestelijke verzorging vraagt invulling en inkleuring. Als algemene noemer is het een leeg begrip. Het betreft altijd hulp bij zingeving vanuit een bepaalde traditie. *Pastoraat is geestelijke verzorging vanuit de christelijke traditie.*²²

Het bovenstaande motiveert de keuze voor het ontwikkelen van een conceptueel kader voor de inhoudelijke bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming door middel van literatuuronderzoek vanuit een *pastoraaltheologische* optiek. Hierbij wordt gebruik gemaakt van de sociale leer van de Kerk als primaire kennisbron en secundaire literatuur als secundaire kennisbron.

Volgens Midali, die ik hierin volg, duidt de term ‘pastoraaltheologie’ vanuit historisch perspectief in de postconcliaire periode een vorm van theologiebeoefening aan met een object dat inhoudelijk tot één van de drie volgende groepen behoort.²³

1. De beschrijving en vaststelling van gedragsregels voor de pastor en de configuratie van activiteiten die op de pastor terug gaan (zoals catechese, de bediening van de sacramenten en de leiding van de gemeenschap).

Dit brengt een pastorgecentreerd perspectief op het object van onderzoek met zich mee. Het object is hierbij het handelen van de pastor dat gezien wordt in het bredere perspectief van het handelen van de gehele Kerk in de dialoog tussen Kerk en wereld. Dit perspectief kan gekwalificeerd worden als *pastoraaltheologie*. Volgens Midali is dit het heersende perspectief in hedendaagse documenten van het

21 Vgl. VGVZ-Cahiers 4, 2010, 78-79.

22 Vgl. Heitink, G., 1998, 36-37; 214-215.

23 Vgl. Midali, M., 2000, 305-306.

kerkelijk leergezag met betrekking tot de opleiding van priesterkandidaten en in het verlengde daarvan pastores.

2. Onderwerpen met betrekking tot het pastorale ambt onder het opzicht van de uitoefening van een *sacra potestas* en de daarmee verbonden systematisering van het vermogen om het initiatief te nemen in de opbouw en het beheer van de Kerk (kerkelijke hiërarchie en leken).

Hierdoor ontstaat een Kerkgecentreerd perspectief op het object. Het Tweede Vaticaanse Concilie (1962-1965) stond een kerkmodel voor waarbij de (lokale) christelijke gemeenschap, gevormd door gezagvolle leiders (bisschop en priesters), leken en gewijden, het handelende en verantwoordelijke subject vormen van het handelen van deze gemeenschap zowel naar haar eigen leden als naar de wereld. Theologen die in hun reflectie een Kerkgecentreerd perspectief innemen, gebruiken vaak de term *praktische theologie*, aangezien voor hen het handelen, of de praxis, van de Kerk hierbij het brandpunt vormt.

3. Onderwerpen behorende tot de historische gestalte van menselijke activiteit voortkomend uit het geloof in Jezus Christus, en daarmee de heilshistorische gestalte van *het handelen van de Kerk* onder het opzicht van haar historische ontwikkeling en vormgeving.

Dit brengt een *antropocentrisch* of *soteriologisch* of *Koninkrijk Gods gecentreerd* perspectief met zich mee op het object. Binnen dit perspectief wordt het brandpunt van reflectie gevormd door de rol van religie, geloof en Kerk binnen de hedendaagse pluralistische samenleving. Het betreft dan de correlatie religie-Kerk-samenleving-cultuur. Het gaat om een perspectief op het Koninkrijk Gods voorbij de verifieerbare omgrenzing van het christendom. Dit perspectief is *praktisch theologisch* van aard.

Het onderhavige onderzoek kan geduid worden als *pastoraaltheologisch* in de zin zoals het hierboven onder 1 is beschreven. Het onderzoek heeft namelijk betrekking op het handelen van aalmoezeniers, pastores, binnen de context van de krijgsmacht en daarmee binnen het bredere perspectief van het handelen van de Kerk in de dialoog tussen Kerk en samenleving.

Van hieruit wordt voor de wetenschappelijke verantwoording van het onderzoek aansluiting gezocht bij opvattingen uit een belangrijk postconciiliair

handboek voor de pastoraaltheologie, namelijk het *Handboek van de pastoraaltheologie, praktische theologie over de kerk in haar huidige situatie*, geschreven en of samengesteld door F. Arnold, H. Schuster en K. Rahner. Dit onder theologen welbekende handboek ontstond in de jaren zestig van de vorige eeuw als gevolg van de enorme sociaal-culturele veranderingen in de wereld van die tijd. Deze veranderingen gaven volgens Midali aanleiding tot een herbezinning van de Kerk op haar handelen *ad intra* en *ad extra*. Deze herbezinning kwam met name ook tot uitdrukking in documenten van het Tweede Vaticaanse Concilie.²⁴

In de opvatting van het Handboek betreft pastoraaltheologie de bestudering van de actuele zelfontplooiing van de Kerk in de huidige situatie. Het beginsel 'de zelfontplooiing van de Kerk in de huidige situatie' is afkomstig van K. Rahner, één van de grondleggers van het Handboek. Uit dit ecclesiologische grondbeginsel vloeien volgens Midali het object en de optiek van de pastoraaltheologie voort. Het object is de zelfontplooiing, het handelen, van de Kerk; de optiek is de huidige situatie, de handelingscontext, waarin de Kerk zich bevindt en die het handelen van de Kerk beïnvloedt en specificeert. Anders gesteld: pastoraaltheologie betreft het bestuderen van de handelingsmogelijkheden van de Kerk in de huidige situatie met het oog op haar toekomstige ontvouwing. Een methodische implicatie hierbij is dat de context waarin de Kerk handelt geanalyseerd dient te worden met het oog op haar handelingsmogelijkheden.²⁵

In de onderhavige studie wordt Kerk opgevat als sacrament, zoals hierna wordt uitgelegd, in navolging van het *Handboek*, K. Rahner en de vaders van het Tweede Vaticaans Concilie. K. Rahner omschrijft 'Kerk' binnen het *Handboek* als: 'de maatschappelijk legitiem opgebouwde gemeenschap, waarin door geloof, hoop en liefde de eschatologisch voltooide openbaring van God (als mededeling van zichzelf) in Christus als werkelijkheid en waarheid voor de wereld present blijft.'²⁶ Kerk betreft daarmee volgens hem een maatschappelijk georganiseerde gemeenschap van mensen (instituut), van waaruit het heilsmysterie dat God in Christus geopenbaard heeft, op historische wijze bemiddeld wordt in de wereld (sacrament). De Kerk is het oersacrament, teken, van de zelfmededeling van God, niet enkel aan de mensen binnen de Kerk (*ad intra*), maar aan de wereld, aan alle mensen (*ad extra*). De Kerk is door Jezus Christus voor eens en voor altijd gegrondvest. Ze is echter gesticht als een historische grootheid. De blijvende structuur, haar essentie, komt in haar geschiedenis, haar

24 Vgl. Midali, M., 2000, 89-90.

25 Vgl. Midali, M., 2000, 91.

26 Vgl. Rahner, K., in: Arnold, F., H. Schuster, K. Rahner, 1966, 143.

existentie, langzaam tot ontwikkeling. Haar bestaan is wording, waarbij haar worden wel bepaald wordt door haar aanvankelijk wezen, maar deze wezensaanvang zelf komt in haar worden pas tot uiting. De zelfontvouwing van de Kerk is dan ook historisch van aard.²⁷

Uit dit kerkmodel zijn de wezensfuncties van de Kerk af te leiden:

- *kerugma*, de verkondiging van het heil van Godswege door het woord, met daarbinnen het onderscheid tussen missionair-wervende prediking onder niet-christenen, de verkondiging te midden van de gelovige gemeente en de catechetische woordverkondiging;
- *leitourgia*, de viering van het heil van Godswege in liturgie en sacramenten;
- *diaconia*, het dienen van heel de mens en alle mensen vanuit naastenliefde met het oog op het heil van Godswege;
- *koinonia*, het vorm geven aan de gemeenschap van de mensen met God en met elkaar.²⁸

De bijdrage van aalmoezeniers, als pastores, aan de morele vorming van militairen, draagt bij aan de uitoefening van de wezensfuncties van de Kerk, draagt bij aan haar handelen. Zij doen dit door geloofsinhouden, het woord, in te brengen in hun morele communicatie met militairen (*kerugma*), met het oog op het behoud van de morele integriteit van de militair (*diaconia*).

Alhoewel het idee voor het Handboek ontstond in de jaren van dit Concilie, raakte het Handboek volgens Midali niet snel gedateerd, omdat het de conciliaire discussie betreffende het handelen van de Kerk verbreedde en verdiepte met het oog op de toekomst. Er is wel het nodige commentaar geweest op het Handboek, welk door Midali ook besproken wordt. Volgens Midali kwam het commentaar veelal voort uit andersoortige opvattingen van critici over vorm en inhoud van het domein van de pastoraaltheologie. Volgens hem richtte de kritiek zich met name op kwesties rond de relatie theorie-praxis, het gebruik van empirische methodes en de relatie tussen praktische theologie en de menswetenschappen binnen het Handboek. Het Handboek behoudt volgens Midali geldigheid en relevantie, weliswaar niet met betrekking tot de volledige inhoud, maar wel met betrekking tot de vragen die gesteld en de concepten die behandeld worden. Het biedt bruikbare gezichtspunten en wegen waarlangs verder onderzoek verricht kan worden.²⁹

27 Vgl. Rahner, K., in: Arnold, F., H. Schuster, K. Rahner, 1966, 163-180.

28 Vgl. Haarsma, F., 1991, 93; Rahner, K., in: Greinacher, N., et al., 1966, 7, 17.

29 Vgl. Midali, M., 2000, 106-109.

In het onderhavige onderzoek wordt het gezichtspunt van het handboek met betrekking tot object en optiek van de pastoraaltheologie overgenomen vanwege haar functionaliteit. Het maakt namelijk een onderzoeksperspectief mogelijk naar de handelingsmogelijkheden van pastores om een bijdrage te leveren aan morele vorming in de huidige context van de krijgsmacht, waarbij die context geanalyseerd dient te worden op haar invloed en specificatie van het handelen van die pastores. Vandaar dat nu verder gegaan wordt met object, methode en opbouw van het onderzoek.

Het onderzoeksobject

Het object van onderzoek is de definitie van een conceptueel kader, als onderdeel van een beschrijvingselement voor de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen, waarmee inzichten vanuit de katholieke sociale leer kunnen functioneren binnen de gewetensvorming van militairen. Het beschrijvingselement geeft aan hoe een bepaalde conceptuele geloofsinhoud door aalmoezeniers ingebracht kan worden binnen de morele vorming van militairen. Het onderzoek is daarmee enerzijds fundamenteel van aard, in die zin dat het de definiëring van concepten betreft, en anderzijds pastoraaltheologisch omdat het de handelingsbijdrage betreft van pastores, aalmoezeniers, aan de morele vorming: het beschrijvingselement richt zich namelijk op het handelen van pastores in de bredere context van de dialoog tussen Kerk en samenleving in casu de krijgsmacht.

De onderzoeksoptiek

De optiek van het onderzoek is het gezichtspunt van waaruit het object beschouwd wordt. Het gezichtspunt van dit onderzoek is eveneens pastoraaltheologisch van aard, namelijk de beïnvloeding en specificatie van de zelfontplooiing van de Kerk door de situatie (context) van het ogenblik.³⁰ Wanneer deze optiek gelegd wordt op het object, dan betekent dit ten eerste dat de zelfontplooiing van de Kerk binnen dit onderzoek gezien wordt als uitgedrukt in het handelen van pastores in de vorm van een (educatieve) bijdrage aan de gewetensvorming van militairen. Ten tweede dat dit handelen, deze bijdrage, beïnvloed en gespecificeerd wordt door de militaire context ofwel door de context van de krijgsmacht en de functie van de militaire ethiek hierbinnen als kader voor de morele vorming van militairen vanuit het instituut krijgsmacht.

Het handelen van aalmoezeniers wordt met andere woorden functioneel gespecificeerd door twee institutionele contexten. Enerzijds door de

30 Vgl. Schuster, H., in: Arnold, F., H. Schuster, K. Rahner, 1966, 118.

Kerk, want zij zijn ambtsdragers, pastores, en anderzijds door de krijgsmacht waarin deze pastores als geestelijk verzorgers werkzaam zijn en van waaruit militairen moreel gevormd worden.

De verhouding tussen pastoraal- en moraaltheologie binnen het onderzoek

Het boven beschreven object betreft een fundamenteel-pastoraaltheologische vraagstelling, waarbij in de beantwoording gebruik gemaakt wordt van moraaltheologische inzichten, aangezien het in die beantwoording zal gaan om de vraag welke morele inzichten (concepten) vanuit de rooms-katholieke traditie in het algemeen, en specifiek vanuit de katholieke sociale leer, kunnen functioneren binnen het geloofsverstaan, c.q. de gewetensvorming van militairen, en hoe dit functioneren gerealiseerd kan worden.

De wetenschaptheoretische verhouding tussen pastoraaltheologie enerzijds en moraaltheologie anderzijds kan gekarakteriseerd worden als interdisciplinair van aard. Het betreft twee gelijkwaardige disciplines waarbij inzichten vanuit beide disciplines op een wederzijds kritische dialogale wijze met elkaar in verband worden gebracht ter beantwoording van de onderzoeksvraag.³¹

Moraaltheologie vormt een onderdeel van de systematische theologie, waarin volgens Vosman een systematische reflectie en kritische reflectie plaats vindt op het vrije handelen van mensen, onder het opzicht van goed en kwaad, menswaardig en mensenwaardig, in het licht van het geloof.³² Zij tracht een antwoord te formuleren op de vraag: hoe behoort een mens vanuit christelijk perspectief te leven en te handelen? Systematische theologie wordt opgevat als normatief, inhoudelijk van aard en gericht op de fundering van de inhoud van het geloof. Pastoraaltheologie wordt opgevat als beschrijvend, functioneel en gericht op het laten functioneren van de inhoud van het geloof in het bestaan van mensen. Pastoraaltheologie tracht een antwoord te formuleren op de vraag: op welke manier en met welke middelen kan het geloof functioneren binnen bepaalde domeinen van het leven? In die zin wordt binnen de beantwoording van de vraagstelling gebruik gemaakt van een moraaltheologische inhoud, die binnen het onderzoek niet verder historisch-systematisch zal worden onderzocht. Het onderzoek richt zich namelijk op beantwoording van de pastoraaltheologische vraag *hoe* moraaltheologische inhouden door pastores gecommuniceerd kunnen worden, opdat deze inhouden kunnen gaan

31 Vgl. Ven, J. van der, 1990, 113-115.

32 Vgl. Vosman, F., 1997, 16.

functioneren in de gewetensvorming van militairen. Vanuit de moraaltheologie komen dus de inhouden, en de wetenschappelijke fundering en samenhang daarvan, die binnen de geloofcommunicatie gebruikt kunnen worden door pastores.³³

Verantwoording van de gevolgde methode

Het object van onderzoek is dus de definitie van een conceptueel kader voor de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen, waarmee inzichten vanuit de katholieke sociale leer kunnen functioneren binnen de gewetensvorming van militairen. De optiek hierbij is de context van de krijgsmacht.

De twee volgende hoofdstukken bestaan daarom uit een *contextanalyse*. In de context van de krijgsmacht laten zich volgens Van Iersel twee elementen onderscheiden: ten eerste de directe context en ten tweede de indirecte context.³⁴ Met de directe context wordt de handelingscontext aangeduid van aalmoezeniers met betrekking tot de bijdrage aan de morele vorming van militairen: vredeseducatie. Met de indirecte context wordt die context aangeduid die de directe context beïnvloedt: de legitimering van militair handelen binnen vredesoperaties. In hoofdstuk 2 worden de indirecte en directe context geanalyseerd.

Het derde hoofdstuk bevat een analyse van het conceptueel kader dat met het oog op vragen vanuit de indirecte context gehanteerd wordt binnen de seculiere militaire ethiek in Nederland. Dit conceptueel kader vormt de theoretische fundering van de seculiere vredeseducatie, namelijk de morele vorming van militairen van staatswege. Het conceptueel kader ontstaat door een analyse en evaluatie van de Handboeken *Militaire Ethiek* die onder auspiciën van defensie zijn verschenen. Het te ontwikkelen kader voor de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen dient zich te verhouden tot dit conceptuele kader van de seculiere militaire ethiek van staatswege.

Dit conceptuele kader van de seculiere militaire ethiek dient vervolgens als *heuristisch analyse-instrument* om inzichten vanuit de katholieke traditie, meer specifiek de katholieke sociale leer, of nog specifiek het *Compendium van de sociale leer van de Kerk* (zie hoofdstuk 5), naar voren te halen die kunnen dienen als inhoud van het beschrijvingsselement voor de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen. Het

33 Vgl. Schuster, H., in: Arnold, F., H. Schuster, K. Rahner, 1966, 131-132.

34 Vgl. Iersel, A. van, 1995, 9.

conceptueel kader vanuit de seculiere militaire ethiek wordt als heuristisch model over de katholieke sociale leer gelegd.

Vervolgens wordt gekozen voor een *hermeneutische oriëntatie* met betrekking tot het laten functioneren van de naar voren gekomen concepten uit de katholieke traditie. Hermeneutiek komt van het Griekse werkwoord 'hermeneuein', dat verschillende betekenissen kent. Volgens Leezenberg en De Vries betekent het 'zeggen', in de zin van 'uitdrukken' of 'aankondigen'; verder 'uitleggen' en vervolgens 'vertalen' in de zin van 'interpreteren'. Hermeneutiek kan worden verstaan als 'interpretatiekunde'. Binnen de wetenschapsfilosofie is sprake van een hermeneutische traditie. De studie van *het proces van interpreteren*, inclusief het achterhalen en expliciet maken van de achtergrond of context die een tekst of andere cultuuruitingen begrijpelijker maakt, wordt hermeneutiek genoemd. In de context van de hermeneutiek wordt 'interpreteren' volgens Heitink vaak aangeduid met de van oorsprong Duitse term 'verstehen'. De hermeneutiek richt zich daarbij in eerste instantie op het begrijpen ('verstehen') of duiden van verzelfstandigde producten van de geest, zoals de literatuur en de beeldende kunst.³⁵

In deze studie betekent de keuze voor een hermeneutische oriëntatie met betrekking tot het laten functioneren van de naar voren gekomen concepten uit de katholieke traditie, dat er een katholiek gezichtspunt ontwikkeld wordt met betrekking tot de legitimering van politiek-militair handelen binnen vredesoperaties als indirecte context van de arbeid van aalmoezeniers. Hiervoor is een 'katholieke interpretatie' van die context nodig aan de hand van de concepten die uit de katholieke traditie naar voren komen met behulp van het heuristisch analyse-instrument enerzijds. Anderzijds dient er een wederzijds kritische relatie gelegd te worden tussen dit katholieke gezichtspunt en met name het gezichtspunt van de seculiere militaire ethiek in Nederland met haar vraag naar het behoud van de morele integriteit van militairen. Hierdoor wordt de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen, onder behoud van haar eigen autonomie, afgestemd op datgene wat de krijgsmacht zelf doet aan morele vorming. Haar bijdrage dient immers niet alleen een aanvulling te zijn op datgene wat de krijgsmacht zelf doet, maar is ook gericht op het schragen, versterken en verdiepen van de waarden en normen die zowel de Rooms-Katholieke Kerk als de politieke en militaire overheid belangrijk achten.

35 Vgl. Leezenberg, M., G. de Vries, 2001, 133-135; Heitink, G., 1993, 175.

De morele concepten voortkomend uit de katholieke traditie worden niet kritiekloos gebruikt voor dit katholieke gezichtspunt. Zij worden gebruikt met interpretaties van het werk van *Thomas van Aquino*, zodat een theologisch herijkte, geëvalueerde weergave ontstaat van de geloofsinhouden vanuit de katholieke sociale leer met betrekking tot de indirecte context. Binnen de filosofie en de rooms-katholieke traditie is Thomas van Aquino overigens de enige auteur die met zijn voornaam aangeduid wordt. Vandaar dat in het vervolg van de onderhavige studie steeds gesproken wordt over Thomas.

De reden voor ijking met behulp van interpretaties van het werk van Thomas is als volgt. De moraaltheologie heeft een eeuwenlange traditie in het stellen van de vraag 'wat is goed om te doen?'. Dit vak was aanvankelijk ingebed in een groter geheel van theologie. Hetgeen nu dogmatiek, pastoraaltheologie en spiritualiteit genoemd wordt, was verbonden met wat nu moraaltheologie wordt genoemd. Het nadenken over de genade van Godswege (dat wat aan richting geschonken wordt) en over de menselijke natuur (dat wat wij krachtens ons mens-zijn kunnen ontdekken) was niet opgesplitst in afzonderlijke theologische disciplines. Ook waren geloofsleven door middel van sacramenten en gebed enerzijds en het morele leven anderzijds niet uitgesplitst. De reflectie op het handelen van de Kerk onder het opzicht van haar zelfontvouwing (de praktische en of pastoraaltheologie) was nog niet afgezonderd van de reflectie op het menselijk handelen onder het opzicht van goed en kwaad (de huidige moraaltheologie). Het proces van afscheiding onder deze disciplines leidde ertoe dat er steeds een passende en zo scherp mogelijke conceptuele kadering van morele vragen werd gezocht. Dit is voor het eerst op systematische wijze gebeurd door Thomas, met name in zijn *Summa Theologiae*. In de theologie van Thomas zijn, wat nu afzonderlijke theologische disciplines zijn geworden, nog één. Zijn werk biedt dan ook een thematisch en systematisch volledige theologie, waardoor morele concepten in een groter verband van theologie geduid worden. Zijn werk is tevens breed geaccepteerd binnen de katholieke traditie, alsmede in hoge mate richtinggevend voor die traditie en het kerkelijk spreken inzake de sociale leer. Interpretaties van zijn gedachtegoed waren maatgevend voor de katholieke sociale leer tot aan het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie. Door gebruik te maken van interpretaties van het werk van Thomas binnen dit onderzoek, waarbij ook de grondtekst regelmatig wordt geraadpleegd, worden de inzichten van de katholieke traditie, en de sociale leer als onderdeel daarvan, als het ware onder de correctie gebracht van haar eigen traditie door middel van het denken

van één van de grondleggers hiervan. De traditie wordt daarmee hermeneutisch geijkt aan haar bronnen.³⁶

Het 13^e eeuwse filosofisch en theologisch referentiekader van Thomas laat zich uiteraard niet zomaar overplaatsen naar onze tijd. Het dient geïnterpreteerd te worden. Het praktische karakter van de moraaltheologie wordt in dit schema echter wel systematisch gewaarborgd, als ook het onderscheid en niet-concurrentie van God en mens, hetgeen volgens Vosman de rooms-katholieke traditie dierbaar is geworden.³⁷ Binnen het onderzoek wordt aansluiting gezocht bij hedendaagse *thomistische* interpretaties van het werk van Thomas. Dit in onderscheid tot zogenaamde *neoscholastieke* interpretaties. Binnen thomistische interpretaties wordt volgens Frigato het denken over de genade van Godswege als geloof enerzijds, en het denken over de menselijke natuur als rede anderzijds bij elkaar gehouden. Waarheid is één. De kennis vanuit het geloof en de kennis vanuit de rede vormen een organische eenheid die voortkomt uit één enkele goddelijke bron. Geloof en rede vormen een eenheid van kennis. Neoscholastieke interpretaties scheiden deze twee. Deze interpretaties zijn volgens Schiavone veelal een reactie op de rationalistische cultuur van de moderne tijd.³⁸

Binnen het moderne denken staat volgens Decorte et al namelijk centraal dat de mens als subject zelf oorsprong, fundament en drager wordt van het eigen weten, een weten dat niet gestuurd wordt door bevoogdende instanties, zoals het kerkelijk leergezag. Hierdoor treedt de mens uit de onmondigheid, uit het onvermogen zich van zijn verstand te bedienen zonder de leiding van een ander.³⁹ Het moderne filosofische denken bevrijdde zich hierbij uit een voormoderne bevoogding van de theologie: de studie van de mens werd daarmee gesplitst in twee delen, een filosofische en een theologische benadering, waarbij de tweede geen greep en of invloed meer heeft op de eerste. In het moderne denken zijn volgens Frigato twee stromingen aan te duiden die zorgen voor deze opsplitsing, waardoor de theologie op een zijspoor komt te staan binnen het wetenschappelijke denken. De eerste stroming is het aristotelisme. Vanuit het kosmoscentrische wereldbeeld van deze denkrichting bezien, worden de dingen in zichzelf beoordeeld. De eis is daarom dat de wetenschap onafhankelijk is van elke theologische bevoogding. De tweede richting is een antropocentrisch humanisme, dat de aandacht verlegt van God naar

36 Vgl. Vosman, F., 1994, 40-41; Barry, R., 1994, 940.

37 Vgl. Vosman, F., 1994, 41-42.

38 Vgl. Frigato, S., 2002, 77; Schiavone, C., 1994, 23.

39 Vgl. Decorte, J., et al, 2001, 150.

de mens. Vanuit deze stromingen komt een filosofiebeoefening voort die gescheiden is van de theologie. De nagestreefde eenheid van geloof en rede als ene bron van morele kennis wordt hiermee opgebroken.⁴⁰

In de 19^e eeuw ontstaat er onder katholieke theologen de behoefte om het christelijke denken terug te buigen op de scholastieke filosofie, in het bijzonder de filosofie van Thomas, als reactie op het moderne denken: de neoscholastieke beweging. Een bijzonder aspect van deze beweging is het gegeven dat zij niet begint als een theologische, maar als een filosofische, metafysische beweging, omdat zij zich wil plaatsen naast de rationalistische filosofie van die tijd. In de Europese cultuur had zich immers de scheiding tussen geloof en rede voltrokken. Daardoor krijgt de neoscholastiek het karakter en de houding van een apologie van het christelijk denken. Zij wil de redelijkheid en natuurlijke kenbaarheid aantonen van de geopenbaarde waarheden, die betrekking hebben op de schepping en de mens, om zo een gesprekspartner te worden van de rationalistische filosofie van die tijd. De neiging om geloofsuitspraken ook op het rationele vlak te willen legitimeren, leidt volgens Frigato, die ik hier volg, tot een buitensporig gebruik van filosofische redeneringen op een kennisgebied, dat wezenlijk een openbaringswetenschap is. Gods genade als geloof en de menselijke natuur als rede worden als twee van elkaar gescheiden en onafhankelijke ordeningen gezien. De neoscholastiek interpreteert Gods genade als iets 'extra's' en overstijgends, iets dat niet echt nodig is voor de menselijke natuur en menselijk leven als zodanig. Zij erkent wel dat de bovennatuurlijke bestemming volstrekt 'om niet geschonken' is, maar plaatst haar tevens buiten het natuurlijke einddoel van de mens. De neoscholastiek, daartoe aangezet door de behoefte om de rationele taal van de moderne mens te spreken, erkent een natuurlijke bestemming van de mens, waaraan de door God gewilde, bovennatuurlijke bestemming wordt toegevoegd. Volgens Frigato is dit in tegenspraak met het oorspronkelijke denken van Thomas.⁴¹

Zoals boven gesteld vormen binnen thomistische interpretaties kennis vanuit het geloof en kennis vanuit de rede een organische eenheid die voortkomt uit één enkele bron. Dergelijke interpretaties maken een synthese mogelijk van de kennisgebieden van geloof en rede. Binnen neoscholastieke interpretaties hebben we te maken met twee onafhankelijke en gescheiden kennisdomeinen. Hierdoor ontstaat tenminste een ken-theoretische oppositie tussen inzichten vanuit geloof en rede. De keuze voor thomistische interpretaties binnen het onderhavige onderzoek

40 Vgl. Frigato, S., 2002, 77-78.

41 Vgl. Frigato, S., 2002, 78-80.

wordt ingegeven door de *functionaliteit* van dergelijke interpretaties. Het maakt namelijk de noodzakelijke integratie mogelijk van inzichten vanuit geloof en rede, vanuit theologie en filosofie, vanuit een katholieke theologie en een seculiere militaire ethiek met het oog op afstemming van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de seculiere morele vorming van militairen, waarbij die laatste gedragen wordt door inzichten vanuit de seculiere militaire ethiek in Nederland. Bovendien zal blijken dat de doelen van een seculiere militaire ethiek en een katholiek gezichtspunt op de legitimering van politiek-militair handelen, gestoeld op thomistische interpretaties, met elkaar convergeren. Beide staan namelijk gericht op vrede.

De opbouw van het onderzoek

In het tweede hoofdstuk wordt gestart met de contextanalyse. Als eerste wordt de indirecte context geanalyseerd. Daarbij worden de mogelijkheden voor legitiem militair handelen aangegeven en dit wordt gevolgd door een weergave van de bedreigingen van deze legitimering, namelijk de verschijnselen van morele erosie en zelfafmelding. Morele erosie kan omschreven worden als een proces van geleidelijke verzwakking van onze morele kracht door de ondermijning van de beginselen, waarden en normen die stevige grond onder de voeten geven bij het bepalen van de morele juistheid van ons handelen. Morele zelfafmelding is het buiten werking stellen van morele beginselen, waarden en normen door een individu of groep (zie verder hoofdstuk 2). Het lijkt tegen deze achtergrond voor de hand te liggen dat morele vorming zich richt op het verhinderen, dan wel verminderen van de dreiging van deze verschijnselen. Daarna zal aangegeven worden dat het moraalpsychologisch mogelijk is om in deze context door middel van morele vorming deze dreiging tegen te gaan op een proactieve wijze, waarbij de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging zich richt op het inbrengen van elementen uit de katholieke geloofsinhoud als (morele) cognities in de morele communicatie met militairen. Vervolgens zal aangegeven worden dat deze bijdrage aan de morele vorming van militairen zich contextueel laat typeren als vredeseducatie: de directe context. Dit wordt gevolgd door een bespreking van mogelijke methodische oriëntaties waarop deze elementen uit de katholieke geloofsinhoud ingebracht kunnen worden in de morele communicatie met militairen.

De contextanalyse wordt voortgezet in het derde hoofdstuk: het conceptueel kader dat binnen de militaire ethiek in Nederland wordt gehanteerd als antwoord op vragen vanuit de indirecte context en als zodanig de seculiere theoretische fundering vormt van de directe context voor de morele vorming van militairen van staatswege (vredeseducatie). Het zal

blijken dat binnen de seculiere theoretische fundering 'vrede' het sturende morele concept is, waarbij dit concept geoperationaliseerd wordt via de concepten 'rechtvaardigheid' en 'veiligheid'. Een eerste implicatie van deze conceptualisering van 'vrede' is dat een krijgsmacht dient te beschikken over een uitgewerkte geweldsethiek als borging van de spanning tussen rechtvaardigheid en (eigen) veiligheid. Deze geweldsethiek wordt binnen de militaire ethiek uitgewerkt door middel van de traditie van de rechtvaardige oorlog respectievelijk rechtmatige verdediging. Een tweede implicatie is de grondige aandacht en doorvoering van een ethiek van de mensenrechten binnen de krijgsmachtorganisatie. Mensenrechten, als uitwerking van rechtvaardigheid, spelen een hoofdrol in de internationale rechtsorde. De krijgsmacht functioneert als normatieve organisatie die bijdraagt aan deze rechtsorde en daarmee aan de handhaving van de mensenrechten. Morele vorming, gebaseerd op deze seculiere theoretische fundering, is gericht op het behoud van de morele integriteit van de militair. Zij is een opdracht voor elke professionele militair en voor de krijgsmachtorganisatie waarin de militair werkzaam is. Morele dilemma's in operationele omstandigheden vormen een risico voor deze morele integriteit.

Geestelijk verzorgers (ongeacht denominatie) zullen in hun inhoudelijke bijdrage aan de morele vorming van militairen tenminste deels gebruik maken van normatieve inhoud uit hun geloof of levensbeschouwing. Hierdoor worden zij geconfronteerd met het vraagstuk van de hedendaagse rol van geloof, religie of levensbeschouwing in het publieke domein. Hoofdstuk 4 begint met een behandeling van dit vraagstuk, alvorens over te gaan tot de ontwikkeling van een hedendaags gewetensconcept dat door de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging als normatief concept ingebracht kan worden in hun bijdrage aan de morele vorming. De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan het behoud van de morele integriteit van militairen betekent immers een bijdrage aan de gewetensvorming van de militair als persoon. Maar wat dienen we te verstaan onder het 'geweten'? Het vierde hoofdstuk behandelt die vraag. Er wordt een gewetensconcept ontwikkeld vanuit een interpretatie van het geweten volgens Thomas. In dit hoofdstuk wordt daarmee een antwoord gegeven op de eerste deelvraag van het onderzoek. Het zal blijken dat met deze interpretatie van het geweten ook een antwoord geformuleerd wordt op de tweede deelvraag naar de moraliteit van menselijke handelingen.

Het zal blijken dat binnen een geactualiseerd thomistisch gewetensconcept het geweten geduid kan worden als een innerlijke werkelijkheid die bestaat uit drie onderscheiden, doch niet te scheiden, delen: *synderesis*,

prudentia en *conscientia*. Tezamen vormen deze drie delen onze praktische redelijkheid, waarmee wij komen tot weloverwogen handelingen waarvoor wij moreel verantwoordelijk zijn.

Synderesis wordt hierbij geduid als dat deel van ons geweten dat de habitus van de natuurwet is, waardoor iedere weldenkende persoon zich in beginsel kennis kan verwerven van primaire morele doelen en morele beginselen opgevat als doelen. Typerend voor mens-zijn is volgens Thomas namelijk het gebruik van de redelijkheid die wij van nature bezitten om primaire doelen en beginselen vast te stellen voor ons moreel handelen. Bij Thomas vormt de *synderesis* de ontologische basis voor de deugd van de praktische rede, de *prudentia*. De *synderesis* levert ons objectief kenbare waarheden aangaande doelen en beginselen. Deze kennis verwerven wij door middel van bereflecteerde levenservaring, doch ook door wetenschappelijke reflectie op onze natuurlijke werkelijkheid, op de mens als biologisch soortwezen, en door overlevering vanuit bronnen van morele wijsheid, zoals de Bijbel.

Conscientia wordt geduid als het morele oordeel waarin besloten wordt tot een bepaalde handeling, die vervolgens wordt uitgevoerd. Deze morele beslissingen zijn gebaseerd op, en vloeien voort uit, de fundamentele primaire doelen en beginselen die de *synderesis* ons op natuurlijke wijze aanlevert. De *prudentia* vormt de brug tussen de *synderesis* en de *conscientia*. Zij wordt geduid als het schattend oordeel, een weten-in-onzekerheid, aangaande de morele juistheid van mogelijke doel-middelcombinaties in een concrete situatie. *Conscientia* is op te vatten als het subjectieve gewetensoordeel, uitgaande van objectieve doelen en beginselen, over wat gedaan dient te worden in die concrete situatie.

Het zal blijken dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming als gewetensvorming van militairen binnen het bovenstaande perspectief betrekking heeft op het afstemmen van de morele doeloriëntaties van de individuele militair op de organisatie-doelen, die op haar beurt afgestemd dienen te zijn op doeloriëntaties afgeleid uit de morele doelen voor een vredesordening. Voor haar bijdrage kan de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging inhoudelijk gebruik maken van de inhoud en implicaties van vrede als doeloriëntatie voor politiek-militair handelen, zoals ontwikkeld en geïmpliceerd binnen de katholieke sociale leer. De inhoud en implicaties van dit vredesconcept worden ontwikkeld in het vijfde hoofdstuk.

Het zal blijken dat wanneer geestelijk verzorgers zich richten op morele communicatie met militairen, zij een dialoog aan dienen te gaan met

deze militairen, waarbij in vrij onderzoek en met behulp van inzichten uit de katholieke sociale leer, gezocht wordt naar een weldoordachte ordening van doeloriëntaties. Deze dialoog vindt plaats op het niveau van de gewetensvorming: doelen en beginselen die behoren tot de *synderesis*, de werking van de *prudentia* en de morele moed tot *conscientia*, namelijk het uitvoeren onder soms hachelijke omstandigheden van wat als moreel juist wordt gezien. Deze dialoog is de wijze waarop de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging de praktische waarheid vanuit de katholieke sociale leer inbrengt in de morele communicatie met militairen.

In het vijfde hoofdstuk wordt een antwoord geformuleerd op de derde deelvraag, namelijk de vraag naar de legitimering van de uitoefening van geweld in een politiek-militaire context. Binnen dit hoofdstuk wordt daarop een katholiek perspectief ontwikkeld. Zoals boven gesteld, fungeert de contextanalyse als heuristisch analyse-instrument. Het sturende concept van de seculiere militaire ethiek, het concept 'vrede', dient als heuristisch concept voor de analyse van de sociale leer van de Kerk. Het zal blijken dat 'vrede' als doeloriëntatie fungeert binnen het kerkelijk spreken over de legitimering van geweld in de politiek-militaire context en daarmee ook als doeloriëntatie voor het persoonlijke geweten van de militair. Dit spreken vanuit de sociale leer wordt vervolgens hermeneutisch geijkt aan het concept 'vrede' als doeloriëntatie vanuit een thomistisch perspectief. Het hermeneutisch geijkte concept dient vanuit heuristisch oogpunt in ieder geval een inhoud te beschrijven met betrekking tot een geweldsethiek, in dit geval de traditie van de rechtvaardige oorlog, en een ethiek van de mensenrechten. Dit hermeneutisch geijkte concept wordt daarop in relatie gebracht met het concept 'vrede' vanuit de militaire ethiek, zodat zicht ontstaat op de manier waarop de inhoudelijke bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen kan functioneren.

Zoals zal blijken beoogt morele vorming het behoud van de morele integriteit van militairen, welke vanuit een katholiek perspectief formeel te begrijpen is als het nastreven van juiste doelen door middel van juiste doel-middel-combinaties. Instituties, organisaties en personen deugen wanneer hun handelen deze formele kwaliteit bezit, dus wanneer zij in staat zijn om verstandig te reageren op en in situaties door uit de grote hoeveelheid doelen en doel-middel-combinaties die zich aandienen de juiste keuze te maken en in lijn daarmee te handelen. Gewetensvorming van militairen is daarmee gericht op (1) het zich eigen maken van de juiste doelen behorend bij hun rol, dus de vorming van de *synderesis*, en (2) zich door middel van juiste doel-middel-combinaties praktisch te

oriënteren op deze doelen, dat wil zeggen dat zij zich de deugd van de *prudentia* eigen dienen te maken.

In het vierde hoofdstuk is het gewetensconcept uitgewerkt in theologische zin, en in het vijfde hoofdstuk is in vervolg hierop aangegeven welke inhoudelijke doeloriëntaties vanuit katholiek perspectief deel zouden kunnen uitmaken van de *synderesis* als deel van het geweten. Hiermee is het theologisch kader voor de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de gewetensvorming gegeven.

In het zesde hoofdstuk wordt de centrale onderzoeksvraag beantwoord, gevolgd door een verheldering en verdieping van de pastoraaltheologische implicaties van dit antwoord. Deze verheldering en verdieping vindt plaats aan de hand van de vraag naar de inhoud van een zielzorgconcept voor krijgsmachtpastoraat. Hierbij zal blijken dat een mystagogische methode een passende pastorale methode is voor de inhoudelijke dialoog van aalmoezeniers met militairen rond het functioneren van het geweten van de militair als persoon. Tevens zal duidelijk worden dat het algemene doel van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen als vredeseducatie gelegen is in het (her)ijken van de persoonlijke en professionele morele identiteit en zelfverstaan van militairen. Hierbij dient het te gaan om de proactieve formulering en vorming van juiste intenties, in de vorm van doel-middel-gevolgcombinaties, die gericht staan op de legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden. Hierbij zal ook aangegeven worden dat de inhoudelijke bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging noodzakelijk is met het oog op het behoud van morele integriteit van de militair en wederkerig complementair onderscheidend ten opzichte van de bijdrage van de morele vorming vanuit de militaire ethiek in Nederland, die omwille van de scheiding van Kerk en staat enerzijds, en het beginsel van godsdienstvrijheid anderzijds, enkel een procedureel karakter kan en mag kennen. Vervolgens wordt het hoofdstuk afgesloten met suggesties voor vervolgonderzoek en een perspectief.

1.6. De wetenschapstheoretische verhouding tussen fundamentele pastoraaltheologie en sociale wetenschappen

In 1.5. werd aangegeven dat het fundamenteel pastoraaltheologische object van deze studie luidt: de definitie van een conceptueel kader voor de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen, waarmee inzichten vanuit de katholieke sociale leer kunnen functioneren binnen de gewetensvorming van militairen. De onderzoeksoptiek hierbij is de context van de krijgsmacht.

In het tweede hoofdstuk wordt het object geanalyseerd als onderzoek naar de educatieve beginsituatie voor het pastoraal-educatief handelen van aalmoezeniers met betrekking tot hun bijdrage aan de gewetensvorming. Hierbij wordt gebruik gemaakt van analytische inzichten vanuit de sociale wetenschappen, met name psychologie en pedagogiek. Vanuit deze inzichten worden implicaties ontwikkeld voor de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen. Binnen de definitie van een pastoraaltheologisch conceptueel kader wordt dus rekening gehouden met inzichten vanuit de sociale wetenschappen. Dit roept de vraag op naar de wetenschapstheoretische verhouding tussen de fundamentele pastoraaltheologie enerzijds en sociale wetenschappen anderzijds. Deze verhouding is aan te geven door middel van een aantal modellen, die volgens Van der Ven in vakpublicaties beschreven en of gepraktiseerd worden door pastoraaltheologen.⁴²

Monodisciplinariteit

Volgens Van der Ven werd pastoraaltheologie eeuwenlang beschouwd als een over meerdere theologische traktaten verdeeld geheel van praktisch toepasbare inzichten, regels en adviezen, die bijvoorbeeld voortkwamen uit dogmatiek of moraaltheologie. Pastoraaltheologie bestond uit inzichten vanuit andere theologische disciplines en had geen eigen onderzoeksdomein. Pastoraaltheologie functioneerde als toepassing van theologie op de pastorale praktijk. Het werk van Rautenstrauch, die in 1774 aan de universiteit van Wenen het eerste ontwerp van de pastoraaltheologie als zelfstandige theologische discipline ontwikkelde, kan gezien worden als het beginpunt van pastoraaltheologie als 'toegepaste theologie'. Hij ontwikkelde als eerste het oog voor de context waarin theologische inzichten dienden te functioneren. Methodisch bleef hij gebruik maken van de gehanteerde methodes binnen de diverse theologische disciplines. Vandaar dat Van der Ven dit model als monodisciplinair benoemt, omdat onderzoeksmethodes uitsluitend aan de theologie worden ontleend. Contextanalyse met het oog op het functioneren van geloofsinhouden kan echter niet adequaat uitgevoerd worden met de literaire, de historische of de systematische methodes die binnen de andere theologische disciplines gehanteerd worden.⁴³

Specifieke contexten worden binnen dit model dus niet expliciet sociaal-wetenschappelijk geanalyseerd met het oog op het kunnen laten functioneren van bepaalde geloofsinhouden in die specifieke contexten. Veelal wordt uitgegaan van een voorwetenschappelijk contextbewustzijn,

42 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999 (a), 267.

43 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999 (a), 267-268.

waarbij pastorale contexten veelal over één kam worden geschoren. Hedendaagse maatschappelijke, kerkelijke en pastorale contexten waarin geloofsinhouden dienen te kunnen functioneren hebben echter een verregaand heterogeen, divergent, pluriform en soms zelfs chaotisch karakter, waarvan het seculariseringproces een voorname bron is, aldus Van der Ven. Er laat zich geen algemeen beschrijvingselement formuleren waarmee theologische inhoud eenduidig kan functioneren in ongeacht welke context dan ook. Dit model veronachtzaamt de diversiteit in functionaliteit van geloofsinzichten in de diversiteit van contexten. Specifieke contexten dienen geanalyseerd te worden om te kunnen bepalen hoe geloofsinhouden kunnen functioneren in die specifieke contexten.⁴⁴

Multidisciplinariteit

Contexten dienen dus geanalyseerd te worden om te kunnen bepalen hoe theologische inhoud kunnen functioneren in een bepaalde context. De optiek van de pastoraaltheologie, de handelingsmogelijkheden van de Kerk in de huidige situatie met het oog op haar toekomstige zelfontplooiing, dient volgens Van der Ven gericht te zijn op een methodisch-systematische samenhang van theologische inzichten met sociaalwetenschappelijke gegevens aangaande de specifieke context waarin die geloofsinhouden dienen te kunnen functioneren. De vraag hierbij is hoe deze samenhang tot stand komt of dient te komen. Het multidisciplinaire model is hierbij een mogelijkheid.⁴⁵

Volgens een multidisciplinair model nemen meerdere wetenschappelijke disciplines onafhankelijk van elkaar een bepaald onderzoeksobject onder de loep. Zij doen dit vanuit hun eigen wetenschappelijke en methodologische vooronderstellingen en met behulp van de eigen theoretische en conceptuele kaders en onderzoeksmethodes. Iedere discipline bepaalt voor zich, of en in welke mate de kennis met betrekking tot het object vergroot kan worden.⁴⁶

Toepassing van dit multidisciplinaire model op de pastoraaltheologie resulteert volgens Van der Ven in een tweefasen model. In de eerste fase verzamelt de theoloog de uitkomsten van sociaalwetenschappelijk onderzoek verricht door derden. In de tweede fase bereflecteert de theoloog deze gegevens vanuit een theologisch-normatief standpunt en wel zodanig dat deze empirische gegevens verbonden worden met theologische theorievorming en normatief beoordeeld worden, waardoor een zekere

44 Vgl. Ven, J.A. van der, 1990, 105-107.

45 Vgl. Ven, J.A. van der, 1990, 108.

46 Vgl. Ven, J.A. van der, 1990, 107-108; Ven, J.A. van der, 1999 (a), 269-270.

mate van inductie ontstaat met betrekking tot de theologische theorievorming. Het betreft hierbij geen nevenschikking van wetenschappen, doch een onderschikking van de sociale wetenschappen aan de theologie. Sociale wetenschappen worden zogenaamde 'hulpwetenschappen'. Tegelijkertijd maakt de pastoraaltheologie zich echter wel afhankelijk van de sociale wetenschappen voor gegevens met betrekking tot het onderzoeksobject. Is er voldoende sociaalwetenschappelijk materiaal voorhanden? En zo ja, hoe beoordeelt de theoloog vervolgens de inhoudelijke kwaliteit van dit materiaal? Dus: vanuit welk wetenschappelijk standpunt dient de theoloog deze gegevens te beoordelen? Bij deze standpuntbepaling en daarmee de beoordeling van het materiaal ligt willekeur van de kant van de theoloog op de loer volgens Van der Ven. Volgens Van der Ven dient ook nog verdisconteerd te worden dat de optieken van de sociale wetenschap en de theologie verschillend zijn van elkaar. Bij de eerste gaat het om de beschrijving en verklaring van verschijnselen in het individuele en maatschappelijke leven van mensen vanuit sociaalwetenschappelijk perspectief. Bij de tweede gaat het om een kritisch-gelovig doordenken vanuit de normativiteit van het Evangelie. Deze formele optieken kunnen daarbij convergeren, indifferent zijn ten opzichte van elkaar of volledig opponeren.⁴⁷

Intradisciplinariteit

Een volgend model om theologie en sociale wetenschappen bij elkaar te brengen is het model van intradisciplinariteit. Binnen dit model wordt de empirische methode van de sociale wetenschappen opgenomen binnen de methodes die binnen de theologie gehanteerd kunnen worden. Naast de literair-historische en systematische methoden en technieken kan dan ook gebruik worden gemaakt van een empirische methode van onderzoek. Dit betekent dat de theologie zelf een empirisch karakter kan krijgen. Deze uitbreiding kan volgens Van der Ven met intradisciplinariteit aangeduid worden, omdat hiermee in algemeen wetenschapstheoretische zin de overname van concepten, methoden en technieken van de ene wetenschap door de andere en de integrerende opname van deze elementen in die andere wetenschap wordt aangeduid. Opname en toepassing van een empirische methode door de pastoraaltheologie kan volgens Van der Ven aangeduid worden als empirische intradisciplinariteit.⁴⁸

Interdisciplinariteit

Een ander model om theologie en sociale wetenschappen bij elkaar te brengen is het model van interdisciplinariteit. Het onderscheid met

47 Vgl. Ven, J.A. van der, 1990, 107-113; Ven, J.A. van der, 1999 (a), 270-271.

48 Vgl. Ven, J.A. van der, 1990, 117; Ven, J.A. van der, 1999 (a), 273.

multidisciplinariteit is dat er nu gewerkt wordt vanuit *nevenschikking*, *interactie* en *reciprociteit* van theologie en sociale wetenschappen als gelijkwaardige disciplines, waarbij inzichten vanuit de verschillende disciplines op een wederzijds kritische dialogale wijze met elkaar in verband worden gebracht in de bestudering van een onderzoeksobject.⁴⁹

Binnen het onderhavige onderzoek wordt gewerkt vanuit een interdisciplinair model met betrekking tot een analyse van de context van de krijgsmacht vanuit de sociale wetenschappen met als doel de verheldering van de pastoraal-educatieve beginsituatie, en de fundamenteel pastoraaltheologische theorievorming aangaande inhoud en functie van een conceptueel kader waarmee inhoudelijke inzichten vanuit de katholieke sociale leer kunnen functioneren in de context van de krijgsmacht met als doel het leveren van een bijdrage aan de gewetensvorming van militairen. Het pastoraal-educatief handelen van aalmoezeniers wordt *mede* gespecificeerd door de analyse van de educatieve beginsituatie binnen de militaire context. De educatieve beginsituatie geeft aanwijzingen voor de selectie, normatieve invulling en methodische inbedding van theologische concepten (zoals geweten, algemeen welzijn en mensenrechten) binnen de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen.

De analyse in het volgende hoofdstuk van de indirecte en de directe context kan hierbij opgevat worden als een onderdeel van een evaluatief kader over vredeseducatie in de krijgsmacht. Dit maakt als zodanig ook onderdeel uit van het beschrijvingselement voor de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen. Een evaluatief kader is een abstracte, complexe beschrijving van een bepaald deel van de werkelijkheid die *indirect* van invloed is op het handelen van een praktijkbeoefenaar, in dit geval de aalmoezenier. Het kader bevat geen concrete aanwijzingen voor het educatief handelen, maar geeft de aalmoezenier analytische instrumenten in handen waarmee hij zich toegang verschaft tot een concrete educatieve situatie, om zo zelf tot een oordeel te komen over wat in deze situatie met deze kenmerken goed vredeseducatief handelen is. Een evaluatief kader bestaat uit een systematisch geheel van uitspraken over de praktijk van vredeseducatie in de krijgsmacht. Het is geen educatief kader over hoe men concreet educatief dient te handelen.⁵⁰

De optiek van een dergelijk evaluatief kader kan omschreven worden als het normatieve perspectief van waaruit het vredeseducatieve handelen

49 Vgl. Ven, J.A. van der, 1990, 113-117; Ven, J.A. van der, 1999 (a), 271-272.

50 Vgl. E.T. Alij, 2009, 24-25.

beoordeeld dient te worden. Het gaat er niet alleen om wat feitelijke educatieve doelen en inhouden zijn, maar juist ook om aan te geven welke doelen en inhouden het waard zijn om na te streven. Welnu, waarop baseert deze vredeseducatieve theorie haar normatieve uitspraken? Hiermee komt de vraag naar de verhouding tussen theologie en sociale wetenschappen wederom in het vizier.⁵¹

Een eerste mogelijkheid is dat de educatieve doelen en inhouden afkomstig zijn uit de theologie. Wetenschapstheoretisch betekent dit, dat een evaluatief kader haar normatieve fundament in de theologie vindt. Hierdoor worden vredeseducatieve uitspraken primair als theologische uitspraken geïnterpreteerd. We hebben hier dan opnieuw te maken met een monodisciplinair model.⁵²

Een tweede mogelijkheid beziet de verhouding tussen theologie en sociale wetenschappen in termen van wederkerige autonomie. Volgens deze positie beschikken de sociale wetenschappen over een inherente normativiteit op basis van empirische gegevens van waaruit waarderende uitspraken kunnen worden gedaan met betrekking tot de inhoud en de functionaliteit van inzichten vanuit de katholieke sociale leer binnen de gewetensvorming van militairen. Met betrekking tot de pedagogiek kan bijvoorbeeld gesteld worden dat haar normativiteit tot uitdrukking komt in twee zogenaamde constitutieve pedagogische beginselen: mensen kunnen leren (1) en mensen worden door anderen uitgedaagd tot eigen activiteit (2). Zonder deze beginselen zou pedagogisch handelen onmogelijk zijn. Van der Ven spreekt in dit verband van de eigen onvervreembare en onherleidbare optiek van de pedagogiek: de mens als 'homo educandus et educabilis'.⁵³ Het eerste beginsel is een fundamentele visie op de mens die determinisme verwerpt en in plaats daarvan van open ontwikkelingsmogelijkheden uitgaat. Voorts houdt dit beginsel in, dat leren een activiteit is van de lerende zelf. Het gaat uit van respectvolle interactie tussen opvoeder en opvoeding. Het tweede beginsel verwijst naar de richting van het pedagogisch handelen: het is er op gericht om de mens op te voeden tot zelfstandigheid. Opvoeding en educatie dienen uiteindelijk zelfstandigheid en zelfbepaling te realiseren. Beide beginselen zijn normatieve beginselen die aangeven wat goed pedagogisch handelen is. Wetenschapstheoretisch houdt deze tweede mogelijkheid in dat het voor de vaststelling van educatieve doelen niet noodzakelijk is om bij de theologie te rade te gaan. De pedagogiek kent een inherente normativiteit,

51 Vgl. E.T. Alii, 2009, 25-27.

52 Vgl. E.T. Alii, 2009, 27-28.

53 Vgl. E.T. Alii, 2009, 28-29; Ven, J.A. van der, 1982, 175.

zoals in 2.2. ook zal blijken met betrekking tot de vredespedagogiek. Dit is in eerste instantie te karakteriseren als een multidisciplinair model.⁵⁴

De derde mogelijkheid laat zich omschrijven in termen van *convergentie* tussen theologie en de sociale wetenschappen. Dit wil zeggen dat beide disciplines elkaar wederzijds aanvullen. In de onderhavige studie wordt gekozen voor deze benadering: het interdisciplinaire model. Het doet namelijk recht aan het gegeven dat theologie en sociale wetenschappen autonome disciplines zijn. Convergentie verstevigt wetenschapstheoretisch gesproken de oriëntatie van beide disciplines; ze ondersteunt de uitkomsten ervan; beide disciplines versterken elkaar daardoor. Binnen deze derde mogelijkheid wordt vanuit het eigen referentiekader van de theologie gereflecteerd op de resultaten van de sociaalwetenschappelijke reflectie op de indirecte en directe context, en deze inzichten kunnen vervolgens aan de sociale wetenschappen ter overweging meegegeven worden.⁵⁵

Van der Ven spreekt in dit verband van een *kritisch* convergentiemodel. Dit duidt er op dat de convergentie-idee zelf een kritisch moment bevat. Enerzijds komt ze voort uit een vraag naar de juistheid van een bepaalde benadering, en zoekt ze ondersteuning van de kant van een heel andere benadering, waarmee ze de eerste benadering zelf ter discussie stelt. Anderzijds leidt ze tot een interactieve kritische dialoog tussen de twee benaderingen wanneer de verhoopte convergentie vooralsnog uitblijft. Juist het kritisch dialogale interactieve karakter, waarin de beide benaderingen niet alleen wetenschappelijke zelfkritiek beoefenen, maar ook elkaar onder kritiek stellen, sluit de suprematie van de ene boven de andere benadering uit, zoals het geval is bij multidisciplinariteit.⁵⁶

Er dient nog vermeld te worden dat in 1.5. reeds is aangegeven dat het object van deze studie een fundamenteel-pastoraaltheologische vraagstelling betreft, waarbij in de beantwoording gebruik gemaakt wordt van moraaltheologische inzichten, aangezien het in die beantwoording gaat om de vraag *welke* morele inzichten (concepten) vanuit de rooms-katholieke traditie in het algemeen, en specifiek vanuit de katholieke sociale leer, kunnen functioneren binnen het geloofsverstaan, c.q. de gewetensvorming van militairen, en *hoe* dit functioneren gerealiseerd kan worden. De wetenschapstheoretische verhouding tussen pastoraaltheologie enerzijds en moraaltheologie anderzijds werd daarbij gekarakteriseerd

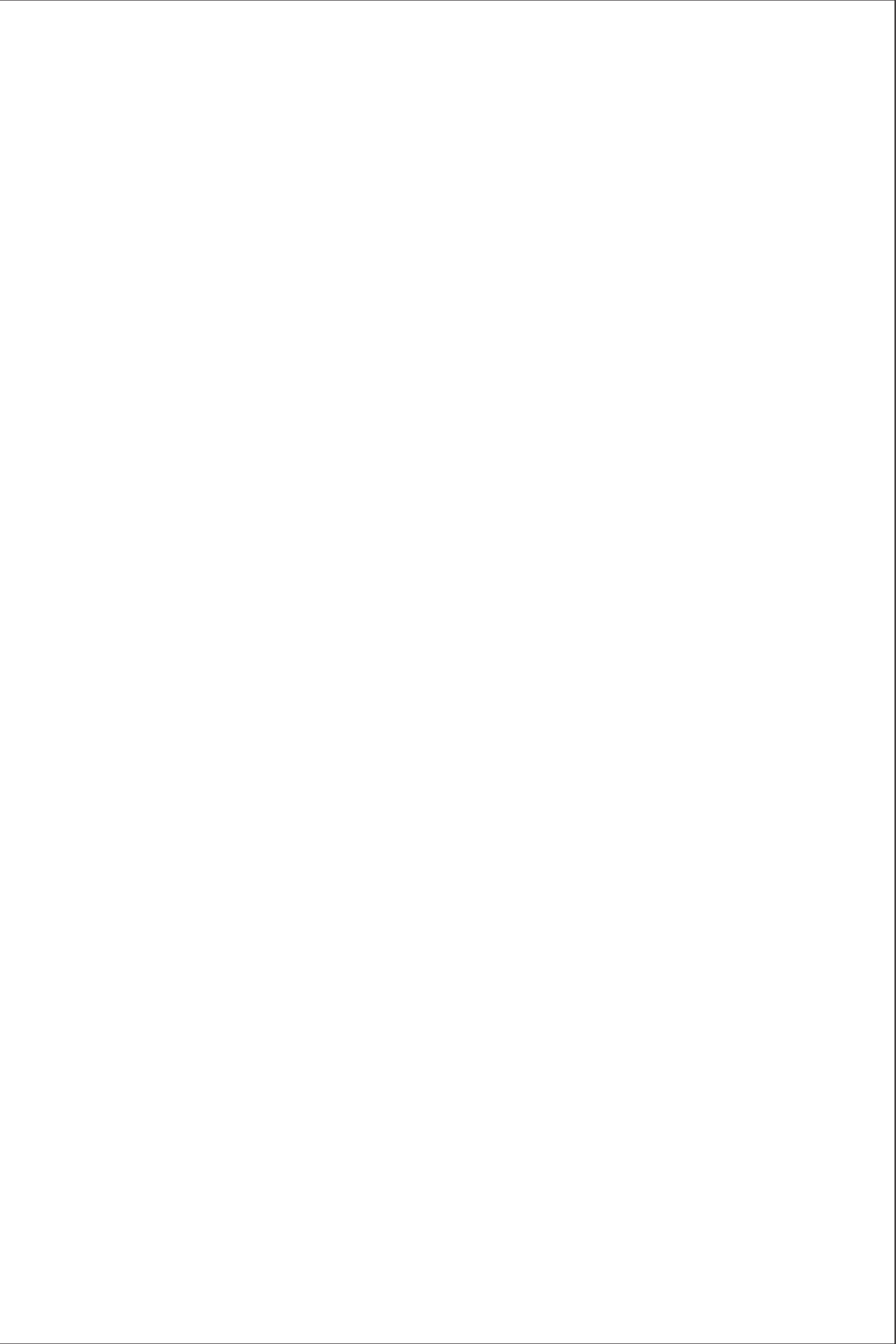
54 Vgl. E.T. Alij, 2009, 29-31.

55 Vgl. E.T. Alij, 2009, 31-33.

56 Vgl. Ven, J.A. van der, 1982, 173-174.

als *interdisciplinair* van aard⁵⁷. Ook hier betreft het twee gelijkwaardige disciplines waarbij inzichten vanuit beide disciplines op een wederzijds kritische dialogale wijze met elkaar in verband worden gebracht ter beantwoording van de onderzoeksvraag.

57 Van der Ven zou deze wetenschapstheoretische verhouding waarschijnlijk duiden als monodisciplinair.



Hoofdstuk 2

De context van morele vorming in de krijgsmacht

Dit hoofdstuk formuleert de educatieve beginsituatie voor het handelen van geestelijk verzorgers met betrekking tot het steunen van militairen bij het dragen van hun morele verantwoordelijkheid. Zoals gesteld in 1.5. is de onderzoeksoptiek de beïnvloeding en specificatie van het handelen van de Kerk door de situatie, de context, van het ogenblik. Het handelen van de Kerk wordt binnen dit onderzoek gezien als bestaande uit het handelen van pastores in de vorm van een educatieve bijdrage aan de gewetensvorming van militairen. Deze bijdrage wordt beïnvloed door de context van de krijgsmacht. Vandaar dat deze context eerst geanalyseerd dient te worden, opdat helder wordt hoe de educatieve beginsituatie voor het handelen van pastores met betrekking tot hun bijdrage aan de gewetensvorming eruit ziet.

De analyse van de context als onderzoek naar de educatieve beginsituatie omvat drie elementen: een hermeneutische, pastorale en strategische. Door middel van een interpretatie van de context dient duidelijk te worden welke betekenis de context heeft voor vorm en inhoud van de bijdrage aan de morele vorming. Ook dient verhelderd te worden welke pastoraal-educatieve doelen nagestreefd kunnen worden in die geïnterpreteerde context en wat nut, noodzaak en relevantie is van deze bijdrage voor de krijgsmacht.

In een eerste paragraaf zal een duiding plaatsvinden van de *indirecte* context (2.1.). Deze context laat zich duiden als legitieme gewelddoefening binnen vredesoperaties (2.1.1.). Het zal blijken dat de legitimering van de uitoefening van legitiem geweld bedreigd wordt door morele erosie: de morele competentie van militairen kan geheel of gedeeltelijk verloren gaan onder druk van operationele omstandigheden (2.1.2.). Het gaat hierbij om een psychologisch proces van geleidelijke verzwakking van morele kracht door de ondermijning van waarden en normen die stevige grond onder de voeten gaven bij het bepalen van de morele juistheid van handelen. Dit kan leiden tot moreel bederf van het gewelddmiddel.

De bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen moet gericht worden op het voorkomen van morele erosie door middel van educatie in de voorbereiding op vredesoperaties die gericht is op het onderzoeken van patronen van denken, voelen en handelen bij militairen. Uit moraalpsychologisch onderzoek (weergegeven in 2.1.3.)

blijkt dat het mogelijk is om militairen proactief te steunen bij de vermindering van morele erosie door middel van proactieve vorming van het geweten. Dit is dan de mogelijke *vorm* waarin de bijdrage van de geestelijke verzorging gestalte kan krijgen.

Uit een duiding van de *directe* context waarin de bijdrage van de geestelijke verzorging dient plaats te vinden zal blijken dat deze bijdrage zich naar *inhoud* laat karakteriseren als *vredeseducatie*. De morele communicatie met militairen kan gericht worden op de formulering van persoonlijke doelen en beleid als bijdrage aan het dragen van morele verantwoordelijkheid en bescherming tegen morele erosie enerzijds, en de proactieve formulering en vorming van juiste intenties in de vorm van doel-middel-combinaties gericht op de legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden anderzijds. Vanuit katholiek perspectief betreft het laatste de formulering van een *proactieve minimale moraal* in de vorm van het naleven van fundamentele *mensenrechten* (2.2.).

Vervolgens wordt onderzocht welke methodische oriëntaties mogelijk zijn voor deze proactieve vorming van het geweten binnen de directe context van vredeseducatie. De methodische oriëntaties vormen een antwoord op de vraag *hoe* aalmoezeniers een conceptuele geloofsinhoud in kunnen brengen in de morele communicatie met militairen (2.3.). Het hoofdstuk wordt afgesloten met de weergave van de belangrijkste concepten die vanuit de contextanalyse, die in dit hoofdstuk wordt weergegeven, opgenomen dienen te worden binnen een conceptueel kader voor de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen (2.4.).

2.1. Legitieme uitoefening van geweld als indirecte context voor morele vorming in de krijgsmacht

Zoals gesteld in het eerste hoofdstuk dient de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming militairen proactief te steunen bij het vinden van moreel juiste beslissingen en het uitvoeren van juiste handelingen in geval van morele dilemma's waarin de vraag naar de legitimiteit van het toepassen of nalaten van geweld binnen vredesoperaties centraal staat. De meest kenmerkende paradox waar militairen mee te maken hebben binnen vredesoperaties bestaat, in zijn meest elementaire vorm, uit het al dan niet moeten uitoefenen van (dodelijk) geweld met het oog op behoud van leven (ook hun eigen leven) in het kader van handhaving en of bevordering van vrede tussen (strijdende) partijen. De bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming vindt dus plaats in de context van uitoefening van geweld, waar zij zelf niet aan deelnemen: de indirecte context.

Als eerste dienen de mogelijkheidsvoorwaarden voor de legitieme uitoefening van geweld door militairen beschreven te worden (2.1.1.), gevolgd door een analyse van de verschijnselen van morele erosie en zelfafmelding als grootste bedreigingen voor de legitimering van die uitoefening (2.1.2.). Morele vorming dient gericht te zijn op het voorkomen van deze twee psychologische verschijnselen. Daartoe dient de vraag beantwoord te worden of deze vorming moraalpsychologisch wel mogelijk is en welke implicaties een mogelijk antwoord heeft voor de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesoperaties (2.1.3.).

2.1.1. Mogelijkheidsvoorwaarden voor legitiem uitoefenen van geweld door militairen

Van een militair wordt verwacht dat hij geweld kan uitoefenen. Met name ook dodelijk geweld. 'The characteristic act of men at war is not dying, it is killing. For politicians, military strategists, and many historians, war may be about the conquest of territory or the struggle to recover a sense of national honour but for the man on active service warfare is concerned with the lawful killing of other people (...) Of course, the taking of human lives is not a necessary component of warfare.' Aldus de historica Bourke in *An Intimate History of Killing*, geciteerd door Hulsman en Mooren.¹

Volgens Hulsman en Mooren gaat het hierbij om het morele aspect en de morele competentie van de militair: is de militair in staat om bij de uitoefening van (dodelijk) geweld de handeling of situatie en de veronderstelde gevolgen daarvan op morele gronden en overwegingen te beoordelen en overeenkomstig de uitkomst daarvan het eigen handelen te richten en waar nodig te begrenzen?² Morele vorming richt zich met name op het proactief leren hanteren van deze begrenzing van het handelen. Morele vorming is gericht op het verwerven van morele competentie.

Militairen worden voorbereid op het uitoefenen van geweld. Het uitoefenen van geweld jegens een medemens, en zeker het doden van hem of haar, is moeilijk omdat het veelal ervaren wordt als tegen de eigen natuur ingaand. Er is sprake van psychische en morele hindernissen, die veelal worden verhoogd door levensbeschouwelijke en juridische restricties. De drempel om geweld te kunnen uitoefenen wordt bij een moderne, goed opgeleide militair weggenomen door een combinatie van factoren, zoals sociaalpsychologische factoren en training.³

1 Vgl. Hulsman, M., J.H. Mooren, 2012, 132.

2 Vgl. Hulsman, M., J.H. Mooren, 2012, 133; Vgl. Mooren, J.H., 2012, 148.

3 Vgl. Hulsman, M., J.H. Mooren, 2012, 134.

Het feit dat militairen in de regel in groepen opereren wordt door Hulsman en Mooren als een belangrijke sociaalpsychologische factor beschouwd die de drempel om te kunnen doden verlaagt. Elementen die deze drempel verlagen kunnen verschillend zijn. Het opvolgen van bevelen is een voor de hand liggend element. Ook de verdeling van werk lijkt een element. Hierdoor wordt het gevoel van persoonlijke verantwoordelijkheid voor (dodelijk) geweld vermeden. Politici, in de regel gesteund door de bevolking, nemen de beslissing om een militaire operatie te beginnen. Door bureaucratische processen en de verdeling van werk, voelt de individuele militair zich minder verantwoordelijk voor de uitoefening van geweld. Daarnaast biedt het uitoefenen van geweld in groepsverband een soort anonimiteit: verantwoordelijkheden worden gedeeld, waardoor de eigen rol in de uitoefening van geweld minder significant lijkt. Ook kunnen elementen als gehoorzaamheid, depersonalisatie, verlies van zelfcontrole en competitiedrang van belang zijn. Ook is het moeilijk om (dodelijk) geweld uit te oefenen jegens iemand met wie je jezelf identificeert. Sommige auteurs hechten volgens Hulsman en Mooren daarom groot belang aan zelfdeceptie en dehumanisering (ontmenselijking) van de vijand, waarvan de functie is dat een militair zich kan distantiëren van zijn daden.⁴

Een belangrijke factor om legaal dodelijk geweld uit te kunnen oefenen is training en psychische voorbereiding. Hulsman en Mooren noemen: het verwerven van de motorische vaardigheden, het zien en het goed nadoen. Een militair moet ervaren hebben hoe het is om te schieten en moet er vertrouwen in krijgen dat hij dit kan. Vervolgens komt het creëren van situationeel vertrouwen en vaardigheid, in realistische stressvolle situaties. Volgens Hulsman en Mooren benadrukken sommige (Amerikaanse) auteurs dat het essentieel is dat soldaten tijdens hun training leren schieten (als respons) op menselijke tegenstanders die een levensbedreiging vormen (als stimulus). Het gaat hierbij om het verwerven van een automatische stimulus-respons reactie. Als dit element ontbreekt, kan van een militair niet worden verwacht dat hij automatisch en accuraat kan schieten in zijn eerste gevechtssituatie. Ook wordt door auteurs benadrukt dat een militair zich niet alleen de vraag moet stellen of hij kan schieten, maar ook of hij zou moeten schieten. Juist het maken van deze afweging en vervolgens een beslissing nemen, moet goed worden getraind. Ook de morele voorbereiding hierbij is relevant. Het is van belang dat militairen zich realiseren dat ze op *mensen* schieten. Het gaat hier over bewustzijn van, en vertrouwd zijn met, de context waarin ze

4 Vgl. Hulsman, M., J.H. Mooren, 2012, 135.

zullen moeten doden, om de rechtvaardiging van die daad voor het eigen geweten, en het in stand houden van beginselen van humaniteit.⁵

Naast psychosociale factoren en training spelen motivatie en professionaliteit een belangrijke rol in het kunnen uitoefenen van geweld. Als een militair goed is voorbereid en het idee heeft voor een rechtvaardige missie te werken, dan sluiten motivatie en professionaliteit op elkaar aan en versterken elkaar, aldus Hulsman en Mooren. Naast overlevingsdrang wordt professionaliteit gezien als een belangrijke factor in het kunnen uitoefenen van geweld. De nadruk ligt hierbij op verantwoordelijkheid, trots over vakbekwaamheid en eigen keuze in overeenstemming met het persoonlijke waardesysteem. De hedendaagse militair beschouwt zijn werk als een beroep. Op basis van goede training maakt hij zelf de afweging wat in een bepaalde situatie noodzakelijk is om te doen. Vechten is 'werk' dat gedaan moet worden. Het maakt onderdeel uit van je plicht en iemand doden kan een noodzakelijk gevolg zijn om aan die plicht te voldoen. Een militair moet zijn eigen betrokkenheid en keuze om te doden onder ogen zien. Hierbij is het van groot belang om *vooraf* stil te staan bij persoonlijke waarden en normenpatronen en overtuigingen die hierbij in het geding zijn.⁶

Volgens Hulsman en Mooren is het een redelijke veronderstelling te denken dat het spreken van militairen over ervaringen met het doden van een tegenstander samenhangt met het gegeven dat het persoonlijke geweten een belangrijke rol speelt. Zij zien hierin een samenhang met het onderzoek van Rietveld die stelt dat Nederlandse veteranen van vredesmissies gewetensvolle mensen zijn en dat zij beschikken over een moreel geëngageerde beroepsattitude en over een groot vermogen tot morele evaluatie van hun besluiten en handelen tijdens operationele inzet en tot morele zelfreflectie. Hulsman en Mooren zijn van mening dat dit overeenstemt met het toenemende belang dat zij menen te zien van het nemen van verantwoordelijkheid voor de eigen daden. Met deze ontwikkeling treedt volgens hen de mens in het uniform meer op de voorgrond. Een militair wil zich verantwoordelijk voelen voor zijn handelen. In het verlengde hiervan stellen zij dat een militair beter in staat blijkt om schokkende gewelddadige gebeurtenissen te verwerken wanneer hij zijn identiteit en zijn normen en waarden goed doordacht heeft. Dit reflecteren begint al bij de voorbereidingen op missies waarbij mogelijk dodelijk

5 Vgl. Hulsman, M., J.H. Mooren, 2012, 135-136.

6 Vgl. Hulsman, M., J.H. Mooren, 2012, 139-140.

geweld uitgeoefend gaat worden. Volgens hen zijn geestelijk verzorgers bij uitstek geschikt om een militair hierin te begeleiden.⁷

2.1.2. Morele erosie en zelfafmelding als bedreiging voor de legitimering van de uitoefening van geweld

De bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen vindt plaats in de context van hun voorbereiding op de uitoefening van geweld binnen vredesoperaties. Een belangrijk kenmerk van operationele omstandigheden is dat zij de morele competentie van militairen onder druk kan zetten en daarmee een bedreiging vormt voor de legitimering van de uitoefening van geweld. De eerder beschreven professionele eis om morele afwegingen te maken, maakt dat het nemen van moreel verantwoorde beslissingen een zaak wordt van individuele verantwoordelijkheid, hoezeer de eenheid waartoe men behoort ook op dezelfde lijn zit.⁸

Volgens Mooren is historisch gezien het belang van de morele competentie van de individuele militair van tamelijk recente datum. Tussen het blindelings volgen van bevelen en handelen overeenkomstig het eigen geweten ligt een groot gebied met uitgestrekte blinde vlekken. Daar is een ingewikkeld proces gaande, waarbij plichtsgevoel, de noodzaak van discipline, groepsdynamische elementen, leiderschap, loyaliteiten en emoties als angst, agressie, afschuw, maar ook idealisme en normen en waarden met elkaar interacteren en om voorrang strijden. Als gevolg hiervan kan de individuele militair voor zwaardere morele eisen komen te staan, en nog belangrijker: zijn morele competentie kan geheel of gedeeltelijk verloren gaan. Mooren spreekt in dit verband van *morele erosie*: de erosie van de morele *identiteit*. Hij vat dit op als een psychologisch proces van geleidelijke verzwakking van onze morele *kracht* door de ondermijning van de waarden en normen die stevige grond onder de voeten gaven bij het bepalen van de morele juistheid van ons handelen. De morele kracht of competentie van iemand kan geleidelijk aan van binnenuit worden weggesleten en uitgehold. We begeven ons daardoor mogelijk op een hellend vlak. Mooren volgt Glover in dit verband.⁹

Glover betreft vooraleerst de moraalpsychologische hoofdstelling dat morele uitwassen binnen oorlogen optreden omdat de morele bronnen die wij meekrijgen in onze opvoeding in bepaalde contexten niet werken, worden geneutraliseerd of overvleugeld. Combattanten dienen

7 Vgl. Hulsman, M., J.H. Mooren, 2012, 141-143.

8 Vgl. Mooren, J.H., 2012, 148.

9 Vgl. Mooren, J.H., 2012, 148, 151.

vooreerst twee belangrijke morele bronnen uit te schakelen, te neutraliseren, tijdens man-tot-man-gevechten, namelijk respect voor menselijke waardigheid en sympathie. Het effect hiervan is dehumanisering (ontmenselijking) van de tegenstander. Dit vergemakkelijkt de uitoefening van geweld.¹⁰ Ten tweede zijn de oorspronkelijke burgerlijke morele identiteit en de maatschappelijke waarden van de militair tijdens opleiding en uitoefening van zijn taak aan verandering onderhevig, waardoor ze minder sterk hun invloed kunnen uitoefenen. Langdurige operationele inzet onder gevechtsomstandigheden kan deze oorspronkelijke morele identiteit verder doen afkalven. Militairen kunnen zelfs het idee krijgen dat een andere persoon dan zichzelf, of een ander deel van hun persoonlijkheid, de geweldshandelingen uitvoert. Operaties worden bovendien ver van huis uitgevoerd, waardoor de afstand tot het 'gewone' leven wordt vergroot en de normaliserende invloed ervan verzwakt.¹¹ Ten derde ontstaat door operationele omstandigheden een complex groepsproces, waarin solidariteit en kameraadschap aanleiding kunnen zijn voor wraakzuchtige woede als één van de eigen kameraden wordt getroffen.¹² Een vierde punt is de militaire discipline, de grote nadruk op gehoorzaamheid en conformisme.¹³

Deze ontwikkelingen zijn volgens Mooren op zichzelf niet voldoende om morele erosie te verklaren, doch zij kunnen zich mengen met de gevolgen van stress en trauma, uitputting, gebrek aan adequaat leiderschap, gevoelens van zinloosheid en een tekort aan waardering, waardoor een mengsel van moedeloosheid, cynisme, onverschilligheid, nihilisme en agressie kan ontstaan. Dit mengsel kan leiden tot het loslaten van persoonlijke waarden en normen door de militair, tot gebrek aan respect voor de eigen waardigheid en die van anderen.¹⁴

Dit loslaten van persoonlijke waarden en normen en gebrek aan respect voor de eigen waardigheid en die van anderen is ook terug te vinden in een centrale notie van de militaire ethiek, namelijk *morele zelfafmelding* ('moral disengagement'). Deze notie is afkomstig van de sociaalpsycholoog Bandura (zie verder onder 3.5.4.3.). Het belangrijkste kenmerk van morele zelfafmelding binnen operationele omstandigheden is het buiten werking stellen van morele waarden en normen door de individuele militair of door een groep militairen. In die zin is het op te vatten als een tragisch eindpunt van morele erosie.

10 Vgl. Glover, J., 1999, 43, 48-50; vgl. Mooren, J.H., 2012, 151-152.

11 Vgl. Glover, J., 1999, 50-52.

12 Vgl. Glover, J., 1999, 53-57.

13 Vgl. Glover, J., 1999, 54-63.

14 Vgl. Mooren, J.H., 2012, 152.

Morele vorming dient nu juist gericht te zijn op het proactief verhinderen of verminderen van morele erosie en morele zelfafmelding, waardoor legitimering van de uitoefening van geweld proactief meer gewaarborgd wordt. Morele vorming dient militairen dus te steunen in de handhaving van hun morele identiteit onder operationele omstandigheden binnen vredesoperaties. Dit is van groot belang om te voorkomen dat militairen in extreme situaties oorlogsmisdaden of misdaden tegen de menselijkheid begaan of daar gedachteloos de voorwaarden voor scheppen (zie 3.5.4.3.).

Zoals eerder gesteld is morele vorming het proactief steunen van militairen bij het vinden van juiste beslissingen en het uitvoeren van juiste handelingen in geval van morele dilemma's waarin de vraag naar de legitimiteit van het toepassen of nalaten van geweld binnen vredesoperaties centraal staat. Welnu, het is precies de *uitvoering* van juiste handelingen die morele erosie of zelfafmelding verhindert. Dit is de indirecte context waarin de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen plaatsvindt en waarin elementen uit de katholieke geloofsinhoud dienen te functioneren bij het vinden en uitvoeren van juiste handelingen ter voorkoming van morele erosie en zelfafmelding.

Een vraag die hiermee gelijk opdoemt luidt: Is het vanuit hedendaags moraalpsychologisch oogpunt wel mogelijk om militairen proactief te steunen bij de verhindering van morele erosie of zelfafmelding door middel van een bijdrage aan morele vorming als gewetensvorming, die gericht is op het kiezen *en* uitvoeren van moreel juiste handelingen? En zo ja: hoe dan? Een antwoord op deze vragen is van belang om helder te krijgen *hoe* elementen uit de geloofsinhoud kunnen functioneren in dit verband.

In het volgende zal dus gekeken worden vanuit een hedendaags moraalpsychologisch perspectief naar de bovenstaande vragen. Waar mogelijk en nodig zal een relatie gelegd worden met het concept 'geweten', zoals globaal aangeduid in het eerste hoofdstuk. In het vierde hoofdstuk zal dit concept verder uitgewerkt worden. Hier gaat het allereerst om de vraag of gewetensvorming moraalpsychologisch wel mogelijk is, in die zin dat het militairen proactief kan steunen bij het verminderen van morele erosie en of verhinderen van zelfafmelding.

In essentie wordt hier de vraag gesteld naar de overgang tussen moreel denken en doen. Hoe komen mensen van een moreel besluit, een moreel oordeel, een gewetensoordeel, naar de daaruit voortvloeiende morele handeling? Of: hoe komt een mens tot *moreel functioneren*? Militairen

weten wellicht wel wat juist is om te doen in een bepaalde situatie, terwijl zij desondanks misschien niet overgaan tot het morele gedrag dat voortvloeit uit het oordeel van hun geweten. Het juiste gewetensoordeel (*conscientia*) wordt niet gevolgd door het bijbehorende gedrag. Weten wat juist is om te doen, leidt niet altijd automatisch tot het doen van het juiste, zeker niet in geval van het optreden van morele erosie. Anders gesteld: wat levert de *motivatie* om het gewetensoordeel te veruitwenden door middel van de bijbehorende handeling? En wat volgt hieruit betreffende mogelijkheden en grenzen van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen?

2.1.3. Het moraalpsychologische verband tussen moreel denken en gedrag

In deze paragraaf wordt onderzocht welk antwoord vanuit de hedendaagse moraalpsychologie geformuleerd kan worden op de volgende vragen.

- Hoe komt onze morele oordeelsvorming tot stand (2.1.3.1.)?
- Hoe komen mensen vanuit een moreel oordeel tot moreel handelen, tot moreel functioneren (2.1.3.2.)?
- Wat zijn de implicaties en consequenties van de antwoorden op de voorgaande vragen voor de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming, als gewetensvorming, van militairen (2.1.3.3.)?

De *algemene moraalpsychologie* geeft concepten voor een systematisch theoretisch kader aangaande menselijk moreel functioneren, waarbij dit kader geheel of gedeeltelijk onderbouwd is met behulp van empirische gegevens. De *empirische moraalpsychologie* richt zich op het vergaren van, en reflecteren op, empirische gegevens aangaande het moreel functioneren van mensen.

2.1.3.1. Inzichten uit de empirische moraalpsychologie

In deze subparagraaf volgt een beschouwing van een aantal concepten die een belangrijke rol spelen binnen de empirische moraalpsychologie. Voor deze beschouwing wordt geput uit *The Moral Psychology Handbook*, een hedendaags overzichtswerk vanuit de empirische moraalpsychologie.¹⁵ Er wordt gekeken naar psychologische processen die een rol spelen bij de morele oordeelsvorming.

15 Doris, J. (ed.), *The Moral Psychology Handbook*, Oxford 2010.

Morele oordeelsvorming: affectief en cognitief

Binnen de hedendaagse empirische moraalpsychologie wordt veel onderzoek gedaan naar de vorming van het morele oordeel: hoe komt een moreel oordeel tot stand? Veel onderzoek neigt in de richting van een zogenaamd dubbelvoudig-psychologisch-systeem ('dual system approach'): *een moreel oordeel is de uitkomst van het samengaan van enerzijds onbewuste intuïtieve, en anderzijds gecontroleerde rationele (deliberatieve), psychologische processen, die traditioneel 'affectief' en 'cognitief' worden genoemd.*¹⁶ Hieronder wordt dit verder uitgewerkt.

Cushman et al. illustreren het bovenstaande aan de hand van gegevens rond een klassiek moreel dilemma betreffende het toebrengen van schade aan mensen, het zogenaamde 'wisseldilemma'. Dit is een dilemmasoort die in een militaire context van belang is. Het betreft namelijk de afweging rond de moraliteit van opzettelijk doden. Binnen het dilemma dreigt een op hol geslagen tram vijf mensen aan te rijden, waardoor zij de dood zullen vinden. Is het moreel toegestaan om een wissel om te gooien waardoor de tram op een zijspoor raakt en op dat zijspoor één persoon, die zich toevallig op dat spoor bevindt, aangereden wordt en de dood vindt? Dus: is het moreel geoorloofd om één persoon te doden, waardoor vijf personen gered worden? Uit onderzoek blijkt dat de meeste mensen dit moreel geoorloofd achten. Dit contrasteert met het zogenaamde 'voetgangersbrug' dilemma. In dit geval staat een persoon naast een zwaarlijvig persoon op een voetgangersbrug over het spoor tussen de aanstormende tram en de vijf personen. De enige manier om de vijf te redden is om de zwaarlijvige persoon van de voetgangersbrug te duwen, waardoor hij voor de tram valt, overlijdt, en de tram tot stilstand komt en de vijf in leven blijven. De meeste mensen achten deze handeling moreel niet geoorloofd. In het eerste geval geven mensen een typisch utilistisch oordeel ('maximaliseer het aantal te redden levens'), in het tweede een typisch deontologisch ('schade toebrengen is verkeerd, ongeacht de gevolgen'). Waarom worden deze twee soortgelijke dilemma's verschillend beoordeeld door mensen?¹⁷

Volgens Cushman et al. laat empirisch moraalpsychologisch onderzoek zien dat de discrepantie tussen de beoordeling van beide morele dilemma's voortkomt uit het gegeven dat die oordelen niet het gevolg zijn van één enkel psychologisch systeem, maar voortkomen uit de strijd tussen twee onderscheiden psychologische systemen: een affectief en een gecontroleerd cognitief systeem. De gedachte om iemand op een

16 Vgl. Cushman, F. et al, 2010, 48.

17 Vgl. Cushman, F. et al, 2010, 49-50.

‘persoonlijke’ manier schade toe te brengen, veroorzaakt een negatieve emotionele impuls: ‘Dat is verkeerd, niet doen!’ Deze impuls onderdrukt een mogelijk utilistische neiging om één te doden, opdat vijf gered worden. De wissel omgooien in het wisseldilemma wordt als moreel geoorloofd gezien door het ‘onpersoonlijke’ karakter ervan: er ontstaat geen emotionele impuls. In de afwezigheid van die impuls wordt het oordeel gedomineerd door een utilistische afweging (‘Vijf levens zijn meer waard dan één’).¹⁸

Onderzoek toont daarmee aan, aldus Cushman et al., dat karakteristieke deontologische oordelen primair voortkomen uit automatische emotionele reacties, terwijl karakteristieke utilistische oordelen meer afhangen van gecontroleerde cognitie. Dit in tegenstelling tot moraalfilosofisch gedachtegoed waarbij deontologische oordelen eerder voortkomen uit cognities, zoals bijvoorbeeld bij Kant, en utilistische oordelen eerder uit ‘sentimenten’, zoals bij Hume.¹⁹

Volgens Cushman et al. geeft de norm van het dubbele effect, moraalfilosofisch gezien, een *descriptieve* weergave van het wisseldilemma. De norm van het dubbele effect stelt dat indien een handeling meerdere gevolgen heeft, de te voorziene indirecte negatieve gevolgen niet beoogd mogen zijn. Het moreel kritische verschil tussen het wissel- en het voetgangersbrugdilemma is het gegeven dat de zwaarlijvige man in het voetgangersbrugdilemma als middel gebruikt wordt om de tram te stoppen, terwijl in het wisseldilemma de dood van de ene persoon enkel een voorzien, doch onbedoeld *gevolg* is van het omzetten van de wissel. Moraalpsychologisch onderzoek heeft aangetoond dat de norm van het dubbele effect een adequate beschrijving geeft van morele oordelen met betrekking tot *het onderscheid tussen bedoeld en onbedoeld gevolg*. Hierbij blijkt dat wanneer het toebrengen van schade een bedoeld gevolg is van het bereiken van een bepaald doel het voorgesteld wordt als *intentioneel* sterker dan wanneer die schade tot stand komt als onbedoeld gevolg. Anders: wanneer iemand een bedoeld gevolg tot stand brengt met het oog op het bereiken van een bepaald doel, dan is het waarschijnlijker dat mensen dit gevolg beoordelen als het intentioneel tot stand brengen van het gevolg, eerder dan wanneer iemand een gevolg veroorzaakt als een onbedoeld neveneffect van het bereiken van hun doel.²⁰ Uit onderzoek van Harman et al. blijkt verder dat de *moraliteit van een handeling*

18 Vgl. Cushman, F. et al, 2010, 50.

19 Vgl. Cushman, F. et al, 2010, 54.

20 Vgl. Cushman, F. et al, 2010, 56-57.

*in de regel gezien wordt als afhankelijk van intentie.*²¹ De norm van het dubbele effect speelt overigens een substantiële rol binnen de seculiere militaire ethiek voor wat betreft het *ius in bello* (vgl. 3.3.2.2.). De *locus classicus* is te vinden bij Thomas. Ook bij hem speelt intentie een belangrijke rol in de beoordeling van de moraliteit van een handeling (Vgl. 5.3.5.2.). Een katholiek perspectief op een normatieve invulling van de legitimering van geweldsuitoefening zal dan ook het belang van een juiste intentie benadrukken (vgl. 5.4.3.8.).

Verder onderzoek geeft volgens Cushman et al. ook de volgende bevinding met betrekking tot de cognitieve processen die ten grondslag liggen aan de norm van het dubbele effect: *veel mensen zijn niet in staat om hun moreel oordeel te rechtvaardigen*. Men noemt dit *moral dumbfounding*: moreel verstomd staan. Mensen staan moreel verstomd wanneer zij morele oordelen vellen die zij als juist zien, maar waarbij zij geen algemeen moreel beginsel kunnen geven voor hun specifieke oordeel. Een aantal onderzoekers beargumenteert dat deze specifieke oordelen voortkomen uit snelle, automatische, onbewuste mentale processen: *intuïties*. Onderzoek geeft aan dat deze intuïties gedragen worden door *affektieve* processen. Kortom, *onderzoek suggereert dat de norm van het dubbele effect kenmerkend is voor patronen van morele intuïties en dat affectieve reacties ten grondslag liggen aan bepaalde morele intuïties*. Het is zeer waarschijnlijk dat de overweging om iemand schade toe te brengen als middel tot een doel een affectieve reactie veroorzaakt die op haar beurt morele oordelen genereert in lijn met de norm van het dubbele effect.²²

Conclusies die Cushman et al. trekken uit dit onderzoek zijn de volgende. Ten eerste dat de processen die verantwoordelijk zijn voor de vormgeving van morele oordelen vaak onbewust plaatsvinden, in die zin dat mensen niet spontaan een funderend beginsel kunnen formuleren voor hun oordeel. Vervolgens dat deze onbewuste mechanismen gevangen kunnen worden in algemene formele beginselen zoals de norm van het dubbele effect en dat emotie tenminste enige invloed heeft op de totstandkoming van een moreel oordeel. Tenslotte dat affectieve processen binnen de morele oordeelsvorming in eigenlijke zin intuïtieve processen zijn.²³

Praktische redelijkheid, situationele factoren en morele dissociatie

Volgens Merritt, Doris en Harman bestaat er een discussie tussen hedendaagse moraalfilosofen en empirisch georiënteerde moraalpsychologen

21 Vgl. Harman, G., K. Mason, W. Sinnott-Armstrong, 2010, 225.

22 Vgl. Cushman, F. et al, 2010, 57-58.

23 Vgl. Cushman, F. et al, 2010, 58.

over de vraag in hoeverre er zogenaamde robuuste *karaktertrekken* (*traits*) bestaan. Van een persoon die een bepaalde robuuste karaktertrek heeft, kan verwacht worden dat hij gedrag vertoont in overeenstemming met die trek binnen een brede variëteit van relevante situaties, zelfs wanneer sommige of alle situaties niet optimaal uitnodigen tot dit gedrag. *Deugden* zijn volgens hen paradigmatische voorbeelden van dergelijke karaktertrekken.²⁴

Empirisch onderzoek laat volgens hen zien dat *situationele invloeden* aanleiding geven tot bepaald gedrag, ongeacht het karakter of de karaktertrekken van de handelende persoon. Dit roept de vraag op: komt gedrag eigenlijk wel zo vanzelfsprekend voort uit karaktertrekken? Voorts mag op basis van empirisch onderzoek gesteld worden dat de wijze waarop mensen reageren door middel van gedrag op hun omgeving, op een situatie, afhankelijk is van de 'labels' die zij toekennen aan die omgeving, die situatie. Deze codering zelf is wederom afhankelijk van omgevingsfactoren. Empirisch onderzoek suggereert dat het functioneren van de rede zelf ontvankelijk is voor omgevingsfactoren.²⁵

Praktische redelijkheid wordt door Merritt et al. opgevat als het organisatiebeginsel van het gedrag van de deugdzame persoon binnen de complexe, dynamische ontvouwing van concrete situaties, als een vermogen om de morele vereisten te herkennen, op basis van waarden, die situaties opleggen aan het gedrag van de persoon. Binnen dit beginsel speelt het functioneren van de rede in de hoedanigheid van morele cognitie een belangrijke rol. De vraag die hierbij gesteld kan worden is of deze praktische redelijkheid altijd tot juiste conclusies leidt aangaande morele vereisten in concrete situaties en daarmee tot moreel juist gedrag.²⁶

Van belang hierbij zijn situaties waarin *het individu gedrag laat zien dat niet overeenstemt met de morele waarden en normen die hij voor zichzelf redelijkerwijs accepteert*. Dit is overduidelijk in het geval van morele erosie. Merritt et al. hanteren hiervoor het concept *morele dissociatie* (morele zelfafmelding kan hierbij als eindpunt worden opgevat). De experimenten van Stanley Milgram hanteren zij als klassieke voorbeelden hiervan. Onder bepaalde omstandigheden gaan mensen over tot gedrag dat zij reflectief nooit en te nimmer zouden goedkeuren. De conclusie die Merritt et al. hieraan koppelen is dat praktische redelijkheid weliswaar belangrijk is voor de theoretische verantwoording *achteraf* van gedrag,

24 Vgl. Merritt, M., J. Doris en G. Harman, 2010, 356.

25 Vgl. Merritt, M., J. Doris en G. Harman, 2010, 359-360.

26 Vgl. Merritt, M., J. Doris en G. Harman, 2010, 360-362.

maar dat zij geen centrale rol lijkt te spelen in een empirische verhandeling over morele cognitie en moreel gedrag dat voortkomt uit die cognitie. Waarom is dit zo?²⁷

Morele cognitie zorgt volgens Merritt et al. voor een soepele overgang van voorgegeven morele normen naar een keuze om te handelen in overeenstemming met die normen door een juiste informatieverwerking betreffende de omstandigheden van de actor. In geval van morele dissociatie treedt er een storing op in deze overgang. Volgens Merritt et al. ligt de verklaring hiervoor in de wisselwerking tussen contingente situationele factoren en tendensen van mensen om hierop te reageren. Met name gaat er volgens hen iets mis met een bepaald aspect van morele cognitie dat zij 'op-de-ander-gerichte-aandacht' noemen. Moraliteit betreft volgens hen zorg voor de ander. *Om te komen tot moreel juist handelen dien ik mijn aandacht te richten op wat mijn handelen met anderen doet of zal doen.*²⁸ Bij zijn handelen dient de militair zich dus permanent bewust te blijven wat zijn handelen met anderen doet om tot moreel juist handelen te kunnen geraken.

Vanaf de jaren zeventig van de vorige eeuw is veel onderzoek verricht naar de mate waarin cognitieve processen werkzaam zijn zonder intentionele richting te hebben. De belangrijkste concepten hierbij zijn volgens Merritt et al. *controle* en *automatisme*. Indien een cognitief proces volledig gecontroleerd is, wordt het volledig gestuurd door *intentie*. Indien een cognitief proces volledig automatisch verloopt, ontbreekt het volledig aan intentionele sturing. Controle van cognitieve processen doet een beroep op onze beperkte cognitieve capaciteit: het vraagt inspanning en kan gemakkelijk verstoord worden. Automatische cognitieve processen leggen weinig beslag op onze cognitieve capaciteit. Veel cognitieve processen die ons gedrag beïnvloeden blijken hoofdzakelijk automatisch te verlopen.²⁹

Voorts valt op dat cognitieve processen in zekere mate ontoegankelijk zijn voor introspectie. Uit onderzoek naar automatische vooroordelen in sociale cognities, zoals etniciteit, leeftijd en status, blijkt volgens Merritt et al. dat ons *gedrag veelal beïnvloed wordt door cognitieve processen die, wanneer zij toegankelijk zouden zijn voor reflectie, niet door ons geaccepteerd zouden worden als aanvaardbare redenen voor ons handelen.* Deze *incongruentie* maakt een deugdethiek volgens hen problematisch,

27 Vgl. Merritt, M., J. Doris en G. Harman, 2010, 363-370.

28 Vgl. Merritt, M., J. Doris en G. Harman, 2010, 370-371.

29 Vgl. Merritt, M., J. Doris en G. Harman, 2010, 371-373.

met name wanneer deze gecentreerd is rond de deugd van de praktische redelijkheid. Bij gelegenheid vereist praktische redelijkheid een zekere snelle respons (waarneming, gevoel, oordeel en gedrag) die alleen tot stand kan komen door middel van automatische cognitieve processen, zoals bij 'split-second decisions' in een militaire context. Binnen een deugdethiek wordt er meestal van uit gegaan dat deugdzame automatische handelingen ten diepste gestuurd worden door bereflecteerde normatieve uitgangspunten.³⁰ Dit is echter niet het beeld dat voortkomt uit empirisch onderzoek volgens Merritt et al. Er zit een leemte tussen een Aristotelisch model van morele cognitie en modern onderzoek naar morele cognities. Empirisch gezien komt morele incongruentie vaak voor en alhoewel automatisme op zich geen voldoende voorwaarde is voor incongruentie, geeft de mate waarin automatisme voorkomt in menselijke cognitie genoeg aanleiding om incongruentie, inclusief morele erosie, te laten ontstaan.³¹

Volgens Merritt et al. wordt nu de op de ander-gerichte-aandacht beïnvloed door de fysieke positie (afstand-nabijheid) en sociale status van anderen binnen de situatie waarin ik mij bevind. Sterker: de mate waarin ik mij in een bepaalde situatie inlaat met openlijk schaden/niet-schaden of helpen/niet-helpen van anderen hangt af van de fysieke positie en of de sociale status van de andere personen in die situatie, waarbij cognitieve processen zonder intentionele sturing de causale verbinding vormen, wat kan leiden tot gedrag dat in tegenspraak is met door mij bereflecteerde en geaccepteerde morele normen. Merritt et al. onderbouwen dit met een beschouwing van resultaten uit het eerder genoemde onderzoek van Milgram.³² Ook dit is terug te zien bij morele erosie waarbij de tegenstander gedehumaniseerd wordt en of de militair vanaf grote afstand een tegenstander 'neerlegt'.

Hun conclusie luidt dan ook dat de cognitieve processen die blijkbaar optreden in klassieke experimentele observaties van morele dissociatie automatisch en onbereflecteerd optreden. De processen hebben hierbij dan de aard van stimulus-respons reacties. Merritt et al. suggereren dan ook dat *veel processen die geïmpliceerd lijken bij moreel functioneren, of disfunctioneren, waarschijnlijk grotendeels los staan van de morele overtuigingen van individuen.*³³

30 Dit is echter niet het geval bij zogenaamde ethisch intuïtionisten, zoals Maritain.

31 Vgl. Merritt, M., J. Doris en G. Harman, 2010, 375-376.

32 Vgl. Merritt, M., J. Doris en G. Harman, 2010, 378-387.

33 Vgl. Merritt, M., J. Doris en G. Harman, 2010, 387.

Een probleem met morele dissociatie lijkt te zijn dat zij optreedt door middel van cognitieve processen die het veronderstelde proces van zelf-reflectief handelen vanuit redelijke overwegingen omzeilt. Praktische redelijkheid kan volgens Merritt et al. wel een rol spelen in de *proactieve formulering* van persoonlijke doelen en beleid, met name gericht op het vaststellen van problematische situationele factoren, die in voorkomend geval van handelen de invloed van ongewenste automatische tendensen, zoals in geval van morele erosie, verminderen.³⁴

Volgens Merritt et al. dient dit aangevuld te worden met het scheppen van sociale omstandigheden waarin automatische responsies ontwikkeld kunnen worden op basis van gewenste aspecten van morele cognitie. Dat wil dus zeggen oefenen en het op die manier laten inslijten van bepaalde (morele) waarneming- en gedragspatronen.³⁵

Voorts pleiten zij voor het *handhaven en afdwingen van externe regelgeving*, aangezien op het innerlijk tot stand komen van moreel juist gedrag niet altijd vertrouwd kan worden. Empirisch onderzoek naar besluitvorming en het afleggen van verantwoording suggereert dat wanneer individuen hun handelen dienen te rechtvaardigen ten opzichte van derden, hun denken aanzienlijk zorgvuldiger, systematisch en zelfkritisch verloopt, en minder gevoelig is voor een grote variëteit aan cognitieve vooroordelen. Dit pleit dus voor toezicht vanuit de organisatie op het handelen, hetgeen in de krijgsmacht vanzelfsprekend is. Het zich bewust zijn en blijven van het gegeven dat men zich over zijn handelen dient te verantwoorden ondersteunt in zekere mate het tegengaan van morele erosie.³⁶

In verband met de krijgsmacht stellen Merritt et al. dat *strikte discipline* noodzakelijk is om de uitoefening van geweld in de hand te houden. Dit dient gedaan te worden door voortdurend uit te leggen wat soldaten wel en niet toegestaan is te doen. Wanneer een dergelijke discipline instort en met name wanneer individuen geconfronteerd worden met moreel ambiguë situaties onder extreme druk, dan kunnen gruwelijkheden verwacht worden, zoals bijvoorbeeld in Abu Ghraib of My Lai, aldus Merritt et al. Het teloorgaan van organisatorische inperkingen biedt de vrije hand aan automatische responsie tendensen, zoals fysieke positie en sociale status, waardoor bewakers de gevangenen gaan misbruiken. Met name militair leidinggevend dienen zich bewust te zijn van de werking van hun

34 Vgl. Merritt, M., J. Doris en G. Harman, 2010, 387-388.

35 Vgl. Merritt, M., J. Doris en G. Harman, 2010, 388-389.

36 Vgl. Merritt, M., J. Doris en G. Harman, 2010, 389.

fysieke positie en sociale status met het oog op juist moreel handelen van hen aan wie zij leiding geven.³⁷

Merritt et al. zien nog steeds een belangrijke rol weggelegd voor de *strategische toepassing van het redelijke vermogen van het individu* tot overweging, zelfbeschouwing en zelfcontrole, doch dit dient aangevuld te worden met *systematische aandacht voor de wijze waarop interne cognitieve processen in wisselwerking staan met omgevingsfactoren* zoals inter-persoonlijke relaties, sociale en organisatorische omgevingen en institutionele structuren.³⁸

Besluit

Het voorgaande laat een beeld zien van morele besluitvorming waarin twee psychologische processen een belangrijke rol spelen: *affectieve* en *cognitieve* processen. Cognities zijn de uitkomst van gecontroleerde bewuste overwegingen. Affecten zijn de uitkomsten van een onbewust intuïtief proces. Affecten liggen ten grondslag aan onze morele *intuïties*. De moraliteit van een handeling wordt door mensen in de regel gezien als afhankelijk van de *intentie* van de actor.

Verder laat empirisch onderzoek zien dat *situationele factoren* van groot belang zijn bij het tot stand komen van moreel oordelen en gedrag. Merritt et al. laten duidelijk zien dat de kern van moreel functioneren te voorschijn komt bij *morele dissociatie* oftewel het voor militair handelen belangrijke verschijnsel van morele zelfafmelding. De kern van morele dissociatie is dat mensen gedrag laten zien dat *niet* overeenstemt met de normen die zij redelijkerwijs voorstaan. *Praktische redelijkheid* is volgens hen enkel belangrijk voor morele verantwoording *achteraf* van gedrag. Onderzoek geeft aanleiding om te vermoeden dat cognitieve processen die geïmpliceerd lijken bij moreel functioneren, grotendeels losstaan van de morele overtuigingen van de actor.

Dit betekent overigens niet dat praktische redelijkheid, of de vorming van praktische redelijkheid, geen rol zou kunnen spelen binnen ons moreel functioneren. Haar rol lijkt moraalpsychologisch eerder te liggen in de *proactieve formulering van persoonlijke doelen en beleid*, vooral ook in verband met het vaststellen van situationele factoren, die in voorkomend geval de invloed van ongewenste automatische tendensen verminderen of versterken.

37 Vgl. Merritt, M., J. Doris en G. Harman, 2010, 390-391.

38 Vgl. Merritt, M., J. Doris en G. Harman, 392.

2.1.3.2. Een sociaal-cognitieve benadering van moreel functioneren: de functie van het morele zelf

In de vorige subparagraaf werd gekeken naar opvattingen vanuit de empirische moraalpsychologie met betrekking tot de totstandkoming van onze morele oordeelsvorming, waarbij de moraliteit van een handeling gezien werd als bepaald door de (bewuste) intentie van de actor. Echter: wat motiveert de actor om tot een als juist beoordeelde handeling over te gaan? In deze paragraaf wordt ter beantwoording van deze vraag een verbinding gelegd tussen het concept 'morele identiteit', met name zoals dat door Augusto Blasi is ontwikkeld enerzijds, en moreel oordelen en morele zelfafmelding als kern van moreel functioneren anderzijds. Dit leidt tot een sociaal-cognitieve benadering van moreel (dis-)functioneren.

Over de begrippen persoon, individu en zelf

Historisch wordt volgens Peeters, die ik hier volg, met *persoon* in de psychologie niet veel anders bedoeld dan in het gewone spraakgebruik. 'Persoon' is een algemeen woord voor een menselijk wezen. Een menselijk wezen is als persoon herkenbaar door lichamelijke en psychologische kenmerken die aan hem worden toegeschreven, zoals handelingen, intenties, gewaarwordingen, gedachten en gevoelens. Een persoon is een menselijk wezen dat handelt, dat anderen en zichzelf kan zien als persoon en dat in staat is tot communicatie, zelfreflectie en een moreel oordeel.³⁹

Onder *individu* wordt doorgaans een ondeelbaar en van andere soortgenoten onderscheiden enkeling verstaan. In die zin wordt *individu* opgevat als een biologische constructie. *Persoon* is dan het ruimere begrip, omdat hij gezien wordt als een *individu* met psychologische en sociale betekenis, als een gesocialiseerd *individu*. Mensen in een door individualisme gekenmerkte samenleving zien zichzelf en anderen als unieke personen, die een innerlijke kern bezitten en die losstaan van de groep waarvan zij deel uitmaken. Met *persoonlijkheid* wordt bedoeld op het geheel van gedragspatronen (inclusief gedachten en emoties) dat karakteristiek is voor de adaptatie van een *individu* aan zijn situatie.⁴⁰

Volgens McAdams wordt deze adaptatie gewoonlijk uitgedrukt als een complex lagenpatroon van dispositionele trekken, kenmerkende adaptaties en zelfdefiniërende levensverhalen, gesitueerd in een bepaalde cultuur. In het verlengde hiervan zou een *morele persoonlijkheid* bestaan uit die trekken, adaptaties en verhalen die het best een moreel leven in die cultuur in stand houden. Trekken vormen in deze opvatting de

39 Vgl. Peeters, H., 1994, 163.

40 Vgl. Peeters, H., 1994, 164.

basis van een persoonlijkheid. Morele doelen en schema's zijn detaileringen van moreel leven. Zij geven weer welke morele doelen mensen nastreven, welke morele rollen ze aannemen, welke waarden belangrijk zijn en welke keuzes gemaakt worden. Doelen en schema's zijn, in tegenstelling tot trekken, context- en tijdsgebonden. In de regel veranderen ze naarmate iemand ouder wordt of in een andere omgeving terecht komt. Bovenop trekken en adaptaties komen de geïnternaliseerde en zich voortdurend ontwikkelende levensverhalen. Mensen construeren integrerende levensverhalen om hun leven te voorzien van een bepaalde mate van eenheid, richting en betekenis.⁴¹

Het *zelf* is volgens Peeters een begrip dat naar *ontologie*, *inhoud* en *functionaliteit* bekeken kan worden. (1) In ontologische zin kunnen vragen gesteld worden met betrekking tot wat het zelf *is*: is het een innerlijke geestelijke structuur of is het niet meer dan een taalconventie? Waar moet het worden gelokaliseerd? In het interne domein van de geest, maar dan wel als afgeleide van sociale interacties, of op de grenslijn tussen de interpersoonlijke wereld van communicerende personen en de intra-persoonlijke wereld van de private zelfreflectie? (2) Volgens Peeters heeft William James naar *inhoud* reeds de bakens uitgezet. Naast het kennende zelf is er een gekend of empirisch zelf, dat op zijn beurt weer bestaat uit het materiële zelf (al het tastbare dat mensen tot hun zelf kunnen rekenen, zoals lichaam, kleren, bezit etc.), het sociale zelf (het geheel van de erkenning door anderen), en het spirituele zelf (het totaal aan concrete talenten en voorkeuren). Cognitieve psychologen hebben deze inhoud aangevuld met een theorie van het zelf dat functioneert op voor- en onbewust niveau en door het toekennen van kenmerken in relatie tot specifieke contexten. *Identiteit* beschrijft op basis van die inhoud iemands plaats in een groep of iemands persoon gedurende zijn levensloop. (3) De *functies* van het zelf kunnen worden omschreven als het organiseren van samenhang in informatie en ervaringen, het handhaven van consistentie van het conceptuele systeem en het bemiddelen en reguleren van gedrag.⁴² Binnen deze paragraaf wordt gekeken naar dit laatste: de *functie van het (morele) zelf*.

Vanuit een algemeen moraalpsychologisch perspectief kan *het zelf* functioneel opgevat worden als *motivationale brug tussen denken en doen*, tussen moreel oordelen en moreel handelen. *De functie van het morele zelf is de bemiddeling van moreel gedrag*. Binnen het huidige onderzoek is ervoor gekozen om de theorie van Augusto Blasi rond het morele zelf

41 Vgl. McAdams, D., 2009, 23-24.

42 Vgl. Peeters, H., 1994, 164-165.

exemplarisch te laten functioneren voor een beschouwing omtrent de samenhang tussen moreel denken en handelen. Deze beschouwing kan geplaatst worden binnen een sociaal-constructivistisch paradigma aangaande de stabiliteit en verandering van de persoonlijkheid: de mens als verteller zal van zijn levensgeschiedenis een samenhangend verhaal proberen te maken. Volgens Peeters lijkt narrativiteit intrinsiek verbonden met de menselijke ervaring. Hoe gevarieerd en strijdig de ervaringen, gedragingen en gebeurtenissen in iemands levensgeschiedenis ook zijn, het *self-narrative* werkt door ordening en samenhang aan te brengen als een *stability-narrative*. Dit is noodzakelijk voor de individuele zelfbeleving en het is onmisbaar voor de sociale communicatie. Persoonlijke consistentie en continuïteit moeten worden aangeleerd om zich voor zichzelf en anderen verstaanbaar te maken. Mensen ontwerpen en herontwerpen hun levensverhaal om zichzelf te begrijpen in de context waarin zij leven en om te laten zien welke betekenis hun handelen heeft.⁴³

Overzicht van Blasi's theorie van het morele zelf

Binnen algemeen moraalpsychologische opvattingen over het morele zelf is het conceptueel kader van Augusto Blasi van fundamenteel belang. Volgens Lapsley en Narvaez is zijn theorie in de Verenigde Staten een uitgangspunt waar vele algemeen moraalpsychologen zich toe verhouden.⁴⁴ Ik volg hier Lapsley in zijn overzichtsweergave van dit conceptueel kader.

Het morele zelf, morele persoonlijkheid en morele identiteit

Binnen Blasi's model van het zelf dient de morele actor tot beslissingen te komen in de volgende kwesties, alvorens hij tot handelen kan overgaan.

- De actor dient een beslissing te nemen ten aanzien van de moreel juiste handeling.
- Vervolgens dient hij te besluiten dat hij verantwoordelijk is voor het uitvoeren van die handeling.
- Hij wordt gemotiveerd tot deze handeling omdat het zelf op het spel staat, juist omdat het zelf verantwoordelijk is. Hij wordt dus gemotiveerd door een interne eis tot zelfconsistentie. Het oordeel vellen dat hij verantwoordelijk is om X te doen, en vervolgens nalaten om X te doen is een bedreiging voor de integriteit van het zelf.

Dit model van het zelf benadrukt *verantwoordelijkheid* en *integriteit* als sleutelbegrippen bij moreel handelen. *Verantwoordelijkheid* omvat de zelfverplichting ('commitment') om te handelen overeenkomstig het eigen oordeel. *Integriteit* is het besef van heelheid en persoonlijke

43 Vgl. Peeters, H., 1994, 153-154.

44 Vgl. Lapsley, D., D. Narvaez, 2004 (a), vii.

ongeschondenheid dat voortkomt uit zelfconsistente handelingen, door trouw te zijn aan het zelf door te handelen.⁴⁵

Voor Blasi, evenals voor Kohlberg, is *rationaliteit het wezen van moraliteit*. Moraliteit is een cognitief systeem dat ons in staat stelt om de waarheid van onze ervaringen te hanteren en is het resultaat van onze poging om *betekenis* te halen uit onze sociale interacties en deze betekenis houdt de zienswijze in dat voor moreel handelen *intentie* en *kennis* noodzakelijk zijn. De opdracht voor een algemene moraalpsychologie is dan het benadrukken van rede, oordeel en kennis, waarbij deze geworteld zijn in onze subjectiviteit, in onze persoonlijkheid. Ons moreel functioneren is afhankelijk van een zelf, waarin rede en oordeel een duidelijke rol spelen. Het betreft een wisselwerking tussen objectiviteit en subjectiviteit. Er kan geen dichotomie zijn tussen zelf en morele rationaliteit, wanneer het zelf geconstrueerd is vanuit morele redenen. Bij een zelf geconstrueerd vanuit morele redenen kan men spreken van een *morele persoonlijkheid*.⁴⁶

Niet bij iedereen is sprake van een morele persoonlijkheid. Het zelf is in de opvatting van Blasi geen verzameling karaktertrekken, maar een bepaalde organisatie van aan het zelf gerelateerde kennis. Drie dimensies van informatie (centraal-perifeer, belangrijk-onbelangrijk, essentieel-nonessentieel) worden gezien als weergave van psychologische consistentie. Iemand heeft een *morele identiteit* in de mate dat morele noties, zoals goed, rechtvaardig en billijk, beoordeeld worden als centraal, belangrijk en essentieel voor iemands *zelfopvatting*. Iemand met een morele identiteit legt zich erop toe om in zijn *levenswijze* tot uitdrukking te brengen wat hij ziet als centraal, belangrijk en essentieel in zijn leven. Dit suggereert dat morele overwegingen een onderdeel zijn van iemands *zelfdefinitie* en vervolgens dat morele identiteit een dimensie is van *verschillen* tussen individuen.⁴⁷

De ontwikkeling van het morele zelf

Blasi's opvatting over het morele zelf suggereert dat psychologische mechanismen zoals het zelf en morele beginselen, redenen en categorieën onafhankelijke domeinen zijn en dat het ene domein (moraliteit) van invloed is op het andere (het essentiële zelf). Volgens Blasi komt deze invloed op de volgende wijze tot stand.

- (1) Er vindt een constructie plaats van algemene morele structuren (*cognities*), waarschijnlijk op de manier zoals Kohlberg dat voorstelde:

45 Vgl. Lapsley, D., 1996, 226.

46 Vgl. Lapsley, D., 1996, 226-227.

47 Vgl. Lapsley, D., 1996, 227.

via sociale interactie en rolgedrag ontwikkelt iemand een bepaald begrip van de sociale werkelijkheid. Hierdoor komen wij op het spoor van de objectieve werkelijkheid en het gegeven dat mijn beoordeling van die objectieve werkelijkheid onafhankelijk is van mijn persoonlijke vooroordelen. Hiermee tracht Blasi de autonomie van de moraal te handhaven. Er is sprake van een objectieve morele realiteit, van waarheid. Die waarheid kunnen wij waarnemen met onze cognitieve vermogens, zodanig dat zij niet vervuild raakt door persoonlijke vooroordelen.

- (2) Vervolgens beïnvloeden die algemene morele structuren (cognities) de constructie van bepaalde *idealen*, zoals idealen betreffende handelingen en personen.
- (3) Dit algemene begrip van idealen draagt bij aan de constructie van het *ideale morele zelf*. Het ideale morele zelf wordt vervolgens een bepalend onderdeel van de kern van het essentiële zelf en wordt een beginsel van handelingen. Zo ontstaat ook de spanning tussen wat iemand begrijpt en wat iemand vervolgens (wel of niet) doet.
- (4) Het zelf wordt nu de *bron van morele oordelen*. Het morele zelf stelt hierbij de vraag: 'wat behoort ik nu te doen?' vanuit het gegeven dat *morele integriteit de kern is van persoon zijn*. Het gegeven dat morele oordelen voortkomen uit het begrip van mijn zelf, betekent niet dat moreel oordelen gebaseerd is op persoonlijke vooroordelen, omdat in dit geval het zelf het product is van (objectieve) morele categorieën.⁴⁸

De morele persoonlijkheid

Volgens Blasi zijn er tenminste drie manieren waarop de persoonlijkheid van belang is voor moreel functioneren: een sterke wil, een goede wil en integriteit van het zelf. (1) Een *sterke wil* (wilskracht) bestaat uit stabiele disposities die een instrumentele rol spelen bij het in stand houden van effectief gedrag. Een sterke wil is ons 'handelend systeem' en de disposities waaruit zij bestaat stellen ons in staat om onze *intenties* te voltrekken. Het zijn personologische randvoorwaarden voor het volhouden van welk gedrag dan ook. Wanneer dergelijke disposities benut worden voor morele projecten, dan kunnen we spreken van een morele persoonlijkheid. (2) Een *goede wil* is een diepe, centrale, affectieve en motivationele oriëntatie op moraliteit. Een goede wil kan enkel ontstaan wanneer ik als eerste (cognitief) besef wat moraliteit inhoud. Vanuit dit besef orden ik dan mijn leven op basis van morele verlangens. (3) Bij de *integriteit* van de persoon gaat het om de morele waarde en het behoud van bepaalde persoonlijkheidskarakteristieken, zoals bijvoorbeeld intellectuele

48 Vgl. Lapsley, D., 1996, 228.

vermogens. Hierbij is sprake van een morele plicht om niets te doen dat die karakteristieken in ernstige mate aantast of beschadigd. Anders gezegd: ik behoor mijzelf geen (fysiek) geweld aan te doen. De integriteit van het zelf is een morele kwestie die gebracht kan worden onder de noemer van respect voor personen of persoonlijke waardigheid.⁴⁹

Lapsley concludeert dat Blasi in zijn theorievorming de nadruk legt op (1) de noodzakelijkheid van een goede wil en morele verlangens om moreel te kunnen functioneren en (2) het essentiële, verantwoordelijke zelf als subject, het morele zelf.⁵⁰

Moreel functioneren op basis van de sociaal-cognitieve benadering van Blasi

Het concept 'morele identiteit' heeft volgens Aquino en Freeman veel theoretische en praktische aandacht naar zich toe getrokken sinds Blasi het in 1983 gebruikte in de formulering van zijn model van het zelf. Blasi beschreef het construct morele identiteit als een individueel verschil dat de mate weerspiegelt waarin moreel-zijn centraal staat of kenmerkend is voor het zelfbesef van een persoon. De gevoelde verplichting om moreel te handelen is rechtstreeks verbonden met morele identiteit door het verlangen naar zelf-consistentie. Blasi heeft ook de theoretische basis gelegd om te kunnen spreken van het bezit van een morele identiteit, namelijk met behulp van wilskracht, morele verlangens en integriteit.⁵¹

In de literatuur worden twee beperkingen geformuleerd met betrekking tot Blasi's concept van morele identiteit. Ten eerste zou zijn model geen verklaring bieden voor moreel gedrag dat tot op zekere hoogte *automatisch* en weinig opzettelijk tot stand komt. Blasi vat moreel gedrag namelijk op als een gevolg van een *wilsact*, dat wil zeggen als bewuste overweging van verschillende alternatieve handelingen die gestuwd worden door de relatieve sterkte van persoonlijke morele verlangens. De morele praktijk van alledag verloopt volgens Aquino en Freeman echter voor een groot deel *automatisch* en *onbewust*. Er is sprake van gewoonten. Waarbij de goede gewoonte op te vatten is als deugd. Het model van Blasi laat niet zien wanneer en onder welke *omstandigheden*, in welke context, een bepaalde identiteit ervaren wordt als deel van een zelfbesef. Aquino en Freeman zijn de mening toegedaan dat een model van morele identiteit gebaseerd op sociaal-cognitieve inzichten deze leemtes kan vullen. *Moreel functioneren* kan dan ook begrepen worden als staande

49 Vgl. Lapsley, D., 1996, 229-230.

50 Vgl. Lapsley, D., 1996, 231.

51 Vgl. Aquino, K., D. Freeman, 2009, 375-376.

onder invloed van individuele verschillen in de *chronische toegankelijkheid tot mentale constructen*, zoals morele identiteit, en de tijdelijke activering of deactivering hiervan door situationele signalen en contingenties.⁵² Dit is nu juist van belang wanneer het verschijnsel morele erosie of zelfafmelding optreedt: *situationele factoren deactiveren in dat geval de morele identiteit*.

Volgens de sociaal-cognitieve theorie bestaat moreel functioneren uit de wederzijdse beïnvloeding van cognitie en andere persoonsvariabelen, omgevingsfactoren en de gedragingen van een individu. Een sleutelbijdrage van sociaal-cognitieve theorie aan de moraalpsychologie is de introductie van mechanismen van sociale cognitie, geheugen, identiteit en informatieverwerking die zowel de situationele variabiliteit van moreel gedrag, als de intra-individuele stabiliteit en coherentie van de morele persoonlijkheid verklaren. De toegankelijkheid tot kennis is een algemeen beginsel van cognitief functioneren. De theorie vooronderstelt dat meer toegankelijke mentale constructen een sterkere invloed uitoefenen op gedrag dan minder toegankelijke. Omdat er individuele verschillen bestaan in de toegankelijkheid tot kenstructuren, is het aannemelijk om de chronische toegankelijkheid tot morele identiteit te begrijpen als een dispositionele variabele.⁵³

Een sociaal-cognitieve benadering in de discussie rond identiteit en persoonlijkheid verwijst volgens Lapsley en Narvaez voorts naar het *handelen* van een persoonlijkheid en niet naar het *hebben* van een persoonlijkheid. De sociaal-cognitieve benadering benadrukt wat mensen *doen* wanneer zij hun sociale landschap construeren en hoe zij dit transformeren en interpreteren in overeenstemming met sociaal-cognitieve mechanismen. Het cognitieve substraat van een persoonlijkheid bestaat uit drie elementen: *schema's*, *taken* en *strategieën*. *Schema's* zijn georganiseerde kenstructuren die sociale percepties en geheugen kanaliseren en filteren. Het zijn de cognitieve dragers van disposities die onze beoordeling van sociale situaties, ons geheugen voor gebeurtenissen en onze affectieve reacties sturen. Zij zijn vaak onbewust, impliciet en automatisch. *Schema's* zijn fundamenteel voor het herkennen van morele dilemma's. Hierin kan overigens een parallel gesignaleerd worden met de functie van de *synderesis* binnen een thomistische gewetensopvatting (zie hoofdstuk 4). *Taken* zijn cultureel voorgeschreven vereisten van sociaal leven die wij transformeren tot, of construeren als, *persoonlijke doelen*. Ook deze persoonlijke doelen kunnen, voor zover moreel van karakter, opgevat

52 Vgl. Aquino, K., D. Freeman, 2009, 376-377.

53 Vgl. Aquino, K., D. Freeman, 2009, 377.

worden als onderdeel van de *synderesis*. Levenstaken leveren net als schema's een cognitieve representatie voor dispositionele strevingen, doch zij dienen ook om selectief op dispositionele wijze relevant gedrag in stand te houden. *Strategieën* worden gebruikt om levenstaken of persoonlijke doelen vruchtbaar te laten zijn. Het zijn ingewikkelde samenhangen van gevoelens, gedachten, reacties op prikkels en handelingen die een verzameling van *doelgerichte gedragingen* vormen die zich in de loop van de tijd ontvouwen in relatie tot persoonlijke doelen.⁵⁴ Terzijde kan hier een parallel gesignaleerd worden met *prudentia* in thomistische zin: inschattingen rond de morele juistheid van doel-middel-combinaties (zie verder hoofdstuk 4).

Een morele persoonlijkheid kan begrepen worden in termen van de *chronische toegankelijkheid van morele schema's voor het construeren van sociale gebeurtenissen*. Een morele persoon, of een persoon met een morele identiteit, is iemand voor wie morele constructen chronisch toegankelijk zijn en makkelijk geactiveerd worden voor sociale informatieverwerking. De toegankelijkheid van morele schema's is daarbij een dimensie van individuele verschillen. Bij Blasi heeft iemand een morele persoonlijkheid indien het zelf geconstrueerd is rond het hebben van zelf-opgelegde morele verplichtingen. Lapsley en Narvaez voegen hier aan toe dat morele categorieën (zoals schema's) die essentieel en van belang zijn voor de identiteit van het zelf ook chronisch toegankelijk zijn voor het interpreteren van het sociale landschap. Wanneer deze constructen geactiveerd worden, dan dispositioneren zij het individu tot het interpreteren van gebeurtenissen in het licht van zijn of haar zelfopgelegde morele verplichtingen. Morele identiteit wordt door hen opgevat als een daad, niet als het bezit van iets. Dat wil zeggen in termen van sociaal-cognitieve schema's, kennisstructuren en cognitief-affectieve mechanismen die chronisch toegankelijk zijn voor sociale informatieverwerking, die ons *onderscheidingsvermogen* onderschrijven om *gepast situationeel gedrag* te selecteren.⁵⁵ Hier kan overigens een parallel getrokken worden met de werking van de praktische redelijkheid in thomistische zin, ofwel de juiste werking van het geweten. Hier wordt later op teruggekomen.

De *algemene stelling* van Lapsley en Narvaez is dat *chronisch toegankelijke morele schema's grote invloed uitoefenen op onze sociale informatieverwerking*. Volgens hen ondersteunt empirisch onderzoek de waarschijnlijkheid van deze hypothese. Uit diverse studies blijkt tevens dat onze hogere mentale processen grotendeels onbewust, impliciet en

54 Vgl. Lapsley, D., D. Narvaez, 2004 (b), 195.

55 Vgl. Lapsley, D., D. Narvaez, 2004 (b), 200-201.

automatisch verlopen zonder dat er sprake is van bewuste intenties of wilsacten. Cognitie kan niet zonder meer gelijkgesteld worden aan bewuste cognitie, zoals bij Kohlberg.⁵⁶

Blijkbaar zijn veel van onze morele responsies onbereflecteerd, in hoge mate geautomatiseerd en niet het resultaat van intentionele besluitvorming of bewuste procedures van besluitvorming. We zouden ook kunnen zeggen: het resultaat van deugden. Volgens Lapsley en Narvaez betekent dit dat ons moreel functioneren een *procedurele* en een *declaratieve of beweerende* component heeft. *Er bestaat een soort morele kennis die impliciet, procedureel, scriptmatig en automatisch van aard is* (morele intuïties, deugden, die functioneren in de context van 'split-second decisions'). Het is een *weten-hoe*. In het verlengde hiervan bestaat een soort moreel gedrag dat coherent, georganiseerd en regelgestuurd van aard is zonder gebaseerd te zijn op expliciete regels, of zonder het resultaat te zijn van weloverwogen besluitvorming. Werkzame gewoonten of deugden, scriptmatig gedrag, zelfregulatie, chronische toegankelijkheid van kenstructuren en morele waarneming zouden de procedurele kant van ons moreel functioneren kunnen constitueren. Bewuste weloverwogen morele besluitvorming is de beweerende kant van ons moreel functioneren, hetgeen meestal de vorm aanneemt van verantwoording *achteraf* van ons moreel gedrag.⁵⁷

Morele identiteit

Volgens Aquino en Freeman laat morele identiteit zich definiëren als *een zelfschema georganiseerd rond moraliteit*. Het betreft een *kenstructuur* die sociale percepties en geheugen kanaliseert en filtert in termen van moraliteit. Het is de cognitieve drager van morele disposities die onze morele beoordeling van sociale situaties, ons geheugen voor gebeurtenissen en onze affectieve reacties stuurt. Hier kan opnieuw een parallel gesignaleerd worden met de werking van het geweten in thomistische zin (zie hoofdstuk 4). Aquino en Freeman maken vervolgens een onderscheid tussen het *belang* van morele identiteit voor het zelf en de *saillantie* ('sallience'). 'Belang' is synoniem met chronische toegankelijkheid. De morele identiteit van de persoon is hierbij van doorslaggevende betekenis voor zijn zelfbesef. 'Saillantie' betekent dat de morele identiteit tijdelijk geactiveerd is in het bewustzijn van de persoon door situationele factoren.⁵⁸

56 Vgl. Lapsley, D., D. Narvaez, 2004 (b), 202-204.

57 Vgl. Lapsley, D., D. Narvaez, 2004 (b), 204.

58 Vgl. Aquino, K., D. Freeman, 2009, 377-379.

Morele identiteit is, functioneel gezien, in de opvatting van Aquino en Freeman een zelfregulerend mechanisme dat keuzes en handelingen *motiveert* en dat de sociale ontvankelijkheid laat zien voor de noden van anderen. Het motivationele vermogen van morele identiteit komt voort uit het menselijk verlangen naar *zelfconsistentie*. Mensen dienen verschillende en soms strijdige identiteiten te balanceren. Alleen een subset, het werkzame zelfconcept genaamd, is geactiveerd op een gegeven tijdstip. De invloed van welke identiteit dan ook op ons moreel functioneren is het sterkst wanneer die bepaalde identiteit meer toegankelijk is voor het verwerken van informatie in een bepaalde situatie. Dit is dan de *sail-lante* identiteit, de identiteit die naar voren geschoven wordt. Een hoge saillantie verwijst naar een morele identiteit die beschikbaar is voor het werkzame zelf in vergelijking met andere mogelijke identiteiten die een persoon kan gebruiken als basis voor zelfdefinitie.⁵⁹

Uit empirisch onderzoek is volgens Aquino en Freeman gebleken dat drie constructen, te weten moreel redeneren, morele zelfafmelding en moreel oordelen, gerelateerd zijn aan moreel gedrag. *Moreel redeneren* is een sleutelelement in het ontwikkelingsmodel van Kohlberg. Centraal hierbij staat de idee dat moreel redeneren de grootste invloed heeft op moreel gedrag. Theoretici die morele identiteit als centrale gedachte hebben, zijn de grootste criticasters van dit model. Morele identiteit werd als concept mede geïntroduceerd vanwege de zwakke empirische binding tussen moreel redeneren en moreel gedrag. In bovenstaand model wordt duidelijk dat de relatie tussen moreel redeneren en moreel gedrag deels afhankelijk is van het belang of de tijdelijke saillantie van morele identiteit. Bij afwezigheid van morele motivatie (die geleverd wordt door morele identiteit) is moreel redeneren niet voldoende om tot moreel gedrag te komen.⁶⁰

Het concept *morele zelfafmelding* verwijst volgens hen naar een aantal psychologische mechanismen, die verschillende typen cognitieve rationalisaties omvatten, die mensen gebruiken om een gunstige zelfopvatting te handhaven terwijl zij immorele handelingen overwegen of plegen. Door gebruik te maken van mechanismen van morele zelfafmelding kunnen mensen een handeling verrichten die zij normaliter als immoreel beschouwen en deze zodanig transformeren dat het in een neutraal of zelfs positief licht gezien kan worden. Hierdoor kunnen zij het zelf afschermen van persoonlijke veroordeling en cognitieve dissonantie tegengaan.

59 Vgl. Aquino, K., D. Freeman, 2009, 378-379.

60 Vgl. Aquino, K., D. Freeman, 2009, 380.

Aquino en Freeman zijn van mening dat morele identiteit de relatie tussen deze mechanismen en moreel gedrag kan beïnvloeden.⁶¹

Hun argument berust op de bewering dat een van de gevolgen van het belang van morele identiteit is dat het de groep mensen vergroot tegenover wie ik mij verplicht voel om morele betrokkenheid te tonen. Begaan zijn met de noden en belangen van anderen die sociaal verder van mij af staan is een kenmerk van een persoon met een morele identiteit die belangrijk is voor zijn zelf(beeld), en niet kenmerkend voor hen die zichzelf moreel hebben afgemeld. *Wanneer morele identiteit belangrijk, of tijdelijk saillant is, minimaliseert het de effectiviteit van mechanismen van morele zelfafmelding, evenals de mogelijkheid van cognitieve rationalisaties om zelfopgelegde sancties te verzwakken tegen het schaden van anderen.*⁶²

Moreel oordelen verwijst naar de bepaling van juist en verkeerd. Moreel oordelen kan gemeten worden als een morele predispositie. Morele predispositie verwijst naar de cognitieve raamwerken die mensen gebruiken voor het maken van morele beslissingen. Consequentialisme en formalisme zijn twee gangbare ethische theorieën die kunnen functioneren als cognitief raamwerk. Onderzoek heeft uitgewezen dat zowel ethische predisposities als morele identiteit op directe wijze moreel gedrag voorspellen. Echter, er is ook aangetoond dat het verband tussen ethische predisposities en gedrag gematigd wordt door morele identiteit. Het bovenstaande model laat zien dat het verband tussen moreel oordelen en moreel gedrag beïnvloed wordt door het belang of het tijdelijk naar voren geschoven zijn van morele identiteit.⁶³

Samenvattend suggereren Aquino en Freeman dat de invloed van moreel redeneren, morele zelfafmelding en moreel oordelen op gedrag beïnvloed worden door de kracht of de mate van saillantie van morele identiteit. Vanwege de sociaal-cognitieve invalshoek van Aquino en Freeman wordt de saillantie van morele identiteit en de invloed ervan op moreel functioneren beïnvloed door *situationele aanleidingen*. De saillantie van morele identiteit in wat voor situatie dan ook, hangt af van twee voorwaarden. (1) Morele identiteit dient belangrijk te zijn voor het zelf van een bepaalde persoon doorheen situaties, hetgeen betekent dat het een hoog niveau van activering heeft in vergelijking met andere constructen in het werkgeheugen van een persoon. (2) Situationele kenmerken roepen

61 Vgl. Aquino, K., D. Freeman, 2009, 380-381.

62 Vgl. Aquino, K., D. Freeman, 2009, 381.

63 Vgl. Aquino, K., D. Freeman, 2009, 381.

kennisstructuren op die geassocieerd zijn met morele betrokkenheid of het morele zelf. Onderzoek laat zien dat een identiteit naar voren komt afhankelijk van de aan- of afwezigheid van bepaalde situationele wenken ('cues'), of aanleidingen. Deze aanleidingen kunnen verschillend van aard zijn. Aquino en Freeman noemen normen en rolmodellen (voorbeeldgedrag) in de sociale omgeving.⁶⁴

Empirisch onderzoek laat volgens Aquino en Freeman zien dat er een duidelijk verband bestaat tussen morele identiteit en moreel gedrag. De relatieve sterkte of toegankelijkheid van het morele zelfconcept van een individu vis-à-vis alternatieve identiteiten bepaalt voor een groot deel het regulatieve vermogen van morele identiteit. Dit regulatieve vermogen is het sterkst wanneer situationele factoren de relatieve sterkte van de toegankelijkheid van morele identiteit verhogen, of wanneer de chronische toegankelijkheid ervan groter is dan relevante alternatieve identiteiten. Het sociaal-cognitieve model van morele identiteit kan een sterke theoretische basis geven aan de beschrijving van de relatie tussen persoonsvariabelen (zoals morele disposities en morele gewoonten) en omgevingsfactoren (zoals bijvoorbeeld aansporingen voor de gepastheid van zelfopoffering) in de totstandkoming van moreel gedrag.⁶⁵

De opvattingen van Aquino en Freeman stroken met bepaalde opvattingen van Merritt et al. zoals die weergegeven zijn in 2.1.3.1. Met het oog op het moreel functioneren van mensen wijzen zij allen in de richting van het belang van de wisselwerking tussen situationele factoren en interne psychologische processen. Met name wijzen zij op het verschijnsel dat situationele factoren een sturende invloed hebben op ons moreel oordelen en het mechanisme van morele zelfafmelding.

Besluit

Blasi's model van het morele zelf, opgevat als een intentioneel subject, gaat uit van onze mogelijkheid tot *redelijkheid*, tot bewuste redeneringen betreffende moreel juiste handelingen. Rationaliteit is voor hem het wezen van moraliteit. Moraliteit is het resultaat van onze poging om betekenis te halen uit onze sociale interacties en deze betekenis houdt de zienswijze in dat voor moreel handelen *intentie* en *kennis* noodzakelijk zijn. Ons moreel functioneren is afhankelijk van een zelf, waarin rede en moreel oordeel een duidelijke rol spelen. Morele *verantwoordelijkheid* krijgt enkel hierdoor betekenis. We kunnen enkel verantwoordelijk zijn voor handelingen waar we *bewust* voor kiezen. Verantwoordelijkheid

64 Vgl. Aquino, K., D. Freeman, 2009, 382-384.

65 Vgl. Aquino, K., D. Freeman, 2009, 391.

omvat tevens de *zelfverplichting* om te handelen overeenkomstig het eigen oordeel.

Morele identiteit als onderdeel van een zelf wordt door Blasi gezien als geconstitueerd door drie elementen: *wilskracht*, *een goede wil* en *integriteit*. Om consistent richting te kunnen geven aan leven overeenkomstig morele doeleinden, zal een stelsel van vaardigheden die wilskracht constitueert noodzakelijk zijn. Wilskracht is een noodzakelijke voorwaarde voor een morele identiteit. Een goede wil, of de wil als moreel verlangen, of morele motivatie, is het verlangen van een persoon om morele verlangens werkzaam te laten zijn als gedragsproducerend. Integriteit is de zorg van de persoon voor zelfconsistentie, het tegengaan van innerlijke verscheurdheid. Het is het bewust, intentioneel streven naar eenheid van subjectief zelfbesef, zoals dit gemanifesteerd wordt door consistentie in zelfopgelegde verplichtingen.

Morele identiteit laat zich, op basis van de inzichten van Blasi, ook definiëren als een *zelfschema* georganiseerd rond moraliteit. Het betreft een *kenstructuur* die sociale percepties en geheugen kanaliseert en filtert in termen van moraliteit. Het is de cognitieve drager van morele houdingen die onze morele beoordeling van sociale situaties, ons geheugen voor gebeurtenissen en onze affectieve reacties stuurt. Het is op te vatten als een *zelfregulerend mechanisme* dat morele keuzes en handelingen *motiveert* en die de sociale ontvankelijkheid laat zien voor de noden van anderen. Het motivationele vermogen van morele identiteit komt voort uit het menselijk verlangen naar *zelfconsistentie*. De invloed van moreel redeneren, morele zelfafmelding en moreel oordelen op gedrag wordt beïnvloed door de kracht van de *saillantie van morele identiteit*. De saillantie van morele identiteit en de invloed ervan op moreel functioneren wordt beïnvloed door *situationele factoren*. De saillantie van morele identiteit hangt af van twee voorwaarden. (1) Morele identiteit dient belangrijk te zijn voor een persoon doorheen situaties, en (2) situationele kenmerken roepen kenstructuren op die geassocieerd zijn met morele betrokkenheid of het morele zelf.

Aan het begin van deze paragraaf werd de vraag gesteld: wat motiveert de actor om tot een als juist beoordeelde handeling over te gaan? Een antwoord op deze vraag kan nu gegeven worden in termen van het concept 'morele identiteit'. *Het belang en de saillantie van morele identiteit als onderdeel van het (morele) zelf motiveert ons moreel handelen. Morele verlangens* constitueren een morele identiteit: *zelfgekozen en zelfopgelegde verplichtingen die gaan behoren tot de identiteit van de persoon*. De invloed van morele identiteit op ons moreel redeneren en

handelen wordt beïnvloed door *situationele factoren*. Het motivationele vermogen van de morele identiteit komt voort uit ons verlangen naar *integriteit opgevat als zelfconsistentie*.

2.1.3.3. Implicaties voor de bijdrage aan de morele vorming

Wat zijn nu implicaties vanuit de voorgaande twee paragrafen voor de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesoperaties?

De bijdrage aan de morele vorming dient gericht te zijn op het proactief verhinderen of verminderen van morele erosie en morele zelfafmelding, waardoor legitimering van de uitoefening van geweld meer gewaarborgd wordt. De bijdrage wil militairen proactief steunen bij het vinden van juiste beslissingen en het uitvoeren van juiste handelingen in geval van morele dilemma's waarin de vraag naar de legitimiteit van het toepassen of nalaten van geweld binnen vredesoperaties centraal staat.

Uit het voorgaande komt het volgende beeld naar voren.

- Onze morele besluitvorming wordt in zekere mate bepaald wordt door onbewuste, intuïtieve of automatische processen en vormen van deugdzaam handelen. Dit is zeker het geval bij de zogenaamde 'split-second decisions' in de context van militair handelen.
- Moraliteit van een handeling wordt gezien als afhankelijk van de intentie. Hier kan een parallel gesignaleerd worden met het *finis operantis* binnen een thomistische handelingstheorie (zie 5.4.4.).
- Situationele omstandigheden zijn van invloed op de kwaliteit van onze morele oordeelsvorming en daarmee op ons moreel functioneren, dan wel disfunctioneren, in geval van morele erosie.
- Onze praktische redelijkheid, dat ons vermogen om juist te redeneren inzake praktische aangelegenheden omvat, lijkt vooral belangrijk in verband met morele verantwoording achteraf van ons gedrag.
- Vorming van de praktische redelijkheid lijkt mogelijk door *proactieve* formulering van persoonlijke doelen en beleid, vooral in verband met het vaststellen van situationele factoren die in voorkomend geval de invloed van ongewenste automatische responsies, zoals morele erosie of zelfafmelding, vermindert.
- Psychologisch is morele identiteit op te vatten als een zelfschema rond moraliteit (het morele zelf). Hierbij kan een parallel gesignaleerd worden met een katholiek theologisch perspectief waarbij het geweten in thomistische zin geduid kan worden als kern van morele identiteit van de persoon, als de instantie die de morele identiteit en integriteit van de persoon bepaalt (zie hoofdstuk 4).

- Dit zelfschema, of morele zelf, is de cognitieve drager van morele houdingen die onze morele beoordeling van situaties en onze intuïtieve reacties stuurt. Het is op te vatten als een zelfregulerend mechanisme dat morele keuzes en handelingen motiveert.
- De invloed van moreel redeneren, zelfafmelding en oordelen op ons gedrag wordt beïnvloed door de kracht van morele saillantie van morele identiteit, parallel vanuit een theologisch perspectief: de kracht van de saillantie van het geweten in thomistische zin.
- De saillantie van morele identiteit wordt beïnvloed door situationele factoren. Of parallel hieraan: de kracht van de 'stem' van ons geweten wordt beïnvloed door situationele factoren.
- Het belang en de saillantie van morele identiteit als onderdeel van ons morele zelf motiveert ons moreel handelen. Ook hierbij de parallel: de kracht van de 'stem' van ons geweten motiveert ons moreel handelen.
- Het motivationele vermogen van de morele identiteit komt voort uit ons verlangen naar integriteit als zelfconsistentie. Wederom: de kracht van de 'stem' van ons geweten komt voort uit ons verlangen naar integriteit en zelfconsistentie.

De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen kan tegen deze achtergrond gericht zijn op *het functioneren van het persoonlijk geweten* van de militair in de context van het uitvoeren van moreel juiste handelingen en daarmee het voorkomen van morele erosie en zelfafmelding. Hier kunnen nog de volgende onderscheidingen in aangebracht worden:

- *bewustwording bij de militair van de inhoud van zijn*
 - onbewuste morele automatische responsies en intuïties,
 - werkzame morele gewoonten (deugden),
 - morele zelfregulatie,
 - morele kenstructuren,
 - morele waarneming,

die allen invloed hebben op de werking van het persoonlijke geweten van de militair.
- *bewustwording van de eigen morele identiteit*, dat wil zeggen bewustwording van de werking van het persoonlijk geweten, naar inhoud (morele doelen en verlangens) en (wils-) kracht als bijdrage aan de versterking van morele motivatie ter overbrugging van moreel denken naar doen en ter voorkoming van morele erosie.
- *bewustwording van situationele factoren* die de werking van het geweten beïnvloeden, met name in de context van morele erosie en zelfafmelding.
- *proactieve formulering van persoonlijke en of organisatorische morele doelen en beleid* als bijdrage aan het dragen van morele

verantwoordelijkheid, de bescherming tegen morele erosie, zelfafmelding en de versterking van de morele identiteit van de persoon. Hierbij kan een parallel gesignaleerd worden met de proactieve formulering van doelen binnen de *synderesis* en de werking van de *prudentia* als onderdelen van het persoonlijke geweten in thomistische zin.

- *proactieve formulering en vorming van juiste intenties in de vorm van juiste doel-middel-combinaties* gericht op de legitieme uitoefening van geweld. Parallel hieraan betreft het hier een proactieve ondersteuning van de werking van het juiste geweten.

Elementen uit de katholieke geloofsinhoud, zoals geweten, vrede en algemeen welzijn (zie hoofdstuk 4 en 5), kunnen door geestelijk verzorgers als (morele) cognities ingebracht worden op de voorgaande vijf terreinen in de morele communicatie met militairen. Deze communicatie kan gericht worden op de formulering van persoonlijke doelen en beleid als bijdrage aan het dragen van morele verantwoordelijkheid, de bescherming tegen morele erosie en zelfafmelding en de versterking van de morele identiteit van de militair enerzijds, en de proactieve formulering en vorming van juiste intenties in de vorm van doel-middel-combinaties gericht op de legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden anderzijds. Hiermee is antwoord gegeven op de eerder geformuleerde vragen naar betekenis van de indirecte context voor vorm en inhoud van de bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen en nut, noodzaak en relevantie daarvan. De blik wordt nu gericht op de directe context om zicht te krijgen op de pastoraal-educatieve doelen die nagestreefd kunnen worden.

2.2. Vredeseducatie als directe context

In een overzichtswerk getiteld *Ethics Education in the Military* komen de redacteuren tot de conclusie dat 'before further progress can be made in the field of ethics education in the military, we may need to some extent to return to basics, and examine in more detail what we consider the moral purpose of armed forces to be, and what therefore the purpose of ethics training should be also.'⁶⁶ Ofwel, eerst dient er duidelijkheid te zijn over het morele doel van de krijgsmacht voordat vastgesteld kan worden waarop morele vorming in de krijgsmacht gericht dient te zijn.

Uit de contextanalyse van de militaire ethiek in Nederland (hoofdstuk 3) zal blijken dat het *morele doel* van de Nederlandse krijgsmacht is: het leveren van een bijdrage aan de totstandkoming van een *vredesordening*.

66 Vgl. P. Robinson, N. De Lee, D. Carrick (eds.), 2008, 200.

Het morele doel is dus vrede (zie verder 3.2.), hetgeen betekent dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming gericht dient te zijn op vrede en daarmee de gestalte krijgt van *vredeseducatie*. Vredeseducatie is de handelingscontext, de directe context, voor aalmoezeniers. De directe context is een factor in de educatieve beginsituatie. Vredeseducatie is er niet op gericht om militairen van geweld af te houden, maar gericht op beperking van geweld tot een niveau dat ethisch verdedigbaar en proportioneel, en daarmee legitiem, is, aldus van Iersel.⁶⁷

Er kan onderscheid gemaakt worden tussen vredeseducatie en vredespedagogiek. Onder vredeseducatie kan worden verstaan: op vrede georiënteerde doelen, inhouden en vormen van educatie (directe context), die in een vredespedagogiek overgaan wanneer over de daarbij behorende vooronderstellingen en doelen van de maatschappelijk-culturele (indirecte) context en over passende theorievorming nagedacht wordt.⁶⁸

De educatieve grondvraag luidt nu: is vorming in het beperken van geweld en handelen met het oog op vrede mogelijk? Militairen dienen immers geweld uit te oefenen, doch hierbij morele grenzen in acht te houden. Zij dienen gemotiveerd te zijn om geweld uit te oefenen, doch ook gemotiveerd te zijn om van geweld af te zien. Dit impliceert tevens dat zij in staat zijn om hun eigen agressie in operationele omstandigheden te reguleren.

Volgens Nipkow, die ik hierin volg, dient het antwoord op deze educatieve grondvraag in een aantal verschillende opzichten beantwoord te worden. Wat zijn de pedagogische en antropologische dimensies van vredeseducatie, en wat zijn geweldsregulerende instituties (2.2.1.)? Wat zijn de oorzaken van agressie, geweld en oorlog (2.2.2.)? Wat zijn vredespedagogische doelen, vormen en inhouden en wat zijn de implicaties hiervan voor de bijdrage aan de morele vorming (2.2.3.)?⁶⁹

K. Nipkow heeft als godsdienstpedagoog en algemeen pedagoog zeer veel gepubliceerd in het Duits en Engels over diverse thema's op het terrein van godsdienstige opvoeding in school en kerk. De receptie van zijn werk is enorm geweest in de kring van Duitse godsdienstpedagogen, aldus

67 Vgl. Iersel, F. van, 'Vredeseducatie, cultuur en moraliteit', in: L. Vriens, J. Kuijpers, G. Zoon (red.), 2003, hier: 40. De tekst van dit artikel heeft later vrijwel integraal zijn weg gevonden in het basisboek *Militaire ethiek*, 259vv. Zie ook 3.5.4.1.

68 Vgl. Nipkow, K., 2007, 10-11.

69 Vgl. Nipkow, K., 2007, 13.

Miedema.⁷⁰ De invloed van Nipkow op het werk van Nederlandse godsdienstpedagogen en –didactici in de periode van 1977 tot 2008 is volgens Miedema weliswaar beperkt, maar inhoudelijk wel substantieel. Zijn invloed is ook te vinden in het omvangrijke *Kritische Godsdienstpedagogiek* uit 1982 van Hans van der Ven. Met Nipkow pleit Van der Ven voor een zogenaamd kritisch convergentiemodel als relatiemodel tussen pedagogiek en theologie waarbij uitgegaan wordt van pedagogiek en didactiek als autonome disciplines.⁷¹

De studie van Nipkow die ik hieronder volg, *Der schwere Weg zum Frieden*, is één van de weinige werken op het gebied van de vredespedagogiek. Het is een synthese van een historisch deel en een systematisch deel. In het historische deel onderzoekt hij het werk van een aantal theologen en filosofen vanaf de moderne tijd in West-Europa (beginnend bij Erasmus), die weliswaar geen van allen een vredespedagogiek voorstonden, doch die wel belangrijke vredesfilosofische, vredesteologische en vredespolitieke vooronderstellingen hebben uitgewerkt. Nipkow is een van de weinige auteurs die een dergelijke studie heeft gemaakt. In het systematische deel, waar ik voor dit hoofdstuk uit put, verwerkt hij deze inzichten tot een hedendaagse theorie van de vredespedagogiek.

2.2.1. Conceptuele kaders als dimensies van vredeseducatie

Van welke conceptuele kaders behoort vredeseducatie gebruik te maken? Volgens Nipkow ten eerste van een pedagogisch kader om duidelijk te maken in welke domeinen sprake kan zijn van vredeseducatie (2.2.1.1.). Verder een antropologisch kader waarin duidelijk wordt met welke antropologische veronderstellingen rekening gehouden moet worden binnen vredeseducatie (2.2.1.2.) en vervolgens dient aangegeven te worden welke instituties een rol spelen bij de regulering van geweld (2.2.1.3.).

2.2.1.1. Pedagogisch kader

Volgens Nipkow is binnen het pedagogische kader sprake van drie basisconcepten: onderwijs, morele vorming en socialisatie, die nu achtereenvolgens besproken worden.

Onderwijs

Mensen kunnen leren om de uitoefening van geweld en oorlog gewoon te vinden. Ze kunnen eraan gewend raken. Binnen een krijgsmacht dient de militair gewend te zijn aan het uitoefenen van geweld. Kunnen wennen aan geweld en oorlog betekent dat minimalisering van geweld en het stichten

70 Vgl. Miedema, S., 2008, 206.

71 Vgl. Miedema, S., 2008, 211-212.

van vrede als zogenaamde *tegengewenning* ook geleerd kan worden, hetgeen binnen een krijgsmacht ook dient te gebeuren. Vredespedagogiek is dan ook gericht op het veranderen van taaie *denkgewoonten* waarin *on-vrede* als normaal wordt beschouwd. Gewenningen, gewoonten, zijn taaie *houdingen*. Voor het veranderen van houdingen gebruikt de pedagogiek het begrip 'opvoeding'. In dit geval gaat het dan om opvoeding in *waarden*. Leerprocessen zijn hierbij niet enkel *formeel* van aard (school, onderwijs), doch ook vaak *informeel*. Gewelddadige houdingen zijn volgens Nipkow overigens eerder het resultaat van informele leerprocessen in de familiale kring, in sociale groepen (zoals militaire groepen dat ook zijn) en via media, dan van formele leerprocessen in het onderwijs. Dit betekent ook dat vredelievende houdingen eerder tot stand zullen komen door middel van formele én informele leerprocessen, eerder dan enkel via formele leerprocessen in het onderwijs. Dit neemt niet weg dat binnen onderwijs aandacht besteed kan worden aan het thema 'oorlog en vrede', waarbij *cognitieve* en *affectieve* leerprocessen met elkaar verbonden dienen te zijn, ook omdat het gaat om het werken aan houding. Gewoonten ontwikkelen die ingaan tegen een heersende cultuur vraagt wel om een zekere mate van innerlijke vrijheid en moed.⁷²

Morele vorming

Uit de historische analyse van Nipkow blijkt dat voor het inperken van geweld veelal een beroep gedaan wordt op *ethiek* en *morele vorming*. De door Nipkow onderzochte denkers spreken in dit verband over 'morele vorming', het 'ombuigen van waarden', 'moraalpedagogiek', de 'opvoeding tot verantwoording', de 'gezindheidvorming', 'internationale overeenstemming', en 'morele bewustzijnsvorming'. Vredeseducatie wordt ook gezien als behorend tot de 'opvoeding van staatsburgers' of tot de 'politieke vorming' van burgers.⁷³

Bestuurders van staten willen een bevolking vaak samenbinden op basis van *waarden*. Binnen de pedagogiek noemt men dit *vormingsidealen*. Sterke opvoedende machten zijn eerder te betitelen als *ideologieën* en *mensbeelden*, die historisch vaak aantrekkelijk verhuld worden, afhankelijk van de nagestreefde belangen: 'nieuwe mensen' in een 'nieuwe samenleving', 'volksgemeenschap', 'het derde rijk' en dergelijke.⁷⁴

Ook binnen de krijgsmacht worden termen als 'ethiek' en 'morele vorming' gebruikt voor het aanduiden van een context waarbinnen het

72 Vgl. Nipkow, K., 2007, 354-357

73 Vgl. Nipkow, K., 2007, 358.

74 Vgl. Nipkow, K., 2007, 358.

bespreken en aanleren van legitimering van de uitoefening van geweld centraal staat. Centrale waarden zijn hierbij vrede, veiligheid, rechtvaardigheid en verantwoordelijkheid (zie verder hoofdstuk 3).

Socialisatie

Socialisatie is de maatschappelijke hefboom voor het verwerven van disposities tot gevechtsbereidheid of de bereidheid tot vrede. Waarden en normen worden in een door waarden bijeengehouden samenleving meestal onbewust door mensen aangeleerd. De voor oorlog of vrede, gevechts- of vredesbereidheid, relevante instellingen en motivaties worden gesocialiseerd. Uit de historische analyse van Nipkow blijkt dat tot gevechtbereidheid aanzettende waarden en normen naar buiten of naar binnen gekeerd kunnen zijn. Naar buiten gekeerde waarden en normen zijn: afwijzing en verachting van andere groepen, volkeren, staten, en religies. Naar binnen gekeerde zijn patriotisme, loyaliteit, navolging en opoffering voor het heilige Vaderland. Wanneer maatschappelijke socialisatie slaagt, ontstaat een gemeenschappelijke habitus, die sociale, intellectuele en religieuze lagen overstijgt.⁷⁵

Maatschappelijke socialisatie kan opgevat worden als functionele maatschappelijke of structurele opvoeding met als uitkomst 'aangepast gedrag' en 'conformisme'. Algemeen gesteld: de *sociaal-culturele omgeving* brengt de *persoonlijkheid* tot stand. Bij deze sociologische causaliteit mag volgens Nipkow bedacht worden dat de sociaal-culturele omgeving geen onafhankelijke constante is, maar afhankelijk is van *historische veranderingen*. Vervolgens blijft de vraag open *waarom* maatschappijen en culturen, ondanks historische veranderingen in de hoedanigheid van agressie, geweld en oorlog, *terugkerende structuurkenmerken* laten zien. Sociaal- en cultuurwetenschappen zijn niet geëigend voor het leveren van uiteindelijke oorzaken van geweld. Zij leggen volgens Nipkow eerder naastgelegen, of benaderende, oorzaken bloot. De uiteindelijke oorzaken dienen verhelderd te worden in samenhang met resultaten uit de evolutionaire antropologie van de biowetenschappen.

Ook binnen de krijgsmacht vormt socialisatie een belangrijke factor in de militaire 'opvoeding'. Door disciplineren en socialisatie wordt de (beginnende) militair ingevoerd in bepaalde gewoonten en waarden die van belang zijn binnen de politiek-militaire context, opdat hij ze erkent en in staat is om ze te gebruiken. De sociaal-culturele omgeving van de krijgsmacht brengt de 'militaire' persoonlijkheid tot stand.

75 Vgl. Nipkow, K., 2007, 358-359.

2.2.1.2. Antropologisch kader

Mensen doorlopen leerprocessen weliswaar onder invloed van maatschappelijke omstandigheden, doch zij brengen ook hun eigen talenten en disposities mee. *Met welke antropologische veronderstellingen dienen wij rekening te houden als het gaat om vredeseducatie?* Ten eerste dat menselijke samenlevingsstructuren zoals familie, clan, stam, volk en staat elementaire kenmerken delen met samenlevingsverbanden in de dierenwereld. Ook delen wij met sommige dieren het bezit van een herenstam als elementaire zetel van gevoelens en emoties. Wij leven echter niet enkel vanuit emoties en instincten, zoals dieren. De mens heeft het vermogen tot *zelfreflectie* en neemt zichzelf waar in verbondenheid met zijn omgeving. Hij duidt, beoordeelt, construeert en reconstrueert zichzelf en zijn wereld door middel van symbolen (taal, kunst).⁷⁶

Het vermogen tot zelfreflectie en betekenisgeving kan de aanleiding zijn om in het zoeken naar oorzaken van agressie, geweld en oorlog een ideologie te ontwikkelen die de verheven 'geest' van de mens uitspeelt tegen de lage 'natuur' van het dier, het 'humanum' tegen het 'beestachtige', het 'menselijke' tegen het 'dierlijke'. De mens maakt echter deel uit van de *geschiedenis van de natuur*. Wij delen in de natuurlijke voorwaarde van alle leven in de zin van het 'overleven' van de soort door middel van voortplanting. Ouderparen voeden nakomelingen op. Jongeren leren van ouderen. Dit zijn een paar kenmerken van alle zoogdieren. Daarom is de sociologische relatie tussen 'sociaal-culturele omgeving' en 'ontstaan van de persoonlijkheid', zoals boven geschetst theoretisch niet toereikend, omdat sociaal-culturele processen constitutief met biologische processen verweven zijn.⁷⁷

Een theorie van de vredespedagogiek dient dan ook van tevoren op een *theoretisch fundamenteel niveau onderlinge verbanden te erkennen en vast te houden*. 'Geest' en 'natuur' mogen bijvoorbeeld niet tegen elkaar uitgespeeld worden, aangezien dit geen recht doet aan de verwevenheden in ons bestaan, aan de simpele verwevenheid van ons eigen lichaam en geest. Echter, sinds Descartes is het Westerse denken in de ban geraakt van dualisme tussen object en subject. Dit heeft verwevenheden uit elkaar getrokken en gesplitst. Volgens Nipkow laat de ontwikkeling van de pedagogiek in de laatste decennia van de vorige eeuw zien dat objectieve en subjectieve veronderstellingen elkaar wederzijds bepalen.⁷⁸

76 Vgl. Nipkow, K., 2007, 360-361.

77 Vgl. Nipkow, K., 2007, 361.

78 Vgl. Nipkow, K., 2007, 361-362.

Wie in het zoeken naar oorzaken van agressie en geweld enkel richting maatschappij blikt, kan makkelijk de maatschappelijke en pedagogische mogelijkheden van geweldpreventie of resocialisatie en dus de opvoeding tot indammen van geweld *overschatten*. Wie overwegend factoren van biologisch-genetische aard benadrukt, kan de voorhanden zijnde pedagogische kansen *onderschatten*. Het gaat om *evenwichtigheid* in het zoeken naar oorzaken van geweld en pedagogische mogelijkheden tot vredeseducatie. Vredespedagogiek dient uit te gaan van hypothesen die het fundamentele samenspel van aspecten en methoden respecteren (interdisciplinariteit).

2.2.1.3. Instituties ter regulering van geweld

Mensen die leven in gemeenschap scheppen *instituties*. Met betrekking tot geweld, oorlog en vrede, zijn volgens Nipkow, op basis van zijn historische analyse, sinds Martin Luther drie centrale sociale instituties betrokken: *staat, recht* en *godsdiens*t. Lange tijd werkte een vlechtwerk van staat, recht en godsdiens t samen in de regulering van agressie. Ook na de emancipatie van staat en recht in de Moderne tijd speelde godsdiens t nog altijd een rol in de legitimering van geweld. Oorlogen werden godsdiens tige gelegitimeerd. Godsdiens tige retoriek beïnvloedt nog steeds de wereldpolitiek. Hieronder wordt iedere voornoemde institutie besproken en nagegaan wat de invloed ervan is op een theorie van de vredespedagogiek.⁷⁹

Vredeseducatie als vermogen tot morele beoordeling van gewelduitoefening door de staat

Volgens Nipkow heeft Luther de weg tot mogelijke inperking van geweld gebaad door een scheiding aan te brengen tussen politieke en godsdiens tige bevoegdheden. Was godsdiens t een conflict veroorzakende of een conflict beperkende factor? De Reformatie werkte onbedoeld tweevoudig splijtend: ten opzichte van de door de staat gepropageerde katholieke meerderheidsgodsdiens t en binnen de evangelische beweging zelf.⁸⁰

Luther was bezorgd dat zijn 'geestelijke' ontdekking van het evangelie als bevrijdend voor de 'innerlijke mens' gezien zou worden als een 'wereldlijke' ontkenning van de vredeszekerende rol van de staatsordening, die ten dienste stond van de verdediging van de 'uiterlijke' mens. De uitoefening van deze functie moest het uitoefenen van geweld *insluiten*. Daarom benadrukte Luther het recht op het uitoefenen van de zwaardmacht in het kader van een pacificerende orderingspolitiek. Anderzijds was Luther

79 Vgl. Nipkow, K., 2007, 363.

80 Vgl. Nipkow, K., 2007, 364.

bezorgd over het gegeven dat de vorsten in die tijd hun onderdanen tekort deden in godsdienstige kwesties, bijvoorbeeld door de verspreiding van zijn vlugschriften tegen te houden. Vandaar dat hij tevens het onrecht van de inmenging van de staat in de godsdienstige zelfontplooiing van mensen benadrukte. De oplossing die Luther voorstelde was een functionele scheiding, ofwel de opdeling van bevoegdheden. Theologisch gebruikte hij hiervoor de zogenaamde *twee-rijken-leer*. Deze leer *gebiedt* de staat met een eigen rechtmatige uitoefening van geweld op te treden tegen intrastatelijk geweld. Ze *verbiedt* de staat om ten behoeve van eigen doeleinden individuen en godsdienstige gemeenschappen (kerken) met geweld te onderdrukken. Zo ontstond een theologische fundering van een scheiding van gezagsgebieden met een geweldsmonopolie van de staat enerzijds, en de eerste stap op weg naar een staats- en kerkenkritische liberale godsdienstuitoefening anderzijds.⁸¹

Van de door Luther vormgegeven reformatie ging een dubbele vredes-educatieve werking uit. De educatie tot een ordeningspolitieke loyaliteit die een bevestiging van een 'rechtvaardige' oorlog omvatte enerzijds, en de sensibilisering van een kritisch-emancipatorische politieke en godsdienstige vorming, met ideologiekritische componenten, anderzijds. Met het toenmalige conservatieve vredesborgende ordeningspolitieke klimaat verbond zich de aanzet tot een op het *algemeen welzijn georiënteerde vredeseducatie*. De verbindende doeloriëntatie was het algemeen welzijn.⁸² Binnen de katholieke moraaltheologie speelt het algemeen welzijn een doorslaggevende rol binnen het denken over oorlog en vrede (zie hoofdstuk 5).

De *functie van het geweldsmonopolie* van de staat was en is het temmen en kanaliseren van chaotisch ongecontroleerd geweld. Zij heeft hiervoor eigen geweldsmiddelen nodig, dat zich laat omschrijven als *legitieme* uitoefening van geweld. Het Nederlands kent slechts het ene woord geweld. Het Engels bijvoorbeeld kent *violence* als negatieve beoordeling van geweld en *force* als positieve beoordeling hiervan. Dit onderscheid markeert vredeseducatief een belangrijke leerbare politieke onderscheidingscompetentie, namelijk het kunnen beoordelen van de legitimiteit van geweld.⁸³

Het geweldsmonopolie van de staat heeft ook een *algemene legiti-mering* nodig. Dit is de eis dat de geweldsregulerende, oorlogs- en

81 Vgl. Nipkow, K., 2007, 364-365.

82 Vgl. Nipkow, K., 2007, 365.

83 Vgl. Nipkow, K., 2007, 365.

vredesrelevante functie een voor allen geldige onafhankelijke *rechtsordening* fundeert. Dit heeft er toe geleid dat in Europa en Noord-Amerika op de deling van bevoegdheden van staat en godsdienst een deling van bevoegdheden tussen staat en rechtspraak volgde.⁸⁴

Recht en rechteneducatie als aspect van vredeseducatie

Misbruik van geweld kan gemakkelijk optreden indien de hoogste machthebbers als uitvoerders van staatsgeweld tevens de rechtsregels definiëren aangaande waar en wanneer geweld gebruikt mag worden. In dit verband ziet Nipkow bij de door hem onderzochte filosofen en theologen regelmatig een pleidooi voor internationale instituties met transnationale bevoegdheden die boven de soevereine staten uitgaan, wanneer het legitimering van (internationale) uitoefening van geweld betreft.⁸⁵

Vanuit historisch-systematisch perspectief betekent dit voor een theorie voor vredespedagogiek dat zij de aspecten van vredeseducatie, als onderdeel van politieke vorming, in verbinding met rechteneducatie dient te doordenken en wel vanuit een mondiale optiek. De educatie tot rechtsbewustzijn behoeft op haar beurt een levendige rechtscultuur. Deze heeft twee dimensies, namelijk de cultivering van (1) elementaire staatsrechtelijke procedures, en (2) van elementaire mondiale waarden (mensenrechten), die verplichte inhoudelijke oriëntaties in een kosmopolitisch raamwerk zetten. Daarmee komen als doelen van vredeseducatie het leren van *vredesvaardigheid* en van *wereldburgerschap* samen.⁸⁶

Zelfs de rechtspraak kan door de heersende politieke macht gecorrumpereerd worden. Daarom hangt veel af van door de bevolking gekozen volksvertegenwoordiging en de mate van algemeen maatschappelijke democratisering. Pedagogisch gezien worden hiermee *vredeseducatie* en *democratische educatie* met elkaar verbonden.⁸⁷

Politiek handelen staat in een burgerlijke maatschappij onder de eis van openbare transparantie. Staatburgers dienen via de volksvertegenwoordiging mee te kunnen beslissen over de binnen- en buitenlandse politiek, over oorlog en vrede. Een democratische samenleving beschikt over een vrije pers en vrij gekozen politieke partijen en zij bevestigt politiek pluralisme. Omwille van het feit dat de bevolking een onderscheid moet kunnen maken tussen rechtmatig en onrechtmatig politiek handelen,

84 Vgl. Nipkow, K., 2007, 365-366.

85 Vgl. Nipkow, K., 2007, 366.

86 Vgl. Nipkow, K., 2007, 366-367.

87 Vgl. Nipkow, K., 2007, 367.

ontstaat het pedagogische doel om de bevolking te betrekken in een continu ethisch vredesdiscours. In pedagogische termen betreft het hier *volwasseneneducatie* in de meeste brede zin van het woord. Het concept 'burgerlijke samenleving' is heden ten dage overigens verbonden met het concept 'mondiale burgerlijke samenleving'. Dit betekent ook dat staten niet meer de enige actoren zijn binnen internationale betrekkingen. Naast staten spelen ook NGO's en transnationale bedrijven een rol.⁸⁸

Met betrekking tot het bewerkstelligen van vrede in de hedendaagse mondiale samenleving kan volgens Nipkow, vanuit zijn historische beschouwingen, gesteld worden dat er wijsgerig-theologisch gezien twee wegen voorhanden zijn. Het gebruik van geweld kan en moet enerzijds met sancties beantwoord worden als negatie, bestrijding, van het negatieve, van het kwade. Anderzijds kan het positieve voorgehouden worden om te voorkomen dat het negatieve opkomt. Het ondersteunen van het goede, in plaats van en naast de tegenwerking van het kwaad.⁸⁹ Ook binnen een thomistisch perspectief op een geweldsuitoefening binnen het politiek-militaire domein speelt deze gedachte een rol: er mag legitiem geweld uitgeoefend worden ter bestrijding en voorkoming van zonde (zie verder hoofdstuk 5).

Religie en religieuze vorming als dimensie van vredeseducatie

Binnen het spreken over geweld, oorlog en vrede is godsdienst als factor altijd aanwezig, aldus Nipkow. Ook bij de door hem onderzochte denkers speelt religie immer een rol in hun opvattingen aangaande geweld, oorlog en vrede. Historisch duikt godsdienst samen met de wet op als veroorzaker van geweld en als regulatie van geweld. Alle menselijke vormen van samenleven hebben regels voor het vermijden van geweld nodig om te kunnen overleven, om te kunnen blijven bestaan. Geweld binnen de eigen groepering vermindert namelijk het weerstand bieden aan andere groeperingen. In het Oude Oosten zien we dan ook dat voor het vermijden van normovertredingen rechtsregels geschapen worden. Zo verbond godsdienst zich met recht en rechtspraak.⁹⁰

In het oude Israël heeft het recht haar *Sitz im Leben* binnen de familie met als grondnorm *solidariteit* en *gemeenschapstrouw*, gericht op *rechtsbescherming van de zwakken*. Voorts ontwikkelt zich vanuit het recht een zelfstandig ethos: Israël houdt zich met de uitoefening van geweld bezig, terwijl zij er tegelijkertijd in slaagt om het in te perken. Het zich naast het

88 Vgl. Nipkow, K., 2007, 367-368.

89 Vgl. Nipkow, K., 2007, 369-370.

90 Vgl. Nipkow, K., 2007, 371-372

recht ontwikkelde ethos wordt verder religieus gefundeerd. Israël ontwikkelt enerzijds een *offercultus* en anderzijds een *preventieve cultuur van barmhartigheid en voorzorg*. Inperking van geweld en solidariteit met zwakkeren zijn gefundeerd in de wil tot vrede en in de solidariteit van Godswege. Dit 'weten' leiden joden, en later christenen, af uit de Openbaring van God in de geschiedenis.⁹¹

Heden ten dage zijn Kerk en staat van elkaar gescheiden. Dit sluit echter de vredesbevorderende medewerking van religieuze gemeenschappen binnen de hedendaagse samenleving bepaald niet uit. Dit pleit dan ook voor educatie op het gebied van godsdienst en religie als aspect van een vredespedagogiek. Nipkow geeft verder, op basis van onderzoek door derden, enige empirische bevindingen over de rol van religie en godsdienst binnen vredesprocessen. (1) Godsdiensten zijn enkel van invloed op het verloop van een conflict indien de antagonist op massaloyaliteit zijn aangewezen. (2) Godsdiensten en godsdienstige gemeenschappen kunnen zowel de-escalerend als escalerend werken in een conflict. (3) Religieuze vorming bemoeilijkt grove instrumentalisering van mensen. (4) Hechte geloofsgemeenschappen kunnen meer invloed uitoefenen in een conflict dan religieuze enkelingen. (5) Transnationale organisaties kunnen meer invloed uitoefenen dan enkelingen.⁹²

2.2.2. Oorzaken van agressie, geweld en oorlog en vredespedagogische uitgangspunten

In de zoektocht naar de oorzaken van agressie, geweld en oorlog combineert Nipkow een drietal gezichtspunten met elkaar. Ten eerste een sociaalwetenschappelijke invalshoek, die volgens hem doorverwijst naar de invalshoek van de evolutiepsychologie en als laatste de vatbaarheid van de mens voor indoctrinatie.

De zoektocht naar oorzaken vanuit sociaalwetenschappelijke hoek

Volgens Nipkow heeft sociaalwetenschappelijk onderzoek zowel voor individuele als voor collectieve gewelddaden plausibele oorzaken blootgelegd. Tegelijkertijd blijft echter de meer fundamentele vraag staan *waarom* mensen gewelddadig zijn. Uit deze vraag volgt een andere vraag, namelijk: welke *mensbeelden* worden binnen de sociale wetenschappen gehanteerd? De sociale wetenschappen hebben volgens Nipkow de neiging om monocausale verklaringen te zoeken: sociaaleconomisch, politiek, sociaalpsychologisch, cultuursociologisch, dan wel pedagogisch. Al deze verklaringen zien geweld als *sociaal verschijnsel*. Echter, uiteindelijk

91 Vgl. Nipkow, K., 2007, 372-373.

92 Vgl. Nipkow, K., 2007, 374-375.

gaat geweld niet in het sociale op. Geweld is geen sociaal handelen. Het speelt zich weliswaar tussen mensen af, maar het heft iedere vorm van socialiteit op. Gewelddadig handelen betreft de vernietiging van de ander ofwel: de ontkenning van de ander als ander is het begin van elke vorm van geweld. Het zoeken naar een antwoord op de vraag waarom mensen gewelddadig zijn, vraagt om een thematisering van de antropologische vraag naar de mens. Het gaat om onderzoek naar mensbeelden in een spanningsveld tussen biologie (evolutionaire antropologie) en sociaalwetenschappen.⁹³

Psychoanalytische en evolutiepsychologische oorzaken van de uitoefening van geweld

Volgens Nipkow laat *etnografisch* onderzoek zien dat er in de mensengeschiedenis geen tijdvak zonder conflicten vastgesteld kan worden. Naast onderlinge solidariteit laat zich ook altijd bloedvergieten zien. Geweld tegen andere mensen is het begin van alle geweld. Zelfs geweld in de eigen stam of clan is gericht tegen anderen, meestal tegen aangetrouwde vrouwelijke familieleden of stiefkinderen.⁹⁴

Geweld komt in de wereldgeschiedenis het meest opvallend tot uiting in oorlogen tegen 'vijanden'. Hierbij gaat het niet uitsluitend om politieke vijanden. Ook *ethniciteit* speelt een duidelijke rol. Mensen kunnen bijna onbewust in 'wij-zij-denken' vervallen indien de 'anderen' een andere afstamming hebben, van een andere ethniciteit zijn.⁹⁵

Psychoanalytische verklaringen zoeken oorzaken van geweld veelal in de richting van racistische vooroordelen, aldus Nipkow. Mensen beleven of construeren 'een ander' door op anderen datgene te projecteren waarvan men het beeld van het eigen volk vrij en onbesmet wil houden. Men kan met een dergelijk *vijandbeeld* een fatale volksverbeelding van een vijand oproepen, die in agressieve handelingen kan uitmonden. Een klassiek voorbeeld is het *zondebokmechanisme* beschreven door Girard. Maar waarom speelt ethniciteit in vijandbeelden in de regel een rol?

De *evolutiepsychologische* verklaring hiervoor berust op de hypothese dat in de overlevingsstrijd tussen gemeenschapverbanden de gevoelens van saamhorigheid en solidariteit de levensnoodzakelijke reproductie van bloedverwanten in de eigen groep dienen. Onderzoek geeft volgens Nipkow aan dat bloedverwantschap conflicten vermindert en coöperatie

93 Vgl. Nipkow, K., 2007, 375-376.

94 Vgl. Nipkow, K., 2007, 378.

95 Vgl. Nipkow, K., 2007, 379.

oplegt. De bereidwilligheid tot coöperatie ontwikkelde zich onder degenen die elkaar onderling vertrouwden, waarbij verwanten werden voortgetrokken. De moraal die hieruit ontstond kan omschreven worden als moraal van de kleine groep, waarbij altruïsme in de kern als verwantschaps- of familiealtruïsme verstaan kan worden.⁹⁶

Daar waar mensen over grenzen heen met elkaar coöperatief handelen, worden geweld en oorlog vermeden. Wie zaken wil doen, doet de ander geen geweld aan. Coöperatie binnen een verbond kan ook agressieve conflicten met anderen dienen. In de grond van de zaak is een ontwikkelde coöperatievaardigheid van mensen met verwanten en niet-verwanten één van de voornaamste fundamenten van de educatie tot vredesvaardigheid. Binnen een evolutionaire ethiek wordt een reciproque altruïsme de motor van het (economisch) handelen. Het berust op de verwachting van een tegenprestatie, dat wil zeggen op een economisch beginsel. Uiteindelijk kan er ook een niet-reciproque altruïsme ontstaan waarbij grote persoonlijke offers gebracht kunnen worden.⁹⁷

Voorts is de evolutie van *empathie* van belang. De dispositie hiervoor is volgens Nipkow universeel, doch zij kan maatschappelijk verkommeren. Empathie kan gezien worden als een evolutionair bijproduct van *strategisch denken*. Om strategisch te kunnen denken is het noodzakelijk dat iemand zich verschillende toekomstscenario's kan voorstellen. En daarin dienen wij zelf voor te komen, als zelfrepresentatie in de hersenen. Bij het invoelen roept informatie over de toestand van medemensen plaatsvervangende eigen gevoelens op. Het leed van vreemden roept bij ons onlust op, die wij kunnen vermijden door het leed te verminderen.⁹⁸

De opgave om coöperatie en empathie cultureel te verlangen van alle mensen en politiek te verankeren werd steeds moeilijker met een toenemende bevolkingsdichtheid en concurrentie op het gebied van hulpbronnen. Bepaalde afgrenzingen en uitsluitingen bepaalden steeds sterker de historische voortgang. Oorlogen en geweldshandelingen ontstonden omdat coöperatie met als doel gemeenschappelijke veiligheid, overleven en wederzijds voordeel niet meer mogelijk was.⁹⁹

Hoe doen wij recht aan de ander? Dat is volgens Nipkow de vraag waar het om draait. De mens is in zijn optiek het wezen met de hoogste graad

96 Vgl. Nipkow, K., 2007, 379-380.

97 Vgl. Nipkow, K., 2007, 380-381.

98 Vgl. Nipkow, K., 2007, 381.

99 Vgl. Nipkow, K., 2007, 382.

van coöperatiebereidheid, empathie en compassie, doch ook het meest 'agressieve dier' ter wereld met de mogelijkheid tot diepe haatgevoelens. Conflictgeladen relaties zijn die tussen 'eigen' en 'vreemd' en tussen 'dichtbij' en 'veraf'. De vrede wordt in het bijzonder in deze twee relatievormen bedreigd, want ze beslaan de twee centrale dimensies van socialiteit, namelijk *bezitsverhoudingen* (hulpbronnen) en *sociale betrekkingen* (gemeenschapsverhoudingen). *Wat* hoort bij ons en wat moeten wij verdedigen? *Wie* hoort bij ons en tegen wie moeten we onszelf beschermen? In het huidige tijdsgewricht van globalisering verschrompelt 'veraf' tot 'nabij'. Angst voor het vreemde, voor vreemden, is vermoedelijk genetisch bepaald. Vijandigheid ten aanzien van het vreemde, vreemden, wordt verworven door de wisselwerking tussen genetische predisposities en cultureel-maatschappelijke invloeden. Vreemdelingenhaat is van het maatschappelijke klimaat afhankelijk.¹⁰⁰

In het licht van dit soort gegevens toont zich, volgens Nipkow, één van de belangrijkste *vredespedagogische opgaven*, namelijk dat evolutionair tot ons gekomen *verboden en geboden van een nabuurethiek*, zoals de Tien Geboden, evenals 'solidariteit', 'empathie' en 'medelijden' mondiaal opgerekt mogen worden. Het betreft hier namelijk geen vanzelfsprekendheden, maar regels en houdingen die op morele gronden geïmplementeerd dienen te worden met het oog op vredesvaardigheid. Het betreft *ethische globalisering*, de verbreiding van verantwoordelijkheidbewustzijn op mondiaal niveau.¹⁰¹

Indoctrineerbaarheid door ideologieën en propaganda als oorzaak van geweld

Mensen kunnen gevormd worden, ze zijn vatbaar voor ontwikkeling. Dit grondinzicht uit de pedagogiek is de mogelijkheidsvoorwaarde en vaak ook de rechtvaardiging om, ondanks de onvervreemdbare zedelijke vrijheid van de persoon, pedagogisch te handelen ten aanzien van die persoon. Mensen staan voortdurend bloot aan maatschappelijke en culturele invloeden tijdens hun persoonlijke ontwikkeling, hun persoonlijke vorming. Ze zijn psychologisch manipuleerbaar en indoctrineerbaar, aldus Nipkow.¹⁰²

Volgens Nipkow blijkt uit onderzoek dat deze openheid voor indoctrinatie evolutionaire wortels heeft. Een belangrijke wortel ligt ontogenetisch in de vroege bindingservaring van het kind met primair belangrijke anderen

100 Vgl. Nipkow, K., 2007, 382-383.

101 Vgl. Nipkow, K., 2007, 383-384.

102 Vgl. Nipkow, K., 2007, 385-386.

in de gemeenschap, zoals ouders. Deze ontogenetische ervaringen zetten een lange fylogenetisch evolutiebiologische geschiedenis voort van culturele vertakkingen waardoor een fundamentele *bereidheid tot binding* ontstaat. Wie bij deze bereidheid aanknoopt voorziet in een dubbele behoefte van de ander: de individuele ervaringen en behoeften uit de kindertijd enerzijds, en evolutionair aangelegde predisposities uit de menselijke stammengeschiedenis anderzijds. Inzichten uit de ontwikkelingspsychologie komen hier samen met inzichten uit de evolutiepsychologie.¹⁰³

Vanuit de evolutiepsychologie komt de hypothese dat, omwille van de fitness van de (groot-) familie in de strijd om te overleven, bij de voor kindzorg verantwoordelijke ouders alle aandacht gaat naar het grootbrengen van de eigen kinderen. Vandaar dat indoctrinatiemethoden dienen aan te sluiten op in de vroege kindertijd ontstane gevoelsbindingen en afhankelijkheidsbetrekkingen die ook nog bij volwassenen aangesproken, gemobiliseerd en benut kunnen worden. Dit betekent dat indoctrinatie retorisch gebruik dient te maken van *familiaire gemeenschapsretoriek* ('Vaderland', 'wapenbroeders' etc.). Deze retoriek trekt met name grenzen rond een collectieve identiteit.¹⁰⁴

De behoefte om ergens toe te behoren komt voort uit de evolutionaire grondervaring door een ander verzorgd en beschermd te worden en vervolgens uit het verlangen nog verder verzorgd te worden en beschermd te zijn. Ook speelt de elementaire behoefte om tot een groep en haar overtuigingen te behoren een rol. Dit is menselijk, doch uitbuitbaar.¹⁰⁵

Volgens Nipkow is duidelijk dat het gesproken en geschreven *woord* ter indoctrinatie de laatste tientallen jaren plaats heeft ingeruimd voor de *optische waarneming* (televisie, internet). Het devies van beide middelen, het woord en het beeld, is *simplificering*. Vredespedagogische sensibilisering vraagt om kritische media-analyse. Vredespedagogische middelen in de omgang met indoctrinatie zijn *informatie*, *verheldering* en *ideologiekritische analyse* waarbij het aankomt op *helder* en *gedifferentieerd spraakgebruik*.¹⁰⁶

2.2.3. Vredespedagogische doelen, inhouden en competenties

Vredespedagogiek laat zich onderscheiden van vredeseducatie. Het laatste heeft betrekking op het eigenlijke pedagogische of educatieve

103 Vgl. Nipkow, K., 2007, 386-387.

104 Vgl. Nipkow, K., 2007, 387-388.

105 Vgl. Nipkow, K., 2007, 389.

106 Vgl. Nipkow, K., 2007, 389.

handelen, het eerste op de wetenschappelijke overkoepeling van dit handelen. Ofwel: het gaat om het onderscheid tussen praxis en theorie en tegelijkertijd over de verbondenheid tussen beide. Welke vredespedagogische doelen, inhouden en competenties zijn op basis van het voorgaande aan te geven?

Vredeseducatie

De reikwijdte van vredeseducatie hangt af van de wijze waarop leerinvloeden worden ingeschat. De menselijke soort heeft een groot leervermogen, aldus Nipkow. Cultureel krijgt dit leervermogen tevens extra impulsen. De ervaringen van vroegere generaties zijn immers vastgelegd in schriftelijk overdraagbare vormen waardoor die ervaringen hun werking doorheen de tijd kunnen behouden. Ook andere cultuuruitingen zoals architectuur, kunst, rituelen en symbolen zijn een weergave van vroegere ervaringen. Mensen leven in een culturele inbedding. En wij ervaren die inbedding ook. Onze culturele inbedding kan agressie en geweld voeden, maar ook samenwerking en vrede. Dit betekent dat *het scheppen van een vredescultuur* het alomvattende doel is bij minimalisering van agressie, geweld en het vormen van een bekwaamheid tot het scheppen van vrede.¹⁰⁷ Dit geldt ook voor vredeseducatie binnen een krijgsmacht. Welke culturele beelden binnen samenleving en krijgsmacht rond militair-zijn spelen door bij militairen? Zijn die beelden gericht op vrede en samenwerking of gericht op het uitoefenen van geweld? Is er evenwicht tussen beide? In hoeverre wordt in een krijgsmacht ook nadruk gelegd op het gepast nalaten van geweld?

‘Vrede leren’ kan *intentioneel* geschieden door gepland onderwijs (1). *Functioneel* door middel van de sociale leefwerelden van familie en nabuurschap, alsook door verborgen structuren zoals heimelijke leerplannen van scholen of opleidingen (2). En ook nog door de sterke punten van het voorgaande te verbinden met elkaar: een *leeromgeving* wordt intentioneel zo gemodelleerd dat ze als sociale *leefwereld* functioneel inwerkt op mensen, hetgeen in de krijgsmacht het geval is.¹⁰⁸

Bij een intentioneel leerproces, of educatie, dient sprake te zijn van het nastreven van een vredespedagogische fundamentele vorming. Hierbij is sprake van *leerdoelen*, over te brengen *leerinhouden* en te verwerven *competenties*. Volgens Nipkow kan als eerste een *bewustzijn van wereldburgerschap* bij deelnemers nagestreefd worden. Ook bij militairen. Hierbij gaat het om *kennisinhouden* omtrent het vreemde en bijvoorbeeld

107 Vgl. Nipkow, K., 2007, 390-391.

108 Vgl. Nipkow, K., 2007, 391-392.

om competenties als *inlevingsvermogen* en *empathie* met vreemden. In een volgende stap kan kennis verdiept en verbreed worden in de richting van *begrijpen* ('verstehen') van het vreemde en het kunnen *verklaren* van het ontstaan van oorlog en andere conflicten. Een derde stap omvat de leerprocessen die boven beschreven zijn, zoals rechteneducatie, morele vorming, staatsburgerlijke vorming en religieuze vorming. Uit te bouwen competenties kunnen zijn: *globaal leren, complex denken, anticiperen op gevaren, intercultureel en interreligieus begrijpen*.¹⁰⁹

Een leeromgeving modelleren als een sociale leefwereld, zoals in een krijgsmacht veelal gebeurt, betekent dat de voordelen van intentionele educatie met haar *doelgerichtheid* verbonden wordt met de alomvatende uitwerking in een sociale leefwereld. De *inhoudelijke kant* van het leerproces krijgt daarmee vorm op het *betrekkingsniveau* van de leefwereld. Gedrag is hierbij functioneel, en intentioneel gevormd.¹¹⁰

Implicaties voor de bijdrage aan de morele vorming

Op basis van het voorgaande kan gesteld worden dat de bijdrage aan de morele vorming van militairen, door aalmoezeniers en opleiders binnen defensie, verstaan kan worden als vredeseducatie. Het betreft dan een *intentioneel* leerproces waarbij sprake is van leerdoelen, leerinhouden en het verwerven van competenties. Het *algemeen pedagogische doel* van deze vredeseducatie kan luiden: het scheppen van een vredescultuur binnen de krijgsmacht door middel van een gerichtheid op de minimalisering van de uitoefening van agressie en geweld, en het vormen van een bekwaamheid tot het scheppen van vrede en samenwerking.

Voor de vredeseducatie van militairen kan dit betekenen, in aansluiting op Van Iersel, dat zij leren om hun uitoefening van agressie en geweld tot een noodzakelijk minimum te beperken, dus tot een niveau dat moreel verdedigbaar en proportioneel, en daarmee legitiem is.¹¹¹ Een seculiere militaire ethiek heeft dit oogmerk. Vandaar dat vorming en onderwijs vanuit een seculiere militaire ethiek begrepen kan worden als vredeseducatie. Dit betekent daarnaast ook dat de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen opgevat kan worden als vredeseducatie ter bevordering van de bekwaamheid tot ethisch te verantwoorden zelfstandige morele beoordeling en uitvoering van geweldshandelingen met het oog op de minimalisering van geweld en tot communicatie hierover.

109 Vgl. Nipkow, K., 2007, 392.

110 Vgl. Nipkow, K., 2007, 393.

111 Vgl. Iersel, F. van, 2003, 40.

In 2.1.3.3. werd gesteld dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen gericht kan zijn op het *functioneren van het persoonlijk geweten* van de militair in de context van het uitvoeren van moreel juiste handelingen en daarmee het voorkomen van morele erosie en zelfafmelding. Zij doet dit door elementen uit de katholieke geloofsinhoud, zoals geweten, vrede en algemeen welzijn (zie hoofdstuk 4 en 5), in te brengen als (morele) cognities in de morele communicatie met militairen. De precieze operationalisering van het algemeen welzijn wordt binnen de katholieke sociale leer gezien als afhankelijk van de sociale omstandigheden van elke historische periode. Heden ten dage gaat het in haar algemeenheid om het respect voor, en de alomvattende bevordering van, de menselijke persoon en zijn fundamentele rechten, waaronder met name de mensenrechten (zie hoofdstuk 5).

De morele communicatie met militairen kan gericht worden op de formulering van persoonlijke doelen en beleid als bijdrage aan het dragen van morele verantwoordelijkheid, de bescherming tegen morele erosie en zelfafmelding en de versterking van de morele identiteit van de militair enerzijds, en de proactieve formulering en vorming van juiste intenties in de vorm van doel-middel-combinaties gericht op de legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden anderzijds. Vanuit katholiek perspectief betreft het laatste de formulering van een *proactieve minimale moraal* in de vorm van het naleven van fundamentele *mensenrechten*.

De indirecte context van morele erosie en zelfafmelding laat zich nu koppelen aan de directe context van vredeseducatie doordat bewustwording van het functioneren van het persoonlijk geweten van de militair verbonden kan worden met het oogmerk van de beperking van uitoefening van geweld tot een noodzakelijk minimum, tot een niveau dat moreel verdedigbaar en proportioneel is, want het betreft hierbij het uitvoeren van moreel juiste handelingen, die tevens morele erosie en zelfafmelding willen voorkomen.

Een volgende vraag is dan: wat zijn mogelijke methodische oriëntaties binnen de directe context van vredeseducatie? Het gaat hierbij om mogelijke vormen van morele vorming, gericht op de vorming van het persoonlijk geweten van de militair. Voor een beschrijving van mogelijke oriëntaties wordt gebruik gemaakt van *Het morele zelf, vorming en ontwikkeling* van Van der Ven.

2.3. Methodische oriëntaties binnen de directe context van vredeseducatie

Volgens Roebben beoogt moraalpedagogiek op de eerste plaats een communicatie over het ethisch nastrevenswaardige op gang te brengen tussen gesprekspartners die leven vanuit verschillende particuliere morele verhalen. Deze communicatie is een middenweg tussen een overdrachtsmodel enerzijds dat vooral aanstuurt op de *Anpassung* (socialisatie) van de educandus aan een heersend waardepatroon door oefening in deugdzzaamheid en karaktersterkte, en het verhelderingsmodel anderzijds dat vooral gericht is op de ultieme zelfontplooiing van de educandus losgerukt van en in volkomen *Widerstand* (kritiek en emancipatie) ten aanzien van wat cultureel en moreel voorgeschreven is.¹¹²

Moraalpedagogiek verwijst naar een normatieve richting van opvoedkundige praktijken: welk doel heeft het te dienen? Waartoe opvoeden? Van der Ven, één van de meest vooraanstaande denkers op gebied van de moraalpedagogiek in Nederland, spreekt in dit verband van een eigen onvervreemdbaar en onherleidbaar formeel object van de pedagogiek als zodanig: de mens als ‘homo educabilis et educandus’ (de mens voor zover hij geschikt is voor educatie en ervoor in aanmerking dient te komen).¹¹³ Ik volg hem hierin. Het eerste beginsel is een fundamentele visie op de mens die determinisme verwerpt en in plaats daarvan open ontwikkelingsmogelijkheden veronderstelt. Dit beginsel houdt ook in, dat leren een activiteit is van de lerende zelf. Het veronderstelt *respectvol interactionisme* tussen educator en educandus. Het tweede beginsel verwijst naar de richting van het pedagogisch handelen: het is er op gericht om de mens op te voeden tot zelfstandigheid, dat mensen in staat zijn tot zelfstandig denken en doen. Het *doel van pedagogisch handelen*, van opvoeding en vorming, is het realiseren van die zelfstandigheid, en de verantwoordelijke zelfbepaling in de openbaarheid, van de educandus. De voorgaande beginselen worden dan gezien als *constitutief* voor pedagogisch handelen. Zonder deze beginselen is pedagogisch handelen ondenkbaar. Tegelijkertijd zijn het *normatieve* beginselen, omdat ze aangeven wat goed pedagogisch handelen is. Dit is namelijk dat pedagogisch handelen waarbij de educandus in toenemende mate ruimte wordt geboden om te komen tot verantwoorde eigen inzichten, oordelen, opvattingen en handelingen.¹¹⁴

112 Vgl. Roebben, B., 1995, 69-70.

113 Vgl. E.T. Alii, 2009, 28-29; Ven, J.A. van der, 1982, 175; Ven, J.A. van der, 1985, 52.

114 Vgl. E.T. Alii, 2009, 29-31.

Van der Ven behandelt in zijn boek zeven modellen van, of methodische oriëntaties voor, morele vorming: *discipline, socialisatie, overdracht, cognitieve ontwikkeling, verheldering, emotionele vorming* en *karaktervorming*. Moet de militair zich morele gewoonten eigen maken door discipline of door het verbeteren van socialisatieprocessen in de krijgsmacht waardoor de militair gevormd wordt? Moet er overdracht van moraal plaatsvinden, dient de cognitieve ontwikkeling gestimuleerd te worden of moet hij/zij aangemoedigd worden tot morele zelfverheldering? Moeten er mogelijkheden gecreëerd worden om te leren op het vlak van de morele emoties, of voorwaarden geschapen worden die bevorderlijk zijn voor morele karaktervorming? Welke van deze zeven modellen van morele vorming heeft de voorkeur?

Interactionisme

Volgens van der Ven dient eerst bepaald te worden welk *paradigma* gekozen wordt voor de morele vorming. Hij pleit voor het zogenaamde *interactionisme*. Interactionisme beschrijft, analyseert en verklaart het menselijk functioneren door te kijken naar de interactie tussen de *persoon* en zijn/haar *omgeving*. Dit is een zienswijze die strookt met de bovengenoemde sociaal-cognitieve benadering van moreel functioneren (2.1.). Interactionisme verwerpt zowel persoonsdeterminisme als omgevingsdeterminisme. Persoonsdeterminisme is de theorie dat alle processen in het (morele) leven afkomstig zijn van cognities, emoties, motieven, intenties, keuzen en handelingen van het individu. De invloeden van omgevingsfactoren wordt hierbij verwaarloosd. Het omgevingsdeterminisme is de propositie dat alle (moreel) denken, voelen, streven en gedragen, gecontroleerd worden door externe stimuli die in de omgeving aanwezig zijn, terwijl de rol van het individu zich beperkt tot tegensturen en tegenwerken. Vanuit interactionistisch perspectief werkt het individu niet alleen tegen, maar werkt hij/zij ook uit zichzelf en orkestreert de omgeving niet alleen het individu, maar orkestreert, dirigeert en scheidt het individu zelf ook de omgeving, zij het dan niet vanuit het niets.¹¹⁵

In een militaire context kan morele vorming naar mijn mening het paradigma van interactionisme volgen. De militair functioneert immers op basis van interactie tussen interne en externe stimuli. Wel dient rekening gehouden te worden met de maatschappelijk-institutionele context van de krijgsmacht waarbinnen de militair functioneert. Dit betekent dat het paradigma van *institutionalisme* op de achtergrond meespeelt. Dit impliceert dat de bredere samenleving en haar instituties mede de inhoud van de morele vorming van de militair bepalen. De militair vervult

115 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 33.

namelijk een institutionele rol met daarbij behorende maatschappelijk-normatieve implicaties, zoals bijvoorbeeld naleving en handhaving van mensenrechten. In de vorige paragraaf kwam dit ter sprake als pedagogisch doel: militairen dienen zich bewust te zijn van mondiale waarden en de verantwoording van hun morele oordelen dienen zij hierop te richten. Het perspectief van de vorm en inhoud van de morele vorming wordt dus niet alleen bepaald door de microkosmos van de persoon van de militair of de mesokosmos van de krijgsmacht als organisatie, doch ook door de makrokosmos van (mondiale) maatschappelijke plichten en verantwoordelijkheden, geboden en verboden, rechten en plichten. De militair moet een bepaalde institutionele rol leren die hij moet vervullen wanneer hij binnen de krijgsmacht wil functioneren. Die rol kan worden verstaan als voorschriften van manieren om met soorten situaties om te gaan waar hij mee te maken zal krijgen. Deze voorschriften, inclusief hun onderliggende (maatschappelijke en culturele) waarden en normen, moeten door de militair geïnternaliseerd worden.

Morele communicatie

Volgens van der Ven kennen de bovengenoemde modellen van morele vorming een gemeenschappelijke noemer. Deze noemer verklaart waarom en in welke mate deze modellen elkaar, minstens gedeeltelijk, lijken te overlappen. Deze gemeenschappelijke noemer is *morele communicatie*: het voortgaande proces van morele uitwisseling en moreel begrip in het zoeken naar waarheid. Morele uitwisseling houdt de wederzijdse expressie van morele overtuigingen, beginselen, waarden en normen in, terwijl ook gepoogd wordt deze te verhelferen, te verklaren en te rechtvaardigen. Moreel begrip is het innemen van het perspectief van de ander en aandacht schenken aan zijn/haar verhelderingen, verklaringen en rechtvaardigingen. Het betekent het, minstens tijdelijk, overnemen van en rekening houden met de individuele en sociale geschiedenis waaruit deze personen voortkomen. Deze morele uitwisseling en moreel begrip maken deel uit van de zoektocht naar waarheid, de zoektocht naar wat goed en juist is, zodat men wijs kan handelen in situaties.¹¹⁶

In 4.5. zal deze morele communicatie vanuit de katholieke sociale leer geduid worden als *dialog*. Wanneer aalmoezeniers zich richten op morele communicatie met militairen, dan gaan zij een dialoog aan met die militairen, waarbij in vrij onderzoek en met behulp van uitgangspunten uit de katholieke sociale leer, gezocht wordt naar een weldoordachte ordening van handelingsdoelen met als einddoel het algemeen welzijn. De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele

116 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 35.

vorming is er dus op gericht om door middel van een vrije dialoog te communiceren met militairen aangaande hun handelingsdoelen en -beginselen, waarbij de geestelijke verzorging zich inhoudelijk mede oriënteert op de katholieke sociale leer aangaande de ethiek van de militaire praktijk. Deze dialoog vindt plaats op het niveau van de gewetensvorming: doelen en beginselen die behoren tot de *synderesis*, de werking van de *prudentia* en de morele moed tot *conscientia*, namelijk het uitvoeren onder soms hachelijke omstandigheden van wat als moreel juist wordt gezien. Deze dialoog is de wijze waarop aalmoezeniers de praktische waarheid vanuit de katholieke sociale leer kunnen inbrengen in de morele communicatie met militairen.

Morele communicatie kan volgens Van der Ven geanalyseerd worden op twee verschillende niveaus: eerste orde en tweede orde. In sommige modellen van morele vorming overheerst de eerste orde, in andere de tweede. Morele communicatie van de eerste orde wordt gekenmerkt door plausibiliteit. De percepties, ervaringen, beelden, metaforen, symbolen, verhalen, overtuigingen, beginselen, waarden en normen die in deze communicatie worden behandeld en uitgewisseld, worden als vanzelfsprekend, redelijk en begrijpelijk beschouwd. Ze hoeven niet besproken of bewezen te worden. Ze maken deel uit van de leefwereld van mensen, bijvoorbeeld van de militaire leefwereld. Plausibiliteit betekent ook dat militairen op een vanzelfsprekende manier handelen naar deze overtuigingen etc., waardoor ze als richting, inspiratie en leiding functioneren. Morele communicatie van de eerste orde wordt niet alleen bepaald door narratief, maar ook door argumentatief denken. Deze argumentatie vindt echter plaats binnen de grenzen van de gemeenschappelijke militaire leefwereld. Morele communicatie van de tweede orde wordt ook gekenmerkt door verhaal en argument, maar de verhalen die worden verteld en de argumentaties die worden gebruikt zijn bedoeld om discussies op te roepen, om door grenzen en muren van de gemeenschappelijke leefwereld te breken. Ze zijn bedoeld om gemeenschappelijke beginselen, regels en normen omver te trekken en te ontmantelen. Verhalen en geschiedenissen zijn afkomstig uit verschillende leefwerelden en onbekende gemeenschappen, en geven aan hoe andermans gewoonten en overtuigingen worden geleefd. Voor de ondersteuning van deze vreemde normen en waarden worden rede en logische overreding gebruikt. Morele communicatie van de eerste orde kan intra-gemeenschappelijke communicatie worden genoemd, want zij vindt plaats binnen groepen, netwerken en gemeenschappen, zonder hun grenzen te doorbreken. In de morele communicatie van de tweede orde kunnen betrekkingen tussen groepen, netwerken en gemeenschappen morele

conflicten laten ontstaan.¹¹⁷ Zo kan de militair naar mijn mening tijdens operationele inzet geconfronteerd worden met gemeenschappen van mensen die er geheel andere mores op na houden. Toch zal vaak moreel begrip opgebracht moeten worden voor deze gemeenschappen omwille van het hogere doel van de vrede.

Het is volgens Van der Ven ook van belang om onderscheid te maken tussen *informele* en *formele* morele vorming.¹¹⁸ Dit onderscheid wordt door Nipkow benoemd als het onderscheid tussen de *leefwereld* en de *leerwereld* van de educandus (2.2.1.1.). Binnen de krijgsmacht gaat informele morele vorming over opvoedkundige processen die zich voordoen binnen de informele omgeving van de krijgsmacht. Het betreft hier bijvoorbeeld de informele omgeving van de verhouding tussen meerdere en minderen, tussen militairen onderling en allen die participeren in de kleinere of grotere groep militairen, zoals de groep, het peloton, de compagnie etc. Het adjectief 'informeel' betekent dat opvoedkundige processen plaatsvinden in groepen en netwerken die niet in eerste instantie voor dit doel zijn opgezet, georganiseerd en geformaliseerd. 'Formeel' betekent dat er sprake is van opvoedkundige processen die plaatsvinden in een context die primair is opgezet om opvoedkundige activiteiten systematisch en methodisch te coördineren, opvoedkundige taken en verantwoordelijkheden te formaliseren, professioneel leiderschap uit te oefenen in de opvoeding en opvoedkundige structuren, procedures en processen expliciet te legitimeren. Hiervan is bijvoorbeeld sprake op opleidingscentra van de krijgsmacht. Overigens zijn informele en formele morele vorming geen twee gescheiden werelden. Binnen het leven en werken in de krijgsmacht zijn beide processen met elkaar verweven.

De eerste twee van de zeven modellen die Van der Ven noemt, behoren primair tot de informele opvoeding of educatie, namelijk discipline en socialisatie. *Discipline* is gericht op gewoontevorming en zelfregulatie binnen een bepaalde groep, binnen de (operationele) groep waarin de militair functioneert. *Socialisatie* is gericht op internalisering van de waarden en normen van de grotere groep waar de kleine groep deel van uitmaakt, in dit geval is dat de krijgsmacht. De volgende vijf modellen zijn eerder formeel van aard. Omdat het doel van morele vorming is om een cognitief begrip van morele kwesties tot stand te brengen, kan het educatieve proces gericht worden op het bewuster en grondiger introduceren van de militair in de morele tradities van krijgsmacht en samenleving (*overdracht*). Omdat het doel van morele vorming cognitief is, kan naast het

117 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 36.

118 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 39-40.

nadruk leggen op de inhoud, verkregen door overdracht, ook aandacht gegeven worden aan de structuur van het zich ontwikkelende morele oordeel van de militair (*cognitieve ontwikkeling in de zin van de stadia van Kohlberg*). Verder is ook een ervaringsgerichte benadering mogelijk, omdat wat echt van belang is in het domein van de moraal te maken heeft met hoe een militair goed en kwaad in zijn handelen ervaart, hoe hij kiest tussen juist en onjuist in zijn eigen beslissingsprocessen, en hoe de militair waarden en normen door zijn eigen handelen in de praktijk brengt. Het doel zou dan dus zijn om de militair te helpen zijn eigen waarden en normen te verhelderen (*verheldering*). Vervolgens is het ook mogelijk om ons te richten op de emotionele vorming van de militair. Het veld van de moraal wordt immers gevoed vanuit emotionele bronnen (*emotionele vorming*). Als laatste kan de morele vorming zich ook richten op *karactervorming* of de vorming van het *morele zelf*. De vorming van het morele zelf vindt plaats binnen de omtrekken van het zich ontwikkelende zelf, dat intrinsiek in interactie staat met zijn menselijke omgeving, bijvoorbeeld de militaire groep, het gezin, andere primaire groepen, evenals de bredere groep van de krijgsmacht en de (pluralistische, multiculturele) samenleving. Als een deel van deze interactie communiceert het zelf met alle personen met wie het direct of indirect in contact komt. In dit proces van *interpersoonlijke* communicatie ontwikkelt het zijn *intrapersoonlijke* communicatie. Door actief en passief, narratief en argumentatief deel te nemen aan deze multidimensionale communicatie vertelt het zelf zijn eigen morele verhaal en wordt het aan het zelf verteld. Het zelf spint en wordt in zijn eigen web van betekenissen gesponnen, van waaruit karakter voortkomt. Van der Ven hanteert hiermee dus ook het eerder genoemde sociaal-constructionistisch paradigma van het zelf (2.1.3.2.).¹¹⁹

De methodische oriëntaties die Van der Ven geeft, vormen een antwoord op de vraag *hoe* aalmoezeniers een mogelijke conceptuele geloofsinhoud in kunnen brengen in de morele communicatie met militairen. Als zodanig kunnen één of meerdere van deze oriëntaties deel uitmaken van het beschrijvings-element voor een bijdrage aan de morele vorming van militairen, waarmee inzichten vanuit de katholieke sociale leer kunnen functioneren binnen de gewetensvorming van militairen. Zoals eerder gesteld werd in 2.1.3.3. kunnen elementen uit de katholieke geloofsinhoud zoals geweten, vrede, de waardigheid van de menselijke persoon, algemeen welzijn en uitoefening van mensenrechten als morele cognities ingebracht worden in de morele communicatie. De methodische implicatie hiervan is dat aalmoezeniers binnen hun bijdrage aan de morele vorming

119 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 40-43; Van der Ven schrijft overigens niet over of vanuit de militaire context. De contextualisering van deze tekst is van mijn hand GW.

van militairen gebruik zullen maken van de oriëntaties *overdracht* en *verheldering* met het oog op vrede als einddoel van moreel handelen binnen vredesoperaties.

De gewetensvorming van militairen richt zich met name op het (leren) dragen van morele verantwoordelijkheid door de militair. Als zodanig is verheldering als oriëntatie noodzakelijk binnen deze vorming om zicht te verkrijgen op de eigen morele identiteit van de militair. Verheldering is een hermeneutisch proces, waarbij de *hermeneutiek van de morele ervaring* een cruciale rol speelt. Deze ervaring vereist *duiding* met behulp van cognities vanuit een cognitief referentiekader. Vanuit katholiek perspectief gaat het dan met name om overtuigingen en waarden die bijdragen aan vrede als juiste gestalte van het algemeen welzijn, waarbij de naleving van fundamentele mensenrechten de minimale invulling is. Dit maakt overdracht als oriëntatie noodzakelijk. Verheldering is een oriëntatie die past bij de morele pluraliteit in de krijgsmacht en de morele pluraliteit waar militairen veelal mee te maken krijgen in gebieden van operationele inzet. De cognitieve *inhoud* van verheldering en overdracht staan in een dialectische relatie tot elkaar die spanningsvol kan zijn.

Om dit verder duidelijk te maken worden hieronder de oriëntaties *overdracht* en *verheldering* verder uitgewerkt aan de hand van Van der Ven, waarbij de contextualisering van de tekst in termen van de krijgsmacht van de hand van mijzelf (GW) is. Van der Ven schrijft niet over of vanuit de context van de krijgsmacht.

2.3.1. Overdracht

Waarden en normen kunnen overgedragen worden. Volgens Van der Ven kan overdracht als vorm van morele vorming in eerste instantie gedefinieerd worden in termen van disciplineren en socialisatie. Door disciplineren en socialisatie wordt de (leerling-)militair ingevoerd in bepaalde gewoonten en waarden die van belang zijn binnen een politiek-militaire context, zodat hij in staat is om ze in praktijk te brengen. Vooralsnog gebeurt dit dan zonder volledig expliciet en bewust begrip te hebben van het nut van de gewoonten en waarden, de onderlinge verhoudingen en de beginselen die eraan ten grondslag liggen. De militair leert simpelweg door deel te nemen aan de militaire gemeenschap. Het betreft hier dus een vorm van primaire socialisatie die zeker in de initiële opleiding tot militair een rol speelt.¹²⁰

120 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 119-120.

Vervolgens is het kenmerkende doel van overdracht om dit weten-hoe (*knowhow*), verkregen door disciplineren en socialisatie, om te zetten in weten-dat (*knowthat*). Onbewuste aannames, regels en patronen die aan het concrete morele handelen ten grondslag liggen, worden intentioneel onderwezen door een docent en intentioneel geleerd door de leerling. Intentionaliteit is van belang. Want een militair met expliciete kennis van deze regels, aannames en het functioneren daarvan, is beter in staat om ze in nieuwe situaties onafhankelijk te gebruiken. De militair zal in staat zijn om in complexere situaties adequaat te handelen door de nieuwe situatie te interpreteren in het licht van bekende regels en patronen, door elementen te combineren, hervormen, herstructureren en ze creatief toe te passen. Weten-hoe betekent dat men in staat is om conventionele regels *onbewust* te gebruiken. Weten-dat betekent dat men in staat is om deze regels *bewust* toe te passen op nieuwe, complexere situaties door onconventionele en inventieve aspecten met elkaar te combineren.¹²¹

Dimensies: inhoud en doelen

Overdracht kent twee dimensies: inhoud en doelen. Voor wat betreft de *inhoud*: in traditionele zin bestaat deze uit een samenhangend geheel van stellingen, waarden en beginselen, regels en normen die uitgedrukt worden in een bepaalde morele praktijk, die geworteld is in een bepaalde morele traditie. Op het mesoniveau van de krijgsmacht als organisatie wordt een zeker samenhangend geheel overgedragen dat zich laat kenschetsen met het begrip 'professionaliteit', met daarin waarden als loyaliteit, gehoorzaamheid, volharding en collegialiteit. Op het macroniveau van onze hedendaagse samenleving is sprake van pluraliteit. Dit brengt Van der Ven tot de slotsom dat binnen educatie niet meer vanzelfsprekend een samenhangend geheel overgedragen kan worden. Door aansluiting te zoeken bij het werk van de Franse filosoof Ricoeur komt hij tot de conclusie dat de criteria voor het bepalen en waarderen van de inhoud van wat wordt overgedragen vervat liggen in drie fases, namelijk het goede, het rechtvaardige en het wijze, die ieder op zich worden onderscheiden in drie dimensies: zichzelf, de ander en de samenleving. Dit alles leidt volgens hem tot de volgende waarden: a) binnen de fase van het goede: zelfachting, zorg en het gevoel voor rechtvaardigheid; b) binnen de fase van het rechtvaardige: autonomie, respect en democratie, inclusief mensenrechten; c) binnen de fase van het wijze: *prudencia* als deugd, die rekening houdt met de intrapersoonlijke, irrationele neigingen, de interpersoonlijke mogelijkheid tot tragische morele beslissingen

121 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 120.

die soms genomen moeten worden en de op de situatie georiënteerde, politieke afwegingsprocessen.¹²²

Cognitieve doelen

De tweede dimensie van overdracht bestaat uit de doelen ervan. Deze zijn volgens Van der Ven te onderscheiden in cognitieve, affectieve en wilsoelen. Cognitieve doelen kunnen onderscheiden worden in twee subcategorieën, namelijk het ontwikkelen van kennis enerzijds en cognitieve vaardigheden anderzijds. De kern van de ontwikkeling van kennis bestaat uit het vermogen om het overgedragene in het geheugen te prenten. Het ontwikkelen van cognitieve vaardigheden bestaat uit: begrijpen, toepassen, analyseren en synthetiseren van kennis. Volgens Van der Ven wordt tegenwoordig binnen vorming als overdracht meer tijd en energie besteed aan het ontwikkelen van cognitieve vaardigheden dan aan het herkennen en memoriseren van kennis. Dit is een logisch gevolg van het gezichtspunt dat mensen zelf verantwoordelijkheid dragen voor de moraliteit van hun handelen. Datgene wat in overdracht wordt aangeboden zal door de individuele militair kritisch moeten worden doordacht. De fases van het goede en het rechtvaardige vragen om onderwijsleerprocessen die doelbewust en systematisch analytische vaardigheden ontwikkelen en ondersteunen. De derde fase, die van het functioneren van het geweten omvat, vraagt bovendien een nog hogere vaardigheid, namelijk die van de synthese. Synthese maakt het iemand mogelijk om zijn eigen visie samen te stellen en zijn eigen oordeel over de unieke concrete situatie te formuleren. Vanwege die uniciteit kan het oordeel niet worden gereduceerd tot de kennis waarover men reeds beschikt. In zekere zin moet er kennis worden geschapen voor iedere nieuwe situatie. Dit wordt gedaan door relevante aspecten uit verscheidene niveaus door abstractie en concretisering te selecteren en vervolgens te combineren in een unieke eigen compositie. Het moge duidelijk zijn dat van hogere militaire commandanten een grotere vaardigheid tot synthese wordt verlangd. Zij dragen immers grote morele verantwoordelijkheid ten aanzien van de situaties waarin zij hun ondergeschikten willens en wetens mogelijkkerwijs brengen.¹²³

Affectieve doelen

De tweede categorie van opvoedkundige doelen is affectief van aard, aldus Van der Ven. Deze kan verdeeld worden in twee subcategorieën, namelijk ontwikkeling van motivaties en die van attitudes. Motivatie heeft ten eerste betrekking op activiteiten zoals ontvangen en aandacht

122 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 120-122; 162.

123 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 123; 162-163

geven, hetgeen bewustzijn impliceert. Ten tweede heeft motivatie betrekking op antwoorden en reageren, hetgeen berusting in, bereidheid tot en voldoening in antwoorden omvat. Het belang van motivatie lijkt evident, aangezien zonder aandacht en de wil om te reageren niemand daadwerkelijk kan leren. De ontwikkeling van attitudes bestaat uit drie complexe niveaus van onderling verbonden activiteiten, namelijk waarden, het opbouwen van een waardesysteem en tenslotte het integreren van het waardesysteem in het eigen leven, en wel zodanig dat men hierdoor wordt gekenmerkt. Vanuit de krijgsmacht als organisatie, het mesoniveau, zullen bepaalde attitudes doelbewust, direct of indirect, voorgeschreven of opgelegd worden, waarbij te denken valt aan integriteit, loyaliteit en collegialiteit. Vervolgens zullen er ook attitudes zijn die de militair in vrijheid als persoon kiest. Attitudes die hij of zij als persoon meebrengt in zijn of haar functioneren als militair, zoals bijvoorbeeld medemenselijkheid en vredelievendheid.¹²⁴

Wilsdoel

In beginsel is het wilsdoel van overdracht dat de militair vastberaden de overgedragen opvattingen, waarden en normen vanuit het mesoniveau wil handhaven. Hij wordt gestimuleerd om deze opvattingen, waarden en normen systematisch in de praktijk te brengen als militair. Nu is de militair geen robot en kan dat ook niet zijn, gezien zijn inzet binnen vredesoperaties waarin altijd ingespeeld zal moeten worden op actuele situaties en niet enkel sprake kan zijn van stugge naleving van bepaalde waarden en normen. Van militairen mag wel gevraagd worden dat zij vastberaden hun zelfgekozen attitudes handhaven als en alleen als deze attitudes niet de mensenrechten van een ander ondergraven.¹²⁵

Overdracht als methodische oriëntatie binnen vredeseducatie

Overdracht als methodische oriëntatie van morele vorming kan door aalmoezeniers ingezet worden op het moment dat zij in een dialoog met militairen doelen in willen brengen die voortkomen uit de katholieke sociale leer. Hierbij kan het gaan om doelen zoals de waardigheid van de menselijke persoon als criterium voor de moraliteit van handelingen binnen een politiek-militaire context (het goede). Dit criterium is een fundamentele waarde vanuit de katholieke sociale leer (hoofdstuk 5). Aalmoezeniers kunnen dit criterium verlengen met vrede als einddoel van maatschappelijk leven, hetgeen de naleving van mensenrechten impliceert (het juiste). Tevens kunnen zij inbrengen dat binnen morele afwegingsprocessen, vanuit een katholiek gezichtspunt, het functioneren van het geweten, met

124 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 123; 163.

125 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 124; 163.

daarbinnen de *prudentia*, centraal staat (het wijze). Ook kunnen zij kiezen voor het versterken van attitudes die de waardigheid van de menselijke persoon, vrede en de naleving van mensenrechten dienen. De grens van de eigen beslissingen van de militair als persoon zou liggen bij attitudes die duidelijk ingaan tegen de mensenrechten van anderen, zoals bijvoorbeeld racisme.

2.3.2. Verheldering

Verheldering van waarden als methodische oriëntatie ontstaat wanneer aan militairen wordt gevraagd zich in te leven in de waarden, opgevat als doelen, die zij er op na houden, zich van deze waarden bewust te worden en ze te rechtvaardigen, en als ze uitgedaagd worden er naar te handelen. Aldus Van der Ven. Waardeverheldering is populair omdat het een oplossing lijkt te bieden voor het probleem waar morele vorming in het algemeen mee kampt, namelijk morele pluraliteit. Deze methodische oriëntatie wil een oplossing bieden doordat de vraag naar de inhoud (beginselen, regels, waarden en normen) die overgedragen moet worden, beantwoord wordt vanuit de deelnemers zelf.¹²⁶

Drie processen

Het toekennen van waarden is binnen deze methode gebaseerd op drie processen: *kiezen*, *taxeren* en *handelen*. Deze drie processen omvatten zeven elementen. Het betekent (1) dat men zijn waarde kiest (2) uit een aantal andere waarden, (3) na het overwegen van de gevolgen van een keuze. Taxeren bestaat vervolgens uit twee elementen. Het betekent (4) dat men de gemaakte keuzes koestert en er gelukkig mee is, en (5) dat men bereid is deze keuze publiekelijk te bevestigen. Ook handelen bestaat uit twee elementen. Het betekent (6) dat men de gekozen waarde in praktijk brengt en (7) dat ook herhaaldelijk doet, waardoor het waardepatroon (als deugd) een plaats krijgt in het handelen.¹²⁷

Volgens Van der Ven is het uiteindelijke doel van waardeverheldering als gehanteerde methode belevingsutilitaristisch van aard. Met belevingsutilitaristisch bedoelt hij een op eigen ervaringen van het subject gebaseerd utilitarisme. Waarden worden eigen als zij voortkomen uit de eigen ervaring in plaats van buitenaf gesocialiseerd en vervolgens geïnternaliseerd te zijn. Het uiteindelijke doel van waardeverheldering is volgens hem hierbij zelfverwerkelijking. We vinden de waarheid in onszelf. We horen

126 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 215-219. Hierbij zij opgemerkt dat deze methode dus eerder het subjectieve proces van verheldering betreft, dan het vaststellen van objectieve en of intersubjectieve waarden. Binnen de gewetensvorming als vorming van de *synderesis*, gaat het wel om objectieve en of intersubjectieve waarden.

127 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 220-229.

een innerlijke stem spreken en we luisteren naar onze ervaringen en nemen wat onze gevoelens over het leven vertellen serieus. Niet de inhoud van onze ervaringen is belangrijk, maar het feit dat ze van ons zijn. De unieke oorspronkelijkheid van mijn ervaringen, die mijn zelfverwerkelijking bevorderen als ik er zorgvuldig naar luister en ze verhelder, maakt mijn goede leven anders dan dat van ieder ander. Iedereen moet zijn of haar innerlijke stem volgen. Het criterium is uiteindelijk dat men zijn innerlijke zelf ervaart, niet datgene wat men beleeft. Het teleologische perspectief van het goede waarnaar men streeft, het besef het goede leven te zoeken, gaat hierbij verloren. In termen van gewetensvorming: de inhoud van de *synderesis* wordt gesubjectieerd.¹²⁸

Op zichzelf vertegenwoordigen de drie processen van kiezen, taxeren en handelen, drie belangrijke aspecten van de modus van verheldering in de morele vorming. Zij dienen echter niet lineair toegepast te worden, maar eerder kritisch circulair, aldus Van der Ven. Omwille van het belevingutilitaristisch doel, zelfverwerkelijking, moet gesteld worden dat het eerste proces, het kiezen, gericht moet worden op de complementaire relatie tussen het teleologisch goede en het deontologisch rechtvaardige. Het goede moet gewild worden.¹²⁹ Dit proces moet zich niet alleen toespitsen op het individu, maar ook op institutionele waarden, zeker als deze, zoals in de krijgsmacht, verband met elkaar houden. Om bewustzijn en begrip van verbanden te krijgen, is zeker enige hulp van buitenaf welkom. Het vrijelijk kiezen van waarden dient volgens Van der Ven daarom aangevuld te worden met het concept van vrijheid op basis van toewijding. De waarden waarin een militair door middel van de modi van discipline, socialisatie, overdracht en ontwikkeling al is ingeleid, zouden het onderwerp dienen te zijn van verdere exploratie, begrip en internalisering, zonder dat ze per se getaxeerd worden ten opzichte van alternatieven. Traditie en vrijheid zijn geen tegenstellingen. Het overwegen van gevolgen, het derde element in het keuzeproces, kan beschouwd worden als een eerste reflectie over wat bepaalde waarden zouden kunnen betekenen in bepaalde operationele situaties. Gevolgen dienen ervaren en getoetst te worden binnen operationele omstandigheden.¹³⁰

Het tweede proces, het taxeren en in ere houden van doelen, moet worden ingebed in een moreel referentiekader dat uitgaat van het gegeven dat het maken van keuzes binnen operationele omstandigheden altijd

128 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 230-232.

129 Hier doet zich een parallel voor met hetgeen karakteristiek is voor de *synderesis* binnen een thomistische gewetensopvatting.

130 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 232-233.

omringd is met onzekerheid, ambiguïteit, ambivalentie, vragen en twijfels. Het is voor militairen belangrijk om een besef te ontwikkelen dat moraal omgeven is met onwetendheid. Het derde proces, het handelen, dient wezenlijk verbonden te zijn met de keuzeprocessen. Handelen betekent namelijk niet het toepassen van waarden *op* een situatie, maar *in* een situatie, hetgeen een kenmerk is van de *prudentia*. Kiezen vindt plaats door te handelen (parallel aan *conscientia* als gewetensoordeel binnen een thomistische gewetensopvatting).¹³¹

Het belevingsutilitarisme behoeft dus aanvulling, aldus Van der Ven. De kern van de *modus* van waardeverheldering verschilt niet wezenlijk van die van waardeoverdracht, behalve dat waardeverheldering de inbreng van de militair in de morele vorming benadrukt. Terwijl bij overdracht de nadruk wordt gelegd op de inbreng vanuit een morele traditie of de krijgsmacht. Samen vormen deze twee modi de dialectische relatie tussen de persoon van de militair en inhoud die aan de basis van vorming ligt. Elk van deze modi legt het accent op een van de twee polen. Het uiteindelijke doel van verheldering ligt in het scheppen van de optimale voorwaarden voor militairen om vertrouwd te raken met de dialectiek van het goede, het rechtvaardige en het wijze en dat, indien mogelijk, vrij te doen.¹³²

Verheldering als hermeneutisch proces

Zelfverheldering kan in hermeneutische zin worden geïnterpreteerd, aldus Van der Ven. Het betreft het stellen van de vragen: wie ben ik, wie zou ik willen zijn, waar leef ik voor, voor welke doelen zou ik me moeten inzetten, wat zou ik moeten doen? Deze vragen zijn verweven met de *identiteit* van de militair als persoon. Ze verwijzen beschrijvend naar wat en waar men is, en normatief naar wat men verlangt te zijn of te worden. De verhelderingsmodus wil een brug slaan tussen feitelijkheid en ideaal door te zoeken naar, en onderzoeken van, wat goed is om in een bepaalde situatie, hier en nu, te doen. Het gaat om moreel zelfverstaan. Dit wordt bereikt door het opnemen en bevragen van, en kritisch na te denken over, wat biografie, gemeenschap en traditie gezegd hebben dat men is, waar men zich voor moet inzetten en wat men zou moeten doen. 'Zelf' –verheldering is een hermeneutisch proces.¹³³

In het proces van het vertellen en delen van (fragmenten van) levensverhalen en verhalen vanuit operationele inzet ontwikkelen militairen een

131 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 233-234.

132 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 234.

133 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 234-235.

concept van de eigen identiteit, hun mogelijke toekomst en handelingen die uitgevoerd moeten worden. Hierbij vervult de hermeneutiek van het goede of van de *morele ervaring* een cruciale rol. Het verhaal van die ervaring moet de (luisterende) militair wezenlijk aanspreken of verplichten een handeling zodanig uit te voeren dat deze handeling verstaan wordt als deelname aan het goede leven. In alle moreel relevante teksten en verhalen kan een aanwijzing gevonden worden dat het concrete goede waar ze expliciet of impliciet naar verwijzen, wijst op een goed, dat breder, dieper en omvattender is, ofwel op het goede leven in al zijn dimensies en aspecten. Van der Ven benoemt dit als het transcendent goede. Vanuit de katholieke sociale leer kan hierbij gewezen worden op concepten als 'vrede' en 'algemeen welzijn'. Deze concepten zijn transcendent in die zin, dat niemand *precies* kan aangeven wat het is, en toch spreekt het aan, roept het op. Dit transcendent goede kan ook op een indirecte manier ervaren worden door *contrastervaringen* ('Dit is fout!') waarin militairen weerstand voelen tegen handelingen, situaties en structuren waar ze in operationele omstandigheden mee geconfronteerd worden.¹³⁴

De hermeneutiek van dit goede heeft in de verhelderingsmodus volgens Van der Ven een moreel-hermeneutische autoriteit nodig, die de dialectische relatie tussen het concreet goede en het transcendent goede uiteen kan zetten. Dit kunnen teksten of beelden zijn, doch ook een persoon. Deze moreel-hermeneutische autoriteit kan worden geïnterpreteerd vanuit drie positieve en drie negatieve aspecten. De positieve aspecten zijn: (1) vreugde, die voortkomt uit de interpretatie van de tekst; (2) betrokkenheid, die voortkomt uit het zicht wat de teksten betekenen voor de operationele inzet (toepassing in operationele omstandigheden); (3) passie voor de betekenis van de tekst en het overdragen van die betekenis aan mensen die in verwarring zijn. Drie negatief tegengestelde aspecten kunnen zijn: (1) blind dogmatisme; (2) obsessie voor details en (3) eenzijdige toewijding. Veelal komen positieve en negatieve aspecten samen voor. Autoriteit kan 'therapeutisch' werken door anderen te helpen met het existentieel verhelderen van waardeverwarring, conflicterende normen en aporieën waar ze anders door overweldigd zouden worden. Autoriteit kan 'profetisch' zijn als het helpt om de tekst van de militair, de autobiografie, duidelijker te maken met behulp van het transcendent goede, dat oproept om het goede leven na te streven in rechtvaardige instituties (het algemeen welzijn).¹³⁵

134 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 236-238.

135 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 239-240.

Verheldering als communicatief proces in een multiculturele context

Verheldering als communicatief proces kent drie aspecten, aldus Van der Ven. (1) Het zo duidelijk mogelijk overbrengen van de eigen boodschap aan anderen in een groep; (2) het communiceren van empathie door het perspectief van de ander in te nemen, en (3) het ontwikkelen van het vermogen om conflicten tussen concurrerende waarden op te lossen. Deze communicatieve dimensie, die in wezen bestaat uit het begrijpen van de waarden en gevoelens van anderen door hun perspectief in te nemen, kent een fundamenteel probleem. Wat betekent het namelijk om het perspectief in te nemen van anderen als die afkomstig zijn uit verschillende culturen en subculturen, zoals dat *in* de krijgsmacht het geval is en zoals dat het geval is wanneer de krijgsmacht wordt ingezet in landen met een niet-westerse cultuur?¹³⁶

Deze vraag laat zich niet eenduidig beantwoorden volgens Van der Ven. Wat in elk geval wel duidelijk is, is dat een echte dialoog tussen mensen uit verschillende culturele tradities gevolgen heeft voor de verhouding tot de eigen culturele en morele traditie. Een echte dialoog gaat voorbij aan de eigen grenzen en duikt in de andere culturele en morele tradities omwille van deze zelf, van hun intrinsieke waarde, maar men neemt altijd iets mee terug in de eigen traditie. Waardeverheldering in een multiculturele context is volgens Van der Ven wezenlijk gericht op het leren stellen van de *juiste vragen over de morele betekenis van het leven*: wie ben ik, waar leef ik voor, waar ben ik op betrokken, wat is het goede leven, wat is het gemeenschappelijk goede, wat is goed en kwaad, wat is juist en fout, wat is wijs? Het leren stellen van deze vragen veronderstelt een verdieping in de eigen cultuur en de cultuur van de ander om te zien welke antwoorden op welke vragen ze bevatten. Voorts kan gesteld worden dat verschillende culturen verschillende waarden en waardesystemen hebben, maar niettemin met dezelfde vragen worstelen. Wellicht vertonen die vragen gemeenschappelijke structuren en noemers. Methodisch is het hierbij van belang dat militairen divergent leren denken. Divergent denken vertrekt vanuit het inzicht dat de kennis van culturele en morele tradities fundamenteel contingent is, met name die van de eigen traditie. Het impliceert het kunnen decontextualiseren van de eigen beginselen, opvattingen, waarden en normen. Divergent denken betekent het ontwikkelen van 'alsof'-strategieën met militairen, het denken in termen van simulaties, zowel in deconstructie als reconstructie. Divergent denken is verbeeldend denken.¹³⁷

136 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 241-242.

137 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 242-254.

Verheldering als methodische oriëntatie binnen vredeseducatie

Waardeverheldering is een oriëntatie die past bij de morele pluraliteit in de krijgsmacht en de morele pluraliteit waar militairen veelal mee te maken hebben in gebieden van operationele inzet. Waardeverheldering kan ingezet worden als begeleiding bij de bewustwording en ontwikkeling van de eigen waarden, de eigen morele identiteit van de militair, en de vaardigheid van de militair om de juiste vragen te stellen over de morele betekenis (zin) van het leven in haar algemeenheid, zijn eigen leven en het leven van de mensen in het inzetgebied. Aalmoezeniers zullen deze verheldering door middel van dialoog mede laten plaatsvinden in (kritische) relatie tot waarden vanuit de katholieke traditie. Dit omwille van hun eigen identiteit als ambtsdragers, doch ook omdat waardeverheldering als methodische oriëntatie een intrinsieke neiging heeft tot moreel relativisme. Als zodanig dient er dan ook altijd sprake te zijn van een kritische wisselwerking tussen waardeverheldering en waardeoverdracht als methodische oriëntaties.

Verheldering en overdracht binnen levensbeschouwelijke vorming

De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen richt zich op de hermeneutische duiding van morele ervaringen van militairen met behulp van elementen (waarden) uit de katholieke geloofsinhoud om daarmee een bijdrage te leveren aan het dragen van morele verantwoordelijkheid door militairen, aan het behoud van hun morele integriteit. De elementen zijn hierbij afkomstig uit de katholieke sociale leer (zie hoofdstuk 5). De hermeneutische verbinding tussen elementen uit de geloofsinhoud en ervaring heeft binnen de geschiedenis van de catechese in Nederland sporen getrokken: de verhouding tussen openbaringscatechese en ervaringscatechese.

Onder invloed van het Tweede Vaticaans Concilie werd in 1964 de brochure *Grondlijnen voor een vernieuwde schoolcatechese* gepubliceerd. In deze publicatie werd afstand genomen van de destijds vertrouwde neoscholastieke vraag- en antwoordcatechismus. Volgens E.T. Alii was de neoscholastieke catechese, als vorm van openbaringscatechese, gericht op het vormen van mensen in een geest van volgzaamheid en gehoorzaamheid met betrekking tot de uitspraken van het kerkelijk leergezag, hen de geloofscodes zo scherp mogelijk over te dragen en toe te passen op hun leven. Deze catechese was verder gebaseerd op de vooronderstelling dat overdracht van geloofsinhoud zonder meer zou leiden tot de bijbehorende ervaringen of handelingen. Volgens Van der Ven leidde het echter enkel tot 'Wortwissen' en daarmee tot verbalisme.¹³⁸

138 Vgl. E.T. Alii, 2009, 169-170; Ven, J.A. van der, 1973, 7.

Onder invloed van de in Duitsland en Frankrijk opgekomen theologische vernieuwingsbeweging *Nouvelle Théologie* werd de neoscholastieke opvatting van de openbaring als *depositum fidei* gerelativeerd. Volgens E.T. Alii kwam hiervoor in de plaats een meer dynamische opvatting van de openbaring als heilsgeschiedenis, als de zelfmededeling van God in de context van de geschiedenis van mens en wereld. Mensen ervaren en interpreteren hun geschiedenis als openbaring van God, die zichtbaar wordt in zijn heilvolle daden. God laat zich zien in de lotgevallen van mensen, fragmentarisch en achteraf. Tegen de achtergrond van deze theologische vernieuwing veranderde ook het doel van de catechese. Catechese moest mensen nu vooraleerst leren om hun eigen geschiedenis, hun eigen ervaringen te verstaan, te interpreteren, te duiden, in het licht van de openbaring. Deze vorm van ervaringscatechese kan dan ook geduid worden als vallend binnen het antropologische model van contextualisering van theologie. Volgens Van der Ven is een bezwaar tegen deze vorm van catechese het gevaar van 'privatisering' van het evangelie.¹³⁹

Vanwege het gevaar van 'privatisering' koos Van der Ven in 1973 in zijn dissertatie *Katechetische leerplanontwikkeling* voor een sterk cognitief leertheoretische invulling van catechese en een theologische inhoudsbepaling. Voor het operationaliseren van de doelen maakte hij gebruik van de curriculumtheoretische benadering van de leerplanontwikkeling, aldus E.T. Alii. Educatie dient zich op de eerste plaats te legitimeren binnen de algemene doelstelling van de context waarin zij plaatsvindt (bijvoorbeeld de krijgsmacht). Zij dient een bijdrage te leveren aan de ontplooiing van de individuele persoon (militair). Doel van educatie is dat de educandus kennis en inzicht verwerft met betrekking tot de relevante theologische begrippen en regels die in het menselijk zingevingshandelen en -denken met betrekking tot concrete situaties een rol spelen. Educatie geschiedt systematisch aan de hand van denkstructuren die aan de wetenschappelijke theologie zijn ontleend. Het later verschenen *Kritische godsdienstdidactiek* (1982) is een uitwerking van deze dissertatie.¹⁴⁰

2.4. Besluit

Dit hoofdstuk wordt afgesloten met de weergave van de belangrijkste concepten die vanuit de contextanalyse, die in dit hoofdstuk is weergegeven, opgenomen dienen te worden binnen een conceptueel kader voor de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen, waarmee inzichten vanuit de katholieke sociale leer kunnen functioneren binnen de gewetensvorming van militairen.

139 Vgl. E.T. Alii, 2009, 170; Ven, J.A. van der, 1973, 7.

140 Vgl. E.T. Alii, 2009, 171-172.

Morele erosie als bedreiging van de legitimering van de uitoefening van geweld

In 2.1.2. werd duidelijk dat de psychologische processen van *morele erosie* en *zelfafmelding* een bedreiging vormen voor de *legitimering van de uitoefening van geweld* door militairen en dat morele vorming gericht dient te zijn op het leveren van een bijdrage aan het *proactief* verhinderen of verminderen van deze processen. Morele vorming dient militairen te steunen in de handhaving van hun morele identiteit onder operationele omstandigheden binnen vredesoperaties. De handhaving van morele identiteit kan geschieden door militairen *proactief* te steunen bij het vinden van juiste beslissingen en het uitvoeren van juiste handelingen in geval van morele dilemma's waarin de vraag naar de legitimiteit van het toepassen of nalaten van geweld binnen vredesoperaties centraal staat.

Proactieve gewetensvorming

Vanuit een analyse van moraalpsychologisch onderzoek werd in 2.1.3. duidelijk dat de bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming tegen deze achtergrond gericht kan zijn op het functioneren van het persoonlijk *geweten* van de militair in de context van het uitvoeren van moreel juiste handelingen en daarmee het voorkomen van morele erosie en zelfafmelding.

Hierbij konden nog de volgende onderscheidingen aangebracht worden:

- bewustwording bij de militair van de inhoud van zijn
 - onbewuste morele automatische responsies en intuïties,
 - werkzame morele gewoonten (deugden),
 - morele zelfregulatie,
 - morele kenstructuren,
 - morele waarneming,die allen invloed hebben op de werking van het persoonlijke geweten van de militair.
- bewustwording van de eigen morele identiteit, dat wil zeggen bewustwording van de werking van het persoonlijk geweten.
- bewustwording van situationele factoren die de werking van het geweten beïnvloeden, met name in de context van morele erosie en zelfafmelding.
- proactieve formulering van persoonlijke en of organisatorische morele doelen en beleid als bijdrage aan het dragen van morele verantwoordelijkheid, de bescherming tegen morele erosie, zelfafmelding en de versterking van de morele identiteit van de persoon.
- proactieve formulering en vorming van juiste intenties in de vorm van juiste doel-middel-combinaties gericht op de legitieme uitoefening van geweld. Het betreft hier een proactieve ondersteuning van de werking van het juiste geweten.

Vredeseducatie

Verdere analyse van de context in 2.2. maakte duidelijk dat de bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming gericht dient te zijn op vrede en daarmee de gestalte krijgt van *vredeseducatie*. Vredeseducatie is de handelingscontext, de directe context, voor geestelijk verzorgers. Vredeseducatie is er niet op gericht om militairen van geweld af te houden, maar gericht op beperking van geweld tot een niveau dat ethisch verdedigbaar en proportioneel, en daarmee legitiem, is. Een seculiere militaire ethiek heeft dit oogmerk. Vandaar dat vorming en onderwijs vanuit een seculiere militaire ethiek ook begrepen kan worden als vredeseducatie. Dit betekent ook dat de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen opgevat kan worden als vredeseducatie ter bevordering van de bekwaamheid tot ethisch te verantwoorden zelfstandige morele beoordeling en uitvoering van geweldshandelingen met het oog op de minimalisering van geweld en tot communicatie hierover.

Morele communicatie

Wanneer de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen dus gericht kan zijn op het *functioneren van het persoonlijk geweten* van de militair in de context van het uitvoeren van moreel te verantwoorden handelingen en daarmee het voorkomen van morele erosie en zelfafmelding, dan doet zij dat door conceptuele *elementen uit de katholieke geloofsinhoud*, zoals geweten, vrede en algemeen welzijn (zie hoofdstuk 4 en 5), in te brengen als (morele) cognities in de *morele communicatie* met militairen. De precieze operationalisering van het algemeen welzijn wordt binnen de katholieke sociale leer gezien als afhankelijk van de sociale omstandigheden van elke historische periode. Heden ten dage gaat het in haar algemeenheid om het respect voor, en de alomvattende bevordering van, de menselijke persoon en zijn fundamentele rechten, waaronder met name de *mensenrechten* (zie hoofdstuk 5).

Naleving van fundamentele mensenrechten als proactieve minimale moraal

De morele communicatie met militairen kan daarmee gericht worden op de formulering van persoonlijke doelen en beleid als bijdrage aan het dragen van morele verantwoordelijkheid, de bescherming tegen morele erosie en zelfafmelding en de versterking van de morele identiteit van de militair enerzijds, en de proactieve formulering en vorming van juiste intenties in de vorm van doel-middel-combinaties gericht op de legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden anderzijds. Vanuit katholiek perspectief betreft het laatste de formulering van

een *proactieve minimale moraal* in de vorm van het naleven van fundamentele mensenrechten.

Waardeverheldering en waardeoverdracht met het oog op vrede

De bespreking van methodische oriëntaties in 2.3. maakte duidelijk dat deze morele communicatie de vorm moet krijgen van *verheldering* en *overdracht* van waarden met het oog op vrede als einddoel van moreel handelen binnen vredesoperaties. Verheldering als oriëntatie is noodzakelijk om zicht te verkrijgen op de eigen morele identiteit van de militair. Verheldering is een hermeneutisch proces, waarbij de hermeneutiek van de morele ervaring een cruciale rol speelt. Deze ervaring vereist duiding met behulp van cognities. Vanuit katholiek perspectief gaat het dan met name om overtuigingen en waarden die bijdragen aan *vrede als juiste gestalte van het algemeen welzijn, waarbij de naleving van fundamentele mensenrechten de minimale invulling is*. Dit maakt overdracht als oriëntatie noodzakelijk. Verheldering is een oriëntatie die past bij de morele pluraliteit in de krijgsmacht en de morele pluraliteit waar militairen veelal mee te maken krijgen in gebieden van operationele inzet. De inhoud van verheldering en overdracht staan in een dialectische relatie tot elkaar die spanningsvol kan zijn.

In 1.5. werd aangegeven dat het fundamenteel pastoraaltheologische object van de onderhavige studie is: de definitie van een conceptueel kader voor de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen, waarmee inzichten vanuit de katholieke sociale leer kunnen functioneren binnen de gewetensvorming van militairen. De optiek hierbij is de context van de krijgsmacht. De definitie van het conceptueel kader wordt mede bepaald op basis van een analyse van de educatieve beginsituatie. Deze analyse is in dit hoofdstuk weergegeven. De definitie wordt ook bepaald door de analyse van het conceptueel kader dat met het oog op vragen vanuit de indirecte context gehanteerd wordt binnen de seculiere militaire ethiek in Nederland. Deze analyse is het onderwerp van het volgende hoofdstuk.

Hoofdstuk 3

De context van de militaire ethiek in Nederland

In het vorige hoofdstuk is aangegeven dat de uitoefening van geweld binnen militaire operaties legitimering behoeft. Morele erosie en zelfafmelding vormen een bedreiging voor die legitimering. Morele vorming in de krijgsmacht dient daarom mede gericht te zijn op het proactief verhinderen of verminderen van morele erosie en zelfafmelding. De militaire ethiek, die van staatswege gedoceerd wordt in de Nederlandse krijgsmacht, heeft het oogmerk om militairen te leren om hun uitoefening van agressie en geweld te beperken tot een niveau dat moreel verdedigbaar en proportioneel is. Vorming en onderwijs vanuit deze militaire ethiek kunnen begrepen worden als vredeseducatie. De bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen kan opgevat worden als vredeseducatie ter bevordering van de bekwaamheid tot ethisch te verantwoorden zelfstandige morele beoordeling van de uitoefening van geweld met het oog op de minimalisering van geweld en tot communicatie hierover. Dit impliceert dat de bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesondersteunende operaties zich dient te verhouden tot het conceptueel kader dat gehanteerd wordt binnen de militaire ethiek in Nederland. Dit laatste kader vormt de theoretische fundering voor de morele vorming van militairen van staatswege in de krijgsmacht en wordt in dit hoofdstuk geanalyseerd en voorzien van kanttekeningen.

Om de verhouding tussen een conceptueel kader voor de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming en het conceptueel dat gehanteerd wordt binnen de militaire ethiek te kunnen bepalen, dienen eerst de belangrijkste concepten binnen het conceptueel kader van de militaire ethiek in Nederland te worden geschetst. Deze beschrijving vindt plaats in dit hoofdstuk en is in belangrijke mate gebaseerd op twee handboeken die onder auspiciën van Defensie zijn verschenen, te weten *Militaire ethiek: morele dilemma's in theorie en praktijk* (2002) en *Praktijkboek militaire ethiek: ethische vraagstukken, morele vorming, dilemmatraining* (2004). Het praktijkboek kent een tweede herziene druk als *Praktijkboek Militaire Ethiek: Ethiek en integriteit bij de krijgsmacht, morele vorming, dilemmatraining* (2010).

In een eerste paragraaf wordt beschreven wat het bestaansrecht is van de krijgsmacht (3.1.1.), hoe zij is georganiseerd (3.1.2), aan wat voor soort operaties zij deelneemt (3.1.3. t/m 3.1.6.), welke implicaties deze

deelname heeft voor de gestalte van de hedendaagse professionele militair (3.1.7.) en waarom uit die deelname de noodzaak tot morele vorming voortvloeit (3.1.8.). De kern binnen de morele vorming zal blijken te zijn: voorbereiding op het uitoefenen van morele verantwoordelijkheid door de militair binnen kritische incidenten tijdens operationele omstandigheden, die benoemt worden als morele dilemma's. Deze dilemma's zijn het gevolg van de spanning tussen uitoefening of onthouding van (dodelijk) geweld enerzijds, en het verbod om te doden anderzijds.

De krijgsmacht is een instrument in handen van de staat. Hij kan dit instrument inzetten als onderdeel van zijn deelname aan (internationale) vredesprocessen. Deelname van de krijgsmacht aan een vredesondersteunende operatie maakt deel uit van het proces op weg naar vrede. Militair handelen moet daarom, gezien vanuit de militaire ethiek, in algemene zin steeds gericht zijn op het in politieke zin veilig stellen en bevorderen van vrede. Vrede wordt dan opgevat als sturend concept, als morele waarde, waaraan militair handelen getoetst dient te worden. In een tweede paragraaf wordt daarom het concept 'vrede' doordacht als waarde die op drie niveaus een rol speelt. Op het niveau van de politieke ethiek kan zij doordacht worden als vrede door rechtvaardigheid en veiligheid (3.2.1.). Op het niveau van de krijgsmacht als organisatie heeft het concept 'vrede' een aantal implicaties, namelijk het borgen van de aandacht voor de spanning tussen rechtvaardigheid en veiligheid, hetgeen een geweldsethiek impliceert; aandacht en doorvoering van een mensenrechtenethiek; en tenslotte het kunnen verantwoorden van morele keuzes, hetgeen morele vorming impliceert (3.2.2.). Vervolgens wordt nog besproken welke implicaties 'vrede' als waarde heeft op het niveau van de individuele militair (3.2.3.).

Deze implicaties van het concept 'vrede' worden in de daarop volgende paragrafen verder uitgewerkt. De traditie van de rechtvaardige oorlog wordt geschetst als geweldsethiek, als legitimering van vredesondersteunende operaties en het geweld daarbinnen (3.3.). Vervolgens wordt het mensenrechtenregime besproken, waarom mensenrechtenschendingen aanleiding kunnen zijn tot vredesondersteunende operaties en het gegeven dat militairen werken met mensenrechten (3.4.). Tenslotte worden dan een aantal militair-ethische kwesties besproken in relatie tot de geweldstoepassing binnen vredesondersteunende operaties (3.5.). De kern van deze kwesties is de morele verantwoordelijkheid van de militair. Militaire ethiek dient primair een verantwoordelijkheidsethiek te zijn (3.5.1.), waarbij morele dilemma's vanuit een aantal methodische invalshoeken kunnen worden beschouwd (3.5.2.). Morele dilemma's van militairen zijn professionele dilemma's die naar hun gestalte als hoogst

persoonlijk beleefd worden. Dit betekent dat militaire ethiek met name gericht dient te zijn op het behoud van morele integriteit van de militair (3.5.3.). Morele vorming is hier dan ook op gericht (3.5.4.).

Aansluitend worden enige kanttekeningen geplaatst bij de militaire ethiek in Nederland. Ten eerste met betrekking tot het gebrek aan duiding van de uiteindelijke zin en betekenis van politiek-militair handelen binnen de militaire ethiek (3.6.1.). Vervolgens wordt onderzocht welk soort methode de militaire ethiek nodig heeft voor de wisselwerking tussen fundamentele en toegepaste ethiek om van betekenis te kunnen zijn voor het ethisch besluitvormingsproces van militairen opererend in een complexe omgeving (3.6.2.). Daarna wordt nog een kanttekening geplaatst bij de keuze voor het ontwikkelingspsychologisch kader van Kohlberg als kader waarin de morele vorming dient plaats te vinden (3.6.3.). Tenslotte worden de belangrijkste concepten binnen het conceptueel kader van de militaire ethiek in Nederland samenvattend geschetst (3.7.).

3.1. De Nederlandse krijgsmacht: organisatie, optreden en de noodzaak tot morele vorming van militairen.

Hieronder volgt een beschrijving van de structurele context waarbinnen de militaire ethiek functioneert en de geestelijke verzorging werkzaam is: de krijgsmacht. Hiertoe wordt als eerste het bestaansrecht, de taakstelling en de verhouding tussen krijgsmacht en politiek beschreven (3.1.1.). Vervolgens wordt de organisatie van het ministerie van defensie kort geschetst (3.1.2.). De taakstelling van de krijgsmacht leidt tot militaire operaties in internationaal verband, waar vredesoperaties deel van uitmaken, en die beschreven worden naar hun doel, juridische inbedding en de omstandigheden waarin zij plaats vinden (3.1.3. t/m 3.1.5.). Doel, inbedding en omstandigheden van vredesoperaties stellen eisen aan de vaardigheden die militairen dienen te bezitten, willen zij hun taken naar behoren kunnen uitoefenen (3.1.6.). Bovendien is ethisch correct handelen vereist binnen militaire operaties, hetgeen een degelijke voorbereiding vraagt van de militair op het omgaan met morele kwesties in operationele omstandigheden. Militaire ethiek en morele vorming in het kader van de voorbereiding van militairen op vredesoperaties is een poging van de zijde van defensie om een antwoord te formuleren op de vraag: hoe dient de staat haar militairen op professioneel niveau voor te bereiden op morele vragen en dilemma's die met vredesoperaties gepaard gaan (3.1.7.)?

3.1.1. Bestaansrecht, taakstelling en verhouding tot de politiek

Het bestaansrecht en de taakstelling van de krijgsmacht vinden hun grondslag in artikel 97 van de Grondwet. Het eerste lid van dit artikel

luit: 'Ten behoeve van de verdediging en ter bescherming van de belangen van het Koninkrijk, alsmede ten behoeve van de handhaving en de bevordering van de internationale rechtsorde, is er een krijgsmacht.'

Volgens Teunissen en Emmens, die ik hier volg, vormen krijgsmachten een onderdeel van het stelsel van soevereine staten. De functie van de krijgsmacht binnen dit stelsel is allereerst de verdediging en bescherming van de belangen van het Koninkrijk. Vooral in de 20^e eeuw hebben zich veranderingen voorgedaan binnen het stelsel van internationale betrekkingen onder invloed van de mondialisering, de toename van wederzijdse afhankelijkheden tussen de staten en de sterkere behoefte aan ordening van de internationale betrekkingen, waardoor de krijgsmacht nu ook een rol heeft in de handhaving en bevordering van de internationale rechtsorde. Voor de oprichting van de Verenigde Naties was de soevereiniteit van de staten onbeperkt. De staat claimde de hoogste autoriteit te hebben over zijn grondgebied en allen die daarop leefden. De staat claimde ook vrij te zijn in het voeren van zijn buitenlands beleid. De kern van die vrijheid werd gevormd door het recht om oorlog te voeren en daardoor zijn internationale macht te vergroten. Beperkingen opgelegd door het Volkenbondsverdrag en non-agressie-verdragen waren in de praktijk krachteloos. De krijgsmacht was dus het instrument bij uitstek van de machtsuitoefening van de soevereine staat. Dit klassieke statensysteem, dat ontstaan is met de vrede van Münster in 1648, was daarom in hoge mate instabiel. Het kenmerkte zich door veelvuldige oorlogen, culmineerend in beide wereldoorlogen. De oprichting van de VN heeft geen einde kunnen maken aan alle internationale rivaliteiten en conflicten. Wel is zij het begin geweest van de opkomst van nieuwe regels van volkenrecht, die de soevereiniteit van de staat beperken. Hoewel de precieze betekenis van deze regels nog steeds omstreden is, is hun invloed toegenomen, vooral sinds het einde van de Koude Oorlog. Van het moderne volkenrecht zijn met name die regels van belang die beschouwd kunnen worden als dwingend recht, dus als recht waarvan geen afwijking is toegestaan. Juist deze regels perken de soevereiniteit van de staat in juridische zin in. Het belangrijkste is in dit opzicht het Handvest van de Verenigde Naties. De grondregels van het Handvest gelden ten aanzien van alle staten, ook van die welke geen lid zijn van de VN. De belangrijkste grondregels worden gevormd door het verbod voor staten om eigenmachtig over te gaan tot het gebruik van gewapend geweld in hun internationale betrekkingen, anders dan zelfverdediging, en het humanitaire recht, met name de bescherming van de fundamentele mensenrechten en het verbod op

volkenmoord. Van de staten wordt verwacht dat zij deze regels met hun krijgsmacht helpen handhaven en bevorderen.¹

Het tweede lid van artikel 97 voegt aan het eerste lid toe dat het opgezegd van de krijgsmacht bij de regering berust. Dit betekent dat de politieke leiding over de krijgsmacht aan de regering toekomt. De inzet van de krijgsmacht is daarmee een bevoegdheid van de regering. In dit verband spreekt men van het primaat van de politiek. De regering draagt daarvoor de politieke verantwoordelijkheid jegens het parlement.²

De taken waarmee de krijgsmacht is belast zijn dus beschreven in artikel 97. De eerste taak, de verdediging van het Koninkrijk, volgens omvat de memorie van toelichting op dit grondwetsartikel, ook de bondgenootschappelijke verdediging, zoals in het kader van de NAVO en de West-Europese Unie (WEU). Onder de tweede taak, de bescherming van de belangen van het Koninkrijk vallen, wederom volgens de memorie van toelichting, de taak tot verlening van bijstand, de hulpverlening van militairen aan burgers in nood, verlening van bijstand bij rampenbestrijding en andere vormen van hulpverlening. Met betrekking tot de derde taak, de handhaving en bevordering van de internationale rechtsorde, vermeldt de memorie van toelichting dat de term 'internationale rechtsorde' een ruime betekenis heeft. Onder deze taak van de krijgsmacht valt het optreden bij vredesoperaties, aldus Coolen en Walgemoed.³

Uit artikel 97 blijkt dat het inzetten van de krijgsmacht een politieke beslissing vereist met het oog op de bescherming van de belangen van het Koninkrijk en de bevordering van de internationale rechtsorde. De krijgsmacht is daarmee een instrument van de politiek in de uitvoering van haar beleid, meer specifiek haar buitenlands beleid. Onderdeel van dit beleid is het veiligheidsbeleid, waaruit het defensiebeleid is afgeleid, aldus De Wijk. Veiligheidsbeleid richt zich op de bescherming van de Nederlandse belangen, in het bijzonder de territoriale integriteit, de economische veiligheid en de binnenlandse stabiliteit. De Nederlandse belangen kunnen worden beschermd door het bevorderen en handhaven van de internationale rechtsorde en de internationale vrede en veiligheid. Nederland voert een actief vredes- en veiligheidsbeleid. Dit behelst ook de bereidheid om vroegtijdig in te grijpen in crisissituaties elders in de wereld, uiteraard in internationaal verband. Het is daarbij van belang

1 Vgl. Teunissen, P., H. Emmens, 2004, 67-68.

2 Vgl. Coolen, G., G. Walgemoed, 2004, 180-182; vgl. ook Koninklijke Landmacht, 1996, no. 204; vgl. ook Defensiestaf, 2005, no. 209-210; Koninklijke Landmacht, 2009, no. 2601-2607.

3 Vgl. Coolen, G., G. Walgemoed, 2004, 182-183.

de verschillende beleidsinstrumenten waarover Nederland beschikt – diplomatieke, economische, financiële, humanitaire en militaire – op een samenhangende manier toe te passen. Buitenlands beleid, ontwikkelingssamenwerking en defensie liggen steeds meer in het verlengde van elkaar. Volgens De Wijk richt het defensiebeleid zich op het creëren van een krijgsmacht die hierbij een effectieve rol kan spelen. Het Ministerie van Defensie, en daarmee de krijgsmacht, is in formele zin uitvoerder van het veiligheidsbeleid dat door het Ministerie van Buitenlandse Zaken wordt geformuleerd.⁴

De politiek beslist dus over de inzet van militaire middelen en de wijze waarop deze inzet dient te geschieden. De ondergeschiktheid van militairen aan de regering is onaantastbaar in Nederland. De loyaliteit van het militair apparaat staat buiten kijf, aldus Muller et al die ik hierin volg. Wel komt het volgens hen met enige regelmaat aan de orde welke mate van loyaliteit gevraagd kan en mag worden van militairen. Want de krijgsmacht heeft ook een eigen beslisruimte, in het bijzonder ten aanzien van operationele afwegingen. De cruciale vraag is dan natuurlijk wat als operationeel en wat als strategisch of beleidsmatig moet worden opgevat. De formele ministeriële verantwoordelijkheid zorgt ervoor dat de politieke gezagsdragers formeel verantwoordelijk zijn voor alle genomen beslissingen in de krijgsmacht, waarbij het hart van de controle op de krijgsmacht en het Ministerie van Defensie wordt gevormd door het parlement, aldus Muller et al. In de afgelopen jaren is de aandacht vanuit het parlement voor de organisatie en het optreden van de krijgsmacht sterk toegenomen. Alle discussies en debatten rond Srebrenica en de daarover ingestelde enquêtecommissies hebben daarbij een belangrijke rol gespeeld.⁵

3.1.2. Operaties in internationaal verband

Sinds het begin van de jaren negentig is de Defensieorganisatie continu in beweging als gevolg van zich wijzigend veiligheidsbeleid na de val van de Berlijnse Muur en het beëindigen van de Koude Oorlog. Hierbij zijn organisatiestructuren, maar ook taken en middelen aan steeds wijzigende omstandigheden onderhevig. De gegevens die in deze subparagraaf worden beschreven zijn dan ook sterk aan verandering onderhevig. De peildatum van deze subparagraaf is juli 2012.

Het Ministerie van Defensie wordt gevormd door het kerndepartement, de zogeheten Centrale Organisatie, en de krijgsmachtdelen. De politieke

4 Vgl. Wijk, R. de, 2004, 147; vgl. ook Defensiestaf, 2005, no.223.

5 Vgl. Eekelen, W. van, E. Muller, 2004, 16-23.

leiding van het ministerie berust bij de minister. Voor de organisatie van de krijgsmacht is gekozen voor de concernstructuur. Beleid en uitvoering zijn in beginsel van elkaar gescheiden. Het proces van beleidsvorming vindt plaats op het kerndepartement, dat onder leiding staat van de secretaris-generaal. De krijgsmachtdelen Koninklijke marine, landmacht, luchtmacht en marechaussee lijken op werkmaatschappijen, waarbinnen de operationele commandanten uitvoering geven aan het centraal ontwikkelde beleid. Naast de krijgsmachtdelen staat het Commando DienstenCentra (CDC), die defensiebreed ondersteunende diensten aanbiedt: een defensieonderdeel van en voor de krijgsmachtdelen. De Chef Defensiestaf (CDS) heeft de militair operationele leiding bij crisisbeheersingsoperaties. De krijgsmacht bestaat uit vrijwillig dienende militairen sinds de opschorting van de opkomstplicht per 1 januari 1998.⁶

Nederland beschikt over een eigen complete krijgsmacht bestaande uit een land-, zee- en luchtcomponent. De krijgsmacht is in haar optreden gebonden aan vele internationale samenwerkingverbanden en de daarvoor geldende regels. De NAVO en de VN en veelal ook de VS bepalen in hoge mate in hoeverre de Nederlandse militairen kunnen en mogen opereren en op welke wijze zij worden ingezet, aldus Van Eekelen.⁷ Nederland zet zijn krijgsmacht buiten de grenzen van het Koninkrijk uitsluitend in, in internationale verbanden (NAVO, VN, OVSE, WEU en ad hoc coalities). De bijdrage die Nederland levert, bestaat uit zogenaamde 'modules', die zo goed mogelijk aansluiten op bijdragen van andere landen. Alle parate Nederlandse eenheden kunnen in beginsel worden ingezet voor vredesoperaties, crisisbeheersingsoperaties en andere internationale operaties.⁸

3.1.3. Typologie van vredesoperaties

De krijgsmacht wordt in internationaal verband dus ingezet bij crisisbeheersingsoperaties. Een crisisbeheersingsoperatie wordt binnen de *Nederlandse Defensie Doctrine* (2005) gedefinieerd als een operatie die politieke, militaire en civiele activiteiten omvat, die wordt geïnitieerd en uitgevoerd in overeenstemming met het internationale recht waardoor een bijdrage wordt geleverd aan het voorkomen en oplossen van conflicten evenals aan het beheersen van crises om de in internationaal verband vastgestelde doelstellingen te bereiken. Een crisisbeheersingsoperatie kan een operatie betreffen waarbij vooral civiele organisaties

6 Vgl. Ministerie van Defensie, *Defensienota 2000. Samenvatting*, 1999, 2; vgl. Baal, A. van, 2004, 357.

7 Vgl. Eekelen, W. van, E. Muller, 2004, 24.

8 Zo gesteld in: Ministerie van Defensie, 1999, punt 1.5.

worden ondersteund, een operatie die de vrede ondersteunt en of in coalitieverband uitgevoerde gevechtsoperaties. Dit betekent dat in het gehele geweldsspectrum kan worden opgetreden.⁹

Bovenstaande definitie bevat de zinsnede 'een operatie die de vrede ondersteunt'. Deze zogenaamde 'vredesoperaties' kunnen gedifferentieerd worden in typologieën. Binnen de literatuur is deze differentiëring niet eenduidig. Over het algemeen wordt gebruik gemaakt van een historisch perspectief om tot een typologie van vredesoperaties te komen. Hierbij staat de evolutie van vredesoperaties vanuit de VN centraal tegen de achtergrond van veranderingen op het gebied van internationale vrede en veiligheid. Ik volg hieronder *Understanding Peacekeeping* (2010) van Bellamy et al. in hun typologie die gebaseerd is op het geïntendeerde *doel* van een vredesoperatie. Hierdoor kan inzichtelijk worden wat tegenwoordig met de verschillende typen operaties wordt nagestreefd.¹⁰ Hierbij dient overigens opgemerkt te worden dat het politiek-militaire jargon met betrekking tot militaire operaties voortdurend aan verandering onderhevig is. Dit impliceert ook conceptuele verschuivingen en veranderingen. De peildatum van deze tekst is juli 2012.

Preventieve operaties

Bij het voorkomen van gewelddadige conflicten wordt volgens Bellamy et al. het onderscheid gehanteerd tussen structurele en operationele preventie. Structurele preventie betreft strategieën die de oorzaken van een mogelijk conflict aanpakken opdat een crisis wordt voorkomen. Deze strategieën omvatten een uitgebreide reeks van activiteiten, zoals het implementeren van internationaal juridische systemen, manieren om belangenconflicten te reguleren en coöperatieve verbanden; het tegemoet komen aan basale economische, sociale, culturele en humanitaire behoeftes; en het weder opbouwen van samenlevingen die verwoest zijn door oorlog of andere grootschalige conflicten. Operationele preventie anderzijds, draait om maatregelen die toegepast kunnen worden ten overstaan van een directe crisis. Het gaat hierbij om het inzetten van een VN troepenmacht die de omstandigheden schept waarin verantwoordelijke lokale leiders de problemen kunnen oplossen die de aanleiding kunnen zijn tot een crisis. Dit type vredesoperatie is op dit moment nog meer theorie dan praktijk, aldus Bellamy et al.¹¹

9 Vgl. Defensiestaf, 2005, no. 404. Na de peildatum van deze tekst verscheen op 25 november 2013 een herziene uitgave van de *Nederlandse Defensie Doctrine*.

10 Vgl. Bellamy, A., P. Williams, S. Griffin, 2010, , 7-9; vgl. Defensiestaf, 2005, no. 405-414.

11 Vgl. Bellamy, A., P. Williams, S. Griffin, 2010, 155-156.

Traditionele vredeshandhavende operaties

Volgens Bellamy et al. is dit het conceptuele vertrekpunt voor alle andere typen vredesoperaties. Traditionele vredeshandhavende operaties ontstonden kort na de Tweede Wereldoorlog als gevolg van interstatelijke conflicten. Het doel van dit type operatie is het assisteren bij de totstandkoming en instandhouding van voorwaarden die leiden tot een lange termijn oplossing van een conflict door de strijdende partijen zelf. Bij deze operaties is de zogenaamde 'heilige drie-eenheid' van instemming, onpartijdigheid en relatieve geweldloosheid van groot belang. VN militairen worden hierbij als buffer geplaatst tussen de strijdende partijen (staten) met instemming van die partijen, waarbij de schuldvraag inzake het conflict niet beantwoord wordt en waarbij geweld alleen ter zelfverdediging wordt aangewend. Er is sprake van relatief weinig geweld door een effectief 'staakt-het-vuren', of door een politieke overeenkomst. In de praktijk ondersteunt dit type operatie het vredesproces door te trachten het opnieuw opblazen van geweld of het escaleren van geweld te voorkomen en daarmee de totstandkoming van een stabiele vrede te ondersteunen. Het succes van deze operaties staat of valt met de positieve medewerking van de betrokken partijen. Voorbeelden van traditionele vredeshandhaving zijn UNIFIL (1979-1985) in Libanon en UNFICYP (1964-heden) op Cyprus. Ook waarnemingsmissies behoren tot dit type vredeshandhaving.¹²

Tweede generatie, of uitgebreide, vredeshandhavende operaties

Deze operaties hebben, volgens Bellamy et al. enerzijds dezelfde doeloriëntatie als de traditionele vredeshandhavende operaties, en kennen anderzijds aanvullende taken binnen een omgeving waarin het conflict voortduurt. Er is dus niet direct sprake van een staakt-het-vuren of van een politieke overeenkomst tussen de strijdende partijen ter oplossing van het conflict. Dit type kwam aan de ene kant tot ontwikkeling als een ad hoc antwoord op het doorbreken van een bestaand staakt-het-vuren of van bestaande politieke overeenkomsten waardoor een traditionele vredeshandhavende operatie onmogelijk werd. Aan de andere kant kwam zij voort uit de overtuiging van politieke vredeshandhavers, in casu de VN, dat zij een rol moesten blijven spelen *binnen* een conflict. Tweede generatie vredeshandhavende operaties kennen een uitgebreider karakter dan het traditionele type, in die zin dat de militairen meer taken vervullen dan enkel toezien op een staakt-het-vuren of de naleving van een vredesakkoord. Zes kenmerken van uitgebreide vredeshandhavende operaties kunnen volgens Bellamy et al. worden gedefinieerd.¹³

12 Vgl. Bellamy, A., P. Williams, S. Griffin, 2010, 173-192.

13 Vgl. Bellamy, A., P. Williams, S. Griffin, 2010, 193-197.

- (1) Zij vinden plaats in een omgeving van voortdurend geweld. Een staakt-het-vuren is afwezig of zeer kwetsbaar, doordat het ieder moment geschonden kan worden.
- (2) Zij vinden veelal plaats binnen een *interstatelijk* conflict, waarbij sprake is van veel verschillende partijen, irreguliere strijders, het ontbreken van een rechtsorde en grove schendingen van mensenrechten.
- (3) De militairen hebben taken die zich uitstrekken voorbij die van de traditionele vredeshandhaving, zoals het uit elkaar halen van de strijdende partijen, het ontwapenen van strijders, het organiseren van, en toezicht houden op, verkiezingen, het leveren van humanitaire hulp, het beschermen van VN personeel en personeel van gouvernementele en non-gouvernementele organisaties.
- (4) In het verlengde van de operatie zijn civiele instanties aanwezig, bijvoorbeeld van non-gouvernementele organisaties, die allerlei activiteiten ontplooiën in het inzetgebied bijvoorbeeld met het oog op humanitaire hulpverlening.
- (5) Het mandaat van de militairen kan gedurende een operatie veranderen.
- (6) Er bestaat een gat tussen doelen en middelen van de operatie. Alhoewel er vaak veel taken dienen te worden uitgevoerd, ontbreekt het nogal eens aan de benodigde middelen hiervoor, met name middelen van financiële aard.

Voorbeelden van uitgebreide vredeshandhavende operaties zijn: UNPROFOR (1992-1995) in Bosnië, UNAMIR (1993-1994) in Rwanda en UNAMSIL (1999-2005) in Sierra Leone.

Vredesafdwingende operaties

Het doel van deze operaties is het opleggen van de wil tot vrede van de Veiligheidsraad aan de diverse partijen binnen een bepaald conflict, aldus Bellamy et al. Zij kan dit doen onder hoofdstuk VII van het VN handvest. Hierin wordt gesteld dat de Veiligheidsraad het gezag heeft om: (1) te bepalen wanneer er een bedreiging van, of een inbreuk op, de internationale vrede en veiligheid plaatsvindt; (2) als antwoord hierop gepaste maatregelen af te kondigen onder artikel 40; en (3) dwangmaatregelen op te leggen aan een staat of entiteiten binnen een staat. Dwangmaatregelen hebben meestal het karakter van economische, onder artikel 41, of militaire sancties, onder artikel 42. In hoofdstuk VII vormt het concept van collectieve veiligheid de basis voor vredesafdwingende militaire operaties. Het idee onder het systeem van collectieve veiligheid is, dat de deelnemers aan het systeem zich richten op het behoud van bepaalde gedeelde waarden. Zij doen dit voor zover mogelijk via vreedzame middelen, doch

indien noodzakelijk ook door middel van dreiging met, en gebruik van, geweld. Aangezien de VN niet beschikt over een eigen troepenmacht, delegeert zij in voorkomend geval haar mandaten uit hoofdstuk VII door aan derden. De uitvoering van dergelijke vredesafdwingende operaties vindt dan ook plaats geheel buiten de VN om. Voorbeelden van dergelijke operaties zijn: Korea (1950-1953) en UNOSOM I en II en UNITAF (1992-1995) in Somalië.¹⁴

Overgangsbegeleidende operaties

Overgangsbegeleidende operaties ('transition operations') zijn multi-dimensionaal van karakter en betreffen volgens Bellamy et al. het ontplooiën van militairen, politie en of burgers om de partijen binnen een conflict te helpen een politieke overeenkomst te implementeren of om de overgang te begeleiden van een vrede die in grote mate ondersteund wordt door internationale actoren naar een zichzelf in stand houdende vrede. Dit soort operaties worden onderscheiden van traditionele vredeshandhavende operaties omdat die plaatsvinden in de periode nadat een staakt-het-vuren en een eerste politieke consensus over vrede tot stand zijn gekomen. Het mandaat van overgangsbegeleidende operaties betreft in de regel het implementeren van een vredesovereenkomst.¹⁵

Er zijn verschillende onderverdelingen te maken binnen overgangsbegeleidende operaties, aldus Bellamy et al. De meest fundamentele onderverdeling is die tussen missies die *assisteren bij een overgang* en *overgangsregeringen*. Binnen het eerste type missie wordt samengewerkt met een reeds aanwezige regering onder diens gezag. Voorbeelden hiervan zijn UNTAG in Namibië (1989-1990) en UNTAC (1991-1993) in Cambodja. Bij het tweede type wordt een overgangsregering gevormd en de uitoefening van het soevereine gezag toegeëigend. Naast het bewaken van de vrede, het beschermen van burgers, het afdwingen van vredesovereenkomsten en andere activiteiten die samenhangen met grootschalige en complexe operaties, hebben overgangsregeringen de bevoegdheid om een rechtsorde af te kondigen en de naleving daarvan af te dwingen, evenals het uitoefenen van controle over grote delen van het openbare leven. Voorbeelden hiervan zijn Kosovo (1990-heden) en Oost-Timor (1999-2002)¹⁶

14 Vgl. Bellamy, A., P. Williams, S. Griffin, 2010, 214-220.

15 Vgl. Bellamy, A., P. Williams, S. Griffin, 2010, 230.

16 Vgl. Bellamy, A., P. Williams, S. Griffin, 2010, 8-9, 230-232.

Vredesondersteunende operaties

Volgens Bellamy et al. hebben deze operaties de ondersteuning van de totstandkoming van een democratische vrede tot doel. Dat wil zeggen: ze ondersteunen in de regel, maar niet uitsluitend, de totstandkoming van een liberaal-democratische samenleving binnen door conflicten geteisterde staten. Dit wordt gezien als het meest effectieve middel om de internationale vrede en veiligheid te waarborgen. Vredesondersteunende operaties trachten een politieke overeenkomst af te dwingen tussen de strijdende partijen, waarbij de inhoud van de overeenkomst bepaald wordt door hen die interveniëren en die gericht is op de totstandkoming van een liberale democratie. Binnen dit type operatie wordt een robuuste militaire component gecombineerd met een omvangrijke civiele component, gericht op de inrichting van een overheidsapparaat, opbouw van democratische instituties, infrastructurele reconstructie en burgerpolitie. Het doel van de militaire component is het creëren van openbare veiligheid, het ontwapenen van strijders en het helpen implementeren van een vredesovereenkomst of de wensen van de VN Veiligheidsraad.¹⁷

In de praktijk zijn dit soort operaties, volgens Bellamy et al., veelal gebruikt als de voorbode voor het scheppen van een overgangsregering (Oost-Timor), of als hulp bij een lopende overgangsregering (Oost-Timor, Bosnië en Kosovo) of binnen missies waarin door het Westen zwaar is geïnvesteerd (Afghanistan). Veelal gaat het om een flinke uitbreiding van vredeshandhavende functies met daarin het handhaven van de openbare orde, politietaken, het opbouwen van een capaciteit met betrekking tot het leveren van veiligheid, infrastructurele ondersteuning en nationale verzoening. De ontwikkeling van het concept 'vredesondersteunende operaties' bestaat uit een versmelting van ideeën die ontwikkeld zijn binnen overgangsbegeleidende operaties, uitgebreide vredeshandhavende en vredesafdwingende operaties.¹⁸

Het concept vredesondersteunende operaties is volgens Bellamy et al. te vinden in drie belangrijke documenten. Het eerste document is de Britse vredeshandhavingdoctrine waarin vredesondersteunende operaties opgevat worden als multifunctionele operaties die militaire, diplomatieke en humanitaire actoren omvatten. Ze zijn gericht op het bereiken van humanitaire doeleinden of een politieke overeenkomst voor de lange termijn en worden onpartijdig uitgevoerd ter ondersteuning van een VN of OVSE mandaat. Deze operaties omvatten vredeshandhavende, vredesafdwingende, vredesopbouwende en humanitaire operaties. Het tweede

17 Vgl. Bellamy, A., P. Williams, S. Griffin, 2010, 279.

18 Vgl. Bellamy, A., P. Williams, S. Griffin, 2010, 279.

document, waarin het concept van vredesondersteunende operaties werd ontwikkeld, is het *Report of the Panel on United Nations Peace Operations* (2000), het zogeheten Brahimi rapport. Naast de militaire activiteiten van vredeshandhaving en gevechtsoperaties met het oog op collectieve veiligheid, ontstond nu een derde categorie van militaire VN activiteiten, namelijk de vredesondersteunende operatie als mengvorm van vredeshandhaving en gevechtshandelingen. Beide documenten zijn volgens Bellamy et al. een reactie op waargenomen mislukkingen van uitgebreide vredeshandhavende en vredesafdwingende operaties in de jaren negentig. Het derde document is de Amerikaanse doctrine aangaande 'support and stability' operaties en vredesoperaties. Voorbeelden van dit type operaties zijn: IFOR en SFOR in Bosnië (1995-2005) en ISAF in Afghanistan.¹⁹

Niet-gemandateerde gevechtsoperaties

De aanslagen op de Twin Towers in New York van 11 september 2001 hebben geleid tot vredesoperaties die getypeerd kunnen worden als 'niet-gemandateerde gevechtsoperaties'. Voorbeelden hiervan zijn *Enduring Freedom* in Afghanistan en *Iraqi Freedom* in Irak. Het betreft gevechtsoperaties zonder voorafgaande instemming van de VN Veiligheidsraad. In beide voorbeelden zijn de operaties gericht op de bestrijding van het internationaal terrorisme, en als zodanig op te vatten als gevechtsoperaties die de borging van de internationale vrede en veiligheid ten doel hebben. Dit type operaties kan alleen succesvol zijn als integraal wederopbouwende activiteiten en vredesopbouwende missies worden ingezet in hetzelfde gebied.

De voorgaande typen operaties hebben zich volgens Bellamy et al. niet ontwikkeld in een consistente chronologische volgorde. Ze sluiten elkaar ook niet wederzijds uit, want het betreft een ideaaltypische indeling. De typering van een operatie kan heen en weer schuiven tussen de verschillende doelen en kan aspecten van meerdere types tegelijkertijd hebben: operaties zijn veelal complex van aard.²⁰

De navolgende beschouwingen worden toegespitst op *vredesondersteunende operaties* omdat het uitvoeren van dergelijke operaties beleidsmatig gezien de hoofdtak is waarop de inspanningen van de Nederlandse

19 Vgl. Bellamy, A., P. Williams, S. Griffin, 2010, 279-296.

20 Vgl. Bellamy, A., P. Williams, S. Griffin, 2010, 9.

krijgsmacht zich dienen te richten en omdat het feitelijk gezien de voornaamste taak is waarmee de krijgsmacht zich bezighoudt.²¹

3.1.4. Vredesondersteunende operaties: onderscheid en juridische inbedding

Binnen de *Nederlandse Defensie Doctrine* (2005) no. 409 is het begrip 'vredesondersteunende operaties', op basis van de toenmalige NAVO vredeshandhavingdoctrine, een generieke term om militaire operaties te beschrijven waarbij een veelal multinationale troepenmacht door politieke actoren wordt gebruikt ter ondersteuning van een vredesproces. Het omvat het gehele scala aan militaire operaties dat gericht is op het handhaven of herstellen van vrede. Bij deze operaties is veelal sprake van door de VN geautoriseerde inmenging in regionale of lokale gewapende conflicten of een overeenkomstig besluit van een andere internationale organisatie, zoals de OVSE²² Deze conflicten kunnen een interstatelijk, intrastatelijk of transnationaal karakter hebben. Hieronder volgt een korte bespreking van de onderscheiden operaties, op basis van de *Nederlandse Defensie Doctrine* (2005) no. 411 en de juridische inbedding van vredesondersteunende operaties: mandaat, regelgeving met betrekking tot personen, Rules Of Engagement (ROE), en oorlogs- en tuchtrecht. Zoals eerder opgemerkt is het politiek-militaire jargon met betrekking tot militaire operaties voortdurend aan verandering onderhevig. De peildatum van de tekst in deze paragraaf is juli 2012.

Binnen de *Militaire Doctrine voor het Landoptreden* (2009) is het scherpe onderscheid tussen gevechts-, vredes- en nationale operaties als gevolg van ervaringen in de praktijk komen te vervallen. Volgens Konings bestaan er geen schotten meer tussen de verschillende geweldsniveaus. Om die reden worden alle operaties op dezelfde manier benaderd: *operaties zijn operaties*. Tijdens iedere operatie moeten de betrokken militairen een breed scala aan militaire activiteiten kunnen uitvoeren, variërend van offensieve en defensieve activiteiten tot stabiliserende activiteiten. Het zijn plaatselijke en tijdelijke omstandigheden die de verhouding tussen verschillende activiteitscategorïeën opleggen en hun onderlinge prioriteit bepalen. Omdat er vanuit doctrinair oogpunt geen schotten meer bestaan tussen de verschillende geweldsniveaus verdwijnt eveneens het onderscheid tussen nationale en internationale inzet van de krijgsmacht.²³

21 Vgl. Coolen, G., G. Walgemoed, 2004, 183; Ministerie van Defensie, 1999, punt 1.5.; vgl. Ministerie van Defensie, 1999, 11; vgl. Bellamy, A., P. Williams, S. Griffin, 2010, hoofdstuk 12 over het concept 'peace support operations'.

22 Vgl. Defensiestaf, 2005, no. 409.

23 Vgl. Konings, H., 2010, 294; vgl. Koninklijke Landmacht, 2009, no. 4203-4204.

Binnen de *Militaire Doctrine voor het Landoptreden* wordt op het operationele niveau gesproken over campagnethema's. Deze worden gebruikt om de doelstelling te formuleren, de leidende gedachte, die het politiek-strategische niveau wil bereiken. De politiek stelt de doelstelling vast en benoemt het bijbehorende campagnethema. Er worden vier campagnethema's onderscheiden: Peacetime Military Engagement, Peace Support, Counter-insurgency en Major Combat. Deze campagnethema's zijn overgenomen uit de vigerende NAVO-doctrine, aldus Konings. De termen worden niet vertaald binnen de Doctrine. Binnen het kader van het onderhavige onderzoek is het campagnethema *Peace Support* van belang. Dit wordt als volgt omschreven in no. 5204. 'Als de situatie in een bepaalde regio minder stabiel is of dreigt te worden, dan kunnen diverse actoren geweld gebruiken, of daarmee dreigen, om hun doelen te verwezenlijken. In sommige gevallen zal de internationale gemeenschap ingrijpen in een dergelijke crisis. Militaire operaties vinden dan plaats onder het campagnethema *peace support*. Het doel van een campagne in dit deel van het spectrum is een terugkeer naar een vreedzame situatie. Deze doelstelling wordt gerealiseerd door de indamming van de crisis en de vermindering van de spanningen. Indamming kan zich zowel richten op het voorkomen van geweld, als tegen de voortzetting of verdere verspreiding daarvan. Met een gebalanceerde uitvoering van ontwikkeling of herstel op diverse beleidsterreinen, wordt getracht de spanningen te verminderen.' Deze omschrijving komt in grote mate overeen met wat Bellamy et al. beschrijven onder vredesondersteunende operaties. In het onderhavige onderzoek is er voor gekozen om het begrip 'vredesondersteunende operaties' te handhaven, daar dit concept nog steeds vigerend is binnen de theorie van internationale betrekkingen.²⁴

Onderscheid in vredesondersteunende operaties

Vredesondersteunende operaties of operaties met als campagnethema *peace support* kennen volgens de *Nederlandse Defensie Doctrine* (2005) de volgende verschijningsvormen.

- *Conflictpreventie* omvat een breed scala aan diplomatieke en militaire activiteiten, die erop gericht zijn de ontwikkeling van een conflict tussen staten of binnen een staat te voorkomen. Conflictpreventie behoeft meestal de instemming van de betrokken partijen. Het geweldsniveau bij de uitvoering van deze operaties zal relatief gering zijn.
- *Vredeshandhavende* operaties zijn activiteiten in het kader van hoofdstuk VI van het VN-handvest die worden uitgevoerd nadat een vredesakkoord of wapenstilstand heeft geleid tot een omgeving waar de mate van naleving ervan door de partijen hoog is en de dreiging van

24 Vgl. Konings, H., 2010, 294; vgl. Koninklijke Landmacht, 2009, no. 5204.

nieuwe vijandelikheden laag. Zij worden uitgevoerd in internationaal verband en doorgaans geautoriseerd door een internationale organisatie en hebben de instemming van de strijdende partijen. De geweldsintensiteit is variabel. Voorbeelden van dergelijke operaties zijn UNFICYP op Cyprus, UNIFIL van 1979-1985 en UNMEE in 2001.

- *Vredesafdwingende* operaties worden doorgaans uitgevoerd op basis van de beginselen van hoofdstuk VII van het VN-handvest. Zij worden uitgevoerd om de vrede te herstellen tussen partijen, waarvan tenminste één partij niet instemt met de interventie van een vredesmacht. Deze operaties kennen een relatief hoge geweldsintensiteit of dreiging daarvan. Zij worden over het algemeen niet door de VN geleid, maar worden uitbesteed aan een veiligheidsorganisatie zoals de NAVO, of een ad-hoc coalitie van staten. De Golfoorlog van 1991 is een voorbeeld van een dergelijke operatie, evenals IFOR in Bosnië en Herzegovina.
- Een *vredesopbouwende* operatie wordt in beginsel uitgevoerd door civiele organisaties, met indien nodig militaire ondersteuning, in de vorm van civiel-militaire samenwerking (CIMIC). Deze activiteiten worden na afloop van een gewapend conflict uitgevoerd ter bestending van een fragiele vrede. Het doel van een dergelijke operatie is te voorkomen dat een conflict direct na vertrek van de interveniërende troepen weer opblaait. Tijdens deze operatie wordt aandacht besteed aan het opbouwen van een infrastructuur, en politieapparaat en het bevorderen van economische activiteiten. De geweldsintensiteit is veelal relatief laag.
- *Humanitaire* operaties, zoals de inzet van medische noodhulpteams, kunnen worden uitgevoerd in de context van vredesondersteunende operaties, maar kunnen ook onafhankelijk worden ondernomen. In het kader van vredesondersteunend optreden hebben zij als voornaamste doel de situatie (verder) te stabiliseren en zo bij te dragen aan het vredesproces. De geweldsintensiteit van deze operaties is veelal laag, maar de confrontatie met menselijk leed meestal hoog.
- Momenteel bestaat consensus over het gegeven dat tegenwoordige vredesondersteunende operaties een *complex karakter* dragen: vrijwel alle operaties zullen elementen in zich dragen van meer dan één verschijningsvorm van afzonderlijke vredesondersteunende operaties. Vandaar dat de *Militaire Doctrine voor het Landoptreden* ook stelt: operaties zijn operaties (met een bepaald campagnethema)²⁵.

25 Vgl. Defensiestaf, 2005, no. 411, 412. In de herziene *Nederlandse Defensie Doctrine* (2013) worden deze onderscheidingen niet langer gemaakt en ligt de nadruk op de militaire bijdrage aan de zeven strategische functies van de overheid met betrekking tot de zorg voor veiligheid: anticiperen, voorkomen, afschrikken, beschermen, interve-niëren, stabiliseren en normaliseren (2.3.1.). De verschijningsvormen van vredesonder-

Mandaat

Elke vredesondersteunende operatie behoeft een *mandaat* voor militair optreden, afgegeven door een gezagsinstantie, veelal de VN. Het mandaat geeft aan wat het politieke doel is van de operatie en over welke bevoegdheden (en eventuele middelen) de leiding van de operatie beschikt. Gebaseerd op het mandaat bestaan vredesondersteunende operaties uit één of meer militair operationele taken. Het formuleren van een mandaat voor militair optreden door of op gezag van de VN is een kwestie van onderhandelen binnen de Veiligheidsraad. De tekst van mandaten is vaak een compromis dat vragen openlaat inzake het doel van de operatie en de wijze van optreden, inclusief de zelfbescherming van militairen (*force protection*). Vredesondersteunende operaties vinden relatief vaak plaats in zogenaamde 'failed states'. Dergelijke staten worden volgens Wheeler gekenmerkt door de afwezigheid van een centraal overheidsgezag en rechtsorde, grove en systematische schendingen van mensenrechten, massieve overtredingen van internationaal humanitair recht, en private milities en facties die het geweldsmonopolie van de staat hebben overgenomen.²⁶ Een dergelijke situatie kan een vredesondersteunende operatie nodig maken, maar de uitvoering ervan ook ernstig bemoeilijken. Dit is met name het geval geweest met mandaten voor de vredesoperaties op de Balkan in de eerste helft van de jaren negentig. Een extreem voorbeeld van een ontoereikend mandaat was die voor het optreden in Srebrenica. Van militaire zijde wordt er daarom naar gestreefd om duidelijke en voldoende krachtige mandaten te verkrijgen. Wanneer gelet wordt op het juridisch kader van het optreden, dan moeten Nederlandse optredens ten behoeve van vredesoperaties volgens Teunissen en Emmens aangemerkt worden als veelal vallende onder VN-mandaat.²⁷

Regelgeving met betrekking tot personen

Volgens de *Nederlandse Defensie Doctrine* (2005) dient militair optreden plaats te vinden met inachtneming van regels van nationaal en internationaal recht. Dit recht geeft een kader voor militair optreden en regels voor uitvoering ervan. Nederlandse militairen handelen in overeenstemming met het geldende Nederlandse nationale recht, ook als deze militairen optreden onder verantwoordelijkheid of bevel van een internationale organisatie of anderszins optreden in een internationaal samenwerkingsverband. Juridisch legitiem optreden draagt bij aan de geloofwaardigheid

steunende operaties zijn mijns inziens onder te brengen bij voorkomen, interveniëren, stabiliseren en normaliseren. Een aantal van de verschijningsvormen wordt als zodanig ook benoemd onder deze functies.

26 Vgl. Wheeler, N., 2003, 193.

27 Vgl. Koninklijke Landmacht, 1999, no. 0129; vgl. Teunissen, P., H. Emmens, 2004, 124-125.

van de troepenmacht en aan het behoud van draagvlak bij de bevolking in het operationeel en in het vaderland.²⁸

Rules of Engagement (ROE)

ROE zijn richtlijnen voor militaire commandanten ten aanzien van de aard en wijze van gebruik van geweld binnen de politieke en juridische kaders. Zij vormen het uitgangspunt voor de uitvoering van de militaire opdracht. Dit document bevat hiermee de richtlijnen en regels die tezamen het (operationeel) beleid ten aanzien van het gebruik van geweld vaststellen, alsmede de op de operatie van toepassing zijnde *geweldsinstructie*, aldus Coolen en Walgemoed. Voor iedere operatie worden specifieke regels vastgesteld door de voor de operatie verantwoordelijke autoriteit op basis van het mandaat, in samenhang met de juridisch-operationele planning en juridische context van de operatie. Het doel van dit document is om de politieke en militaire leiding in staat te stellen hun verantwoordelijkheid voor het militair optreden uit te oefenen. ROE zijn zowel een bron van zekerheid als een toetsinginstrument voor het optreden van de troepenmacht. Met behulp van de ROE kan de militair afwegingen maken voor wat betreft zijn (beoogde) handelingen. Bij het toepassen van de ROE moeten altijd de basisbeginselen van het humanitair oorlogsrecht worden gerespecteerd. De militair blijft individueel verantwoordelijk voor zijn handelen en in uiterste geval militair strafrechtelijk aansprakelijk.²⁹

Oorlogs- en tuchtrecht

De beginselen van het *humanitair- en oorlogsrecht* dienen bij het gebruik van geweld tijdens vredesondersteunende operaties in acht te worden genomen. Indien er sprake is van een zodanige gewelddoelstelling dat de conclusie 'gewapend conflict in oorlogsrechtelijke zin' is getrokken, kunnen naast de beginselen van humanitair oorlogsrecht in bepaalde gevallen specifieke oorlogsrechtelijke regels worden toegepast, aldus Coolen en Walgemoed. Alle landen kennen verder nog bijzondere regels voor het gedrag van militairen, die ten doel hebben de *krijgstucht* te handhaven. Zonder tucht kan geen krijgsmacht bestaan. Een deel van de voor militairen geldende gedragsregels is strafrechtelijk gesanctioneerd. Deze regels zijn te vinden in het Wetboek van Militair Strafrecht. Een ander deel is

28 Vgl. Defensiestaf, 2005, no.216. In de herziene *Nederlandse Defensie Doctrine* (2013) wordt dit ook gestipuleerd in 3.2 en 3.3. Ook wordt het humanitair oorlogsrecht expliciet vermeld als kaderstellend voor het rechtsregime tijdens militaire operaties.

29 Vgl. Coolen, G., G. Walgemoed, 2004, 187-188; vgl. Koninklijke Landmacht, 1999, no. 0441-0445; vgl. Defensiestaf, 2005, no. 217; vgl. Koninklijke Landmacht, 2009, no. 2704, 2731, 2732.

tuchtrechtelijk gesanctioneerd: schending levert een tuchtvergriep op. Deze regels zijn te vinden in de Wet militair tuchtrecht.³⁰

Volgens Van den Berg en Verweij zijn de omstandigheden waaronder vredesondersteunende operaties worden uitgevoerd van invloed op de mate van succes van dergelijke operaties en op het ontstaan van morele vragen en dilemma's.³¹ Daarom worden zij hieronder kort aangeduid.

3.1.5. Omstandigheden bij militair optreden

Volgens de *Militaire Doctrine voor het Landoptreden* speelt de menselijke factor een belangrijke rol in militaire operaties. De toename van hoogwaardige technologie bij de taakuitvoering neemt niet weg dat menselijk handelen vaak het succes bepaalt van operaties. Het menselijk handelen wordt veelal bemoeilijkt door de omstandigheden waaronder de krijgsmacht haar opdrachten moet uitvoeren. Omdat vredesondersteunende operaties vanuit de Nederlandse krijgsmacht veelal een grote landcomponent bevatten, zijn het ook de doctrinepublicaties van de Koninklijke Landmacht die veel inzicht verschaffen over de bemoeilijkende omstandigheden tijdens een dergelijk operationeel optreden. Vandaar dat deze paragraaf steunt op doctrinepublicaties van de Koninklijke Landmacht.³²

De omstandigheden die menselijk handelen tijdens operaties beïnvloeden worden benoemd in de *Militaire Doctrine* (1996, no. 0334). Ook Van den Berg en Verweij verwijzen naar deze omstandigheden, die het risico vergroten dat militairen beslissingen nemen die tragische gevolgen kunnen hebben en die de noodzaak aangeven voor defensie om haar personeel op te leiden tot moreel competente militairen.³³

Onzekerheid en chaos

Onzekerheid ontstaat doordat militairen besluiten moeten nemen op grond van vaak onvolledige, inaccurate of tegenstrijdige informatie, of juist een overvloed hiervan. In het gunstigste geval handelen zij in dergelijke gevallen aan de hand van veronderstellingen en inschattingen van mogelijke risico's. Chaos kan ontstaan wanneer omstandigheden onverwacht wijzigen of wanneer commandanten de verkeerde beslissingen nemen en onvoldoende leiding geven. Bovendien kunnen partijen in een conflict chaos bij de andere partij(en) trachten te bewerkstelligen.

30 Vgl. Coolen, G., G. Walgemoed, 2004, 188-195.

31 vgl. Berg, C. van den, D. Verweij, 2010, 173-174.

32 Vgl. Koninklijke Landmacht, 1996, no. 0334; vgl. Koninklijke Landmacht 2009, no. 4204-4213, 4301-4317.

33 Vgl. Berg, C. van den, D. Verweij, 2010, 177-181.

Geweld en gevaar

Militaire operaties kunnen militairen in gevaarlijke situaties brengen. Het risico bestaat dat ze gewond raken of worden gedood. Militairen kunnen ook anderszins in aanraking komen met verwondingen, dood, angst en ellende: bij de eigen collega's, bij militairen van andere partijen, maar ook bij onschuldige burgers: vrouwen, kinderen, ouden van dagen en zo voorts. Soms moeten militairen leven onder voortdurende dreiging van geweld en gevaar, bijvoorbeeld afkomstig van irregulier optredende troepen.

Stress

Als gevolg van het ervaren van onzekerheid, chaos en geweld kan stress ontstaan. Deze kan de inzetbaarheid in hoge mate aantasten en heeft veel gezichten. Enkele daarvan zijn: verwardheid, concentratiestoornissen, lange tijd onbeweeglijk zijn, apathie, geen waarde meer hechten aan overleven, snelle opeenvolging van emoties als angst, verdriet, opwindend en kwaadheid. Stress kan ook leiden tot schaamte en of schuldgevoelens, wanneer militairen als gevolg van stress aan de operatie onttrokken moeten worden.

Fricctie

Fricctie is het gevolg van het verschil tussen het gedachte verloop van een operatie op papier en het daadwerkelijke verloop van de uitvoering in de praktijk. Militaire operaties bestaan veelal uit een groot aantal verschillende, vaak eenvoudige handelingen. In de harde werkelijkheid van levensgevaar, vermoeidheid en spanning is echter zelfs het eenvoudigste dikwijls moeilijk te realiseren. Dit veroorzaakt fricctie. Ook toevalligheden spelen bij het ontstaan van fricctie een rol. Tijdens operaties is namelijk voortdurend sprake van plaatselijke verstoringen, die men van tevoren niet had voorzien en kleine vertragingen tussen planning en uitvoering van taken. De gevolgen daarvan stapelen zich op en veroorzaken ernstige fricctie, vaak met negatieve gevolgen voor het succesvol verloop van de operatie.

Ononderbroken inzet

Hedendaagse operaties worden over het algemeen ononderbroken uitgevoerd. Technologie stelt de krijgsmacht in staat dag en nacht op te treden, waardoor vermoeidheid optreedt, hetgeen weer bijdraagt aan het ontstaan van fricctie en stress. Bij opeenvolgende vermoeidheid neemt de kwaliteit van menselijk functioneren snel af.

Deze vijf categorieën van omstandigheden gelden voor alle militaire operaties. Volgens de doctrinepublicatie *Vredesoperaties* (1999) van de

Koninklijke Landmacht moeten militairen bij vredesondersteunende operaties ook rekening houden met omstandigheden die de kans op een succesvol verloop van de operatie aanzienlijk kunnen verkleinen. In dit verband moet allereerst worden gedacht aan het draagvlak voor de operatie bij de internationale gemeenschap en in het bijzonder bij de Nederlandse politiek en de eigen bevolking. Ook het uitblijven van enig draagvlak bij de partijen en bij de bevolking ter plaatse in het operatiegebied kan het succes bedreigen. Daarnaast spelen het spanningsveld dat bestaat tussen 'normaal' militair optreden en de gevraagde activiteiten tijdens een vredesoperatie, omgevingsfactoren en de grote complexiteit van vredesondersteunende operaties een belangrijke rol.³⁴ Deze laatste drie facetten worden hieronder kort besproken op basis van *Vredesoperaties* no. 0316-0323.

Spanning tussen militair optreden en gevraagde activiteiten

De rol die militaire eenheden in de meeste vredesoperaties moeten vervullen staan haaks op de primaire rol waarvoor het militaire apparaat in het leven is geroepen. In die primaire rol worden militaire machtsmiddelen ingezet voor het op korte termijn met geweld forceren van een beslissing. De cultuur van het militaire apparaat vormt dan ook een uitvloeisel van die rol. De inzet van militairen in vredesondersteunende operaties, waarin niet onmiddellijk een beslissing kan worden geforceerd en het optreden langdurig van aard is, leidt dan ook per definitie tot spanningen bij militairen.³⁵

Omgevingsfactoren

De omgeving waarin wordt opgetreden wijkt meestal af van de achtergrond van de militairen die deel uitmaken van de vredesmacht. Dit kan leiden tot onbegrip en frustratie bij de militairen. De uitingen van bijvoorbeeld sympathie of vijandigheid kunnen onder de bevolking in het inzetgebied volstrekt anders zijn dan de militairen gewend zijn, hetgeen tot misverstanden en verwarring kan leiden. In algemene zin kan gebrek aan kennis over de omgeving waarin wordt opgetreden het adequaat functioneren van de vredesmacht beïnvloeden. Het is dan ook van groot belang dat hieraan in de opleiding van de militairen aandacht wordt geschonken.³⁶

Ook intern in de vredesmacht kunnen zich spanningen voordoen als gevolg van onderlinge verschillen. Vredes machten dragen immers per

34 Vgl. Koninklijke Landmacht, 1999, no. 0316.

35 Vgl. Koninklijke Landmacht, 1999, no. 0317.

36 Vgl. Koninklijke Landmacht, 1999, no. 0318.

definitie een multinationalaal karakter. Nationale gezichtspunten moeten soms worden losgelaten en de militair moet zich aanpassen aan de cultuur van het land, of de landen, waarmee wordt samengewerkt. In dit verband kan ook nog worden gedacht aan de onderlinge spanningen binnen de eenheid als gevolg van het langdurig dicht op elkaar leven, de soms primitieve werk- en leefomstandigheden, de beperkte hygiënische mogelijkheden en het optreden van sleur en verveling. Juist daar waar eenheden zijn samengesteld vanuit verschillende moedereenheden en er weinig tijd is geweest voor teambuilding, kan dit leiden tot conflicten en dysfunctioneren.³⁷

Complexiteit van taken

De complexiteit van de te vervullen taken in samenhang met de omstandigheden waaronder wordt opgetreden, kan eveneens leiden tot spanningen. Zo kan er sprake zijn van een groot aantal groeperingen en facties (elk met een eigen achtergrond en doelstelling), waarmee tijdens de taakuitvoering rekening moet worden gehouden. Dit naast de regels, die aan het eigen optreden worden gesteld, al dan niet in relatie tot het gebruik van geweld. De mate van complexiteit kan nog verder worden versterkt door klimatologische en geografische omstandigheden, die de uitvoering van zelfs eenvoudige taken tot een uitdaging van formaat maken. Deze complexiteit doet een groot beroep op het incasseringsvermogen van de militairen.³⁸

Dreiging

Naast deze drie facetten speelt binnen hedendaagse vredesondersteunende operaties ook de veranderde dreiging een rol in vergelijking met dreiging binnen traditionele oorlogsvoering. Daarin was namelijk duidelijk wie de vijand was, hoe er tegen die vijand opgetreden moest worden en welke middelen moesten worden ingezet. Binnen huidige operaties is dat veel minder duidelijk. Volgens Kamphuis en Vogelaar kan onder dreiging verstaan worden: een mogelijk aanstaande gebeurtenis die door een of meerdere militairen wordt waargenomen als potentiële veroorzaker van materiële of immateriële schade aan, of de obstructie van, minstens één van de doelen van die militair of militairen. Veelal is volgens hen sprake van zes categorieën van dreiging:

- (1) doden en gewonden;
- (2) daadwerkelijke aanslagen op de eigen troepen;
- (3) mogelijke aanslagen op eigen troepen;

37 Vgl. Koninklijke Landmacht, 1999, no. 0320, 0321.

38 Vgl. Koninklijke Landmacht, 1999, no. 0323.

- (4) plaatselijke omstandigheden, zoals incidenten die te maken hebben met het moeten functioneren in een andere cultuur;
- (5) interne spanningen onder de troepen;
- (6) en het thuisfront.

De impact van dreigingen is volgens Kamphuis en Vogelaar afhankelijk van drie factoren, te weten:

- (1) **Beheersbaarheid.** Dat wil zeggen de overtuiging dat men een reactie tot zijn beschikking heeft, die de onaangenaamheid van de gebeurtenis kan beïnvloeden.
- (2) **Ambigüiteit.** Dit is het ontbreken van informatie of niet helder zijn van informatie, of de aanwezigheid van conflicterende informatie of informatie die tegen de verwachtingen ingaat. Als het moeilijk is om op basis van de aanwezige informatie een inschatting van een dreiging te kunnen maken, spreekt men van een ambigue dreiging.
- (3) **Ernst van de verwachte gevolgen.** Deze heeft te maken met de mate waarin het bereiken van een doel wordt bedreigd, het belang dat aan dat doel gehecht wordt en het aantal doelen dat onder dreiging staat.

Veel dreigingen zijn volgens hen niet of slecht beheersbaar, waarbij tevens een sterke relatie bestaat tussen beheersbaarheid en ambigüiteit: als een dreiging ambigu is, dan is zij bijna altijd onbeheersbaar. Het belang van dit alles is, dat militairen in het algemeen getraind worden op *beheersbare* dreigingen, belangrijker is echter om hen te trainen op onbeheersbaarheid en ambigüiteit. Want dat is volgens Kamphuis en Vogelaar de aard van de daadwerkelijke dreigingen tijdens vredesondersteunende operaties.³⁹

Ethische complexiteit

Naast de bovengenoemde drie facetten en het dreigingsaspect spelen ook nog een aantal ethische aspecten die vredesondersteunende operaties een complex karakter geven. Dit soort operaties kent namelijk een hoge frequentie van nieuwe, onbekende situaties waar de militair mee geconfronteerd wordt. Hierdoor is ook de Doctrine met betrekking tot dit soort operaties voortdurend in ontwikkeling. Onbekende situaties vergen meer van ons moreel beoordelingsvermogen dan bekende. Het gevolg van onbekendheid van situaties is ook dat de ethische reflectie inzake vredesondersteunende operaties voortdurend in ontwikkeling is. Verder is het belangrijk om te constateren dat er een relatief zwakke legitimering bestaat

39 Vgl. Kamphuis, W., A. Vogelaar, 2007.

voor het doden van tegenstanders, anders dan zelfverdediging.⁴⁰ Ook is de binnenlandse politieke legitimering en de internationale legitimering van dit soort operaties in het algemeen zwakker, hetgeen betekent dat militairen moreel gesproken soms spitsroeden moeten lopen.⁴¹

3.1.6. De hedendaagse professionele militair

Uit het bovenstaande blijkt dat bij het uitvoeren van vredesondersteunende operaties de inzet van militaire machtsmiddelen een onderdeel is van een scala aan maatregelen, dat moeten leiden tot het gestelde politieke doel. De mate waarin het militair machtsmiddel wordt aangewend, kan tijdens het verloop van een vredesondersteunende operatie sterk variëren. Immers, deze operaties voltrekken zich meestal in een gespannen omgeving en hebben de mogelijkheid tot gewelddadige escalatie in zich. Volgens de doctrinepublicaties vereist dit soort operaties daarom de inzet van goed opgeleide en getrainde militairen. Zij dienen niet alleen de militaire basisvaardigheden te beheersen, maar van hen wordt ook verwacht dat zij opdrachten uitvoeren die wellicht tegen het karakter van de krijgsmacht als instrument ingaan. Zo zijn er situaties denkbaar waarin zelfs beperkt gebruik van geweld een averechts effect kan hebben.⁴²

Volgens Moelker en Oosterhuis moet de hedendaagse professionele militair daarom binnen vredesondersteunende operaties zijn traditionele functierol als krijger kunnen relativeren, want de militair moet tevens humanitair hulpverlener en diplomatiek-geschoold soldaat kunnen zijn, die ingezet wordt als onpartijdige derde tussen rivaliserende strijdende partijen.⁴³ Volgens Kümmel is de militair een gewapende straathoekwerker en politieman geworden. Dit niet-traditionele element van de krijgsmacht komt volgens hem echter niet in de plaats van de traditionele taak van afschrikking en zelfverdediging, maar is complementair hiermee. Binnen vredesondersteunende operaties kunnen de traditionele en niet-traditionele functierollen niet keurig van elkaar gescheiden worden. Militairen dienen te weten hoe ze moeten vechten, hoe ze veiligheid creëren voor zichzelf en voor anderen, maar ook hoe ze moeten omgaan met hun plaatselijke tegenvoeters, met plaatselijke partners en met vertegenwoordigers van internationale hulporganisaties. Dit vraagt heel verschillende competenties, aldus Kümmel. Als deskundigen in de uitoefening van geweld, dienen ze ook politiek en communicatief onder-

40 In dit kader is voor militairen van belang om de zogenaamde 'norm van het dubbele effect' te doorzien en te kunnen hanteren.

41 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 230.

42 Vgl. Koninklijke Landmacht, 1999, no. 305-306; vgl. Koninklijke Landmacht 2009, 4305-4308.

43 Vgl. Moelker, R., G. Oosterhuis, 1999, 150.

legd te zijn en te beschikken over culturele empathie en diplomatieke vaardigheden. De nieuwe functierollen van de militair als straathoekwerker, politiefunctionaris en diplomaat dienen de traditionele functierollen van de militair als krijger, verdediger en aanvaller te complementeren.⁴⁴ Volgens Kaldor heeft de uitoefening van deze niet-traditionele functierollen ook gevolgen voor de institutioneel geconditioneerde motivatie van militairen: de militair als verdediger dient bereid te zijn, zijn leven te riskeren voor de verdediging van zijn land, de militair als humanitair hulpverlener dient bereid te zijn, zijn leven te riskeren voor de internationale rechtsorde, voor het behoud van humaniteit in zijn algemeenheid.⁴⁵ Zoals een ex-commandant van het Korps mariniers, generaal Klop, opmerkte: 'wat nodig is, is een allround, duizendpotige *combat trained soldier* met als het effe kan een koele kop en een warm hart.'⁴⁶

Het karakter van vredesondersteunende operaties maakt het dus noodzakelijk dat militairen, afhankelijk van de feitelijke omstandigheden, in staat moeten zijn om van functierol te kunnen wisselen binnen deze operaties. Wanneer gesproken wordt van een professionele militair, doet zich de vraag voor waarin deze professionaliteit bestaat. Een definitie van 'professie', volgens Moelker en Oosterhuis, luidt als volgt: 'een professie is een beroep dat zich op basis van een vertrouwensrelatie bezighoudt met dienstverlening van goederen aan een cliëntstelsel.' Onder een 'beroep' verstaan zij: een samenhangend geheel van arbeidstaken en arbeidsomstandigheden, dat een aantal mensen tegenover anderen beschouwt als een domein dat hun toebehoort. Mensen bezitten hiermee een bepaalde expertise tegenover anderen. Bij het mogen uitvoeren van taken die exclusief zijn voorbehouden aan één groep mensen, kan gesproken worden van een beroepsgroep als sociale institutie met normen en regels die de bevoegdheden omschrijven van de beroepsgroep. Militairen beschikken over unieke vaardigheden, expertise, en zij voeren hun taken uit met een hoge mate van beheersing die voor een leek onnavolgbaar is. Zij kennen daartoe een eigen opleidingssysteem en een eigen professionele code, een normen- en waardesysteem dat eventueel door middel van militair straf- en tuchtrecht kan worden afgedwongen. Zij vormen de beroepsgroep die bevoegd is tot de uitoefening van het geweldsmonopolie van de staat voor zover die uitoefening van geweld geen betrekking heeft op de normale handhaving van de binnenlandse veiligheid. De 'goederen' die door militairen worden geleverd volgens Moelker en Oosterhuis zijn op basis van artikel 97 van de Grondwet: de verdediging en bescherming

44 Vgl. Kümmel, G., 2003, 432-433.

45 Vgl. Kaldor, M., 2001, 131.

46 Zo geciteerd in: Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 63.

van de belangen van het Koninkrijk, alsmede handhaving en bevordering van de internationale rechtsorde. Deze goederen mogen door militairen geleverd worden door middel van het bevoegd uitoefenen van geweld. Het 'cliëntsysteem' wordt gevormd door de staat en zijn bevolking, en het vereist vertrouwen van hun kant om dienstverlening op het gebied van de genoemde goederen door de beroepsgroep van militairen te laten verlenen, hetgeen omgekeerd een maatschappelijke verantwoordelijkheid vereist van de kant van militairen als beroepsgroep.⁴⁷ Volgens Hartle werd drieslag expertise, beroepsgroep en maatschappelijke verantwoordelijkheid al door Huntington in zijn klassieker *The Soldier and the State* (1957) genoemd als de kern van de militaire professie. Een professie die volgens Huntington overigens uitsluitend bestond uit de officieren en de oudere onderofficieren van de krijgsmacht.⁴⁸

Binnen de krijgsmacht zijn taken verbonden met competenties. Competenties worden binnen het *Handboek Leidinggeven in de Koninklijke Landmacht* (2002) omschreven als 'de vaardigheden en gedragaspecten die medewerkers geschikt maken voor hun functie of taken binnen de organisatie'. Defensie werkt daarmee met competentie-management: er wordt voor gezorgd dat de competenties van militairen zijn afgestemd op de functie die ze bekleden binnen de organisatie. In het *Handboek Leidinggeven* worden onder competenties de ontwikkelbare kenmerken van een persoon verstaan. Competenties zijn door scholing en praktijkervaring te leren en kunnen verder ontwikkeld worden. Binnen competenties worden drie niveaus onderscheiden: kennis, vaardigheden en attitude (houding).⁴⁹

Hierboven is besproken dat binnen een militaire functie sprake kan zijn van rolwisseling met het oog op de omstandigheden binnen een vredesondersteunende operatie. Met de rol wisselen ook de taakstelling en de bijbehorende competenties. Een militair moet dus heel verschillende competenties meester zijn. De *morele* competentie behoort hiertoe. In navolging van Karssing verstaat Van Iersel onder morele competentie 'de bekwaamheid en bereidheid taken goed en zorgvuldig uit te oefenen, rekening houdend met alle in het geding zijnde belangen, uitgaand van een redelijke beoordeling van de relevante feiten.' Deze omschrijving is volgens Van Iersel een omschrijving van de professionele *verantwoordelijkheid* van de militair. Morele competentie beschouwt hij als een

47 Vgl. Moelker, R., G. Oosterhuis, 1999, 117-118; vgl. Groen, J., D. Verweij, 2008, 349.

48 Aldus Hartle in: Hartle, A., 2004², 11-12.

49 Vgl. Koninklijke Landmacht, 2002, 203-205.

vaardigheid die kan worden versterkt door oefening en toepassing in de praktijk.⁵⁰

Karssing ziet competentie als een samenspel van kennis, vaardigheden en houding, dat een professional in staat stelt, bekwaam maakt, om bepaalde taken uit te oefenen. Al naar gelang de invulling van de functie zal de professionele militair over specifieke competenties moeten beschikken. Morele competentie is volgens Karssing echter niet een competentie *naast* alle andere competenties die van de militair worden gevraagd. Morele competentie is eerder te begrijpen als een geïntegreerd onderdeel van militaire vaktechnische competenties. Een vaktechnische competentie is de bekwaamheid om een juist antwoord te formuleren op de vraag: 'Hoe krijg ik dit zo effectief en efficiënt mogelijk voor elkaar?' en morele competentie op de vraag: 'Is wat ik doe, of ga doen, moreel goed of juist om te doen?' Ook bij Karssing is morele competentie het op zich nemen van de professionele *verantwoordelijkheid*. Morele competentie is daarmee niet los te koppelen van de vaktechnische competenties. Voor het op zich nemen van verantwoordelijkheid is verstand van militaire zaken omtrent wat gedaan moet worden onmisbaar. Omgekeerd is het merkwaardig om te zeggen: hij doet zijn werk als militair uitstekend, maar hij kent zijn verantwoordelijkheden niet. In de praktijk gaan morele competentie en militair vaktechnische competenties samen op.⁵¹

Binnen de Doctrinepublicatie 3.2.21 *Leiderschap* van de Koninklijke Landmacht wordt in dit verband, onder verwijzing naar Verweij, gesproken van *morele professionaliteit*: 'medewerkers moeten de bereidheid en vaardigheid hebben om op een professionele manier te handelen en hierbij de morele dimensies van een situatie niet uit het oog te verliezen.' Morele professionaliteit bestaat volgens deze publicatie uit een zestal elementen: '(1) moreel bewustzijn; (2) moreel oordelen (kritisch nadenken); (3) communiceren (1 en 2 kunnen toelichten/uitleggen); (4) vaardigheid en bereidheid om te handelen in overeenstemming met het oordeel; (5) vaardigheid en bereidheid om verantwoordelijkheid te nemen voor eigen acties en (6) moral resilience.'⁵² Verweij zelf zegt over *resilience* of veerkracht het volgende. 'Het is deze *resilience* die maakt dat een militair die in staat is moreel verantwoord en dus professioneel op te treden, ook in staat is in moreel opzicht de nodige veerkracht te ontwikkelen om een ingrijpend moreel dilemma of een ingrijpende moreel-ethische kwestie daadwerkelijk als ingrijpend te ervaren. En daarbij is hij of zij tevens in

50 Vgl. Iersel, A., Th. van Baarda, 2002, 297.

51 Vgl. Karssing, E., 2001, 30,39-40.

52 Vgl. Koninklijke Landmacht, 2012, lemma Morele Professionaliteit.

staat de gevoelens van pijn en wellicht ook van verdriet en schuld, die met dergelijke ervaringen gepaard gaan, een plaats te geven in zijn of haar leven, zonder hier blijvende psychische schade van te ondervinden.' Volgens Verweij is het verder ontwikkelen en uitdiepen van de genoemde aspecten van morele professionaliteit een van de belangrijkste taken van de militaire ethiek.⁵³

Het bovenstaande betekent volgens Verweij dat morele competentie is te rekenen tot de *kern* van militaire professionaliteit. Het is de uitdrukking van professionele verantwoordelijkheid: de verantwoordelijkheden die behoren tot de militaire professie. Op basis van de bovenstaande definitie van professie is ook duidelijk dat deze verantwoordelijkheid ten diepste samenhangt met de *bevoegdheid* tot het uitoefenen van de geweldstaak en de maatschappelijk-politieke verantwoordelijkheid die de professional hierdoor op zich neemt. In deze zin is competentie dan ook op te vatten als opgebouwd uit vaardigheid, bekwaamheid en bevoegdheid. De professionele militair is vaardig, bekwaam, bevoegd, en daarmee verantwoordelijk voor de uitoefening van de geweldstaak namens de staat met het oog op de verdediging en bescherming van de belangen van het Koninkrijk, alsmede handhaving en bevordering van de internationale rechtsorde. Volgens Verweij zijn het vooral de centrale waarden vrede, veiligheid en humaniteit die het belang van de militaire professie en van de hieraan gekoppelde professionaliteit aangeven.⁵⁴

3.1.7. De noodzaak van morele vorming

Moreel correct handelen van militairen tijdens operaties is van groot belang. Zo stelt de *Militaire Doctrine voor het Landoptreden*: 'Bij operaties is legitimiteit van wezenlijk belang om de goede en rechtschapen partij te zijn en moet de 'nobele doelstelling' voortdurend door legitieme handelingen worden onderschreven' (no. 4314). Dit veronderstelt, volgens Wildering en Van Iersel, dat de militair als professional in staat is tot moreel verantwoord handelen tijdens operationele omstandigheden. De *Doctrine* vervolgt dat 'het ook voor de uitvoerende militair zelf noodzakelijk (is) om legitiem te blijven handelen. Juist hij zal, bij terugkeer, moeten kunnen terugkijken op een legitiem optreden, zowel juridisch als in sociaal opzicht. De normen en waarden van het moederland gelden daarbij als ethisch referentiekader.' Dit veronderstelt dat de militair als *professional* in staat is om als *persoon* deze verantwoordelijkheid ten opzichte van het geweten, het (internationaal) recht, de omgeving en de

53 Vgl. Verweij, D., 2010, 202-203.

54 Vgl. Verweij, D., 2009, 255.

organisatie uit te oefenen tijdens operationele omstandigheden.⁵⁵ Vanuit de *Doctrine* wordt ook duidelijk dat morele erosie of zelfafmelding een bedreiging vormt voor de legitimering van operationeel handelen en dat morele vorming gericht dient te zijn op het leveren van een bijdrage aan het proactief verhinderen of verminderen van deze processen.

Van Baarda en Verweij wijzen ook in de richting van morele erosie wanneer zij stellen dat een belangrijke overweging bij het denken over morele vorming is dat van militairen wordt verwacht dat zij zich verantwoord opstellen onder moeilijke omstandigheden, ook wanneer er geen toezicht aanwezig is. Van militairen wordt volgens hen verwacht dat zij de verleiding kunnen weerstaan af te wijken van moreel verantwoord gedrag. Onderzoek laat volgens hen zien dat er verschil bestaat tussen, enerzijds, het beseffen wat moreel verantwoord gedrag is en, anderzijds, dienovereenkomstig handelen, hetgeen ook in het vorige hoofdstuk van het onderhavige onderzoek werd gesteld. Volgens hen bestaat er niet per se congruentie tussen denken, voelen en handelen. Een integrale benadering van morele vorming dient volgens Van Baarda en Verweij ernaar te streven morele competentie zodanig te bevorderen dat het leidt tot consistentie in het gedrag van de militair onder zowel gunstige als ongunstige omstandigheden.⁵⁶ Met andere woorden: in de optiek van het onderhavige onderzoek betreft het de werking van het juiste geweten.

Op het uitoefenen van bovenstaande verantwoordelijkheid dient de militair voorbereid te worden, want de verschillende rollen en posities die hij inneemt binnen een vredesondersteunende operatie, alsmede de aard van deze operaties en de omstandigheden waaronder zij uitgevoerd worden, leiden bij menig militair tot morele vragen en dilemma's, die het gevolg zijn van de spanning tussen uitoefening of onthouding van (dodelijk) geweld enerzijds, en het recht op leven anderzijds. Om menselijk leven te beschermen zullen militairen onder omstandigheden levens moeten bedreigen of zelfs nemen. Soms zullen zij onder omstandigheden moeten nalaten om geweld toe te passen, hetgeen ook tot verlies van menselijke levens kan leiden. In zijn meest elementaire vorm ligt hier volgens Van Baarda en Van Iersel een kenmerkend moreel dilemma, waarmee iedere militair te maken kan krijgen. Binnen dit dilemma is het risico groot dat er beslissingen worden genomen die tragische gevolgen hebben. Daarmee is de noodzaak aangegeven voor de krijgsmacht om haar militairen op te leiden tot moreel competente militairen die in een organisatie werken

55 Vgl. Wildering, G., F. van Iersel, 2012, 32-33.

56 Vgl. Baarda, T. van, D. Verweij, 2010, 33-34.

die op haar beurt moreel verantwoord gedrag ook daadwerkelijk mogelijk maakt.⁵⁷

De toenmalige staatssecretaris Van Hoof heeft onderkend dat militairen op dergelijke morele dilemma's voorbereid dienen te worden. De staatssecretaris schrijft op 9 juli 2001 in een brief aan de tweede kamer over de behoefte om militairen nadrukkelijk en zorgvuldig voor te bereiden op morele dilemma's waarmee zij geconfronteerd worden bij operationeel optreden.⁵⁸ Het optreden van militairen dient respect af te dwingen en bij te dragen aan het beeld van Defensie als professionele, betrouwbare en integere organisatie. De mate waarin het optreden van militairen ethisch verantwoord is, is van invloed op het maatschappelijk draagvlak voor het optreden van militairen. Juist tijdens vredesoperaties komen militairen in aanraking met een verscheidenheid aan volken en culturen, waarbij sprake is van conflicten tussen bevolkingsgroepen. In situaties waarin het onderscheid tussen goed en kwaad vaag is, en soms uit twee kwaden het minste kwaad moet worden gekozen, wordt van de individuele militair doelgericht en krachtdadig optreden gevraagd. Daarom is het nodig dat de militair, alvorens hij wordt ingezet, zich van het optreden van morele dilemma's bewust is, en daarover grondig heeft nagedacht. Tijdens opleiding en training dient hieraan gerichte aandacht te worden besteed.⁵⁹

Het bovenstaande verduidelijkt dat de Nederlandse samenleving en de politiek behoefte hebben aan een krijgsmacht die een moraliteit in de praktijk brengt welke voldoende draagvlak heeft in de Nederlandse cultuur, maar die ook rekening houdt met de eigen taak en doelstelling van de krijgsmacht. Volgens Van Iersel leeft in de politiek de wens om met behulp van morele vorming morele mistappen van militairen te voorkomen. Morele vorming moet daarom juist aanknopingspunten bieden voor handelen bij kritische incidenten, die benoemt worden als morele dilemma's.⁶⁰ Berichten uit vredesoperaties maken duidelijk dat militairen geconfronteerd worden met indringende morele vraagstukken en de vraag is dan ook hoe de krijgsmacht haar militairen op professioneel ni-

57 Vgl. Berg, C. van den, D. Verweij, 2010, 181-183; Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 5-6.

58 Vgl. Brief aan de Kamer van H. van Hoof, 'Voortgangsrapportage Bureau voor Krijgsmacht en Ethiek', d.d. 09.07.2001; zijn opmerkingen omtrent de noodzaak van voorbereiding van militairen op morele dilemma's zijn ook opgenomen in de Defensienota 2000.

59 Zie: Baarda, Th. van, D. Verweij en C. Homan, 2004, 586-591, voor een historisch overzicht van de legitimering van militaire ethiek door de politieke leiding van het Ministerie van Defensie sinds 1992.

60 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 19.

veau dient voor te bereiden op de morele vragen en dilemma's die met vredesoperaties gepaard gaan.⁶¹

Daartoe is in diverse onderwijscentra van de krijgsmacht het vak (militaire) ethiek in het curriculum opgenomen. Er worden onderwerpen besproken die kenmerkend zijn voor de krijgsmacht, zoals het uitoefenen van geweld als onderdeel van de zwaarmacht, of morele dilemma's inzake het verstrekken van humanitaire hulp aan oorlogsvluchtelingen. In het najaar van 1999 is het Bureau voor Ethiek en Krijgsmacht opgericht, dat de kwaliteit en de samenhang dient te bevorderen van alle activiteiten in de gehele krijgsmacht die er op gericht zijn militaire ethiek onder de aandacht te brengen. De werkzaamheden van dit bureau hebben onder andere geleid tot de publicatie, onder auspiciën van defensie, van de boeken *Militaire ethiek. Morele dilemma's in theorie en praktijk* en *Praktijkboek militaire ethiek* (2002). *Ethische vraagstukken, morele vorming, dilemmatraining* (2004), dat een tweede editie kent als *Praktijkboek Militaire Ethiek. Ethiek en integriteit bij de krijgsmacht, morele vorming, dilemmatraining* (2010). In deze boeken komt het thema aan de orde van het dragen van verantwoordelijkheid onder operationele omstandigheden.⁶²

Ethiekonderwijs en morele vorming dienen volgens Van Baarda, Verweij en Homan te leiden tot het erkennen en nemen van verantwoordelijkheid door de militair en de krijgsmacht. Ethiek wordt relevant op het moment dat de vragen 'wat moet ik doen?' en 'hoe moet ik handelen?' nijpend zijn en een antwoord niet voor de hand ligt of vanzelfsprekend is. Hierbij is het belangrijk dat de moreel juiste handeling gekozen wordt. Met dit soort beslissingen worden militairen in toenemende mate geconfronteerd.⁶³

De bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesondersteunende operaties dient zich te verhouden tot de onder auspiciën van defensie ontwikkelde militaire ethiek. In de rest van dit hoofdstuk zal deze ethiek daarom op hoofdlijnen worden besproken, zodat in volgende hoofdstukken een verband gelegd kan worden met een katholiek perspectief op de militaire praktijk. Door deze bespreking wordt tevens verhelderd op welke wijze, naar vorm en inhoud, de militaire ethiek een antwoord tracht te geven op vragen

61 Vgl. Baarda, Th. van, D. Verweij en C. Homan, 2004, 585-586; Vgl. Berg, C. van den, D. Verweij, 2010, 174.

62 Vgl. Baarda, Th. van, D. Verweij en C. Homan, 2004, 590-591.

63 Vgl. Baarda, Th. van, D. Verweij en C. Homan, 2004, 596-599.

vanuit de indirecte context: de legitieme uitoefening van geweld en de bedreiging daarvan door morele erosie en zelfafmelding.

3.2. Vrede door rechtvaardigheid en veiligheid

De Staat der Nederlanden neemt in internationaal verband deel aan vredesprocessen in de wereld. Het inzetten van haar krijgsmacht kan een onderdeel zijn van deze vredesprocessen. In een dergelijk geval nemen Nederlandse militairen deel aan vredesondersteunende operaties. Als zodanig maakt een vredesondersteunende operatie, en daarmee het handelen van militairen, deel uit van het proces op weg naar vrede. Militair handelen moet daarom, gezien vanuit de militaire ethiek, in algemene zin steeds gericht zijn op het in politieke zin veilig stellen en bevorderen van vrede. Vrede wordt hierbij opgevat als waarde waaraan militair handelen getoetst dient te worden op juistheid. Dit betekent ook dat vrede als waarde op diverse niveaus een rol speelt. Het eerste niveau is vrede als waarde in de politieke ethiek in moderne democratische rechtsstaten. De militaire ethiek is primair ingebed in een politieke ethiek. Dit niveau is het meest fundamenteel. De krijgsmacht is immers een instrument in handen van de democratische rechtsstaat en dient de fundamentele waarden van die rechtsstaat te verdedigen of uit te dragen, in dit geval: vrede (3.2.1.). Vrede kan opgevat worden als vrede door rechtvaardigheid, waarbij het werk van de filosoof John Rawls als een belangrijk voorbeeld geldt (3.2.1.1.). Vrede kan ook opgevat worden als vrede door veiligheid (3.2.1.2.) en tenslotte als een combinatie van deze twee (3.2.1.3.). Het tweede niveau is de organisatie-ethiek. Hierin moeten de implicaties van het vredesbegrip als centrale waarde van de democratische rechtsstaat worden verwerkt (3.2.2.). Het derde niveau is de beroepsethiek. Hierbij worden de implicaties van het vredesbegrip verwerkt binnen de intercollegiale normontwikkeling in relatie tot de militaire professie (3.2.3.).⁶⁴

3.2.1. Vrede als waarde op het niveau van de politieke ethiek

Volgens Van Iersel, die ik in deze paragraaf volg, is moderne politieke ethiek het op coherente en consistente wijze doordenken en ontwikkelen van normatieve oriëntaties met betrekking tot de inrichting van de (mondiale) samenleving, met het oog op de afstemming tussen individuele vrijheid en sociale cohesie. Vrede fungeert als waarde op het niveau van de politieke ethiek. Het vredesbegrip heeft volgens hem echter allerlei kanten en de conceptuele onduidelijkheid ervan is lastig. Binnen de militaire ethiek kiest men voor een concretisering van het vredesbegrip met behulp van drie hoofdvarianten. Hierdoor kunnen bepaalde morele dilemma's van militairen verhelderd worden. In de eerste variant staat

64 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 203.

rechtvaardigheid centraal: vrede als resultaat van rechtvaardigheid. In de tweede wordt vrede beschouwd als resultaat van veiligheid, en in de derde worden deze beide perspectieven zo goed mogelijk geïntegreerd.⁶⁵

3.2.1.1. Vrede door rechtvaardigheid

De kerngedachte hierbij is, volgens Van Iersel, dat vrede binnen de samenleving dichterbij wordt gebracht door bevordering van maatschappelijke en politieke rechtvaardigheid. Binnen de militaire ethiek wordt rechtvaardigheid als waarde verstaan als de opvatting dat mondiale vrede niet kan worden bereikt zonder de vestiging van een internationale en politieke orde waarin mensen rechten kunnen doen gelden. Deze orde kenmerkt zich door drie grondvormen van rechtvaardigheid: de wettelijke, de commutatieve en verdelende rechtvaardigheid. De wettelijke rechtvaardigheid heeft betrekking op de verhouding van de staatsburgers tot staat en maatschappij. De rechtvaardigheid in wederkerige betrekkingen tussen burgers heeft betrekking op de verhouding tussen de staatsburgers. De verdelende rechtvaardigheid heeft betrekking op de billijke verdeling van goederen en diensten in de verhouding van staat en maatschappij tegenover individuele staatsburgers. Deze drie vormen van rechtvaardigheid krijgen maatschappelijke en politieke gestalte. Deze komt dan tot uitdrukking in de maatschappelijke (of sociale) rechtvaardigheid. Deze heeft betrekking op de structuur van de maatschappij en het functioneren van instituties en organisaties daarbinnen. Hierbinnen functioneert ook de straffende rechtvaardigheid. Dit betreft de kwestie onder welke condities straf rechtvaardig is.⁶⁶

Deze aspecten van rechtvaardigheid hebben volgens Van Iersel de volgende functies in de militaire ethiek.

- Morele bezinning is nodig op wat degenen toekomt die de gevolgen van militair handelen ondervinden, zoals regering en parlement die militairen uitzenden, doch ook de militaire tegenvoeters, of de lokale bevolking in een inzetgebied. De waarde rechtvaardigheid impliceert dat militair handelen meer is dan een klus klaren. Het is een vorm van handelen jegens mensen die men rechtvaardig moet behandelen.
- De wettelijke rechtvaardigheid vereist dat militairen goed op de hoogte zijn van relevant recht, zoals het humanitaire- en oorlogsrecht.
- De wederkerige rechtvaardigheid heeft binnen de militaire ethiek vooral betekenis voor de kwaliteit van de arbeidsverhoudingen.
- De verdelende rechtvaardigheid heeft ondermeer betrekking op humanitaire hulp en het recht erop van hulpbehoevenden.

65 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 203v.

66 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 204v.

- De straffende rechtvaardigheid is aan de orde bij de bepaling van een billijke strafmaat bij militairen die het straf- en tuchtrecht hebben overtreden.⁶⁷

Er zijn verschillende visies op rechtvaardigheid mogelijk, aldus Van Iersel. Binnen de handboeken Militaire Ethiek is ervoor gekozen om de theorie van rechtvaardigheid van de Amerikaanse filosoof John Rawls aan te halen als voorbeeld van ethische funderingen van de democratische rechtsstaat. Rawls biedt volgens Van Iersel een theorie van rechtvaardigheid die zeer functioneel is voor krijgsmachten in democratische rechtsstaten. Bovendien is Rawls' theorie moraalpedagogisch uitgewerkt door Lawrence Kohlberg. Het werk van Kohlberg wordt door Van Baarda en Van Iersel gebruikt als fundament voor de dilemmatrainingen bij de krijgsmacht (zie 3.5.4.). Door de keuze voor Rawls ontstaat wetenschappelijke consistentie tussen de ethisch inhoudelijke en de moraalpedagogische keuzes.⁶⁸

Het werk van John Rawls met betrekking tot rechtvaardigheid

Hieronder volg ik Van Iersel in zijn weergave van het werk van Rawls. Rawls werkt in zijn tweede hoofdwerk 'Political Liberalism' het begrip politiek liberalisme uit. *Politiek liberalisme* is een inperking van zijn omvattende theorie van rechtvaardigheid, eerder uitgewerkt in *A Theory of Justice*. Politieke liberalisme betreft *rechtvaardigheid in de publieke sfeer*. Het is het antwoord van Rawls op de vraag hoe men in een samenleving moet omgaan met religieus pluralisme. Hoe is een samenleving mogelijk van mensen die over religie en levensbeschouwing ten diepste verdeeld zijn? Wat is van deze samenleving de grondslag? Zelfs in een samenleving waarin mensen onderling niet gewelddadig zijn, zijn de omvattende levensbeschouwelijke doctrines te verschillend om dienst te doen als referentiekader voor het handelen in het publieke domein. Rawls gaat er van uit dat mensen hun 'omvattende doctrine' van religieuze of niet-religieuze aard serieus nemen. Juist daarom kunnen ze geen van staatswege opgelegde omvattende doctrine verdragen, noch van religieuze, noch van filosofisch-humanistische aard. Er is dus een groot onderscheid tussen opvattingen van 'het goede leven' in omvattende zin enerzijds en publieke rechtvaardigheid anderzijds.⁶⁹

Volgens Rawls kan de samenleving niet zonder een publiek gedeelde opvatting over belangrijke waarden, over welke noden er zijn, en over wat

67 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 206.

68 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 206-207.

69 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 210.

‘goed’ is. Volgens hem liggen deze vervalp in *politieke rechtvaardigheid*. Dit is geen omvattende doctrine over wat ‘goed leven’ is, maar enkel een morele opvatting in de zin dat ze idealen, beginselen en normen verwoordt die politieke waarden uitdrukken. Deze politieke opvatting van rechtvaardigheid is zowel procedureel als substantieel. Ze is de uitdrukking van zuiver politieke waarden. De staat mag de burgers niet opvoeden tot menselijke volkomenheid, maar alleen tot politieke deugden, zoals burgerschap. De omvattende doctrines worden daarentegen gedragen door, en geleerd in zogenaamde politieke waardegemeenschappen, zoals de kerken of het humanistisch verbond.⁷⁰

Deze visie is van groot belang voor het antwoord op de vraag hoe ver de staat mag gaan met de morele vorming van militairen. Militairen zijn staatsburgers met alle rechten en plichten van dien, doch in een bijzondere positie: die van militair werknemer in een bijzondere overheidsorganisatie. De door de overheid behartigde morele vorming moet, in aansluiting op Rawls, de politieke opvatting van rechtvaardigheid als uitgangspunt nemen en niet berusten op de omvattende doctrines van religies of het niet-godsdienslig humanisme. Dit wil overigens niet zeggen dat volgens Rawls de omvattende doctrines uit het publieke debat moeten worden geweerd. Een overlappende consensus over de politieke opvatting van rechtvaardigheid is daarbij behulpzaam om de meest urgente kwesties te onttrekken aan het politieke spel van meerderheden.⁷¹

Hiermee wordt ook duidelijk waarom in de morele vorming van militairen, die onder verantwoordelijkheid van de overheid wordt gegeven, de mensenrechten zo’n centrale rol behoren te spelen: deze rechten zijn namelijk een belangrijke uitwerking van het idee van politieke rechtvaardigheid. Militairen zijn om reden van politieke rechtvaardigheid, in de zin van Rawls, gehouden de mensenrechten strikt na te leven en te handhaven. Bij morele dilemma’s in de professionele sfeer, als een hiërarchie van waarden in het geding is, moeten de mensenrechten het winnen.⁷²

Ook kan aan de hand van Rawls’ visie op politiek liberalisme bepaald worden onder welke voorwaarden en in welke mate geestelijke stromingen, zoals de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht, mee kunnen werken aan de onder verantwoordelijkheid van de overheid vallende morele vorming van militairen. Dit kan namelijk slechts in zoverre zij zich bewegen binnen de overlappende morele consensus, in het bijzonder aangaande

70 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 211.

71 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 211-212.

72 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 212.

de mensenrechten als waarden die in de Grondwet tot uiting komen. Dit laat onverlet dat de geestelijke stromingen als politieke waardegemeenschappen onder eigen inhoudelijke verantwoordelijkheid waarden kunnen uitdragen die zijn ontleend aan hun omvattende doctrines. In het volgende hoofdstuk komen we op deze kwestie terug.⁷³

Het derde hoofdwerk van Rawls 'The Law of Peoples' (1999) is eveneens van belang voor de militaire ethiek en wel met betrekking tot *rechtvaardigheid binnen internationale betrekkingen*. 'The Law of Peoples' is een ethische opvatting over hoe geordende samenlevingen van verschillende kwaliteit met elkaar moeten omgaan. In dit werk ontwerpt Rawls normatief-ethische uitgangspunten voor de omgang van liberale staten met andersoortige staten. Belangrijk hierbij is dat deze opvatting uitgaat van de idee van een volkengemeenschap. Goed geordende samenlevingen (liberale staten) zijn redelijkerwijs bevoegd tot legitieme zelfverdediging, wanneer zij aan zes criteria voldoen:

- de verdediging moet zich richten op een rechtvaardige en stabiele vrede;
- democratische staten mogen geen oorlog tegen elkaar voeren, maar enkel tegen staten wiens zucht tot uitbreiding de veiligheid en vrije instituties van goed geordende samenlevingen bedreigt en daardoor oorlog veroorzaakt;
- bij oorlogen moet het onderscheid worden gerespecteerd tussen leiders, militairen en burgers van de staat waartegen oorlog wordt gevoerd; de leiders zijn verantwoordelijk voor de oorlog, niet de militairen en de burgers;
- de mensenrechten van de militairen en de burgers van de tegenpartij dienen te worden gerespecteerd;
- de wijze van oorlogvoering moet in overeenstemming zijn met de soort vrede die wordt gezocht en de naoorlogse tradities die worden nagestreefd;
- doel-middel-afwegingen van politici en militairen met het oog op de oorlogsvoering hebben een beperkte rol bij het beoordelen van de geschiktheid van bepaald beleid of bepaalde handelingen. Deze afwegingen dienen altijd ingekaderd te worden binnen de voorgaande criteria. Dat wil dus zeggen: zij dienen gekoppeld te zijn aan de politieke doelen.

Deze zes criteria typeren Rawls' ethiek van internationale betrekkingen als een bij uitstek politieke ethiek, want ingebed in politieke doelstellingen. Volgens van Iersel maakt haar dit geschikt als normatief uitgangspunt

73 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 212-213.

voor het handelen van strijdkrachten van democratische rechtsstaten. Deze zes criteria omspannen als het ware de criteria van een 'rechtvaardige verdediging'. Rawls behandelt ze overigens binnen wat hij noemt een 'just war doctrine'.⁷⁴ Deze kwestie wordt hieronder in 3.3. uitvoeriger opgepakt.

Burgers mogen normaal gesproken in oorlogstijd niet als doelwit gekozen worden. Rawls maakt hierop een uitzondering in geval van een 'supreme emergency exemption', een door Walzer ontwikkeld beginsel.⁷⁵ Er kunnen zich uitzonderlijke omstandigheden voordoen, waarbij liberale staten toch de burgers van andere staten mogen aanvallen. De kern hierbij is dat het voortbestaan van de aangevallen staat ernstig bedreigd wordt. Een probleem dat zich hierbij in de regel voordoet is dat de interpretatie van feiten en belangen door politieke en militaire leiders heel belangrijk zijn voor de concrete beoordeling van acties. De geschiedenis leert ons dat hierbij grove beoordelingsfouten gemaakt kunnen worden. Rawls verwijst hier bijvoorbeeld naar de atoombommen op Hiroshima en Nagasaki.⁷⁶

De ethiek van Rawls leert ons het belang in te zien van het primaat van de politiek met betrekking tot het handelen van de krijgsmacht. Een militaire ethiek dient dan ook ingebed te zijn binnen een politieke ethiek (van internationale betrekkingen). Binnen het handelen van een krijgsmacht worden namelijk de grenzen van toelaatbaar geacht gedrag verkend, juist omwille van het voortbestaan van de democratische rechtsstaat. Dit grensverkennende gedrag kan niet gelegitimeerd worden door een ethiek die primair ontworpen is voor civiele betrekkingen in vreedstijd, zoals een bedrijfsethiek. Evenmin kan een militaire ethiek uitsluitend en geheel zijn ingebed in positieve wetgeving, juist omwille van het gegeven dat die wetgeving soms overschreden moet worden om het goed van de liberale staat te verdedigen en te behouden.⁷⁷

3.2.1.2. Vrede door veiligheid

Tegenover 'vrede door rechtvaardigheid' staat, volgens Van Iersel die ik ook in deze paragraaf volg, de benadering van 'vrede door veiligheid'. De kerngedachte hierbij is, dat vrede niet zozeer dichterbij komt door rechtvaardigheid, maar door het vestigen en handhaven van *orde* en maatschappelijke en politieke *stabiliteit*. Vanuit een politieke ethiek vertoont

74 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 215-217; vgl. Rawls, J., 1999, 94-97.

75 Vgl. Walzer, M., 2000, 251vv.

76 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 217-218; vgl. Rawls, J., 1999, 98-105.

77 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 218.

‘vrede door veiligheid’ als waarde nauwe verwantschap met de stabiliteit van een politieke ordening. Op het werkterrein van de krijgsmacht is de waarde veiligheid fundamenteel. Veiligheid kan in zekere zin worden beschouwd als de kernactiviteit van de krijgsmacht. Immers de landsverdediging staat als traditionele eerste taak in het teken van de waarde veiligheid. Bij de bestrijding van het internationaal terrorisme is deze waarde ook in het geding, maar ook wanneer vluchtelingen binnen een vredesmissie beschermd dienen te worden. Veiligheid is zonder twijfel een belangrijke waarde op het praktische niveau.⁷⁸

Veiligheid kan sociologisch omschreven worden als vrijwaring van onbeheersbare risico’s. Onveiligheid is blootstelling aan onbepaalde risico’s. Het is gebruikelijk hierbij te onderscheiden tussen subjectieve veiligheid (percepties en emoties) en de objectieve aspecten, die de toestabare bedreiging met onbeheersbare risico’s betreffen. Ieder veiligheidsbeleid betreft zowel de subjectieve percepties (de beïnvloeding van percepties) als de objectieve, zoals risicoanalyses en militaire antwoorden hierop.⁷⁹

Binnen internationale betrekkingen spelen kwesties van *interstatelijke* veiligheid een grote rol. Staten bestaan in een zogenaamde context van anarchie: er mogen dan formele en informele afspraken en regels zijn die structuur geven aan een soort internationaal systeem, er bestaat geen overtreffend internationaal gezagsorgaan, geen centrale regering die de wereldgemeenschap bestuurt. Uiteindelijk zijn staten op zichzelf, of op pacts en overeenkomsten, aangewezen voor de borging van hun eigen continuïteit en veiligheid in een internationale omgeving. Dit is een voorname bestaansreden van krijgsmachten: borging van het eigen voortbestaan. Binnen deze anarchie van staten speelt het zogenaamde *veiligheidsdilemma*. Dat luidt, aldus Mingst: onder de afwezigheid van een centraal gezag, leidt de vergroting van de veiligheid van de ene staat, bijvoorbeeld door middel van een forse krijgsmacht, tot een vermindering van de veiligheid van andere staten, wat ten koste gaat van de veiligheid en stabiliteit van het internationale systeem van staten. Het antwoord op dit dilemma kent grofweg twee antwoorden. Het antwoord van de zogenaamde *realisten* is het machtsevenwicht. Zij beschouwen het veiligheidsdilemma niet als een moreel waardedilemma, maar als het verwerven van hegemonie of het veiligstellen van de *eigen belangen* van de staat. Buitenlands politiek- en veiligheidsbeleid dient bepaald te worden door het nastreven van veiligheid door middel van het scheppen van een machtsevenwicht tussen staten. Hun tegenstrevers zijn de *moralisten*,

78 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 219.

79 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 224.

zoals bijvoorbeeld Rawls, die het veiligheidsdilemma wel als een moreel waardedilemma beschouwen: wat moet prioriteit hebben in overheidsbeleid in internationale betrekkingen, veiligheid of rechtvaardigheid? Zij stellen dat de stabiliteit en veiligheid van het internationale systeem en het voortbestaan van staten het best gewaarborgd wordt door het nastreven van *rechtvaardigheid* binnen het systeem van staten.⁸⁰

Veiligheid heeft als morele waarde behalve op staten ook betrekking op het respecteren van de kwetsbaarheid van (groepen) burgers: de *in-trastatelijke* veiligheid, of *human security*. Staten zijn moreel verplicht de burgers van de staat passend te verdedigen en veiligheid te bieden. *Human security* omvat niet alleen de garantie van de staat in het tegengaan van fysiek geweld, maar volgens Mingst ook minimale garanties op het gebied van economisch en algemeen welzijn, zorg voor het milieu en leefomstandigheden, naleving van mensenrechten en gezondheidszorg.⁸¹ *Human security* kan dan ook begrepen worden als een vorm van veiligheid die dicht aanligt tegen rechtvaardigheid. Vanuit een liberale visie op politieke ethiek zal deze vorm van veiligheid het bestaan van een democratische rechtsstaat impliceren waarin mensenrechten en andere rechtsbeginselen worden nageleefd. Een dergelijke liberale visie moet qua intentie *universeel* gericht zijn. Dat wil zeggen: zij moet niet slechts op een enkele staat betrekking hebben, maar tevens zijn gericht op het geheel van staten, de volkengemeenschap en op de bescherming van de rechtmatige belangen van *alle* bevolkingsgroepen en individuen. Deze gedachte ligt ook aan de basis van de legitimering van *humanitaire interventies* (zie 3.4.2.4.).⁸²

Indien veiligheid als waarde dus universeel is, hebben krijgsmachten die met onbeschermden burgers (bijvoorbeeld vluchtelingen en ontheemden) in een crisisgebied geconfronteerd worden een *morele verantwoordelijkheid* hen te beschermen. Dit maakt ook een fundamenteel moreel dilemma zichtbaar voor de krijgsmacht. Namelijk het dilemma dat kan ontstaan tussen twee invullingen van veiligheid: die van de eigen manschappen en die van onbeschermden burgers in een crisisgebied. Ofwel een invulling van veiligheid, die voorkomt uit de *realistische* opvatting, te weten verdediging van het eigenbelang, en de andere vanuit het perspectief van *human security*. Binnen de militaire ethiek werkt men met een verantwoordelijkheidsethiek. Dit betekent dat de in te schatten gevolgen van een beslissing centraal dienen te staan in de morele afweging.

80 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 219-223; vgl. Mingst, K., 2008⁴, 207-208.

81 Vgl. Mingst, K., 2008⁴, 171-172, 324.

82 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 224-225.

Die hangen van veel factoren af, zoals missie, mandaat, ROE en bewapening van de militair. Dit betekent dat het riskeren van de eigen veiligheid door militairen verantwoord kan zijn, als zij redelijkerwijs in staat kunnen worden geacht de vluchtelingen effectief te beschermen. Als men dit niet doet, en de eigen veiligheid, het eigenbelang, prioriteit geeft, zijn de risico's voor de kwetsbare burgers groot, de militaire geloofwaardigheid wordt wellicht aangetast en de politieke legitimiteit van de missie in twijfel getrokken. Ingrijpen hoeft niet tot succes te leiden, omdat keuzes op schattingsoordelen berusten. Wel wordt de geloofwaardigheid van de militaire presentie versterkt door de poging de kwetsbare burgers te beschermen. De politieke legitimiteit van ingrijpen hangt onder andere af van het mandaat, het verloop en het resultaat van de operatie.⁸³

De veiligheid van de kwetsbare ander, *human security*,⁸⁴ is als morele waarde binnen de politieke ethiek inmiddels geaccepteerd geraakt. Dit betekent dat militairen in een crisisgebied krachtens hun professie gehouden zijn ongewapende burgers te beschermen als de middelen en de omstandigheden dat toelaten. Een militair is echter alleen in staat een missie te vervullen onder de voorwaarde dat zijn eigen veiligheid en functionaliteit in het crisisgebied voldoende zijn gewaarborgd. De eigen veiligheid is een noodzakelijke voorwaarde voor het welslagen van de missie. De morele betekenis van de eigen veiligheid is dus geen doel op zich. Het is een middel om de veiligheid van de ander te waarborgen. Het werken aan een missie veronderstelt *force protection*, maatregelen ter bescherming van de eigen troepen. Die maatregelen veronderstellen op hun beurt dat het doel van de missie ethisch legitiem is, namelijk *human security*, het beschermen van weerloze burgers. *Force protection* ontleent haar morele betekenis dus niet aan het overleven van de militair, maar aan een beroepsethiek, waarin de militair tegenover derden zijn uitoefening van macht legitimeert.⁸⁵

De spanning tussen *force protection* en het lopen van risico's ter wille van de *human security* van de lokale bevolking, kan de militair ook confronteren met het morele dilemma tussen operationele neutraliteit enerzijds en morele neutraliteit anderzijds. Operationele neutraliteit van een vredsmacht is de weigering om politieke, ideologische of religieuze standpunten in te nemen in de communicatie naar buiten, vooral als ze diplomatieke pogingen om het conflict te beëindigen negatief beïnvloeden.

83 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 226-227.

84 Human security is op te vatten als deel uitmakend van maatschappelijke rechtvaardigheid en strekt zich uit tot de *Responsibility to Protect* (zie 5.4.2.2.).

85 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 226.

Neutraliteit is geen waarde of doel op zich, maar een middel ten dienste van iets anders, namelijk de vreedzame, niet-militaire beslechting van het conflict, bijvoorbeeld via diplomatieke onderhandelingen. Morele neutraliteit daarentegen omvat de volledige afwezigheid van een morele beoordeling van het optreden van de strijdende partijen, onder meer in de externe communicatie. In de context van operationele neutraliteit wordt aan het onderscheid tussen moreel goed en kwaad geen functie toegekend. Vanuit dit perspectief behoren militairen bij hun operaties neutraal te blijven en te zwijgen, zelfs wanneer zij met moreel afkeurenswaardige praktijken worden geconfronteerd, zoals bijvoorbeeld oorlogsmisdaden, of schendingen van mensenrechten. Dit kan hen voor forse morele dilemma's plaatsen. Operationele neutraliteit roept namelijk de morele vraag op of militairen in dergelijke gevallen gelegenheid mogen blijven bieden tot voortzetting van deze praktijken, van schendingen van *human security*. Dient in dergelijke gevallen de operationele neutraliteit gehandhaafd te blijven, en zo ja, tegen welke prijs? Operationele neutraliteit mag dus niet worden verward met morele neutraliteit. Zij mag ook niet worden opgerekt tot morele neutraliteit, want daardoor zou zij op gespannen voet komen te staan met de doelstellingen en beginselen van het VN Handvest. Vanuit de beginselen van dit Handvest is het namelijk moreel onaanvaardbaar dat de VN, lees een vredesmacht, neutraal blijft wanneer zij geconfronteerd wordt met genoemde praktijken. Het handhaven van de beginselen van de VN, waartoe ook de mensenrechten behoren, impliceert dat deze *altijd* een integraal onderdeel vormen van het mandaat van vredes machten, ook al worden ze niet specifiek genoemd in het mandaat. Morele neutraliteit is daarmee geen optie, hetgeen kan betekenen dat militairen moreel gesproken toch dienen in te grijpen bij ernstige mensenrechtenschendingen, of ernstige schendingen van *human security* in het algemeen, ook al staat dit op gespannen voet met de operationele neutraliteit en of hun eigen veiligheid.⁸⁶

3.2.1.3. Vrede door rechtvaardigheid en veiligheid

De tegenstelling tussen rechtvaardigheid en veiligheid kan worden beschreven als een waardedilemma. Het klassieke waardedilemma van een krijgsmacht in een democratische rechtsstaat luidt, aldus Van Iersel: Wat te doen als men uiteindelijk moet kiezen tussen handelen op grond van het eigenbelang en het handelen op grond van het belang van de ander?⁸⁷

Volgens Van Iersel kan veiligheid gezien worden als noodzakelijke, zij het niet voldoende, voorwaarde voor rechtvaardigheid. Een staat moet eerst

86 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 132-134.

87 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 227.

zelfstandig bestaan voordat hij rechtvaardig kan handelen jegens derden. Veiligheid biedt de mogelijkheden om een rechtvaardige (internationale) samenleving op de bouwen. Hierbij lijkt rechtvaardigheid de prioriteit te verkrijgen boven veiligheid als waarde. Echter het streven naar rechtvaardigheid heeft baat bij continuïteit en daarmee dus bij het veilig stellen van die continuïteit en daarmee bij veiligheid. De tegenstelling tussen rechtvaardigheid en veiligheid verdient nuancering volgens hem, doordat veiligheid beschouwd moet worden als een meerdimensionaal begrip. Zo is er economische veiligheid: de bescherming van rechtmatige economische belangen. Er bestaat politieke veiligheid: de bescherming van soevereiniteit van de staat en van de democratische kwaliteit van zijn instituties. Veiligheid heeft ook sociaal-culturele aspecten, zoals de bescherming van de identiteit van een volk. Tenslotte heeft veiligheid ook ecologische dimensies: de bescherming van vitale ecosystemen. Veiligheid *als waarde* heeft ook een militaire betekenis: de militaire component in het streven naar vrede kan hierdoor worden gelegitimeerd. Daarom hanteren Van Baarda en Van Iersel veiligheid en rechtvaardigheid beide als waarden in de toegepaste militaire ethiek.⁸⁸

3.2.1.4. Betekenis van de verschillende benaderingen voor de krijgsmacht
Afsluitend kan volgens Van Iersel gesteld worden dat er grofweg dus drie hoofdvarianten zijn binnen de militaire ethiek in de benaderingen van vrede. De eerste benadering is vrede door rechtvaardigheid. Vrede wordt beschouwd als vrucht van een vredesproces waarin rechtvaardigheid gestalte krijgt. De tweede benadering is die van vrede door veiligheid. Vrede wordt hier gezien als stabiliteit van een politieke orde, ongeacht waarop die stabiliteit berust. Deze tweedeling kan worden uitgebreid als men het onderscheid hanteert tussen *vrede als proces* en *vrede als product*, als eindtoestand. De krijgsmacht heeft in de regel van doen met vrede als proces, niet als eindtoestand. Binnen de grondwettelijke taak van de krijgsmacht vinden we de integratie van de eerste twee benaderingen: vrede door veiligheid en rechtvaardigheid. Binnen de grondwettelijke taak gaat het namelijk om de verdediging en de bescherming van de belangen van het Koninkrijk, en om handhaving en bevordering van de internationale rechtsorde. De eerste taak sluit aan bij vrede door veiligheid. De tweede sluit hier ook bij aan omdat de internationale rechtsorde stabiliteit bevordert, doch daarnaast een component bevat van rechtvaardigheid in de internationale betrekkingen.⁸⁹

88 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 228.

89 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 229.

Het concept 'vrede door veiligheid en rechtvaardigheid' impliceert volgens Van Iersel als morele regel dat vredesondersteunende operaties uitgevoerd dienen te worden met het oog op een stabiele en rechtvaardige vrede. Dit vereist bijvoorbeeld de strikte naleving van het humanitaire en oorlogsrecht. Voorts is de naleving van mensenrechten binnen deze operaties van groot belang, aangezien mensenrechten gezien kunnen worden als uitwerking van vrede door rechtvaardigheid. Ook het uitoefenen, of nalaten, van (dodelijk) geweld kan binnen een dergelijk concept niet alleen gelegitimeerd worden door (eigen) veiligheid, doch dient ook te staan onder de eis van rechtvaardigheid. Het naleven van mensenrechten en het kunnen legitimeren van (dodelijk) geweld geven aanleiding tot de meest fundamentele morele dilemma's voor een krijgsmacht. Vandaar dat deze thema's verderop nader beschouwd zullen worden.⁹⁰

3.2.2. De implicaties van vrede als waarde op het niveau van de organisatie-ethiek in de krijgsmacht

Wat zijn nu de implicaties van het concept 'vrede door veiligheid en rechtvaardigheid' op het niveau van de krijgsmacht als organisatie? Binnen *Militaire ethiek* geeft Van Iersel een aantal implicaties aan.

Een eerste implicatie is hierboven al aangegeven, namelijk het vitaal houden van de spanning tussen veiligheid en rechtvaardigheid, tussen de *borging van de eigen veiligheid en de uitvoering van de missie*. Veiligheid heeft in deze context betrekking op het eigen overleven van de militairen binnen de missie. Rechtvaardigheid heeft betrekking op de uitvoering van de missie, namelijk op de vraag hoe men jegens de ander, de tegenstrever, dient te handelen. Hiermee heeft rechtvaardigheid een morele betekenis, zij heeft immers betrekking op mijn handelen jegens een ander. Veiligheid heeft enkel een morele betekenis, indien zij ook betrekking heeft op de veiligheid van de ander en niet enkel op de mijne. Veiligheid wint aan morele betekenis naarmate zij meer mensen omvat en naarmate de handelwijze van militairen jegens deze mensen meer omvattend is. Militairen dienen tijdens een operatie voortdurend aandacht te hebben voor het gegeven dat veiligheid en rechtvaardigheid, het eigen overleven en het doel van de missie, wederzijds voorwaardelijk zijn. Dit betekent dat het hierbij gaat om een moreel dilemma van de organisatie, namelijk de eigen veiligheid versus de bevordering van rechtvaardigheid en veiligheid voor derden. De situatie waarin militairen tijdens operationele omstandigheden verkeren is op zich al een bron van morele dilemma's, omdat in die situatie steeds de spanning tussen ideaal en haalbaarheid is ingebouwd. Concessies aan het ideaal zijn daarin

90 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 229-231.

onvermijdelijk, maar dienen niet te snel en klakkeloos te verlopen, want dit tast de geloofwaardigheid van de missie en de organisatie aan.⁹¹

Een tweede implicatie betreft de grondige *aandacht en doorvoering van een ethiek van de mensenrechten* in de krijgsmachtorganisatie. Mensenrechten, als uitwerking van rechtvaardigheid, spelen een hoofdrol in de idee van de internationale rechtsorde. Naar haar aard is de krijgsmacht weliswaar een instrumentele organisatie in handen van de politiek. Zij stelt niet zelf haar doelen en bepaalt niet welke waarden er binnen haar functioneren gestalte dienen te krijgen. De krijgsmacht is vanuit dit perspectief gericht op het leveren van gevechtskracht ten behoeve van door anderen gestelde politieke doelen. Zij heeft geen eigen waarden- en normenstelsel, doch heeft te maken met waarden en normen die door politiek en samenleving worden aangereikt. Toch *functioneert* de krijgsmacht ook als normatieve organisatie. Zij dient namelijk bij te dragen aan de internationale rechtsorde, en in het verlengde hiervan is zij gericht op handhaving van de mensenrechten. Zij functioneert daarmee 'bovenpolitiek' en normatief. Binnen vredesondersteunende operaties zijn militairen ook vaak 'law enforcement officers', die uit moeten zijn op handhaving van internationale bovenpolitieke normen. Juist omdat de krijgsmacht een instrumentele organisatie is, moet zij kunnen werken met waarden en normen. Dit vereist grondige aandacht en doorvoering van een ethiek van de mensenrechten in de krijgsmacht. Overigens kent de krijgsmacht zelf beperkingen in de grondrechten van militairen, zoals de vrijheid van meningsuiting. Hierin schuilt een spanning tussen militaire noodzaak en morele verplichtingen jegens het personeel. Het personeel kan daardoor ervaren dat de morele geloofwaardigheid van een operatie of zelfs van de krijgsmacht onder druk staat. Met name wanneer deze nu juist gericht is op herstel van mensenrechten.⁹²

Een derde implicatie vereist dat de organisatie beschikt over een *uitgewerkte geweldsethiek* omdat de krijgsmacht binnen vredesondersteunende operaties gebruik kan maken van haar kenmerkende middel: (dodelijk) geweld. Geweld is in geen enkele cultuur, godsdienst of levensovertuiging moreel onomstreden met het oog op het bevorderen van vrede door veiligheid en rechtvaardigheid. De krijgsmacht zal daarom alle door haar uitgeoefend geweld steeds moreel moeten verantwoorden. Daartoe heeft zij dus een geweldsethiek nodig voor het legitimeren van geweld. Deze geweldsethiek ligt, behalve in het internationaal en nationaal recht en in breed erkende vormen van moraal zoals de traditie van

91 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 231-232; 236-237.

92 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 232-233; 236-237; 240.

de rechtvaardige oorlog, ook vervat in doctrines, mandaten, en ROE's. Ook dienen militairen de mensenrechten te respecteren en legaal geweld proportioneel uit te oefenen. Bovendien moet ook het *niet* uitoefenen van geweld moreel verantwoord zijn.⁹³

Een vierde implicatie betreft het *vermogen tot verantwoording van morele keuzes*. Omdat de organisatie zich in haar handelen tijdens vredesondersteunende operaties voortdurend bewust moet zijn van de spanning tussen veiligheid en rechtvaardigheid, zal zij ook gemaakte keuzes in dit licht moeten kunnen verantwoorden. Deze implicatie hangt overigens samen met de dubbelrol van de regering ten opzichte van de krijgsmacht. De regering treedt namelijk zowel op als politieke actor op het terrein van de buitenlandse- en veiligheidspolitiek en als werkgeefster van de krijgsmacht. De regering handelt ook altijd vanuit de spanning tussen belangen en morele verantwoordelijkheid. De regering heeft namelijk politieke belangen in binnen- en buitenland. Zij heeft echter ook de morele verantwoordelijkheid voor de interne en externe veiligheid van de staat en haar burgers. Zo ontstaat er een dubbele spanning tussen de rol die de regering speelt op het terrein van de buitenlandse- en veiligheidspolitiek en als werkgeefster enerzijds, en tussen politieke belangen en morele verantwoordelijkheid anderzijds. Deze spanningen interfereren met elkaar. Militairen, als personeel van de overheid, hebben ook te maken met deze spanningen. Voor hen betekent het, dat zij te allen tijde hun handelen moeten kunnen verantwoorden ten opzichte van de politiek. Het omgekeerde gebeurt overigens niet. Politici kunnen altijd afstand nemen van door militairen uitgeoefend geweld, terwijl militairen zich lastig of vrijwel niet van de hen leidende politici kunnen distantiëren. Zij dienen zich te schikken onder het primaat van de politiek, ook al leidt dit ertoe dat zij achteraf als uitvoerders verantwoordelijk worden gesteld voor de gevolgen van de uitvoering van op voorhand door henzelf wellicht onmogelijke geachte opdrachten.⁹⁴

Voorts dient volgens Van Iersel hierbij in ogenschouw te worden genomen dat de krijgsmacht een hiërarchische organisatie is. Hierbij is morele verantwoordelijkheid altijd ingekaderd in een functionele structuur. Dit betekent dat in het kader van het afleggen van morele verantwoording van gemaakte, of te maken, morele keuzes, het innerlijk forum van het persoonlijk geweten steeds verbonden moet zijn met het externe forum van de verantwoording. Er kan niet enkel volstaan worden met een beroep op het persoonlijk geweten. Voor een passende *gewetensvorming*

93 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 235, 238.

94 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 233-234, 238.

(voorbereiding van het geweten op situaties waarin zich morele dilemma's voordoen) is het van belang deze verantwoordingsplicht mee te wegen in de morele oordeelsvorming. Morele verantwoordelijkheid bestaat in onze cultuur altijd wanneer een persoon kennis heeft van een situatie, en de mogelijkheid heeft deze redelijkerwijs te beïnvloeden. Morele verantwoordelijkheid kan proactief zijn: ze wordt soms niet gegeven, maar genomen, aldus Van Iersel.⁹⁵

Samenvattend: de implicaties van het concept 'vrede door veiligheid en rechtvaardigheid' op het niveau van de organisatie-ethiek zijn: het borgen van aandacht voor de spanning tussen rechtvaardigheid en veiligheid; aandacht en doorvoering van een ethiek van de mensenrechten; het hanteren van een uitgewerkte geweldsethiek; en tenslotte het kunnen verantwoorden van morele keuzes. Dit laatste vereist morele vorming van militairen (zie 3.5.), het voorgaande de uitwerking van een mensenrechtenethiek (zie 3.4.) en een geweldsethiek (zie 3.3.).

3.2.3. De implicaties van vrede als waarde op het niveau van de militair

Wat zijn nu de implicaties van het concept 'vrede door veiligheid en rechtvaardigheid' op het niveau van de individuele militair? Hoe werken de implicaties van vrede als waarde op het niveau van de organisatie-ethiek door op het niveau van de individuele militair?

Deze implicaties volgen uit het voorgaande. Samenvattend kan hierover gezegd worden dat het handelen van de militair als professional een uitdrukking is van zijn of haar loyaliteit aan de democratische rechtsstaat. Dit betekent dat:

- de militair zich binnen zijn professioneel handelen steeds bewust moet zijn van de spanning tussen veiligheid en rechtvaardigheid;
- de verdediging van de mensenrechten van uitermate groot belang is;
- zijn handelen gestuurd wordt door een geweldsethiek;
- en dat hij moreel competent is: in staat en bevoegd om zijn handelen moreel te verantwoorden.

Volgens Van Iersel dient het nemen of afleggen van verantwoording gedifferentieerd te worden naar het niveau van functie en rang. Elk niveau van verantwoordelijkheden behoeft eigen normstellingen. Ook zullen niet alle militairen hetzelfde niveau van morele ontwikkeling hebben. Dit is alleen al op grond van leeftijdsverschillen en verschillen in ervaring onmogelijk. Wel is het zo dat de organisatie de individuele militair dient te ondersteunen bij het vormgeven van de vier genoemde implicaties. Dit

95 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 236, 238-239.

kan zij bijvoorbeeld doen door morele vorming, maar ook door het stellen van sanctiesystemen en heldere conventies (afspraken) als prikkel tot moreel aanvaardbaar gedrag. Een voorbeeld van het laatste is het opleggen van een gedragscode.⁹⁶

3.3. De traditie van de rechtvaardige oorlog als legitimering van vredesondersteunende operaties en geweld daarbinnen

Zoals boven gesteld is één van de implicaties van het concept 'vrede door veiligheid en rechtvaardigheid' op het niveau van de organisatie-ethiek het borgen van aandacht voor de spanning tussen rechtvaardigheid en veiligheid. Dit betekent aandacht voor een geweldsethiek. Het inzetten van een krijgsmacht binnen vredesprocessen is immers geen vanzelfsprekendheid. Zeker niet wanneer zij een mandaat meekrijgt waarin het gebruik van geweld anders dan voor zelfverdediging toegestaan wordt. Wat rechtvaardigt de inzet van een krijgsmacht? Wat rechtvaardigt haar geweldsgebruik? Traditioneel is de legitimering van geweld ingebed in wat wel de 'theorie van de rechtvaardige oorlog' wordt genoemd. Met traditioneel wordt bedoeld: regulier geweld in het kader van zelfverdediging. Ook binnen de huidige militaire ethiek speelt deze theorie nog steeds een belangrijke rol wanneer het gaat om de legitimering van gewapend ingrijpen, dan wel om het legitimeren van geweld binnen een operatie. Het betreft dan een aantal normen ter beoordeling van de vraag of gewapend ingrijpen moreel juist of onjuist is. Volgens Van Baarda en Van Iersel is de theorie van de rechtvaardige oorlog een uitwerking van vrede door rechtvaardigheid, toegepast op de rechten van de tegenstander. Strikt genomen kan niet gesproken worden van een theorie, omdat die een afgesloten en afgerond geheel vooronderstelt. Dit is echter niet het geval. Beter is het om te spreken van een traditie van de rechtvaardige oorlog. Die traditie begint volgens sommigen bij de Griekse wijsgeer Aristoteles.⁹⁷ Binnen deze traditie gaat het vooral om het formuleren van de voorwaarden voor de morele aanvaardbaarheid van militair geweld, aldus Van Baarda en Van Iersel.⁹⁸ In deze paragraaf wordt de traditie in hoofdlijnen besproken vanuit een juridische benadering (3.3.1.) en een ethische benadering (3.3.2.), waarbij telkens een onderscheid wordt gemaakt tussen het *ius ad bellum* (3.3.1.1. en 3.3.2.1) en het *ius in bello* (3.3.1.2. en 3.3.2.2.), waarna nog gewezen wordt op de mogelijkheid van een *ius post bellum* (3.3.2.3.).

96 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 240-242.

97 Een goed overzicht biedt: Orend, B., 2006, 9-30; vgl. ook: Christopher, P., 2004, 7-60.

98 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 108.

In de kern van de traditie staat de idee dat de keuze tussen pacifisme, realisme en militarisme vals is, wanneer we worden aangevallen door een tegenstander. Volgens Orend is pacifisme het best te begrijpen als de opvatting dat gewapend ingrijpen nooit moreel geoorloofd is. Realisme is volgens hem de opvatting dat oorlog helemaal niets met moraal en ethiek van doen heeft, maar enkel met naakt eigenbelang (van de staat), overleven en het verkrijgen van macht over de tegenstander. Militarisme huldigt volgens Coppieters en Fotion het realistische standpunt, maar voegt er twee dingen aan toe. Ten eerste dat gewapend ingrijpen ten opzichte van tegenstanders het *eerste* middel is om te gebruiken: ‘shoot first, talk later’. Ten tweede, dat geweld wel degelijk moreel beoordeeld kan worden, namelijk dat het een hoger doel dient: het goed en de trots van de natie en de verheerlijking van de krijgers die hiervoor strijden.⁹⁹

De traditie van de rechtvaardige oorlog opteert volgens Coppieters en Fotion voor een andere invalshoek. Het fungeert als een benaderingswijze of methode om morele afwegingen te maken. Het is een zogenaamde ‘dunne theorie’: het biedt een structuur om vragen te systematiseren aan de hand van een coherent geheel van concepten. Het biedt geen antwoorden of vastliggende morele keuzes. Die dienen gemaakt te worden door de individuen die van de theorie gebruik maken. ‘Theorie’ heeft in dit verband de bescheiden betekenis van een pad waarlangs verkend kan worden wat moreel gesproken op het spel staat bij het gebruik van militair geweld.¹⁰⁰

De traditie biedt een lijst van aandachtspunten en maatstaven. Zij behelst een aantal normen ter beoordeling van het recht *tot* toepassing van militair geweld en van het recht *in* de toepassing van militair geweld. Het eerste wordt *ius ad bellum* genoemd, het tweede *ius in bello*. Tot nu toe is uitgegaan van een ethische benadering, die we 3.3.2. zullen voortzetten. Eerst wordt gekeken naar de juridische benadering van het *ius ad bellum* en het *ius in bello*.

3.3.1. De juridische benadering

Bij het *ius ad bellum* gaat het hier om de juridische grondslag om ten strijde te trekken, en bij het *ius in bello* om de juridische normen die tijdens de strijd gelden. Het juridische onderscheid is in zijn huidige vorm ontwikkeld sinds de negentiende eeuw.

99 Vgl. Orend, B., 2006, 4-5; vgl. Coppieters, B., N. Fotion (eds.), 2002, 5-7.

100 Vgl. Coppieters, B., N. Fotion (eds.), 2002, 18.

3.3.1.1. *Ius ad bellum*

Volgens Van Baarda en Van Iersel is sinds de oprichting van de VN in 1945 de juridische situatie zodanig dat er een algemeen aanvalsverbod geldt voor staten. Volgens artikel 2 lid 3 van het Handvest van de VN zullen staten hun onderlinge geschillen oplossen zonder gebruik te maken van oorlogshandelingen. Deze bepaling wordt, samen met artikel 2 lid 4 waarin is bepaald dat alle leden zich van bedreiging of het gebruik van geweld tegen een andere staat zullen onthouden, gezien als een oorlogsverbod. Op dit geweldverbod zijn twee uitzonderingen geformuleerd die nu nog van belang zijn. Het betreft het recht op zelfverdediging krachtens artikel 51 enerzijds, en de bevoegdheid van de Veiligheidsraad (onder hoofdstuk VII van het Handvest) tot het nemen van dwangmaatregelen ter handhaving, dan wel herstel van de internationale vrede en veiligheid, anderzijds. Het recht op zelfverdediging treedt pas in werking nadat een andere staat het slachtoffer is geworden van een gewapende aanval door een andere staat. Dit is een gewapende schending van de territoriale integriteit en politieke onafhankelijkheid van een andere staat, haar schepen of voertuigen.¹⁰¹

De uitoefening van het recht op zelfverdediging is geen vrijbrief voor iedere vorm van militair geweld. Een militair antwoord op een gewapende aanval moet voldoen aan de eisen van noodzakelijkheid, doelmatigheid en subsidiariteit, aldus Van Baarda en Van Iersel. Volgens het criterium van *noodzakelijkheid* dient er sprake te zijn van een situatie waarin een militair antwoord ogenblikkelijk moet worden gegeven en geen tijd bestaat voor uitvoerig (diplomatiek) overleg. Hierdoor is geen enkele andere keuze mogelijk voor het beveiligen van de staat. Ogenblikkelijke militaire actie is geboden. De precisering van dit criterium is voldoende vaag om verschillen van mening te laten bestaan. Dit blijkt onder meer uit de vraag of preventieve zelfverdediging toelaatbaar is. Binnen de militaire ethiek heeft, volgens Walzer 'noodzakelijkheid' twee betekenissen, namelijk onontbeerlijk en onvermijdelijk.¹⁰² Onontbeerlijk is een militaire handeling die niet kan worden gemist om de gevechtskracht van de tegenstander uit te schakelen. Onvermijdelijk is het verrichten dan wel nalaten van een militaire handeling in een situatie waarin men liever helemaal niet terecht was gekomen, maar niet anders kon. *Doelmatigheid* kan volgens Van Baarda en Van Iersel op twee manieren worden opgevat. Ten eerste is zelfverdediging beperkt tot herstel van de situatie voor de aanval. Dit is doelmatigheid ten aanzien van het doel. Ten tweede behoort er doelmatigheid te zijn ten aanzien van de middelen en methoden die in de

101 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 92-99.

102 Vgl. Walzer, M., 2000, 8.

strijd worden gebruikt (dit betreft dus het *ius in bello*). De doelmatigheid wordt dan gezien in het licht van de omvang van de aanval die aanleiding was voor de uitoefening van het recht op zelfverdediging. Daarom moet de uitoefening van het recht op zelfverdediging, om legaal te zijn, *mede* voldoen aan het recht inzake gewapend conflict en het humanitaire recht in het bijzonder (*ius in bello*). *Subsidiariteit* is volgens Van Baarda en Van Iersel het criterium dat zegt dat geweld het ultieme middel is, en pas mag worden gebruikt nadat alle vreedzame en diplomatieke middelen onmogelijk of onhaalbaar zijn gebleken. Algemeen wordt aanvaard dat als minder ernstige maatregelen mogelijk zijn dan het gebruik van militair geweld, daarmee moet worden volstaan.¹⁰³

3.3.1.2. *Ius in bello*

De verplichting die artikel 2 lid 4 van het VN handvest aan staten oplegt om hun onderlinge geschillen langs vreedzame weg op te lossen, wordt dus algemeen geïnterpreteerd als een oorlogsverbod. De status van het *ius in bello*, het humanitaire- en oorlogsrecht, is sinds het ontstaan van het oorlogsverbod een heel bijzondere geworden, aldus Van Baarda en Van Iersel. Dit recht wordt wel het ‘verdwijnpunt van het recht’ genoemd. Het stelt namelijk regels aan gedrag dat sowieso *verboden* is. Het oorlogsverbod is uiteraard gebaseerd op een *verdrag* en op de taak van de Veiligheidsraad ervoor te zorgen dat dit verdrag wordt gerespecteerd. Dit laatste is vooralsnog een ideaal. De verdergaande ontwikkeling van het humanitaire- en oorlogsrecht hangt direct samen met het tekort schieten van het systeem van collectieve veiligheid dat het VN handvest in het leven had geroepen. Na een door de VN georganiseerde mensenrechtenconferentie in Teheran in 1968 werd besloten dat de VN zich structureel zou gaan bezighouden met *mensenrechten in oorlogstijd*. Dit vormde een keerpunt in de ontwikkeling van het humanitaire- en oorlogsrecht. Sindsdien zijn er onder auspiciën van de VN tal van teksten en normen ontstaan.¹⁰⁴

Het zwaartepunt van het moderne internationale humanitaire recht ligt bij de vier Conventies van Geneve (1949), te weten:

- Conventie ter Bescherming van de Gewonden en Zieken op het Slagveld;
- Conventie ter Bescherming van Schipbreukelingen;
- Conventie ter Bescherming van Krijgsgevangenen;
- Conventie ter Bescherming van de Civiele Bevolking in Tijden van een Gewapend Conflict.

103 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 99-103.

104 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 104.

In 1977 zijn deze vier conventies aangevuld met twee Additionele Protocolen. Het Eerste Additionele Protocol heeft betrekking op internationale gewapende conflicten; het Tweede Additionele Protocol is meer summier en heeft betrekking op niet-internationale gewapende conflicten.¹⁰⁵

Op één wezenlijk punt wijkt het humanitaire- en oorlogsrecht af van wat gebruikelijk is bij het afsluiten van verdragen, aldus Van Baarda en Van Iersel: de verplichtingen krachtens dit recht blijven ook bestaan indien één van de partijen zich er niet aan houdt. Bij contracten en verdragen is het gebruikelijk dat het beginsel 'voor wat, hoort wat' van toepassing is. Tegenover een prestatie van persoon A staat een tegenprestatie van persoon B. Indien A niet, of niet deugdelijk presteert, dan is B geheel of gedeeltelijk ontslagen van zijn contractuele verplichtingen. Dit is bij het humanitaire- en oorlogsrecht dus niet het geval. Indien A zich er niet aan houdt, dan is B nog steeds gebonden, evenals A trouwens. De reden hiervoor is dat verdragen in het algemeen gericht zijn op het veilig stellen van de belangen van de betrokken staten, terwijl het doel van het humanitaire- en oorlogsrecht gelegen is in de bescherming van het lot van individuele mensen. Haar doel is de bescherming van het leven van individuele mensen tegen verregaand handelen van staten.¹⁰⁶

3.3.2. De ethische benadering

Vanuit een ethische benadering gaat het om het onderscheid tussen het recht een oorlog te voeren, het *ius ad bellum*, en de normering van afzonderlijke oorlogshandelingen, het *ius in bello*. Het *ius ad bellum* wordt in democratische staten in de regel in enigerlei vorm betrokken bij de beslissing al of niet een oorlog te voeren, dan wel deel te nemen aan een gewapende interventie. In Nederland is een aantal van deze criteria verwerkt in het toetsingskader voor vredesondersteunende operaties, aldus Van Baarda en Van Iersel. Bedacht dient te worden dat binnen de ethische benadering de normen voor het *ius ad bellum* en het *ius in bello* opgevat dienen te worden als uitdrukkingen van de waarde 'rechtvaardigheid', en daarmee als uitdrukkingen van een meer omvattende theorie van rechtvaardigheid, zoals bijvoorbeeld die van Rawls.¹⁰⁷

3.3.2.1. Het *ius ad bellum*

Het *ius ad bellum* geeft ons, volgens Van Baarda en Van Iersel, een aantal normen ter beoordeling van de vraag of een oorlog moreel juist dan wel

105 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 107.

106 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 107.

107 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 108-109.

moreel onjuist is. De historische kern van het *ius ad bellum* is volgens hen in drie normen samen te vatten:

- De oorlog mag uitsluitend worden gevoerd met het oog op een *rechtvaardige zaak*;
- de oorlog mag uitsluitend met een *juiste bedoeling* worden gevoerd;
- een oorlog mag uitsluitend door een *moreel legitieme overheid* worden gevoerd.

Doorheen de traditie werden aan deze historische kern veelal nog normen toegevoegd. In de meeste hedendaagse varianten zijn de volgende normen toegevoegd.

- alle andere middelen om een conflict te beslechten zijn uitgeput: strijd is het laatste redmiddel; dit is het *beginsel van subsidiariteit*;
- het gebruik van geweld moet in redelijke verhouding staan tot het geleden onrecht en moet beperkt blijven tot het minimum dat is vereist voor het bereiken van het doel; het betreft dus de *norm van doelmatigheid*, die naast economische ook morele betekenis heeft;
- er moet een redelijke kans zijn op het bereiken van het beoogde effect; dit is de *norm van doeltreffendheid*;
- het doel van de oorlog en de middelen tot de toepassing van militair geweld moeten in redelijke verhouding tot elkaar staan; dit is de *norm van proportionaliteit*;
- er dient rekening gehouden te worden met de vraag wie in politieke zin schuldig zijn aan het betreffende conflict; dit betreft het *beginsel van verantwoordelijkheid*.¹⁰⁸

Verweij noemt in haar opsomming de normen 1, 2, 3, 4, 6 en 7.¹⁰⁹

Toelichting op de normen

Norm 1: Aanvalsoorlogen zijn verboden, want zij vallen onder het algemene oorlogsverbod. Artikel 51 van het VN Handvest laat wel verdedigingsoorlogen van staten toe. Wanneer de Veiligheidsraad besluit dat het om een *bedreiging van de internationale vrede en veiligheid* gaat kan zij militaire maatregelen nemen, dan wel een mandaat verstrekken aan een troepenmacht van derden. Bij een humanitaire interventie worden het stoppen van *genocide* en het *bevorderen van de mensenrechten* als rechtvaardig gezien.

Norm 2: Dit betreft de toetsing van de integriteit van beslissers en uitvoerders. Hun bedoelingen dienen gericht te zijn op herstel van de vrede of het naleven van de mensenrechten, in plaats van op smal eigenbelang.

108 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 109; vgl. Iersel, F. van, M. Spanjersberg, 1993, 55-56.

109 Vgl. Verweij, 2009, 261-262.

Een juiste bedoeling is overigens empirisch moeilijk vast te stellen. Tegenstanders in een conflict schrijven elkaar meestal bedoelingen toe op basis van getoond gedrag.

Norm 3: Een legitieme overheid handelt immer in overeenstemming met het VN Handvest. Hierbij dient zich wel de vraag aan of de legale overheid ook steeds een legitieme overheid is.

Norm 4: Voorafgaand aan interstatelijke oorlogen is het zoveel en zo goed mogelijk voeren van onderhandelingen verplicht voordat overgaan op geweld moreel juist kan worden geacht.

Norm 5: Het criterium van proportionaliteit tracht het benodigde geweld tot een minimum te beperken. Het geweld staat in een redelijke verhouding tot het geleden en te herstellen *onrecht*. Alleen die vormen van geweld zijn toelaatbaar die het vermogen van de vijandelijke strijdkrachten weerstand te bieden, overwinnen. Het toebrengen van niet noodzakelijk leed voor het overwinnen van de tegenstander of het behalen van het legitieme doel, is dus niet acceptabel.

Norm 6: Absolute zekerheid over de te bereiken resultaten is niet vereist. Het gaat om gefundeerde *schattingsoordelen*.

Norm 7: Deze is voornamelijk bedoeld om te voorkomen dat men 'met een kanon op een mug schiet'. Deze norm staat echter wel open voor verschillende interpretaties. Het begrip 'proportionaliteit' is namelijk niet eenduidig. Zo heeft menselijk leed weliswaar kwantitatieve aspecten. Toch is het naar zijn aard niet geheel kwantificeerbaar. Dit relativeert het belang van de norm van proportionaliteit. Daarbij komt ook dat de mogelijkheid om de proportionaliteit van een handeling te beoordelen ernstig bemoeilijkt kan worden door het gegeven dat in oorlogsomstandigheden communicatieprocessen gebrekkig zijn. Daardoor neemt de betrouwbaarheid van de informatie over de te verwachten en of geleden schade af.

Norm 8: Het *ius ad bellum* in ethische zin omvat alleen de mogelijkheid *aanstichters* van geweld aan te pakken.¹¹⁰

3.3.2.2. Het *ius in bello*

Het *ius in bello* is van toepassing tijdens een gewapend conflict. Ik volg Van Baarda en Van Iersel in hun bespreking hiervan. Volgens hen gelden de volgende normen voor de beoordeling van de morele juistheid van militaire handelingen tijdens operaties:

1. *Norm van proportionaliteit*: het uitgeoefende geweld moet in elke oorlogshandeling proportioneel zijn;

110 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 109-111; vgl. Iersel, F. van, M. Spanjersberg, 1993, 56-57.

2. *Norm van discriminatie*: bij *doelwitkeuze* moet onderscheid gemaakt worden tussen, in politieke zin, schuldigen en onschuldigen. Een uitwerking hiervan is de norm van non-combattanten: alleen combattanten mogen slachtoffer van geweld worden.
3. *Norm van het dubbel effect*: indien een handeling meerdere gevolgen heeft, mogen de te *voorziene* negatieve gevolgen niet zijn beoogd.¹¹¹

Het *ius in bello* kan gezien worden als een omgaan met het spanningsveld tussen militaire noodzaak enerzijds en overwegingen van humaniteit anderzijds. Militaire noodzaak heeft betrekking op de urgente noodzaak de vijandelijke strijdkrachten te verslaan en een eigen nederlaag te vermijden. Humaniteit betreft de wens nodeloos leed bij gevechten te vermijden en non-combattanten te ontzien. Het argument van militaire noodzaak leidt als regel tot een pleidooi voor een grote vrijheid van handelen voor commandanten. Want hoe meer commandanten aan restricties gebonden zijn, hoe groter de kans dat de vijandelijke strijdkrachten daar hun voordeel mee doen. Anderzijds zullen overwegingen van humaniteit regelmatig leiden tot zekere restricties op de vrijheid van militair handelen. Het spanningsveld doet zich natuurlijk sterk gelden wanneer strijd geleverd wordt in dichtbevolkte gebieden. Met name de ethicus Walzer heeft dit spanningsveld doordacht door de norm van het dubbele effect te combineren met de norm van proportionaliteit. In zijn visie is het toegestaan een daad die waarschijnlijk negatieve gevolgen heeft (bijvoorbeeld het doden van non-combattanten) te verrichten onder vier voorwaarden:

1. De handeling zelf is goed of tenminste moreel neutraal; dat wil zeggen: er is sprake van een legitieme oorlogshandeling;
2. het directe gevolg is moreel juist, zoals het vernietigen van vijandelijke militaire voorraden of het doden van vijandelijke soldaten;
3. de bedoeling (intentie) van de actor is goed, dat wil zeggen: hij beoogt heel precies het moreel juiste gevolg; het kwalijke gevolg is niet één van zijn beoogde doelen, noch een middel tot een door hem beoogd doel; zich bewust van de kwalijke gevolgen, doet de actor er alles aan om deze te beperken, zelfs wanneer dit meer risico voor zijn eigen veiligheid met zich meebrengt;
4. het directe gevolg staat in een redelijke verhouding ten opzichte van het indirecte gevolg (proportionaliteit).¹¹²

111 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 111; vgl. Iersel, F. van, M. Spanjersberg, 1993, 56.

112 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 112-113; vgl. Walzer, 2000, 153, 155.

De norm van het dubbele effect is voor de leiding van de krijgsmacht en voor militairen in het veld van groot belang. Deze is de *operationalisering van hun morele verantwoordelijkheid*. In feite worden twee opdrachten gegeven: probeer indirecte kwalijke gevolgen te voorzien en te vermijden of te beperken (ook al loop je hierdoor zelf meer risico), en als dat laatste niet kan, weeg dan de proportionaliteit ervan af.¹¹³ In wezen is bij de norm van het dubbele effect niet alleen sprake van een *dubbel gevolg*: goed en kwalijk, maar ook van een *dubbele intentie*: het beogen van goede gevolgen én het vermijden van de kwalijke gevolgen (zelfs wanneer je als militair daardoor zelf meer risico loopt).

De norm van discriminatie geeft ook aanleiding tot een aantal conceptuele vragen. De morele intuïtie dat zij die (politiek) onschuldig zijn aan, of binnen, een gewapend conflict buiten schot dienen te blijven, lijkt min of meer onomstreden. Echter, waarop is het buiten schot blijven, deze immuniteit, gebaseerd? Veelal krijgt deze vraag een antwoord vanuit een benadering gebaseerd op *mensenrechten*, zoals bij Walzer. Als de vijandelijke dreiging erg groot is, mogen mensenrechten in bepaalde mate geschaad worden, bijvoorbeeld bij zelfverdediging.

Vervolgens: wie zijn de dragers van het conflict? Binnen het *ius ad bellum* zijn dit sinds de Vrede van Münster (1648) staten, of tenminste *politieke* gemeenschappen. Bijgevolg heeft het *ius in bello* meestal enkel betrekking op gewapende militaire vertegenwoordigers (combattanten) van die gemeenschappen. In het huidige tijdsgewricht lijkt het staatsconcept problematisch geworden, omdat ook niet-politieke gemeenschappen of groeperingen een bedreiging kunnen vormen voor staten. Dit is bijvoorbeeld het geval met terreurbewegingen die de mogelijkheid tot asymmetrische oorlogsvoering bezitten. Als gevolg hiervan kan zich een probleem ontwikkelen met betrekking tot *doelwitbepaling*: het lijkt onmogelijk om terreurbewegingen te lijf te gaan, zonder daarbij non-combattanten te schaden.

Dit leidt wederom tot de vraag: wanneer en in hoeverre mogen non-combattanten geschaad worden? Het antwoord op deze vraag wordt nu verkregen via de *norm van het dubbele effect*. Daarin wordt het recht op immuniteit verzoend met het bereiken van politiek-militaire doelen. Het gevaar van deze norm is dat zij gebruikt kan worden onder valse voorwendselen: voor het bereiken van het doel is schade aan non-combattanten helaas onvermijdbaar, doch dit is niet het oogmerk en daarmee moreel verontschuldigbaar. Waarschijnlijk is dit te cynisch gesteld, maar het

113 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 112.

geeft wel aan dat het (absolute) recht op immuniteit soms eerder theorie is, dan geleefde praktijk. Het geeft ook aan dat het recht op immuniteit weliswaar waardevol wordt geacht, doch dat het bereiken, of verdedigen, van bepaalde politiek-militaire doelen daar soms bovenuit stijgt. In die zin is de norm van het dubbele effect dan ook het beste te begrijpen als een *pleidooi voor zorgvuldig handelen*.

3.3.2.3. Het *ius post bellum*

Een meer recente ontwikkeling binnen de politiek-militaire ethiek is, zoals Verweij ook aangeeft, het nadenken over het zogenaamde *ius post bellum* als nieuwe, derde hoeksteen binnen de traditie van de rechtvaardige oorlog naast het *ius ad bellum* en het *ius in bello*.¹¹⁴ Volgens Evans gaat het binnen het *ius post bellum* erom dat de vredessituatie die dient te ontstaan na het conflict meegenomen wordt binnen de *totale rechtvaardiging* van politiek-militair handelen. Wanneer de bewerkstelling van een rechtvaardige vrede het doel is van een rechtvaardige oorlog, dan dient de *praktische uitwerking* van dit doel ook expliciet meegenomen te worden in de planning en uitvoering van politiek-militair handelen. Een conflict is *niet* voorbij, wanneer de oorlog stopt. Rechtvaardigheid betekent dat er nagedacht wordt over de *ius post bellum* situatie *voordat* de oorlog begint of voorbij is. Het *ius post bellum* kan volgens Evans bestaan uit drie beginselen ter waarborging van de rechtvaardigheid die gezocht wordt door toevlucht te nemen tot het laatste middel van gewapend conflict.

1. Politiek-militaire actoren dienen zodanige voorwaarden voor vrede te scheppen dat die vrede rechtvaardig en stabiel kan zijn, en dat het onrecht dat aanleiding gaf tot het conflict hersteld kan worden;
2. zij dienen volledige verantwoordelijkheid te nemen, in alle billijkheid, voor een deel van de materiële lasten tijdens de nasleep van het conflict, bij het construeren van een rechtvaardige en stabiele vrede;
3. zij nemen volledig en pro-actief deel aan processen van waarheidsvinding, vergeving en verzoening die centraal zullen staan bij de constructie van een rechtvaardige en stabiele vrede.¹¹⁵
4. Aan deze criteria kan nog toegevoegd worden dat de (beoogde) interventie een tijdelijk karakter dient te hebben.

Norm 1 bestaat volgens Hayden tenminste uit de volgende subnormen:

- (a) *Proportionaliteit*. Een rechtvaardige vredesovereenkomst dient afgewogen en redelijk te zijn.

114 Vgl. Verweij, D., 2009, 260-261; Verweij, D., 2010, 33-37.

115 Vgl. Evans, M., 2005, 13, 19.

- (b) *Openbaarheid*. Een rechtvaardige vredesovereenkomst dient openlijk afgekondigd te worden.
- (c) *Herstel van rechten*. Het doel van een vredesovereenkomst is het veilig stellen van die basisrechten waarvan de schending de rechtvaardiging vormde van het gewapend politiek-militair handelen. Het gaat hierbij veelal om de mensenrechten op leven en vrijheid, en de aanspraak van een gemeenschap op eigen territorium en soevereiniteit. Dit is in de regel het belangrijkste doel van een fatsoenlijke vredesovereenkomst, om veilig te stellen dat het conflict een verbetering geeft ten opzichte van de voorgaande situatie. Hierbij worden rechten opgevat als de fundering van beschaving, zowel nationaal als internationaal.
- (d) *Onderscheid*. Er dient onderscheid gemaakt te worden tussen de leiders, militairen en burgers van een land bij de totstandkoming van de voorwaarden voor een vredesovereenkomst, dit om te voorkomen dat er onrechtvaardige en strafmaatregelen worden getroffen tegen de burgerbevolking. Burgers hebben recht op een redelijke vorm van onschendbaarheid met betrekking tot strafmaatregelen. Dit sluit grootscheepse sociaal-economische maatregelen uit als onderdeel van vergelding na het conflict.
- (e) *Straf*. Leiders en militairen, aan beide zijden van een conflict, die verantwoordelijk zijn voor gewelddadige rechtsschendingen, misdaden tegen de menselijkheid, en oorlogsmisdaden dienen verantwoordelijk gehouden en onderworpen te worden aan een eerlijke procesgang en verhoudingsgewijze strafmaatregelen;
- (f) *Compensatie en Rehabilitatie*. Geldelijke vergoeding kan op zijn plaats zijn, in overeenstemming met de norm van proportionaliteit en openbaarheid, mede om latere conflicten te voorkomen. Hervorming van een agressief, rechtenschendend regime kan toelaatbaar zijn. Deze hervorming kan demilitarisering en ontwapening omvatten, het trainen van politie en rechtsapparaat, en mensenrechteneducatie¹¹⁶.

Norm 2 stelt dat de gerechtvaardigde partij in het conflict een substantiele bijdrage levert aan de totstandkoming van een rechtvaardige vrede, aldus Evans. Substantieel betekent in dit geval 'billijk' en het behoeft niet uitsluitend financieel van aard te zijn¹¹⁷.

Norm 3 duidt erop dat er expliciet aandacht gegeven moet worden aan de wijze waarop een rechtvaardige samenleving tot stand komt. Alles

116 Vgl. Hayden, P., 2005, 169.

117 Vgl. Evans, M., 2005, 19.

wat onder norm 1 genoemd wordt is noodzakelijk, doch niet voldoende. Volgens Rigby vereist een blijvende oplossing voor conflicten verzoening tussen voormalige vijanden en in veel gevallen inhoudelijke procedures voor waarheidsvinding en vergeving. Dit laatste is volgens hem met name van belang bij intrastatelijke conflicten, waarbij de partijen na een conflict op een rechtvaardige wijze met elkaar dienen samen te leven in één staat. Onderzoek toont volgens Rigby aan dat het veel waarschijnlijker is dat de vredesvoorwaarden ter beëindiging van een burgeroorlog geschonden worden, dan de voorwaarden bij een conflict tussen staten. Een proces van waarheidsvinding, vergeving van daden in het verleden en verzoening met het oog op toekomstig samenleven dient volgens hem te voldoen aan drie voorwaarden.

- (a) De bereidheid van overlevenden om het verleden te vergeven, op een wijze die hen in staat stelt om de menselijkheid van hun voormalige vijanden te erkennen en het mogelijk maakt om met hen samen te leven.
- (b) De perceptie van opinieleiders en openbare bestuurders dat de vrede voldoende rechtvaardig blijft om zich gebonden te weten aan die vrede. Gebeurt dit niet, dan kan een oud conflict vrij vlot oplaaien.
- (c) Het ontwikkelen van wederzijds vertrouwen tussen sleutelsegmenten van alle gemeenschappen binnen een samenleving, opdat het voor hen mogelijk wordt om te anticiperen op een gemeenschappelijke toekomst.

Van belang hierbij is dat mensen geloven dat het kwaad uit het verleden niet terug zal keren. Dit wordt versterkt door het ervaren van een blijvende verdieping van het vredesproces langs de dimensies van vrede/veiligheid, waarheid en rechtvaardigheid. Anders gezegd, de waarneming van mensen van, en hun verplichting aan, een rechtvaardige vrede dient gefundeerd te zijn op het ervaren dat 'de dingen zich in de juiste richting aan het ontwikkelen zijn'. Dit vereist op haar beurt volgens Rigby wel institutionele veranderingen, die de voorwaarden scheppen voor een duurzame cultuur van waarheid, vergeving en verzoening.¹¹⁸

Norm 4 duidt aan dat een interventie en eventuele machtovername door derden in een intrastatelijk conflict enkel een tijdelijk karakter heeft. In 3.1.3. is aangegeven dat er sprake kan zijn van zogenaamde overgangsbegeleidende operaties, waarbij toe-eigening door derden van het soevereine gezag enkel een noodzakelijk tijdelijk gegeven is.

118 Vgl. Rigby, A., 2005, 179, 180, 187, 195, 198.

Walzer ziet het *ius post bellum* als de beantwoording van de vraag hoe rechtvaardigheid van de situatie na het conflict gerelateerd is aan de rechtvaardiging van de oorlog zelf en het handelen daarbinnen: 'It seems clear that you can fight a just war, and fight it justly, and still make a moral mess of the aftermath.' Naar zijn mening dienen er dan ook criteria voor een *ius post bellum* situatie ontwikkeld te worden die onderscheiden zijn, doch niet geheel losstaan, van de criteria waarmee we de moraliteit van de oorlog of het handelen daarbinnen beoordelen. Democratische politieke theorievorming, die volgens hem een relatief kleine rol speelt binnen de argumenten van het *ius ad bellum* en het *ius in bello*, leveren de centrale beginselen met betrekking tot deze criteria. Zij omvatten zelfbepaling, legitimiteit, burgerrechten en het idee van algemeen welzijn. Conflicten dienen volgens hem te eindigen met een zittende regering in de verslagen staat die gekozen is door het volk (of tenminste door hen als legitiem wordt erkend) en die zichtbaar toegelegd is op het welzijn van diezelfde bevolking. Minderheden dienen beschermd te worden tegen vervolging, naburige staten tegen agressie, en de allerarmsten onder het volk tegen honger en armoede. Ook voor Walzer is een conflict dus niet noodzakelijkerwijs voorbij wanneer de oorlog stopt, maar wanneer er een rudimentaire democratische rechtstaat is gevestigd in de overwonnen staat ('regime change').¹¹⁹

Verweij knoopt haar bespreking van een *ius post bellum* context vast aan een behandeling van de mogelijke implementatie van een *human security policy* met behulp van een interventiemacht. Zij volgt Kaldor hierin. Volgens haar geeft Kaldor vijf beginselen voor deze implementatie. (1) Het primaat van mensenrechten, waarbij militairen zich in eerste instantie richten op de bescherming van burgers en pas in tweede instantie op de uitschakeling van tegenstanders. (2) Legitieme autoriteit: *human security* is afhankelijk van legitieme instituties die het vertrouwen van de bevolking genieten. Het inzetten van militairen kan alleen succesvol zijn als militairen kunnen rekenen op lokale steun. De rol van militairen is eerder voorwaardenscheppend dan gericht op het verslaan van een vijand. (3) Multilateralisme: legitieme politieke autoriteit bestaat alleen in een multilaterale context, dat wil zeggen een commitment aan internationale instituties. (4) Aanpak van onderop: het gaat niet alleen om het winnen van de 'hearts and minds', maar om het daadwerkelijk ontwikkelen van kennis van, en inzicht in, de lokale omgeving en bevolking. De focus ligt op de basale behoeften die worden gedefinieerd door de mensen die direct getroffen zijn door het geweld en de onveiligheid. (5) Regionale focus: zogenaamde *new wars* houden zich niet aan de grenzen van een

119 Vgl. Walzer, M., 2004, 162-164.

land. Het betreft meestal een hele regio die ook bij de implementatie van een *human security policy* betrokken dient te worden. In een *human security* benadering van het *ius post bellum* wordt volgens Verweij gestreefd naar het stabiliseren van conflicten en het aandacht besteden aan de oorzaken van onveiligheid.¹²⁰

Het *ius post bellum* vindt dus steeds meer ingang binnen de politiek-militaire ethiek. Het eventuele belang van een *ius post bellum* voor de krijgsmacht is met name gelegen in het feit dat het handelen van militairen tijdens missies de totstandkoming van een rechtvaardige vrede niet in de weg mag staan. Wanneer bijvoorbeeld handhaving van mensenrechten het doel is van de missie, dan is militair handelen in strijd met de mensenrechten tijdens de missie, een vorm van morele erosie, een ernstige obstructie in de totstandkoming van die vrede. Het kan een vredesproces ondergraven en de verantwoordelijke politici ernstig in verlegenheid brengen. Hetzelfde geldt, wanneer de ondersteuning van de totstandkoming van een democratische rechtstaat met behulp van een krijgsmacht gestalte krijgt. Militairen ondergraven dan het vredesproces, indien zij handelen tegen de beginselen van een rechtsstaat. De legitimering van de missie kan hierdoor ernstig gevaar lopen. Binnen hun handelen dienen militairen zich dus bewust te zijn van, en zich te houden aan, de implicaties van mogelijke criteria van een *ius post bellum*.

3.3.3. Vergelijking van de juridische en ethische benadering van de rechtvaardige oorlog

Tussen beide benaderingen zijn volgens Van Baarda en Van Iersel twee verschillen van belang. Ten eerste is het in de juridische benadering sterk voor twijfel vatbaar of het VN Handvest nog ruimte overlaat voor een 'rechtvaardige oorlog'. Heersende leer is dat het Handvest een limitatieve opsomming geeft van toelaatbare vormen van gewapend conflict. Dit betreft, zoals eerder gezegd, de individuele en collectieve zelfverdediging, alsmede dwangmaatregelen geautoriseerd door de Veiligheidsraad onder hoofdstuk VII van het Handvest. In de ethische benadering daarentegen kan oorlog te rechtvaardigen zijn als er in bredere zin een rechtvaardige zaak is waarvoor men ten strijde trekt. Ethici hebben het daarom vaak makkelijker een humanitaire interventie te rechtvaardigen dan juristen. Ten tweede geldt in een juridische benadering het *ius in bello* ook voor een partij die, gemeten naar de maatstaven van het VN handvest, een onrechtvaardige oorlog voert. Ook die partij moet zich aan het *ius in bello* houden. De reden hiervoor is dat de krijgsgeschiedenis ons leert, dat ten tijde van oorlog en gewapend conflict *beide* partijen menen

120 Vgl. Verweij, D., 2009, 263-265.

gerechtvaardigd te zijn in hun strijd en de opponent volledig ongelijk heeft. Daardoor is het vaak moeilijk vast te stellen, wie van beide echt is gerechtvaardigd. Het oogmerk van het *ius in bello* ligt niet in het vaststellen van het 'gelijk', maar in de bescherming van non-combattanten. Binnen het recht is ervoor gekozen om non-combattanten sowieso de bescherming uit hoofde van het recht te geven. Om het even welke partij 'rechtvaardig' oorlog voert. In de ethiek daarentegen wordt er van uitgegaan dat het *ius ad bellum* vooraf gaat aan het *ius in bello*. Dit betekent dat een partij die moreel gezien een onrechtvaardige oorlog voert, weerhouden moet worden van die strijd, zelfs wanneer ze zich aan het *ius in bello* houdt. Dit neemt overigens niet weg, dat militairen zich altijd aan het *ius in bello* dienen te houden.¹²¹

3.4. Vredeseducatie en mensenrechten in ethisch perspectief

Een tweede implicatie van het concept 'vrede door veiligheid en rechtvaardigheid' op het niveau van een organisatie-ethiek binnen de krijgsmacht is, zoals aangegeven in 3.2.2., aandacht en doorvoering van een mensenrechtenethiek. Mensenrechten zijn een uitwerking van vrede door rechtvaardigheid en van groot belang binnen vredesondersteunende operaties. Algemeen wordt aanvaard dat mensenrechtenschendingen in meer of mindere mate een bedreiging kunnen vormen voor de internationale vrede en veiligheid. Deze schendingen kunnen de legitimering zijn voor het inzetten van een militaire macht binnen een vredesproces. Daarom is het van belang om vorm, inhoud en legitimering van mensenrechten nader te beschouwen. Zeker ook omdat militairen binnen vredesondersteunende operaties de mensenrechten dienen na te leven, met name wanneer het doel van dergelijke operaties is om de naleving van mensenrechten te herstellen of af te dwingen in een bepaald gebied. De beschouwing wordt begonnen met de conceptualisering van mensenrechten en het ontstaan van een mensenrechtenregime (3.4.1.), waarna de universaliteit van mensenrechten aandacht krijgt (3.4.2.). Hierbij wordt aandacht geschonken aan de fundering van (3.4.2.1.) en argumenten voor en tegen de universele geldigheid van mensenrechten (3.4.2.2. en 3.4.2.3.). Mensenrechtenschendingen kunnen de aanleiding zijn voor een *humanitaire interventie* (3.4.3.).

3.4.1. De conceptualisering van mensenrechten en het ontstaan van een regime

Binnen de politieke filosofie zijn, volgens Mingst die ik hierbij volg, tot nu toe drie soorten rechten geformuleerd. De eerste groep rechten die geformuleerd werd, zijn de zogenaamde eerste generatie mensenrechten

121 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 112-113.

en betreffen de rechten die een individu kan laten gelden en die door een staat niet opgeschort kunnen worden. Onder andere John Locke (1632-1704) stelde dat individuen gelijke en autonome wezens zijn wier natuurlijke rechten vooraf gaan aan nationaal en internationaal recht. Het publieke gezag dient deze rechten veilig te stellen. Sleuteldocumenten aangaande deze rechten zijn de Engelse Magna Carta (1215), de Franse Verklaring aangaande de Rechten van de Mens (1789) en US Bill of Rights in de constitutie van 1791. Deze documenten sommen rechten op die door de staat niet weggenomen kunnen worden. Hierbij gaat het bijvoorbeeld om het recht op leven, vrijheid en eigendom. Politieke en burgerlijke rechten domineren binnen deze eerste-generatie rechten: het recht op vrijheid van meningsuiting, drukpers en godsdienst. Omdat deze rechten door een regering niet buiten werking kunnen worden gesteld, spreekt men ook wel van negatieve rechten.¹²²

Tweede generatie mensenrechten zijn volgens Mingst voornamelijk gebaseerd op doordenking van het werk van leerlingen van Karl Marx en diverse andere socialistische denkers. De gedachte achter deze rechten is dat het de plicht van de staat is om het welzijn van de burgers te vergroten. Burgers hebben het recht om profijt te hebben van de sociaal-economische ontwikkelingen. In deze opvatting wordt een minimum aan materiële rechten benadrukt waarin de staat dient te voorzien. De staat heeft de verantwoordelijkheid voor het sociale welzijn van haar burgers, en dus hebben individuen recht op onderwijs, gezondheidszorg, sociale zekerheid en huisvesting. In dit geval spreekt men van positieve rechten. Zonder de garantie van deze economische en sociale rechten, zijn de politieke en burgerlijke rechten zonder betekenis.¹²³

Derde generatie mensenrechten, resultaat van laat twintigste eeuws denken, specificeren rechten voor groepen, aldus Mingst. Groepen die rechten hebben zijn bijvoorbeeld etnische minderheden binnen een politieke gemeenschap, of speciale groepen zoals vrouwen en kinderen. Sommige theoretici hebben zelfs groepsrechten toegevoegd aan de lijst van individuele rechten, zoals het recht op een schoon milieu, het recht op vrede en veiligheid en het recht om in een democratie te leven.¹²⁴

Zich baserend op lange religieuze en filosofische tradities en de drie generaties mensenrechten, keurde de Algemene Vergadering van de VN de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens goed in 1948. Dertig

122 Vgl. Mingst, K., 2008^d, 310-311.

123 Vgl. Mingst, K., 2008^d, 310.

124 Vgl. Mingst, K., 2008^d, 310.

beginselen worden daarin omschreven. Deze beginselen werden gecodificeerd in twee documenten, de Internationale Overeenkomst aangaande Economische, Sociale en Culturele Rechten, en de Internationale Overeenkomst aangaande Burgerlijke en Politieke Rechten, goedgekeurd in 1966 en geratificeerd in 1976. Deze drie documenten staan tezamen bekend als de Internationale Lijst van Rechten.¹²⁵

Deze alomvattende lijsten van mensenrechten en de verscheidenheid van actoren die deze rechten op- en uitleggen, hebben theoretici er volgens Mingst toe gebracht om te spreken van een mensenrechtenregime. Het begrip 'regime' verwijst naar overeengekomen regels, normen en procedures die het gevolg zijn van samenwerking op hoog politiek niveau. Het begrip suggereert dat staten beginselen ontwikkelen over hoe bepaalde kwesties internationaal aangepakt zouden moeten worden. Mettertijd veranderen deze beginselen in regels. Dergelijke regels kunnen expliciet (internationaal recht) dan wel impliciet (in diplomatieke kringen) van aard zijn. Regimes zijn beginselen, normen, regels en beslisprocedures waaromtrent de verwachtingen van actoren samenkomen met betrekking tot een bepaald probleemdomein. Regimes spelen een belangrijke rol met betrekking tot het handelen van staten binnen internationale betrekkingen. Het mensenrechtenregime bestaat, net als andere regimes, uit een netwerk van organisaties, regionaal en mondiaal, algemeen en gespecialiseerd, gouvernementeel en non-gouvernementeel, die zich bezig houden met activiteiten die verbonden zijn met bepaalde gebieden binnen een regime. Hierbij kan het bijvoorbeeld gaan om diverse commissies binnen het VN apparaat (Hoge Commissaris voor de Mensenrechten), maar ook om Amnesty International of het Europese Hof voor de Mensenrechten.¹²⁶

Gedurende de laatste vijftig jaar heeft het internationale mensenrechtenregime zich ontwikkeld, aldus Mingst. Staten, intergouvernementele en non-gouvernementele organisaties hebben normen ontwikkeld met betrekking tot dit regime. In eerste instantie beargumenteerden staten dat implementatie en naleving van mensenrechten een kwestie is die valt onder de soevereiniteit van de staat. China is nog steeds een verkondiger van dit standpunt. In de loop van de vorige eeuw ontwikkelde zich een ander standpunt, namelijk dat de wijze waarop een regering haar burgers behandelt gevolgen kan hebben voor de mondiale gemeenschap. Mishandeling van individuen of minderheden onder de bevolking kan aanleiding geven tot etnische spanningen en onrust ver voorbij de landsgrenzen. Onder

125 Vgl. Mingst, K., 2008⁴, 310-311.

126 Vgl. Mingst, K., 2008⁴, 311; vgl. Hartle, A., 2004², 86-88.

invloed van de Holocaust is dit punt onder de aandacht van de internationale gemeenschap gekomen. Non-gouvernementele groeperingen die deelnamen aan de oprichtingsconferentie van de VN drongen aan op de opname van naleving van mensenrechten op de agenda van deze nieuwe organisatie. Er werd beargumenteerd dat met name, doch niet uitsluitend, de internationale gemeenschap haar verantwoordelijkheid diende te nemen voor de mondiale naleving van de mensenrechten. Dit betekende onder andere dat staten en de internationale gemeenschap de naleving van mensenrechten in bepaalde mate gingen afdwingen. Staten kunnen juridische maatregelen nemen tegen regeringleiders van andere landen, zoals Spanje trachtte te doen door de Chileense dictator Pinochet voor het gerecht te krijgen wegens onderdrukking van Spaanse burgers in Chili. Vaker gebruiken staten echter hun vermogen tot het nemen van economische sancties en embargo's. Inschakelen van de VN is ook een optie. Hierbij kan gebruik gemaakt worden van een militaire aanpak, bijvoorbeeld in geval van genocide.¹²⁷

Ook het humanitaire- en oorlogsrecht kan tot het mensenrechtenregime gerekend worden. In 3.3.1.2 is dit recht besproken in verband met het *ius in bello*. Het humanitaire- en oorlogsrecht kan begrepen worden als een uitwerking van *mensenrechten in oorlogstijd*. Het moderne zwaartepunt van dit recht ligt bij de vier conventies van Geneve (1949) en de twee additionele protocollen (1977). Bij Van Baarda en Van Iersel en Baarda, alsmede bij Hartle, zijn korte historische overzichten te vinden van de ontwikkeling van het oorlogsrecht.¹²⁸

3.4.2. Universaliteit van mensenrechten

Eén van de heetste hangijzers binnen het mensenrechtenregime is volgens Van Baarda en Van Iersel de kwestie van de *universaliteit* van mensenrechten: waarom zouden deze rechten altijd, overal en voor iedereen gelden? Deze vraag naar de geldigheid kent verschillende antwoorden. Er zijn twee soorten funderingen te geven, namelijk een ethische en een positiefrechtelijke.

3.4.2.1. Twee soorten funderingen

Een ethische fundering is volgens Van Baarda en Van Iersel veelal natuurrechtelijk van aard. Mensenrechten bestaan krachtens de waardigheid van de menselijke persoon. Deze funderingen kunnen theologisch of wijsgerig van aard zijn. Theologisch georiënteerde varianten van de natuurrechtsleer stellen in dit kader dat de mens een schepsel van God is.

127 Vgl. Mingst, K., 2008⁴, 312-315; vgl. Hartle, A., 2004², 86-88.

128 Zie: Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 113-123; vgl. Hartle, A., 2004², 101-110.

Daarom komt aan mensen respect en eerbied toe. Deze opvatting komt dus voort uit een theologie, waarin wordt verwezen naar de goddelijke oorsprong van de mens. De filosofische natuurrechtsleer ziet de mens eerder als een sociaal wezen, die buiten een gemeenschap van mensen niet kan bestaan. Deze opvatting steunt op een bepaalde mensopvatting: de mens is een naakt, kwetsbaar en behoeftig wezen en alleen in staat om in groepsverband te overleven. Het is dus logisch dat er een aantal elementaire rechtsregels bestaan die overal op aarde voor iedereen min of meer hetzelfde zijn. In beide varianten gelden mensenrechten als zogenaamd 'hoger recht', recht dat boven door mensen gemaakt recht uitstijgt en eraan vooraf gaat.¹²⁹

De positiefrechtelijke fundering stelt dat mensenrechten een leerstuk zijn van het positieve, door mensen gemaakte, recht, aldus Van Baarda en Van Iersel. Mensenrechten betreffen een verzameling publiekrechtelijke aanspraken of bevoegdheden die zijn gecodificeerd in het recht. Zij worden als fundamenteel ervaren voor het functioneren van het individu in de gemeenschap. Op volkenrechtelijk niveau zijn mensenrechten neergelegd in verdragen. Daarin staat om welke rechten het gaat. Deze verdragen hebben alleen betekenis voor die staten die ze hebben geratificeerd omdat zij langs positiefrechtelijke weg te kennen hebben gegeven een juridisch bindende verantwoordelijkheid voor de eerbiediging van de mensenrechtelijke bepalingen te aanvaarden. Een verdrag 'geldt' in het ratificerende land. De vier Conventies van Geneve (1949), die het humanitaire recht bevatten, zijn door nagenoeg alle landen van de wereld geratificeerd en gelden mondiaal.¹³⁰

3.4.2.2. Argumenten voor de universele geldigheid van mensenrechten

Vanuit een ethische optiek zijn volgens Van Baarda en Van Iersel de volgende argumenten te geven voor de universele geldigheid van mensenrechten. Deze argumenten sluiten elkaar overigens niet allemaal wederzijds uit.

1. Ze zijn vastgelegd in wetten en verdragen. Wetten en regels dienen nageleefd te worden. Dit is een positiefrechtelijke fundering.
2. Ze maken deel uit van een passende uitwerking van een algemene theorie van rechtvaardigheid in maatschappelijke en politieke instituties, bijvoorbeeld die van Rawls.
3. In de meest machtige politieke stelsels van de mondiale samenleving is de wil aanwezig ze te laten gelden. Dit is een politieke fundering.

129 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 136.

130 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 136.

4. De morele ervaring van de Tweede Wereldoorlog heeft uitgewezen dat mensen uit zeer verschillende politieke en culturele stelsels het inhoudelijk eens zijn over deze rechten (consensus) en ze geldig vinden. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de preambule bij de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Dit is een interculturele fundering.
5. Ze liggen als fundamentele waarden, verschillend geformuleerd, in de kiem reeds vervat binnen verschillende traditionele culturen en zijn in de moderne cultuur tot ontplooiing gebracht. Dit is een intraculturele fundering.
6. Er bestaat een maatstaf van humaniteit die voor alle culturen geldt, ook als ze die zelf niet kennen of erkennen. Dit is een transculturele fundering.
7. Ze voldoen aan een universaliteitstest, waardoor ze gelden voor eenieder zonder aanzien des persoons. Dit is een potentieel universele fundering.
8. Alle mensen zijn gelijkwaardig geschapen en aan ieder komt daarom een gelijke waardigheid toe. Dit is een scheppingstheologische fundering.¹³¹

Er zijn dus vele funderingen te geven voor de universaliteit van mensenrechten. Wie de universaliteit van mensenrechten prijsgeeft, mag bedenken dat daarmee geen goede maatstaven meer voorhanden zijn voor de beoordeling van buitenlandse culturen, praktijken, politieke stelsels en rechtvaardigheid binnen internationale betrekkingen. Mensenrechten kunnen ook de fundering bieden voor een theorie van rechtvaardigheid. In dat geval geven mensenrechten aan hoe een minimaal rechtvaardige samenleving eruit dient te zien, en dus ook wat als overschrijding van dit minimum mag gelden en dus in laatste instantie gecorrigeerd zou mogen worden via gewapend ingrijpen. Implementatie en naleving van mensenrechten vormen dan een doctrine voor de politieke legitimiteit van een overheid (criterium 3 van het *ius ad bellum*). Volgens Orend is dit weliswaar een 'dunne' theorie, want zij is enkel gericht op de meest elementaire aspecten van fatsoenlijke sociale interactie. Het is geen alomvattende wereldopvatting en kan dus aangevuld worden met andere inzichten. Bovendien richten mensenrechten zich op eenieder, ongeacht etniciteit, nationaliteit, godsdienst, leeftijd, geslacht of taal. Volgens Orend is er empirisch gesproken ook een positieve correlatie tussen de naleving van de mensenrechten in eigen land door een politiek bewind, en vreedzaam gedrag binnen internationale betrekkingen. Naties die deze rechten respecteren, trekken niet ten strijde tegen elkaar. Anders

131 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 137-138.

gezegd: een regering die zich weinig gelegen laat liggen aan de mensenrechten in eigen land, zal ook weinig boodschap hebben aan de rechten van een andere staat of de rechten van mensen binnen andere staten. De geschiedenis leert dat internationale agressors meestal een onderdrukkend binnenlands beleid voerden: het Nazi regime, Rusland onder Stalin, Irak onder Hussein. Dit leidt tot de gedachte dat we vanuit het oogpunt van internationale betrekkingen ons altijd zorgen dienen te maken over regimes die mensenrechten niet respecteren. Onder dit alles schuilt volgens Orend de gedachte dat eenieder recht heeft om te leven in een samenleving die zich kenmerkt als minimaal rechtvaardig en mensenrechten respecterend. Deze gedachte vinden we bijvoorbeeld in het eerder besproken werk van Rawls.¹³²

3.4.2.3. Ethische argumenten tegen universaliteit

Volgens Van Baarda en Van Iersel is er ook een aantal strikt ethische tegenargumenten te geven tegen de universaliteit van mensenrechten. Onderschrijven van de mensenrechten betekent ook op de hoogte zijn van de tegenargumenten. Zij formuleren de volgende tegenargumenten.

1. Cultuurrelativisme: waarden en normen zijn alleen geldig in de culturen die ze erkennen; ofwel: mensenrechten gelden alleen in de (westerse) culturen waarin ze zijn ontstaan.
Dit tegenargument is te relativiseren door te stellen dat de geldigheid van mensenrechten voor een substantieel deel steunt op haar verdragskarakter. Het grote aantal ratificaties bewijst in die zin een wereldwijde en cultuuroverstijgende erkenning. De geldigheid van mensenrechtenverdragen is op haar beurt te funderen in een theorie van rechtvaardigheid, zoals die van Rawls.
2. Ethisch relativisme. Goed en kwaad zijn niet te definiëren of alleen te definiëren binnen bepaalde culturen of zelfs cultuurfasen. Er is dus geen reden om aan te nemen dat mensenrechten universeel zouden kunnen gelden.
Dit tegenargument is een erkende theoretische positie binnen de fundamentele ethiek. Het ethisch relativisme heeft volgens Van Baarda en Van Iersel de functie van waarschuwing tegen een al te snel overtuigd zijn van het eigen moreel gelijk. Het mag erkend worden als een pleidooi voor vergelijkende rechtvaardigheid.
3. Plicht versus recht: ethiek hoort te gaan over plichten, niet over rechten.

132 Vgl. Orend, 2006, 53-54. Vgl. ook zijn eerdere werk *Human Rights. Concept and Context*, 2002.

Dit tegenargument wijst inderdaad op een zwak punt in de hedendaagse mensenrechtenopvatting. Wie dient bijvoorbeeld de zogenaamde derde generatie rechten te vervullen? Bij wie kan een individu het recht op vrede en veiligheid opeisen? Is het niet logischer om in dit geval te beginnen met plichten? Hoe dit overigens ook zij, ieders rechten worden genormeerd door drie gegevens: de rechten van anderen, de eigen plichten tegenover anderen en de gerichtheid op de publieke ruimte. Dit relateert de tegenstelling tussen een ethiek van rechten en een van plichten.

4. Machtsbeperking en geldigheid: overheden en samenlevingen zijn niet bij machte de naleving van mensenrechten af te dwingen bij autoritaire en totalitaire regimes; daarom is niet waar te maken dat ze universeel gelden.

Dit argument berust op de veronderstelling dat de geldigheid van mensenrechten afhankelijk is van macht of het vermogen ze te bewerkstelligen. Dit is aanvechtbaar. Waarom zouden mensenrechten niet gelden in landen die wij niet voldoende kunnen beïnvloeden? In de ethiek maken we een onderscheid tussen enerzijds geldigheid en anderzijds naleving en afdwingbaarheid.

5. Ethiek is niet afdwingbaar: zij moet van binnenuit komen. Voor de ethiek van de mensenrechten is dat ook zo.

Het bovenstaande is niet het geval. Ethiek en moraal zijn op zijn minst culturele gegevenheden. Ze bestaan soms als gewoonte, soms in structuren en culturen die zijn ontstaan. Bij een moreel dilemma speelt zich inderdaad iets af in het innerlijk van de mens: een tweestrijd. Dit wil echter niet zeggen dat er geen waarden en normen zijn, die van buitenaf worden aangereikt, of waarvan naleving wordt verwacht.

6. Er is een 'proliferatie' van mensenrechten: het zijn er teveel geworden en dit ondermijnt de geloofwaardigheid.

Dit argument vraagt eigenlijk alleen maar om zuinigheid met het verheffen van een recht tot de status van mensenrecht. Het zegt weinig over de fundering van de meeste, als in verdragen neergelegde, fundamentele rechten.

7. Het is niet altijd duidelijk tegenover wie rechten kunnen worden opgeëist; als dit niet helder is, heeft het formuleren van rechten geen zin.

Dit argument is te ondervangen met een verwijzing naar de universaliteit: iedere persoon die bij machte is mensenrechten te verwerken, behoort dit te doen. Dit argument is overigens verwant aan tegenwerping nummer 3.

8. Ethiek is veel breder dan de mensenrechten.

Dit is ons inziens juist. Er zijn verschillende vormen van ethiek. Deze vormen vullen elkaar eerder aan, dan dat ze elkaar uitsluiten. Daarom is dit ook geen goed argument tegen de fundering van mensenrechten.

9. Mensenrechten zijn niet universeel, want veel mensen leven ze niet na.

Mensen leven de mensenrechten niet altijd na. Dit wil niet zeggen dat ze dat dus ook niet behoren te doen. Het betekent eerder dat er strategieën ontwikkeld dienen te worden om mensen alsnog daartoe te brengen. Het zegt niets over de fundering van mensenrechten.¹³³

3.4.3. Humanitaire interventie

Zoals eerder gesteld speelt de naleving van mensenrechten door militairen binnen hun handelen tijdens operaties een belangrijke rol. Een militaire operatie die het herstel van mensenrechten door een staat, of een groep van staten, binnen een andere staat tot doel heeft, wordt humanitaire interventie genoemd. Dit soort interventies behoren omstreden te zijn, volgens Johnson. Internationaal rechtelijk is zij omstreden op basis van het non-interventie beginsel zoals dat is vastgelegd in het VN Handvest. Staten mogen zich niet militair mengen in de gang van zaken in een andere staat. Doen zij dit wel, dan vormt dit een daad van agressie. Wat er gebeurt binnen de grenzen van een soevereine staat gaat alleen die staat aan, zolang de gevolgen van mensenrechtenschendingen geen bedreiging vormen voor aangrenzende staten of de internationale samenleving, ook al roepen die schendingen diepe gevoelens van verontwaardiging op binnen andere staten. Staatssoevereiniteit prevaleert in dit geval. Echter, het leerstuk van de mensenrechten is volkomen legaal en zou daarmee dus een basis kunnen vormen om overtredingen hiertegen af te straffen. Het non-interventie beginsel maakt dit juridisch onmogelijk. Toch is er sprake van een groeiend respect voor mensenrechten binnen de internationale gemeenschap. Deze legaliteit en dit groeiend respect staan soms op gespannen voet met het non-interventiebeginsel, aldus Johnson.¹³⁴

Volgens Van Baarda en Van Iersel menen voorstanders van humanitaire interventies dat deze interventies, net als mensenrechten, gelegitimeerd *behoren* te worden. De legitimering van een humanitaire interventie is volgens voorstanders het gegeven dat de situatie betreffende de mensenrechten in een bepaalde staat onder een morele ondergrens is gezakt, waardoor het mensonwaardig, moreel onverantwoord wordt aan

133 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 141-144.

134 Vgl. Johnson, J. Turner, 2006, 121.

de wreedheden geen einde te maken, indien men daartoe in staat is. Een dergelijke legitimering zou betekenen dat er buiten de context van het VN Handvest nog een rechtsgrond zou bestaan voor het gebruik van geweld. Vanuit internationaal rechtelijk oogpunt is de opvatting dat een humanitaire interventie in strijd is met het huidige internationaal recht en buiten de kaders van een rechtvaardige oorlog valt, goed verdedigbaar. Volgens Van Baarda en Van Iersel wordt er binnen de Defensienota 2000 een deur opengelaten voor 'interventie op zuiver humanitaire gronden', omdat landen 'die in een positie verkeren een einde te maken aan massaslachting, een eigen ethische verantwoordelijkheid hebben.' Er moeten strikte voorwaarden en criteria worden opgesteld, waaraan humanitaire interventie kan getoetst worden om te voorkomen dat territoriale ambities en valse humanitaire argumenten er toe leiden dat van het leerstuk van de humanitaire interventie misbruik zal worden gemaakt. Deze vrees is volgens hen bepaald niet onterecht gezien de geschiedenis.¹³⁵

3.4.4. Militairen werken met mensenrechten

Mensenrechten normeren gedrag hoofdzakelijk in vreedstijd. Tijdens gewapende conflicten kunnen veel van de afzonderlijke rechten worden opgeschort en onderworpen worden aan militaire censuur, volgens Van Iersel. Slechts een klein aantal mensenrechten is niet opschortbaar, de zogeheten kernrechten. Tijdens een gewapend conflict treedt ook een ander leerstuk in werking, namelijk het humanitaire recht. Dit recht is speciaal geschreven voor situaties van gewapend conflict. Militairen hebben tijdens operaties zowel te maken met de kernrechten, als met het humanitaire recht. Voor militairen zijn volgens Van Iersel de volgende drie regels belangrijk.¹³⁶

- *Kernrechten moeten door militairen overal en altijd nageleefd worden.* Deze regel stelt dat in al het handelen van militairen, zowel intern binnen de krijgsmacht als extern tijdens de taakuitoefening, de kernrechten moeten worden nageleefd. In vreedstijd dienen tevens de andere mensenrechten nageleefd te worden. Tijdens een gewapend conflict behoort de militair het humanitaire recht te vertegenwoordigen: hij respecteert de rechten van krijgsgevangenen en gewonden, hij handhaaft het recht op leven van burgers bij gevechtsoperaties en dergelijke.
- *Militairen moeten actief bijdragen aan de handhaving van kernrechten.* Bij humanitaire interventies staan mensenrechten centraal binnen de missie. Bij een inzet in het teken van de bevordering van de internationale rechtsorde werkt de militair mee aan de ontwikkeling

135 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 144-148.

136 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 198-199.

van structuren, zoals nieuwe vormen van lokaal bestuur, die mensenrechten bevorderen. Centraal staat dan ook het inzicht dat de mensenrechten een minimale ethiek vormen die altijd moet worden nageleefd en gehandhaafd. Militair handelen dient daarom ook gericht te zijn op het voorkomen en bestrijden van mensenrechtenschendingen en het naleven van het humanitaire recht tijdens operationeel optreden. Mensenrechten en in het bijzonder de kernrechten hebben het karakter van morele plichten die tegen externe druk in moeten worden gehandhaafd.

- *Ethische asymmetrie maakt noch de mensenrechten, noch het humanitaire recht ongeldig.* Naleving en handhaving van de mensenrechten behoort een wezenlijk en permanent onderdeel te zijn van het handelen van militairen behorend tot democratische rechtsstaten. Er zijn situaties denkbaar waarin dit leidt tot ethische asymmetrie: een tegenstander respecteert deze rechten niet, en Nederlandse militairen wel. Dit mag niet betekenen dat militairen bij de bestrijding van die tegenstander de mensenrechten niet meer hoeven na te leven. Ethische asymmetrie betekent niet dat de Nederlandse krijgsmacht daarmee ook de mensenrechten en het humanitaire recht terzijde mogen schuiven. De verplichting om mensenrechten en humanitair recht te verwerkelijken heeft een niet-onderhandelbaar, absoluut karakter. Dit leidt vaak tot morele dilemma's voor militairen omdat deze rechten soms niet goed zijn af te dwingen en het ook niet altijd duidelijk is aan welke mensenrechten prioriteit gegeven dient te worden.¹³⁷

3.5. Militairethische kwesties in relatie tot de geweldstoepassing binnen vredesondersteunende operaties

Een laatste implicatie van het concept 'vrede door veiligheid en rechtvaardigheid' is dat militairen hun morele keuzes moeten kunnen verantwoorden. Dit vereist morele vorming. In paragraaf 3.1.8. is de noodzaak van deze morele vorming vanuit het perspectief van een politiek-militaire ethiek aangegeven. Kernpunt hierbij was de mogelijkheid van het optreden van morele dilemma's. Het morele kerndilemma luidt: om menselijk leven te beschermen zullen militairen onder omstandigheden door middel van geweld levens moeten bedreigen of nemen, en soms zullen zij onder omstandigheden moeten nalaten om geweld toe te passen, hetgeen ook tot verlies van mensenlevens kan leiden. Hierbij bestaat tevens de mogelijkheid dat zij hun eigen leven (dienen te) riskeren. Eén van de leidende vragen binnen een moreel dilemma is dan ook: wat behoort ik als militair te doen in deze situatie?

137 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 200-201.

Hieronder worden een aantal militairethische kwesties beschreven die samenhangen met dit morele kerndilemma en de bijbehorende vraag. Begonnen wordt met de vraag wat onder militaire ethiek wordt verstaan en dat deze ethiek primair een verantwoordelijkheidsethiek dient te zijn (3.5.1.). Vervolgens komt aan de orde hoe vanuit deze ethiek methodisch omgegaan kan worden met morele dilemma's (3.5.2.). Zoals duidelijk zal worden, vormen deze dilemma's een bedreiging voor de morele integriteit van de militair (3.5.3.). Daarom is morele vorming van de militair noodzakelijk om een adequate omgang met deze dreiging aan te kweken (3.5.4.).

3.5.1. Militaire ethiek: primair verantwoordelijkheidsethiek

Volgens Van Iersel dient een militaire ethiek aanknopingspunten te bieden voor het handelen van militairen bij kritische incidenten, die 'moreel dilemma' genoemd worden. Het betreft dan ook vooral ethiek in relatie tot de gewelddoefening door de krijgsmacht. Militaire ethiek heeft als primair object het handelen van de krijgsmacht tijdens militaire operaties. Zij biedt een kader voor het omgaan met waarden en normen door Nederlandse militairen.¹³⁸

Minimale moraal

Vanuit normatief oogpunt heeft deze ethiek volgens Van Iersel een ondergrens, namelijk het humanitaire- en oorlogsrecht. Wat *niet* mag is juridisch omschreven, wat *wel* mag is veel minder omschreven. Vervolgens dienen militairen tenminste de mensenrechten te handhaven en de kernrechten na te leven. In dit opzicht is er dus sprake van een mensenrechtenethos dat militair handelen richting geeft. Het regulier toepassen of nalaten van geweld door de krijgsmacht is ook onderworpen aan democratische controle, waardoor de militaire ethiek primair is ingebed in een politieke ethiek. Door middel van deze drie uitgangspunten vertegenwoordigt een normatieve militaire ethiek een zogenaamde 'minimale' moraal, die effectieve naleving eist, omdat militairen moeten optreden in situaties waarin het streven naar het *goede* plaats maakt voor het streven naar wat nog *geoorloofd, aanvaardbaar of juist* is.¹³⁹

Definitie van militaire ethiek

De definitie van militaire ethiek, volgens Van Iersel, luidt: 'ethiek die betrekking heeft op aard, inhoud, geldigheid en werking van moraal in een militaire context.' Zij bestaat zowel in conceptueel gerichte theorievorming als in casuïstiek die eerder aansluit bij de toegepaste ethiek.

138 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 19-20.

139 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 19-22.

Toegepaste militaire ethiek is naar zijn opvatting: vormen van militaire ethiek, die,

- voortkomen uit de zich snel ontwikkelende taakuitvoering, zoals vredesondersteunende operaties;
- zich richten op de ontwikkeling van normatief-ethische oriëntaties voor deze zich snel ontwikkelende taakuitvoering, en;
- in de methoden van onderzoek vooral gebruik maken van casuïstiek;
- er op gericht zijn waarden en normen in de krijgsmacht te doen functioneren.¹⁴⁰

Functionaliteit van de militaire ethiek

Binnen de toegepaste militaire ethiek wordt een ethiek ontwikkeld die *functioneel* is voor de krijgsmacht. Functioneel is een ethiek die een normatieve functie kan vervullen op strategisch, tactisch en operationeel niveau, en wel zo dat de taakuitoefening van de krijgsmacht er door aan morele kwaliteit, en de dienstverlening door de krijgsmacht aan legitimiteit, winnen, aldus Van Iersel. Toegepaste militaire ethiek verhoogt de morele kwaliteit van de geleverde diensten omdat, en in zoverre, de militair hierdoor meer competent is om moreel verdedigbare keuzes te maken en die te verantwoorden.¹⁴¹

Militaire ethiek en morele dilemma's

Wanneer nu gekeken wordt naar de verbinding tussen militaire ethiek en morele dilemma's dan is het volgens Van Iersel belangrijk om te beseffen dat deze dilemma's geen strikt *persoonlijke* morele dilemma's van de militair zijn. Ze worden door de militair wel persoonlijk en intens beleefd en ervaren. Echter naar aard, oorsprong en inhoud zijn het beroeps-, ambts-, functie- en rolgebonden morele dilemma's. Doordat militairen overheidsdienaren zijn, hebben deze dilemma's ook een *publiek* karakter. Het gaat dus om beroepsethische dilemma's binnen een organisatie-ethische context, die op haar beurt is ingekaderd in een politiek-ethisch referentiekader, zoals bijvoorbeeld het toetsingskader voor Nederlandse deelname aan vredesoperaties, maar ook de door Defensie opgestelde gedragscode voor de Nederlandse krijgsmacht. Aandacht voor ethiek in relatie tot het militaire beroep is dan ook *geen* privé-aangelegenheid, aldus Van Iersel. Zij komt immers voort uit:

- de aard van het militaire beroep;
- de wijze waarop de samenleving enerzijds, en de krijgsmacht en haar praktijk anderzijds zich tot elkaar verhouden;

140 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 184.

141 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 184-185.

- de wijze waarop waarden en normen in de Nederlandse samenleving worden gehanteerd;
- het actuele vredes- en veiligheidsbeleid van de overheid;
- de concrete taakstelling van krijgsmacht en militair;
- en de morele ervaring die militairen in die context opdoen.

Anders gesteld: morele dilemma's worden persoonlijk beleefd, doch hebben te maken met de actuele gestalte van militaire *professionaliteit*. Dit betekent volgens Van Iersel dat hantering van morele dilemma's op professioneel niveau behoort te liggen.¹⁴²

Verantwoordelijkheidsethiek

In staat zijn tot het afleggen van verantwoording aangaande het eigen militair handelen behoort daarmee tot de professionaliteit van de militair, aldus Van Iersel. Op dit niveau dienen militairen hun handelen te verantwoorden vanuit de (mogelijke) gevolgen die dit handelen heeft. De krijgsmacht is namelijk een instrumentele organisatie, een middel, in handen van de politiek, de regering, en wendt militair vermogen aan om de politieke wil gestalte te geven. Zij richt zich op het bereiken van bepaalde politiek-operationele doelen. Dit betekent dat politieke gezagsdragers tegenover de volksvertegenwoordiging formeel verantwoording moeten kunnen afleggen betreffende alle genomen beslissingen in de krijgsmacht. Dit impliceert op haar beurt dat militairen verantwoording moeten kunnen afleggen tegenover commandanten, politici en samenleving betreffende hun handelingen. Militaire ethiek moet daarom volgens Van Iersel primair het karakter dragen van een *verantwoordelijkheids-ethiek*. Dit in tegenstelling tot een *gezindheidsethiek*. Dit laatste is een benadering van ethiek waarin de morele kwaliteit van het menselijk handelen wordt beoordeeld naar de mate waarin de gezindheid van mensen (hun motivaties, bedoelingen en deugden) in het handelen als proces tot uitdrukking komen. Door de gerichtheid van militair handelen op het bereiken van bepaalde politiek-operationele doelen komt namelijk de verhouding tussen doel en middelen centraal te staan. Het gaat hierbij om een tweeledige vraag: welke doelen rechtvaardigen welke middelen en welke middelen leiden tot het bereiken van welke doelen? Legitimiteit en effectiviteit derhalve. In de legitimering en de weging van doel-middelcombinaties gaat het niet om de goede bedoelingen en innerlijke motivaties van militairen, hun gezindheid, maar om publiekelijk aangevoerde argumenten voor de keuzes die gemaakt zijn of worden. Want het politieke oordeel heeft betrekking op de uiterlijke verschijningsvormen van het menselijk handelen (de gevolgen) en niet op eventueel aanwezige

142 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 24-26.

diepere gevoelens of goede bedoelingen. Ofwel: de zichtbare of te verwachten effecten van een keuze staan centraal binnen een verantwoordelijkheidsethiek. Het belang van intenties en deugden mag weliswaar niet onderschat worden, volgens Van Iersel, doch dient belicht te worden vanuit een verantwoordelijkheidsethische invalshoek.¹⁴³

Volgens Van Iersel staat verantwoordelijkheidsethiek in relatie tot toegepaste militaire ethiek voor:

- oog hebben voor de gevolgen van het eigen gedrag voor anderen;
- oog hebben voor de morele betekenis van die gevolgen;
- voorbereid zijn op het waarnemen, analyseren en waarderen van de gevolgen van het eigen gedrag;
- bereid en in staat zijn te midden van een complexe situatie vol ambivalenties verantwoordelijkheid te dragen;
- bereid en in staat zijn gemaakte keuzes publiek te kunnen verantwoorden.¹⁴⁴

3.5.2. Militaire ethiek en morele dilemma's: methodische invalshoeken

Met betrekking tot de vorm van morele dilemma's wordt binnen de militaire ethiek in Nederland onderscheid gemaakt tussen drie typen morele dilemma's.¹⁴⁵

Het type 1 moreel dilemma: een situatie waarin een conflict optreedt tussen verschillende positieve, nastrevenswaardige waarden en plichten. De militair moet bijvoorbeeld de ROE uitvoeren en tegelijkertijd schendingen van mensenrechten bestrijden. In een dergelijk conflict geldt de noodzaak van een persoonlijke, beroepsethische en organisatie-ethische waardenhiërarchie. Hierin zal de handhaving of toepassing van mensenrechten, ethisch en juridisch, centraal moeten staan.

Type 2 morele dilemma's zijn netelige situaties waarin een morele afweging moet worden gemaakt tussen tenminste twee handelingsalternatieven die beide behalve tot het nagestreefde operationele doel, ook tot moreel *niet* aanvaardbare indirecte effecten leiden. Binnen dit soort situaties moet de militair de norm van het dubbele effect kunnen toepassen. Betekent proportionaliteit van geweld bijvoorbeeld: geleidelijke escalatie van geweld, of onmiddellijk robuust optreden om daarna te kunnen

143 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 42-43, 181; Vgl. Achterhuis, H., 1999, 30, 74, 79-80.

144 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 43-44.

145 Zie: Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 41-42, 333.

de-escaleren? Beide keuzes leiden tot indirecte effecten die een nadere morele afweging vragen.

Een type 3 moreel dilemma doet zich voor wanneer gehandeld moet worden in onoverzichtelijke situaties. Dit betekent dat militairen zich dienen voor te bereiden op onvoorziene, onvoorbereide situaties. Voor deze situaties geldt dat morele inzichten niet *op* deze situaties kunnen worden toegepast, maar slechts *hierin* kunnen functioneren. Dit vereist een systematische aandacht voor *deugdethiek*, omdat deze het best aansluit bij *attitudevorming* die vereist is voor het kunnen omgaan met dit type dilemma.

Binnen morele dilemma's staat de militair voor de vraag: Wat behoort ik te doen in deze situatie? Methodisch kan deze vraag op drie *typologische* manieren benaderd worden: vanuit de gevolgen van mogelijke handelingen (3.5.2.1.), vanuit plichtsbesef (3.5.2.2.) en vanuit de vormgeving van morele waarden waarop ik mij als militair oriënteer of dien te oriënteren (3.5.2.3.). Waarden en normen spelen bij deze benaderingen een belangrijke rol, vandaar dat ook wordt ingegaan wat hieronder wordt verstaan binnen de militaire ethiek (3.5.2.4.).

3.5.2.1. Consequentialisme

De eerste methodische oriëntatie om met morele dilemma's om te gaan, is volgens Van Iersel de consequentialistische. Binnen de toegepaste militaire ethiek is deze volgens hem van groot belang. Hierbij wordt het handelen moreel beoordeeld op basis van de gevolgen, de consequenties, van keuzes met het oog op het behalen van een bepaald operationeel *doel*. De militair moet zich verdiepen in de (mogelijke) gevolgen van zijn handelen, en dan niet alleen in de beoogde gevolgen, maar ook in de *niet* beoogde of indirecte gevolgen. Er dient geanticipeerd te worden op de gewenste en ongewenste gevolgen, om vervolgens te bepalen wat moreel juist is. Dit betekent ook de evaluatie van goede bedoelingen. Morele dilemma's moeten vanuit de gevolgen van de verschillende handelingsalternatieven worden gezien. Militairen dienen de 'klus' te klaren én zich daarbij te bekommeren om de gevolgen van hun optreden in een crisisgebied.¹⁴⁶

Binnen deze benadering kunnen morele dilemma's volgens Van Iersel drie basisvormen hebben.¹⁴⁷

146 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 187.

147 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 188.

- Het gaat om het stellen van prioriteiten bij *doelen* die niet gelijktijdig kunnen worden bereikt: type 1 morele dilemma's. Hierbij komt een hiërarchie van waarden en normen van pas. Prioriteit dient gegeven te worden aan die waarden die (a) het meest centraal staan in de grondwaarden van de democratische rechtstaat; (b) het meest verweven zijn met andere belangrijke waarden; (c) het beste aansluiten bij de eigen taken en opdrachten van de krijgsmacht als organisatie; (d) in de meeste normstellingen zijn uitgewerkt.
- Het gaat om morele dilemma's rond *middelen* met het oog op het bereiken van een bepaald doel. Het doel heiligt de middelen echter niet. De moraliteit van de gevolgen van het inzetten van bepaalde middelen, vormt een belangrijke maatstaf bij de keuze van middelen. Centraal bij deze dilemma's staat de beoordeling van de indirecte effecten: type 2 dilemma's.
- Het gaat om morele dilemma's die liggen op het vlak van *doel-middelcombinaties*: type 3 dilemma's. Dit zijn morele dilemma's op het vlak van strategie en tactiek. Een geschikte procedure voor de hantering van deze dilemma's begint met de twee hierboven genoemde procedures voor doelen en middelen afzonderlijk. Vervolgens is het bij strategische en tactische doel-middelcombinaties heel belangrijk zich te vergewissen van de politieke en juridische legitimiteit. Wenst de politiek de gevolgen en hoe zijn de gevolgen vanuit juridisch perspectief te beoordelen? Het betreft hier dus eigenlijk een legitimiteittoets.

3.5.2.2. Plichtethiek

Binnen deze methodische oriëntatie wordt er volgens Van Iersel van uitgegaan dat de militair morele plichten heeft te vervullen, ongeacht de mogelijke gevolgen van die plichtsvervulling. Dit is een geheel ander uitgangspunt dan bij de consequentialistische oriëntatie. De grondregel van een plichtethiek luidt: 'Handel zo dat je tegelijk kunt willen dat je handelswijze een universele morele regel wordt'. Deze grondregel, of hoogste zelfopgelegde plicht, die met name door de filosoof Kant¹⁴⁸ is geformuleerd, geeft *geen* inhoudelijke aanwijzing over wat concreet gedaan dient te worden. Zij geeft wel aan dat de militair voor zichzelf geen uitzonderingen mag maken en dat hij door deze regel te volgen zijn louter persoonlijke voorkeuren overstijgt. Moreel juist is wanneer de militair, als hij gaat handelen, van het beginsel waarnaar hij denkt te gaan handelen, kan zeggen dat het universaliseerbaar is, en dat hij vervolgens met zijn wil achter dat beginsel gaat staan. Met deze regel wordt dus aangegeven dat eenieder die een vergelijkbare verantwoordelijkheid heeft

148 Hier dient opgemerkt te worden dat het werk van Rawls met betrekking tot rechtvaardigheid staat in de traditie van de plichtethiek van Kant.

als deze militair geconfronteerd met deze situatie, het handelen van de militair moreel kan navolgen. In deze zin stelt een plichtethiek de kwestie van universaliteit van moraliteit centraal. Sinds Kant zijn er verschillende theorieën ontwikkeld over de universele geldigheid van morele beginselen. Hieronder vallen ook theorieën van denkers die verwijzen naar de universele geldigheid van mensenrechten.¹⁴⁹

Moreel denken en handelen vanuit plichtsbesef is volgens Van Iersel relevant voor de krijgsmacht, doch kan ook morele problemen scheppen. Een plichtethiek is namelijk ambivalent naar functie. Zij is enerzijds relevant wanneer onder operationele omstandigheden waarden en normen onder druk komen te staan. Militairen dienen dan hun plicht te blijven doen, ook al lijkt een missie onhaalbaar. Ze weigeren om bepaalde morele waarden en normen te schenden, ook al heeft dat gevolgen voor hun *eigen* veiligheid. En daar kan dus een probleem ontstaan. Bijvoorbeeld wanneer men weet dat een krijgsgevangene belangrijke operationele informatie kan verschaffen die de veiligheid van de eigen troepen aanzienlijk vergroot. De gevangene weigert te spreken. In dat geval kan de plicht om niet te martelen leiden tot een aanzienlijk gevaar voor de eigen veiligheid en de veiligheid van de mensen die door de militairen beschermd dienen te worden. Volgens Van Iersel kunnen vanuit deze invalshoek dan ook de volgende morele dilemma's ontstaan:

- botsende gelijkwaardige plichten die tegelijk behoren te worden nageleefd, maar waaraan niet tegelijkertijd kan worden voldaan (type 1 moreel dilemma);
- botsende ongelijkwaardige plichten moeten in een plichtenhiërarchie worden verantwoord, waarbij een beroep op een organisatie-ethiek (gedragscode) en op een militaire beroepsethiek noodzakelijk is (type 1 moreel dilemma);
- er zijn plichten die bij strikte naleving ook moreel onwenselijke gevolgen hebben, zoals: 'moge gerechtigheid geschieden, ook al vergaat daardoor de wereld.'¹⁵⁰

3.5.2.3. Deugdethiek

In afwijking van de vorige twee benaderingen staat volgens Van Iersel bij de deugdethiek niet de vraag 'Wat behoort ik te doen?' centraal, maar de vraag 'Wat voor militair wil ik zijn?' In concrete situaties wordt de vraag toegespitst: 'Wat voor militair ben ik als ik die-en-die beslissing neem?' In de benadering van de deugdethiek wordt de aandacht verlegd van de

149 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 189; Vosman, F., 1997, 43-44; Decorte, J., et al, 2001, 406-407; Baarda, Th. van, A. van Iersel en D. Verweij, 2004, 434-443.

150 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 189-190.

beslissing (met eventueel haar gevolgen) naar de militair die de beslissing neemt. Het gaat om een waardeoordeel betreffende de militair en zijn intenties.¹⁵¹

Binnen de militaire ethiek in Nederland wordt een morele deugd wel omschreven als 'een duurzame karaktereigenschap, waarvan het moreel goed is om ze te bezitten. Een deugd is een morele waarde die zozeer verinnerlijkt is, dat die waarde tot een persoonlijke karaktereigenschap is geworden.' Wanneer we zeggen van een militair dat hij rechtvaardig is, dan bedoelen we dat de morele waarde rechtvaardigheid een vanzelfsprekend element is in het professioneel handelen van die betreffende militair en dat deze als karaktereigenschap consequent tot uiting komt in zijn functioneren.¹⁵²

Een rechtvaardige militair zal, geconfronteerd met een moreel dilemma, rechtvaardig willen en kunnen handelen, alleen zal het niet op voorhand duidelijk zijn waarin die rechtvaardige handeling bestaat. Daarom heeft de deugdethische invalshoek aanvulling nodig vanuit een plichtethiek en het consequentialisme. Deze laatste twee benaderingen bieden waardevolle uitgangspunten voor de beantwoording van de vraag 'Wat behoort ik te doen?'. Echter, het antwoord op deze vraag hangt af van de morele competentie van de militair die de beslissing neemt. Een deugdethiek draagt nu juist bij tot de morele vorming van degene die een moeilijke beslissing moet nemen. Binnen operationele omstandigheden moeten soms tegengestelde waarden en plichten onder stressvolle omstandigheden tegen elkaar afgewogen worden. Mede langs de weg van de deugdethiek kan de betrokkene zich op dergelijke omstandigheden voorbereiden. Het is met name de deugd van *de prudentia* die de militair helpt om de conflicterende overwegingen te overzien, om vervolgens een keuze te maken waar hij, naar eer en geweten, voor kan instaan.¹⁵³

Consequentialisme en plichtethiek zijn volgens Van Iersel op te vatten als vormen van *handelingsethiek*. Binnen de krijgsmacht kan deze vorm van ethiek functioneel zijn. De krijgsmacht is immers een praktijkgerichte organisatie die door de politieke opdrachtgevers terecht verantwoordelijk wordt gehouden voor de kwaliteit van de dienstverlening. Ze is een overheidsorganisatie en deelt in de beoordeling van de politiek op resultaten van handelen. Daarnaast is deugdethiek van belang voor de algemene

151 Vgl. Baarda, Th. van, A. van Iersel en D. Verweij, 2004, 551.

152 Vgl. Baarda, Th. van, A. van Iersel en D. Verweij, 2004, 551-552.

153 Vgl. Baarda, Th. van, A. van Iersel en D. Verweij, 2004, 553-554.

beroepshouding van militairen en in het bijzonder voor de beroepshouding van leidinggevend, officieren en onderofficieren.¹⁵⁴

3.5.2.4. Waarden en normen

Volgens Van Iersel speelt dit begrippenpaar een belangrijke rol binnen de militaire ethiek. Vandaar dat hier wordt weergegeven wat Van Iersel en Van Baarda verstaan onder dit begrippenpaar.¹⁵⁵

Onder een morele waarde wordt verstaan: een doel of verplichting die mensen nastrevenswaardig achten op grond van hun besef van goed en kwaad. Het is hierbij niet altijd volstrekt duidelijk wat mensen onder 'goed en kwaad' verstaan. Volgens de auteurs spelen hierbij culturele en persoonlijke keuzes een rol. Het begrippenpaar heeft vooral betrekking op het handelen tegenover andere mensen. Belangrijk is ook of men 'waarde' opvat als doel of als plicht. Binnen het consequentialisme is waarde vrijwel identiek aan doel. Binnen de plichtethiek ligt de betekenis van 'waarde' aan tegen die van een verplichting die men eventueel tegen het eigenbelang in of tegen situationele druk in moet vormgeven. Waarden zijn via *regels* oriënterend voor *normen*, vooral in vormen van handelingsethiek.

Onder een morele norm wordt verstaan: een enkelvoudig voorschrift gezien vanuit het oogpunt van goed en kwaad. Bij een samenstel van morele normen wordt gesproken van een morele regel. De fundering van een regel heeft de vorm van waarden. Het is belangrijk, omwille van conceptuele helderheid, om met betrekking tot normen onderscheid te maken tussen (a) inhoud, (b) fundering (in een regel of een waarde), (c) naleving en (d) handhaving.

Waarden en normen worden opgevat als sociaal-culturele realiteiten. Het betreft doelen die als goed of juist worden nagestreefd, of plichten waarvan mensen beseffen dat ze behoren te worden nagekomen. Waarden zijn morele waarden als mensen ze hanteren als een 'behoren' of als gericht op het goede leven. Ze zijn verankerd in min of meer stabiele duurzame opvattingen en attitudes over goed en kwaad.

Voor de krijgsmacht en haar militairen zijn de *waarden van de democratische rechtsstaat* van belang. Democratische rechtsstaten berusten op de erkenning van democratie als waarde. In deze staten geldt het *recht*. Enerzijds bepaalt de staat (regering en volksvertegenwoordiging)

154 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 40-41.

155 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 190-194.

als soeverein wat recht is, anderzijds wordt in een dergelijke staat het optreden van die staat begrensd door het recht. Daarbij vormt de erkenning en handhaving van de *mensenrechten* een wezenlijke grondslag voor het rechtssysteem. Democratie en mensenrechten samen verschaffen de soevereiniteit van de democratische rechtsstaat legitimiteit. Deze waarden kunnen worden onderscheiden van specifieke waarden die als gevolg van beleidskeuzes door regeringen worden benadrukt. Ze kunnen dan ook een oriënterende functie vervullen voor de krijgsmacht als instrument van de politiek in een democratische rechtsstaat. In de eerder aangehaalde ethische theorie van Rawls staan rechtvaardigheid, gelijkheid en vrijheid als funderende waarden van de democratische rechtsstaat centraal.¹⁵⁶

3.5.3. Militaire ethiek en het behoud van morele integriteit

Zoals eerder gesteld zijn morele dilemma's naar aard, oorsprong en inhoud rolgelaten morele dilemma's. Ze worden door de militair echter vaak intens persoonlijk beleefd en ervaren. Ofwel: morele dilemma's zijn naar hun inhoud *professionele* morele dilemma's, doch naar hun gestalte op *betrekkingsniveau* zijn het in hoge mate *persoonlijke* morele dilemma's. Om de morele integriteit van militairen te beschermen dient militaire ethiek en de daarop gestoelde morele vorming gericht te zijn op de *integratie* van het inhoud- en betrekkingsniveau van morele dilemma's en als zodanig op het behoud van de morele integriteit van militairen. Om dit verder uit te kunnen werken wordt eerst besproken wat wordt verstaan onder morele integriteit.¹⁵⁷

Volgens Van Iersel betekent het begrip integriteit: *vrijwaring van inbreuk*. Het kan hierbij volgens hem gaan om:

- integriteit van de *persoon*: vrijwaring van inbreuk op bijvoorbeeld de fysieke of psychische integriteit;
- integriteit van de *professional*: vrijwaring van inbreuk op de eigenheid en ethiek van een beroep en de uitoefening daarvan;
- integriteit van de *organisatie*, bijvoorbeeld 'integriteit van de overheid'.

Binnen de militaire ethiek wordt de volgende werkomschrijving gehanteerd voor de morele integriteit van de professional: trouw aan waarden, normen en deugden die een persoon nodig heeft bij de uitoefening van een beroep. Morele integriteit heeft betrekking op het domein van waarden en deugden. Op het niveau van de *persoon* betekent het: trouw aan

156 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 352.

157 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 44-48.

persoonlijke waarden en deugden. Op het niveau van de *professie*: trouw aan de kernwaarden van een professie. Op het niveau van de *organisatie*: trouw aan de funderende waarden en normen van een organisatie.

Morele integriteit omvat volgens Van Iersel dan ook:

- *morele waarden*: normatieve oriëntaties voor het handelen, verankerd in opvattingen over goed en kwaad;
- *morele deugden*: duurzaam in de persoon verankerde, tot houding geworden vaardigheden om met normatieve vraagstukken passend om te gaan;
- *persoonlijke betrokkenheid*: waarden en deugden die in de persoon verankerd zijn;
- *professionele betrokkenheid*: bij de morele component van de beroepsuitoefening;
- *trouw aan waarden en deugden*: vooral in confrontatie met externe druk, bijvoorbeeld tijdens crisissituaties, maar ook in confrontatie met de verleiding tot het kwaad dat in ieder mens schuilt.

Volgens Van Baarda en Verweij vergt integriteit een kritische reflectie op de waarden waar de persoon van de militair zich toe verplicht acht, het vermogen om tegenstrijdigheden te wegen en daarbij tot een keuze te komen die zowel vindingrijk als betrouwbaar is. Een integer persoon kan en wil de gemaakte keuze verantwoorden. Op deze wijze beantwoordt de persoon volgens hen aan de elementen van morele competentie.¹⁵⁸

Morele integriteit is geen geïsoleerd verschijnsel, aldus Van Iersel. Zij is ingebed in de andere gestalten van integriteit.

- *Fysieke integriteit*: vrijwaring van schending van het lichaam;
- *psychische integriteit*: vrijwaring van inbreuken op de authenticiteit en van psychotrauma.
- *existentiële integriteit*: vrijwaring van aantasting van existentiële vrijheid, van morele verantwoordelijkheid voor eigen handelen en vrijheid van zingeving;
- *levensbeschouwelijke integriteit*: vrijwaring van inbreuk op de authenticiteit en de trouw aan de kernwaarden van een godsdienst of levensovertuiging;
- *bestuurlijke integriteit*: vrijwaring van oneigenlijke invloeden op bestuurlijk en ambtelijk functioneren van een organisatie.

Morele integriteit vindt volgens Van Iersel haar *inhoudelijke* kern in de existentiële en levensbeschouwelijke vormen van integriteit. Hierbij gaat

158 Vgl. Baarda, T. van, D. Verweij, 2010, 48; vgl. Verweij, D., 2010, 176.

het om grondthema's van het menselijk bestaan: vrijheid, verantwoordelijkheid en zingeving. De invulling kan worden gefundeerd in een wereld- en levensbeschouwing. Zij staat niet los van andere vormen van integriteit, want respect voor de fysieke, psychische en bestuurlijke integriteit blijkt een cultureel gegeven in onze samenleving. Integriteit op moreel gebied betreft authenticiteit en continuïteit in de waarden en deugden van een persoon, een beroep of van een organisatie. Morele integriteit is niet een gegeven zonder meer. Zij is eerder een opdracht voor elke professional en voor de organisatie waarin hij of zij werkzaam is. Vooral morele dilemma's vormen een *risico* voor de morele integriteit.

Zoals eerder gesteld hebben morele dilemma's immers naar hun *inhoud* gezien vaak de gestalte van een waardeconflict (type 1 en 2 morele dilemma's). Trouw aan waarden staat hierbij onder druk. Het is daarbij makkelijker om een van de twee waarden te laten vallen, dan om te proberen ze beide overeind te houden.

Niet alleen naar inhoudsniveau kan een moreel dilemma een bedreiging zijn voor de morele integriteit van de militair. Zij kan dit vooral ook zijn vanuit het betrekkningsniveau. Het sleutelbegrip is dan *morele betrokkenheid*, of *loyaliteit*. En dit heeft alles te maken met trouw: trouw aan de opdracht vanwege de politieke leiding, trouw aan de militaire leiding, trouw aan zichzelf, aan het eigen morele kompas. Maar óók trouw aan de vluchteling, of de civiele bevolking binnen een inzetgebied, die om bescherming vragen van lijf, leden en rechten. Dit zijn allemaal modaliteiten van loyaliteit.

Vanuit dit perspectief van het betrekkningsniveau hebben morele dilemma's daarmee de vorm van een *loyaliteitsconflict*. Op betrekkningsniveau kunnen spanningen ontstaan tussen de loyaliteit aan de politieke leiding, de militaire leiding en de loyaliteiten met burgers binnen een inzetgebied. Dergelijke morele dilemma's zetten de morele integriteit van de militair onder druk. Het kan moeilijk zijn om loyaal te blijven aan de burgerbevolking, wanneer zich onder hen mensen bevinden die onvermoed en onverwacht de wapenen kunnen opnemen jegens de eigen eenheid. Dit betrekkningsniveau van morele dilemma's stelt hoge eisen aan de morele component in militair leiderschap en aan de vorming tot moedige militairen.

Volgens Van Iersel beleven militairen juist het betrekkningsniveau van morele dilemma's vaak heel persoonlijk. In hun innerlijk manifesteert zich immers het loyaliteitsconflict. Dit kan gepaard gaan met gevoelens van verscheurdheid, twijfel, onmacht, schuld, schaamte, tekortschieten,

boosheid. Militairen dienen daarom volgens hem in staat te zijn morele dilemma's te verbinden met hun persoonlijk referentiekader op het gebied van zingeving, godsdienst of levensovertuiging. Want dat is het gebied waarin de militair kan omgaan met de spanning tussen ethiek en tragiek en waar de vraag naar trouw blijven aan jezelf aan de orde is. De krijgsmacht dient deze persoonlijke authenticiteit, dit trouw kunnen blijven aan jezelf, op existentieel en levensbeschouwelijk niveau te respecteren. Zij biedt daartoe ook ruimte, met name door Diensten Geestelijke Verzorging in haar organisatie op te nemen en te faciliteren.

Het betrekkningsniveau van morele dilemma's impliceert meer dan een louter cognitieve keuze tussen waarden of een vooral rationele afweging van ongewenste effecten van een keuze. Dit geldt voor iedere militair. De morele dilemma's die ontstaan binnen het huidige militair optreden binnen vredesondersteunende operaties zijn volgens Van Iersel alleen te begrijpen wanneer tegelijk naar het inhoudelijk en het betrekkningsniveau wordt gekeken. Morele dilemma's behoren tot de professionele beroepspraktijk van militairen. Zij zijn professioneel loyaal aan de organisatie en juist daarom komen ze voor waardedilemma's en loyaliteitsconflicten te staan. Binnen de morele vorming van militairen dienen beide componenten aandacht te krijgen en geïntegreerd te worden.

3.5.4. Militaire ethiek en morele vorming

Binnen de krijgsmacht dient morele vorming zich volgens Van Iersel te richten op het behoud van de morele integriteit van militairen door middel van een goede educatieve voorbereiding op morele vraagstukken. Dit moet in twee typen situaties bereikt worden. Ten eerste bij de handhaving van een minimale moraal in de beroepspraktijk, en ten tweede bij morele dilemma's. Bij de handhaving van een minimale moraal gaat het om, zoals al eerder is aangegeven, het zich houden aan het humanitair en oorlogsrecht, het respecteren van de mensenrechten en handhaving van de kernrechten. Bij morele dilemma's gaat het veeleer om het vermogen om in een complexe en ambivalente situatie een beroep te kunnen doen op een *moreel kompas*, een verinnerlijkt moreel waardesysteem in relatie tot het professionele handelen.¹⁵⁹

In deze paragraaf wordt eerst aangegeven wat het doel en de fundering is van morele vorming binnen de Nederlandse krijgsmacht (3.5.4.1.). Deze vorming vindt plaats binnen een bepaald ontwikkelingspsychologisch kader, namelijk dat van Lawrence Kohlberg (3.5.4.2.). Morele vorming is

159 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 258.

ook van belang met het oog op het gevaar van morele zelfafmelding van militairen tijdens operationele omstandigheden (3.5.4.3.).

3.5.4.1. Doel en fundering van morele vorming

Volgens Van Iersel dient het doel van morele vorming binnen de Nederlandse krijgsmacht breder te zijn dan het bevorderen van het *bewustzijn* bij militairen van morele dilemma's. Het moet in ieder geval ook gaan om het leren *beoordelen* van morele dilemma's, de vaardigheid om in een complexe situatie een *keuze* te maken en het leren *dragen van verantwoordelijkheid* voor gemaakte keuzes voor de fora van het eigen geweten en relevante derden. Dit geheel wordt het vergroten van de *morele competentie* van de professionele militair genoemd.¹⁶⁰

Met betrekking tot het hanteren van geweld, stelt Van Iersel dat ethiekopleidingen, training en vorming van militairen er niet op zijn gericht om militairen van alle geweld af te houden. Dat kan ook niet. Ze zijn eerder gericht op de *beperking* van geweld tot een niveau dat ethisch aanvaardbaar en dus ook proportioneel is. Alle militairen dienen op hun eigen niveau op een moreel competente wijze met geweld te kunnen omgaan.¹⁶¹

Aan de morele vorming van militairen, gericht op hun handelen binnen vredesprocessen, ligt een viertal, aan de Verlichting ontleende, stellingen ten grondslag. Van Iersel beschouwt het Verlichtingsproject als een onvoltooid project, dat voortzetting behoeft. In die zin loopt hij niet mee in de postmoderne kritiek op het project van de Verlichting. De postmoderniteit ziet hij als een culturele conditie waaronder het project dient te worden voortgezet. Deze conditie wordt onder andere gekenmerkt door het open karakter van de samenleving, het besef dat waarden in verschillende contexten verschillende betekenissen en functies hebben, en de noodzaak blijvend moreel pluralisme te aanvaarden. De stelregels voor de morele vorming worden hieronder weergegeven. Hieruit vloeit een viervoudige fundering voor de morele vorming voort en de vier kerncompetenties die bij de militair ontwikkeld moeten worden.¹⁶²

- Stelregel 1: De universaliteit van de *intrinsieke waardigheid van de mens* is de fundering van de (Kantiaanse) stelregel dat men een ander mens niet als middel (tot een of ander doel) mag gebruiken.

160 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 30, 259.

161 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 259.

162 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 259-262.

Toelichting. Morele vorming van militairen dient hierop aan te sluiten door de waardigheid van de mens te bevestigen als grondslag voor de *mensenrechten*. Juist in een context van oorlog en geweld kent de bevestiging van de waarde van de mens de opdracht om misdaden tegen de menselijkheid en oorlogsmisdaden te voorkomen. *Mensenrechteneducatie* is dan ook buitengewoon belangrijk voor militairen. Om zich voor mensenrechten van anderen te kunnen blijven inzetten als ze onder druk staan, moeten militairen niet alleen weten *wat* de mensenrechten inhouden en waarom ze gelden, maar ook *hoe* ze eraan kunnen werken de mensenrechten overeind te houden.

- Stelregel 2: De mens is een *redelijk* wezen bij wie een beroep op de kritische rationaliteit mogelijk en zinvol is met het oog op vrede.

Toelichting. Hierbij is het van belang om kritische rationaliteit niet op te vatten als een gegeven. Het is eerder een mogelijkheid die voor mensen open staat en daarmee als opdracht geldt. In confrontatie met geweld is het geen luxe, maar noodzaak zoveel mogelijk rationeel te handelen. Dit in verband met de proportionaliteit en verantwoording van de gewelddoepassing. Het menselijk gemoed is in confrontatie met geweld in de regel een slechte raadgever. *Kritische rationaliteit* onder militairen dient dan ook bevorderd te worden.

- Stelregel 3: De mens is *opvoedbaar*.

Toelichting. In aansluiting hierop kan als algemeen doel aan de morele vorming van militairen gekoppeld worden: zij dienen wegen naar vrede te leren kennen en inzien. Doch wie vredesopvoeding gestalte geeft, moet allereerst het tegendeel van vrede inzichtelijk maken. Het is dus nodig om militairen inzicht te geven in agressie en geweld en dus ook in de eigen agressie en het eigen geweldpotentieel. Morele vorming is gericht op vorming in waarden en normen die mede op inzicht in de schaduwzijde van de menselijke gesteldheid, mens en maatschappij berust.

- Stelregel 4: Vooral weldenkende en welopgevoede mensen kunnen bijdragen aan een *publieke vredesordering* die als *maakbaar* wordt voorgesteld.

Toelichting. Militairen dienen te leren hoe ze te midden van geweld, desondanks vrede kunnen bevorderen, vrede kunnen maken. Militairen professioneel-ambachtelijk leren handelen binnen vredesprocessen ziet er praktisch uit. Doch het kan een zekere naïviteit

inhouden ten opzichte van de tweede stelling, namelijk dat kritische rationaliteit een mogelijkheid is, en niet een gegeven. Aard, werking en kracht van agressie en het eigen geweldpotentieel mogen niet onderschat worden. Emoties kunnen de rede gemakkelijk overvleugelen.

Deze stelregels geven volgens Van Iersel een *vierdimensionale fundering* van de morele vorming:

- versterking van de sturende invloed (saillantie) van de mensenrechten en het voorkomen van morele zelfafmelding bij militairen;
- versterking van kritische rationaliteit;
- vorming in waarden en normen die mede berust op inzicht in de schaduwzijde van de menselijke gesteldheid, mens en maatschappij;
- het zich eigen maken van vaardigheden en bekwaamheden die nodig zijn voor het functioneren in een publieke omgeving.¹⁶³

Bij de morele vorming van militairen gaat het in wezen om het zich eigen maken van een aantal zogenaamde '*kerncompetenties*', die volgens Van Iersel tezamen de (professionele) *morele competentie* van militairen vormt:

- de competentie om een moreel dilemma te kunnen waarnemen;
- de competentie om de ethische component in oordeelsvorming te hanteren, wat waardeontwikkeling vereist;
- de competentie om de verantwoordelijkheid voor een handelingsgerichte beslissing te nemen;
- de competentie, in communicatieve zin, om beslissingen voorafgaand aan, in en na een operatie te kunnen verantwoorden. En dan niet alleen op inhoudelijk niveau, maar ook op betrekkingniveau.¹⁶⁴

3.5.4.2. Morele vorming en de theorie van morele ontwikkeling volgens Kohlberg

Voorts zijn er nog een drietal andere punten die een nadere fundering van morele vorming nodig hebben volgens Van Iersel.

- (a) Dit betreft ten eerste het *ontwikkelingspsychologisch kader* waarin de vorming dient plaats te vinden. Immers de morele competentie van de militair zal voor een belangrijk deel afhangen van zijn of haar morele ontwikkeling. Die mate van ontwikkeling is voor eenieder anders. Zij hangt onder andere af van leeftijd, sociaal-culturele achtergrond, opleiding en vorming. Er dient volgens Van Iersel een

163 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 262.

164 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 262; vgl. Baarda, T. van, D. Verweij, 2010, 34-35.

ontwikkelingspsychologisch kader te zijn met behulp waarvan de morele vorming zodanig ingericht kan worden dat iedere militair zich moreel kan ontwikkelen.

- (b) Volgens Van Iersel is het zo dat de morele vorming gericht dient te zijn op de beperking van geweld tot een niveau dat ethisch aanvaardbaar en dus ook proportioneel is. Alle militairen dienen op hun eigen niveau op een moreel competente wijze met geweld te kunnen omgaan. Vorming dient er dan ook op gericht te zijn de gevolgen van geweld op elk niveau van morele ontwikkeling zo inzichtelijk en hanteerbaar te maken, dat op elk niveau de keuze tussen gebruik en afzien van geweld als morele keuze wordt verhelderd. Het ontwikkelingspsychologisch kader dient dus *functionaliteit* te bezitten voor het leren omgaan met legaal geweld.
- (c) Vervolgens dient aangegeven te worden dat er een verband dient te zijn tussen het ontwikkelingspsychologisch kader en het algemene doel van morele vorming vanuit de pedagogie, te weten *morele autonomie* waardoor militairen in staat zijn om met hun verstand morele tradities te beoordelen.

Deze drie punten worden hieronder verder uitgewerkt.

Ontwikkelingspsychologisch kader

Binnen de militaire ethiek in Nederland is gekozen voor het ontwikkelingspsychologisch kader zoals dat ontwikkeld is door Lawrence Kohlberg. Zijn ambitie was een theorie van morele ontwikkeling te presenteren die aansloot bij de sociaal-liberale ethiek van Rawls. In die zin is de keuze voor Kohlberg ook een keuze die aansluit bij de keuze voor Rawls waar het gaat om de fundering van vrede door rechtvaardigheid. In iedere fase van morele ontwikkeling worden beginselen van rechtvaardigheid aangetroffen. Kohlberg beschrijft rechtvaardigheid als gelijkheid en wederkerigheid. Omwille van het belang van zijn theorie voor de morele vorming van militairen in Nederland volg ik in deze subparagraaf Van Iersel in zijn behandeling van de theorie van Kohlberg, zoals weergegeven in *Militaire ethiek*.¹⁶⁵

Kohlberg beschouwt morele ontwikkeling als een *cognitief-morele* ontwikkeling, die de uitkomst is van de interactie van een persoon met zijn omgeving. Deze ontwikkeling vindt plaats op basis van accommodatie: de aanpassing van interne cognitieve structuren aan invloeden uit

165 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 30-32, 262-277.

de omgeving. Morele ontwikkeling is daarmee niet hetzelfde als morele rijping of groei, en evenmin alleen het gevolg van de invloed van de omgeving op de persoon. Op basis van onderzoek komt Kohlberg tot een overzicht van morele ontwikkeling waarin verschillende niveaus en fasen worden onderscheiden. Het gaat hierbij om een ideaaltypische constructie.

Kohlberg onderscheidt drie niveaus van ontwikkeling: het preconventionele, het conventionele en het postconventionele. Per niveau onderscheidt hij twee ontwikkelingsfasen. In ieder nieuw stadium beschikt de mens over nieuwe beginselen voor het vellen van een moreel oordeel. Hij omschrijft morele ontwikkeling dus als een proces met zes stadia. De constructie van de stadia berust empirisch gezien op een categorisering van argumenten die besloten ligt in antwoorden die worden gebruikt ter oplossing van morele dilemma's.

Op het preconventionele niveau ligt morele waarde meer in uiterlijke quasi fysieke gebeurtenissen, dan in personen en standaarden. De eerste fase is de fase waarbij iemand georiënteerd is op gehoorzaamheid en straf. Ongehoorzaamheid heeft straf tot gevolg, en dat is de enige reden dat men van bepaalde handelingen afziet. Doen wat goed is, is dat doen wat geen straf oplevert. In de tweede fase wordt gehandeld vanuit eigenbelang. Doen wat goed is, is doen wat primair het eigenbelang dient.

Op het conventionele niveau ligt morele waarde besloten in het verrichten van goede of juiste rollen, in het handhaven van sociale orde en in de verwachtingen van anderen. De derde fase is die fase waarin gedrag wordt afgestemd op de verwachtingen en dus ook de goedkeuring van anderen. Het oordeel van anderen, de groep waartoe men behoort, kan zelfs zwaarder wegen dan het eigenbelang. Doen wat goed is, is doen wat degenen met wie je je identificeert goed vinden: conformisme. De vierde fase is de fase van de regels van de samenleving. Doen wat goed is, is doen wat het gezag en de regels van sociale instituties voorschrijven handhaven van de sociale ordening.

Op het postconventionele niveau heeft morele waarde een basis in de overeenstemming van het 'zelf' met maatschappelijk deelbare waarden. De vijfde fase is de fase van 'rechten' en 'sociaal contract'. Doen wat goed is, is doen wat de samenleving, waarin deze rechten worden gewaarborgd, nastrevenswaardig vindt: contractueel legalistische oriëntatie. De zesde fase is de fase van oriëntatie op geweten en beginselen. In deze fase realiseert men zich dat er morele beginselen zijn, die belangrijker zijn dan wetten en andere institutionele verplichtingen. Doen wat goed

is, is handelen vanuit deze beginselen omdat men de waarde ervan inziet en zich geroepen voelt zich hiervoor in te zetten.

Het is niet mogelijk om voor alle militairen tegelijk aan te geven welk moreel niveau ze zouden moeten hebben. Dit hangt samen met leeftijd, verantwoordelijkheden en met het niveau van opleiding dat hiervoor nodig is, alsmede met aard en inhoud van de functie met de bijbehorende bevoegdheden die een militair bekleedt. Zou een krijgsmacht echter geen militairen kennen die boven fase 4 uitkomen, dan is er sprake van een leiderschapscrisis. Leaders moeten in ieder geval kunnen beargumenteren wat de grondbeginselen van de democratische rechtsstaat zijn, waarom ze gelden, en wat de betekenis van democratisch tot stand gekomen politieke en juridische kaders van militair handelen is. In een situatie van vredesopbouw waar een democratische rechtsstaat ontbreekt, kan een leider in fase 5, beginselen van de democratische rechtsstaat ten uitvoer brengen bij de ontwikkeling van nieuwe vormen van bestuur of tijdelijke rechtspraak. In fase 6 kan het voorkomen dat militairen zich op hun geweten beroepen om een verplichting niet na te komen.

Voor de hantering van morele dilemma's door militairen maakt het veel uit in welke ontwikkelingsfase zij zich bevinden. In fase 4 stelt men zich de vraag wat het gezag verwacht en eventueel wat passend is gegeven de samenleving waarvan men het mandaat heeft gekregen. In fase 5 beroept men zich op de normatieve grondslag van de democratische rechtsstaat. En in fase 6 neemt men uiteindelijk het eigen geweten als bron en richtsnoer, waarbij men eventueel hogere waarden erkent dan die, welke de democratische rechtsstaat funderen.

Van Iersel geeft aan dat er enkele wetenschappelijke discussies aangaande het werk van Kohlberg zijn, die van praktische relevantie zijn voor de krijgsmacht.

- Heeft een samenleving niet meerdere waarden nodig dan alleen rechtvaardigheid? Hanteert ze feitelijk ook niet meer waarden? En welke gevolgen heeft dit voor de morele ontwikkeling?
- Kohlbergs theorie houdt te weinig rekening met het gegeven dat mensen verbonden zijn met andere mensen en dat morele dilemma's niet alleen een inhoudelijk aspect hebben, maar ook een betrekkingaspect.
- Zijn gebruik van ethiek berust te eenzijdig op regelethiek en te weinig op deugdeethiek. Voor de krijgsmacht zijn beide van belang. De organisatie heeft waar mogelijk normstellingen nodig voor het handelen en moet karakters van militairen vormen tot 'goede' militairen. Het nut van Kohlbergs theorie voor het laatste is beperkt.

- Zijn theorie van morele ontwikkeling is in zijn begrip van rechtvaardigheid sterk afhankelijk van de geldigheid van de liberale ethiek van Rawls.
- De toekenning van gelijkheid aan individuen laat weinig ruimte voor de plaats van gemeenschappen en verbondenheid in de identiteit van mensen. Wat is het gevolg hiervan voor de theorie van morele ontwikkeling, alsmede voor morele vorming binnen organisaties?
- Kan de morele ontwikkeling los gezien worden van de levensbeschouwelijke ontwikkeling? Welke betekenis heeft het omgaan met existentiële grondthema's als de oorsprong en bestemming van de mens, sterfelijkheid, zingeving, verantwoordelijkheid?

De functionaliteit van het ontwikkelingspsychologisch kader

Wat is de betekenis van de visie van Kohlberg op morele ontwikkeling voor de morele vorming van militairen met het oog op het gebruik van legaal geweld? Volgens Van Iersel moet de morele vorming erop gericht zijn om de gevolgen van geweld op elk niveau van morele ontwikkeling zo inzichtelijk en hanteerbaar te maken, dat op elk niveau de keuze tussen gebruik en afzien van geweld als een morele keuze wordt verhelderd. Hiertoe introduceert Van Iersel eerst twee benaderingen van geweld. Een eerste benadering vanuit de *gevolgen* en een tweede vanuit *redenen* en *oorzaken* van geweld.¹⁶⁶

De gevolgen van geweld kunnen kwantitatief en kwalitatief van aard zijn. Kwantitatieve gevolgen zijn gevolgen in termen van berekenbare (economische) schade binnen de samenleving. Kwalitatieve gevolgen hebben betrekking op het geluk dat mensen mislopen of ontnomen wordt als gevolg van het ondergaan van geweld. Het zijn nu juist de gevolgen van geweld die tot een negatieve morele waardering van geweld leiden. Morele vorming van militairen dient er daarom ook op gericht te zijn om hen inzicht te geven in deze gevolgen.

In de tweede benadering wordt geweld beschouwd vanuit haar oorsprong.¹⁶⁷ Die oorsprong kan zowel liggen in oorzaken als in redenen. Oorzaken kunnen op verschillende niveaus worden gezocht: het disfunctioneren van politieke instellingen, maatschappelijke factoren die geweld aantrekkelijk doen schijnen, en de menselijke agressie als duurzame factor in de menselijke gesteldheid.¹⁶⁸

166 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 30-32, 269-272, 275-276.

167 Vgl. Soeters, S., 2004.

168 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 269-272, 275-276.

De vraag met betrekking tot de functionaliteit van Kohlbergs theorie is nu: laat geweld zich legitimeren binnen zijn theorie van morele ontwikkeling en verheldert het de keuze tussen gebruik en afzien van geweld als morele keuze? Het antwoord van Van Iersel is bevestigend. In het onderstaande wordt dit antwoord nagelopen.

In de eerste fase van morele ontwikkeling kan geweld worden gelegitimeerd, omdat het uitoefenen ervan een fysiek prettige gewaarwording is, in zoverre het niet wordt bestraft. In deze fase kan men mensen leren dat lustbeleving bij geweld naar aard en reikwijdte beperkt is, al is het maar omdat het geweld zich ook in fysieke zin tegen degene keert die het uitoefent. Geweld wordt immers vaak met geweld beantwoord.

In de tweede fase is geweld te legitimeren vanuit een naïef-egoïstische oriëntatie: het komt me even goed uit geweld toe te passen en de pakkans is gering. In deze fase kan bijvoorbeeld door middel van onderwijs de pakkans zichtbaar gemaakt worden alsmede de sancties. De naïeve egoïst is niet geheel ongevoelig voor het boemerangeffect van geweld. Het kan hemzelf ook treffen: een reden om het te vermijden.

Op het conventionele niveau wordt geweld gelegitimeerd door aanpassing aan wat men denkt dat sociaal gebruikelijk is. In de derde fase past men zich aan aan wat in de groep gebruikelijk is. Wanneer in een groep of subcultuur geweld acceptabel is, dan ligt uitoefening en legitimering van geweld op de loer. Morele vorming zal hier meer de gestalte aannemen van groepstraining dan van onderwijs. Geweld in groepen of subculturen in deze ontwikkelingsfase wordt veelal veroorzaakt door een negatief zelfbeeld.

De vierde fase is de oriëntatie op gezag en handhaving van de sociale orde. Men past zich aan aan een waargenomen autoriteit en aan een waargenomen sociale orde. Wanneer het gezag geweld goedkeurt, is gewelduitoefening legitiem. Op dit niveau zijn mensen gebaat bij moreel sterke rolmodellen. Morele vorming neemt hier de gestalte aan vorming die gericht is op leiders van groepen.

Ook op het postconventionele niveau zijn legitimeringen van geweld mogelijk. Op dit niveau hanteert het individu waarden die een overeenstemming tussen persoonlijke richtsnoeren en gemeenschappelijke waarden uitdrukken. In de vijfde, contractueel legalistische, fase betreft het tamelijk abstracte waarden zoals de verdediging van de democratische rechtsstaat en handhaving van mensenrechten. Dit hoeft op zich niet te leiden tot geweld, maar deze waarden zijn niet intrinsiek geweldloos. De

democratische rechtsstaat functioneert in hoge mate geweldloos, maar de verdediging van haar funderende waarden kan wel degelijk geweld legitimeren. Binnen de morele vorming dient dit dan ook aan de orde te komen. Verdediging van funderende waarden wil niet zeggen dat alle middelen ter verdediging geoorloofd zijn. Deze middelen dienen op hun beurt weer te voldoen aan morele maatstaven.

De zesde fase is de fase van het beroep op het geweten of plicht. Ook in deze fase is geweld te legitimeren. Een voorbeeld dat hierbij gegeven wordt is dat van Nederlandse militairen in een vredesondersteunende operatie, aan wie de ROE alleen gebruik van geweld toestaan ter zelfverdediging toestaat. Net buiten het mandaatgebied ziet de militair een grove schending van de mensenrechten. De militairen die verantwoordelijk zijn voor die zone, zijn er echter niet. Als de militair niet ingrijpt en de oorlogsmisdaden rapporteert, handelt hij moreel juist. Echter, is het moreel gesproken niet beter om tegen de ROE in geweld te gebruiken ter voorkoming van de schending? In deze fase gaat het er dan ook om om in de morele vorming de paradox centraal te stellen dat voorkoming van geweld juist de uitoefening van geweld kan vereisen, zelfs tegen een wettelijk verbod in. Het gaat hierbij om een cognitief complexe mentale operatie, die samen te vatten is als de toepassing van het beginsel van het indirect effect op een geweldshandeling. Het gaat om de gevolgen voor anderen van het al dan niet uitoefenen van geweld.

Zelfs tot op het hoogste niveau van morele ontwikkeling is het dus mogelijk om met de theorie van Kohlberg geweld te legitimeren. Zijn theorie is daarmee functioneel voor de morele vorming van militairen. In feite laat het model van morele ontwikkeling zien:

- dat mensen in elke fase van morele ontwikkeling steeds individueler oordelen en zich in die zin losmaken van hun sociale en maatschappelijke context;
- dat in elke ontwikkelingsfase een hogere vorm van logische complexiteit, en dus van cognitieve ontwikkeling, sprake is;
- dat op inhoudelijk niveau per fase in toenemende mate de gevolgen van geweld *voor anderen* een hogere morele waarde krijgt toegekend.

Waardeoverdracht, waardeverheldering en waardeontwikkeling

Volgens Van Iersel geldt binnen de moderne pedagogiek morele autonomie als algemeen doel van morele vorming. Onder morele autonomie wordt verstaan dat mensen in staat zijn om met behulp van hun verstand morele tradities te beoordelen. Dat is nodig in een open samenleving als de onze waarin een veelheid aan morele tradities bestaat waar mensen mee in contact komen. Morele autonomie betekent dat mensen in staat

zijn morele tradities inhoudelijk te vergelijken, ze kritisch te beoordelen en te accepteren, verwerpen of corrigeren. Dit heeft niets te maken met willekeur of moreel relativisme, maar met het vermogen om zelfstandig, met redelijke argumenten, morele houdingen en handelsewijze te kiezen. Dit pedagogisch ideaal heeft geleid tot twee verschillende gestalten van morele vorming, aldus Van Iersel, te weten,

- waardeoverdracht: doelbewuste aanpassing aan tradities en gebruiken;
- waardeverheldering: bewustwording en verheldering van waarden die al in mensen aanwezig zijn.

Kohlberg heeft in reactie hierop een derde visie naar voren gebracht, namelijk de waardeontwikkeling. Waardeoverdracht en waardeverheldering zijn op zich genomen goed. Waardeoverdracht is de inwijding in een bepaalde morele traditie, die de grondslag vormt voor een eventueel latere distantie ervan. Waardeverheldering is een verdieping van de eigen gemaakte beginselen in de richting van *universalisering*. Waardeontwikkeling betekent dat de morele ontwikkeling zich *niet* richt op de *inhoud* van waarden, maar op het stimuleren van *cognitieve structuren*. Dit is een formele benadering. Kohlbergs theorie van morele ontwikkeling is formeel van aard, niet inhoudelijk, aldus Van Iersel. Dit is van belang, omdat hij enerzijds de mens als ethisch subject serieus neemt door middel van waardeverheldering, en anderzijds laat zien hoe mensen met een moreel probleem kunnen omgaan. Binnen de morele vorming van militairen zullen alle drie de gestalten van morele vorming geïntegreerd worden. De militair dient zich bewust te zijn van zijn eigen waarden: waardeverheldering. Hij dient zich minimaal de waarden toe te eigenen waarvoor de krijgsmacht staat, namelijk de waarden van de democratische rechtsstaat en de mensenrechten: waardeoverdracht. Hij dient door middel van vorming steeds beter in staat te zijn om op een professionele manier om te gaan met morele dilemma's: waardeontwikkeling.¹⁶⁹ Een vraag die blijft staan in dit geheel is of de nadruk op cognitieve ontwikkeling voldoende aanknopingspunten geeft voor het leren *handelen* op grond van morele inzichten.

Drie soorten gebruik van Kohlbergs theorie in de krijgsmacht

Volgens Van Iersel is de toepassing van Kohlbergs theorie in de krijgsmacht goed mogelijk, doch niet eenvoudig. In de krijgsmacht werken immers mensen samen van verschillende leeftijden, niveaus van cognitieve ontwikkeling en van verschillende fases van morele ontwikkeling. In de ontwikkeling en uitvoering van trainingen dient hier steeds rekening mee

169 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 272-273.

gehouden te worden. Er zijn drie soorten gebruik van het model in de praktijk mogelijk: een maximalistisch, een niveauperhogend en een minimalistisch gebruik, aldus Van Iersel.¹⁷⁰

Maximalistisch gebruik is erop gericht om door middel van vorming alle deelnemers in fase zes te brengen. De kans op succes is het grootst bij uitgerijpte persoonlijkheden. Deze fase wordt alleen gehaald door als persoonlijkheid volledig gerijpte militaire leiders. Die zijn er naar alle waarschijnlijkheid maar weinig. Bovendien zijn er binnen een krijgsmacht niet zoveel van dit soort leiders nodig.

Het niveauperhogende model laat een mengvorm zien van wenselijkheid en haalbaarheid. Het doel van morele vorming is hier om mensen naar een naastgelegen hogere fase van morele ontwikkeling te krijgen. Dit is heel relevant wanneer naar verwachting mensen voor een afzienbare periode in een relatief instabiele omgeving zullen leven, waarin externe druk op hun persoonlijk waardesysteem groot is. Hierbij valt te denken aan deelname aan een vredesondersteunende operatie.

Dan is er nog een minimalistische variant. Deze kan ingezet worden voor doelgroepen met een laag niveau van morele ontwikkeling en in situaties waarin het persoonlijke en professionele waardesysteem onder druk staat. Het algemene doel in deze situatie is om het bestaande niveau en de actuele fase van morele ontwikkeling te optimaliseren en mechanismen voor handhaving van het niveau te trainen. Dit is met name belangrijk met het oog op voorkoming van morele zelfafmelding ('moral disengagement').

3.5.4.3. Morele zelfafmelding

Volgens Van Iersel is het belangrijkste kenmerk van 'moral disengagement' of morele zelfafmelding het buiten werking stellen van morele waarden en normen door de individuele militair of door een groep militairen. Dit kan heel verschillende oorzaken hebben, zoals

- algehele onverschilligheid;
- een legalistische benadering van de overheid door militairen, waarin elke opdracht van een overheid, of het militair gezag, als categorisch legitiem wordt gezien;
- een te smalle, ambachtelijke visie op militaire professionaliteit.

De invalshoek van de militaire ethiek is nu juist erop gericht om ethiek te beschouwen als behorend tot de *kern* van het militaire beroep en daarom

170 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 277.

militairen een ethiek bij te brengen die ze ook onder externe druk gestalte kunnen geven en handhaven. De militaire ethiek in Nederland hanteert bij de beschouwing van morele zelfafmelding de sociaal cognitieve theorie van Bandura. Deze beschrijft de volgende mechanismen die morele zelfafmelding een morele rechtvaardiging verschaffen¹⁷¹:

- normoverschrijdingen minder groot voorstellen dan ze in werkelijkheid zijn;
- geringschattende vergelijking van het eigen perspectief en dat van een tegenstander;
- verplaatsen van de verantwoordelijkheid voor het eigen handelen naar derden of de omstandigheden;
- vervaging van verantwoordelijkheden;
- ontkenning of verdraaiing van gevolgen van het eigen handelen;
- de schuld van een normoverschrijding bij een ander leggen of bij de omstandigheden;
- normoverschrijdingen niet erkennen door het hanteren van het 'glijdende schaal' argument.

Bandura wijst erop dat mechanismen tot morele zelfafmelding al op jonge leeftijd kunnen ontstaan. Morele zelfafmelders vertonen de volgende kenmerken:

- ze hebben minder last van schuldgevoelens als ze op het punt staan een morele norm te overtreden;
- ze zijn minder pro-actief in het nemen van verantwoordelijkheid voor anderen;
- ze zijn geneigd te piekeren over grieven;
- ze piekeren over wraak en vergelding;
- hoe hoger de mate van morele zelfafmelding en hoe lager de mate van waargenomen zelfcontrole in relatie tot de groepsdruk tot normoverschrijdende activiteiten, des te zwaarder is de betrokkenheid bij asociaal gedrag.

Opleiding en morele vorming zal zich volgens Van Iersel op het versterken van controle op deze mechanismen moeten richten. Onderzoek moet uitwijzen of dit mogelijk is. Binnen de morele vorming voor deze mensen moeten niet te hoge doelen worden gesteld. In termen van Kohlberg is het al heel wat wanneer deze mensen in fase 3 of 4 terecht komen, zodat ze geen normoverschrijdingen begaan omdat de organisatie dat van hen verwacht. Dat is van groot belang om bijvoorbeeld te voorkomen dat mensen in extreme situaties oorlogsmisdaden of misdaden tegen

171 Vgl. Iersel, A. van, Th. van Baarda, 2002, 278-280.

de menselijkheid begaan of daar gedachteloos de voorwaarden voor scheppen.

Op individueel niveau kan *normvervaging* als een vorm van morele zelfafmelding of morele erosie worden gezien. Vogelaar en Verweij verstaan onder normvervaging een proces waarin het gedrag van een bepaalde groep mensen geleidelijk en voor de betrokkenen zelf soms ongemerkt onacceptabel wordt. Binnen een dergelijke beschouwing worden vaak de kenmerken van de situatie of de omgeving waarin militairen moeten optreden als oorzaak gezien voor normoverschrijdend gedrag. Onacceptabel gedrag wordt bijvoorbeeld gezien als een reactie die militairen kunnen vertonen wanneer zij zich gefrustreerd voelen over de missie, over het verliezen van controle over de situatie in hun mandaatgebied, en over het ondankbare en irritante gedrag van de lokale bevolking. Frustratie wordt dan gezien als een van de belangrijkste bronnen van normoverschrijdingen. Ook de kenmerken van militairen die op missie gestuurd worden kan van invloed zijn op normvervaging. Selectie en socialisatie kunnen volgens Vogelaar en Verweij voor een deel verklaren waarom soldaten de neiging vertonen om agressief of grensoverschrijdend gedrag te vertonen. Groepsdynamische factoren kunnen op hun beurt bevorderen dat normoverschrijdingen als normaal worden gezien. Ook zullen normen daardoor weer makkelijker overschreden worden en moeilijker te voorkomen. Factoren die hierbij ook een rol spelen zijn gewinning en verzet tegen kritiek van buitenaf. Daarnaast kunnen deïndividueatie en de daarmee gepaard gaande gedeelde verantwoordelijkheid bewerkstellingen dat overschrijders van normen in de groep opgaan en de groep dus als een groep lijkt te handelen. Tenslotte kunnen leidinggevendenden bewust of onbewust bijdragen aan normoverschrijdingen¹⁷²

3.6. Kanttekeningen bij de militaire ethiek in Nederland

In deze paragraaf worden enige kanttekeningen geplaatst bij de militaire ethiek in Nederland. Ten eerste met betrekking tot het gebrek aan duiding van de uiteindelijke zin en betekenis van politiek-militair handelen binnen de militaire ethiek (3.6.1.). Vervolgens wordt onderzocht welk soort methode de militaire ethiek nodig heeft voor de wisselwerking tussen fundamentele en toegepaste ethiek om van betekenis te kunnen zijn voor het ethisch besluitvormingsproces van militairen opererend in een complexe omgeving (3.6.2.). Daarna wordt nog een kanttekening geplaatst

172 Vgl. Vogelaar, A., D. Verweij, 2009, 277-304; vgl. Vogelaar, A., 1999, 219-253; vgl. Koninklijke Landmacht, Doctrinepublicatie Leiderschap 3.2.21, 2012, lemma normvervaging.

bij de keuze voor het ontwikkelingspsychologisch kader van Kohlberg als kader waarin de morele vorming dient plaats te vinden (3.6.3.).

3.6.1. Normatieve militaire ethiek: toegepaste én fundamentele ethiek

Als definitie van militaire ethiek werd in 3.5.1. gegeven: ethiek die betrekking heeft op aard, inhoud, geldigheid en werking van moraal in een militaire context. Zij bestaat zowel in conceptueel gerichte theorievorming als in casuïstiek die eerder aansluit bij de toegepaste ethiek. Toegepaste militaire ethiek zijn vormen van militaire ethiek, die,

- voortkomen uit de zich snel ontwikkelende taakuitvoering, zoals vredesondersteunende operaties;
- zich richten op de ontwikkeling van normatief-ethische oriëntaties voor deze zich snel ontwikkelende taakuitvoering, en;
- in de methoden van onderzoek vooral gebruik maken van casuïstiek;
- er op gericht zijn waarden en normen in de krijgsmacht te doen functioneren, onder andere door morele vorming van militairen.

Hier kan nog aan toegevoegd worden dat toegepaste militaire ethiek zich richt op het moreel handelen van individuen, groepen en organisaties in een militaire context en de middelen die zij gebruiken om gestelde doelen na te streven.

Enige verheldering in termen

Zoals eveneens weergegeven in 3.5.1. dient een militaire ethiek met name aanknopingspunten te bieden voor het handelen van militairen bij kritische incidenten, problemen, die 'moreel dilemma' genoemd worden. In die zin is het een toegepaste ethiek. Deze dilemma's betreffen met name de kwestie van de legitimering van de uitoefening van geweld door de krijgsmacht. Vanuit normatief oogpunt heeft deze ethiek inhoudelijk een ondergrens, namelijk het humanitaire- en oorlogsrecht. Wat niet mag is juridisch omschreven, wat wel mag is veel minder omschreven.

Een toegepaste militaire ethiek is hiermee dan ook gericht op het doen functioneren van een zogenaamde *minimale* of *smalle moraal* binnen de krijgsmacht, een moraal die door militairen strikt nageleefd dient te worden: de normatief-ethische oriëntaties die aangeven wanneer de uitoefening van politiek-militair geweld nog juist, aanvaardbaar of geoorloofd is. Een *brede moraal* daarentegen is het geheel van met elkaar samenhangende netwerken van levensbeschouwelijke beginselen, overtuigingen, morele waarden en normen waaruit de persoon van de militair, of een gemeenschap van personen, leeft. Het is een systeem van levensoriëntatie, gemeenschappelijke levensvoering, zingeving en toewijding. Strekt de morele oproep zich uit over het geheel van het menselijk leven, dan

is zij geen smalle moraal, maar richt zij zich op de ontvouwing van het goede leven en biedt zij een levensrichting hiertoe.

Normatieve ethiek biedt een rationeel verdedigbaar, goed samenhangend geheel van normen en beginselen, dat coherentie en consistentie aanbrengt in morele oordelen en beslissingen. De normatieve ethiek is nader te onderscheiden in algemene of fundamentele ethiek, en toegepaste ethiek. *Fundamentele ethiek* stelt zich ten doel normatief-ethische gezichtspunten, beginselen, of oriëntaties, te formuleren, die redelijk te verantwoorden zijn en als hypothesen aan de praktijk kunnen worden getoetst en door de praktijk kunnen worden genuanceerd. Haar object kan een smalle of brede moraal zijn. De *speciale of toegepaste ethiek* is een toespitsing en toepassing van de fundamentele op een bepaald handelingsdomein, zoals het politiek-militaire domein. Beweegt de fundamentele ethiek zich op een meer abstract niveau, ethische problemen zijn veelal concreet. Oriëntatie dient derhalve op dit concrete niveau geboden te worden. Toegepaste ethiek spoort hierbij de relevante ethische beginselen en oriëntaties op die licht kunnen werpen op de vraag wat ons hier en nu binnen deze kwestie of dit dilemma te doen of te laten staat. Zij omschrijft de feitelijke morele vraag, of het morele dilemma, en zoekt naar een gedragslijn ten aanzien van die vraag of dat dilemma. Militaire ethiek in Nederland wordt vooral gezien als een toegepaste ethiek.

Toegepaste ethiek

Volgens Van der Wal heeft toegepaste ethiek een aantal kenmerken van een afleidingsmodel. Dit betekent dat het inzicht met betrekking tot een gedragslijn binnen een moreel dilemma of morele kwestie afgeleid zou kunnen worden uit het inzicht in meer algemene morele beginselen afkomstig uit de fundamentele ethiek. Een eerste kenmerk dat hij noemt is dat toegepaste ethiek staat in de sleutel van *probleemoplossing*. Uitgangspunt is dat zich in de praktijk morele kwesties voordoen. Van de toegepaste ethiek wordt dan verwacht dat zij op basis van een analyse van de probleemsituatie met behulp van het haar ten dienste staande theoretische instrumentarium de best mogelijke oplossing uitwerkt. De ethiek krijgt daarmee een *technische signatuur*. Volgens Van der Wal wordt in dit verband wel gesproken van het 'ingenieursmodel van ethiek'.¹⁷³

Binnen de militaire ethiek zien we deze technische signatuur bijvoorbeeld tot uiting komen in het zogenaamde Ethisch Bewustwordingsmodel. In dit procedurele model wordt de beslisser een aantal vragen voorgelegd,

173 Vgl. Wal, K. van der, 2008, 17-21.

waardoor hij een betere afweging kan maken, en daarmee dichter bij de oplossing komt die het best moreel verdedigbaar lijkt. Een ander gehanteerd model is het zogenaamde stromingsmodel dat het proces van morele oordeelsvorming ‘technisch’ tracht te structureren.¹⁷⁴

Een ander kenmerk is volgens Van der Wal dat er bij een afleidingsmodel een theoretisch instrumentarium nodig is om een probleem op te lossen. De implicatie richting ethiek is dat ethiek opgevat wordt als een wetenschappelijk specialisme met een eigen corpus van kennis, een eigen vocabulaire, methodologie, redeneerwijzen, kortom een eigen soort theorievorming. Ethiek als specialisme brengt volgens hem een eigen vorm van expertise met zich mee. Mens- en natuurwetenschappen hebben zich volgens hem in de moderne tijd allen verregaand van metafysische en levensbeschouwelijke vooronderstellingen losgemaakt. Bij de ethiek is dit volgens hem eveneens het geval. Ook binnen de militaire ethiek in Nederland worden ethische kwesties levensbeschouwelijk neutraal en metafysicavrij benaderd. Dit betekent dat deze kwesties los worden gezien van de vraag naar wat werkelijkheid is, en los van de vraag naar wat waarheid is. Bij deze zienswijze op het vak ethiek treedt een sterke verzelfstandiging ervan op tegenover filosofie in het algemeen, gekoppeld aan een toenemende invloed van andere wetenschappen zoals de sociale wetenschappen en de rechtswetenschappen. Op deze wijze ontstaat het gevaar van een empirische reductie van normatieve kwesties. Bij militaire ethiek als filosofische discipline gaat het om een beperkte, sterk metafysicavrije, tamelijk technische opvatting van filosofie als conceptuele analyse, argumentatieleer en een beslissingstheoretische procedurele benadering van normatieve kwesties en morele dilemma’s met het oog op haar functionaliteit binnen de context van de krijgsmacht.¹⁷⁵

Tussen inhoudelijke duiding en probleemoplossing

Bij deze zienswijze op (militaire) ethiek kunnen volgens Van der Wal tenminste twee opmerkingen worden geplaatst. Morele problemen of dilemma’s veronderstellen een *inhoudelijk referentiekader* in termen waarvan zij geformuleerd worden. Een verschijnsel kan enkel *binnen* een bepaald referentiekader tot een probleem of een dilemma worden. Een dergelijk kader wordt gevormd door een perspectief op de werkelijkheid en de regels die daarvoor bepalend zijn. Het referentiekader bepaalt wat als dilemma begrepen kan worden, hoe het geïdentificeerd en geformuleerd wordt, waarmee op zijn beurt weer de aard van het antwoord wordt vastgelegd, aldus Van der Wal. Voor de militaire ethiek wordt het inhoudelijke

174 Vgl. Baarda, Th., D. Verweij, 2010, 208vv, 355vv.

175 Vgl. Wal, K. van der, 2008, 21-22.

referentiekader onder andere gevormd door normatieve oriëntaties binnen het nationale politiek-juridische stelsel, het stelsel van internationale betrekkingen, alsmede de taakstelling van de krijgsmacht als organisatie en de aard en omstandigheden van uit te voeren missies.¹⁷⁶

Probleembeschrijving en -oplossing zijn slechts mogelijk indien van een kader uitgegaan kan worden. Toegepaste militaire ethiek wordt vaak aangegrepen om een oplossing te vinden voor dilemma's of kwesties die spelen binnen een bepaald kader. Met Van der Wal kan nu als eerste de opmerking geplaatst worden dat morele problemen waarvoor de hulp van de militaire ethiek wordt ingeroepen nu juist niet, of tenminste overwegend niet, van de aard van een probleem is, maar betrekking hebben op vorm, aard en inhoud van het kader waarbinnen van morele kwesties of dilemma's gesproken kan worden. Volgens Van der Wal behoort het met name tot de taak van de ethiek om aandacht te besteden aan de kaders waarbinnen problemen geformuleerd worden. Binnen de militaire ethiek zou dit een verregaande aandacht voor, en reflectie op, vorm, aard en inhoud van elementen van het voornoemde referentiekader betekenen. Reflectie vereist echter een andere intellectuele houding dan 'technische' procedurele probleemoplossing. Het is eerder beschouwend, zoekend en creatief aan aard.¹⁷⁷

Een tweede opmerking doet zich voor bij het volgende. Ethiek geeft op het fundamentele niveau een aantal verschillende benaderingswijzen, theorieën, die morele fenomenen en problemen op sterk uiteenlopende wijze interpreteren en conceptualiseren. Binnen de militaire ethiek zien we bijvoorbeeld een samengaan van de theoretisch-methodische invalshoeken consequentialisme, plichtsethiek en deugdethiek. Voorts geeft zij de hierin gebruikelijke wijzen van argumenteren aan, de aard van de polemiek tussen verschillende posities, de kracht van objecties over en weer, de manier waarop gepoogd wordt die bezwaren te ondervangen enzovoort. Hiermee kunnen discussies over morele dilemma's doorzichtiger, ordelijker en daardoor wellicht meer hanteerbaar worden. Wanneer binnen de ethiek, en ook binnen de militaire ethiek, met behulp van dit soort kennis en vaardigheid een probleemsituatie wordt verhelderd, gesaneerd of gereconstrueerd, moet volgens Van der Wal het eigenlijke werk nog beginnen, namelijk de reflectie op de achtergrondkwesties, zoals bijvoorbeeld vorm, aard en inhoud van het stelsel van internationale betrekkingen, die bij ethische kwesties, vooral de moeilijkere kwesties, meespelen. Deze achtergrondkwesties zijn volgens hem van antropologische,

176 Vgl. Wal, K. van der, 2008, 22-23.

177 Vgl. Wal, K. van der, 2008, 23-25.

sociaalfilosofische, kentheoretische, metafysisch-levensbeschouwelijke, kortom van wijsgerige aard. Ethische kwesties kunnen volgens Van der Wal, en ik volg hem hierin, niet behandeld worden zonder ze tegen de achtergrond van een *interpretatie*, van een hermeneutische duiding, van de *condition humaine*, de condities van menselijk handelen, te plaatsen. Ethische vragen en morele dilemma's binnen een politiek-militaire ethiek laten zich niet op de manier van een discipline zoals de wiskunde onafhankelijk maken van filosofische, theologische of levensbeschouwelijke achtergrondposities. Tot de militaire ethiek behoort een bezinning op de situatie waarbinnen zij *zelf* functioneert en van waaruit zij haar problemen krijgt aangeboden. Dit betekent dat zij naar haar aard een wijsgerig of theologische discipline is, dat wil zeggen dat zij de meer algemene wijsgerige en of theologische duidende diagnose van de politiek-militaire situatie waarin militairen leven en handelen, en waarbinnen hun professionele morele problemen opkomen, in haar beschouwingen verdisconteert. Dit betekent uiteraard niet dat het bij de analyse van ieder moreel probleem nodig is dat het hele wijsgerige en of theologische achtergrondverhaal in de beschouwing betrokken wordt. Maar wel dat het besef van de betekenis-horizon waartegen de problemen zich afspelen, present moet zijn.¹⁷⁸

Want de mens is volgens Van der Wal naar zijn aard een interpreterend, en vooral ook een zichzelf interpreterend, wezen. Hij leeft binnen een symbolisch universum, tegen de achtergrond van een betekenis-horizon, binnen een denk- en perceptiekader waarin de dingen er op een bepaalde manier uitzien en bepaalde betekenissen bezitten, waaraan hij zich in zijn levens- en handelwijze oriënteert. Dit betekent dat er dan ook alleen die dingen 'zijn' waarvoor op een of andere manier expressiemiddelen bestaan. Hierdoor is veel in onze ervaring op bemiddelde en impliciete wijze aanwezig en onttrekt zich in de mate daarvan aan ons begrip. Dit geldt ook voor onze morele werkelijkheid. Morele ideeën en overtuigingen, die in attitudes, instituties en praktijken hun belichamingen vinden, vragen naar de aard van de zaak om articulatie en explicitering. Ze 'zijn' er voor de betrokkenen alleen wanneer er taalmiddelen, beelden, metaforen, verhalen tot ontwikkeling komen, die dan op hun beurt in praktijken functioneren. Dit geldt ook voor de politiek-militaire praktijk. Dit maakt duidelijk dat een militaire ethiek die enkel of veelal gebruikt wordt vanuit een procedurele rationaliteit met het oog op probleemoplossing tekort schiet.¹⁷⁹

178 Vgl. Wal, K. van der, 2008, 25-32.

179 Vgl. Wal, K. van der, 2008, 47-48.

Niet alleen dienen er volgens Van der Wal algemene kaders tot ontwikkeling te komen wil er sprake zijn van een gestructureerde morele ervaringswereld, ook met betrekking tot meer concrete verschijnselen, dilemma's, geldt dat zij alleen bestaan bij de gratie van het gearticuleerd zijn. Slechts door morele fenomenen, zoals geweten, vrede, geweld, le-gitimiteit, verantwoordelijkheid, integriteit, in hun uitgewerkte vorm, in de rijkdom van hun aspecten zichtbaar te maken, 'zijn' ze er ook echt en kunnen zij invloed uitoefenen. Een belangrijke functie van de wijsgerige ethiek of de moraaltheologie is dan ook om met betrekking tot dergelijke meer concrete fenomenen uitdrukkingsmiddelen te vinden om zichtbaar, waarneembaar te maken wat er diffuus wel is, maar zolang het in die toestand blijft toch ongrijpbaar en zich om die reden niet of slechts indirect kan laten gelden. De explicatie en articulatie van de *morele ervaring* is dus een noodzakelijke voorwaarde om de morele sensibiliteit levend te houden. Het behoort tot de taak van de fundamentele ethiek om morele fenomenen, idealen en houdingen door te componeren, en zo zichtbaar te maken wat de moeite waard is om het een plaats in het leven te geven. Het betreft het presenteren van uitgewerkte beelden van wat waardevol en nastrevenswaardig is in het leven. Het betekent de presentatie van een brede moraal. Verwaarlozing van dit aspect leidt volgens Van der Wal tot een verschraling en atrofïering van onze opvattingen met betrekking tot het goede en waardevolle.¹⁸⁰

Naar mijn mening betekent het bovenstaande dat de militaire ethiek, ook in haar toegepaste vorm, haar karakter als wijsgerige of theologische discipline niet kan veronachtzamen zonder aan betekenis in te boeten. De normatieve ethiek dient volgens Van der Wal minimaal twee dingen te bieden. Ten eerste een zekere technische kennis en kunde van gangbare ethische analyses, argumentatiefiguren, ethische modellen en beslissingsprocedures. Deze kunnen deel uitmaken van een toegepaste ethiek. Ten tweede een zicht op de vooronderstellingen die aan die modellen en theorieën ten grondslag liggen, van de contexten en de beperkingen waaraan zij onderhevig zijn, kortom een bewustzijn van de wijsgerige achtergronden die deel uitmaken van een fundamentele ethiek. Dit voorkomt dat normatieve ethiek enkel een standaardinstrumentarium levert dat min of meer routinematig op allerlei problemen wordt *toegepast* zonder steeds weer de kritische vraag te stellen of het wel rechtstreeks op dit probleem toegepast *kan* worden.¹⁸¹ Als derde kan hieraan toegevoegd worden dat de normatieve ethiek een hermeneutische oriëntatie dient te bieden op het inhoudelijk referentiekader waarin morele ervaringen

180 Vgl. Wal, K. van der, 2008, 48-50.

181 Vgl. Wal, K. van der, 2008, 36-38.

en dilemma's van militairen optreden. Dit betekent naar mijn mening dat zij zichtbaar maakt en presenteert wat het goede is dat door militairen met behulp van juiste handelingen nagestreefd dient te worden. Het moreel juiste ontvangt haar zin en betekenis uiteindelijk vanuit het moreel goede. De vraag is mijns inziens of de militaire ethiek in Nederland gezien haar positie wel aan het tweede en derde aspect in voldoende mate tegemoet komt of tegemoet kan komen. Zoals Van Baarda en Verweij terecht opmerken bestaat er in Nederland immers al meer dan 150 jaar een scheiding tussen kerk en staat. Een gevolg hiervan is volgens hen dat docenten ethiek bij het Ministerie van Defensie geen pogingen mogen doen om een bepaalde theologische of levensbeschouwelijke opvatting te bevorderen. In die zin zijn ethiekonderwijs en de daarop gebaseerde morele vorming neutraal.¹⁸² In een dergelijke context kan de richtinggevende vraag naar de praktijk van het moreel goede ook niet aan de orde komen, aangezien deze slechts beantwoord kan worden vanuit een inhoudelijke wijsgerige, theologische of levensbeschouwelijke optiek. Daardoor heeft de van overheidswege gedoeerde militaire ethiek in Nederland mijns inziens noodzakelijkerwijs een tamelijk schraal karakter wanneer het gaat om duiding van de uiteindelijke zin en betekenis van politiek-militair handelen.

Naar mijn mening mag van militaire ethiek verwacht worden dat zij keuzesituaties onder moreel perspectief hermeneutisch doorzichtig maakt, van de verschillende opties laat zien wat zij inhouden, op welke vooronderstellingen zij berusten, welke de implicaties ervan zijn met het oog op een voorstelling van het goede leven. Militaire ethiek, en morele vorming op basis hiervan, bestaat erin om problemen allereerst in alle omvang uit te werken. Dit om een zo overlegd mogelijke keuze door militairen voor te bereiden. Het primaire discours van de militair is de moraal en *niet* de ethiek. Morele keuzen kunnen immers niet geprofessionaliseerd en voor anderen gemaakt worden. Militairen hoeven ook geen professionele ethici te zijn. De militair maakt uiteindelijk zelf zijn afwegingen en neemt zo de verantwoordelijkheid voor zijn eigen morele keuzen als persoon en de gevolgen daarvan voor zijn morele identiteit en integriteit op zich.¹⁸³

De normatieve ethiek analyseert hiertoe in haar hoedanigheid van toegepaste ethiek enerzijds concrete morele probleemsituaties, brengt deze in kaart en bereidt morele beslissingen voor met betrekking tot die situaties, en werkt anderzijds in haar hoedanigheid van fundamentele ethiek de ethische implicaties uit van een *hermeneutiek van de morele ervaring*

182 Vgl. Baarda, Th. van, D Verweij, 2010, 24.

183 Vgl. Wal, K. van der, 2008, 39.

vanuit een bepaalde levensbeschouwelijke, moraaltheologische of algemeen wijsgerige positie, waarbij deze twee aspecten voortdurend met elkaar in wisselwerking dienen te staan. De toegepaste ethiek heeft mijns inziens inhouden en funderingen nodig vanuit de fundamentele ethiek. Volgens Van der Wal, en ik volg hem hierin, is het dan ook een alleszins zinnige bijdrage aan een ethische discussie wanneer vertegenwoordigers van bepaalde posities een systematische uitwerking bieden van de manier waarop de dingen er in fundamenteel-ethisch opzicht vanuit hun perspectief uitzien. Een dergelijke bijdrage levert de onderhavige studie vanuit een katholiek perspectief aan de militaire ethiek in de hoofdstukken 4 en 5.¹⁸⁴

3.6.2. De toepassing van militaire ethiek in een complexe omgeving

Zoals gesteld in 3.5.4. dient morele vorming zich binnen de krijgsmacht te richten op het behoud van morele integriteit van militairen door middel van een goede educatieve voorbereiding op morele vraagstukken in twee typen operationele situaties: handhaving van een minimale moraal in de beroepspraktijk en bij morele dilemma's. De operationele situaties waarin de militair moreel dient te handelen zijn veelal complex en minder overzichtelijk van aard. Of zoals de Land Doctrine Publicatie het formuleert: 'De huidige operationele omgeving waarin militaire eenheden worden ingezet kenmerkt zich door een toegenomen diversiteit aan factoren en actoren.'¹⁸⁵ De vraag die zich nu voordoet is: welk gevolgen heeft de toepassing van militaire ethiek in een complexe omgeving voor de methodiek van militaire ethiek als normatieve ethiek?

Zoals aangegeven in de vorige paragraaf heeft een toegepaste ethiek kenmerken van een afleidingsmodel: inzicht met betrekking tot een gedragslijn binnen een moreel dilemma of morele kwestie zou afgeleid kunnen worden uit het inzicht in meer algemene morele beginselen of procedures afkomstig uit de fundamentele ethiek. In een formule:

Morele handeling & Context ⇔ Resultaat

Hierbij staat '&' voor 'in interactie met'. Volgens Byrne is de morele handeling van de militair in interactie met de context, breed verstaan als de operationele omgeving, de oorzaak van een onomkeerbaar resultaat, een onomkeerbare verandering in en van de operationele omgeving. Dit betekent dat de uitwerking, het resultaat van de handeling van de militair bepaald wordt *door de context* waarin de handeling werkzaam is.

184 Vgl. Wal, K. van der, 2008, 39.

185 Vgl. Koninklijke Landmacht, 2009, no. 3101.

Handelingen vinden immers plaats in een bepaalde context. Universele morele beginselen en procedures hebben echter in de regel *geen* context: het betreft universele regels waarbij geen informatie aanwezig is over het resultaat van het toepassen van het beginsel in een bepaalde context. Ze geven geen enkele informatie over de gevolgen en het resultaat van hun toepassing, terwijl in een politiek-militaire context altijd verantwoording afgelegd dient te worden over de gevolgen en resultaten van handelen.¹⁸⁶

Volgens Byrne is het noodzakelijk om onderscheid te maken tussen eenvoudige en meervoudige of complexe problemen of dilemma's.

Complexe problemen

Hebben geen definitieve omschrijving

Ontwikkelen en veranderen voortdurend

Oplossingen zijn beter of slechter

Geen oplossing die van toepassing is op alle gevallen binnen een bepaalde probleems soort

Hebben oorzaken op meerdere niveaus met probleemsymptomen van onderliggende problemen

Eenvoudige problemen

Zijn goed gedefinieerd en stabiel

Bekend wanneer een oplossing is bereikt

Oplossingen zijn goed of fout

Behoren tot een klasse van gelijksoortige problemen die allemaal op eenzelfde manier kunnen worden opgelost

Oorzaken zijn bekend met standaard-oplossingen die uitgeprobeerd kunnen worden

Bij relatief eenvoudige problemen, bijvoorbeeld bij bepaalde morele dilemma's van het type 1 en 2, kan volstaan worden met probleemanalyse op causaal niveau door het abstraheren van de operationele omgeving zoals die zich voordoet. Bij eenvoudige situaties kan door middel van reductie en abstractie een adequaat model of systeem van eenvoudige causaliteit gehanteerd worden, zoals bijvoorbeeld het Ethisch Besluitvormingmodel of het stromingsmodel. Morele dilemma's in een operationele omgeving zullen in de regel eerder kenmerken hebben van complexe problemen (dilemma type 3), dan van eenvoudige. Complexe problemen ontstaan volgens Byrne in zogenaamde complexe systemen

186 Vgl. Byrne. D., 2011, 22.

met complexe systemen van causaliteit. Dit betekent volgens hem dat oplossingsrichtingen die gegeven worden door universeel toepasbare regels en procedures, zoals wellicht toepasbaar bij eenvoudige problemen, *niet zullen werken*. Mijns inziens is in die zin de voorstelling van zaken binnen de militaire ethiek te simpel.¹⁸⁷

Complexe systemen worden volgens Byrne namelijk gekenmerkt door een bepaalde mate van *emergence*: in de werking van het systeem komen eigenschappen van het systeem naar boven die zich niet laten beschrijven in termen van de onderdelen die het systeem beschrijven. Er is sprake van een non-reductionisme van onderdelen en eigenschappen. De omgeving waarin militaire operaties plaatsvinden kan geduid worden als een complex systeem, of als een complex van complexe systemen. Dit impliceert dat een rechtstreekse statische toepassing van abstracte universele morele beginselen, regels en beslissingsprocedures met het oog op juist handelen in een complex systeem minder goed zal werken, aanzien handelen als interventie, als nieuw onderdeel, als oorzaak, in een complex systeem het systeem zal veranderen op een van tevoren minder voorspelbare wijze, waardoor de gevolgen van handelen minder voorspelbaar worden. Naar mijn mening wordt binnen de militaire ethiek, en morele vorming op basis hiervan, nu juist nadruk gelegd op de voorziene gevolgen van handelingen als criterium voor morele juistheid.¹⁸⁸

Politiek-militair handelen is gericht op het aanbrengen van veranderingen in complexe systemen. Mijns inziens betekent dit dat we zonder een begrip van causaliteit, van wat ons handelen tot gevolg zal hebben in een complex systeem als context, geen legitimatie hebben voor interventies. Anders gezegd: we hebben een beschrijving nodig rond causaliteit als legitimatie van politiek-militair handelen. Dit maakt *interpretatie* van een complex systeem essentieel voor het begrijpen ervan, en voor het aanbrengen van veranderingen daarin. Hoe kunnen wij meer algemene conceptuele kennis verwerven van een complex systeem en de werking van causaliteit daarin?¹⁸⁹

Byrne zoekt hiervoor methodisch aansluiting bij de zogenaamde actor netwerk theorie. Het fundamentele uitgangspunt van deze theorie is dat onze kennis een *construct* is van een realiteit die voortdurend in beweging is en die geen vorm aanneemt totdat zij door middel van constructen door ons wordt vastgelegd. Methodisch betekent dit de onmogelijkheid

187 Vgl. Byrne, D., 2011, 53.

188 Vgl. Byrne, D., 2011, 23-24.

189 Vgl. Byrne, D., 2011, 24.

om een scheiding aan te brengen tussen (a) het doen ontstaan van bepaalde realiteiten, (b) het doen van uitspraken over deze realiteiten en (c) de uitdrukkingmiddelen die deze realiteiten en uitspraken produceren. De realiteit waarin door ons gehandeld wordt bestaat niet onafhankelijk van de uitdrukkingmiddelen die uitdrukkingen produceren over die realiteit.¹⁹⁰ Van der Wal geconstateerde iets dergelijks, zoals aangegeven in de vorige paragraaf: onze morele werkelijkheid bestaat bij de gratie van het gearticuleerd en daarmee van het geïnterpreteerd zijn.

Dit betekent volgens Byrne dat het onderzoeken en exploreren van complexe systemen, van complexe operationele situaties en contexten, methodisch gepaard dient te gaan met *participatie* en *articulatie*. Mijns inziens betekent dit dat wanneer de militaire ethiek als toegepaste ethiek uitspraken wil doen over hoe te handelen binnen een bepaalde politiek-militaire context, die complex van aard is, zoals in het geval van dilemma's van het type 3, zij gebruik dient te maken van een narratief-biografische methode van participatie en articulatie, zoals bijvoorbeeld casuïstiek en kwalitatief onderzoek op basis van casuïstiek.¹⁹¹

Verder zijn interacties binnen politiek-militaire contexten ook complex van aard: de resultaten van interacties tussen betrokken partijen komen niet enkel voort uit de intenties of handelingen van die partijen, maar ook uit de *interferenties* met de context waarin de interacties plaatsvinden en de optredende resultaten van dergelijke interacties. Dit betekent dat de uitkomst van eenzelfde interactie kan verschillen naar gelang plaats en tijd in een bepaalde context. Eenzelfde handeling in twee verschillende contexten kan resulteren in twee heel verschillende uitkomsten. Volgens Byrne impliceert dit dat wij *verhalen* uit en over een complexe context nodig hebben om tenminste enige kennis te verwerven aangaande diezelfde complexe context en die als basis kunnen dienen voor systematisch vergelijkend onderzoek naar causaliteit in relatie tot interventies, maar ook voor de constructie van articulaties in de vorm van normatieve oriëntaties relevant voor toepassing in die context. Naar mijn mening betekent dit dat wij bijvoorbeeld verhalen en biografieën nodig hebben van militairen onder complexe operationele omstandigheden die de morele handelingen van militairen beschrijven zodat er zicht ontstaat op de meervoudige en complexe causale mechanismen die aanleiding geven tot bepaalde gewenste resultaten in die complexe context.¹⁹²

190 Vgl. Byrne, D., 2011, 25.

191 Vgl. Byrne, D., 2011, 58-59.

192 Vgl. Byrne, D., 2011, 30-31.

Byrne noemt action research, handelingsonderzoek of actieonderzoek, als onderzoek dat leidt tot het vaststellen en implementeren van methodes die erop gericht zijn om de probleemkracht van problemen die onderzocht worden te verzachten. Parallel hieraan kan militaire ethiek als toegepaste ethiek volgens mij verstaan worden als gericht op het vaststellen en implementeren van normatieve oriëntaties en methodes die erop gericht zijn om morele problemen in een bepaalde (complexe) politiek-militaire context meer adequaat hanteerbaar te maken voor militairen. Adequaat in de zin van gericht zijn op het behoud van morele integriteit van de militair. Het betreft dan een contextuele wetenschap die overdraagbare kennis kan ontwikkelen met behulp van kwalitatief onderzoek in de vorm van *process tracing* en casuïstiek, zoals binnen actieonderzoek gebeurt. *Process tracing* betekent dat wordt nagegaan welk proces, welk pad, tot een bepaald gewenst resultaat heeft geleid. Er dient dus een volledig en zorgvuldig verhaal over het proces aanwezig te zijn. Mensen vertellen hun verhaal echter altijd vanuit hun eigen gezichtspunt. Verhalen over eenzelfde gebeurtenis kunnen elkaar fundamenteel tegenspreken.¹⁹³

De gevolgen van complexiteit en hermeneutiek voor morele vorming van militairen

Naar mijn mening kan militaire ethiek als toegepaste ethiek nooit los gezien worden van de complexe context waarin zij dient te functioneren. Normatieve oriëntaties voor die context komen we op het spoor door reflectie op, interpretatie en hermeneuse van, unieke verhalen van participanten (militairen) in die context. Omwille van de hermeneutische methode zijn deze oriëntaties fundamenteel open en voorlopig, en nooit algemeen, definitief en universeel van aard.¹⁹⁴ Voor de morele vorming van militairen betekent dit dat juist het (levens-) verhaal, de narratieve biografie van de militair een centrale plaats dient in te nemen binnen die vorming. De articulatie en interpretatie van dit verhaal maakt het namelijk mogelijk om na te gaan wat een mogelijke normatieve oriëntatie kan zijn voor deze militair in deze bepaalde (complexe) context, eerder dan de eenvoudige toepassing van universele morele beginselen en procedures.

Op basis van het spreken van Byrne over complexe systemen kan verder gesteld worden dat toegepaste militaire ethiek een hermeneutische methode dient te hanteren als het gaat om toepassing van normatieve oriëntaties in complexe omgevingen waarbij de hoofdvraag luidt: wat werkt waar en wanneer met het oog op welk einddoel? Het uiteindelijke

193 Vgl. Byrne, D., 2011, 168-169.

194 Vgl. Byrne, D., 2011, 58-59, 160.

doel wordt door de fundamentele ethiek geformuleerd in termen van de ontvouwing van het goede leven en het bieden van een richting hier-toe. Binnen de toegepaste ethiek dient nagegaan te worden hoe dit uiteindelijke doel met behulp van daarbij passende (morele) middelen op welk tijdstip en in welke omgeving bereikt kan worden. Het gaat dus om doeloriëntaties en de weg om het einddoel te benaderen (via tussen-doelen) en de mate waarin wordt bijgedragen aan het mogelijk bereiken van het einddoel. Het uiteindelijke doel dient hierbij volgens Byrne wel enige plasticiteit te bezitten in haar omschrijving. Of een abstract doel als het goede leven of het algemeen welzijn of vrede bereikt kan worden hangt af van het proces dat plaatsvindt in de complexe omgeving waarin zij nagestreefd wordt. Dit betekent dat de operationalisering van het te bereiken doel gestalte krijgt en gedefinieerd wordt gaande het proces van nastreven in plaats van dat het van tevoren vastomlijnd beschreven kan worden. De operationalisering van het goede is contextueel-pragmatisch van aard. Er bestaat een dialectische spanning tussen het presenteren van uitgewerkte beelden van wat waardevol en nastrevenswaardig is in het leven enerzijds, en de geoperationaliseerde werkelijkheid hiervan in een complexe context anderzijds. Binnen de militaire ethiek dient daarom mijns inziens sprake te zijn van een kritische dialectiek tussen deze twee polariteiten, waarin methodisch gezien narratief-biografische verhalen vanuit de context van groot belang zijn.¹⁹⁵

3.6.3. Morele vorming en morele identiteit

In 2.2.3. werd gesteld dat de bijdrage aan de morele vorming van militairen, door aalmoezeniers en opleiders binnen defensie, verstaan kan worden als vredeseducatie. Het betreft dan een *intentioneel* leerproces waarbij sprake is van leerdoelen, leerinhouden en het verwerven van competenties. Als *algemeen pedagogisch doel* van deze vredeseducatie werd voorgesteld: het scheppen van een vredescultuur binnen de krijgsmacht door middel van een gerichtheid op de minimalisering van de uitoefening van agressie en geweld, en het vormen van een bekwaamheid tot het scheppen van vrede en samenwerking. Dit strookt met het algemene doel van morele vorming binnen de Nederlandse krijgsmacht zoals dat geformuleerd werd in 3.5.4.1.: militairen dienen de wegen naar vrede te leren kennen en inzien.

Voor de vredeseducatie van militairen betekent dit, in aansluiting op Van Iersel, dat zij leren om hun uitoefening van agressie en geweld tot een noodzakelijk minimum te beperken, dus tot een niveau dat moreel verdedigbaar en proportioneel, en daarmee legitiem is (3.5.4.1.). Een

195 Vgl. Byrne, D., 2011, 169.

seculiere militaire ethiek heeft dit oogmerk, zoals in 3.5.4.1. duidelijk werd. Vandaar dat vorming en onderwijs vanuit een seculiere militaire ethiek begrepen kan worden als vredeseducatie. Dit betekent ook dat de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen opgevat kan worden als vredeseducatie ter bevordering van de bekwaamheid tot ethisch te verantwoorden zelfstandige morele beoordeling en uitvoering van geweldshandelingen met het oog op de minimalisering van geweld en tot communicatie hierover.

Vanuit het perspectief van de militaire ethiek in Nederland dient morele vorming gericht te zijn op het vergroten van de morele competentie van de militair. Het betreft dan:

- de competentie om een moreel dilemma te kunnen waarnemen (*zien*);
- de competentie om de ethische component in oordeelsvorming te hanteren, wat waardeontwikkeling vereist (*oordelen*);
- de competentie om de verantwoordelijkheid voor een handelingsgerichte beslissing te nemen (*handelen*);
- de competentie, in communicatieve zin, om beslissingen voorafgaand aan, in en na een operatie te kunnen verantwoorden. En dan niet alleen op inhoudelijk niveau, maar ook op betrekkningsniveau (*verantwoording afleggen*).

De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging sluit hierbij aan. In 2.1.3.3. werd immers gesteld dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen gericht kan zijn op het *functioneren van het persoonlijk geweten* van de militair in de context van het uitvoeren van moreel juiste handelingen en daarmee het voorkomen van morele erosie en zelfafmelding. Zij doet dit door elementen uit de katholieke geloofsinhoud, zoals geweten, vrede en algemeen welzijn (zie hoofdstuk 4 en 5), in te brengen als (morele) cognities in de morele communicatie met militairen. De morele communicatie kan hierbij gericht worden op het herkennen van morele dilemma's. Ook wordt een bijdrage geleverd aan het oordelen, handelen en verantwoording afleggen door de communicatie te richten op de formulering van persoonlijke doelen en beleid als bijdrage aan het dragen van morele verantwoordelijkheid, de bescherming tegen morele erosie en zelfafmelding en de versterking van de morele identiteit van de militair enerzijds, en de proactieve formulering en vorming van juiste intenties in de vorm van doel-middel-combinaties gericht op de legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden anderzijds.

De nadruk op een cognitief-rationele benadering binnen dilemmatraining
Vanuit de militaire ethiek wordt binnen morele vorming van militairen de nadruk gelegd op het leren omgaan met morele dilemma's als educatieve voorbereiding op morele vraagstukken onder operationele omstandigheden. De militair moet leren om verantwoording af te leggen van het eigen militair handelen. Zij dienen hun handelen te kunnen verantwoorden vanuit de (mogelijke) gevolgen die dit handelen heeft. Deze dilemmatraining maakt gebruik van het ontwikkelingspsychologisch kader van Kohlberg als achtergrond waartegen de morele vorming dient plaats te vinden. Zoals weergegeven in 3.5.4.2. geeft Van Iersel reeds aan dat er enkele wetenschappelijke discussies aangaande het werk van Kohlberg zijn, die van belang zijn voor de morele vorming met betrekking tot het leren hanteren van morele dilemma's door militairen. Er kan gesteld worden dat morele vorming op basis van Kohlbergs model van morele ontwikkeling uitgaat van morele subjecten als autonome gelijke individuen die morele dilemma's in hoge mate cognitief-rationeel benaderen aan de hand van een besluitvormingsprocedure op basis van universaliseerbare morele beginselen en zich daarbij weinig of geen rekenschap geven van specifieke loyaliteiten op betrekkingniveau ten opzichte van voor hen significante anderen.

Binnen de moraalpsychologie zijn met name in het kielzog van Carol Gilligan's studie *In a Different Voice* (1982) kanttekeningen geplaatst bij het model van morele ontwikkeling zoals Kohlberg dit hanteert. Van der Ven geeft deze kanttekeningen op hoofdlijnen weer in zijn bespreking van ontwikkeling als methodische oriëntatie voor morele vorming. Kohlberg houdt volgens Van der Ven te weinig rekening met twee fundamentele beperkingen van het concept van rechtvaardigheid zoals Rawls dat uitwerkt. Ten eerste behandelt Rawls in zijn studie enkel maatschappelijke instituties. Hij richt zich niet op andere dimensies van het morele domein, bijvoorbeeld de relatie met zichzelf, met belangrijke anderen, kleine groepen of gemeenschappen. De dimensie van het betrekkingniveau blijft daarmee onderbelicht. Ten tweede gaat de studie van Rawls over maatschappelijke instituties, doch beperkt tot een enkele dimensie, namelijk die van procedurele distributieve rechtvaardigheid. De theorie houdt weinig rekening met andere morele aspecten die nodig zijn om een samenleving te organiseren voor het nastreven van haar bestemming.¹⁹⁶ Vanuit katholiek perspectief gaat het mijns inziens hierbij bijvoorbeeld om de *inhoudelijke* bepaling van het einddoel van menselijk samenleven.

196 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 191-192.

Volgens Van der Ven stelde Gilligan op grond van empirisch onderzoek dat mensen op twee verschillende manieren morele dilemma's en conflicten identificeren en benaderen. Zij noemt deze modi rechtvaardigheid en zorg, of de ethiek van rechten en de ethiek van verantwoordelijkheid. In de eerste modus ontstaan dilemma's door concurrerende rechten. In de tweede modus worden ze beschouwd als voortvloeiend uit concurrerende verantwoordelijkheden. Rechtvaardigheid heeft te maken met het ontwikkelen van morele autonomie, terwijl zorg verbondenheid met significante anderen impliceert. Vanuit deze optiek spelen morele dilemma's niet alleen op inhoudsniveau, maar ook op betrekkingniveau. Rechtvaardigheid is verbonden met belangen, terwijl zorg probeert om andere mensen niet te kwetsen, ze te helpen, ondersteunen en lief te hebben. Rechtvaardigheid is gebaseerd op regels, zorg op relaties. In een rechtvaardigheids- of rechtenethiek zijn het zelf en de ander onafhankelijk en elkaars tegengestelden, terwijl ze in een zorgethiek van elkaar afhankelijk zijn. Kohlbergs concept van moraal, dat gebaseerd is op het sociale liberalisme van Rawls is volgens Van der Ven te beperkt om als basis voor morele ontwikkeling en morele vorming te functioneren. Het beslaat namelijk niet alle dimensies van het morele leven. Zo biedt het met name weinig plaats aan onderwerpen als de eigen morele identiteit en het leven met significante anderen.¹⁹⁷

Dit laatste wordt binnen de militaire ethiek in Nederland ook wel gezien en men kiest volgens Bosch en Wortel in de Verdiepingscursus Militaire Ethiek methodisch eerder voor het inoefenen van deugden, een socraatische gesprekshouding en het versterken van morele competentie via het zogenaamde 'levend leren', waarbij via de methode van themagecentreerde interactie het oordelen en handelen van het individu wordt gezien in samenhang met de groep waarin het individu functioneert in een bepaalde context.¹⁹⁸ Verbondenheid met significantie anderen ligt ook in de competentie om een moreel dilemma waar te kunnen nemen, te kunnen zien. Het 'zien' is in dit geval meer dan 'kijken'. In het werkelijk 'zien' van de ander, of anderen, worden ook gevoelens van loyaliteit en verantwoordelijkheid aangesproken, geraakt.

Ook Lapsley laat in zijn bespreking van het wetenschappelijke debat tussen Kohlberg en Gilligan zien dat met name de ontwikkeling van morele identiteit weinig aandacht krijgt in Kohlbergs opvatting van moraal.¹⁹⁹ Volgens Lapsley is de eindterm van Kohlbergs model van morele ont-

197 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 192-195, 201.

198 Vgl. Bosch, J., E. Wortel, 2009.

199 Vgl. Lapsley, D., 1996, 132-147.

wikkeling een moreel zelf dat zich laat karakteriseren als een abstracte onpartijdige rationele actor, terwijl in de optiek van Gilligan het zelf geconstitueerd wordt door identiteitsbepalende sociale relaties. In haar opvatting hebben mensen *partijdige*, bijzondere morele verplichtingen ten opzichte van zichzelf, hun familie, vrienden en significante anderen, zoals bijvoorbeeld collega-militairen of burgers die door militairen beschermd worden in een inzetgebied. De morele identiteit van de militair wordt niet alleen bepaald door *inhouden* die hij huldigt, maar ook door *betrekkingen* die hij of zij heeft met zichzelf en significante anderen. Gilligan laat volgens Lapsley zien dat een regelethiek belangrijke aspecten van ons morele leven niet aan de orde kan stellen. Een regelethiek stelt de vraag 'wat behoort ik te doen?'. Dit is de vraag naar de morele juistheid van een handeling. De vraag 'wie behoort ik te zijn?' blijft hiermee buiten beeld. Deze vraag richt zich uiteindelijk op de vraag naar het goede leven. Een regelethiek legt de focus op de beschrijving van *besluitvormingsprocedures* om concrete morele dilemma's op te lossen. De vraag 'wie behoort ik te zijn' krijgt eerder een antwoord vanuit een deugdethiek die aspecten van morele identiteit beschrijft met het oog op een bepaalde opvatting over het *goede leven* (en goed samenleven). Morele vorming van militairen gebaseerd op enkel een regelethische benadering geeft slechts een gedeeltelijke reflectie op het morele domein en dient aangevuld te worden. Waardeontwikkeling als methodische oriëntatie voor morele vorming, zoals die ingang gevonden heeft binnen de morele vorming binnen de krijgsmacht, dient aangevuld te worden met waardeoverdracht en waardeverheldering als methodische oriëntaties om daarmee zicht te krijgen op de betekenis en het belang van het betrekkingaspect van morele dilemma's. Het zal de militair gevoeliger maken voor loyaliteitsdilemma's en hij kan leren om hier op moreel juiste wijze mee om te gaan.

Gewetensvorming als het duiden van de morele ervaring

Volgens Van Iersel en Wildering kan de relatie tussen geestelijke verzorging en gewetensvorming getypeerd worden door het begrip 'morele ervaring'. Aalmoezeniers brengen niet zozeer kennis over, zoals bij onderwijs, maar begeleiden mensen in het duiden van hun morele ervaring. Zij kijken figuurlijk mee met wat militairen meemaken en begeleiden het proces van waarneming en duiding van morele realiteiten en van verandering van die waarneming en duiding en van verandering van de morele identiteit op basis van ervaringen. Dit doet zich voor in de hele militaire cyclus van beroepskeuze, opleiding en vorming, bij *exposure* binnen missies en oefeningen, en bij de verwerking hiervan als veteraan. Met

militairen voeren zij een dialoog over hun ervaringen. De militair vertelt ons over zijn of haar ervaringen.²⁰⁰

In het proces van verhalend vertellen over morele ervaringen, in de biografische narrativiteit, komt de morele identiteit van de militair op narratieve wijze naar voren. Narrativiteit is de vorm waarin duidingen verschijnen. Het verhaal verwijst beschrijvend naar wat en waar men is, en normatief naar wat men verlangt te zijn of te worden. Het gaat hierbij om moreel zelfverstaan. Dit wordt bereikt door het opnemen en bevragen van, en kritisch na te denken over, duidingen, wat biografie, gemeenschap en traditie gezegd hebben dat men is, waar men zich voor moet inzetten en wat men zou moeten doen. De bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen bestaat voor een belangrijk deel uit de constructie, deconstructie en reconstructie van de narratieve (morele) identiteit van militairen, en in de begeleiding van duiding van identiteit in de katholieke narratieve en rituele traditie.²⁰¹

Er kan gesteld worden dat morele vorming van militairen vanuit de militaire ethiek gezien zich vooral dient te richten op handelingsdilemma's. Hierbij staan de voorziene gevolgen van handelingen verricht door militairen centraal. Dit met het oog op het afleggen van verantwoording. De geestelijke verzorging richt zich mijns inziens ook op de 'binnenkant' van de militair: zijn morele identiteit en mogelijke veranderingen daarin als gevolg van het uitvoeren of nalaten van bepaalde handelingen en wat hij behoort te doen vanuit een doelgeoriënteerde moraal.

3.7. Besluit

Zoals gesteld aan het begin van dit hoofdstuk dient het conceptueel kader voor de bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesondersteunende operaties zich te verhouden tot het conceptueel kader dat gehanteerd wordt binnen de militaire ethiek in Nederland. Dit laatste kader vormt de theoretische fundering voor de morele vorming van militairen van Staatswege in de Krijgsmacht. Om een vergelijking tussen beide conceptuele kaders mogelijk te maken, zijn in dit eerste hoofdstuk de belangrijkste concepten binnen het conceptueel kader van de militaire ethiek in Nederland geschetst. Samenvattend gaat het hierbij om de volgende concepten.

200 Vgl. Iersel, F. van, G. Wildering, 2012, 15.

201 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 234-235; Berk, T. van den, 1999, 58; Iersel, F. van, G. Wildering, 2012, 15.

Krijgsmacht als instrument van de politiek

Uit artikel 97 van de grondwet blijkt dat het inzetten van de krijgsmacht een politieke beslissing is met het oog op de bescherming van de belangen van het Koninkrijk en de bevordering van de internationale rechtsorde. De krijgsmacht is daarmee een instrument van de politiek in de uitvoering van haar buitenlands beleid. De Nederlandse belangen kunnen worden beschermd door het bevorderen en handhaven van de internationale rechtsorde en de internationale vrede en veiligheid. De politiek beslist over de inzet van militaire middelen en de wijze waarop deze inzet dient te geschieden. De formele ministeriële verantwoordelijkheid maakt dat de politieke gezagsdragers formeel verantwoordelijk zijn voor alle genomen beslissingen en uitgevoerde handelingen binnen de krijgsmacht, waarbij het hart van de controle op de krijgsmacht en het ministerie van defensie wordt gevormd door het parlement. Militairen dienen in hun handelingen altijd rekening te houden met dit primaat van de politiek. Zij dienen in staat te zijn hun daden moreel te verantwoorden ten opzichte van politiek en samenleving (3.1.1.).

Vrede

De staat zet het instrument krijgsmacht heden ten dage voornamelijk in als onderdeel van haar deelname aan internationale vredesprocessen door middel van zogenaamde vredesondersteunende operaties. Militair handelen moet daarom, gezien vanuit de militaire ethiek, in algemene zin steeds gericht zijn op het in politieke zin veilig stellen en bevorderen van vrede. *‘Vrede’ is hiermee het sturende morele concept binnen de militaire ethiek*: militair handelen dient hieraan bij voortduring getoetst te worden. Voorwaarde hierbij is natuurlijk dat dit concept geoperationaliseerd kan worden om toetsing mogelijk te maken. Binnen de militaire ethiek geschiedt deze operationalisering via de concepten ‘rechtvaardigheid’ en ‘veiligheid’ (3.2.).

Traditie van de rechtvaardige oorlog

De bovenstaande conceptualisering van ‘vrede’ heeft als eerste implicatie dat de krijgsmacht over een uitgewerkte geweldsethiek dient te beschikken als borging van de spanning tussen rechtvaardigheid en (eigen) veiligheid. De krijgsmacht dient al het door haar toegepaste, of nagelaten, geweld te kunnen verantwoorden. Deze geweldsethiek wordt binnen de militaire ethiek uitgewerkt door middel van de traditie van de rechtvaardige oorlog (3.3.).

Mensenrechtenethiek

Een tweede implicatie van de bovenstaande conceptualisering van ‘vrede’ is de grondige aandacht en doorvoering van een ethiek van de

mensenrechten binnen de krijgsmachtorganisatie. Mensenrechten, als uitwerking van rechtvaardigheid, spelen een hoofdrol in de internationale rechtsorde. De krijgsmacht functioneert als normatieve organisatie die bijdraagt aan deze rechtsorde en daarmee aan de handhaving van de mensenrechten (3.4.).

Morele verantwoordelijkheid

De derde implicatie van de bovenstaande conceptualisering van 'vrede' is dat militairen het vermogen tot verantwoording van morele keuzes dienen te bezitten, ofwel dat zij moreel competent zijn. De eerste reden voor deze implicatie is contextueel van aard: omdat de organisatie zich in haar handelen tijdens vredesondersteunende operaties voortdurend bewust moet zijn van de spanning tussen rechtvaardigheid en veiligheid, zal zij ook gemaakte keuzes in dit licht moeten kunnen verantwoorden. De tweede reden voor deze implicatie is intrinsiek van aard: de krijgsmacht is een hiërarchische organisatie waarin morele verantwoordelijkheid altijd is ingekaderd in een functionele structuur. In het kader van het afleggen van morele verantwoording van gemaakte, of te maken, keuzes dient het innerlijke forum van het persoonlijk geweten steeds verbonden te zijn met het uiterlijke forum van de verantwoording (3.2.2.).

Morele erosie als bedreiging van morele verantwoordelijkheid

De militair als professional dient in staat te zijn tot moreel verantwoord handelen tijdens operationele omstandigheden, opdat de legitimering van de operatie gewaarborgd blijft. Dit betekent dat de militair als professional in staat is om als persoon deze verantwoordelijkheid ten opzichte van het eigen geweten, het (internationaal) recht, de omgeving en de organisatie uit te oefenen tijdens operationele omstandigheden. Morele erosie of zelfafmelding vormt een bedreiging voor deze bekwaamheid en daarmee voor de legitimering van operationeel handelen (3.1.7.; 3.5.4.3.).

Normatieve professionaliteit

De overkoepelende implicatie van de bovenstaande conceptualisering van 'vrede' op het niveau van de individuele militair kan benoemd worden als normatieve professionaliteit: het handelen van de militair als professional is een uitdrukking van zijn of haar loyaliteit aan de democratische rechtsstaat. Dit betekent dat:

- de militair zich binnen zijn professioneel handelen steeds bewust moet zijn van de spanning tussen veiligheid en rechtvaardigheid;
- de verdediging van de mensenrechten van uitermate groot belang is;
- zijn handelen gestuurd wordt door een geweldsethiek;

- hij moreel competent is: in staat en bevoegd om zijn handelen moreel te verantwoorden (3.1.6.; 3.2.3.).

Morele vorming

Deze normatieve professionaliteit moet worden verworven door middel van morele vorming. De basis van deze vorming is een verantwoordelijkheidsethiek die samengesteld is uit inzichten uit een handelingsethiek aangevuld met een deugdethiek (3.5.1.; 3.5.2.). Deze vorming heeft een vierdimensionale fundering en betreft het zich eigen maken van een professionele morele competentie (3.5.4.1.). Zij heeft een ontwikkelingspsychologisch kader nodig waardoor de vorming zodanig kan worden ingericht dat iedere militair zich moreel kan ontwikkelen, waarmee de militair de keuze krijgt tussen gebruik en afzien van geweld als morele keuze (3.5.4.3.).

Morele integriteit

Uiteindelijk is morele vorming gericht op het behoud van de morele integriteit van de militair. Binnen de militaire ethiek wordt de volgende werkschrijving van morele integriteit gehanteerd: trouw aan waarden, normen en deugden die een persoon nodig heeft bij de uitoefening van een beroep. Op het niveau van de *persoon* betekent het: trouw aan persoonlijke waarden en deugden. Op het niveau van de *professie*: trouw aan de kernwaarden van een professie. Op het niveau van een *organisatie*: trouw aan de funderende waarden en normen van een organisatie. Morele integriteit vindt haar *inhoudelijke* kern in de existentiële en levensbeschouwelijke vormen van integriteit. Morele integriteit is een opdracht voor elke professionele militair en voor de krijgsmachtorganisatie waarin de militair werkzaam is. Morele dilemma's en morele erosie vormen *risico's* voor de morele integriteit (3.5.3.)

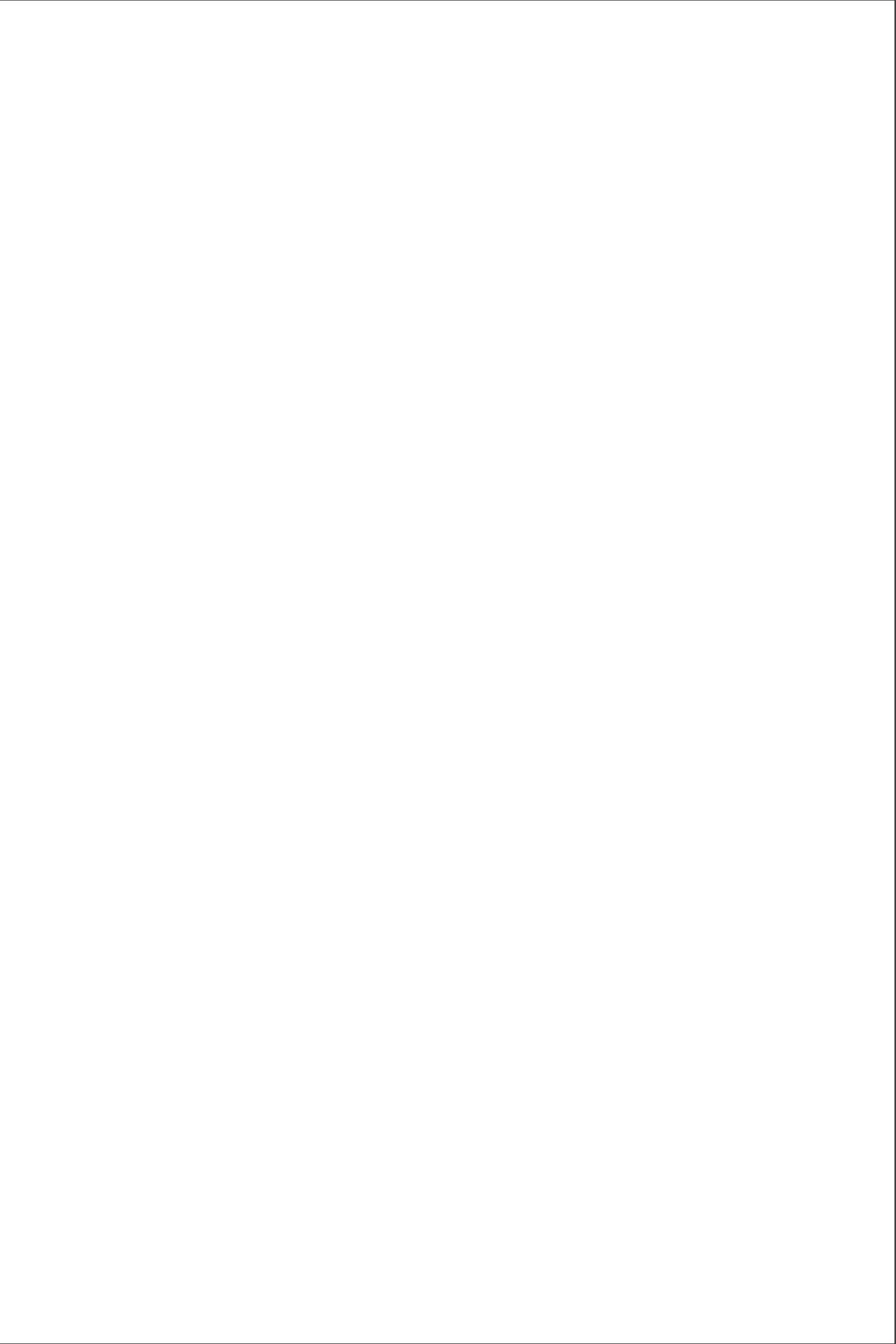
Het conceptueel kader dat in de komende hoofdstukken ontwikkeld zal worden voor de bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesoperaties, dient tot stand te komen aan de hand van de vraag hoe zij een bijdrage kan leveren aan het behoud van de morele integriteit van de militair als persoon. De bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen richt zich hierbij op de militair als *persoon* in de context van de militair als *professional*. Het object van vorming, gezien vanuit de bijdrage van de geestelijke verzorging, is de persoon. De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging kan hierbij worden verstaan als bijdrage aan de *gewetensvorming* van de persoon. Binnen de rooms-katholieke traditie wordt het geweten namelijk begrepen als zedelijke kern,

als kern van morele integriteit, van de menselijke persoon.²⁰² Het geweten is te duiden als de instantie die de morele identiteit en integriteit van de persoon bepaalt.²⁰³ De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging zal zich richten op toerusting van de militair om gewetensvol te kunnen handelen in operationele omstandigheden met het oog op behoud van zijn persoonlijke morele integriteit, en daarmee als een proactieve bijdrage aan de vermindering van morele erosie en zelfafmelding. De bijdrage aan de morele vorming wil de militair de kans geven een verantwoorde balans te vinden tussen zijn persoonlijk geweten enerzijds en zijn positie, rol, taken en verantwoordelijkheden als professional anderzijds. Het zal duidelijk worden dat hierbij de praktische redelijkheid een grote rol speelt. Want: 'De ergste verleiding voor de mensheid in tijden van donkere nachten van algemeen verval is: de redelijke moraal zelf op te geven. De rede mag het nooit opgeven. De taak van de ethiek is bescheiden, maar tevens groots: ze moet de veranderlijke toepassing van de onveranderlijke morele beginselen verkondigen, zelfs in de doodsstrijd van een ongelukkige wereld, en wel zolang er maar een glimp van menselijkheid overblijft.'²⁰⁴ Aldus Jacques Maritain.

202 Vgl. *Gaudium et Spes*, 16; *Dignitatis Humanae* 3; *Veritatis Splendor*, 54-64; *Katechismus van de Katholieke Kerk*, 1776.

203 Vgl. Vermeulen, B., 1989, 213; Iersel, A. van, 1995, 18.

204 Vgl. Maritain, J., 1966, 87.



Hoofdstuk 4

Een katholiek perspectief op de vorming van het geweten

Geestelijk verzorgers (ongeacht denominatie) maken in hun inhoudelijke bijdrage aan de morele vorming van militairen tenminste deels gebruik van normatieve inhouden uit hun geloof of levensbeschouwing. Hierdoor wordt de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging, evenals de andere Diensten Geestelijke Verzorging, geconfronteerd met het vraagstuk van de hedendaagse rol van geloof, religie of levensbeschouwing in het publieke domein. Het inbrengen en bespreekbaar maken van dergelijke normatieve inhouden in het publieke domein is namelijk niet vanzelfsprekend. Wat zijn de mogelijkheden en grenzen van, en implicaties voor, de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging wanneer zij binnen de krijgsmacht elementen uit de geloofsinhoud, zoals bijvoorbeeld 'geweten', ter sprake wil brengen met het oog op de morele vorming van militairen? Voor de beantwoording van deze eerste vraag dient de hedendaagse opvatting over de rol van religie in het publieke domein besproken te worden om van daaruit te bepalen op welke wijze de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging haar bijdrage kan leveren aan de morele vorming van militairen (4.1.). Hierbij dient opgemerkt te worden dat met normatieve inhouden bedoeld wordt op vanuit het geloof ontwikkelde morele noties uit de rooms-katholieke traditie, zoals het geweten, die weliswaar particulier van aard, doch universeel in hun gerichtheid zijn. Het inbrengen van dergelijke normatieve inhouden in de morele vorming is niet gericht op evangelisatie.

In hoofdstuk 2 werd gesteld dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen gericht moet zijn op het *functioneren* van het persoonlijk geweten van de militair in de context van het uitvoeren van moreel juiste handelingen en daarmee het voorkomen van morele erosie en zelfafmelding. Deze psychologische processen vormen namelijk een bedreiging voor de legitimering van de uitoefening van geweld door militairen binnen vredesondersteunende operaties. In het hoofdstuk 3 is duidelijk geworden dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen, vanuit de context van de militaire ethiek in Nederland, eveneens verstaan kan worden als bijdrage aan de gewetensvorming van de militair als persoon. De bijdrage kan zich richten op toerusting van de militair om gewetensvol te kunnen handelen in operationele omstandigheden met het oog op behoud van zijn persoonlijke morele integriteit en identiteit

en daarmee het voorkomen van morele erosie en zelfafmelding. De gerichtheid van de bijdrage aan de morele vorming op het geweten komt, zoals gezegd, voort uit het gegeven dat binnen de rooms-katholieke traditie het geweten wordt opgevat als kern van de morele integriteit van de persoon.

De tweede vraag die in dit hoofdstuk dan ook beantwoord dient te worden luidt: wat is de mogelijke inhoud van een katholiek gewetensconcept dat als element uit de katholieke geloofsinhoud in de vorm van een morele cognitie ingebracht kan worden in de morele communicatie met militairen? Daartoe wordt eerst de hedendaagse context van het gewetensconcept geschetst (4.2.). Deze schets laat zien dat er in die context geen coherent gewetensconcept voorhanden is, in de zin van een concept dat pastoraaltheologisch operationaliseerbaar is. Daarom wordt in een volgende paragraaf een gewetensconcept ontwikkeld vanuit een interpretatie van de opvatting van het geweten bij Thomas (4.3.). Vervolgens wordt de actualiteit van het ontwikkelde gewetensconcept geschetst voor de context van de krijgsmacht (4.4.) en hoe dit concept door aalmoezeniers ingebracht dient te worden binnen de morele communicatie met militairen (4.5).

4.1. Religie in het publieke domein

Het inbrengen en bespreekbaar maken van normatieve elementen uit een geloofsinhoud in het publieke domein is niet vanzelfsprekend. Wat zijn de mogelijkheden en grenzen van, en implicaties voor, de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging wanneer zij binnen de krijgsmacht elementen uit de geloofsinhoud ter sprake wil brengen met het oog op de morele vorming van militairen? Deze vraag wordt beantwoord door een verheldering van de rol van religie in het publieke domein aan de hand van de begrippen 'religie' (4.1.1.) en 'publiek domein' (4.1.2.), en vervolgens door een beschouwing ten aanzien van het beginsel van scheiding tussen Kerk en staat (4.1.3.). Daarna wordt de inbedding beschreven van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging binnen de krijgsmacht enerzijds (4.1.4), en de Rooms-Katholieke Kerk, het militair ordinariaat, anderzijds. Hierbij wordt tevens gekeken naar de beleidsmatige implicaties van de scheiding tussen Kerk en staat, en de conceptuele implicaties van de inbedding van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging binnen de Rooms-Katholieke Kerk, voor de morele vorming van militairen (4.1.5).

4.1.1. Religie

Om de rol van religie in het publieke domein te kunnen bepalen, beginnen Van de Donk en Plum hun artikel in het WRR rapport *Geloven in het publieke domein* met de zogenaamde 'seculariseringthese'. Het hart van

deze these luidt dat er een nauwe band (zo niet een oorzakelijk verband) bestaat tussen modernisering en de afname van religie. De wereld zal onder invloed van de modernisering in toenemende mate seculier worden en steeds minder mensen zullen religieus zijn. Deze these werd in haar rudimentaire vorm ontwikkeld door de sociologen Weber (1864-1920) en Durkheim (1858-1917) en in de jaren vijftig en zestig van de 20^e eeuw verder ontwikkeld door sociologen als Berger, Wilson en Martin.¹ De implicatie van deze these zou kunnen luiden dat religie als zodanig tegenwoordig geen rol van betekenis meer speelt in het publieke domein.

In zijn baanbrekende sociologische studie over de bijdrage van religie in het publieke domein *Public Religions in the Modern World*, stelt Casanova dat de seculariseringstheorie is opgebouwd uit drie thesen: secularisering als neergang van religies, als proces van differentiatie en als privatisering van religie. De these dat religie onder invloed van de modernisering zal verdwijnen is volgens hem empirisch ongegrond. De these van differentiatie tussen het seculiere en religieuze domein is de verdedigbare kern van secularisering, maar de daaraan gerelateerde these dat differentiatie noodzakelijkerwijs leidt tot privatisering, of de logische tegenhanger dat religies noodzakelijkerwijs een bedreiging vormen voor de structuren van differentiatie is niet langer verdedigbaar. Het vlechtwerk van publieke en private domeinen dient volgens Casanova daarom opnieuw te worden doordacht.² Van de Donk en Plum komen tot een soortgelijke conclusie.³

Dit betekent dat religie wel degelijk een rol speelt in het publieke domein en dat haar invloed dus niet beperkt blijft tot het privé-domein. Vervolgens blijkt het conceptueel lastig om 'religie' te definiëren, aldus Van de Donk en Plum. Het *fenomeen* religie wordt in de regel verbonden met wat de concrete grote wereldgodsdiensten (jodendom, christendom, islam, hindoeïsme en boeddhisme) en nieuwe vormen van religiositeit (waaronder 'new age') gemeenschappelijk hebben. Aan al die fenomenen is blijkbaar iets gemeenschappelijks wat het rechtvaardigt en het mogelijk maakt om ze onder één noemer, religie, te brengen.⁴

De oorsprong van het religiebegrip zoekend, valt het Van de Donk en Plum op dat het pas in de moderne tijd te vinden is. Het krijgt de betekenis van een objectieve werkelijkheid buiten de mens waarmee hij of zij in

1 Vgl. Donk, W. van de, R. Plum, 2006, 28-29.

2 Vgl. Casanova, J., 1994, 7.

3 Vgl. Donk, W. van de, R. Plum, 2006, 35-36.

4 Vgl. Donk, W. van de, R. Plum, 2006, 37-38.

religie verbonden is. In de 15^e en 16^e eeuw krijgt 'religio' de betekenis van 'algemene relatie tot God' en 'eerbied of vrees voor God'. In de 17^e eeuw ontstaat een religiebegrrip zoals dat ook nu nog gebruikt wordt door godsdienstwetenschappers, in de betekenis namelijk van een ten opzichte van het eigen geloof neutrale term die het gemeenschappelijke van alle concrete religies probeert te benoemen en die niet meer de eigen religie als de enige ware religie tot maatstaf verheft.⁵

Het begrip en fenomeen religie worden ook wel gezien als een moderne, westerse constructie. Het fenomeen religie kan alleen verhelderd worden door het begrip 'moderne tijd' te verhelderen en door het te situeren in de context van de moderne tijd: het concept van het seculiere kan niet zonder de idee van religie. Volgens Van de Donk en Plum zijn de concepten religie, moderniteit en secularisering zo bezien met elkaar verweven. In andere dan de moderne, westerse, christelijk gevormde culturen is er geen afgebakend fenomeen van religie voorhanden. Het westerse begrip religie reflecteert dan ook een westerse visie op de werkelijkheid en op religie, namelijk de visie dat de werkelijkheid in beginsel is op te delen in een seculier en een sacraal domein. Alleen een cultuur die de twee domeinen zo onderscheidt, kan volgens hen een begrip construeren voor die bereiken.⁶

Vervolgens blijkt het nog steeds lastig om religie als een bepaald domein van de werkelijkheid gedefinieerd te krijgen. Grofweg kan men volgens Van de Donk en Plum de pogingen om religie te definiëren in twee kampen verdelen: essentialistisch en functionalistisch. Essentialistische definities trachten de kern van religie te definiëren. Functionalistische definities concentreren zich op de functie die religie voor de samenleving en of het individu heeft. Beide soorten definities kennen voor- en nadelen. Daarom spreekt men wel van de definitieproblematiek van religie: er is geen sluitende definitie te geven.⁷

De begrippen religie, godsdienst en geloof worden veelal door elkaar gebruikt. Anders dan het van origine Latijnse woord 'religie' is 'godsdienst' van oorsprong een Germaans woord dat sterker het rituele element benadrukt en bovendien het aspect van een god of goden tot wie men zich richt. Het woord 'geloof' komt in de praktijk vaak voor in combinatie met 'christelijk geloof'. Een typisch Nederlands woord dat veel gebruikt wordt in plaats van religie is het woord 'levensbeschouwing'. Het is volgens Van

5 Vgl. Donk, W. van de, R. Plum, 2006, 38.

6 Vgl. Donk, W. van de, R. Plum, 2006, 38-39.

7 Vgl. Donk, W. van de, R. Plum, 2006, 40.

de Donk en Plum een woord dat zijn synoniemen in andere talen niet kent. Het woord heeft in het Nederlands een zeer specifieke, institutionele geschiedenis, omdat het de eigenheid van de humanistische zuil moest funderen. Het wordt volgens hen vaak gehanteerd als de neutrale term die, heel in het algemeen, een visie op hoe het leven goed of althans zo goed mogelijk is. Religie wordt dan vaak behandeld in een subcategorie van levensbeschouwing, omdat er seculiere en religieuze levensbeschouwingen zijn. Daarnaast is er volgens Van de Donk en Plum nog het typische Nederlandse woord 'zingeving', dat eveneens als een zeer algemene, alles (ook religie) overkoepelende term wordt gehanteerd. De verhouding tussen de begrippen wordt volgens hen ook wel omgedraaid: zingeving wordt dan gezien als een verbijzondering van religie.⁸ In verband met zingeving merkt Haarsma op dat dit concept cultuurhistorisch conflicteert met de concepten 'godsdienst' en 'religie'. Volgens hem behoort het tot de waardigheid van de menselijke persoon dat zingeving het domein is van de persoonlijke vrijheid. Een ander kan het omgaan met zin en onzin niet van de persoon overnemen.⁹

4.1.2. Het publieke domein

Volgens Van de donk en Plum wordt met de term 'publieke domein' doorgaans de openbare ruimte bedoeld. Dat wil zeggen de ruimte waarin individuen met elkaar in gesprek zijn en waarin het publieke debat gevoerd wordt over zaken die de inrichting van de samenleving betreffen. Het betreft hier een ruimte in overdrachtelijke zin. Wat deze ruimte publiek maakt, is dat het gaat om zaken die het individuele en engere groepsbelang overstijgen en die van overwegend belang zijn voor de samenleving in haar geheel of delen hiervan. Het publieke domein is op te vatten als de wereld die wij gemeenschappelijk hebben. De vraag naar religie in het publieke domein gaat met name over de kwestie of religieuze overtuigingen als zodanig ingebracht mogen worden in het publieke debat over algemene maatschappelijke kwesties. Vandaag de dag wordt de publieke ruimte daarom vaak aangeduid als zijnde een 'neutrale' ruimte.¹⁰

Nu doet zich de vraag voor waarin die neutraliteit dan precies dient te bestaan. Ten aanzien van het begrip neutraliteit wordt door Van de Donk en Plum een driedeling gemaakt: exclusieve, inclusieve en compenserende neutraliteit.¹¹ De exclusieve neutraliteit is beter bekend onder de Franse naam 'laïcité'. In dit concept van neutraliteit wordt levensbeschouwing

8 Vgl. Donk, W. van de, R. Plum, 2006, 41-42.

9 Vgl. Haarsma, F., 1991, 155.

10 Vgl. Donk, W. van de, R. Plum, 2006, 44.

11 Vgl. Donk, W. van de, R. Plum, 2006, 44-45.

geheel uitgesloten uit de publieke sfeer. Religie hoort in de privé sfeer, de publieke sfeer dient geheel vrij te zijn van religie. In het concept van inclusieve neutraliteit daarentegen krijgen burgers juist zoveel mogelijk de gelegenheid om overeenkomstig hun eigen levensovertuiging te spreken en te handelen. Deze vorm van neutraliteit eist dat alle levensovertuigingen door de staat gelijk behandeld worden. Een derde mogelijkheid is de compenserende neutraliteit. Net zoals bij de inclusieve neutraliteit is er ruimte voor godsdienst in de publieke sfeer, maar de proportionaliteitsnorm voldoet niet wanneer er structurele of historische verschillen bestaan die het voor minderheden moeilijker maken hun godsdienst of cultuur op voet van gelijkheid te beleven. Dit kan een argument zijn om hen van staatswege te ondersteunen. De neutraliteit van het publieke domein in Nederland laat zich volgens Ten Hooven kenmerken als inclusivistisch, alhoewel de roep om exclusivisme toeneemt. Deze laat zich volgens hem echter lastig implementeren met het oog op het naar zijn mening zwakke centrale gezag in Nederland, het brede maatschappelijke middenveld en zijn rechtsstatelijke waarborgen voor pluriformiteit.¹²

Met betrekking tot de rol van religie in het publieke domein tekenen zich volgens sociologen de laatste decennia veranderingen af die betrekking hebben op het publieke domein zelf. Het concept 'publiek domein' is, zoals boven aangegeven, ontstaan in de moderne tijd. In de feodale samenleving bestond er geen onderscheid tussen de openbare en privé sfeer. Pas bij de aanvang van de moderne tijd gaan de feodale machten in een langdurig proces van polarisering tot ontbinding over en vallen als het ware uiteen in publieke en private elementen. De vraag of religie een rol mag spelen in het publieke domein wordt dan vaak gepareerd door te stellen dat religie een privé zaak is, aldus Van de Donk en Plum. Er zijn twee mogelijke reacties denkbaar op dit gegeven en twee mogelijke manieren om de vraag te beantwoorden of religie wel een rol in het publieke domein mag spelen. De een is empirisch, de ander meer theoretisch. Op empirisch niveau staan de beweringen van hen die constateren dat de secularisering van religie tot een privatisering ervan heeft geleid tegenover met name iemand als de socioloog Casanova die spreekt van een deprivatisering van religie en publieke religies.¹³

Volgens Casanova is er inmiddels ook geen sprake meer van één publiek domein, maar van drie dimensies van openbaarheid: de staat, de politiek en de burgerlijke samenleving. En zo zijn er publieke, openbare religies denkbaar die weliswaar de scheiding van kerk en staat respecteren,

12 Vgl. Hooven, M. ten, 2006, 27.

13 Vgl. Donk, W. van de, R. Plum, 2006, 46; Casanova, J., 1994, 5-6.

maar anderzijds toch het recht voor zich opeisen om van zich te doen spreken in de openbaarheid van de burgerlijke samenleving. Als voorbeeld van een dergelijke religie gebruikt Casanova veelvuldig het ambtelijk spreken van de Rooms-Katholieke Kerk. Casanova opent met zijn studie een nieuwe dimensie van het publiek domein: het gaat dan om maatschappelijke handelings- en discoursvelen, waarin belangen georganiseerd, maatschappelijke perspectieven en handelingsmogelijkheden uitgeprobeerd, ontwerpen van een mogelijke maatschappelijke toekomst verwerkt, tegenstand tegen structurele onrechtvaardigheid en ontwaarding van mensen gemobiliseerd en de publieke herinnering aan het menselijke van een menselijk samenleven levendig gehouden wordt. Hiermee maakt Casanova een einde aan het enkelvoudige schema van publiek en privaat.¹⁴

4.1.3. Scheiding van kerk en staat

Het rechtsbeginsel van de scheiding tussen kerk en staat is een middel van de westerse wereld om een publiek domein vorm te geven, dat wil zeggen een ruimte die niet eenzijdig in beslag wordt genomen door religies.¹⁵ Het betreft een *ongeschreven* rechtsbeginsel: het is niet expliciet opgenomen in de Nederlandse grondwet of enig internationaal verdrag. Dat is ook nimmer het geval geweest. Hierdoor is er in de staatsrechtelijke literatuur weinig aandacht aan besteed. Het beginsel wordt volgens Van Bijsterveld wel als bekend verondersteld en min of meer als vanzelfsprekend aanvaard binnen de Nederlandse samenleving.¹⁶

Ondanks het feit dat het gaat om een ongeschreven rechtsbeginsel, is er volgens Van Bijsterveld wel een aanduiding te geven van wat het beginsel van scheiding van kerk en staat inhoudt. Het houdt in dat er in de verhouding tussen kerk en staat geen institutionele zeggenschap over en weer mag zijn, evenmin als rechtstreekse inhoudelijke zeggenschap. Het komt in essentie neer op een wederzijdse vrijheid van richting en inrichting. Er is geen formele positie van kerken in publieke besluitvormingsprocedures en er worden geen louter godsdienstige maatstaven aangelegd voor het overheidshandelen. Anderzijds: de kerken zijn vrij van overheidsinvloed in hun geloofsleer en zijn vrij in het vormgeven van de kerkelijke organisatie en in de aanstelling van hun functionarissen. Scheiding van kerk en staat belet immers institutionele zeggenschap over en weer.¹⁷

14 Vgl. Donk, W. van de, R. Plum, 2006, 47-48; Casanova, J., 1994, 61v.

15 Vgl. Donk, W. van de, R. Plum, 2006, 43.

16 Vgl. Bijsterveld, S. van, 2006, 248.

17 Vgl. Bijsterveld, S. van, 2006, 248.

Het beginsel geldt als positief recht in zoverre het in de grondwet en verdragen uitdrukking heeft gekregen door het samenstel van bepalingen van met name de artikelen 1 (gebod van gelijke behandeling en non-discriminatie) en 6 (vrijheid van godsdienst of levensovertuiging) van de grondwet en de verdragsrechtelijke equivalenten, zoals artikel 18 van de Universele Verklaring van de rechten van de Mens en de artikelen 9 en 26 van het Europees verdrag tot bescherming van de rechten van de mens en van de fundamentele vrijheden. De interpretatie als 'wederrechtelijke vrijheid van inrichting en richting' is daaronder in elk geval begrepen. Het beginsel is op te vatten als een randvoorwaarde bij de vormgeving van de verhouding tussen kerk en staat, aldus Van Bijsterveld.¹⁸

Een veel gemaakte interpretatiefout is, volgens Ten Hooven, dat het beginsel van scheiding van kerk en staat *ook* een scheiding van geloof en politiek impliceert. Het tegendeel is het geval. Kerk en staat moeten van elkaar gescheiden zijn om te voorkomen dat de één macht uitoefent over de andere. Het kenmerk van een seculiere, onpartijdige staat is dat hij een publiek domein waarborgt waarin gelovigen en ongelovigen zich op hun eigen manier kunnen uiten, zonder tussenkomst van de staat.¹⁹ Volgens Borgman zijn gelovigen verantwoordelijk voor de vormgeving van hun eigen gemeenschappen, en deze gemeenschappen dienen gevrijwaard te zijn van directe inmenging van de overheid. Anderzijds dient het publieke domein gevrijwaard te blijven van overheersing door één religieuze of levensbeschouwelijke traditie.²⁰

De verhouding tussen Kerk en staat als element van de sociale leer van de Kerk

Volgens De Pooter werd de relatie tussen Kerk en staat vanaf het einde van de 17^e eeuw, het begin van de moderne tijd, het onderwerp van een specifieke kerkelijke studie: het *ius publicum ecclesiaisticum externum*. Deze kerkrechtelijke discipline, die de rechten van de Kerk tegenover de staat verdedigt, groeide vanuit een wetenschappelijke reactie tegen twee bedreigingen van de eigenheid van de kerk, namelijk het vorstelijk absolutisme en het protestantisme. Om zich te kunnen handhaven te midden van politiek onstabiele situaties en het revolutionaire gedachtegoed, werd volgens De Pooter binnenkerkelijk de gedachte ontwikkeld dat de Kerk, evenals de staat, een *societas perfecta* is. Dit impliceert dat de Kerk een soevereine gemeenschap is, totaal onafhankelijk van de staat. Deze interpretatie van de relatie tussen Kerk en staat wordt christelijk dualisme

18 Vgl. Bijsterveld, S. van, 2006, 248-251.

19 Vgl. Hooven, M. ten, 2006, 28.

20 Vgl. Borgman, E., 2006, 328.

genoemd. Kerk en staat zijn twee entiteiten met een eigen organisatie en een eigen soevereine macht, elk op hun gebied.²¹

De Franse revolutie luidde in het Westen een nieuw tijdperk in: de scheiding tussen Kerk en staat werd een feit. Er ontstond een zekere animositeit tussen Kerk en staat in West-europa. Eind 19^e eeuw brachten de erbarmelijke sociale omstandigheden van de arbeiders het Magisterium ertoe verder te reflecteren over de individuele en collectieve fundamentele vrijheden. De encycliciek *Rerum Novarum* (1894) van Leo XIII vormde de reactie op deze omstandigheden van de arbeiders. In een eerder document had Leo XIII al gesteld dat het gemeenschappelijke doel van elke politieke structuur het algemeen welzijn dient te zijn.²²

De volgende belangrijke stap in het binnenkerkelijk denken over de verhouding tussen Kerk en staat wordt volgens De Pooter gezet binnen de pastorale constitutie over de kerk in de wereld van deze tijd *Gaudium et Spes* (GS) en de verklaring over de godsdienstvrijheid *Dignitatis Humanae* (DH) van het 2^e Vaticaans Concilie. GS 76 stelt:

‘Van groot belang is het, vooral waar de maatschappij pluralistisch is, dat men de verhouding tussen staat en Kerk in een juist perspectief ziet en dat men duidelijk onderscheid maakt tussen datgene wat de christengelovigen, hetzij afzonderlijk hetzij in groepsverband, op eigen verantwoordelijkheid doen als burgers, geleid door een christelijk geweten, en datgene wat zij doen in naam van de Kerk onder leiding van hun herders.

De Kerk [is] op grond van eigen taak en bevoegdheid, op geen enkele wijze met een staat (...) vereenzelvigd noch aan enig politiek systeem (...) verbonden, (...).

De staat en de Kerk zijn op eigen terrein onafhankelijk van elkaar en autonoom. Maar beide zijn zij, hoewel op verschillende titel, dienstbaar aan de persoonlijke en maatschappelijke roeping van dezelfde mensen. En dit dienstwerk zullen zij des te effectiever tot welzijn van allen uitoefenen, naarmate zij beide meer een gezonde onderlinge samenwerking tot stand brengen, met inachtneming van de omstandigheden van plaats en tijd.’

Ten eerste is het van belang op te merken dat de Kerk in deze tekst erkent dat maatschappijen levensbeschouwelijk pluralistisch kunnen zijn. Vervolgens dat de Kerk binnen staten een onderscheid maakt tussen een burgerlijke samenleving als publiek domein, waarin christengelovigen een eigen verantwoordelijkheid hebben onder leiding van hun *geweten*,

21 Vgl. Pooter, P. De, 2005, 426-427.

22 Vgl. Pooter, P. De, 2005, 427; *Immortale Dei*, nr. 36.

en een sacraal domein onder verantwoordelijkheid van de Kerk. Ten derde zijn Kerk en staat onafhankelijk van elkaar en autonoom, waarbij de Kerk zich niet verbindt aan enige staat of politiek systeem. De Kerk is politiek neutraal. Als laatste blijkt dat de Kerk samenwerking met staten nastreeft met het oog op het persoonlijke en maatschappelijke welzijn van mensen. Uit deze vier punten blijkt dat de verdediging van de rechten van de Kerk tegenover de staat niet langer de prioriteit bij uitstek is. Binnen de relatie tussen Kerk en staat komt de relatie Kerk en burgerlijke samenleving centraal te staan, waarbij de Kerk zich vooral richt op het spreken in kwesties rond het welzijn van mensen.

De formele relatie tussen Kerk en staat wordt sinds Vaticanum II door de Kerk gefundeerd in de godsdienstvrijheid. DH 2 verklaart dat de menselijke persoon recht heeft op godsdienstvrijheid en dat dit recht bestaat in vrijheid van dwang door individuen, sociale groeperingen en de publieke overheid. Niemand mag gedwongen worden om te handelen tegen zijn geweten in godsdienstige aangelegenheden, en niemand mag belemmerd worden om, binnen passende grenzen, privé of publiek, alleen of samen met anderen volgens zijn geweten te handelen. Dit recht op godsdienstvrijheid moet in de juridische ordening van een maatschappij zo erkend worden dat het een burgerrecht is waarmee de verbinding naar de bestuurlijke overheid wordt gelegd. Dit recht op godsdienstvrijheid is volgens DH 3 ook van toepassing op religieuze gemeenschappen. Zij hebben vrijheid van richting, inrichting en meningsuiting binnen het publieke domein. DH 6 geeft aan dat de burgerlijke macht door rechtvaardige wetten en andere geschikte middelen daadwerkelijk de bescherming van de godsdienstvrijheid dient te waarborgen.

Zoals boven werd gesteld zijn Kerk en staat op eigen terrein onafhankelijk van elkaar en autonoom. Dit impliceert dat de Kerk zich niet mengt in strikt politieke aangelegenheden en omgekeerd de staat zich niet mengt in strikt godsdienstige aangelegenheden. Volgens De Pooter is juist deze dubbele onthouding wezenlijk voor het beginsel van scheiding tussen Kerk en staat. Het beginsel van autonomie garandeert de vrije uitoefening van rituele, spirituele, culturele en caritatieve activiteiten door de religieuze gemeenschappen en gelovigen. Hierbij biedt het goed begrepen neutraal (of seculier) karakter van een staat een plaats van overleg en gesprek tussen verschillende religieuze tradities en de natie op het publieke forum. Het beginsel van autonomie betekent echter niet dat religie beperkt moet worden tot het privé-domein. Religieuze of godsdienstige

opvattingen doordese men immers de gehele persoon, en daarmee de gemeenschap of samenleving waartoe mensen behoren.²³

Volgens De Pooter impliceert dit dat aanhangers van een bepaalde religie en de institutionele vertegenwoordigers van een geloofsgemeenschap het recht hebben een publiek oordeel te vellen over bepaalde situaties wanneer het religieuze of morele aangelegenheden betreft. Religie zal dan ook steeds aanwezig zijn op het publieke forum. Wanneer een individuele gelovige of een institutionele vertegenwoordiging van een geloofsgemeenschap een moreel oordeel uitspreekt *over* politiek-maatschappelijke aangelegenheden, moet dit worden onderscheiden van het zich bemoeien of zich inlaten *met* politieke aangelegenheden. De gewettigde autonomie van het bestuurlijke, administratieve en politieke domein tegenover het domein van Kerk en godsdienst bestaat *niet* tegenover het domein van de zedelijkheid.²⁴

De autonomie en onafhankelijkheid van Kerk en staat beletten niet dat er een vorm van samenwerking kan bestaan. Zoals het bovenstaande citaat uit GS aangeeft zijn, vanuit de Kerk gezien, Kerk en staat beide dienstbaar aan het persoonlijk en maatschappelijk welzijn van dezelfde mensen. Dit dienstwerk is des te effectiever naarmate beide een goede onderlinge samenwerking tot stand brengen. Goede verhoudingen dragen bij tot de harmonie van de leden van de maatschappij. Gezien vanuit de Kerk is samenwerking dus gefundeerd op de godsdienstvrijheid en op de specifieke doeleinden die Kerk en staat gezamenlijk hebben. Deze samenwerking wordt binnen de katholieke sociale leer gekarakteriseerd als een *gestructureerde dialoog*.²⁵ Volgens De Pooter draait de samenwerking concreet om vrijheden die betrekking hebben op de zogenaamde *res mixtae*, zaken die zowel voor de Kerk als de staat van groot belang zijn, zoals bijvoorbeeld onderwijs, caritatieve werken en pastoraat, omdat zowel de Kerk als de staat de opdracht heeft de belangen van de menselijke persoon, het algemeen belang, te dienen.²⁶ Het belang van dialoog als morele communicatie tussen geestelijk verzorgers en militairen zal verderop aan de orde komen.

Nu dient zich de vraag aan: hoe verhoudt de opvatting van John Rawls met betrekking tot de relatie tussen Kerk en burgerlijke samenleving zich tot de boven geschetste opvatting van de Kerk? Deze vraag dient zich

23 Vgl. Pooter, P. De, 2005, 433.

24 Vgl. Pooter, P. De, 2005, 434.

25 Compendium van de Sociale Leer van de Kerk no. 425, 445.

26 Vgl. Pooter, P. De, 2005, 435-436.

aan omdat het gedachtegoed van Rawls een belangrijke rol speelt binnen de militaire ethiek in Nederland. Zijn theorie van rechtvaardigheid wordt binnen de militaire ethiek namelijk aangehaald als voorbeeld van een ethische fundering van de democratische rechtsstaat (3.2.1.1.). Daarom is het van belang om na te gaan, in termen van Rawls, aan welke criteria de inbreng vanuit omvattende doctrines aan het publieke forum gebonden is.

Zoals weergegeven in het vorige hoofdstuk is politiek liberalisme het antwoord van Rawls op de vraag hoe men in een samenleving moet omgaan met religieus pluralisme. Binnen een samenleving zijn verschillende, omvattende levensbeschouwelijke doctrines gangbaar die dienst doen als referentiekader voor het goede handelen in het publieke domein. De sociale leer van de Kerk is daar één van. Rawls gaat er van uit dat mensen hun 'omvattende doctrine' van religieuze of niet-religieuze aard serieus nemen. Juist daarom kunnen ze geen van staatswege opgelegde omvattende doctrine verdragen, noch van religieuze, noch van filosofisch-humanistische aard.

Binnen zijn boek *Political Liberalism* formuleert Rawls twee onlosmakelijke beginselen van rechtvaardigheid. Zij luiden als volgt.

1. Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are guaranteed their fair value. 2. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society.²⁷

Volgens Dombrowski liggen vrijheid van godsdienst en vrijheid van geweten opgesloten in het eerste beginsel. Het gelijkheidsbeginsel (eerste beginsel) en het differentiebeginsel (tweede beginsel) zijn opeenvolgend geformuleerd: de vrijheden van godsdienst en geweten mogen niet opgeofferd worden omwille van sociale of economische vooruitgang.²⁸

Vervolgens is in dit kader het onderscheid dat Rawls maakt tussen redelijkheid en rationaliteit van belang, aldus Dombrowski. Redelijkheid betekent dat mensen bereid zijn hun gedrag te laten reguleren door

27 Vgl. Rawls, J., 1996, 5-6.

28 Vgl. Dombrowski, D., 2001, 31-32.

beginzelen die zij gemeen hebben met andere mensen, waarbij redelijke mensen de gevolgen van hun handelen voor anderen meewegen in de handelingskeuzes die zij maken. Redelijkheid is onderdeel van een samenleving gebaseerd op onderlinge samenwerking (coöperatie). Rationaliteit daarentegen betekent dat mensen op een begrijpelijke manier doelen nastreven. Hierbij kiest een persoon effectieve middelen met het oog op een bepaald doel. Rationaliteit is echter niet beperkt tot doel-middelcombinaties, maar richt zich ook op het in balans brengen van de doelen zelf.²⁹

Een manier om het onderscheid tussen redelijkheid en rationaliteit in te vullen is de stelling dat het eerste bestaat in het vermogen om billijke vormen van samenwerking na te streven, terwijl het tweede in het vermogen om een bepaalde opvatting over het goede leven te huldigen en na te streven. Volgens Dombrowski constitueren deze twee morele vermogens de noodzakelijke en voldoende voorwaarden voor een persoon om volledig politiek lid te zijn van een samenleving. Redelijk zijn betekent niet dat de waarheid of geldigheid van morele oordelen wordt uitgedrukt. Het betekent de bereidheid om dergelijke oordelen te onderzoeken op waarheid en geldigheid. Het concept waarheid wordt niet verworpen binnen Politiek Liberalisme, doch de verdediging hiervan wordt overgelaten aan verdedigers van, of deelnemers aan, omvattende doctrines. Redelijkheid drukt een bereflecteerde houding aangaande tolerantie uit omdat burgers redelijkerwijs gezien worden als vrij en gelijkwaardig.³⁰

Het bovenstaande impliceert dat de bijdrage van een omvattende doctrine, zoals het spreken van de Kerk aangaande morele kwesties, in het publieke domein gebonden is aan de criteria van redelijkheid (juistheid) en rationaliteit (goedheid). Het springende punt hierbij is, dat niet-publieke redenen aangaande goedheid, zoals die gegeven zijn in de diverse omvattende doctrines, conceptueel dienen te volgen op publieke redenen aangaande juistheid, mits deze laatste het floreren van onderscheiden omvattende doctrines ondersteunt. Politiek Liberalisme geeft de voorkeur aan overreding boven dwang, aldus Dombrowski. Dit betekent volgens hem dat het standpunt vanuit een bepaalde levensbeschouwelijke traditie aangaande een publieke kwestie in eerste instantie onderbouwd dient te worden met publieke redenen van praktische aard. Dat zijn dus redenen die (taalkundig) inzichtelijk en begrijpbaar zijn voor eenieder en die gericht zijn op het bevorderen van het welzijn van alle mensen. Deze publieke redenen kunnen vervolgens onderbouwd worden

29 Vgl. Dombrowski, D., 2001, 36-37.

30 Vgl. Dombrowski, D., 2001, 37.

met niet-publieke redenen, redenen die typisch behoren tot de eigen levensbeschouwelijke traditie en die ook als zodanig geformuleerd zijn, bijvoorbeeld Bijbelse argumenten. De bovengenoemde gestructureerde dialoog, zoals de Kerk die voorstaat, dient dan ook de kenmerken van redelijkheid en rationaliteit te bezitten.³¹

4.1.4. De Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging in de Nederlandse krijgsmacht

Hoe laat de rol van religie in het publieke domein, en de discussie hierover, waarvan de scheiding tussen Kerk en staat een facet is, zich vertalen naar de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging in de krijgsmacht? Om deze vraag te kunnen beantwoorden wordt eerst een schets gegeven van de geschiedenis van de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht, alsmede de huidige plaats van de geestelijke verzorging in de krijgsmacht als organisatie enerzijds, en de inbedding van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging binnen de Rooms-Katholieke Kerk anderzijds. De beleidsmatige en conceptuele implicaties van deze schetsen vormen het antwoord op de bovenstaande vraag. De peildatum van deze paragraaf is 1 november 2012: de organisatie van de Diensten Geestelijke Verzorging bij de krijgsmacht is onderhevig aan verandering.

Kort overzicht van de geschiedenis van het instituut geestelijke verzorging bij de krijgsmacht

In het zicht van de Eerste Wereldoorlog werd, aldus Wentholt, op verzoek van de overheid, op 27 augustus 1914 per Koninklijk Besluit het Instituut van Krijgsmachtspredikanten en –aalmoezeniers ingesteld. De bezetting bestond uit 8 predikanten en 4 aalmoezeniers, die werden geplaatst bij de toenmalige staven van de vier divisies van de Landmacht. Tot deze datum was de geestelijke verzorging van militairen uitsluitend in handen van de lokale priesters en predikanten van garnizoensplaatsen. Gedurende de jaren van de Eerste Wereldoorlog speelden bij de opvang van de militairen die gemobiliseerd en ver en lang van huis waren, de zogenaamde militaire tehuizen (rooms-katholiek en protestant) een belangrijke rol, waarbij de aalmoezenier er was voor de godsdienstige belangen van de militair. Tegelijkertijd had hij een entree binnen de krijgsmacht.³²

Na de mobilisatie werd over de aanstelling van geestelijk verzorgers in vredetijd in de Tweede Kamer uitvoerig gesproken bij de behandeling

31 Vgl. Dombrowski, D., 2001, 42.

32 Vgl. Wentholt, G., 1993, 14-16; Militair Vicariaat, 1984, 5; Commissie van advies inzake de criteria voor steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag, 1986, 16.

van de begroting voor 1919. De toenmalige minister van Oorlog stelde dat het noodzakelijk was het Instituut van aalmoezeniers en veldpredikers te handhaven teneinde in de geestelijke verzorging van de militairen naar behoren te kunnen voorzien. Daaropvolgend werden, voor het eerst in vreedstijd, vijf predikanten en drie aalmoezeniers benoemd. Daarnaast werden in 1921 nog een vlootpredikant en een vlootaalmoezenier aangesteld. Het *uitgangspunt* hierbij was dat de kerken zelf primair verantwoordelijk waren voor de geestelijke verzorging van de militairen en dat de geestelijk verzorgers een schakel vormden tussen de kerken en de overheid om de militairen in contact te brengen met de kerken van hun gezindte. Aan het eind van de jaren dertig vonden, opnieuw vanwege een mobilisatie, grote uitbreidingen plaats en liep het aantal geestelijk verzorgers snel op. Gedurende de oorlogsjaren 1940-1945 werd in Engeland de Joodse Geestelijke Verzorging opgericht.³³

In 1945 werd de krijgsmacht gereorganiseerd, waarbij deze reorganisatie samenviel met de voorbereiding van de naar Nederlands-Indië uit te zenden expeditionaire macht. Het aantal militairen nam sterk toe. De zielzorg door lokale priesters en predikanten in de garnizoensplaatsen nam sterk in betekenis af en de geestelijke verzorging voor militairen verzelfstandigde. Daarmee werd het hiervoor genoemde uitgangspunt van de predikant en aalmoezenier als schakel tussen kerk en overheid verlaten. *De geestelijke verzorging van militairen is voortaan uitsluitend de taak van aalmoezeniers en predikanten die daartoe, met een kerkelijke zending, door de overheid worden aangesteld.* De zendende instanties houden de verantwoordelijkheid voor de *inhoud* van de geestelijke verzorging. Na 1945 ontstonden er vier afzonderlijke diensten van geestelijk verzorgers, elk onder eigen leiding, namelijk: een protestantse en een rooms-katholieke dienst bij de vloot alsook bij het leger. In 1963 wordt de geestelijke verzorging bij de luchtmacht zelfstandig.³⁴

Per 1 september 1964 werd voor een proefperiode de humanistische geestelijke verzorging toegelaten. Dit korps bestond aanvankelijk uit vijf raadsliden. Bij de definitieve toelating op 1 september 1967 werd dit aantal uitgebreid tot acht. Sindsdien is dit aantal gestaag toegenomen. In het midden van de jaren negentig van de vorige eeuw bestonden er acht afzonderlijk georganiseerde diensten geestelijke verzorging, te weten: drie diensten Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging, elk met een

33 Vgl. Commissie van advies inzake de criteria voor steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag, 1986, 16.

34 Vgl. Commissie van advies inzake de criteria voor steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag, 1986, 16-17.

zelfstandige organisatie voor KM, KL en Klu; drie diensten Protestantse Geestelijke Verzorging, eveneens elk met een zelfstandige organisatie voor KM, KL en Klu; één dienst Humanistische Geestelijke Verzorging als zelfstandige organisatie voor de gehele krijgsmacht; één dienst Joodse Geestelijke Verzorging, eveneens als zelfstandige organisatie voor de gehele krijgsmacht. Het totaal aantal geestelijk verzorgers bedroeg 246.³⁵

In 1994 kondigde het toenmalige kabinet een ingrijpende doelmatigheidsoperatie aan welke ook gevolgen had voor de diensten geestelijke verzorging. De acht diensten werden per 1 juli 1996 samengebracht tot één zogenaamde Resultaat Verantwoordelijke Eenheid: de Diensten Geestelijke Verzorging. De organisatie ging bestaan uit vier diensten geestelijke verzorging: Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging, Protestantse Geestelijke Verzorging, Humanistische Geestelijke Verzorging en de Joodse Geestelijke Verzorging. Zij stonden ieder onder leiding van een eigen hoofd van dienst. Het aantal geestelijk verzorgers werd teruggebracht tot 145. In 2003 is de Hindoe Geestelijke Verzorging opgericht met twee formatieplaatsen en in 2009 de Islamitische Geestelijke Verzorging, eveneens met twee formatieplaatsen.³⁶

In 2001 werd vanuit de krijgsmacht een reorganisatie van de Diensten Geestelijke Verzorging (DGV) ingezet met het oog op de verbetering van de bedrijfsvoering, alsmede verbetering van de afstemming van de organisatie en transparantie van de afzonderlijke diensten geestelijke verzorging. Deze reorganisatie is in juni 2004 doorgevoerd. In 2009 is door de Commandant Commando Diensten Centra de projectgroep 'herziene inbedding DGV' in het leven geroepen om een studie te verrichten naar de achtergrond en historie van de Diensten Geestelijke Verzorging, de noodzaak van organisatieaanpassing en de consequenties hiervan voor de organisatiestructuur, de besturing, de formatie en functiebeschrijvingen van de Diensten Geestelijke Verzorging. Dit heeft geresulteerd in een Ministerieel besluit betreffende 'Functionele kaders Geestelijke Verzorging bij Defensie' (2011). Hieronder worden enkele gegevens uit dit besluit besproken met het oog op een aantal aspecten die van belang zijn voor het model van de Diensten Geestelijke Verzorging.³⁷

De organisatie van de Diensten Geestelijke Verzorging bij de krijgsmacht

Binnen het Ministerieel besluit wordt het volgende gesteld aangaande de missie en visie van de Diensten Geestelijke Verzorging. 'Defensie vindt

35 Vgl. Commando Diensten Centra, 2004, 8.

36 Vgl. Commando Diensten Centra, 2004, 8,11.

37 Vgl. Commando Diensten Centra, 2004, 10.

het belangrijk dat militairen voor een goede uitvoering van hun taken een goede fysieke conditie en een goede geestelijke conditie bezitten. In dat kader wordt de DGV gezien als een van de personele diensten die organisatorisch is ingebed in de defensieorganisatie. Geestelijke verzorgers bieden ondersteuning bij oriëntatie op godsdienst en levensovertuiging met het oog op de existentiële en ethische vragen die samenhangen met het werken in de Krijgsmacht. De DGV draagt primair bij aan het (geestelijke) welbevinden van actief dienende militairen en het thuisfront, als belangrijke factor in het leven van een militair. Secundair kan de DGV binnen de beschikbare ruimte zorg bieden aan veteranen en burgerpersoneel.³⁸

Het bovenstaande geeft aan dat de Diensten Geestelijke Verzorging binnen de defensieorganisatie zijn *geïntegreerd*. Integratie als concept duidt hierbij, volgens Boeschoten en Van Iersel, op de mate waarin en de wijze waarop organisaties van geestelijke verzorging deel worden van inbeddende instanties. 'De mate waarin' verwijst daarbij naar de geringere of grotere intensiteit waarmee verschillende bedrijfsprocessen zich verenigen of vervlechten. 'De wijze waarop' duidt op de karakteristieke kenmerken die behoren bij een bepaalde graad van intensiteit.³⁹

Voor precisering van dit concept maken Boeschoten en Van Iersel gebruik van de indeling zoals ontwikkeld door Van Gerwen. Hij onderscheidt een viertal niveaus van integratie die tevens een onderlinge afhankelijkheidsrelatie hebben. Elk volgend niveau veronderstelt dat het voorgaande is bereikt. Het eerste niveau is *gedoogintegratie*: de inbeddende instantie geeft gelegenheid tot het uitoefenen van geestelijke verzorging binnen haar kader, maar heeft er noch in inhoudelijke, noch in beheersmatige, noch in financiële zin bemoeienis mee. Het tweede niveau is *organisatorische integratie*: de inbeddende instantie faciliteert in organisatorische en financiële zin de aanwezigheid van diensten geestelijke verzorging, maar heeft geen bemoeienis met de inhoudelijke kant van het werk, vanuit de overtuiging dat dit laatste toekomt aan de zendende instanties. Het derde niveau is *beleidsmatige integratie*: de inbeddende instantie faciliteert niet alleen in organisatorische en financiële zin de aanwezigheid van diensten geestelijke verzorging, maar heeft tevens de overtuiging dat de laatste een wenselijke of noodzakelijke bijdrage levert aan het organisatiedoel. Er is gemeenschappelijk overleg over doelen, inhouden en middelen, en vanuit de betreffende inbeddende instantie wordt meegepraat over de evaluatie van activiteiten van de diensten geestelijke

38 Vgl. Ministerieel besluit betreffende 'Functionele kaders Geestelijke Verzorging bij Defensie', Den Haag 2011, 2.

39 Vgl. Boeschoten, T., F. van Iersel, 2009, 507.

verzorging. Het vierde niveau is *procesintegratie*: de inbeddende instantie neemt geestelijke verzorging op in haar primaire proces. Met betrekking tot dat proces participeren diensten geestelijke verzorging op voet van gelijkwaardigheid in het interdisciplinaire gesprek tussen professies en leveren ze op basis van de eigen professionaliteit een nauwkeurig omschreven bijdrage aan het organisatiedoel en kunnen daarop door de betreffende organisatie worden afgerekend.⁴⁰

Het bovenstaande citaat uit het Ministerieel Besluit geeft aanleiding om te concluderen dat de Diensten Geestelijke Verzorging zich tenminste op het niveau van organisatorische integratie bevinden, aangezien zij organisatorisch zijn ingebed in de defensieorganisatie. Tevens kan geconcludeerd worden dat de defensieorganisatie de overtuiging heeft dat de Diensten een wenselijke bijdrage leveren aan haar organisatiedoel aangezien geestelijke verzorging geplaast wordt in het kader van het bezit van 'een goede geestelijke conditie' door de militair. Er is dus sprake van een tendens in de richting van beleidsmatige integratie. Binnen de bijdrage aan de morele vorming van militairen is dit ook het geval, aangezien deze bijdrage afgestemd dient te zijn op kwesties vanuit de indirecte context: de uitoefening van gelegitimeerd geweld.

De Diensten Geestelijke Verzorging maken deel uit van de Defensieorganisatie, door opname binnen het Commando Diensten Centra, en nemen binnen die organisatie een eigen, relatief zelfstandige plaats in. Binnen het ministerieel besluit wordt gesteld dat de 'DGV wordt gekenmerkt door een duale aansturing door zowel Defensie als de zendende instanties. Defensie is verantwoordelijk voor de personeelszorg en geeft vanuit die hoedanigheid sturing aan de DGV door het formuleren van personeelsbeleid, het stellen van kaders daarvoor en het bedrijfsmatig faciliteren van de geestelijke verzorging. Voor de inhoud van deze geestelijke verzorging is Defensie aangewezen op de (...) zendende instanties. Alleen zo kan worden voorzien in een geestelijke verzorging die voldoet aan de verwachtingen van defensiepersoneel en wordt tevens gegarandeerd dat geestelijk verzorgers binnen de kaders van Defensie werken.' Ook wordt vermeld dat de kaderstellende rol van Defensie ten opzichte van de geestelijke verzorging onder andere bestaat uit 'het inbedden van de Diensten Geestelijke Verzorging binnen bedrijfsvoerings- en beleidsprocessen van Defensie.'⁴¹

40 Vgl. Boeschoten, T. F. van Iersel, 2009, 507-508.

41 Vgl. Ministerieel besluit betreffende 'Functionele kaders Geestelijke Verzorging bij Defensie', Den Haag 2011, 4-5.

Het Ministerieel besluit erkent enerzijds de geheel eigen plaats, taak en verantwoordelijkheid van de geestelijke verzorging. Anderzijds stelt het de kaders om op een herkenbare wijze binnen het organisatorische en beleidsmatige geheel van overlegstructuur en samenwerkingsverband van de krijgsmacht te werken. De eerste positie houdt in dat de zendende instanties zowel gemeenschappelijk als afzonderlijk hun eigen verantwoordelijkheid hebben voor de *inhoud* van het werk van de diensten. De diensten zijn als het ware de *vorm* waarin het werk namens de zendende instanties plaatsvindt. Zij zijn de ambtshalve representanten, of *institutionele vertegenwoordigers*, van de zendende instanties. Op basis van het grondwettelijk recht op vrijheid van godsdienst en het beginsel van scheiding van kerk en staat hebben zij een zelfstandige plaats binnen de krijgsmacht. De tweede positie houdt in, dat de overheid, in casu de Minister van Defensie, als *voorwaardenscheppende* instantie voor het werk van de geestelijke verzorging eveneens een eigen verantwoordelijkheid heeft. Tevens is er volgens het Ministerieel besluit sprake van een 'gezamenlijke aansturing door de zendende instanties en Defensie op de onderstaande gebieden:

- personeelsbeleid (onder meer competentieprofielen, bevoegdheden in werving, selectie en benoemingsprocedures, beoordelingen);
- organisatorische vraagstukken (bijv. de aard en reikwijdte van de taken van de geestelijke verzorging);
- de implicaties van de inzet in uitzendgebieden;
- extern communicatiebeleid.⁴²

De inbedding van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging binnen de Rooms-Katholieke Kerk: het Militair Ordinariaat

In de nota *Katholiciteit van vormingswerk in de krijgsmacht* van de Raad Militair Ordinariaat staat de katholieke grondslag van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging, kort samengevat, als volgt omschreven: oriëntatie op de traditie van geloof in Jezus Christus, naar haar diachrone en synchrone dimensie (oriëntatie op de Kerk van alle tijd en plaats, in heden en verleden), en naar haar optie voor universele gerechtigheid, met waardering voor andere vormen van geloof en kerk, van religie en levensbeschouwing voor zover zij evangelische humaniteit gestalte geven, en wel enerzijds als intrinsieke waarde (op grond van het geloof dat ieder mens als beeld Gods geschapen wordt) en anderzijds als instrumentele waarde (*preparatio evangelica*), en een universele oriëntatie ten opzichte van de constitutieve taken van de Kerk, inclusief de universele dienstbaarheid, met aansluiting bij de rooms-katholieke traditie betreffende

42 Vgl. Ministerieel besluit betreffende 'Functionele kaders Geestelijke Verzorging bij Defensie', Den Haag 2011, 4-5.

de inrichting van de Kerk als institutie, in het bijzonder de Apostolische Constitutie *Spirituali Militum Curae*.⁴³ In deze omschrijving ligt besloten dat de rooms-katholieke geestelijke verzorging *niet* uitsluitend aan katholieken dienstbaar wil zijn, maar ook aan derden.⁴⁴

Op 21 april 1986 gaf Paus Johannes Paulus II de apostolische constitutie *Spirituali Militum Curae* uit. Daarin worden algemene normen vastgesteld die betrekking hebben op militaire ordinariaten, zowel reeds bestaande als die welke in de toekomst opgericht zullen worden. Krachtens deze constitutie wordt op 21 juli 1986 het Ordinariaat voor de Nederlandse Strijdkrachten ingesteld. Van 1957 tot 1986 was de rooms-katholieke geestelijke verzorging kerkelijk ingebed in een Militair Vicariaat. In dezelfde constitutie legt de Paus vast dat de algemene normen nader verduidelijkt en aan tijden en plaatsen aangepast zouden worden door bijzondere en eigen statuten, die door de Apostolische Stoel voor ieder ordinariaat apart vastgesteld worden. Dergelijke statuten zijn voor het Ordinariaat voor de Nederlandse Strijdkrachten op 23 mei 1991 naar Nederlands recht notarieel vastgelegd.⁴⁵

Uit deze statuten blijkt dat het Militair Ordinariaat gelijkgesteld is met een bisdom wat zijn juridische vorm betreft, krachtens bovengenoemde apostolische constitutie. Tot het Ordinariaat blijken te behoren: gelovigen die als militair in de krijgsmacht verblijven; het gezin van deze militair; buitenlandse militairen in Nederland, tenzij zij ter plaatse de beschikking hebben over een eigen geestelijk verzorger; burgerpersoneel woonachtig in militaire complexen; burgers opgenomen in militaire hospitalen of tehuizen; burgerpersoneel dat ten behoeve van de krijgsmacht in het buitenland werkzaam en woonachtig is, en hun gezinnen; de gelovigen die een vaste taak vervullen hun opgedragen door de *ordinarius militaris* of met zijn toestemming, dat wil zeggen de geestelijk verzorgers.⁴⁶

Op basis van het voorgaande kan gesteld worden dat de Dienst Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging dus de institutionele vertegenwoordiging van de Rooms-Katholieke Kerk binnen het instituut krijgsmacht is. De Kerk is hierbij de institutie die de pastorale opdracht verleent en

43 Vgl. Raad Militair Ordinariaat, 1990, 16; vgl. Militair Pastoraal Centrum, 1992, 12.

44 Vgl. Militair Pastoraal Centrum, 1992, 12.

45 Vgl. 'Statuten van het Ordinariaat voor de Nederlandse Strijdkrachten', in: *Analecta van het Militair Ordinariaat 2*, (1991), 4-5

46 Vgl. 'Statuten van het Ordinariaat voor de Nederlandse Strijdkrachten', in: *Analecta van het Militair Ordinariaat 2*, (1991), 7-8; Johannes Paulus II, *Spirituali Militum Curae*, Apostolische Constitutie 1986, in: *Analecta van het Militair Ordinariaat 3*, (1992), 8, no. X.

globale richtlijnen geeft voor de pastorale taakstelling zonder hierbij in haar constituerend document een bepaald zielzorgconcept aan te reiken. Met betrekking tot het verlenen van de opdracht en het bepalen van de taakstelling is de Kerk autonoom ten opzichte van staat en krijgsmacht. Zoals eerder aangegeven is de staat niet bevoegd inhoudelijk te interveniëren op levensbeschouwelijk gebied.⁴⁷

Beleidsmatige implicaties van de scheiding tussen Kerk en staat voor de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging

De scheiding tussen Kerk en staat wordt weerspiegeld in de *scheiding tussen Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging en krijgsmacht*. Geestelijk verzorgers zijn geen militairen en alleen rechtspositioneel in rang gelijk gesteld aan militairen. Zij vallen in de Nederlandse situatie niet onder militair bevel, niet onder de krijgstucht, en zijn niet bevoegd wapens te dragen. Hierdoor wordt een vrije ruimte voor geestelijk verzorgers en militairen gecreëerd. Voor militairen betekent het een *vrijplaatsfunctie* waarbinnen de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging gestalte krijgt als instrument voor het omgaan met vragen en problemen, die zich bij de militaire taakuitvoering voordoen.⁴⁸

Bovengenoemde scheiding betreft een *scheiding van bevoegdheden* die samenwerking tussen Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging en krijgsmacht niet uitsluit, maar juist mogelijk maakt. Dit is geheel in lijn met de eerder genoemde opvattingen vanuit de Kerk. De Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging enerzijds en de krijgsmacht anderzijds zijn ten opzichte van elkaar autonome instellingen die als zodanig met elkaar kunnen samenwerken. De scheiding heeft beleidsmatige implicaties voor de verantwoordelijkheden van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging. Zij is niet verantwoordelijk voor het legitimeren van het bestaan van de krijgsmacht of het motiveren van militairen voor hun taakuitoefening. Zij behoort evenmin deze legitimiteit als zodanig te bekritisieren en militairen te demotiveren.⁴⁹

Conceptuele implicaties van de inbedding van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging binnen de Rooms-Katholieke Kerk voor de morele vorming van militairen

De Rooms Katholieke Geestelijke verzorging is de institutionele vertegenwoordiging van de Rooms-Katholieke Kerk binnen het instituut krijgsmacht en daarmee binnen de staat. In die hoedanigheid vertegenwoordigt zij

47 Vgl. Militair Pastoraal Centrum, 1992, 12.

48 Vgl. Groot, H. de, 1993, 8.

49 Vgl. Militair Pastoraal Centrum, 1992, 16.

ook de institutionele opvattingen van de Kerk binnen de krijgsmacht en de staat. Dit betekent dat haar *bijdrage aan de morele vorming van militairen dient uit te gaan van concepten die samenhangen met de kerkelijke visie op het recht van godsdienstvrijheid en de scheiding tussen Kerk en staat*. Deze concepten zijn te vinden in de Verklaring over de godsdienstvrijheid *Dignitatis Humanae* van het Tweede Vaticaans Concilie. Hieronder worden de centrale concepten en hun implicaties aangegeven voor de bijdrage aan de morele vorming.

Om de conceptuele implicaties op het spoor te komen, kan worden aangesloten op hetgeen boven gesteld werd. Dat wil zeggen dat de scheiding tussen Kerk en staat impliceert dat de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging verantwoordelijk is voor het bieden van *pastorale begeleiding* en wel op zodanige wijze dat *de militair als persoon, onder eigen verantwoordelijkheid door middel van zijn geweten (vgl. GS 76), geholpen wordt een verantwoorde balans te vinden tussen zijn levensbeschouwelijke overtuigingen enerzijds en zijn positie, rol en taken als militair anderzijds*. Deze implicatie vormt het antwoord op de vraag aan het begin van deze paragraaf. In DH 2 komt deze implicatie tot uiting.

‘Overeenkomstig hun waardigheid als personen, dit is als begaafd met verstand en vrije wil en daarom toegerust met persoonlijke verantwoordelijkheid, worden alle mensen door hun eigen natuur ertoe gedreven en door een morele verplichting ertoe gehouden de waarheid te zoeken (...). Tevens moeten zij de gekende waarheid aanhangen en heel hun leven naar de eisen van de waarheid inrichten.’

Met betrekking tot de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de vorming van militairen betekent dit dat haar bijdrage zich richt op de militair als persoon in de context van de militair als professional, waarbij morele waarheidsvinding centraal staat. Het betreft dus vorming als persoonsvorming, waarbij de persoon wordt gekenmerkt door zijn ken- en streefvermogen: verstand en vrije wil. Deze vermogens zijn de oorzaak van de persoonlijke verantwoordelijkheid van de mens: willens en wetens is de mens verantwoordelijk voor zijn handelen (zie ook 4.4.).

Een volgende kwestie die samenhangt met de scheiding tussen Kerk en staat is de verhouding tussen godsdienst (levensbeschouwing) en het publieke domein of het publieke forum. De scheiding tussen Kerk en staat betekent immers niet dat er een scheiding dient te bestaan tussen godsdienst en het publieke domein. Levensbeschouwelijke overtuigingen hebben invloed op het openbaar handelen van personen, in dit geval van

personen in hun rol van militair. Bij militairen mag men een verscheidenheid aan levensbeschouwelijke overtuigingen aannemen, aangezien deze verscheidenheid een kenmerk is van onze samenleving en het feit dat de krijgsmacht een zekere afspiegeling van de samenleving is. De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming dient evenwel gebaseerd te zijn op inzichten uit de rooms-katholieke traditie. Deze traditie is empirisch-sociologisch gezien particulier van aard. *Een bijdrage die inzichten uit deze particuliere traditie aanwendt ter communicatie in een domein dat pluralistisch van aard is, dient evenwel particulier én universeel te zijn om als legitiem te kunnen worden ervaren:* het dient de fundering van haar eigen traditie in de particuliere historiciteit van de openbaring te bevestigen, alsmede de relevantie aan te tonen van de inzichten die opgesloten liggen in deze traditie voor personen die zich niet bekennen tot deze traditie.

Op basis van het voorgaande kan nu gesteld worden dat elementen uit de geloofsinhoud die door aalmoezeniers ingebracht worden in de morele communicatie met militairen een bijdrage dient te vormen aan morele waarheidsvinding door de militair als persoon, en zowel particulier als universeel van aard dient te zijn om door militairen als legitiem ervaren te kunnen worden. In 4.4. zal nader worden uitgewerkt dat de conceptuele geloofsinhoud, die voortkomt uit de katholieke sociale leer, opgevat dient te worden als natuurwettelijk van aard en daarmee de status heeft van praktische waarheid die zowel particulier als universeel van aard is.

Nu duidelijk is geworden wat de mogelijkheden en grenzen van, en implicaties voor, de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging zijn wanneer zij binnen de krijgsmacht elementen uit de geloofsinhoud, zoals bijvoorbeeld 'geweten', ter sprake wil brengen met het oog op de morele vorming van militairen, kan overgegaan worden tot het onderzoek naar een mogelijke inhoud van een katholiek gewetensconcept dat ter sprake kan worden gebracht in de morele communicatie met militairen, een concept dat pastoraal-educatief operationaliseerbaar dient te zijn.

4.2. De hedendaagse context van het gewetensconcept

Hoe ziet de hedendaagse context van het gewetensconcept eruit waarin een katholiek gewetensconcept ontwikkeld moet worden? Om hierop zicht te krijgen wordt in deze paragraaf als eerste een gestalte beschreven van het hedendaagse gewetensconcept in de Nederlandse samenleving (4.2.1.). Vervolgens wordt een beschrijving gegeven van vier hedendaagse gewetensconcepten binnen het spreken van het kerkelijk leergezag van de Katholieke Kerk, namelijk de concepten zoals die naar voren komen in respectievelijk de documenten van het Tweede Vaticaans Concilie, de

pauselijke encycliek *Pacem in Terris*, de Katechismus van de Katholieke Kerk en tenslotte binnen het Compendium van de sociale leer van de Kerk (4.2.2.). Uit deze beschrijvingen zal blijken dat de hedendaagse context ambiguïteiten en inconsistenties binnen de gewetensconcepten laat zien. Van hieruit ontstaat de noodzaak tot de ontwikkeling van een coherent gewetensconcept dat pastoraal-educatief geoperationaliseerd kan worden. In de onderhavige studie is dat een gewetensconcept ontwikkeld vanuit een interpretatie van het gewetensbegrip bij Thomas (4.3.).

4.2.1. Het hedendaagse gewetensconcept binnen de Nederlandse samenleving

Volgens Van Vugt omschrijft de grote *Van Dale* (editie 1984) het geweten als 'het innerlijke besef van goed en kwaad, de gezamenlijke al of niet bewuste voorstellingen en begrippen waarnaar de mens de zedelijke waarde van eigen handelen beoordeelt, het bewustzijn van plicht, in zoverre het zich zelfs tegenover natuurlijke wensen en begeerten stelt'. Volgens Van Vugt suggereert deze definitie een fenomeen dat geen scherpere omlijning kent dan 'goede smaak', 'normen en waarden', 'besef van mooi en lelijk' of 'arbeidsethos'. Het geweten heeft volgens hem een kwestieuze status in de huidige Nederlandse cultuur, waarin aan de wetenschappelijke betekenis van het gewetensconcept wordt getwijfeld, maar waarin tegelijkertijd het geweten veelvuldig ter sprake wordt gebracht in het maatschappelijk verkeer.⁵⁰

In het moderne, theologische, ethische en filosofische denken wordt volgens Van Vugt het gewetensconcept meestal met wantrouwen bekeken, bijvoorbeeld door degenen die constateren dat het beroep op het geweten vaak subjectivistisch en opportunistisch is, of door degenen die besluiten tot de betrekkelijkheid van dit 'innerlijke besef'. Voor Kant was het geweten nog een alle mensen aangeboren innerlijke, kritische stem, die het individu wijst op zijn plichten. Latere filosofen hebben daarentegen de historische context en genese van de gewetenservaring benadrukt, en met name de rol die het christendom in de totstandkoming van de moderne gewetenservaring heeft gespeeld. Deze historische positionering heeft ook relativering met zich meegebracht.⁵¹

Volgens Van Vugt hebben met name de menswetenschappen vanaf de negentiende eeuw een afbreuk veroorzaakt aan het religieuze of filosofische concept van het geweten als bron van moraliteit. De vraag of aan het geweten enig moreel gezag moet of kan worden gesteld, wordt in de

50 Vgl. Vugt, J. van, 2003, 9.

51 Vgl. Vugt, J. van, 2003, 13-14.

menswetenschappen niet gesteld. Gedrag is niet goed of slecht, maar functioneel of disfunctioneel. Voor sommige psychologen, aldus Van Vugt, vooral voor degenen die in de freudiaanse traditie staan, is het geweten de stem van het über-ich, dat wil zeggen: de waarden en normen die de mens van zijn ouders overneemt en met welke hij zich identificeert. In de moderne sociale psychologie wordt volgens hem aandacht geschonken aan de wijze waarop mensen zich ontwikkelen tot moreel en sociaal verantwoordelijke persoonlijkheden. Hierbij is de leidende gedachte dat het morele handelen en denken van een individu gerelateerd is aan de sociale interactie van dat individu met mensen om hem heen. Binnen de sociologie wordt het geweten veelal opgevat als een uiting van verinnerlijkte maatschappelijke normen. Het is een bevestiging van de sociale inbedding van het individu in de hem omringende samenleving, en niet meer dan dat. Het geweten is niet meer dan een innerlijke verwoording van de maatschappelijke normen. Een verwoording die volkomen afhankelijk is van de historische, sociale en culturele context van het individu. Omdat het geweten, of beter, de *innerlijke ervaring* van een geweten, zowel in de psychologie als in de sociologie beschouwd wordt als een bijverschijnsel van respectievelijk de psychologische ontwikkeling van het individu en of diens socialisatie, is er in de moderne stromingen van deze wetenschappen volgens Van Vugt weinig belangstelling meer voor het geweten als *bron van moraliteit*.⁵²

Deze ontwikkeling lijkt volgens hem nauwelijks gevolgen te hebben gehad voor de populariteit van het gewetensconcept in het maatschappelijk verkeer en in het dagelijks spraakgebruik. Het geweten is nog steeds aanwezig in het denken en spreken van mensen. Dat geldt zowel voor het privé-domein, als voor het publieke domein, waar in menig debat en in menige politieke controverse het geweten in stelling wordt gebracht. Het opvallende hierbij is, aldus Van Vugt, dat het geweten veelal in het negatieve te berde wordt gebracht, namelijk in de vorm van gewetensbezwaar. Dat iemand door zijn geweten wordt bewogen om iets te ondernemen, wordt minder vaak gehoord. Gewetensbezwaren hebben een plaats in het maatschappelijk reilen en zeilen. Dat blijkt overigens niet uit de Nederlandse Grondwet, waarin de 'vrijheid van geweten' als zodanig niet staat vermeld. De vrijheid van geweten staat wel vermeld in het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens, bedoeld als een verbod om op enigerlei wijze druk uit te oefenen op iemands innerlijke overtuigingen. In de meer praktische wetgevende sfeer bleek de erkenning van

52 Vgl. Vugt, J. van, 2003, 15-16.

het geweten uit de plaats die destijds door middel van de 'Wet gewetensbezwaren militaire dienst' werden toegekend aan gewetensbezwaren.⁵³

Van Vught, die zoekt naar verschuivingen in hoe het geweten *ervaren* wordt en niet zozeer naar wat het geweten *is*, werd het geweten traditioneel ervaren als een heteronome faculteit die de wet van God vertolkt. De wet van God, die uitgedrukt kan worden in objectieve, rationele normen. In de moderne samenleving lijkt de ervaring van een heteronoom, objectief en rationeel geweten grotendeels te zijn afgelost door een gewetenservaring waarin het geweten zich voordoet als autonoom, subjectief en emotioneel. Het geweten wordt nu door veel mensen ervaren als een emotie die het diepste innerlijk van het individu tot uitdrukking brengt. Mensen die de dienstplicht afwezen, of burgerplichten afwijzen, worden gewetensbezwaarden genoemd. Hoewel deze term strikt genomen betekent: 'mensen die op grond van hun geweten bezwaren hebben', suggereert het woorddeel 'bezwaarden' met name een emotionele belasting. De betrokkenen ervaren een innerlijke obstructie: 'ik kán dit niet.' Het geweten is een *gevoel* geworden.⁵⁴

De rechtsfilosoof Vermeulen spreekt in dit verband over de 'oeverloosheid' van het geweten. Vermeulen stelt de vraag in hoeverre de vrijheid van geweten, gegeven het gewetensbegrip in het recht van de moderne, seculiere Nederlandse staat, gewaarborgd kan worden. Doordat het gewetensbegrip volgens hem verregaand gesubjectiveerd is, in hoge mate losgekoppeld van een specifieke morele bron en een identificeerbare normatieve inhoud, is elke poging tot inperking van het terrein van mogelijke gewetensbezwaren juridisch ongeoorloofd. Het geweten heeft haar 'aanwijsbaarheid' verloren, waarbij haar actieradius onbeperkt is geworden: oeverloos. Voor de gewetens kwaliteit van een handeling is alleen de daaraan ten grondslag liggende persoonlijke motivatie bepalend geworden. Volgens Vermeulen brengt de enorme diversiteit aan religies, ideologieën en beginselen die deze motivatie kunnen bepalen, met zich mee dat het niet mogelijk is het terrein van het handelen waarop het geweten juridisch werkzaam kan zijn af te bakenen en in te perken. Welk handlingsgebied voor een individu in concreto gewetensrelevant kan zijn, kan niet in zijn algemeenheid bepaald worden. Volgens hem hangt dit in onze tijd af van de persoonlijke waarheid en de morele identiteit van het individu, waarvan noch de oorsprong, noch de inhoud vastgelegd kan worden. De werkingssfeer van het geweten is derhalve principieel onbeperkt, iets wat Van Vught onderschrijft door een opsomming van het overdadige

53 Vgl. Vugt, J. van, 2003, 17-19.

54 Vgl. Vugt, J. van, 2003, 20-21.

gebruik van het gewetensconcept tot en met het metaforische gebruik ervan in termen als 'het groene geweten', 'het geweten van de media', 'het geweten van de wetenschap', of 'het geweten van Nederland tout court'.⁵⁵

Het geweten als gevoel roept volgens Van Vugt tenminste twee vragen op. De eerste is: als het geweten inderdaad een gevoel is, sluit het inzetten van het geweten dan niet de communicatie af? Gevoelens behoeven immers geen rationele grond. Ze zijn er, ze worden gevoeld. Een gevoel is bovendien een fenomeen waarover geen rationele discussie kan worden aangegaan. Hierdoor dreigt een debat over grote of kleine morele kwesties onmogelijk te worden gemaakt en het individuele geweten te worden afgesloten voor kritiek en correctie. Eveneens is een rechtvaardiging van het standpunt dat men heeft ingenomen niet meer mogelijk. Mensen mogen uiteraard hun opvattingen koesteren en uitdragen, zonder daarbij maatschappelijk benadeeld te worden, waarbij die opvattingen niet boven discussie en kritiek zijn verheven, met name niet wanneer dit soort gewetensbezwaren een uitwerking hebben in het publieke domein, zoals binnen de krijgsmacht. Een individuele militair die zich tijdens de uitvoering van een missie op een dergelijke manier beroept op zijn geweten, onderbreekt daarmee het operationele proces van de missie en kan daarmee de missie ernstig in gevaar brengen. Van hem of haar mag minstens verwacht worden dat hij of zij in staat is om aan te geven wat de grondslag is van het gewetensbezwaar, waarbij dit bezwaar te onderwerpen is aan enige vorm van *toetsing*.⁵⁶

De tweede vraag, aldus Van Vugt, luidt: als het geweten een gevoel is, is het geweten-als-gevoel wel te vertrouwen? Indien het geweten gevoed wordt door objectieve, door andere mensen kenbare normen, kan daar in het maatschappelijk verkeer in veel gevallen op vertrouwd worden. Men weet waar de ander zich op baseert. Als daarentegen het geweten als een zuiver subjectief, autonoom gevoel wordt ervaren, lijken mensen in het maatschappelijk verkeer weinig reden te hebben om elkaar te vertrouwen. Van Vugt betwijfelt of het geweten inderdaad een gevoel is dat zich aan geen normen wat gelegen laat liggen en slechts het innerlijk van het individu aan de oppervlakte brengt.⁵⁷

Regels en gevoel gaan volgens hem samen in het geweten. Het geweten is volgens Van Vugt een moeilijk te verwoorden en te beargumenteren

55 Vgl. Vermeulen, B., 1989, 122-123; Vugt, J. van, 2003, 19-20.

56 Vgl. Vugt, J. van, 2003, 21-22.

57 Vgl. Vugt, J. van, 2003, 24-25, 28.

gevoel en het is voor het individu niet evident welke normen het geweten hanteert. Die normen zijn impliciet en liggen verborgen in individuele subjectieve roerselen. Volgens hem is dé impliciete norm de medemens. De moderne gewetenservaring lijkt dan ook te suggereren dat het moderne geweten grotendeels vereenzelvigd moet worden met *het vermogen tot empathie*. Alleen dat kan volgens hem verklaren waarom er in het contact tussen mensen, ondanks het verval van het traditionele geweten, geen sprake is van chaos, normloosheid en gebrek aan communicatie.⁵⁸

Het geweten is daarmee volgens Van Vugt een individueel gevoel, maar dan wel een gesocialiseerd individueel gevoel. De ervaring van het geweten als een empathisch gevoel brengt met zich mee dat er een spanning bestaat tussen de ervaring van het geweten als hoogst individuele emotie en de eigenlijke sociale aard ervan. Als het geweten congrueert met het vermogen tot empathie, dan ligt het voor de hand dat de kritische functie van het geweten vooral betrekking heeft op gedrag dat het leven van anderen beïnvloedt. Het zal volgens hem het individu afhouden van gedrag dat anderen schaadt en aansporen om daden te stellen die anderen ten goede komen.⁵⁹

Van Vugt stelt ook nog dat het geweten betrokken is op andere mensen, maar tegelijkertijd de eigen belangen van het individu bevestigt. Met die belangen mag rekening gehouden worden. Hieruit ontstaat een innerlijke spanning tussen de 'empathie met zichzelf' en de 'empathie met anderen'. Hierin moet het geweten een afweging maken. Over de wijze waarop het geweten dit 'doet', zwijgt de auteur.⁶⁰

Gesteld kan worden dat Van Vugt als het ware een minimale formeel-materiële definitie van het geweten hanteert, namelijk als *vermogen tot empathie*. Vermeulen stelt dat de staat niet meer van een materieel gewetensbegrip kan uitgaan. Een formele karakterisering is echter wel mogelijk. 'Het geweten is geen psychisch oppervlakfenomeen, maakt deel uit van de essentie, de kern van de menselijke persoon. Het is de innerlijke instantie die de morele identiteit en integriteit van het individu (mede)bepaalt, en derhalve noodzakelijkerwijze gekenmerkt wordt door intense morele ernst. (...). Het geweten is diep verankerd, berust op een existentiële drang of overtuiging, openbaart de dwingende normen van goed en kwaad, geeft een 'laatste' uitsluitsel over de moraliteit van ons handelen.' Volgens Vermeulen is hiermee een eigenschap aangewezen

58 Vgl. Vugt, J. van, 2003, 20-21.

59 Vgl. Vugt, J. van, 2003, 24-25.

60 Vgl. Vugt, J. van, 2003, 25-26.

die per definitie tot de aard van het geweten behoort. Het geweten is niet het zedelijk bewustzijn tout court. Het is enkel het actuele en doordringende besef ergens moreel toe verplicht te zijn. De existentiële ernst is voor hem het wezenskenmerk van het geweten.⁶¹

Volgens Vermeulen liggen in de existentiële ernst enkele minimumvereisten besloten die vervuld dienen te kunnen worden, wil er sprake kunnen zijn van een echt beroep op het geweten, in de vorm van gewetensbezwaar. Zo vloeit uit deze ernst voort dat de betrokkene zijn handelen serieus doordacht heeft; brengt de morele identiteitsbewarende functie van het geweten met zich mee dat van hem een zekere mate van consistentie in zijn motivering en coherentie in zijn gedrag gevergd kan worden; en vloeit uit de morele intensiteit van de gewetensovertuiging voort dat hij bereid dient te zijn omwille van die overtuiging lastiger alternatieven te aanvaarden. De ernst van het geweten is volgens hem uiteindelijk enkel toetsbaar in het laatste criterium: de bereidheid van de gewetensdader omwille van zijn overtuigingen nadelen te aanvaarden. In de discussies omtrent de Nederlandse dienstweigeringswetgeving is de bereidheid om nadelen te dragen voortdurend als doorslaggevend criterium van de gewetensechtheid van de aangevoerde bezwaren aangemerkt.⁶² Ook heden ten dage dienen militairen die een beroep doen op hun geweten bij het onderbreken van een operationeel proces, bijvoorbeeld door de weigering bepaalde handelingen uit te voeren, rekening te houden met voor henzelf ernstige nadelige gevolgen, bijvoorbeeld in de vorm van schorsing en of ontslag.

Geweten en morele integriteit

Volgens Musschenga geeft iemand die in een concreet geval een beroep doet op zijn geweten daarmee te kennen dat bij wat hij zegt te moeten of niet te kunnen doen zijn *integriteit als moreel persoon* in het geding is. Deze claim impliceert volgens hem dat (1) hij bepaalde morele waarden omarmt; (2) die waarden essentieel zijn voor zijn identiteit; en (3) het wel of niet doen van een handeling volgens hem met die waarden onverenigbaar is. Iemand die zegt dat hij het niet met zijn geweten kan verenigen dat hij iets moet doen, zegt volgens Musschenga meer dan dat hij, gezien zijn visie op menselijk welzijn en menselijke waardigheid, het onjuist vindt om dat te doen. Immers, wanneer iedereen zijn standpunt deelt, hoeft deze persoon volgens hem geen beroep op zijn geweten te doen. Het beroep op het geweten is volgens Musschenga voor iemand vaak het laatste redmiddel in een situatie waarin anderen de redenen

61 Vgl. Vermeulen, B., 1989, 123-124.

62 Vgl. Vermeulen, B., 1989, 126.

die hij geeft om iets niet te doen of niet aan iets mee te werken, niet aanvaarden of niet zwaar genoeg vinden wegen. Wie tegen zijn geweten in handelt, betaalt daarvoor een prijs. De prijs bestaat uit gevoelens van schuld, wroeging en schaamte die hem zijn verdere leven zullen belasten. Een organisatie die mensen dwingt tegen hun geweten in te handelen, brengt hen morele schade toe. Ook Musschenga spreekt dus over het geweten in het negatieve, namelijk als gewetensbezwaar. De vraag die zich nu voordoet is: moet een organisatie zich automatisch bij een beroep op het individuele geweten neerleggen? Is er een toetsing van het geweten mogelijk?⁶³

Musschenga kan zich vier criteria voorstellen met betrekking tot toetsing van het geweten van de professional binnen een organisatie: (1) oprechtheid, (2) ernst, (3) morele verdedigbaarheid, en (4) vervangbaarheid. Oprechtheid is niet zo makkelijk te toetsen. Het menselijk vermogen om zichzelf voor de gek te houden is volgens hem groot. Toch valt er wel iets over te zeggen, in die zin dat het bezwaar moet passen bij het verhaal dat iemand over zichzelf en zijn leven weet te vertellen. Ernst is volgens hem evenmin objectiveerbaar. Wel kan de ernst van het bezwaar afgeleid worden uit de bereidheid om de gevolgen ervan, bijvoorbeeld ontslag, te aanvaarden. Het derde criterium houdt in dat de opvattingen die aan het bezwaar ten grondslag liggen binnen de bandbreedte moeten blijven van wat de samenleving in bredere zin, en de organisatie in engere zin, verdedigbaar acht. Opvattingen mogen volgens Musschenga niet irrationeel en immoreel zijn. Echter, dit maakt de bandbreedte toch nog erg breed, en daarmee het criterium vaag. Het vierde criterium is dat van de vervangbaarheid. Kan de opdracht door een andere militair worden uitgevoerd? Dit is een pragmatisch criterium. Als voor de uitvoering van een opdracht expertise nodig is, die alleen de betreffende gewetensbezwaarde militair bezit, dan kan de organisatie in eerste instantie dit gewetensbezwaar niet erkennen, in verband met de voortgang van het operationele proces. Op termijn kan de organisatie hem of haar moeilijk op functie handhaven, aangezien de militair bedreiging vormt voor de continuïteit van datzelfde operationele proces.⁶⁴

Besluit

Het hedendaagse geweten lijkt verregaand gesubjectiveerd, in hoge mate losgekoppeld van een specifieke morele bron en een identificeerbare inhoud. Voor de morele kwaliteit van een handeling is alleen de daaraan ten grondslag liggende persoonlijke motivatie bepalend geworden. Het

63 Vgl. Musschenga, B., 2004, 89, 139.

64 Vgl. Musschenga, B., 2004, 139-140.

is enkel het actuele en doordringende besef ergens moreel toe verplicht te zijn, dat in zijn algemeenheid wellicht beschreven kan worden als empathie. Gewetensuitingen hebben in de regel het karakter van een bezwaar en hebben zelden het karakter van een positieve aanwijzing voor moraliteit. Gewetensbezwaren laten zich moeilijk toetsen. Aan de hand van een dergelijk gewetensconcept valt moeilijk vast te stellen waarop dit geweten gevormd kan en moet worden. Hoe zien een aantal hedendaagse katholieke gewetensconcepten eruit en laten deze concepten zich operationaliseren met betrekking tot vorming?

4.2.2. Een viertal hedendaagse katholieke gewetensconcepten

Hedendaagse katholieke gewetensconcepten hebben uiteraard een geschiedenis. Alvorens deze gewetensconcepten te beschrijven, is het daarom nuttig enige opmerkingen te wijden aan het thema 'geweten' doorheen de geschiedenis van de katholieke moraaltheologie.

Het thema van het geweten binnen de geschiedenis van de moraaltheologie

Volgens Mahoney is het niet verwonderlijk dat het thema van het geweten een belangrijke rol speelt in de moraaltheologie, gezien het gegeven dat het als concept 20 maal voorkomt in het Nieuwe Testament, met name in de geschriften van de apostel Paulus. De gebezigde term aldaar is *syneidesis*, wat letterlijk 'mede-weten' betekent. Binnen de Griekse filosofie is dit begrip de aanduiding van de ervaring van zelfbewustzijn bij de totstandkoming van morele oordelen. De term impliceert een 'ik' als zelfbewustzijn en een 'tegenover dat er weet van heeft'.⁶⁵

Volgens Hogan ziet Paulus het geweten als een specifiek menselijk *vermogen* dat mensen van nature bezitten en waarmee zij het morele gehalte van hun gedrag bepalen in het licht van hun overtuigingen. Met betrekking tot het wezen en de rol van het geweten geeft Paulus aan dat handelen overeenkomstig het geweten betekent: handelen overeenkomstig de eigen innerlijke overtuigingen, zonder deze op te leggen aan anderen, of anderen te bekritisieren die anders geloven of handelen. Onze overtuigingen zijn een zaak tussen onszelf en God. Dit wil overigens niet zeggen dat het gewetensoordeel bij Paulus puur subjectief van aard is. Het oordeel heeft een objectieve en een subjectieve dimensie. De objectieve dimensie is het goddelijk karakter van het geweten, omdat het bewoond wordt door de Heilige Geest die het geweten leidt en verlicht doordat zij de goddelijke wil kenbaar maakt en daardoor de menselijke wil richting geeft. Deze opvatting over het geweten vindt doorgang in de gehele christelijke

65 Vgl. Mahoney, J., 1987, 185; vgl. ook Delhaye, P., 1968, 22-25.

traditie. De subjectieve dimensie wordt gegeven doordat de mens dient te streven naar een goed geweten, dat bereikt wordt door vastbesloten in iedere situatie het goede te zoeken en goed te handelen. Hierbij gaat het dus om de goede gesteldheid van het geweten. Het samenspel tussen de objectieve en subjectieve dimensie is kenmerkend voor het spreken van Paulus over het geweten. Een juist gewetensbesluit met betrekking tot een daad is het besluit dat in overeenstemming is met Gods wil. Bij Paulus wordt de wet van God als het ware verinnerlijkt, waarbij zij onze daden leidt en die daden achteraf beoordeelt. Deze beoordeling is merkbaar door onze reactie van schaamte en schuld, een besef dat onze daden verkeerd en slecht waren. Volgens Hogan is hiermee de kiem van de christelijke opvatting over het geweten gegeven.⁶⁶

Volgens Mahoney en Ernst leunt het denken van de kerkvaders over het thema van het geweten sterk op Paulus, waarbij zij het oudtestamentische idee benadrukken dat Paulus gebruikt ten aanzien van het geweten, namelijk als een morele *wet* door God geschreven in het *hart* van de mens. Dit idee werd ook wel uitgedrukt in termen van de *stem* van God die spreekt in het innerlijk van de mens. Ambrosius bijvoorbeeld, aldus Mahoney, stelt dat het ons vanzelfsprekend toeschijnt om kwaad te vermijden en het goede te doen. Alles geschiedt alsof wij de stem van God horen die ons ge- en verboden geeft. Volgens Ernst ziet ook Augustinus de innerlijke bron van morele kwalificatie en leiding met betrekking tot ons gedrag als 'de wet geschreven in ons hart'.⁶⁷

Volgens Hogan kreeg de verbinding tussen geweten en goddelijke voorschriften, goddelijke wet, in het denken van de Kerkvaders een sterke nadruk, evenals het bindende karakter van gewetensoordelen voor het handelen. Als gevolg van een vergissing van de kant van de theoloog Hiëronymus (†420) ging de opvatting over wezen en functie van het geweten een andere kant op. De vergissing van deze theoloog berust op een kopieerfout. In zijn *Commentaar op Ezechiël* spreekt hij van de Griekse term *synderesis*, waar *syneidesis* bedoeld wordt. Hij vertaalt het in het Latijn met de term *conscientia*. *Syneidesis* en *conscientia* zijn termen die qua begrip overeenkomstig zijn. *Synderesis* was een compleet nieuwe term, gemunt door Hiëronymus. Beide begrippen, *syneidesis* en *synderesis*, bleven bewaard in het spreken over het geweten. Middeleeuwse theologen gebruikten beide termen en gaven daarmee onderscheiden aspecten van het geweten aan. *Syneidesis* werd de term waarmee verwezen werd naar

66 Vgl. Hogan, L., 2000, 50-55; vgl. ook Mahoney, J., 1987, 186; Delhaye, P., 1968, 48-49; Iersel, A.H.M. van, 1982, 19; Ernst, S., 2009, 101.

67 Vgl. Mahoney, J., 1987, 186-187; Ernst, S., 2009, 102-103.

concrete *gewetensoordelen*; *synderesis* werd beschreven als de 'vonk van het geweten' met behulp waarvan mensen in staat zijn om het goede te onderscheiden en te doen. De katholieke moraaltheologie maakt daarmee vanaf de Middeleeuwen volgens Hogan en Delhaye een onderscheid tussen geweten opgevat als actueel geweten, het concrete gewetensoordeel (*syneidesis* of *conscientia*) enerzijds, en als habitueel geweten, een ingeboren menselijke neiging tot het kennen en doen van het goede (*synderesis*) anderzijds.⁶⁸

Op basis van het onderscheid tussen *synderesis* en *conscientia* ontstaat tevens een rode draad doorheen de behandeling van het geweten binnen de christelijke theologische traditie door de eeuwen heen, namelijk om het geweten op te vatten als een ingeboren typisch menselijk kenmerk om de eerste beginselen van de praktische rede *intuïtief* te kennen (*synderesis*). De praktische rede is die hoedanigheid van ons verstand, ons intellect, waarmee wij overwegen hoe wij dienen te handelen. Het hierbij om *toegepaste* kennis, aangezien kennis aangaande de waarheid het object is van ons intellect. De praktische rede is gericht op kennis van het ware in de hoedanigheid van het goede. Dit in tegenstelling tot de theoretische rede, die andere hoedanigheid van ons verstand dat zich bezig houdt met zuiver theoretische kennis, zoals bijvoorbeeld de wiskunde. De grondslag voor beide soorten kennis wordt gevormd door axioma's (*principia per se nota*): fundamentele beginselen, onmiddellijke inzichten, uitgangspunten, intuïties of aannames, die redelijk lijken, doch die redelijkerwijs niet verder bewezen kunnen worden. Dergelijke axioma's voorkomen het optreden van het probleem van oneindige regressie. Het is voor de rede niet mogelijk een verdere fundering te geven aan deze inhoudelijke fundamenteen.⁶⁹

Vanaf de Middeleeuwen speelt volgens Hogan bij de behandeling van het geweten binnen de moraaltheologie steeds de vraag hoe *synderesis* en *conscientia* nu precies met elkaar samenhangen. *Synderesis* wordt hierbij veelal opgevat als bron van de eerste algemene beginselen voor de praktische rede. Deze eerste beginselen hebben de status van wet. Soms wordt deze wet opgevat als goddelijk, soms als natuurlijk, zoals bij Thomas. *Conscientia* wordt veelal begrepen als een act waarin de eerste beginselen van de praktische rede, gekend in de *synderesis*, worden toegepast op concrete situaties. Maar hoe? Volgens Smith wordt in de moraaltheologie vanaf de Middeleeuwen in dit verband veelal gesproken over de deugd van de *prudencia*. Volgens hem is *prudencia* te duiden als

68 Vgl. Hogan, L., 2000, 55-61; Delhaye, P., 1968, 106.

69 Vgl. Langston, D., 2001, 40; Ernst, S., 2009, 144.

sleutelement in het proces van het komen tot een gewetensvolle beslissing. De *synderesis* levert hierbij de intuïtief gekende en logisch noodzakelijke fundamentele uitgangspunten van waaruit morele beslissingen worden ontwikkeld. *Conscientia* is de innerlijke act van het toepassen van deze beginselen op een bepaalde situatie. *Prudentia* levert volgens Smith de bekwaamheid, de richting en het bevel om de innerlijke act van de *conscientia* te veruiterlijken en tot handelen over te gaan. De werking van de *prudentia* actualiseert de gewetensvolle innerlijke beslissing in een handeling.⁷⁰ Dit zoeken naar een consistente samenhang tussen *synderesis*, *conscientia* en *prudentia* is ook terug te zien in de vier hedendaagse katholieke gewetensconcepten.

Het gewetensconcept binnen de documenten van het Tweede Vaticaans Concilie

Binnen de documenten van het Tweede Vaticaans Concilie zijn een aantal opvattingen te vinden over het wezen van het geweten, en het sociaal-maatschappelijk functioneren van het geweten in bredere zin dan enkel het gewetensbezwaar. Met betrekking tot deze opvattingen spreekt Hogan van ambiguïteit, en soms zelfs van incoherentie, van opvattingen. De incoherentie tussen verschillende opvattingen wordt volgens haar zichtbaar in (1) de relatie tussen geweten en wet, (2) de kwesties van moreel onderscheidingsvermogen en gehoorzaamheid en (3) de rol van het Magisterium of kerkelijk leergezag met betrekking tot de gewetensvorming.⁷¹

Geweten en wet

Om te beginnen is er volgens Hogan sprake van een spanning tussen de concepten 'geweten' en 'wet'. In *Dignitatis Humanae* 3 (hierna: DH) is een eerste concept aangaande de relatie tussen geweten en wet te vinden.

'(...) de hoogste norm van het menselijk leven (is) de goddelijke, eeuwige, objectieve en universele wet, waardoor God, volgens het raadbesluit van zijn wijsheid en liefde, de hele wereld en de gang van de menselijke samenleving ordent, leidt en beheert. God maakt de mens deelachtig aan zijn wet, zodat de mens onder de zachte leiding van de goddelijke voorzienigheid de onveranderlijke waarheid steeds beter kan leren kennen. (...). Derhalve heeft ieder de plicht en dus ook het recht inzake de godsdienst de waarheid te zoeken, om zich, met behulp van daartoe geschikte

70 Vgl. Hogan, L., 2000, 60; Smith, R., 1998, 24.

71 Vgl. Hogan, L., 2000, 109-110.

middelen, voorzichtig juiste en ware gewetensoordelen te kunnen vormen. (...).

De bevelen van de goddelijke wet kent en erkent de mens echter door middel van zijn geweten; dit geweten moet hij trouw volgen in al zijn handelingen, wil hij God, zijn einddoel, bereiken.'

In deze tekst wordt aangegeven dat de 'goddelijke, eeuwige, objectieve en universele wet' de hoogste norm is voor het menselijk leven. Tegelijkertijd is deze wet niet direct toegankelijk voor mensen. We kennen enkel de bevelen van de goddelijke wet door middel van het geweten. Het geweten wordt dus opgevat als een vermogen tot deelname in die wet.

Binnen GS 50 wordt volgens Hogan een andere opvatting over het geweten gevonden.⁷²

'(...) in heel hun handelwijze dienen (mensen) zich ervan bewust te zijn, dat zij niet op een willekeurige wijze te werk mogen gaan, maar zich moeten laten leiden door hun eigen geweten te conformeren aan de goddelijke wet, derhalve luisterend naar het kerkelijk leergezag, dat de wet van God authentiek interpreteert in het licht van het evangelie.'

Hierbij lijkt het alsof de inhoud van het juiste geweten geïdentificeerd wordt met authentieke interpretaties van het kerkelijk leergezag en haar rol het uitvoeren van de kerkelijk leer is.

Moreel onderscheidingsvermogen of gehoorzaamheid?

Volgens Hogan wordt vooral binnen GS 16 een ambigüiteit binnen het gewetensconcept duidelijk, namelijk met betrekking tot de werking van het geweten. De tekst van GS 16 luidt als volgt.

'In het diepst van zijn geweten ontdekt de mens een wet, die hij zichzelf niet stelt, maar waaraan hij moet gehoorzamen en waarvan de stem, die hem steeds weer oproept om het goede te beminnen en te doen en het kwade te vermijden, op het juiste moment door klinkt in de oren van zijn hart: doe dit, vermijd dat. Want de mens heeft de door God geschreven wet in zijn hart; daaraan te gehoorzamen, is zijn waardigheid, en volgens deze zal hijzelf worden beoordeeld. Het geweten is de meest verborgen kern en het heiligdom van de mens, waarin hij alleen is met God, wiens stem binnenin hem weerklinkt. In het geweten wordt op wonderbaarlijke wijze die wet bekend die tot vervulling komt in de liefde tot God en tot

72 Vgl. Hogan, L., 2000, 110.

de naaste. De trouw aan het geweten is de band van de christenen met de overige mensen bij het zoeken naar de waarheid en bij de waarachtige oplossing van zoveel morele problemen die zowel in het privé-leven als in het maatschappelijk bestel rijzen. Hoe meer dus een juist geweten de overhand heeft, des te meer verwijderen personen en groepen zich van de blinde willekeur en leggen zij zich erop toe zich te conformeren aan de objectieve normen van de moraliteit. Toch gebeurt het niet zelden, dat het geweten dwaalt vanwege een onoverkomelijke onwetendheid, maar daarmee verliest het nog niet aan waardigheid. Wat echter niet kan worden gezegd, wanneer de mens zich weinig zorgen maakt over het zoeken naar het ware en het goede en het geweten door de gewoonte tot zondigen langzamerhand praktisch blind wordt.'

Hogan interpreteert deze passage als volgt. In eerste instantie doet deze passage het voorkomen alsof de werking van het geweten simpelweg te beschrijven is als gehoorzaamheid aan een objectieve morele wet. De opdracht aan het geweten is om te gehoorzamen. Echter, even verderop wordt het geweten als gehoorzaamheid aan een wet verlaten en geïdentificeerd met de stem van God die in eenieder weerklinkt. Vervolgens wordt dan gesteld dat de inhoud van het geweten voor eenieder toegankelijk is. Ook niet-christenen kunnen blijkbaar deze stem horen. Verder wordt dan ook nog gesproken van een 'juist geweten' en 'objectieve normen van de moraliteit', zonder dat verhelderd wordt wat hiermee wordt bedoeld. Gaat het bij het laatste om concrete, universele, morele normen, of om meer algemene morele waarden? Wanneer het laatste het geval zou zijn, dan zou dit aanleiding geven tot een vorm van moreel pluralisme. Het eerste zou dit uitsluiten. Wanneer het algemene waarden zou betreffen, dan zou het een wet betreffen die actief ontdekt en ontvouwd wordt door mensen. De eerste opvatting geeft eerder aanleiding tot een objectieve morele orde opgevat als mogelijke kennis van elke norm met betrekking tot correct menselijk gedrag. Hiermee zou de werking van het geweten wederom gereduceerd worden tot 'blinde' gehoorzaamheid in plaats van het ontdekken, afhankelijk van tijd en plaats, van wat in bepaalde omstandigheden moreel juist is op basis van algemene morele waarden. Met de werking van het geweten kan het dus twee kanten opgaan op basis van deze tekst.⁷³

De rol van het kerkelijk leergezag

Welke rol heeft het kerkelijk leergezag bij de vorming van het geweten van de enkeling op basis van de teksten van het Tweede Vaticaans Concilie? Hogan zet hierbij twee opvattingen naast elkaar, namelijk:

73 Vgl. Hogan, L., 2000, 111-112.

‘De bevelen van de goddelijke wet kent en erkent de mens echter door middel van zijn geweten; dit geweten moet hij trouw volgen in al zijn handelingen, wil hij God, zijn einddoel, bereiken.’ (DH 3)

en

‘(...) in heel hun handelwijze dienen (mensen) zich ervan bewust te zijn, dat zij niet op een willekeurige wijze te werk mogen gaan, maar zich moeten laten leiden door hun eigen geweten te conformeren aan de goddelijke wet, derhalve luisterend naar het kerkelijk leergezag, dat de wet van God authentiek interpreteert in het licht van het evangelie.’ (GS 50)

Hieraan kan nog een citaat toegevoegd worden, namelijk:

‘(...) (katholiek gedoopten) mogen (...) geen wegen bewandelen welke door het leergezag bij zijn interpretatie van de goddelijke wet worden afgekeurd.’ (GS 51)

In het citaat van DH 3 lijkt het erop dat de enkeling zelf door middel van zijn geweten komt tot een authentieke interpretatie aangaande de bevelen van de goddelijke wet. Mijns inziens gaat het hierbij om het geweten in de zin van *conscientia*, aangezien gesproken wordt over de *bevelen* van het geweten. Deze komen toe aan de *conscientia*. Het citaat uit GS 50 doet vermoeden dat enkel het kerkelijk leergezag authentieke uitspraken kan doen omtrent deze bevelen en dat het geweten van de enkeling hierin het kerkelijk leergezag dient te gehoorzamen. Hier lijkt dus sprake van een spanning.⁷⁴ Echter in het citaat van GS 50 wordt niet gesproken over bevelen. Zou het hier dus *conscientia* in de zin van *synderesis* kunnen betekenen? Voorts belicht het citaat uit GS 51 nog een ander aspect: het leergezag kan uitspraken doen omtrent wegen die bewandeld worden.

Het gewetensconcept binnen de pauselijke encycliek *Pacem in Terris*

De encycliek *Pacem in Terris* (1963)⁷⁵ van Paus Johannes XXIII is een belangrijk document binnen de katholieke sociale leer. Het kan gezien worden als een reactie op de gebeurtenissen van de Tweede Wereldoorlog, met name de Holocaust. Het is een massieve bevestiging van de waardigheid van de menselijke persoon en de mensenrechten, en opent met de zin: ‘De vrede op aarde, waar alle mensen altijd zo hartstochtelijk hebben naar verlangd, kan slechts dan tot stand komen en bewaard blijven, wanneer de door God ingestelde orde gewetensvol in acht wordt genomen.’ Deze openingszin van *Pacem in Terris* (hierna: PT) legt een verband tussen wet, in de zin van een goddelijke ordening, de waarneming en inacht-

74 Vgl. Hogan, L., 2000, 114-115.

75 *Encycliek Pacem in Terris*, in: Verstraeten, J., G. Ginneberge, 2000.

neming hiervan door het geweten en vredevolle regeling van menselijke relaties. Het lijkt erop dat deze wet opgevat wordt als *synderesis* en het gewetensvol in acht nemen hiervan als *conscientia*. Volgens PT 5 '(...) heeft de Schepper van de wereld de orde ingeprent in het binnenste van de mens. Het geweten openbaart deze orde aan de mensen, en het beveelt hem er getrouw aan te zijn.' Ook hier zien we de spanning tussen geweten in de zin van *conscientia*, en wet in de zin van *synderesis* verschijnen, alsmede de niet directe toegankelijkheid van deze wet voor mensen. Want hoe vindt de openbaring van deze innerlijk ingeprente orde plaats?

Vervolgens stelt PT 6 dat 'de wetten die de menselijke relaties regelen, (...) zijn alleen daar te zoeken waar de Schepper ze heeft neergelegd: in de menselijke natuur.' Hiermee ontstaat een verwijzing naar de natuurwet, die voor alle mensen met behulp van de rede inzichtelijk is. Hoe is de relatie te kenschetsen tussen de eerder genoemde door God ingestelde orde en de menselijke natuur? Dit blijft onduidelijk. Eerder werd ook gesteld dat de door God ingestelde orde zich openbaart door middel van het geweten. Openbaring is een andere werking dan de werking van de rede.

Voorts wordt in PT 7 gesteld dat:

'Deze wetten [vanuit de menselijke natuur, GW] schrijven duidelijk voor: ten eerste, hoe de mensen hun onderlinge betrekkingen moeten regelen in de samenleving; ten tweede, hoe de betrekkingen moeten geregeld worden tussen de burgers en het staatsgezag; ten derde, de betrekkingen tussen de verschillende politieke gemeenschappen; ten vierde, de relaties tussen de individuele mensen en de staten enerzijds en anderzijds de wereldgemeenschap, die eindelijk tot stand moet komen, wil men voldoen aan wat het welzijn van de wereld dringend vraagt.'

Hiermee wordt duidelijk dat menselijke betrekkingen in de zin van recht en politiek volgens PT gefundeerd dienen te zijn in een goddelijke ordening via de natuurwet. Hoe deze samenhang er precies uitziet, wordt niet verder uitgewerkt.

Hiermee presenteert PT een gewetensconcept waarin de samenhang tussen *synderesis* en *conscientia* onduidelijk blijft, alsmede de status van de *synderesis*: het is een wet, maar hoe wordt zij gekend en hoe is de relatie tussen de goddelijke ordening en de natuurwet?

Het gewetensconcept binnen de Katechismus van de katholieke Kerk

Binnen de Katechismus (hierna: KKK) opent het artikel over het geweten in no. 1776 met een fragment uit GS 16.

‘In het diepst van zijn geweten ontdekt de mens een wet, die hij zichzelf niet stelt, maar waaraan hij moet gehoorzamen en waarvan de stem, die hem steeds weer oproept om het goede te beminnen en te doen en het kwade te vermijden, op het juiste moment door klinkt in de oren van zijn hart. (...) Want de mens heeft de door God geschreven wet in zijn hart; (...). Het geweten is de meest verborgen kern en het heiligdom van de mens, waarin hij alleen is met God, wiens stem binnenin hem weerklinkt.’

De eerder geconstateerde ambiguïteit met betrekking tot moreel oordeelsvermogen en gehoorzaamheid die in GS 16 naar voren komt, lijkt ook hier naar voren te komen: geweten als gehoorzaamheid aan een wet of identificatie met de stem van God?

Vervolgens spreekt de Katechismus over het gewetensoordeel.

‘Het morele geweten is een oordeel van de rede, waardoor de menselijke persoon de morele kwaliteit erkent van een concrete daad die hij gaat stellen of bezig is te stellen of gesteld heeft. In al wat hij zegt of doet, moet de mens trouw datgene volgen, waarvan hij weet dat het billijk en recht is. Door zijn gewetensoordeel ziet en erkent de mens de voorschriften van de goddelijke wet.’ KKK 1778

Het geweten lijkt hiermee gereduceerd tot de *conscientia*, terwijl meteen daarna een verwijzing wordt gedaan naar de voorschriften van de goddelijke wet, die niet direct toegankelijk zijn, hetgeen de weerklink van de *synderesis* oproept. Hoe de mens de voorschriften van de goddelijke wet ‘ziet en erkent’ blijft vooralsnog onduidelijk. Hetgeen ook de vraag oproept hoe goddelijke voorschriften ‘vertaald’ worden naar een redelijk oordeel. Hoe worden goddelijke voorschriften inzichtelijk voor de rede?

Het morele geweten dat in KKK 1778 nog een oordeel van de rede is, lijkt in no. 1780 een samenstelling te worden van *synderesis*, *conscientia* en *prudentia*.

‘Het morele geweten omvat de waarneming van de beginselen van het morele geweten (*synderesis*), de toepassing ervan in de gegeven omstandigheden door een praktische onderscheiding van de redenen en de goederen, en tenslotte het oordeel over nog te stellen of reeds gestelde concrete daden. De waarheid over het morele goed, verduidelijkt in de

wet van de rede, wordt praktisch en concreet erkend door het *voorzichtig oordeel* van het geweten.’ KKK 1780

De term ‘voorzichtig oordeel’ duidt in de richting van de *prudentia*, in de katholieke traditie ook wel de deugd van de voorzichtigheid genoemd. De *synderesis* wordt hier geduid als ‘wet van de rede’, terwijl in 1778 nog sprake was van een ‘goddelijke’ wet.

In no. 1787 en 1788 wordt de gehoorzaamheid aan de goddelijke wet wederom benadrukt:

‘De mens wordt soms geconfronteerd met situaties die het moreel oordeel minder zeker en de beslissing moeilijk maken. Maar hij moet blijven zoeken naar wat juist en goed is en de wil van God onderkennen die uitgedrukt wordt in de goddelijke wet. Hiertoe spant de mens zich in, de gegevens van de ervaring en de tekenen van de tijd uit te leggen met behulp van de deugd van de voorzichtigheid, de raadgevingen van bezonnen personen en dankzij de hulp van de heilige Geest en zijn gaven.’

Hier zien we een samengaan van gehoorzaamheid aan de goddelijke wet, die gekend en onderkend zal moeten worden door de mens, door middel van de uitoefening van de deugd van de *prudentia*, gesteund door raadgevingen van derden en met de hulp van de heilige Geest.

Hiermee zien we ook binnen de Katechismus, net als binnen de documenten van het Tweede Vaticaans Concilie, spanningen en ambigüiteiten met betrekking tot de thema’s geweten en wet enerzijds, en moreel onderscheidingsvermogen of gehoorzaamheid anderzijds.

Het gewetensconcept binnen het Compendium van de sociale leer van de Kerk

Binnen het Compendium van de sociale leer van de Kerk (hierna: CSL) zijn de volgende (niet uitputtend weergegeven) verwijzingen naar de werking van het geweten te vinden. Op de aard, vorm en functie van de katholieke sociale leer en het Compendium komen we te spreken in hoofdstuk 5.

In CSL 139 wordt het volgende over het gewetensoordeel gesteld:

‘De waarheid omtrent goed en kwaad wordt praktisch en concreet herkend door het oordeel van het geweten, wat leidt tot het opnemen van de verantwoordelijkheid voor het goede dat men gedaan heeft en het kwade dat men bedreven heeft. “Zo concretiseert zich in het praktische oordeel van het geweten, dat de persoon de verplichting oplegt een bepaalde

handeling te verrichten, *de band van de vrijheid met de waarheid*. Juist daarom drukt het geweten zich uit in 'oordeels'-acten die de waarheid omtrent het goede weerspiegelen, en niet in willekeurige beslissingen. En de rijpheid en de verantwoordelijkheid van deze oordelen (...) worden niet gemeten aan de bevrijding van het geweten van de objectieve waarheid ten gunste van een vermeende autonomie van de eigen beslissingen, maar integendeel aan een volhardend zoeken naar de waarheid en aan het zich hierdoor laten leiden bij het handelen”.

Ook hier zien we de werking van het geweten weergegeven als *conscientia*. Tevens is er sprake van een objectieve praktische waarheid (*synderesis?*) waarnaar in vrijheid gezocht moet worden en het zich laten leiden bij de oordeelsvorming en het handelen door deze waarheid. Maar hoe?

In CSL 140 wordt duidelijk dat deze waarheid gevonden kan worden in een *natuurlijke wet*.

‘Het uitoefenen van de vrijheid impliceert de referentie aan een natuurlijke morele wet, met een universeel karakter, die alle wetten en plichten voorafgaat en verenigt. De natuurwet “is niets anders dan het licht van het intellect dat door God in ons werd ingeblazen. Dankzij deze wet kennen wij wat wij moeten vervullen en wat wij moeten vermijden. Dit licht of deze wet heeft God aan de schepping gegeven” en bestaat uit de deelname aan zijn eeuwige wet, die zich met God zelf identificeert. Deze wet wordt “natuurlijk” genoemd omdat de rede die haar uitvaardigt eigen is aan de menselijke natuur.’

Hier lijkt sprake te zijn van een natuurlijke wet in de zin van *synderesis*: praktische waarheden die gekend en uitgevaardigd worden met behulp van de rede en die dus door eenieder gekend kunnen worden. Echter even verderop staat te lezen dat:

‘Haar voorschriften [van de natuurwet, GW] worden echter niet helder en onmiddellijk door iedereen waargenomen. Religieuze en morele waarheden kunnen slechts “door iedereen gemakkelijk gekend worden, met een vaste zekerheid en zonder een vermenging met fouten” met behulp van de Genade en de Openbaring.’ CSL 141

Blijkbaar is de natuurwet toch minder inzichtelijk voor de rede dan in eerste instantie werd voorgesteld. Zij is enkel juist ‘te lezen’ met behulp van genade en openbaring. Bovendien wordt in CSL 142 ook nog gesteld dat de natuurwet, de goddelijke wet is.

Op basis van deze bevindingen kan gesteld worden dat ook binnen het Compendium sprake is een ambigue begripsvorming rond het geweten.

Besluit

Met Hogan ben ik het eens dat het spreken van de documenten van het Tweede Vaticaans Concilie aangaande het geweten niet geheel eenduidig is. Dit geldt ook voor de drie andere katholieke gewetensconcepten. Ook de rol van een zogenaamde 'morele wet' met betrekking tot het geweten, alsmede de inhoud en status van die wet zelf, zijn volgens haar niet eenduidig. Ook dit geldt mijns inziens voor de drie andere hedendaagse katholieke gewetensconcepten. Met Vosman ben ik het dan ook eens dat de kerkelijke leer met betrekking tot het geweten behoefte heeft aan hermeneutische herijking, dat wil zeggen dat het onder de correctie van de eigen traditie gebracht mag worden.⁷⁶ Hiertoe wordt in de onderhavige studie een interpretatie van het gewetensconcept van Thomas ontwikkeld met het oog op een geactualiseerd gewetensconcept dat operationaliseerbaar is richting vorming.

4.3. Aard en functie van het geweten bij Thomas

Thomas is de gezichtsbepalende denker binnen de katholieke moraaltheologie. Zijn opvattingen werken als bron nog steeds door in de hedendaagse opvattingen van het kerkelijk leergezag. Zij vormen een belangrijk ijkpunt voor die opvattingen. Vandaar de keuze voor de opvattingen van Thomas voor een hermeneutische herijking van het gewetensconcept. Voor de ontwikkeling van de onderstaande interpretatie van het gewetensconcept bij Thomas, wordt gebruik gemaakt van thomistische interpretaties van zijn werk, waarbij ook geregeld de grondtekst wordt geraadpleegd. Hierdoor wordt het spreken van Thomas over het geweten zelf ook hermeneutisch herijkt. Methodisch betekent dit dat er in de onderhavige studie sprake is van een dubbele hermeneutische herijking van het spreken over het geweten binnen de hedendaagse kerkelijke leer.

Het zal blijken dat binnen een geactualiseerd thomistisch gewetensconcept het geweten geduid kan worden als een innerlijke werkelijkheid die bestaat uit drie onderscheiden, doch niet te scheiden, delen: *synderesis*, *conscientia* en *prudentia*. Tezamen vormen deze drie delen onze *praktische redelijkheid*, waarmee wij komen tot weloverwogen handelingen waarvoor wij moreel verantwoordelijk zijn. Het geweten wordt daarmee geduid als de werking van onze praktische redelijkheid (4.3.5).

76 Vgl. Vosman, F., 1997, 128.

In deze paragraaf wordt als eerste besproken in welke conceptuele context het denken van Thomas plaatsvindt (4.3.1.). Belangrijke concepten in dit verband zijn de mensopvatting van Thomas, de mens als kennend en strevend wezen (4.3.1.1.) en de natuurwet (4.3.1.2.). De opvatting van Thomas aangaande de natuurwet is op haar beurt verbonden met opvattingen over de menselijke wet (4.3.1.2.) en de goddelijke wet (4.3.1.3.). Het zal blijken dat Thomas het vraagstuk van het geweten behandelt aan de hand van de begrippen *synderesis* (4.3.2.2.) en *conscientia* (4.3.2.3.), waarbij hij *synderesis* opgevat als een habitus (4.3.2.1.). De werking van het geweten is ingebed in de moraliteit van menselijk handelen (4.3.3.), waarin de juistheid van doel-middel-combinaties centraal staat. De juistheid van deze combinaties wordt gevonden door middel van de deugd van de *prudentia* (4.3.4.). In een geactualiseerd thomistisch gewetensconcept kan het geweten vervolgens geduid worden als bestaande uit de structurele componenten *synderesis*, *conscientia* en *prudentia* (4.3.5. en 4.3.6.).

4.3.1. De context van het geweten bij Thomas

Om het denken van Thomas over het geweten te kunnen plaatsen, is het noodzakelijk om eerst een aantal andere concepten binnen zijn denken te verhelderen waarbinnen zijn opvatting over het geweten een plaats en een functie heeft. Het gaat hierbij ten eerste om de mensopvatting van Thomas. Hij ziet de mens als een doelgericht kennend en strevend wezen. Als tweede gaat het om zijn opvattingen aangaande het begrip 'natuurwet', want hierin worden de doelen gegeven die de mens kan kennen en waarnaar hij dient te streven.

Met Vosman ben ik het eens dat hierbij dient te worden aangetekend dat binnen de katholieke theologie van oudsher een aantal bronnen worden erkend waaruit de mens kan putten om te weten wat moreel goed en kwaad is: de *openbaring*, in het bijzonder de Bijbel, en de *traditie*, in het bijzonder zoals overdacht binnen de gemeenschap van de Kerk, en zoals ze gezagvol wordt geïnterpreteerd door het kerkelijk leergezag. Een derde traditionele bron voor onze kennis van zedelijk goed handelen is die van de *redelijkheid van de werkelijkheid*. Er loopt volgens Vosman een lijn vanuit de Stoa naar het hedendaags moreel spreken van het kerkelijk leergezag met als grondgedachte dat onze werkelijkheid een *ordering van doelen* kent. Via de rede, of het verstand, kan iedere mens in beginsel kennis nemen van die orde. Deze kennis is dus in beginsel *universeel*. Handelen overeenkomstig deze doelordering is zedelijk goed handelen. Er bestaat daarmee een voorwaardelijke relatie tussen zedelijkheid en redelijkheid: redelijkheid is een voorwaarde voor de zedelijkheid van ons handelen. De mens ordent als het ware zichzelf met behulp van zijn

redelijke vermogen, zijn verstand. Deze menselijke ordening wordt *natuurwet* genoemd⁷⁷. Om verwarring op voorhand te voorkomen: het gaat hierbij niet om geschreven juridische wetten, noch om natuurkundige wetten, zoals de zwaartekracht. Ik volg Gula in zijn opvatting dat binnen de katholieke traditie het concept 'natuurwet' onze redelijkheid vertegenwoordigt, die gevormd en verlicht wordt door het geloof. Het traditionele katholieke referentiepunt met betrekking tot de natuurwet is de scholastieke versie, met name zoals die ontwikkeld werd door Thomas⁷⁸. Het paradigmatische spreken van Thomas aangaande de natuurwet wordt gevonden binnen zijn *Summa Theologiae* (hierna: ST).

4.3.1.1. De mens als doelgericht kennend en strevend wezen

Thomas is een *teleologisch* denker. Doelen zijn de richtingwijzers van onze daden. De ST⁷⁹ opent dan ook met de zinsnede dat het doel van de gepresenteerde teksten is: het onderwijzen van de kennis van God, niet enkel zoals Hij in zichzelf is, maar ook zoals Hij het *begin* en *einddoel* is van alle dingen, met name van de redelijke schepselen, d.w.z. de mens. Aldus Torrell die ik hierin volg. De *rede* is het onderscheidende attribuut van de mens, waarmee hij zich onderscheidt van de dieren. Zijn verstandelijke vermogens maken de mens tot mens. Thomas zegt hiermee dat de mens uit God voortkomt en door God geordend, gericht, is op de terugkeer naar Hem. God is daarmee het *einddoel* (telos) waar de mens op gericht, op geordend, staat. Volgens Pinckaers is het juist daarom dat Thomas in de ST behandelt: (1) God; (2) de weg van de mens naar God; en (3) Christus die, als mens, onze eigenlijke weg tot God is. De ST bestaat dan ook uit drie delen: het eerste deel bestudeert God - Vader, Zoon en Heilige Geest, en Zijn werken van schepping en voorzienigheid. Binnen de schepping is de mens uniek vanwege zijn *natuurlijk verlangen* om God te aanschouwen. Binnen de schepping wordt de mens tot leven gewekt en de voorzienigheid is de wijze waarop God alles ordent, een doelgerichtheid geeft, opdat de mens kan terugkeren tot God. Het tweede deel schetst de eigen wijze van de mens om terug te keren tot God, namelijk zijn *daden*. Door zelf te handelen maakt de mens de terugkeer tot God mogelijk. Het laatste, derde, deel behandelt Christus, als verlosser en weg om terug te keren tot God⁸⁰. Volgens Harak is voor Thomas de menselijke

77 Vgl. Vosman, F., 1997, 80.

78 Vgl. Gula, R., 1989, 220-221.

79 Mijn lezing van de ST is afhankelijk van *The Summa Theologica. Complete English Edition in Five Volumes. Translated by Fathers of the English Dominican Province*, New York 1948.

80 Vgl. Pinckaers, S., 2003, 27; Torrell, J-P, 2005, 27-29.

geschiedenis dan ook per definitie een dynamische heilsgeschiedenis: de geschiedenis van mensen op weg om terug te keren tot God⁸¹.

In het voor de onderhavige studie centrale tweede deel presenteert Thomas dat deel van zijn theologie dat betrekking heeft op menselijk handelen. Dit deel is verdeeld in twee delen, een algemeen en een toegepast deel. Binnen het algemene deel, de zogenaamde *Prima Secundae* (hierna: ST I-II-IIae) behandelt Thomas de natuurwet. In het voorwoord op het gehele tweede deel stelt hij dat van de mens gezegd wordt dat hij naar het *beeld van God* gemaakt is ('Imagio Dei'): een wezen dat met *verstand* en *vrije wil*, macht heeft over zichzelf. Nadat in het eerste deel gesproken is over het Oerbeeld ('exemplar') hiervan, dat wil zeggen God, en over de dingen die uit de goddelijke macht voortkomen overeenkomstig Zijn wil, kan nu gesproken worden over Zijn beeld, de mens, voor zover de mens ook beginsel is van zijn eigen handelingen, alsof hij een vrije wil en macht heeft over zijn eigen handelingen. Het is van belang om op te merken dat wat er verder ook aan bod komt in dit deel van de ST, Thomas een *theologische* antropologie hanteert, namelijk de mens als schepsel en beeld van God en de voornaamste aspecten van dit beeld zijn de vermogens tot redelijkheid (verstand) en zelfbepaling (vrije wil). De mens is een kennend en strevend wezen. Ons verstand is ordenend van aard en daarmee wezenlijk *doelgericht*: zij zoekt en verlangt voortdurend het *ware*. Onze wil is ook wezenlijk *doelgericht*: zij zoekt en verlangt voortdurend het *goede*. Het einddoel van het verstand is dan ook het kennen van God, die de uiteindelijke waarheid is; het einddoel van de wil is de liefde tot God, die ook de uiteindelijke goedheid is. Als mens komen wij dus tot gelukzalige voltooiing, wanneer wij één zijn met God. Deze beweging naar God komt uit onszelf voort. Zij komt namelijk voort uit de verlangens van ons verstand en onze wil⁸².

De mens als eenheid van lichaam en ziel

Als mens verrichten wij daden met behulp van ons lichaam. Dat moge duidelijk zijn. Maar wat zet het lichaam in beweging? Volgens Stump zal binnen een materialistische mensopvatting gesteld worden dat de daden van de mens hun oorzaak vinden in ingewikkelde neurologische processen in de hersenen. De menselijke geest zelf is in deze opvatting het resultaat van dergelijke lichamelijke processen. Voorts bestaat de mens binnen een dualistische opvatting uit een lichaam en een geest, die min of meer los van elkaar gezien kunnen worden. Thomas bewandelt hierbij een middenweg: de mens is een eenheid van lichaam en geest, waarbij

81 Vgl. Harak, G., 1993,58.

82 Vgl. Curran, Ch., 1999,66.

de geestelijke component 'ziel' wordt genoemd, aldus Stump. In de opvatting van Thomas heeft de ziel een inhoud, vermogens en uitwerkingen. Inhoudelijk is de ziel de vormgever van het lichaam van de mens. Het is wat ieder mens tot een uniek mens maakt. De ziel heeft twee soorten vermogens: de redelijke (het intellect) en het strevende (de wil). Het strevende vermogen werkt zich uit in onze menselijke daden.⁸³

Doelen en levensplan

Het goed van met God verkeren, ons geluk, is bij Thomas richtinggevend voor doelen in het leven en van handelingsdoelen. Volgens Vosman kan overeenkomstig de gedachtegang van Thomas gesteld worden dat de mens gericht staat op een hoogste goed. Voor een gedoopte gelovige, of elke mens die reikt naar het geheim van God, is dit het verkeren met God. Thomas laat het hoogste goed richtinggevend worden doordat hij de *concrete* doelen in het *leven* (bijvoorbeeld een goede militair willen zijn, een fatsoenlijke partner, een goede vriend voor andere mensen) en de concrete doelen van het *handelen* (bijvoorbeeld oprecht, eerlijk en rechtvaardig willen handelen als militair) plaatst in de betrekking tot het hoogste goed, het einddoel waarop alle andere doelen gericht staan. Concrete doelen hebben de neiging verstrooid te raken en oriëntatie te verliezen. Wanneer ik ze weet te zien onder het opzicht van een hoogste goed, dan zal ik de concrete doelen weten te focussen, en ze wellicht in een andere volgorde van belangrijkheid brengen. Zo kan ik een lijn aanbrenge in mijn leven. Het geeft mij de mogelijkheid een *levensplan* te ontwikkelen, om coherentie en consistentie aan te brengen in mijn handelen. Het concrete goed dat mij ten deel valt in het streven naar geluk in de alledaagse werkelijkheid, is niet een trapje in een hiërarchie van goederen, steeds een trapje hogerop, tot aan het einddoel. Metafysisch kan men een dergelijke hiërarchie wel denken, maar in de praktijk van het leven bewandelen wij eerder de weg van de onthulling. In het alledaagse zien we het wezenlijke. Het fundamenteel goede licht op in het alledaagse. Deze ordening in de moraaltheologie van Thomas van de concrete doelen op een hoogste goed als einddoel is de katholieke morele traditie ingegaan, aldus Vosman.⁸⁴

De meest fundamentele doelen waarmee wij richting geven aan ons handelen, worden volgens Thomas niet door onszelf verzonnen. Zij zijn reeds aanwezig in de natuurlijke ordening van de werkelijkheid. Door met ons verstand na te denken over de werkelijkheid kunnen wij deze doelen aan

83 Vgl. Stump, E., 2003, 191v.; ST Ia q75.

84 Vgl. Vosman, F., 1997, 36-38.

onzelf onthullen, om er vervolgens meer concrete doelen uit af te leiden: de natuurwet.

4.3.1.2. De natuurwet

Om het spreken van Thomas aangaande natuurwet te situeren volgt in deze paragraaf allereerst een korte beschrijving van de context van dit begrip binnen de scholastiek. Daarna wordt overgegaan tot een bespreking van de natuurwet en de menselijke wet, gevolgd door de goddelijke wet (4.3.1.3.), waarna enkele conclusies worden gegeven ten aanzien van het denken van Thomas over de natuurwet (4.3.1.4.).

Context van de natuurwet binnen de scholastiek

Alvorens over te gaan tot een bespreking van het concept natuurwet en de overige drie concepten waarmee zij samenhangt, namelijk de eeuwige, de menselijke en de goddelijke wet, is het dienstig iets te zeggen over de context van de natuurwet binnen de zogenaamde scholastiek. Ik volg Porter in haar schets van deze context. De scholastiek is de wetenschappelijke stroming in de Middeleeuwen waar Thomas deel van uitmaakt. De twaalfde en dertiende eeuw in West-Europa vormen tezamen een periode van relatieve vrede en stabiliteit, waardoor sociale, economische en institutionele ontwikkelingen mogelijk werden en elkaar in hoog tempo opvolgden. Het feodale systeem maakt plaats voor de stadstaten. Gezag werd gecentraliseerd, de samenleving werd complexer in opbouw en had daardoor meer omvattende institutionele raamwerken nodig. Er ontstonden met name conflicten tussen de burgerlijke en kerkelijke autoriteiten. Deze conflicten vroegen om vormen van rechtspraak waarin de lokale autoriteiten niet konden voorzien. De schaalvergroting en de toenemende complexiteit van zowel het burgerlijke als het kerkelijke leven, en de conflicten die hier onvermijdelijk mee gepaard gingen, zorgden voor de behoefte aan een legitimerend raamwerk waarbinnen strijdige sociale aanspraken beoordeeld konden worden en waarin gewone mensen richting en structuur konden vinden voor hun dagelijkse doen en laten. De christenheid kon op zichzelf geen adequate structuur leveren voor deze sociale legitimatie. Veelal was het de praktische betekenis van christelijke leerstukken die zelf deel uitmaakten van de diverse conflicten. Wat daarmee noodzakelijk werd, was een theologisch gefundeerd raamwerk waarbinnen de verschillende interpretaties van het christelijk geloof *zelf* beoordeeld konden worden. Hedendaags geformuleerd: de Europese samenleving zat dringend verlegen om een omvattende christelijke sociale ethiek, aldus Porter. Deze intellectuele structuren werden ontwikkeld aan

de universiteiten. Dat wil zeggen: ze waren het product van de scholastiek. Het concept 'natuurwet' is een dergelijke intellectuele structuur⁸⁵.

Natuur, redelijkheid en Bijbel

Volgens Porter bood het concept van de natuurwet een raamwerk waarmee sociale praktijken en instituties geïnterpreteerd en, indien noodzakelijk, onder kritiek gesteld konden worden. Doordat het concept van de natuurwet nauw verbonden werd met een algemeen idee rond de begrijpelijke ordening van de menselijke natuur, was het uitermate geschikt voor het verklaren en evalueren van praktijken in een snel veranderende samenleving. Voor de scholastici was de natuurwet een manier om na te denken over de morele betekenis van natuurlijke, vanzelfsprekende voorwaarden en grenzen van menselijk handelen.⁸⁶ De scholastici maakten volgens haar gebruik van het onderscheid tussen het natuurlijke, namelijk dat wat voorgegeven is, en het conventionele of institutionele, namelijk de door mensen bedachte en opgelegde vormen en gebruiken, als een waarborg bij de interpretatie van menselijk handelen in het licht van de diverse krachten die dit handelen funderen en begrenzen. Dat wat voorgegeven is, dus het natuurlijke, omvat (1) de noden en behoeften van onze *biologische natuur*; (2) onze *redelijkheid*, waarbij de rede normatieve en praktische grenzen stelt aan menselijke vrijheid, en (3) de *Bijbel*, opgevat als openbaring van goddelijke wijsheid en wil. Hierdoor kan volgens Porter gesteld worden dat de natuurwet 'natuurlijk' is in de zin van dat zij *voorgegeven is*, en 'wet', in de zin van dat zij bestaat uit *intrinsieke, normatieve uitgangspunten* waardoor ons gedrag gereguleerd wordt. Omdat zij in haar algemeenheid gefundeerd is in het natuurlijke, kan van de natuurwet ook gezegd worden dat zij oorspronkelijk en in overtreffende zin gezagvol is. Tegelijkertijd laat zij ruimte voor diversiteit en aanpassing aan omstandigheden op het niveau van specifieke voorschriften.⁸⁷

De mens als biologisch soortwezen

De scholastici gingen bij hun overwegingen dus uit van wat wij tegenwoordig de mens als biologisch soortwezen noemen. Dit behoeft enige toelichting. Wij zijn allemaal mensen. Wij behoren allen tot het biologisch soortwezen 'mens'. Dit impliceert dat wij iets gemeenschappelijks hebben, namelijk ons mens-zijn, onze gemeenschappelijke menselijke natuur in de vorm van kenmerken. Deze biologische natuur bestaat en is gemeenschappelijk onder alle mensen. Volgens Trigg zou er zonder

85 Vgl. Porter, J., 1999, 35-41.

86 Vgl. Porter, J., 1999, 41-50.

87 Vgl. Porter, J., 1999, 51-53.

deze gemeenschappelijke menselijkheid geen basis zijn waarop wij elkaar zouden kunnen begrijpen. Dit geldt zowel intra- als intercultureel en tussen onderscheiden samenlevingen. Onze geschiedenis zou één grote puzzel worden omdat we nooit zouden kunnen generaliseren doorheen de generaties. Andere culturen zouden van ons gescheiden zijn door onoverbrugbare kloven veroorzaakt door onbegrijpelijke reactiepatronen en denkprocessen. Vertalingen tussen onderscheiden menselijke talen zouden een onmogelijkheid worden. Aangenomen wordt dat de mens niet uitsluitend bepaald wordt door zijn of haar sociale, culturele of historische context. Ware dit wel zo, dan zou het idee van het menselijke verloren gaan.⁸⁸

Onze menselijke natuur als dat wat ons voorgegeven is, vormt het uitgangspunt voor onze menselijke vrijheid. Hiermee bevorderen we een humane voorstelling van wat menselijke vrijheid is en van wat mogelijkheden van mensen zijn. Uitgaan van onze natuur als normatieve oriëntatie betekent dat wij bij het nadenken over wat goed is om te doen, steeds het reeds voorgegevene en het niet beschikbare dienen te respecteren en binnen onze zedelijkheid een plaats te geven. Wanneer wij volgens Vosman de menselijke vrijheid tot handelen als onbegrensd voorstellen, miskennen wij de aard van hoe de mens is, de aard van zijn vrijheid en wat zijn (on-) mogelijkheden zijn. Het begrip van de mens als biologisch soortwezen dient samen te gaan met het begrip van de mens als vrij subject, anders wordt precies datgene aangetast wat wij vrijheid noemen. Volgens Beemer richt de natuurwet zich op dit centrale gegeven van een menselijke natuur en het belang daarvan voor onze zedelijkheid. Natuur verschijnt als een fundamentele begrensde én als een matrix van mogelijkheden. 'Van nature' zijn mensen bijvoorbeeld sterfelijk en kwetsbaar alsook naar de materie begrensd: slechts in en met een lichaam bestaan zij. 'Van nature' heeft de mens ook mogelijkheden, vrijheden, die door zijn typisch menselijke natuur zijn bepaald. Menselijke natuur is moreel relevant, maar stelt niet op onmiddellijke wijze morele normen.⁸⁹ Dat is nu juist de taak van onze rede. *Binnen de natuurwet wordt onze menselijke natuur als voorgegeven verbonden met reflectie daarop door onze rede.* Het moge duidelijk zijn dat binnen dit perspectief de menswetenschappen een belangrijke rol vervullen voor de moraaltheologie. Door middel van empirisch onderzoek wijzen zij de moraaltheologie bij voortdurend op gegevens rond de menselijke natuur, waarop binnen de moraaltheologie een normatieve reflectie plaatsvindt.

88 Vgl. Trigg, R., 2005, 27; Ashley, B., 2004, 4-6.

89 Vgl. Vosman, F., 1997, 88v.; Beemer, Th., 1983, 35.

Hierboven in 4.3.1.1. werd al gesteld dat Thomas de mens opvat als een doelgericht kennend en strevend wezen. Nu kan ook gesteld worden dat de mens als biologisch soortwezen voor Thomas de kenmerken draagt van rede en vrije wil. Het zijn de kenmerken die de mens tot mens maken. Volgens Ashley is de mens door deze kenmerken ook in staat zijn voorgegeven natuur te overstijgen. Zijn gedrag wordt niet enkel bepaald door een voorgegeven natuur. Hierdoor heeft de mens ook de *verantwoordelijkheid* voor zijn eigen daden, die voortkomen uit een vrije keuze. Moraaltheologie heeft onder andere als taak om de mens te helpen deze verantwoordelijkheid te doordenken.⁹⁰

Thomas en de natuurwet

Thomas hanteert de bovengenoemde dubbele invalshoek, natuur en rede, met betrekking tot de menselijke natuur. Volgens Porter en Ernst hanteert hij enerzijds het concept 'natuurlijke geneigdheid' (*inclinatio naturalis*) en anderzijds het concept 'redelijkheid' (*ratio*).⁹¹ Het eerste concept duidt op een biologische structuur, de mens als biologisch soortwezen, het tweede op het menselijke vermogen om ordening aan te brengen. Het eerste duidt op een natuurlijke ordening, het tweede op een redelijke of verstandige ordening. Binnen het thomistische concept 'natuurwet', komen beide invalshoeken samen. De natuurlijke geneigdheden hebben op zichzelf een voor ons verstand begrijpelijke structuur, want ze zijn meegegeven in de schepping. Zij vormen de uitgangspunten en de parameters voor het uitvoeren van de *praktische* rede.

Bij Thomas is het begrip 'wet', gekend uit de *politieke* ervaring als de ordening van een menigte op een *gemeenschappelijk* goed vanwege de vorst, volgens Beemer gekozen als sleutel tot de theologische interpretatie van *alle* menselijke normativiteit.⁹² Zoals gezegd wordt het paradigmatische spreken van Thomas aangaande de natuurwet gevonden binnen de zogenaamde *Secunda Pars*, het tweede deel, van zijn *Summa Theologiae*. Het tweede deel van de ST is op haar beurt verdeeld in twee delen, een algemeen en een toegespitst deel. Binnen het algemene deel, de zogenaamde *Prima Secundae* (I-IIae) behandelt Thomas de natuurwet. Zoals boven gesteld, beschouwt Thomas de handelingen van de mens in het licht van het gegeven dat de mens het beginsel is van zijn eigen handelingen vanuit een vrije wil. Vervolgens begint hij het tweede deel met op te merken dat:

90 Vgl. Ashley, B., 2004, 10-11.

91 Vgl. Porter, J., 1999, 97; Ernst, S., 2009, 144-145.

92 Vgl. Beemer, Th., 1983, 33.

‘(...) wij eerst het einddoel van menselijk leven in ogeschouw moeten nemen, en vervolgens die dingen door middel waarvan de mens kan opgaan naar dit doel, of van het pad kan afwijken, want het doel is de maatstaf van al datgene wat op het doel is toegelegd.’ ST Iallae q1

Het is belangrijk om in te zien dat het tweede deel aldus begrepen dient te worden vanuit twee centrale begrippen: *doel* en de *middelen* tot het doel. Voor het einddoel, het verkeren met God, heeft Thomas betrekkelijk weinig ruimte nodig, namelijk vijf artikelen. Vervolgens is de rest van de ST, ongeveer 400 artikelen, gewijd aan de middelen, waaronder het uiterlijke handelen van de mens, om dit doel te bereiken.

De wet in haar algemeenheid

Om het concept natuurwet te verhelderen, dient eerst duidelijk te zijn hoe Thomas in het algemeen het begrip ‘wet’ formuleert. De wet is een regulering en maatstaf voor menselijk handelen waardoor de mens wordt aangezet tot handelen of daarvan wordt weerhouden. Want ‘lex’ (wet) is volgens Thomas afgeleid uit ‘ligare’ (binden), omdat het de mens bindt tot handelen. De regel en maatstaf van menselijke handelingen is de *rede*, die het eerste beginsel vormt van menselijke handelingen, omdat de rede ons richt op een doel.⁹³ Thomas houdt ons ook voor dat het de wet is die de mens opdraagt hoe hij de handelingen die bij hem passen uitvoert met het oog op zijn einddoel.⁹⁴ Thomas zijn algemene omschrijving van *wet* (lex) luidt: *een verordening van de praktische rede ten bate van het algemeen welzijn, uitgevaardigd door wie zorg heeft voor de gemeenschap*.⁹⁵ Het gaat dus om een *verordening*, die normatief van aard is; voortkomend uit de *rede*, hetgeen wil zeggen dat een wet redelijk moet zijn, voort dient te komen uit het verstand; ten bate van het *algemeen welzijn* van een gemeenschap, waarvoor de wet gegeven wordt; de wet is *uitgevaardigd*, het onderscheidt zich dus van een voorschrift voor een afzonderlijk geval, en heeft betrekking op tenminste een reeks gevallen en bovendien niet voor een enkele persoon, doch voor een gehele gemeenschap; hij die werkelijk *zorg draagt* voor de gemeenschap kan verordeningen uitdragen die kracht van wet hebben. Oprecht zorg dragen geschiedt vanuit de intentie van de wetgever tot het ware goed, en dat is het algemeen welzijn gereguleerd volgens de Goddelijke gerechtigheid. Het eigensoortige gevolg van de wet is dat het degenen aan wie het gegeven is, goed maakt. Dit kan enkel wanneer de wet is uitgevaardigd door

93 ST Iallae q90.a1

94 ST Iallae q91.a4

95 ST Iallae q90.a4; ST Iallae q91.a1

een wetgever met de juiste intentie.⁹⁶ Vervolgens spreekt Thomas van vier soorten van wet: eeuwig, natuurlijk, menselijk en goddelijk.

Eeuwige wet

Onder de eeuwige wet verstaat Thomas de gang van zaken in de wereld zoals deze wordt geordend door de goddelijke Voorzienigheid. Onder deze Voorzienigheid verstaat Thomas dat alles in de kosmos in beginsel door God geordend wordt op een einddoel (God zelf), door middel van tussengelegene doeleinden. Voorzienigheid is het aanbrengen van ordening. De gehele universele gemeenschap van mensen ontvangt als zodanig bestuur van God door middel van de Goddelijke Rede. Het bestuur van God heeft daarmee het *karakter* van een wet. Deze wet staat buiten de tijd en is in die zin eeuwig. Omdat alles onderworpen is aan de Goddelijke Rede nemen alle dingen in enigerlei mate deel aan de eeuwige wet, in zoverre namelijk dat hun onderscheiden neigingen (gerichtheden) tot geëigende doelen en daden (doel-middel-combinaties) hieruit voortkomen. De eeuwige wet ordent alles op geëigende wijze naar zijn geëigend doeleinde.⁹⁷ Volgens Hall kan de eeuwige wet geïnterpreteerd worden als een vertrouwen in God als dragende en ordende structuur van onze werkelijkheid, waarmee Hij ons richt op ons welzijn.

Volgens Hall kan tevens gesteld worden dat bij Thomas de eeuwige wet de zogenaamde *kernwet* is: de wet waaruit alle andere wetten voortkomen. De natuurlijke, menselijke en goddelijke wet hebben alle drie betrekking op mensen en hoe zij gepositioneerd zijn ten opzichte van de eeuwige wet, de wet waarmee God de kosmos bestuurt, de kosmos ordent op haar einddoel. Gezamenlijk vormen de natuurlijke, menselijke en goddelijke wet, de manifestatie van de eeuwige wet in en voor redelijke wezens⁹⁸.

Natuurwet

De mens als redelijk wezen neemt deel aan de Goddelijke voorzienigheid. Volgens Smith en Ernst neemt hij namelijk deel aan die voorzienigheid door *zelf* voorzienig te zijn met betrekking tot zichzelf en anderen. Door middel van zijn rede neemt de mens deel aan de eeuwige wet. Deze deelname wordt door Thomas de natuurwet genoemd. Het is onze *redelijke ordening* van onze natuurlijke doelgerichtheden (doeleinden) en de menselijke daden die wij met behulp van onze rede op die doelgerichtheden afstemmen. Het *einddoel* van de natuurwet is aards van karakter,

96 ST Iallae q92.a1

97 ST Iallae q91.a1

98 Vgl. Hall, P., 1994, 27.

namelijk het algemeen welzijn. Door middel van onze rede kunnen wij onderscheid maken tussen goed en kwaad, wat een functie is van de natuurwet. Het is voor ons mensen natuurlijk onmogelijk 'Gods gedachten' te lezen om zo de eeuwige wet te achterhalen. Echter, door onze redelijke vermogens en onze vanzelfsprekende geneigdheid tot, en verlangen naar, het goede zijn wij in staat om de natuurwet te kennen door na te denken over onze *ervaringen* binnen de natuurlijke werkelijkheid. Volgens Smith mag gesteld worden dat Thomas van mening is dat mensen door goed en zorgvuldig na te denken deelnemen aan de eeuwige wet.⁹⁹

Thomas stelt dat de voorschriften van de natuurwet gericht zijn tot de praktische rede, die hoedanigheid van ons intellect waarmee wij ons handelen doordenken met het oog op dat wat goed is. Als gevolg hiervan is het eerste vanzelfsprekende beginsel binnen de praktische rede: het goede is datgene waar alle dingen van nature naar streven. Dit vormt het zogenaamde *primaire voorschrift* van de natuurlijke wet: *het goede dient gedaan en nagestreefd te worden, het kwade vermeden*. Dit primaire voorschrift is *formeel* van karakter. Alle andere voorschriften van de natuurwet zijn hierop gefundeerd, zodat alles wat door de praktische rede natuurlijkerwijs begrepen wordt als menselijk goed (of als kwaad), behoort tot de voorschriften van de natuurwet als iets dat gedaan of vermeden moet worden.¹⁰⁰

Natuurwet en natuurlijke neigingen of doelgerichtheden

Goed heeft volgens Thomas de hoedanigheid van een doel, zodat alles waartoe de mens een natuurlijke geneigdheid voelt, door de rede wordt opgevat als zijnde goed en daarmee als doelen die nagestreefd dienen te worden. Hierdoor is de ordening van de voorschriften van de natuurwet, die van de *redelijke* ordening van onze *natuurlijke neigingen*. Zoals eerder gesteld staat bij Thomas de werkelijkheid in het licht van doelgerichtheid. Alles in de schepping heeft één of meerdere natuurlijke geneigdheden of doelgerichtheden. Aangetrokken worden tot bepaalde dingen en het consequent vermijden van andere, is bij Thomas onderdeel van de 'natuurlijke uitrusting' van al het geschapene. In dit verband spreekt hij over natuurlijke neigingen. Datgene waartoe de mens van nature een geneigdheid vertoont, wordt door het menselijk verstand opgevat als een goed en daarmee als een doel dat nagestreefd dient te worden. Volgens Porter plaatst Thomas de natuurlijke geneigdheden binnen een raamwerk dat

99 Vgl. Smith, R., 1998, 3; Ernst, S., 2009, 144-145; ST Iallae q91.a2

100 ST Iallae q94.a2 ; Vgl. Ernst, S., 2009, 144.

gegeven wordt door zijn analyse van de drie niveaus van de geschapen werkelijkheid.¹⁰¹

Het eerste niveau is het vegetatieve niveau, waardoor alles van nature gericht is op voortzetting van het eigen bestaan, door middel van leven, groeien en krimpen van het organisme, voedsel opnemen en afvalstoffen afscheiden. Planten zijn een voorbeeld van deze laag. Het tweede niveau, dat het eerste integreert, is het sensitieve niveau. Op dit niveau bevinden zich de dieren. Hun handelen wordt gestuurd door hun overlevingsdrang enerzijds en door waarneming via de zintuigen en zelfbeweging op een instinctieve wijze anderzijds. Van dit laatste geeft Thomas schetsmatig aan dat 'de mens, net zoals de dieren, van nature geneigd (is) tot datgene wat de natuur onderwezen heeft aan alle dieren, zoals geslachtsgemeenschap, het opvoeden van kinderen enzovoort.' Het gaat dus om datgene wat natuurlijk is voor al het dierlijke. Het derde niveau is het rationele, of redelijke niveau, en integreert de beide voorgaande. Op dit niveau bevindt zich de mens. De menselijke persoon verenigt volgens Porter alle drie de niveaus en heeft natuurlijke geneigdheden in overeenstemming met de onderscheiden niveaus, zij het op een menselijke manier. Zo is de mens van nature geneigd tot behoud van zijn leven, heeft hij neigingen overeenkomstig zijn dierlijke aard en is hij rationeel, kan dus nadenken over zijn neiging tot overleven en neigingen die voortkomen uit de zintuigen en hij kan deze in vrijheid ordenen¹⁰². Bij Thomas is dus sprake van een drievoudige ordening van onze natuurlijke neigingen. Deze ordening wordt hieronder verder uitgewerkt.

Volgens Thomas is het meest fundamentele wat over de mens te zeggen valt, dat hij bestaat. Volgens Porter ziet Thomas de mens als een wezen temidden van andere wezens en als zodanig van nature gericht op het continueren van zijn bestaan. Deze natuurlijke geneigdheid tot leven oriënteert de mens op die vorm van goedheid die hem eigen is, namelijk een menselijke vorm van bestaan en het genieten van de meest volledige vorm die hierin mogelijk is. Deze gerichtheid uit zich in een natuurlijk verlangen om in leven te blijven en ongehinderd te kunnen functioneren in overeenstemming met het eigen vermogen tot handelen. Deze geneigdheid is de fundamentele dynamiek onder al het menselijk handelen, aldus Porter.¹⁰³ Volgens Ashley kan deze fundamentele neiging geïnterpreteerd worden als de menselijke nood aan voedsel,

101 Vgl. ST Iallae q94.a2.; Porter, J., 2005, 119; Decorte, J., et al, 2001, 13-14.

102 Vgl. ST Iallae q94.a2.; Porter, J., 2005, 119; Decorte, J., et al, 2001, 13-14.

103 Vgl. Porter, J., 2005, 119-120; ST Iallae q94.a2.

gezondheid, fysieke veiligheid en de materiële goederen, die hiermee in verband staan.¹⁰⁴

Op het tweede niveau kan gesteld worden dat de mens niet alleen een wezen is, maar een wezen van een bepaald *soort*, dat wil zeggen een levend wezen en meer specifiek een dier. Volgens Porter betekent dit dat de mens niet alleen de geneigdheid heeft om in leven te willen blijven, maar ook om net als de dieren, steun en veiligheid te zoeken door actief een verbinding aan te gaan met zijn omgeving. Net als dieren hebben wij natuurlijke verlangens tot warmte, voortplanting en het opvoeden van kinderen. Hierbij dient volgens Porter bedacht te worden dat deze neigingen *bemiddeld* worden door de *rede*, hetgeen betekent dat deze neigingen voor mensen *geordend* zijn op een doel buiten de directe neiging, waardoor de mens zich onderscheidt van het dier. Bijvoorbeeld voortplanting en opvoeding van kinderen kan voor de mens geordend zijn op het doel van gemeenschapsopbouw.¹⁰⁵ Volgens Ashley kunnen neigingen op dit tweede niveau geïnterpreteerd worden als de menselijke nood aan gemeenschap met andere mensen, waarin datgene bereikt en gedeeld kan worden wat wij als enkeling, vanwege onze beperkingen, niet kunnen bereiken. Deze sociale nood heeft twee subniveaus. Op het eerste subniveau de nood aan een familiale omgeving waarin we geboren en opgevoed worden, en voor velen tijdens volwassenheid de liefdevolle gemeenschap met één ander mens waarmee de menselijke soort in stand gehouden kan worden. Op het tweede subniveau een nood aan een meer omvattende gemeenschap waarin door middel van gaven en gemeenschappelijke werkzaamheid onze primaire behoeftes aan fysiek welzijn en familiale veiligheid kunnen worden gegarandeerd.¹⁰⁶

Over het derde niveau zegt Thomas: 'Als laatste is de mens van nature geneigd tot het goede, overeenkomstig zijn redelijkheid, welke redelijkheid hem van nature toebehoort. Vandaar dat de mens van nature geneigd is tot het kennen van de waarheid aangaande God en te leven in gemeenschap.' Hiermee zegt Thomas dus dat de mens van nature de nood heeft om te waarheid te willen kennen aangaande onze werkelijkheid en dat hij het nodig heeft om in sociale structuren te willen leven. Volgens Porter betekent dit dat alles wat behoort tot deze geneigdheden deel uitmaakt van de natuurwet, zoals bijvoorbeeld het afweren van onwetendheid en

104 Vgl. Ashley, B., 2004, 12.

105 Vgl. Porter, J., 2005, 120-121; ST Iallae q94.a2.

106 Vgl. Ashley, B., 2004, 12.

het vermijden van toebrengen van schade aan mensen waarmee wordt samengeleefd.¹⁰⁷

Natuurwet, praktische rede en prudentia

Volgens Schockenhoff en ook Ernst is het gegeven dat onze natuurlijke geneigdheden bemiddeld worden door onze rede van doorslaggevend belang. Bemiddeld door de rede, wordt volgens hem de natuurlijke geneigdheid tot een redelijke streving van de wil. Hierdoor ontstaat de gerichtheid op een *doel*. Onze geneigdheden behoren tot de natuurwet enkel als een *streving* die volledig gevormd wordt door de rede tot een doel. Natuurlijke neigingen op zichzelf geven enkel een globale richting aan voor ons handelen. Daarom moeten wij de rede toepassen om ons toe te leggen op de concrete doelen voor ons handelen in het hier en nu. Uitgedrukt in de militaire termen van de artillerie: een natuurlijke neiging geeft een 'hoofdschuitsrichting' voor ons handelen aan, de praktische rede dient de exacte coördinaten aan te geven in de vorm van concrete (tussen-) doelen, die gericht staan op ons natuurlijk einddoel, het algemeen welzijn.¹⁰⁸ Volgens Hall geschiedt de uitwerking van globale doelo-riëntaties tot concrete doelen binnen de deugd van de praktische rede, de *prudentia*.¹⁰⁹

De veranderlijkheid van de natuurwet

Thomas tekent verder aan dat deze algemene, primaire beginselen van de natuurwet, omwille van de redelijkheid van de mens, voor eenieder in waarheid en juistheid *hetzelfde* zijn (universaliteit). Hiermee doelt hij op het primaire algemene formele beginsel dat het goede gedaan en het kwade vermeden dient te worden, alsmede de drievoudige ordening van de natuurlijke neigingen. Op basis van deze algemene beginselen komt de praktische rede, in de hoedanigheid van *prudentia*, in haar overwegingen tot *specifieke* secundaire conclusies, of afgeleide beginselen en doelen, in concrete situaties. Deze afgeleide secundaire beginselen behoren *ook* tot de natuurwet, doch behoeven *niet* voor eenieder hetzelfde te zijn, aldus Schockenhoff.¹¹⁰ Dit wordt veroorzaakt door de algemeenheid van de primaire beginselen. Naarmate een concrete situatie *specifieker* wordt, en dus verder af komt te staan van de algemeenheid van primaire beginselen, kan de praktische conclusie, binnen soortgelijke gevallen, leiden tot *verschillende* afgeleide secundaire beginselen. Thomas noemt hierbij als voorbeeld het algemene beginsel dat goederen die aan een an-

107 Vgl. Porter, J., 2005, 120-121; vgl. Ashley, B., 2004, 12; ST Iallae q94.a2.

108 Vgl. Schockenhoff, E., 2003, 163; Ernst, S., 2009, 149; ST Iallae q94.a2.ro2.

109 Vgl. Hall, P., 1994, 38-40.

110 Vgl. Schockenhoff, E., 2003, 166-167.

der zijn toevertrouwd, aan de rechtmatige eigenaar teruggegeven dienen te worden. Dit is waar en juist. Het kan echter voorkomen dat de goederen niet teruggegeven mogen worden omdat de rechtmatige eigenaar ze bijvoorbeeld zal gebruiken om andere mensen schade toe te brengen.¹¹¹

Menselijke wet

Zoals gesteld, komt de praktische rede vanuit de algemene primaire beginselen van de natuurwet tot nadere specifiekere bepalingen in concrete kwesties. Deze nadere bepalingen noemt Thomas de *menselijke wet*. De menselijke rede is immers de maatstaf van menselijk gedrag op basis van onze natuurlijke doelgerichtheden. Het doel van deze wet wordt door Thomas omschreven als de rust binnen de Staat doorheen de tijd. Zij bereikt deze rust door het sturen van uitwendige handelingen met betrekking tot die kwaden die de vredige toestand binnen de Staat kunnen verstoren. De menselijke wet richt zich tot de civiele gemeenschap en impliceert wederzijdse plichten tussen mensen. Het geeft richting aan de relaties binnen de menselijke gemeenschap. Het gemeenschappelijke leven staat in het teken van de rechtvaardigheid, die richting geeft aan dit gemeenschappelijke leven. De menselijke wet bestaat dan ook enkel uit voorschriften aangaande handelingen die behoren tot de rechtvaardigheid.¹¹²

4.3.1.3. De goddelijke wet

Naast de eeuwige, natuurlijke en menselijke wet is er volgens Thomas een *goddelijke wet* noodzakelijk. Hij geeft hiervoor vier redenen aan. Ten eerste heeft de mens naast een natuurlijk, aards einddoel, dat wil zeggen het algemeen welzijn, een bovennatuurlijk, hemels, einddoel, namelijk God. Echter, onze praktische rede is enkel in staat om ons te richten op ons natuurlijk doeleinde, het algemeen welzijn, en tussendoelen op weg hier naar toe. Zij is op zichzelf niet in staat om menselijk handelen te richten op ons bovennatuurlijke einddoel. Daarom is een goddelijke wet noodzakelijk om menselijke daden hierop te ordenen. Ten tweede wordt de praktische rede gekenmerkt door een bepaalde mate van onzekerheid in haar afgeleide, concrete, praktische conclusies. Verschillende mensen komen bijvoorbeeld tot verschillende conclusies in praktische aangelegenheden, en daarmee tot verschillende wetten. Daarom is een goddelijke wet noodzakelijk die de mens zonder vergissing richting kan geven. Ten derde verricht de mens naast uiterlijke ook innerlijke handelingen. Voor deze innerlijke handelingen is een innerlijke en volgens Thomas dus een

111 Vgl. ST Iallae q94.a4

112 Vgl. ST Iallae q91.a3.r2; ST Iallae q98.a1; ST Iallae q100.a2

goddelijke wet nodig om die innerlijke daden richting te geven. Ten vierde en tot slot is een goddelijke wet nodig om alle zonden te veroordelen.¹¹³

Volgens Hall kan de goddelijke wet worden opgevat als een *inhoudelijke* toevoeging aan de natuurwet vanuit de *openbaring*. De natuurwet is immers de wijze waarop mensen deelnemen aan de eeuwige wet. Met de nadere bepalingen van de natuurwet in menselijke wetten worden mensen op verstandige wijze geordend op natuurlijke goederen als tussen-doelen en komen zij nader tot God overeenkomstig datgene wat we met behulp van ons verstand kunnen bevatten. Maar hiermee kunnen wij het einddoel dat ons uiteindelijk bevredigt (God) niet bereiken. Daarom voorziet God ons van een goddelijke wet met het vermogen om ons naar dit einddoel te leiden. Op deze wijze vervolmaakt de goddelijke wet datgene wat de natuurwet uiteindelijk beoogt, aldus Hall¹¹⁴.

De goddelijke wet wordt door Thomas opgedeeld in een zogenaamde *oude* en *nieuwe* (evangelische) wet. De oude wet is pedagogisch van karakter en richt de uiterlijke daden van de mens op zijn natuurlijke einddoel hier op aarde, namelijk het algemeen welzijn, en dwingt naleving van haar geboden af door middel van vrees voor strafoplegging. De nieuwe wet richt uiterlijke én innerlijke daden van de mens op zijn bovennatuurlijke hemelse einddoel, God, door middel van de liefde, die in het hart van de mens wordt uitgestort door middel van de genade van Christus. Hieronder volg ik Hall op hoofdlijnen in haar bespreking van de oude en de nieuwe wet.¹¹⁵

De oude wet: voorschriften en geboden

De oudtestamentische, geschreven Mozaïsche wet richt de mens op God door middel van concrete tijdelijke goederen als nastrevenswaardige doelen.¹¹⁶ Deze oude wet bevat enerzijds voorschriften die behoren tot de natuurwet, anderzijds voegt zij uit zichzelf een aantal wetten toe. De voorschriften die behoren tot de natuurwet zijn van toepassing op alle mensen; die enkel behoren tot de oude wet zijn van toepassing op het Joodse volk.¹¹⁷

Binnen de oude wet maakt Thomas een onderscheid tussen twee soorten morele *verplichtingen*, namelijk het *voorschrift* ('precept') en het *gebod* ('commandment'). Een voorschrift is een *absoluut* gebod of verbod,

113 Vgl. ST Iallae q91.a4.

114 Vgl. Hall, P., 1994, 46.

115 Vgl. ST Iallae q91.a5; Vgl. Hall, P., 1994, 45-93.

116 Vgl. ST Iallae q99.a6

117 Vgl. ST Iallae q98.a5

zoals ‘Gij zult niet doden’, of ‘Gij zult niet stelen’. Deze twee verboden zijn absoluut in die zin dat zij zo noodzakelijk zijn, dat zonder hen de morele ordening teloor gaat. Andere dingen zijn ge- of verboden, niet als absolute verplichting, maar als iets waarvan het beter is om het te doen. Gerechtigheid zit in de absolute voorschriften, naastenliefde in de overige.¹¹⁸

Een wettelijk voorschrift is bindend volgens Thomas. Het gaat over iets dat gedaan moet worden, en dat iets gedaan moet worden, komt voort uit de noodzaak tot een of ander *doel*. Een voorschrift impliceert dus een verbinding met een doel. Voorschriften kunnen gegeven zijn aangaande onderscheiden doelen (als tussendoelen) die geordend zijn op één en hetzelfde einddoel. *Alle* voorschriften binnen de oude wet hebben betrekking op dit ene doel. Dit einddoel is de *naastenliefde*, want iedere wet is gericht op het bewerkstelligen van vriendschap, zij het tussen mensen, zij het tussen mens en God.¹¹⁹

De *morele* voorschriften binnen de oude wet hebben betrekking op zaken die vanuit hun aard behoren tot de goede zeden. Goede zeden behoren immers redelijk te zijn. Daarom behoren de morele voorschriften uit de oude wet logischerwijs tot de natuurwet. Maar niet allen op gelijke wijze. Thomas onderscheidt drie categorieën voorschriften. Ten eerste zijn er daden waarvan ieder mens met de kracht van zijn eigen verstand kan beoordelen dat zij ge- of verboden zijn. Hij noemt hier drie geboden uit de Decaloog: ‘Eert uw vader en uw moeder’, ‘Gij zult niet doden’ en ‘Gij zult niet stelen’. Vervolgens voorschriften, die door wijze mensen als verplichtend worden gezien en die door wijs onderricht worden ingeprent. Als voorbeeld noemt Thomas het respect voor de oudere persoon. Als derde zijn er voorschriften waarbij de menselijke rede, goddelijke instructie nodig heeft: God onderricht ons hierover. Hier geeft Thomas als voorbeelden: ‘geen beelden maken’, en het verbod ‘Gods naam ijdel te gebruiken’.¹²⁰

Oude wet en Decaloog

Thomas stelt dat *alle* morele voorschriften van de oude wet terug zijn te brengen tot de *Decaloog*¹²¹. Hij merkt in dit verband ook op, dat op basis

118 Vgl. ST Iallae q99.a6

119 Vgl. ST Iallae q99.a1.r2

120 Vgl. ST Iallae q100.a1.

121 Vgl. ST Iallae q100.a3. De Tien geboden behoren dus tot de natuurwet, gelden daarmee voor alle mensen, en zijn in beginsel voor eenieder inzichtelijk met behulp van de rede, ook al behoren zij tot de Openbaring. Openbaring sluit redelijkheid namelijk niet uit.

van de Decaloog de mens zich in zijn algemeenheid goed gedraagt ten opzichte van zijn naasten, indien hij niemand in woord, gedachte of daad *schade* berokkent. Een ander geen schade berokkenen is een onmiddellijk dictaat van de rede.¹²² Analoog aan de algemene opvatting van Thomas over de wet omvatten de voorschriften van de Decaloog de intentie van de wetgever, God. De voorschriften van de eerste tafel, die ons richten op God, omvatten de ordening op ons gemeenschappelijk, uiteindelijk goed, dat God is. De voorschriften van de tweede tafel bevatten de ordening van *rechtvaardigheid* die door de mens in acht dient te worden genomen: dat niemand krijgt wat hem niet toekomt en dat eenieder krijgt wat hem toekomt. Dit laatste is volgens Thomas de wijze waarop wij de voorschriften van de Decaloog dienen op te vatten. Vervolgens wijst hij er nog op dat het gebod 'Gij zult niet doden' betekent dat onschuldigen niet gedood mogen worden. De geboden zijn onveranderlijk met betrekking tot de wezenlijke rechtvaardigheid die zij bevatten. Echter in hun bepaaldheid tot een *concreet* geval kunnen zij *veranderlijk* zijn, bijvoorbeeld in de vaststelling welke daad een moord is. Een dergelijke bepaling hangt af van een oordeel van het daartoe bevoegde gezag.¹²³

De nieuwe wet, of de genade

De zogenaamde nieuwe, of evangelische, wet bestaat voor Thomas hoofdzakelijk in de genade van de Heilige Geest, die geschonken wordt aan hen die geloven in Christus. Deze genade wordt uitgestort in het hart van de gelovige als ware het een toevoeging aan zijn natuur.¹²⁴ De mens wordt voorzien van de hulp van de Heilige Geest om deugdzame handelingen te verrichten.¹²⁵ Evenals andere wetten is ook de nieuwe wet onderhevig aan veranderingen met betrekking tot tijd, plaats en personen, overeenkomstig de mate waarin de genade meer of minder volmaakt stroomt in de mens.¹²⁶

Genade vervolmaakt onze natuurlijke werkelijkheid

Het is van wezenlijk belang om hierbij de *theologische* visie van Thomas op de natuurlijke werkelijkheid in de gaten te houden. Onze concrete werkelijkheid is opgenomen in een proces. Zoals hiervoor gesteld in 4.3.1.1. komt alles in de werkelijkheid voort uit God (*exitus*) en keert zij terug tot God (*reditus*). Volgens Van den Hoogen, die ik hier volg, hebben begrippen als 'schepping', 'mens', 'daad', 'deugd', 'zonde' en 'genade' een plaats binnen een conceptueel kader waarin alles gedacht wordt

122 Vgl. ST Iallae q100.a5.ro4

123 Vgl. ST Iallae q100.a8.ro3

124 Vgl. ST Iallae q106.a1

125 Vgl. ST Iallae q106.ro2

126 Vgl. ST Iallae q106.a4

als voortkomend uit God, die schept en onderhoudt, en waarin alles dat terugkeert naar God zijn voltooiing, zijn vervolmaking, vindt. Dit denkschema van voortkomen uit, en terugkeren naar God, voldoet niet aan een moderne opvatting over de geschiedenis. Desalniettemin is het een schema waarin het nadenken over de concrete werkelijkheid geschiedt in het licht van Gods bekommernis om mens en wereld. De staat van genade in Thomas' opvatting is dat de eeuwige liefde van God begaan is met, en op een scheppende wijze gerelateerd is aan, de kern van het menselijk wezen, namelijk zijn *vrijheid*, aldus Van den Hoogen. Door Gods bekommernis, dat wil zeggen door de werking van Zijn genade, worden mensen als het ware opgetild uit hun eindigheid om te delen in de gemeenschap met God, om te delen in het leven met God. Bij Thomas is dus geen sprake van een antithese tussen bovennatuurlijke genade en de natuurlijke menselijke werkelijkheid. *Genade vervolmaakt onze natuurlijke werkelijkheid*. Zij borduurt als het ware voort op onze natuurlijkheid. Er is enkel een *onderscheid* tussen genade en natuur dat voortkomt uit de overtuiging dat Gods betrokkenheid bij mensen wezenlijk relationeel van aard is en dat Zijn bekommernis zich richt op het heil van *alle* mensen.¹²⁷

Verhouding tussen oude en nieuwe wet

Welnu, de nieuwe wet onderscheidt zich van de oude. Beide hebben weliswaar hetzelfde einddoel, de terugkeer tot God, echter hun aard is verschillend. De oude wet is als een opvoeder van kinderen, zij is pedagogisch van aard. De nieuwe wet is de wet van de *vervolmaking*, want het is de wet van de *naastenliefde*. Volgens Thomas schrijft iedere wet werken van de deugd voor. Iemand die de deugd nog niet bezit, en daarmee onvolmaakt is, wordt aangezet tot deugdelijk handelen door middel van een *uiterlijke* oorzaak: de wet en vrees voor straf, i.c. de oude wet. Degene die de deugd als gevolg van het geloof wel bezit, handelt vanuit de liefde voor de deugd en daarmee vanuit een *innerlijk* beginsel, ofwel de nieuwe wet vervolmaakt de mens. Hij handelt vanuit het innerlijke beginsel van de liefde.¹²⁸ De nieuwe wet is dan ook in hoofdzaak een innerlijk beginsel, zoals eerder al gesteld, namelijk de genade die tot uiting komt in het geloof dat werkzaam is door de liefde.¹²⁹

4.3.1.4. Conclusie

Hoe kunnen we nu de natuurwet bij Thomas interpreteren of duiden? Volgens Ashley is zij in haar algemeenheid het juist doordachte begrip van onze menselijke natuur, dat wil zeggen van ons verlangen naar geluk, en

127 Vgl. Hoogen, A.J.M. van den, 1996, 155-156.

128 Vgl. ST Iallae q107.a1.ro2

129 Vgl. ST Iallae q108.a1

de elementen van een gelukkig leven en de wijze waarop deze elementen zich tot elkaar verhouden, kortom, een concreet begrip van het ultieme doel van ons menselijk leven, dat wil zeggen van God en de tussengelegen doelen die wij zoeken opdat we gelukkig zijn. De natuurwet bestaat uit een weldoordachte ordening van handelingsdoelen, waarbij het algemeen welzijn het einddoel is van de natuurlijke ordening. De voorschriften van de natuurwet zijn *universeel* te noemen, dat wil zeggen voor eenieder in beginsel inzichtelijk met behulp van de rede. Tegelijkertijd is zij *particulier* te noemen in die zin dat zij gedragen wordt door God als schepper en bestuurder van de werkelijkheid en een aanvullende inhoud ontvangt vanuit de openbaring, waarbij die inhoud in de opvatting van Thomas overigens niet op gespannen voet staat met onze redelijkheid.¹³⁰

Bij onze keuze voor middelen om de doelen voortkomend uit de natuurwet te bereiken, houden wij bepaalde zeer algemene beginselen in acht, aldus Ashley, die gebaseerd zijn op redelijk doordachte intrinsieke doelgerichtheden, noden, van onze menselijke natuur. Deze algemene beginselen zijn de zogenaamde primaire voorschriften van de natuurwet. Zij zijn vanzelfsprekend voor ieder weldenkend mens met levenservaring, zoals lijfsbehoud, de noodzaak om gezond en veilig te blijven, om vrienden te hebben en in gemeenschap te leven, alsmede het verwerven van een realistisch begrip van wat moreel goed en slecht gedrag is. Vervolgens zijn er meer specifieke secundaire beginselen die wij verwerven via een gerijpte en redelijk doordachte levenservaring enerzijds, en wetenschappelijke reflectie op onze gedeelde levenservaring anderzijds, en de bronnen van morele wijsheid die ons overgeleverd zijn, zoals bijvoorbeeld bepaalde voorschriften uit de Bijbel. Hieruit leren wij meer gedetailleerde regels betreffende het goede leven, zoals het belang van zelfbeheersing over onze gewoontes en verlangens, het doen van datgene waarvan we weten dat het juist is en de moed daar naar te handelen in hachelijke situaties, en het respecteren van de rechten van anderen en onze verantwoordelijkheden ten opzichte van hen in onze familie en gemeenschap. Hiermee is gezegd dat handelen in overeenstemming met de natuurwet méér is dan alleen het volgen van algemene regels tot bepaalde doelen. Het is eerder de voortdurende zoektocht naar, de historische ontvouwing van, een juist redelijk begrip van wat er op natuurlijke wijze van ons geëist wordt met het oog op bepaalde doelen.¹³¹

De geëigende menselijke uitdrukking van de natuurwet betreft volgens Porter handelen in overeenstemming met onze praktische redelijkheid,

130 Vgl. Ashley, B., 2004, 14.

131 Vgl. Ashley, B., 2004, 12-13.

want de kenmerkende uitdrukking van de menselijke natuur *is* om te handelen in overeenstemming met onze redelijkheid. Volgens Porter komen onze meer specifieke morele oordelen tot stand door middel van redelijke reflectie, waarbij uitgegaan wordt van eerste beginselen en een begrijpelijke ordening van de menselijke natuur en de noden van menselijk leven. Op deze wijze kan de natuurwet uitgebreid worden tot alle oordelen, wetten, en praktijken die voortkomen uit een redelijke reflectie op de doelgerichtheden en noden van menselijk leven.¹³²

Het eerste voorschrift van de natuurwet en daarmee van de praktische rede, namelijk het goede doen en het kwade vermijden, wordt bij Thomas gearticuleerd in een pluraliteit van geboden die geëffectueerd worden door een samenspel van de rede en de natuurlijke neigingen, waarbij de rede deze neigingen integreert in een rationele, doelgerichte totaliteit. Dit gaat samen met het herkennen van goed en kwaad in de hiërarchische ordening van de neigingen. Volgens Schockenhoff blijft de concrete bepaling van wat moreel goed is, door middel van een definitie van de middelen die toegepast dienen te worden, een taak van de praktische rede. Het zijn de onderscheidende handelingen van de *prudentia* die de praktische rede operationeel maakt in bepaalde gebieden. De natuurwet geeft enkel universele geboden. Kennis van de natuurwet omvat volgens hem *niet* de uiteindelijke bepaling van gedrag en de specifieke morele waardering van een gegeven situatie. De concrete bepaling van gedrag vindt plaats door *prudentia* en *geweten* (in de zin van *conscientia*), zoals verderop besproken wordt. Deze beide maken deel uit van onze praktische redelijkheid, die tevens de universeel geldige geboden van de natuurwet kent (*synderesis*). De *prudentia* past de wet toe.¹³³

Volgens Schockenhoff, die ik hierin volg, is de betekenis van het voorgaande, dat de natuurwet geen concreet ethos bevat. Het definieert als het ware een normatief referentiekader in de vorm van doeloriëntaties en algemene geboden, die door onze praktische rede tot een concreet ethos worden gevormd, waarbij rekening wordt gehouden met de historische en contingente existentiële situaties van menselijke personen. De natuurwet is op te vatten als een *metastrategie*. Het concrete, historische ethos komt tot uiting in individuele, historisch veranderlijke deugden, en is verankerd in de natuurwet, die de fundamentele beginselen en het referentiekader van doeloriëntaties bevat. Het inhoudelijke ethos is geen deductie uit de natuurwet, maar wordt erdoor *gedragen*. De doeloriëntaties van de natuurwet worden door de creatieve activiteit van de rede

132 Vgl. Porter, J., 1999, 87, 95.

133 Vgl. Schockenhoff, E., 2003, 166.

uitgebouwd, zodat ze ons leiden tot het doel van alle ethiek, namelijk specifiek moreel juist gedrag in de grote variëteit van omstandigheden in het menselijk leven¹³⁴.

De natuurwet, geduid als metastrategie, die de fundamentele beginselen en het referentiekader van doeloriëntaties bevat voor gelukt menselijk leven, gaat vooraf aan, en vormt de morele fundering voor het positieve recht en politiek handelen, ook het politiek-militair handelen. Het positieve recht of het geheel van wetten, die van kracht zijn binnen een (mondiale) samenleving, handelt over de rechten en plichten die door middel van de werking van onze praktische redelijkheid voortkomen uit het primaire beginsel van het goede doen en het kwade mijden. Het is krachtens de morele basis van de natuurwet dat het volkerenrecht en het positieve recht kracht van wet hebben. Ze zijn een verlengstuk of uitbreiding van de natuurwet. De legaliteit van politiek-militair handelen wordt weliswaar bepaald door het (internationaal) recht, echter de morele legitimiteit wordt bepaald door de natuurwet en de juiste werking van onze praktische redelijkheid. In die zin vormt de natuurwet de morele fundering van ons handelen.

Het kerkelijk spreken aangaande de ethiek van de militaire praktijk, zoals dat besproken wordt in het volgende hoofdstuk, is op te vatten als natuurwettelijk spreken aangaande die praktijk. Dat wil dus zeggen dat zij de fundamentele doelen en beginselen uitdraagt die betrekking hebben op de politiek-militaire praktijk, waarbij deze doelen en beginselen voortkomen uit een redelijke doordenking van onze menselijke natuur en de overgeleverde bronnen van morele wijsheid.

4.3.2. Structuur van het geweten bij Thomas: *synderesis* en *conscientia*

In het voorgaande hebben we de conceptuele context voor de behandeling van het geweten door Thomas geschetst. Het is nu mogelijk om verder te gaan met de opvatting van Thomas aangaande het geweten. Thomas behandelt het vraagstuk van het geweten aan de hand van de begrippen *synderesis* en *conscientia* in ST I q79.a12 en a13. Beide begrippen hangen met elkaar samen, zoals eerder werd aangegeven (4.3.1.). Hieronder volgt een interpretatie van de begrippen *synderesis* (4.3.2.2) en *conscientia* (4.3.2.3). Voorafgaand hieraan wordt eerst weergegeven wat Thomas verstaat onder een 'habitus', aangezien hij *synderesis* begrijpt als een speciale natuurlijke habitus (4.3.2.1.). Bovendien is dit begrip van belang voor een goed verstaan van het begrip 'deugd' zoals dat door Thomas wordt gehanteerd.

134 Vgl. Schockenhoff, E., 2003, 170.

4.3.2.1. Habitus

De grondgedachte van het habitusbegrip bij Thomas kan omschreven worden als het zich door gewoonte eigen maken van een normatieve praktijk, zoals bijvoorbeeld het goed leren hanteren van een vuurwapen, of breder, een goed beheersen van militaire vaardigheden. Hierbij is het belangrijk om te onderstrepen dat habitus voor Thomas een *normatief* begrip is. Normatief valt hierbij niet samen met 'normaal', met wat men volgens de geldende normen gewoon is te doen. De habitus is een normatief begrip dat een verhouding aangeeft tussen een reëel *genormeerd* element, namelijk 'natuur' en een ideëel *normerend* element, de 'rede'. De habitus is een soort 'tweede natuur' in overeenstemming met de rede. De relatie tot de rede als normerende instantie van het menselijk handelen is immers essentieel voor Thomas, zoals reeds tot uiting kwam bij de bespreking van het begrip 'natuurwet'. Volgens Te Velde, die ik hier volg, betreft het dus niet een louter door gewoonte verworven gedragspatroon, maar eerder een door *kritische gewoonte* verworven gedragspatroon.¹³⁵

Habitus, deugd en vrijheid

Volgens Te Velde hanteert Thomas het begrip habitus ter bepaling van de specifiek menselijk zin van deugd. Het gaat om de deugd van menselijke daden, dat wil zeggen daden waarover de mens vrije zeggingsmacht heeft en waarvoor hij verantwoordelijk is (zie onder 4.3.4.1.). 'Deugd' in een niet specifiek menselijke zin, duidt op kracht, op een *vermogen* dat ten volle ontplooid is, zodat het zijn werking goed kan verrichten. Zo spreekt Thomas van de 'deugd' van een paard: een krachtig en gezond paard dat bij machte is de in zijn natuur, in zijn biologisch soortwezen, besloten doelgerichtheid van het paard-zijn actief te realiseren. Het gaat hier om het einddoel dat *eigen* is aan het leven van een paard, dus niet om een instrumentele relatie. Wel kan men zeggen dat een deugdelijk paard in afgeleide zin ook kan deugen om door de mens ingezet te worden voor een bepaald doel, bijvoorbeeld om een kar te trekken. De deugd van een paard, die gedefinieerd wordt in relatie tot zijn natuur, maakt hem geschikt om opgenomen te worden binnen een door de mens gedefinieerde doel-middel-relatie.¹³⁶

Het begrip deugd heeft hiermee volgens Te Velde nog geen morele, maar wel een normatieve betekenis: deugd maakt de bezitter ervan goed en doet hem zijn werk goed verrichten. De deugd neemt een *bemiddelende positie* in: ze staat tussen de actuele daad en degene die de daad verricht

135 Vgl. Velde, R. te, 1995, 78-79.

136 Vgl. Velde, R. te, 1995, 80.

(het subject), en *verbindt* beide met elkaar. Ze verbindt de innerlijke met de uiterlijke handeling. Zo maakt de deugd van wapenbeheersing niet alleen dat iemand goed kan schieten, de normatieve praktijk van het schieten wordt goed beheerst, maar ze maakt iemand ook tot een goed schutter. Welnu, de deugd van de mens als mens, maakt niet alleen dat een mens zijn 'werk' goed doet, maar tevens dat hij zich als mens op de juiste manier verwerkelijkt, namelijk vanuit het einddoel waarvoor hij in het leven is geroepen. Door de deugd realiseert zich iets in zijn uitwerkingen dat in overeenstemming is met zijn doelgerichte natuur. Het begrip deugd veronderstelt dus wederom een teleologische opvatting van 'natuur' als de intrinsieke norm van de actieve bestaansontplooiing.¹³⁷

Vanuit deze algemene zin van deugd zet Thomas volgens Te Velde de stap naar de *menselijke* deugd. De natuur van de mens is een *redelijke* natuur, zoals we inmiddels weten. Actieve bestaansontplooiing is voor de mens geen louter natuurlijk proces, zoals bij een dier. Met behulp van de rede kan de mens *sturing* geven aan zijn daden. Dit in tegenstelling tot een dier, dat puur instinctmatig handelt. Bij de mens gaat het om een *redelijke* en *morele* verwerkelijking van zijn mens-zijn en zijn menselijke vermogens. Een morele verwerkelijking veronderstelt *vrijheid*, het vermogen om zichzelf in zijn handelen normatief te bepalen. Het is in de context van deze menselijke vrijheid dat het begrip habitus zijn betekenis krijgt.¹³⁸

In zijn algemeenheid vat Thomas de deugd dus op als de voltooiing van een vermogen, aldus Te Velde. De deugd van een redelijk vermogen, is dan een voltooiing die het karakter heeft van een habitus, een *duurzame gesteldheid* van het redelijke vermogen. Een redelijk vermogen moeten we dan zo begrijpen dat daarin een actief en een passief moment een rol speelt. Want vrijheid impliceert enerzijds een zekere onbepaaldheid, een nog niet uit zichzelf vastgelegd zijn op één bepaalde daad. Een vrij vermogen staat open voor een zekere veelheid en moet zich dus nog *laten* bepalen om tot een bepaalde concrete daad te komen. Anderzijds kan deze nadere bepaling niet tot gevolg hebben dat de vrijheid van het vermogen wordt opgeheven. Het kan dus niet gaan om een bepaling die van *buiten* de mens komt. Toegespitst op de menselijke wil betekent dit: de vrijheid van de wil, een onbepaalde openheid voor alles, kan geen bepaaldheid krijgen door een *willekeurige* inval of een *spontane* neiging die zich voordoet. De vrijheid van een redelijk vermogen sluit daarom zowel een ontvangend als een handelend moment in. Een vrij vermogen moet zich kunnen laten bepalen, maar wel zo dat het zich in deze verkregen

137 Vgl. Velde, R. te, 1995, 80-81.

138 Vgl. Velde, R. te, 1995, 81.

bepaaldheid tot zichzelf verhoudt, dat wil zeggen tot haar eigen doelgerichtheid. Als habitus staat de deugd dan ook tussen het vermogen tot bepaalde daden en de daad zelf in. De habitus valt niet samen met het vermogen en ook niet met de daad, de actuele uitoefening van het vermogen. De habitus bemiddelt op vrije wijze het niet uit zichzelf op iets bepaalds afgestemde vermogen (algemeenheid) met een bepaalde concrete werking van dat vermogen (bijzonderheid), zodat in die bepaalde werking het vermogen zich verwerkelijk in een vrije overeenstemming met zijn natuurlijke einddoel, aldus Te Velde.¹³⁹

Een habitus maakt het mogelijk dat iemand kan handelen wanneer hij dat wil. Een habitus maakt het vermogen gereed en bekwaam voor zijn eigenlijke werking, zodanig dat die werking ook de uitoefening van vrijheid is. Een vrij vermogen kan aanvankelijk nog alle kanten op. Een habitus geeft handen en voeten aan die vrijheid, waardoor de vrijheid ook werkelijkheid wordt. Een habitus leidt ertoe dat de vrije wilsdaad (bijvoorbeeld: ik wil vuren) vlot en met gemak wordt omgezet in een vrij gewilde uitoefening van het vermogen (schieten), dat immers krachtens de habitus gereed is om telkens wanneer dat gewild wordt de betreffende activiteit *goed* te verrichten. Dit betekent evenwel niet dat een habitus zich louter *instrumenteel* verhoudt tot de wil. Het is niet zonder meer een bekwaamheid of een vaardigheid die door de wil gebruikt kan worden. Iets goed doen, een werking goed verrichten, is niet uitsluitend een zaak van een vrije keuze van de wil. De mens moet ook in staat zijn, zijn redelijke wil concreet gestalte te geven en effectief te laten zijn in een vrij gewild handelen binnen een *normatieve praktijk* volgens Te Velde.¹⁴⁰

Deugd als bemiddeling van natuur en rede

Thomas spreekt volgens Te Velde alleen van habitus in verband met redelijke vermogens, dat wil zeggen vermogens die zich in hun werking door de rede laten bepalen: het verstandelijke kenvermogen en het streefvermogen. Redelijke vermogens zijn, in tegenstelling tot *natuurlijke* vermogens, niet uit zichzelf gericht op één bepaald iets. Ze zijn niet reeds van nature toegelegd op één bepaalde daad, zoals vuur van nature verwarmt en niet de mogelijkheid heeft het tegenovergestelde te doen. 'Natuur' en 'rede' zijn voor Thomas twee beginselen van werking die in tegenstelling tot elkaar gedefinieerd worden. De natuur werkt op een vaste en constante wijze, spontaan en eenvormig, zonder keuze. De rede werkt op een vrije, zichzelf bepalende wijze tegen de achtergrond van vele mogelijkheden zoekend naar wat de *juiste* keuze is. Waar de natuur als determinerend

139 Vgl. Velde, R. te, 1995, 81-82.

140 Vgl. Velde, R. te, 1995, 82-83.

beginsel van handelen terugtreedt, zoals bij de mens, vereisen vermogens een vervolmaking door een habitus, die de juiste richting aangeeft. De habitus is een soort 'tweede natuur'. Ze neemt als het ware de richtingbepalende functie van de natuur over, maar dan wel zo dat in deze quasi-natuurlijke geneigdheid van het vermogen, de vrije normering door de rede tot uitdrukking komt. *In de habitus voegt de natuur zich naar de rede, en is de rede 'natuurlijk' geworden.*¹⁴¹

Waar Thomas aangeeft *waarom* wij een habitus nodig hebben, noemt hij volgens Te Velde diverse redenen die wijzen op een zekere *vervangende natuurlijkheid*. Ten eerste staat de habitus borg voor de promptheid om volgens de juiste keuze te handelen, de vlotheid waarmee het goede wordt gedaan. Vervolgens geeft de habitus een zekere eenvormigheid, dat wil zeggen een vaste regelgeleide structuur aan een menselijke praktijk. Het handelen heeft tenslotte ook het genoegen van de *convenientia*. De keuze wordt niet met moeite afgedwongen op de neigingen en impulsen die iemand tot handelen aanzet. Er is niet iedere keer opnieuw een uitvoerige beraadslaging nodig om de juiste regel te vinden en het handelen naar deze regel te richten. Er is sprake van een zeker automatisme. De deugd vormt de strevingen van de wil van *binnenuit* om te doen en na te streven wat de rede bepaalt als de juiste keuze.¹⁴²

Binnen een habitus wordt een vermogen op een vaste manier *afgestemd* op de goede werking van dat vermogen, maar dan wel zo dat het bepaaldelijk afgestemd-zijn een eenheid vormt met het vrije afstemmen door de rede, aldus Te Velde. Zonder de betrokkenheid van de rede is er geen sprake van een habitus, maar van een vaste, *ondoordachte gewoonte*.¹⁴³

4.3.2.2. Synderesis

In ST Ia q79.a12 vat Thomas *synderesis* op als een speciale, natuurlijke habitus van de rede. Deze komt ter sprake binnen zijn behandeling van het redelijke vermogen van de mens.¹⁴⁴ De *synderesis* bevindt zich in het redelijke deel van de ziel. Zij maakt deel uit van onze *praktische redelijkheid*, doch is geen vermogen, of de praktische rede zelf. Onze praktische rede is namelijk discursief in haar werking, aldus Van Iersel. De praktische rede is het verstandelijke vermogen waarmee wij van eerste praktische beginselen (in de zin van doeloriëntaties) redeneren naar praktische conclusies. Welnu, de *synderesis* bevat de eerste beginselen van menselijk

141 Vgl. Velde, R. te, 1995, 83.

142 Vgl. Velde, R. te, 1995, 83-84.

143 Vgl. Velde, R. te, 1995, 84.

144 Vgl. ST Ia q79.a12

handelen. Het is de habitus van de intuïtieve kennis van de eerste praktische beginselen, aldus Hall. Deze habitus is *natuurlijk*, dat wil zeggen voorgegeven aan het redenerende verstand. Zij is daarmee *speciaal*, omdat het geen volledige deugd-habitus betreft, zoals boven weergegeven. Het betreft enkel het *natuurmoment* binnen de habitus. *Synderesis* geeft mensen een natuurlijke innerlijke oriëntatie op, kennis van, en mogelijkheid tot moreel oordelen op basis van primaire voorschriften (vgl. 4.3.1.2.). Het is het *begrip* van de primaire voorschriften waarmee mensen zich oriënteren op het goede. En daarmee is *synderesis* het begrijpen van de praktische rede van de *inhoud* van de *natuurwet*. Het is de habitus van de natuurwet. De *synderesis* biedt ons doeloriëntaties en primaire voorschriften of beginselen als uitgangspunten voor moreel redeneren en handelen. Op basis hiervan kan gesteld worden dat onze praktische redelijkheid tenminste gevormd wordt door *synderesis* als begrip van eerste beginselen en de praktische rede, ons discursief vermogen om te redeneren van praktische beginselen naar praktische conclusies. De praktische rede heeft ook een habitus, te weten de *prudentia*, zoals we verderop zullen zien.¹⁴⁵

Volgens Hall komt het belang dat Thomas hecht aan *synderesis* voort uit het gegeven dat het ons de fundamentele uitgangspunten biedt voor overwegingen aangaande het goede leven en goed handelen. Moreel handelen is onmogelijk zonder weet te hebben van de doelen waarop dit handelen gericht is: moreel handelen geschiedt enkel met het oog op een bepaald doel dat opgevat wordt als goed. Zonder *synderesis* is het onmogelijk om te redeneren over kwesties onder het opzicht van goed en kwaad. Ofwel: *synderesis is de mogelijksvoorwaarde voor moreel redeneren en handelen*.¹⁴⁶

4.3.2.3. Conscientia

Na *synderesis* komt Thomas vervolgens in dezelfde questio (ST Ia q79. a13) te spreken over *conscientia*: is de *conscientia* een vermogen?¹⁴⁷ Evenals *synderesis* wordt zij door Thomas geplaatst binnen het redelijke deel van onze ziel, binnen onze praktische redelijkheid. Ook *conscientia* is volgens hem geen vermogen. Volgens Smith is het een innerlijke act, een innerlijke handeling en geeft Thomas hiervoor als eerste een linguïstisch etymologisch argument. *Conscientia* zou zijn afgeleid van *cum alio scientia*: kennis-tezamen-met-een-ander; kennis geordend of toegepast

145 Vgl. Smith, R., 1998, 5; Iersel, A.H.M. van, 1982, 23; May, W., 2004, 133; Porter, J., 1999, 89; Hall, P., 1994, 29.

146 Vgl. Hall, P., 1994, 30-31.

147 Vgl. ST Ia q79.a13

op iets anders. Kennis ergens op ordenen of toepassen is een handeling. *Conscientia*, het *gewetensoordeel*, is dus een activiteit van de praktische rede, aldus Ernst.¹⁴⁸

Volgens Smith ontwikkelt Thomas vervolgens het begrip verder aan de hand van een drietal manieren waarop *conscientia* zich manifesteert in specifieke 'toepassingen'. Ten eerste getuigt *conscientia* voor of tegen onze daden. Het erkent dat wij iets wel of niet gedaan hebben in het hier en nu. Vervolgens draagt *conscientia* ons op om iets te doen of na te laten in het concrete hier en nu. In deze zin zet het ons aan tot handelen, of bindt het ons tot een bepaalde handeling. En tenslotte beoordeelt het de morele kwaliteit van ons handelen in het hier en nu. *Conscientia* moet dus een daad zijn, aangezien dit alles volgt uit de toepassing van kennis op datgene wat wij doen. Zoals aangegeven in 4.3.2.1. is er volgens Thomas een habitus nodig om tot een daad te komen. Vandaar dat hij zegt dat *synderesis* door sommige auteurs benoemd wordt als *conscientia*.¹⁴⁹

Conscientia en synderesis

Conscientia is volgens Ernst nu te duiden als betrokken op bepaalde, concrete daden, terwijl *synderesis* geduid kan worden als de innerlijke werkelijkheid van een fundamentele *oriëntatie* op het goede, in de vorm van handelingsdoelen, binnen de menselijke persoon. Volgens Smith is de *synderesis* binnen het geheel van de praktische redelijkheid de *objectieve* dimensie. Zij biedt ons algemene, universele en noodzakelijke natuurwettelijke beginselen voor ons handelen. *Conscientia* is de *subjectieve* dimensie van onze praktische redelijkheid, want het betreft de toepassing van deze beginselen, deze praktische kennis. *Conscientia* brengt de inhoud van de *synderesis* in de 'praktijk', voor zover het een oordeel betreft dat ons opdraagt iets te doen of na te laten.¹⁵⁰

Conscientia als act van het geweten is volgens Van Iersel een bijzondere fase van een meer algemene structuur van menselijke handelingen als geheel. De structuur die Thomas voorstelt, wil de aard van menselijke handelingen vastleggen als *vrijwillige* handelingen van een *rationeel* (dat wil zeggen: doelgericht) wezen.¹⁵¹ Om de bijzondere fase van de act van het geweten hierin te kunnen aangeven, volgt nu eerst een interpretatie van het menselijk handelen in het algemeen en de moraliteit ervan bij Thomas.

148 Vgl. Smith, R., 10; Ernst, S., 2009, 109-110.

149 Vgl. ST Ia q79.a13; Smith, R., 1998, 10.

150 Vgl. Smith, 1998, 11; Ernst, S., 2009, 110-112.

151 Vgl. Iersel, A.H.M. van, 1982, 26.

4.3.3. De moraliteit van menselijk handelen

In zijn ST laat Thomas de beschouwing inzake de moraliteit of zedelijkheid van het menselijk handelen vooraf gaan door twee traktaten die van belang zijn voor de moraliteit. Het eerste is het traktaat over het *doel van menselijk leven* (ST Iallae q1-5), en vervolgens het traktaat over de aard van de *menselijke handeling* (ST Iallae q6-17). Daarna schrijft hij vrij kort over de *moraliteit* van het menselijk handelen. De beoordeling van de zedelijkheid is volgens Thomas daarmee afhankelijk van de wijze waarop menselijk handelen begrepen dient te worden, hetgeen op haar beurt afhankelijk is van wat als het doel van menselijk leven opgevat wordt. Hieruit blijkt opnieuw, zoals ook boven gesteld in 4.2.1.1., het teleologische karakter van het denken van Thomas: moraliteit is afhankelijk van het doel dat met het handelen wordt nagestreefd.

In deze paragraaf zal eerst geschetst worden hoe Thomas het menselijk handelen beschouwt (4.3.3.1.), vervolgens dat het doel als criterium voor zedelijkheid geldt (4.3.3.2.) om daarna de vraag te stellen naar de juistheid van zogenaamde doel-middel-combinaties (4.3.3.3.).

4.3.3.1. Menselijk handelen

De eerste vraag die beantwoord dient te worden is: wanneer is een handeling *menselijk* te noemen? Volgens Janssens, die ik hierna volg in zijn verhandeling over menselijk handelen bij Thomas, is het voor Thomas zo dat slechts die handeling menselijk te noemen is (*actus humanus*), die voortkomt uit het verstand en gesteld wordt vanuit een vrije wil. Binnen het mensbeeld van Thomas zijn rede en vrije wil immers de basiskennmerken van de mens (vgl. 4.3.1.1.). De mens is een kennend en strevend wezen. We kunnen slechts die handeling moreel beoordelen die door de handelende persoon *weloverwogen* en *vrijwillig* tot stand komt, en waar hij dus *verantwoordelijk* voor is. Enkel die handelingen zijn menselijk, die voortkomen uit een *weloverwogen wil*. Hiermee is gezegd dat een handeling begint als een *innerlijk* proces: het betreft een innerlijke handeling. Deze innerlijke handeling wordt veruiterlijkt door een voor omstanders waarneembare, *uiterlijke* handeling, die *onlosmakelijk* volgt uit de innerlijke handeling van de wil. Wanneer ik weloverwogen en uit vrije wil besluit tot het verrichten van een bepaalde handeling, dan veruitwendig ik die handeling door waarneembaar voor derden te handelen. De innerlijke en uiterlijke handeling vormen in de zienswijze van Thomas *één ongedeelde handeling* die moreel beoordeeld kan worden.¹⁵²

152 Vgl. Janssens, L., 1979, 40-41.

Schematisch kan op basis van Smith gesteld worden dat Thomas drie fasen onderscheidt in de menselijke handeling (Ia, Ib en II), waarvan de eerste twee innerlijk zijn en de derde uiterlijk is.¹⁵³ Volgens Kaczor beschrijft Thomas de voortgang van de menselijke handeling in ST Iallae qq6-17 vanuit het redelijke begrip van het doel (*intellectus*), de wens met betrekking tot het doel (*velle*), de intentie tot het doel (*intentio*), overleg aangaande de middelen (*consilium*), instemming met mogelijke middelen (*consensus*), keuze van het middel (*electio*), bevel (*imperium*), uitvoering van de daad (*usus*) en het genieten van de voltooide handeling (*frui*).¹⁵⁴

MENSELIJKE HANDELING

REDE

WIL

I. Innerlijke handeling

Ia. aangaande het doeleinde

- | | |
|---------------|-------------|
| 1. waarneming | 2. wens |
| 3. oordeel | 4. intentie |

Ib. aangaande de middelen

- | | |
|---------------|---------------|
| 5. overleg | 6. instemming |
| 7. beslissing | 8. keuze |

II. Uiterlijke handeling

- | | |
|----------------|----------------|
| 9. bevel | 10. toepassing |
| 11. uitvoering | |
| 12. voltooiing | |

De innerlijke handeling

Waar richt de weloverwogen wil zich op? De weloverwogen wil is volgens Thomas gericht op het *goede* als doel. In onze handelingen streven wij naar het goede, of preciezer gesteld: dat wat als goed door ons wordt waargenomen met behulp van onze rede, aldus Janssens. Dat wij in iedere handeling trachten te realiseren wat goed voor ons is, betekent dus dat wij ons richten op dit goed als doeleinde van ons handelen. Het doel is dus het primaire element dat ons menselijk handelen structureert en

153 Het schema is ontleend aan Smith, R., 1998, 24.

154 Vgl. Kaczor, Ch., 2002, 107.

richting geeft. Het is het object dat eigen is aan de handeling van de wil. Tegelijkertijd wordt duidelijk dat de drager (subject of persoon) van de innerlijke handeling door Thomas wordt *meegenomen* in de definitie van het doel. Thomas komt hier voortdurend op terug: ieder doeleinde van een handeling staat gericht op het einddoel van het subject. Met onze handelingen trachten wij ons uiteindelijke levensdoel te realiseren. De persoon bepaalt niet zelf het uiteindelijke doel van zijn of haar leven, maar dit doel wordt de persoon aangereikt door middel van de *natuurwet*. In een hermeneutische duiding stelt Janssens dat onze onderscheiden handelingen niet los gezien kunnen worden van elkaar. Het zijn geïntegreerde momenten binnen onze levensgeschiedenis als geheel, waarin eenheid en heiligheid geschapen worden dankzij de doelen die wij als persoon nastreven. Volgens Janssens benadrukt Thomas dan ook de volgorde en het samenspel van doelen die door een persoon worden nagestreefd, zoals tussendoelen, nabij gelegen doelen, veraf gelegen doelen en einddoel. Dit laatste is het doel waar alle andere doelen op gericht staan en hun voltooiing in vinden (vgl. 4.3.1.1.). De volgende vraag is nu: *hoe* richt de wil zich op het nagestreefde doel? Volgens Thomas kan dat op twee manieren, namelijk *rechtstreeks* of als reden om een bepaald *middel* te benutten met het oog op het doel.¹⁵⁵

Wanneer de wil zich innerlijk rechtstreeks richt op het doel, zonder dat daarmee een uiterlijke handeling is verbonden, spreekt Thomas van een enkelvoudige vrijwillige handeling. Het doel kan omwille van zichzelf worden nagestreefd *zonder* uiterlijke handeling. Thomas geeft als voorbeeld dat wij gezondheid als een absoluut doel innerlijk kunnen willen, terwijl we uiterlijk niets doen om gezond te blijven, of te worden.¹⁵⁶

In het tweede geval wordt het doel ook omwille van zichzelf nagestreefd, maar *tegelijkertijd* wordt het nagestreefd als reden voor de keuze van een *middel* dat de realisatie van het doel mogelijk maakt. Nu hebben we te maken met een samengestelde handeling, bestaande uit doel en middel. In dit verband hanteert Thomas de termen *intentio* en *electio*. Zij worden door Thomas als volgt gedefinieerd: de *intentio* is het streven van de wil naar het doeleinde voor zover dit doeleinde binnen het bereik van de middelen ligt. *Electio* is de toeleg van de wil op de middelen voor zover zij betrekking hebben op het bereiken van het doeleinde. Beide begrippen hebben betrekking op de gehele handeling, doel en middel. Formeel zijn de begrippen echter onderscheiden van elkaar. *Intentio* is direct gericht op het doel zelf, dat de *reden* is waarom de middelen gewild worden en

155 Vgl. Janssens, L., 1979, 42-44.

156 Vgl. Janssens, L., 1979, 44.

bijgevolg is het doel dus de *aanzet* van de handeling. *Het doel is het formele element dat de aard van de handeling bepaalt.* *Electio* duidt het betrekkingselement van de handeling aan, namelijk de middelen die enkel nuttig zijn totdat het doeleinde is bereikt. *De middelen staan in relatie tot het doel.* Boven werd gesteld dat we een doel kunnen nastreven omwille van zichzelf. Dit geldt *niet* voor middelen. Wanneer we een middel willen, willen we tegelijkertijd het bijbehorende doel. Thomas gebruikt de termen *intentio* en *electio* om aan te geven wat de structurele elementen zijn binnen zijn handelingstheorie. Omwille van beide elementen is de innerlijke handeling een enkelvoudige, in beweging zettende, gebeurtenis waarvan het doel het formele en primaire element is, dat de wil zodanig aanstuurt richting de middelen, dat de handeling tot een einde komt op het moment dat het doel is bereikt. Het bereiken van het doel is het doeleinde (voltooiing) van de handeling.¹⁵⁷

De uiterlijke handeling

Omdat het doel tevens doeleinde van de handeling is, dat wil zeggen datgene wat gerealiseerd moet worden, kan de handeling niet beperkt blijven tot een innerlijke handeling van de wil, aldus Janssens. De handeling dient veruiterlijkt te worden om effect te sorteren, om het doeleinde te bereiken. Handelen is werkzaam in verbinding staan met de ons omringende werkelijkheid. De innerlijke handeling schiet tekort voor dit contact. Onze wil bedient zich van onze andere vermogens en onze lichamelijkekheid waardoor het contact met de ons omringende werkelijkheid mogelijk wordt. Daarom is ons handelen niet alleen een innerlijke, maar ook een uiterlijke gebeurtenis.¹⁵⁸

Volgens Thomas is de *menselijke* handeling dus een samengestelde eenheid met enerzijds een *innerlijke* handeling van de wil als het *formele* element, en anderzijds, de *uiterlijke* handeling als het *materiële* element. Het doel is het eigenlijke object van de innerlijke handeling, en de uiterlijke handeling, als middel tot het doeleinde, is het materiële element van dezelfde menselijke handeling. De middelen worden gekozen vanuit het doel, en zij worden omwille van het doel ingezet. Het doel van de innerlijke handeling bepaald daarmee dus de *aard* van de concrete totaliteit van de menselijke handeling, aldus Janssens.¹⁵⁹

157 Vgl. Janssens, L., 1979, 44-46.

158 Vgl. Janssens, L., 1979, 46.

159 Vgl. Janssens, L., 1979, 46-47; vgl. Stanke, G., 1984, 85.

4.3.3.2. Het doel als criterium voor de zedelijkheid van de menselijke handeling

In zijn beschouwingen over de eeuwige wet en de natuurwet stelt Thomas dat de rede, ons verstand, de *maatstaf* is van de zedelijkheid voor zover zij deelname is in de eeuwige wet. In zijn betoog over de menselijke handeling vat Thomas dit volgens Janssens als volgt samen: het is vanuit de eeuwige wet, die de goddelijke rede is, dat de menselijke rede, het verstand, de maatstaf is van de menselijke wil, van waaruit de menselijke wil haar goedheid ontvangt. De morele goedheid van de menselijke handeling hangt dus af van haar overeenstemming met de rede. *Thomas brengt op deze wijze redelijkheid en zedelijkheid bij elkaar*. De moreel goede wil staat onder leiding van de rede, aldus Janssens.¹⁶⁰

Zoals gezegd vormen bij Thomas de innerlijke en de uiterlijke handeling één en dezelfde concrete handeling. Van hieruit beoordeelt hij ook de zedelijkheid van een handeling. Het doel van de innerlijke handeling bepaalt de goedheid of slechtheid van de *gehele* handeling. Thomas illustreert dit als volgt. De handeling van het doden van een mens als gebeurtenis kan geschieden vanuit verschillende redenen, bijvoorbeeld vanuit gerechtigheid (Thomas denkt hier aan de uitvoering van de doodstraf) of vanuit de bevrediging van persoonlijke wraaklustige gevoelens. In beide gevallen is de materiële handeling hetzelfde, het doden van een mens, doch vanuit *moreel* opzicht zijn het twee heel verschillende handelingen. Het doel waarnaar het subject streeft in zijn innerlijke handeling van de wil bepaalt de zedelijkheid van de totale handeling.¹⁶¹

Volgens Janssens' lezing van Thomas kan het doel in zichzelf (intrinsiek) moreel goed of slecht zijn. Immers zedelijkheid is bij Thomas gekoppeld aan redelijkheid. Er kunnen dus handelingen zijn met een moreel slecht doel, waarbij het doel *geen* weloverwogen doel is, gesanctioneerd door de rede. Het slechte doel maakt moreel gezien de *gehele* handeling slecht, omdat het doel het formele element is van de gehele handeling.¹⁶²

4.3.3.3. Debita proportio: de juiste doel-middel-combinatie

Bij Thomas wordt dus de morele uitwerking van de uiterlijke handeling, dat wil zeggen *de gevolgen*, gerelateerd aan de zedelijkheid van het doel van de innerlijke handeling. Thomas duidt dit aan als de juiste verbinding tussen doel en middel. Het middel is betrokken op het doel en dient daarom op een juiste wijze in verhouding te staan tot, evenredig of

160 Vgl. Janssens, L., 1979, 48.

161 Vgl. Janssens, L., 1979, 49-50.

162 Vgl. Janssens, L., 1979, 50-51.

proportioneel te zijn aan, dit doel. Thomas spreekt hier van *debita proportio*: de doel-middel-combinatie dient moreel juist te zijn, aldus Janssens. Om als menselijke handeling te kunnen gelden, dient een handeling voort te komen uit de wil. Dit impliceert dat het handelende subject redelijke kennis heeft van het doel én het middel. Hij dient te begrijpen dat het middel op basis van haar eigen definitie in relatie en verhouding staat tot het doel. Slechts hierdoor kan het subject binnen het mentale afwegingsproces de ruimte scheppen die de vrijheid tot stand brengt om op morele gronden *wel* of *niet* een bepaalde handeling te verrichten. De uiterlijke handeling kan alleen een middel zijn tot het doel, wanneer het *redelijkerwijs is afgestemd* op het doel. Het doel waartoe het middel strekt, wordt gewild. Bijgevolg is het doel de reden (*ratio*) én de oorzaak (*causa*) van de wil om het middel te willen. Daarmee is het doel dus het begin en beginsel van de handeling. Het middel is afgestemd op het doel. Zijn kenmerk is de bewerkstelling van het doel.¹⁶³

Het doel is enkel zedelijk goed wanneer het overeenstemt met de eisen van de rede. Het middel van de uiterlijke handeling neemt deel aan deze zedelijke goedheid wanneer het middel het doel bewerkstelligt én redelijkerwijs in de juiste verhouding hiertoe staat. Deze door de rede afgewogen verhouding (*debita proportio ad finem et relatio*) is een wezenlijk element van de uiterlijke handeling. Volgens Janssens beschrijft Thomas deze *debita proportio* als volgt (vgl. ST Iallae q21.a1). De juiste verhouding wordt gemeten met een maatstaf. De menselijke rede is de onmiddellijke, voor ons mensen meest nabije, maatstaf voor handelingen die voortkomen uit de wil. Zoals hierboven werd besproken, ziet Thomas de menselijke rede als deelname aan de eeuwige wet (4.3.1.2.). De eeuwige wet vormt dan ook de hoogste maatstaf voor onze handelingen. De eeuwige wet wordt afgespiegeld in het menselijke verstand. Bijgevolg is de menselijke handeling moreel *juist* wanneer het gericht is op het doel volgens de ordening van de rede en daarmee van de eeuwige wet. Er is sprake van *zonde*, indien van deze juiste ordening wordt afgeweken. Zonde is een handeling die *niet* in de juiste verhouding staat tot het doel waarop het is gericht.¹⁶⁴

Via de *debita proportio* draagt het doel zijn morele goedheid over op de middelen. Omdat bij Thomas de menselijke rede de deelname is aan de eeuwige wet, worden de delen van een handeling, doel en middelen, getoetst aan een *objectieve* maatstaf van zedelijkheid. De intentie van het subject moet dan ook gericht zijn op een doel dat moreel goed is

163 Vgl. Janssens, L., 1979, 53.

164 Vgl. Janssens, L., 1979, 53-54.

volgens de rede. Middelen kunnen enkel delen in de morele goedheid van het doel wanneer zij op de juiste wijze in verhouding tot dat doel staan volgens ons begrip van *objectieve waarheid* en wanneer er geen tegenspraak bestaat tussen doel en middelen. De deugd van de *prudentia* betreft de *afstemming van de middelen op het doel*. Haar functie is volgens Janssens het garanderen van de *debita proportio* van de middelen tot moreel goede doelen, zodat er moreel juiste doel-middel-combinaties kunnen ontstaan. Vandaar dat nu besproken dient te worden hoe Thomas de deugd van de *prudentia* beschrijft, opdat wij kunnen komen tot een duiding van de werking van onze praktische redelijkheid met daarin *synderesis*, *conscientia* en *prudentia* als elementen (4.3.5.).¹⁶⁵

4.3.4. Prudentia

In een eerste paragraaf zal worden weergegeven wat Thomas in zijn algemeenheid onder *prudentia* verstaat (4.3.4.1.). Vervolgens zal aangegeven worden wat de functionele stadia van *prudentia* zijn (4.3.4.2.). Voor het goed of volmaakt functioneren van de *prudentia* zijn acht elementen noodzakelijk die op hun beurt in verband staan met de functionele stadia (4.3.4.3.). Daarna wordt nog bekeken hoe Thomas het functioneren van de *prudentia* beschouwt in het publiek-militaire domein (4.3.4.4.), en hoe hij de samenhang ziet tussen *prudentia*, zonde en genade (4.3.4.5.).

4.3.4.1. Prudentia in het algemeen

Volgens Van Iersel vormt de *prudentia* een breder en belangrijker thema in het werk van Thomas dan het geweten. De *prudentia* is bij Thomas een deugd-habitus van de praktische rede, waardoor een individu juiste oordelen velt omtrent doel-middel-combinaties, bijvoorbeeld in de vorm van een strategie. Het is de juiste rede omtrent dingen die gedaan behoren te worden. Het is de deugd waardoor wij het *juiste* geweten (*conscientia*) hebben.¹⁶⁶ Volgens Smith vormt zij het sleutelement binnen het proces waarin wij komen tot een gewetensvol besluit. *Synderesis* biedt ons hierbij de noodzakelijke eerste praktische beginselen waaruit onze morele beslissingen voortkomen. Geweten in de zin van *conscientia* is de innerlijke handeling van het toepassen van deze beginselen in een concrete situatie. *Prudentia* wordt door Smith geduid als de bekwaamheid, de leiding en het bevel om van het gewetensoordeel te komen tot het uitvoeren van een bijbehorende morele handeling. Volgens Smith heeft *conscientia* de hulp nodig van de *prudentia* om te komen tot een juiste afweging binnen concrete situaties en het uitvoeren van het gewetensoordeel. *Prudentia* duidt het proces aan waarmee wij op basis van alge-

165 Vgl. Janssens, L., 1979, 55.

166 Vgl. Iersel, A.H.M. van, 1982, 31.

mene beginselen vanuit de *synderesis* bepaalde doel-middel-combinaties overwegen, besluiten tot een bepaalde doel-middel-combinatie en dit besluit uitvoeren.¹⁶⁷

Volgens Te Velde, die ik hier opnieuw volg, ziet Thomas de *prudentia* tevens als oorzaak van alle *morele* deugden, zoals rechtvaardigheid, moed en matigheid. De *prudentia* zelf is een intellectuele deugd. Zonder een prudent oordeel van de rede over wat in een concrete situatie 'goed' is, en dus wat de juiste keuze is, zijn morele deugden in de streefvermogens niet in eigenlijke zin deugden. Het is de *prudentia* die ervoor zorgt dat binnen de morele deugd ook daadwerkelijk het goede wordt gekozen. Morele deugd bestaat in de bereidheid de juiste keuze tot uitgangspunt van het streven en het handelen te nemen. Zonder *prudentia*, zonder dat men met verstand en overleg handelt, komt men niet tot de juiste keuze. Het *natuurmoment* van de habitus gaat dan overheersen, waardoor ze tot een gewoonte wordt. De band met de normerende rede gaat verloren.¹⁶⁸

Omdat de concrete zin van het goede, in de vorm van doelen, voor de mens zo veelvormig en divers is, zozeer afhankelijk van allerlei factoren die in een concrete handelingssituatie meespelen, kan een *natuurlijk*, of een vanzelfsprekend, oordeel niet volstaan, volgens Thomas. Het natuurlijke oordeel over wat in een concreet geval gedaan dient te worden, wordt volgens Thomas gegeven vanuit de *synderesis*. Doch deze beginselen voor het handelen zijn niet toereikend omdat ze te algemeen en te onmiddellijk zijn. Het zegt eigenlijk alleen maar dat het goede gedaan, en het kwade vermeden dient te worden. In het licht van de natuurlijke doelgerichtheid van de natuurlijke neigingen tekent zich dat 'goede' immers nog maar zeer globaal en oningevuld af, te globaal om daar concrete handelingsrichtlijnen aan te ontleen. Het natuurlijk oordeel en de natuurlijke neigingen van de mens geven onvoldoende houvast en richting om goed en juist te handelen, aldus Te Velde.¹⁶⁹

Precies hierom zijn er ook deugden nodig. De mens is volgens Thomas niet reeds van nature zo afgestemd op zijn einddoel, dat een natuurlijk instinct hem doeltreffend en vlot zou kunnen leiden in de actieve realisatie daarvan. Natuur en rede zijn niet 'van nature' in de mens zo met elkaar bemiddeld en van elkaar doordrongen dat de mens spontaan en feilloos het goede doet. Hun onmiddellijke en algemene eenheid in de vorm van

167 Vgl. Smith, R., 1998, 24.

168 Vgl. Velde, R. te, 1995, 84-85.

169 Vgl. Velde, R. te, 1995, 85.

natuurlijke aanleg tot de deugd vereist een *morele vorming* (ontwikkeling en differentiatie in de verschillende deugden), die bestaat in een door de rede bemiddelde afstemming van de neigingen op de concrete veelvormigheid van het goede in de vorm van na te streven doeleinden. En dit vereist primair een *vorming van de rede* zelf, een rede die haar taak deugdelijk weet te verrichten.¹⁷⁰

Volgens Te Velde benadert Thomas de *prudentia* uiteraard tegen de achtergrond van zijn constatering dat de in de mens als biologisch soortwezen, dat wil zeggen zijn natuurlijke eenheid van natuur en rede, de soortelijke natuur als determinerend beginsel van het handelen terugtreedt en niet toereikend is. Voor Thomas is dit geen gebrek. Dieren, zegt hij, zijn krachtens hun soortelijke natuur vastgelegd op een bepaald leefmilieu waarbinnen ze voldoende toegerust zijn om hun goed te realiseren. Het goed in de vorm van doelen van hun actieve bestaansontplooiing staat op een eenduidige manier in functie van hun soortelijke natuur. De natuur van een zwaluw bijvoorbeeld, is uit zichzelf toereikend afgestemd op het bouwen van nesten en andere typisch 'zwaluwse' activiteiten. In het geval van dieren kan de natuur (de natuurlijke neigingen) ook toereikend zijn, omdat het bij die natuur passende goed een uniform karakter heeft, en dus op een in de natuur vastgelegde wijze realiseerbaar is. De mens als soort doorbreekt en overschrijdt de relatief starre en vastgelegde kaders van de dierlijke natuur. De natuur geeft de mens weliswaar niet alles wat noodzakelijk is voor zijn bestaan, maar rust hem wel uit met de mogelijkheid om het noodzakelijke door de rede te verwerven, dus de mogelijkheid om een *cultuur* op te bouwen, dat wil zeggen zelf zijn bestaan op een redelijke wijze gestalte te geven.¹⁷¹

Menselijke vrijheid betekent dus een zich terugtrekken van de natuur als een determinerend beginsel enerzijds, en het vermogen om zichzelf te bepalen tegen de horizon van een zekere oneindigheid aan doeleinden anderzijds, waarbij deze doeleinden geordend blijven op het natuurlijke einddoel, aldus Te Velde. De *prudentia* heeft rechtstreeks te maken met deze onbegrensde openheid van waaruit het goede als doeleinde hier en nu telkens bepaald kan en moet worden. De praktische rede moet het natuurlijke oordeel van de *synderesis* bemiddelen met de concrete situatie waarbinnen de mens zich strevend en handelend dient te realiseren. Deze algemene taak met betrekking tot het goede als zodanig moet zij vervullen binnen de onderscheiden normatieve gebieden van de morele deugden. Immers, door een morele deugd (zoals rechtvaardigheid,

170 Vgl. Velde, R. te, 1995, 85-86.

171 Vgl. Velde, R. te, 1995, 86-87.

matigheid, moed) wordt de wil genormeerd en gereguleerd binnen een bepaald domein waarop die deugd betrekking heeft. Zo doet bijvoorbeeld de deugd van de rechtvaardigheid de streving van de wil afstemmen tot die specifieke zin van het goede die bestaat in de gelijkheid van mensen in hun onderling verkeer. Door de deugd van de rechtvaardigheid is de mens bereid zich in zijn streven te normeren door wat de *rede* als rechtvaardig beoordeelt. Gezien de diversiteit van situaties en de complexiteit van menselijke betrekkingen waarin rechtvaardigheid in militair optreden gestalte moet krijgen, staat de zin van wat rechtvaardig is niet bij voorbaat vast, en kan dus ook niet als vaststaande gedragsregel in de deugd van de rechtvaardigheid besloten liggen. De *prudencia* kan dus niet gemist worden. Volgens Te Velde moet, in veronderstelling van een rechte wil, de rede vaststellen wat hier en nu rechtvaardig is en het streven daartoe nader bepalen.¹⁷²

*Moreel handelen is dus niet mogelijk zonder een prudent gewetensoordeel, zonder het gevormde vermogen van de rede om in het licht van haar onbegrensde normatieve openheid de inhoudelijke zin van het goede als doeleinde in de concrete situatie te bepalen. Volgens Te Velde is de taak van de *prudencia* om in elk begrensde domein van de afzonderlijke morele deugden de rechte norm, de juiste regeling, vast te stellen waardoor de streving juist afgestemd wordt op wat in deze bijzondere situatie haar eigen doel is.¹⁷³ Anders geduid: de *prudencia* concretiseert het algemene beginsel, of doel, voortkomend uit de *synderesis* tot een handeling passend in deze concrete situatie. Of ook: de vraag naar het juiste doeleinde in een concrete situatie is voor Thomas fundamenteler dan het legalistisch toepassen van de algemene beginselen van de natuurwet door middel van de *conscientia*.*

4.3.4.2. De drie functionele stadia van prudentia

Technisch gesproken verdeelt Thomas de *prudencia*, volgens Smith en Van Iersel, onder in drie functionele stadia: *consilium* (overleg), *iudicium* (oordeel) en *preceptum* (bevel). *Consilium*, overleg, is de juiste beraadslaging, of juiste raadgeving, omtrent de middelen die tot een bepaald doel kunnen leiden. Dit overleg heeft haar uiteindelijke basis in de *synderesis*, omdat die het doel aangeeft, in overeenstemming waarmee de *prudencia* functioneert. Het *iudicium* is een solide oordeel over wat in de specifieke situatie gedaan moet worden. Hier bestaat de *prudencia* volgens Smith ofwel in de hoedanigheid van *synesis*, een oordeel omtrent het toepassen van algemeen gangbare gedragsregels, ofwel in de hoedanigheid van

172 Vgl. Velde, R. te, 1995, 87.

173 Vgl. Velde, R. te, 1995, 88.

gnome (schranderheid), het vermogen juist te oordelen in uitzonderlijke situaties waarin de gangbare gedragsregels geen doorgang kunnen vinden. Dit zijn bijvoorbeeld situaties die we vanuit de militaire ethiek kunnen duiden als type 3 morele dilemma's. *Gnome* baseert haar oordeel op inzichten vanuit de natuurwet, omdat gebruikelijke, algemene voorschriften niet toegepast kunnen worden. Volgens Van Iersel *verbindt Thomas het juiste geweten aan de prudentiële kwaliteiten van synesis en gnome*. Ten derde omvat de *prudentia* het bevelen. Dit bevelen is een noodzakelijk element van de *prudentia*. Volgens Van Iersel is de *prudentia* strikt genomen de daad van het bevelen, het in de praktijk brengen van wat de gewetensvolle wil heeft gekozen (keuze – electio). Want pas in het bevel komt het hele proces van de praktische rede tot vruchtbaarheid, en de *prudentia* is de deugd van de praktische rede. Het gaat hier om de beweging van de orde van de intentie, de innerlijke handeling, die als het ware zegt 'dit dient gedaan te worden', naar de imperatief van de uitvoering, de uiterlijke handeling, die beveelt 'doe dit'. Deze imperatief van de uitvoering is *conscientia* in strikte zin.¹⁷⁴

4.3.4.3. De acht constituerende elementen van *prudentia*

Voor het goed of volmaakt functioneren van de *prudentia* zijn acht elementen noodzakelijk. Voor de beschrijving hiervan volg ik Smith.

Ervaring en herinnering

Volgens Thomas is de menselijke rede, en daarmee de *prudentia*, niet in staat om *alle* finesses van de omstandigheden binnen een situatie te doorgronden. De menselijke rede als zodanig is beperkt. Vervolgens suggereert hij dat gestolde ervaringsgegevens, in de vorm van regels neergelegd in traditie en herinnering van een gemeenschap, ons kunnen helpen om moeilijke kwesties op te lossen, omdat in die regels algemeenheden opgeslagen liggen rond ver- en afloop van bepaalde soorten situaties. Voor het functioneren van de *prudentia* is het voldoende om deze algemene regels rond soorten situaties te kennen. Los van deze traditie in een samenleving kan *prudentia* dus niet adequaat functioneren.¹⁷⁵ Binnen de militaire context valt hierbij bijvoorbeeld te denken aan gestolde militaire ervaring neergelegd in algemeenheden en regels rond het ver- en afloop van bepaalde soorten militaire operaties.

174 Vgl. Smith, R., 1998, 28-30; Iersel, A.H.M. van, 1982, 32-33; ST II lallae q47.a9; ST II lallae q51.a1.3.4; ST I lallae q57.a6.

175 Vgl. ST II-IIae, q47.a1, q49.a1; Smith, R., 1998, 27, 123.

Inzicht of intuïtief begrip

Prudentia is de juiste rede toegepast op handelingen. Dit betekent dat het gehele proces van *prudentia* haar bron heeft in begrip, aldus Thomas. Begrijpen betekent in dit verband de juiste schatting, of het juiste inzicht, aangaande bepaalde fundamentele beginselen van handelen, die als zelf-evident worden aangenomen. Naar alle waarschijnlijkheid duidt Thomas hiermee de *synderesis* aan. Een tweede constituerend element van de *prudentia* is daarmee een intuïtief begrip van de eerste beginselen van handelen.¹⁷⁶

Ontvankelijke leerbereidheid

Prudentia houdt zich bezig met het handelen in concrete situaties en omstandigheden. Situaties en omstandigheden waarin wij in de loop van ons leven dienen te handelen zijn zelden precies eender. Ze zijn eerder oneindig in variëteit en diversiteit. Geen enkel mens kan alle mogelijkheden omvatten en doorzien. Vandaar dat wij, volgens Thomas, bereid moeten zijn om ons te laten onderwijzen door anderen, met name door hen die door middel van ervaring een gezond begrip hebben verworven aangaande de doeleinden, het verloop en de afloop van praktische aangelegenheden. Wij bouwen daarmee op het inzicht, de wijsheid en het advies van anderen bij de vorming van onze morele keuzes en handelingen. Het gaat hier om het-zich-iets-kunnen-laten-gezeggen vanuit de wil tot echte kennis.¹⁷⁷

Trefzekerheid

Prudentia bestaat in de juiste inschatting van praktische aangelegenheden, aldus Thomas. Een juiste inschatting kan volgens hem op twee manieren verkregen worden. Ten eerste door zelf tot die inschatting te komen, en ten tweede door die van anderen over te nemen. Trefzekerheid is de dispositie om zelf vlot te komen tot een juiste inschatting. Het gaat hier om 'zakelijkheid in het onverwachte', de wendbaarheid van het telkens nieuwe antwoord op telkens nieuwe situaties.¹⁷⁸

Schattend oordelen

Op basis van al het voorgaande mag het duidelijk zijn dat de rede, of preciezer gesteld, het fatsoenlijk kunnen redeneren, een element vormt van *prudentia*.¹⁷⁹

176 Vgl. ST II-IIae q49.a2; Smith, R., 1998, 27,123-124.

177 Vgl. ST II-IIae q49.a3; Smith, R., 1998, 27-28, 124; Pieper, J., 1960, 22.

178 Vgl. ST II-IIae q49.a4; Smith, R., 1998, 28, 124; Pieper, J., 1960, 23.

179 Vgl. ST II-IIae q49.a5; Smith, R., 1998, 28, 124-125.

Vooruitziendheid

Prudentia betreft het middel tot een doeleinde, en de eigen werkzaamheid van *prudentia* is dan ook het ordenen van de middelen op het doeleinde, aldus Thomas. Om dit te kunnen moet de mens vooruit kunnen zien. Hij moet zich een voorstelling kunnen maken met betrekking tot de gevolgen van de middelen en het gezochte doel: het vermogen om met een betrouwbaar aanvoelingsvermogen in te schatten of een bepaald doen, werkelijk de weg zal zijn tot de verwerkelijking van het doel. Op dit punt aangekomen, komt het moment van onzekerheid en risico van elke morele beslissing aan het licht. In de beslissingen van de *prudentia*, die vanuit hun wezen betrekking hebben op het concrete, op het niet noodzakelijke, op het toekomstige, ligt niet de zekerheid die verbonden is met een theoretische conclusie. Praktische conclusies kennen altijd een bepaalde mate van onzekerheid.¹⁸⁰

Omzichtigheid

Omzichtigheid heeft betrekking op de juiste afstemming van de middelen op de omstandigheden. Het is het juiste begrip en de juiste inschatting van de omstandigheden waarin gehandeld moet worden. Aangezien zowel de middelen als de doeleinden goed moeten zijn, en de middelen afgestemd dienen te zijn op het doel, dient het geheel van omstandigheden die betrekking hebben op de middelen en de doeleinden overwogen te worden.¹⁸¹

Behoedzaamheid

Tenslotte behoort de behoedzaamheid tot de *prudentia* vanwege het gegeven dat de omstandigheden waaronder en waarmee de *prudentia* moet werken vaak hachelijk zijn, en meestal een mengeling van moreel goed en kwaad laten zien, waar wij op verdacht dienen te zijn.¹⁸²

De relatie tussen de elementen en de functionele stadia

Voor een goed overleg zijn nodig: ervaring en geheugen, inzicht, redelijk oordelen en ontvankelijke leerbereidheid. Wil dit overleg in een juist oordeel resulteren, dan is daarvoor trefzekerheid nodig. Wil de *prudentia* tot een juist bevel komen, dan moet zij beschikken over vooruitziendheid, omzichtigheid en behoedzaamheid. Naarmate deze elementen beter ontwikkeld zijn in de mens, zal de *prudentia* gemakkelijker haar werk kunnen doen. *Prudentia* mag dan de deugd zijn van de praktische redelijkheid, redelijkheid alleen is niet voldoende om haar goed te laten

180 Vgl. ST II-IIae q49.a6; Smith, R., 1998, 28, 125; Pieper, J., 1960, 24.

181 Vgl. ST II-IIae q49.a7; Smith, R., 1998, 28, 125; Häring, B., 1961, 288.

182 Vgl. ST II-IIae q49.a8; Smith, R., 1998, 28, 126; Häring, B., 1961, 288.

functioneren. Thomas benadrukt ook het vergaren van kennis door middel van ervaring, het gebruik maken van ervaringen van anderen en voorzienigheid als noodzakelijk element voor het juist kunnen inschatten van een huidige situatie.

4.3.4.4. Prudentia, het politiek-militaire domein en algemeen welzijn

In de ST gaat Thomas ook in op de vraag of de *prudentia* zich uitstrekt tot het bestuur van een menigte mensen. Voor de onderhavige studie is dit belangrijk, omdat *prudentia* zich daarmee zou kunnen uitstrekken tot het politiek-militaire domein.

Thomas betoogt dat het gegeven bepaalde doelen aan de *prudentia* is, om te beraadslagen, oordelen en bevelen omtrent wegen die tot deze doelen leiden. Het algemeen welzijn (*bonum commune – het goed van de gemeenschap*) is een doel, evenals het welzijn van de enkeling (*bonum proprium – het eigen goed*). Dit betekent dat de *prudentia* zich kan uitspreken over wegen tot het algemeen welzijn. De *prudentia* die zich richt op het algemeen welzijn, wat het einddoel is van de natuurwet, wordt door Thomas *politieke prudentia* genoemd. Volgens hem is het zo dat eenieder die het algemeen welzijn tracht te realiseren, ook zijn eigen welzijn realiseert. Want het eigen welzijn kan ten eerste niet bestaan zonder het algemeen welzijn binnen een gemeenschap. Anders gezegd: mensen zijn voor hun eigen heil altijd aangewezen op samenwerking met anderen. Ten tweede moet ieder mens goed overwegen wat hem zelf toekomt, gezien het feit dat hij lid van een gemeenschap is. Dit doet hij door prudent te zijn aangaande het welzijn van anderen. Volgens Van Iersel zegt Thomas hiermee dat het algemeen welzijn rationeel dient te worden nagestreefd en dat daarvoor *prudentia* vereist is.¹⁸³

Thomas geeft ook aan dat *prudentia* in twee hoofdsoorten uiteenvalt, namelijk *prudentia* waarmee de mens zichzelf bestuurt, en *prudentia* waarmee een menigte bestuurd wordt. Deze laatste soort laat zich weer onderverdelen naar het soort menigte dat aangestuurd wordt. Zo zijn er menigten die bij elkaar zijn vanwege een bepaald doel. Hierbij noemt Thomas als voorbeeld het leger. Zij is bij elkaar om te vechten. De *prudentia* die het gevecht bestuurd is de *militaire prudentia*. Hiermee geeft Thomas aan dat de uitvoering van militaire operaties op een rationele wijze dient te geschieden. Voorts is er de menigte die bij elkaar is voor het gewone leven: het gezin of de grotere familie. Deze menigte wordt bestuurd door domesticerende *prudentia*. Vervolgens is er nog de menigte

183 Vgl. Iersel, A.H.M. van, 1982, 35-36; ST Iallae q47.a10.

van een stad of land, bestuurd door de regerende *prudentia* van de heerser en de politieke *prudentia* van de onderdanen.¹⁸⁴

Thomas betoogt ook dat het algemeen welzijn als doeleinde uitstijgt boven het welzijn van de enkeling, terwijl ze als doelen op elkaar gericht staan. Dus het welzijn van de enkeling staat gericht op het welzijn van de gemeenschap, alsmede omgekeerd. Zo stelt Thomas bijvoorbeeld ook dat de deugden van paardrijden, soldatenleven en burgerleven onderscheiden deugden zijn, terwijl hun doeleinden op onderschikkende wijze op elkaar geordend staan. Thomas zegt hiermee dat het soldatenleven, het uitoefenen van de militaire praktijk, uiteindelijk gericht staat op het doel van de burgerlijke samenleving, dat wil zeggen het algemeen welzijn, ook al streven zij binnen hun militaire operaties eigensoortige doeleinden na, die dus gericht dienen te staan op het algemeen welzijn.¹⁸⁵ *Het einddoel van militair handelen is dan ook het algemeen welzijn.* Operationele doeleinden, of doeleinden van individueel militair handelen, dienen gericht te staan op dit einddoel.

4.3.4.5. *Prudentia*, zonde en genade

Zoals boven gesteld in 4.3.3.3. is er sprake van *zonde*, indien van de juiste doel-middel-ordening wordt afgeweken. Thomas vat zonde (*peccatum*) op als een ongeordende daad¹⁸⁶. De daad is 'niet op orde', het is een 'misstap', een 'falen'. Deze misstap kan op twee manieren ontstaan. Ten eerste doordat er in de middelen iets mis gaat waardoor het overigens juiste doel niet gerealiseerd wordt, en ten tweede doordat het verkeerde tussendoel wordt gekozen onder het opzicht van het einddoel van menselijk handelen. Het eerste zouden we een technisch falen kunnen noemen, het tweede een moreel falen.¹⁸⁷

Zonde en schuld

Zoals Vosman terecht opmerkt, dient zonde onderscheiden te worden van schuld (*culpa*). Zonde heeft volgens hem betrekking op het objectieve morele gehalte van een handeling. Objectief slaat in dit geval op (1) een beoordeling van het handelen zelf, die we moeten onderscheiden van een beoordeling van degenen die handelen, en (2) de maatstaf waarmee gemeten wordt, in ons geval de eeuwige wet en daaruit door middel van onze rede voortkomend de natuurwet. De handeling is namelijk een verstoring van de doelordening zoals God die gewild en bedoeld

184 Vgl. ST Iallae q48.a1.

185 Vgl. ST Iallae q47.a11.ro3.

186 Vgl. ST Iallae q21.a1; ST Iallae q71.a1.

187 Vgl. ST Iallae q21.a2.ro2; Pieper, J., 2001, 16-23.

heeft, een ordening waarvan Hij de bestuurder is (*contra Deum*). Zonde is voor Thomas dan ook wanorde, het ontbreken van een doelordering of de aanwezigheid van een valse, door de mens zelf bedachte, ordening. Zonde maakt het onmogelijk het handelen tot zijn eigenlijke doelordering en bestemming te brengen. Zonde berust op ongeordendheid en bewerkt ongeordendheid. Zonde bewerkt iets dat tegen onze redelijke natuur ingaat, bewerkt iets dat tegen de voltooiing van de mens ingaat (*contra naturam*).¹⁸⁸

De kwalificatie zonde is een beoordeling met betrekking tot wat objectief verkeerd is in een handeling. *Schuld* als begrip uit het register van de theologie en de wijsbegeerte¹⁸⁹ heeft volgens Vosman betrekking op de verantwoordelijkheid van degene die handelt, van de drager van de handeling, van het subject. Nog preciezer: schuld heeft betrekking op *toerekenbaarheid*. Het gaat om het toerekenen van goed en kwaad aan de dader.¹⁹⁰ Het begrip schuld heeft als connotaties vrijheid en verantwoordelijkheid. Bij het toerekenen van schuld gaat men ervan uit dat een persoon in vrijheid kon handelen en daarmee verantwoordelijk is voor zijn daad.¹⁹¹

Zonde is een typisch theologisch concept volgens Vosman. De seculiere term is *schuld*, ook al wordt schuld binnen de theologie ook als begrip gehanteerd. Zonde plaatst het handelen onder het opzicht van goed en kwaad, en tegelijkertijd onder het opzicht van Gods bestuur, via de eeuwige wet, en Zijn betrokkenheid op het handelen van mensen via Zijn voorzienigheid. Schuld daarentegen is een concept dat niet start bij een theologische duiding, maar daar wel bij uit kan komen. Dit is van belang om vast te stellen, omdat op dit punt een gesprek tussen gelovigen en niet-gelovigen mogelijk wordt, zij het niet door middel van de theologische taal omtrent zonde. Wel kan gesproken worden over een morele objectieve orde (natuurwet) die geschonden wordt, waardoor mensen schuld dragen en hen blaam treft. Zonde is namelijk een objectieve aanduiding: de handeling wordt gezien in het kader van een objectieve morele orde. Schuld betreft de feitelijke, betekenisvolle ordelijke betrekking tussen het ik en de anderen en het bewustzijn van het ik aangaande die betrekking.¹⁹²

188 Vgl. Vosman, F., 1997, 111; ST Iallae q78.a3.

189 Dit in tegenstelling tot de term *schuldgevoel* afkomstig uit de psychologie en de psychoanalyse, aldus Vosman.

190 Vgl. ST Iallae q21.a2.

191 Vgl. Vosman, F., 1997, 112-113.

192 Vgl. Vosman, F., 1997, 113-116.

Prudentia en genade

Zoals gesteld in 4.3.1.3. wordt de genade van de Heilige Geest geschonken aan hen die geloven in Christus. De genade wordt uitgestort in het hart van de gelovige als ware het een toevoeging aan zijn natuur. De mens wordt voorzien van de hulp van de Heilige Geest om deugdzaam handelingen te verrichten. De hoedanigheid van de genade die in rechtstreeks verband staat met de *prudentia* is volgens Häring 'de gave van raad'. Hierdoor leidt de Heilige Geest het eerste functionele stadium van de *prudentia*, *consilium* of beraadslaging, en wel zodanig dat zij een solide uitgangspunt vormt voor de juistheid van de daarop volgende stadia en hun juistheid waarborgt. De gaven van de Heilige Geest zijn goddelijke hulpmiddelen waardoor de ziel zich gemakkelijk door die Geest laat leiden. De gave van raad werkt door in iedere volmaakte handeling van de *prudentia*.¹⁹³

4.3.5. De samenhang van synderesis, conscientia en prudentia

De duiding van de samenhang tussen *synderesis*, *conscientia* en *prudentia* laat zich nu als volgt weergeven. *Synderesis* reikt ons de algemene beginselen aan binnen onze praktische redelijkheid. *Conscientia*, het gewetensoordeel, is de formele handeling van de praktische rede waarbij deze algemene beginselen toegepast worden op een concrete situatie. De inhoud van deze handeling is de werking van de *prudentia*. *Conscientia* is de vorm, waaraan de *prudentia* inhoud geeft. In die zin is *prudentia* de deugd waardoor wij inhoudelijk het juiste geweten verkrijgen.

Wanneer nu gekeken wordt naar de structuur van de menselijke handeling (zie het schema in paragraaf 4.3.3.1.), dan kunnen *synderesis*, *conscientia* (als gewetensoordeel) en *prudentia* daar volgens Smith op de volgende wijze in geduid worden. Zij bevinden zich alle drie binnen het redelijke deel van de ziel. *Prudentia* is praktisch van aard en betreft het overleg en de beslissing over, en het bevel tot het uitvoeren van, de middelen met betrekking tot een concreet doeleinde. *Prudentia* houdt zich bezig met wat gedaan behoort te worden voor het bewerkstelligen van een doeleinde. *Prudentia* betreft niet de bepaling van het *einddoel* van de handeling, of het *einddoel* van een bepaalde deugd, maar het *bereiken* ervan, dat wil zeggen de bepaling van tussendoelen (in de hoedanigheid van middelen), die geordend zijn op het *einddoel*, en de middelen die voortkomen uit het *einddoel*. Het *einddoel* van de handeling, of het *einddoel* van een morele deugd, is voorgegeven (*pre-existere*) en wel als inhoud van de *synderesis*, aldus Smith. Deze beginselen hebben het karakter van doelen, want het begin en de reden van een handeling is een

193 Vgl. Häring, B., 1961, 290; Smith, R., 1998, 33-34; ST II-IIae q52.

doel. *Synderesis* betreft dus de waarneming, of het redelijke begrip, van het einddoel van de handeling. *Prudentia* en *conscientia* werken volgens Smith samen in het hier en nu om deze beginselen in termen van doel-middel-combinaties toe te passen in concrete situaties. Onze *praktische redelijkheid* omvat daarmee als structurele elementen: *synderesis*, *conscientia* en *prudentia*.¹⁹⁴

4.3.6. Conclusie

Op basis van het voorgaande kan gesteld worden dat binnen een geactualiseerd thomistisch gewetenconcept het geweten geduid kan worden als een innerlijke werkelijkheid binnen de persoon die bestaat uit drie onderscheiden, doch niet te scheiden, delen: *synderesis*, *conscientia* en *prudentia*. Tezamen kunnen deze drie delen geduid worden als onze *praktische redelijkheid*, waarmee wij komen tot weloverwogen handelingen waarvoor wij moreel verantwoordelijk zijn. Geweten functioneert dan als een duiding voor ons omgaan met morele verantwoordelijkheid.

Synderesis wordt hierbij geduid als dat deel van ons geweten dat de habitus van de natuurwet is, waardoor iedere weldenkende persoon zich in beginsel kennis kan verwerven van primaire morele doelen en morele beginselen opgevat als doelen. Typerend voor ons mens-zijn is volgens Thomas namelijk het gebruik van de redelijkheid die wij van nature bezitten om primaire doelen en beginselen vast te stellen voor ons moreel handelen. Bij Thomas vormt de *synderesis* de ontologische basis voor de deugd van de praktische rede, de *prudentia*. De *synderesis* levert ons *objectief* kenbare waarheden aangaande doelen en beginselen. Deze kennis verwerven wij door middel van bereflecteerde levenservaring, doch ook door wetenschappelijke reflectie op onze natuurlijke werkelijkheid, op de mens als biologisch soortwezen, en door overlevering vanuit bronnen van morele wijsheid, zoals de Bijbel.

Conscientia kan geduid worden als het morele oordeel waarin besloten wordt tot een bepaalde handeling, die vervolgens wordt uitgevoerd. Deze morele beslissingen zijn gebaseerd op, en vloeien voort uit, de fundamentele primaire doelen en beginselen die de *synderesis* ons op natuurlijke wijze aanlevert. De *prudentia* vormt de brug tussen de *synderesis* en de *conscientia*. Zij wordt geduid als het schattend oordeel, een weten-in-onzekerheid, aangaande de morele juistheid van mogelijke doel-middel-combinaties in een concrete situatie. *Conscientia* is op te vatten als het *subjectieve* gewetensoordeel, uitgaande van *objectieve* doelen en beginselen, over wat gedaan dient te worden in die concrete situatie.

194 Vgl. Smith, R., 1998, 26; ST II^{ae} q47.a6; a6.ro1.

De werking van het geweten: bron, proces en oordeel

Volgens Wildering en Van Iersel kan de werking van ons geweten, van onze praktische redelijkheid, hierbij ook geduid worden in de volgorde van *synderesis*, *prudentia* en *conscientia*. *Synderesis* wordt dan geduid als bron, als onze menselijke bekwaamheid om onderscheid te kunnen maken tussen goed en kwaad. Het is ons vermogen tot het dragen van persoonlijke verantwoordelijkheid. Het geweten als bron omvat intuïtieve kennis van de eerste praktische beginselen. *Prudentia* is te duiden als de zoektocht naar, en de uitdrukking van, de persoonlijke morele verantwoordelijkheid in een specifieke situatie of binnen een moreel dilemma. Het is het geweten als proces, als de werking van ons discursief vermogen om weloverwogen te redeneren van eerste praktische beginselen naar praktische conclusies in een concrete situatie. Het is de zoektocht naar persoonlijke waarheid aangaande na te streven doelen en passende middelen om die doelen te bereiken. Het geweten als proces mondt uit in een innerlijk oordeel over wat gedaan behoort te worden: het geweten als oordeel, *conscientia*. Met het oordeel van zijn geweten verplicht de persoon zichzelf tot een bepaalde handeling. Het oordeel is dus ook een uiterlijke gebeurtenis.¹⁹⁵

De bovenstaande duiding kan functioneren als geactualiseerd thomistisch gewetensconcept en geeft aansluiting bij de in 2.1.3.3. geformuleerde bevindingen vanuit de moraalpsychologie. Vanuit de moraalpsychologie lijkt vorming van onze praktische redelijkheid mogelijk door de proactieve formulering van persoonlijke en of organisatorische morele doelen en beleid als bijdrage aan het dragen van morele verantwoordelijkheid, de bescherming tegen morele erosie, zelfafmelding en de versterking van de morele identiteit van de persoon. Nu is duidelijk dat hier een parallel loopt met de proactieve formulering van doelen binnen de *synderesis* en de werking van de *prudentia* als onderdelen van een geactualiseerd thomistisch gewetensconcept. Tevens werd gesteld dat een bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming zich kan richten op proactieve formulering en vorming van juiste intenties in de vorm van juiste doel-middel-combinaties gericht op de legitieme uitoefening van geweld. Parallel hieraan betreft het dus een proactieve ondersteuning van de werking van het juiste geweten in thomistische zin. Het voorgaande betekent dat het geactualiseerde thomistisch gewetensconcept educatief geoperationaliseerd kan worden als bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen in de vorm van een bijdrage aan de gewetensvorming.

195 Vgl. Wildering, G., F. van Iersel, 2012, 41-44.

4.4. De implicaties van het thomistisch gewetensconcept voor de context van de krijgsmacht

Welke implicaties heeft het geactualiseerde thomistisch gewetensconcept voor de context van de krijgsmacht? De Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging binnen de krijgsmacht biedt morele vorming aan als bijdrage aan de vorming van het persoonlijk geweten van de militair. Indien daarbij wordt uitgegaan van het boven ontwikkelde gewetensconcept, dus geweten opgevat en geduid als praktische redelijkheid, dan rijst de vraag hoe dit inhoudelijke concept zich verhoudt tot de centrale concepten van een militaire ethiek, zoals die beschreven zijn in het vorige hoofdstuk. In deze paragraaf wordt die verhouding geschetst.

Vrede als doeleinde van politiek-militair handelen

De Staat der Nederlanden neemt in internationaal verband deel aan vredesprocessen in de wereld. Het inzetten van haar krijgsmacht kan een onderdeel zijn van deze vredesprocessen. In een dergelijk geval nemen Nederlandse militairen deel aan vredesoperaties. De krijgsmacht is daarmee een middel in handen van de politiek met het oog op de realisatie van een bepaald doel: vrede. Als zodanig maakt een vredesoperatie, en het handelen van militairen daarbinnen, deel uit van het proces op weg naar vrede. Binnen de praktische redelijkheid staat nu juist de vraag centraal naar de moraliteit van na te streven doelen en de bijbehorende doel-middel-combinaties: de inhoud van de *synderesis* en de werking van de *prudentia*.

Wanneer het doel van vredesoperaties vrede is, kan de vraag gesteld worden hoe een vredesordering er uit dient te zien, uit welke doelen zij bestaat, hoe deze aan elkaar gerelateerd zijn, en welke middelen moreel juist zijn in het nastreven van deze ordening. Indien de krijgsmacht als moreel legitiem middel wordt ingezet, dan volgt hieruit dat haar handelen gelegitimeerd dient te worden vanuit na te streven doelen. Deze doelen zijn geordend op vrede als doeleinde, dat op haar beurt geordend is op het algemeen welzijn als einddoel. Immers, zoals boven werd vastgesteld geldt binnen een thomistische interpretatie dat het algemeen welzijn het einddoel is van politiek-militair handelen, waarmee het handelen van militairen uiteindelijk moreel gelegitimeerd dient te worden vanuit dit einddoel¹⁹⁶.

196 Een minimale invulling van een vredesordering is theologisch gezien de inperking van de zonde. Een maximale invulling is het scheppen van een rechtvaardige ordening. De bijdrage van de krijgsmacht is in de regel gericht op de noodzakelijke minimale invulling van de vredesordering. In hoofdstuk 5 wordt dit verder uitgewerkt.

Om tot moreel handelen te kunnen komen dienen wij als eerste *waarheid* te verwerven rond de doelen die wij als mensen, als politici, als militairen, dienen na te streven op basis van onze humaniteit, op basis van wat het betekent om werkelijk mens en menselijk te zijn, met andere woorden op basis van overtuigingen rond gelukt menselijk leven. De katholieke sociale leer bevat doeloriëntaties en beginselen waarmee de moraliteit van het handelen van militairen bepaald worden. Deze doeloriëntaties en beginselen geven inhoud aan de *synderesis*. Wanneer deze doeloriëntaties gekoppeld worden aan de zogenaamde theorie van de rechtvaardige oorlog¹⁹⁷, dan ziet de volgordelijkheid van doelen er als volgt uit.

Morele, na te streven, doelen van een vredesordening komen voort uit de natuurwet. Welke doelen zijn dit en wat is hun hoedanigheid? Een uitwerking hiervan zal een theologie van de vrede dienen te zijn. Deze doelen zijn te koppelen aan het *ius ad bellum* en het *ius post bellum*. Hierbij gaat het om de beantwoording van de vraag naar de legitimering van geweld. Binnen de katholieke sociale leer zal hierbij het concept algemeen welzijn centraal staan. Dit is het eigenlijke natuurlijke einddoel van de mens en de mensengemeenschap. Militaire interventies behoren dit einddoel te dienen, maar doen ze dat feitelijk ook? Het algemeen welzijn zal hiertoe geoperationaliseerd moeten worden.

Vervolgens hebben vredesoperaties politieke, en daarvan afgeleid militaire, doelstellingen. Deze doelstellingen dienen, vanuit de katholieke sociale leer gezien, nadere specificaties te zijn van het algemeen welzijn als einddoel, of tussendoelen op weg naar dit einddoel. Hoe verhouden zich deze doelstellingen tot het doeleinde? Zijn de doelstellingen te rechtvaardigen vanuit het doeleinde, vanuit het algemeen welzijn? Of zijn de doelstellingen eerder zonden tegen het doeleinde?

Dit spreken over doelen, doelstellingen en doeloriëntaties speelt zich af in het publieke domein, waarbij vanuit de katholieke moraaltheologie een oordeel gevormd wordt over politieke besluitvorming met betrekking tot de moraliteit van doel-middel-combinaties binnen vredesprocessen, en dan met name die combinaties waarbij de krijgsmacht als middel wordt ingezet.

De volgende laag van doelen zijn de doelen voor de krijgsmacht als organisatie. Deze doelen zijn afgeleid uit bovengenoemde publieke doelen. De vraag die zich voordoet is: waarop dient het handelen van de krijgsmacht als organisatie gericht te zijn binnen vredesoperaties? Het gaat

197 Vgl. Finnis, J., 1996; Boyle, J., 1996.

hierbij om de invulling van het *ius in bello*, het *ius post* en *ad bellum* op het niveau van de organisatie.

Uit deze organisatiedoelen worden de doelen afgeleid voor het handelen van de individuele militair. Welke doelen zijn dit? Op dit derde niveau gaat het dus over de invulling van het *ius in bello* en het *ius post* en *ad bellum* op het niveau van de individuele militair. De moraliteit van het individuele handelen van de militair dient zich te conformeren aan de doelen van de organisatie binnen een bepaalde vredesoperatie. Dit impliceert dat de organisatie de individuele doeloriëntaties van de persoon in zijn rol als militair dient te controleren. Dit geschiedt onder andere binnen de morele vorming van militairen.

De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming als gewetensvorming van militairen heeft binnen het bovenstaande perspectief betrekking op het *proactief* afstemmen van de doeloriëntaties van de individuele militair op de organisatiedoelen, die op haar beurt afgestemd dienen te zijn op doeloriëntaties afgeleid uit de morele doelen voor de vredesordering. Voor haar bijdrage maakt de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging inhoudelijk gebruik van de inhoud en implicaties van vrede als doeleinde voor politiek-militair handelen, zoals ontwikkeld en geïmpliceerd binnen de katholieke sociale leer. De inhoud en implicaties van dit vredesconcept vormen het onderwerp van het vijfde hoofdstuk.

Gewetensvorming en de menselijke persoon

Zoals gesteld in 4.3.1.1. is de mens binnen een thomistische mensopvatting een wezen dat met verstand en vrije wil, macht heeft over zichzelf. De mens is beginsel van zijn eigen handelingen, omdat hij als beeld van God een vrije wil en macht heeft over zijn handelingen. De voornaamste aspecten van de mens zijn dus zijn vermogens tot redelijkheid (verstand) en zelfbepaling (vrije wil). De mens is een kennend en strevend wezen. Ons verstand zoekt en verlangt voortdurend het ware. Onze wil zoekt en verlangt voortdurend het goede. De deugd van de *prudentia* komt voort uit deze mensopvatting. Zoals Van Iersel terecht opmerkt komt de menselijke persoon tot ontplooiing als zij redelijkheid en zedelijkheid bij elkaar weet te brengen en te houden. Dit betekent dat de militair zijn verstand dient gebruiken bij de vorming van zijn geweten, dat hij kennis neemt van de omstandigheden van de situatie waarin een gewetensoordeel (*conscientia*) geveld moet worden, alsmede dat hij kennis heeft van de doelen die in deze omstandigheden nagestreefd dienen te worden.¹⁹⁸

198 Vgl. Iersel, F. van, 1998, 16.

Hiermee komt het concept van de *proactieve gewetensvorming* wederom in beeld, zoals dat is besproken in hoofdstuk 2: de bijdrage van de geestelijke verzorging kan gericht zijn op het functioneren van het persoonlijk geweten van de militair in de context van het uitvoeren van moreel juiste handelingen en daarmee het voorkomen van morele erosie en zelfafmelding. Zoals aangegeven vindt deze proactieve gewetensvorming onder meer plaats doordat de militair zich bewust dient te zijn van situationele factoren die de werking van het geweten beïnvloeden, alsmede de proactieve formulering van persoonlijke en organisatorische morele doelen en beleid als bijdrage aan het dragen van morele verantwoordelijkheid, de bescherming tegen morele erosie en zelfafmelding en de versterking van de morele identiteit van de persoon.

Gewetensvorming en levensplan

Volgens Van Iersel geschiedt gewetensvorming in de context van het levensplan van de handelende persoon. Het uitgangspunt hierbij is, dat menselijk handelen wezenlijk doelgericht is. Krachtens zijn rede kiest hij welke doelen hij wil nastreven. De mens vindt zijn bestemming echter alleen als hij zijn uiteindelijke levensdoel mede-intendeert bij alles wat hij wil (zie 4.3.1.1). Binnen dit kader blijft het noodzakelijk voor de mens om de wijze waarop hij zijn bestemming wil realiseren zelf te ontwerpen en dus zijn eigen leven te 'leiden' in de vorm van een levensplan dat de mens dus zelf ontwerpen moet. Het handelen van een militair in een vredesoperatie kan echter zijn levenplan onder druk zetten. Een belangrijke taak van het krijgsmachtpastoraat is volgens Van Iersel dan ook het bijstaan van militairen in het afstemmen van hun levensplan op het uiteindelijke doel van menselijk leven.¹⁹⁹

Morele vorming en morele integriteit

Zoals gesteld beoogt morele vorming het behoud van de morele integriteit van militairen. Wat betekent dat in dit verband? Zowel in de publieke, organisatorische als in de individuele laag is morele integriteit formeel te begrijpen als het nastreven van juiste doelen door middel van juiste doel-middel-combinaties. Instituties, organisaties en personen deugen wanneer hun handelen deze formele kwaliteit bezit, dus wanneer zij in staat zijn om verstandig te reageren op en in situaties door uit de grote hoeveelheid doelen en doel-middel-combinaties die zich aandienen de juiste keuze te maken en in lijn daarmee te handelen. Morele vorming van militairen is daarmee gericht op (1) het *proactief* formuleren en zich eigen maken van de juiste doelen behorend bij hun rol, dus de vorming van de *synderesis*, en (2) zich door middel van juiste doel-middel-combinaties

199 Vgl. Iersel, F. van, 1998, 17-18.

praktisch te oriënteren op deze doelen, dat wil zeggen dat zij zich de deugd van de *prudencia* eigen dienen te maken. Morele vorming is daarmee gericht op het zich eigen maken van de deugd van praktische redelijkheid. Het zich eigen maken van de deugd van de praktische redelijkheid werkt proactief tegen het optreden van morele erosie en zelfafmelding in operationele omstandigheden, zoals eerder in 2.1.3.3. werd aangegeven.

Volgens Ramsey kan morele integriteit binnen een thomistische opvatting gezien worden als het *karakter* van een praktisch redelijke persoon die de drager is van gewetensvolle overwegingen. Het is de zelfverplichting van de deugdzame mens tot praktische redelijkheid. Deze zelfverplichting kan gezien worden als deel uitmakend van de morele identiteit van de persoon. Een moreel integere persoon (institutie of organisatie) reageert dus redelijkerwijs in praktische situaties door middel van een gewetensvolle keuze, én de bijbehorende daad, uit een grote hoeveelheid mogelijke handelingsalternatieven, of doel-middel-combinaties, waarbij de doelen gegeven zijn in de *synderesis*.²⁰⁰ Binnen een thomistische gewetensopvatting worden de innerlijke daad (keuze) en de bijbehorende uiterlijke daad bij elkaar gehouden.

Gewetensvorming en morele verantwoordelijkheid

Zoals gesteld in hoofdstuk 3, dient de militair het vermogen tot verantwoording van morele keuzes te bezitten. Gemaakte morele keuzes moeten verantwoord kunnen worden in het licht van vrede opgevat als rechtvaardigheid en veiligheid. Daarnaast kent de krijgsmacht een hiërarchische structuur, waarin morele verantwoordelijkheid altijd is ingekaderd in een functionele structuur. In het kader van het afleggen van morele verantwoording van gemaakte, of te maken, keuzes dient het innerlijke forum van het persoonlijk geweten steeds verbonden te zijn met het uiterlijke forum van de verantwoording.

Waar geen verantwoordelijkheid bestaat, is gewetensvorming zinloos, aldus Van Iersel. Want gewetensvorming is voor de militair als persoon relevant, omdat de mens morele vrijheid toekomt. De oorsprong van de gewetensvorming ligt in de morele vrijheid. Haar resultaat bestaat in een moreel oordeel waaraan de vrije en verantwoordelijke mens in geweten gebonden is. Gewetensvorming is dan ook gericht op het dragen van morele verantwoordelijkheid.²⁰¹

200 Vgl. Ramsey, H., 1997, 143.

201 Vgl. Iersel, F. van, 1998, 12.

Verantwoordelijkheidsethiek en gewetensoordelen

Zoals gesteld in 3.5.1. dient militaire ethiek primair het karakter te hebben van een verantwoordelijkheidsethiek. Door de gerichtheid van militair handelen op het bereiken van bepaalde politiek-operationele doelen komt de verhouding tussen doel en middelen centraal te staan. Het gaat hierbij om een tweeledige vraag: welke doelen rechtvaardigen welke middelen en welke middelen leiden tot het bereiken van welke doelen? Legitimiteit en effectiviteit derhalve. In de legitimering en de weging van doel-middel-combinaties gaat het niet om de goede bedoelingen en innerlijke motivaties van militairen, maar om publiekelijk aangevoerde argumenten voor de keuzes die gemaakt zijn of worden. Want het politieke oordeel heeft betrekking op de uiterlijke verschijningsvormen van het menselijk handelen en niet op eventueel aanwezige diepere gevoelens of goede bedoelingen. Ofwel: de zichtbare of te verwachten effecten van een keuze staan centraal binnen een verantwoordelijkheidsethiek.

Het resultaat van de gewetensvorming is de *conscientia*: het subjectieve gewetensoordeel, uitgaande van objectieve oordelen en beginselen (doelen), over wat gedaan dient te worden in een concrete situatie, door middel van een prudentiële afweging in thomistische zin. Een gewetensoordeel geeft dus aanwijzingen over de legitimiteit en effectiviteit met betrekking tot doelen en middelen. In die zin betreft het dus een verantwoordelijkheidsethiek, te meer omdat de militair in staat dient te zijn om verantwoording af te leggen over zijn gewetensoordeel. Door middel van proactieve formulering heeft hij weet van de doelen die hij dient na te streven en door middel van de *prudentia* is hij in staat om aan te geven welke doel-middel-combinatie moreel verantwoord is. Het geweten opgevat als praktische redelijkheid is juist gericht op het dragen van verantwoordelijkheid en het kunnen afleggen van verantwoording.

Het gewetensoordeel in thomistische zin heeft dus meestal niet de vorm van een gewetensbezwaar, of –probleem, of –conflict. Een goed gevormd geweten (*conscientia*) kan op vele praktische vragen een antwoord geven, zonder in een aporie of een dilemma te eindigen, aldus Van Iersel. Het kan juist ook tot een innerlijke aanvaarding van wetten, bevelen en hun gevolgen leiden.²⁰²

Gewetensvorming en kennis van de waarheid

Het geweten dient gevormd te worden om als persoon morele verantwoordelijkheid te kunnen dragen. Vanuit een katholiek perspectief geschiedt gewetensvorming vanuit het perspectief van goed en kwaad,

202 Vgl. Iersel, F. van, 1998, 18-19.

vanuit de *synderesis*, de habitus van de natuurwet, waardoor ieder welkend persoon zich in beginsel kennis kan verwerven van primaire morele doelen en morele beginselen opgevat als doelen. De *synderesis* levert ons objectief kenbare waarheden aangaande doelen en beginselen. Gewetensvorming is daarmee gericht op *waarheid*. Dit is heel essentieel volgens Van Iersel. Het geweten is niet een mechanisme om zich op subjectieve gronden te onttrekken aan de waarheid. Het geweten kan zelfs niet adequaat gevormd worden als men een relativisme op het terrein van de kennis van de waarheid aanneemt. Uiteraard kan het geweten wel dwalen, maar dan niet in zijn algemene kennis van goed en kwaad, doch enkel in de wijze waarop dit op bijzondere omstandigheden en handelingen betrokken wordt, dus in de *prudencia*. Ook in dit dwalend geweten behoort echter een intentionele gerichtheid op waarheid vervat te liggen.²⁰³

Bij Thomas vormt de *synderesis* de ontologische basis van de praktische rede, zoals we eerder gezien hebben. Zij levert ons objectief kenbare *praktische waarheden* aangaande morele doelen en beginselen. Deze kennis verwerven wij door middel van bereflecteerde levenservaring, doch ook door wetenschappelijke reflectie op onze natuurlijke werkelijkheid, op de mens als biologisch soortwezen, en door overlevering vanuit bronnen van morele wijsheid, zoals bijvoorbeeld de Bijbel. In het onderhavige onderzoek wordt de katholieke sociale leer gezien als bron van aanwijzingen met betrekking tot praktische waarheden die ingebracht kunnen worden in de *synderesis*.

In aansluiting op het bovenstaande moeten nu nog twee vragen beantwoord worden: (1) welke status hebben de praktische waarheden die voortkomen uit de katholieke sociale leer? (2) Op welke wijze dienen deze praktische waarheden door de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging ingebracht te worden in de morele communicatie met militairen? De eerste vraag wordt hieronder beantwoord, de tweede in de volgende paragraaf.

De eerste vraag dient beantwoord te worden vanuit de implicaties van de scheiding tussen Kerk en staat aangezien met de praktische waarheden een geloofsinhoud wordt ingebracht in het publieke domein. Eerder in dit hoofdstuk (4.1.) is een visie ontwikkeld op het functioneren van religie in het publieke domein. Hieruit bleek dat de scheiding tussen Kerk en staat wordt weerspiegeld in de scheiding tussen Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging en krijgsmacht. Hierdoor wordt een vrije ruimte

203 Vgl. Iersel, F. van, 1998, 18.

voor geestelijk verzorgers en militairen gecreëerd. Voor militairen betekent het een vrijplaatsfunctie waarbinnen de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging gestalte krijgt als instrument voor het omgaan met vragen en problemen, die zich bij de militaire taakuitvoering voordoen. Voorts impliceert de scheiding tussen Kerk en staat dat de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging verantwoordelijk is voor het bieden van pastorale begeleiding en wel op zodanige wijze dat de militair als *persoon*, onder eigen verantwoordelijkheid door middel van zijn *geweten* geholpen wordt een verantwoorde balans te vinden tussen zijn levensbeschouwelijke overtuigingen enerzijds en zijn positie, rol en taken als militair anderzijds. De aalmoezenier begeleidt de werking van de praktische redelijkheid bij de militair (4.1.4.).

Het bleek dat de scheiding tussen Kerk en staat niet betekent dat er een scheiding dient te bestaan tussen godsdienst en het publieke domein. Levensbeschouwelijke overtuigingen hebben invloed op het openbaar handelen van personen, in dit geval van personen in hun rol van militair. Bij militairen mag een verscheidenheid aan levensbeschouwelijke overtuigingen aangenomen worden, aangezien deze verscheidenheid een kenmerk is van onze samenleving en het feit dat de krijgsmacht een zekere afspiegeling van de samenleving is. De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming dient evenwel gebaseerd te zijn op inzichten uit de rooms-katholieke traditie. Deze traditie is particulier van aard. Een bijdrage die inzichten uit deze particuliere traditie aanwendt ter communicatie in een domein dat pluralistisch van aard is, dient evenwel *particulier én universeel* te zijn om als legitiem te kunnen worden ervaren: het dient de fundering van haar eigen traditie in de particuliere historiciteit van de openbaring te bevestigen, alsmede de relevantie aan te tonen van de inzichten die opgesloten liggen in deze traditie voor personen die zich *niet* bekennen tot deze traditie (4.1.4.).

Dit betekent dat de praktische waarheden die door aalmoezeniers en militairen ingebracht kunnen worden in hun morele communicatie, vanuit katholiek perspectief dus zowel particulier als universeel van aard dienen te zijn om als legitiem ervaren te kunnen worden door de gesprekspartners. Morele communicatie laat zich duiden als het zoeken naar praktische waarheid. Dit zoekproces wordt door de aalmoezenier begeleid. De praktische waarheden die de aalmoezenier inbrengt vanuit de sociale leer zijn te duiden als particulier en universeel van aard, want in 4.3. is een interpretatie van het concept 'natuurwet' bij Thomas ontwikkeld waarin de polariteit particulariteit - universaliteit verdisconteerd is. De natuurwet bestaat in deze interpretatie uit een weldoordachte ordening van handelingsdoelen, waarbij het algemeen welzijn het einddoel is van

de natuurlijke ordening. De voorschriften van de natuurwet zijn universeel te noemen, dat wil zeggen voor eenieder in beginsel inzichtelijk met behulp van de rede. Tegelijkertijd is zij particulier te noemen in die zin dat zij gedragen wordt door God als schepper en bestuurder van de werkelijkheid en een aanvullende inhoud ontvangt vanuit de openbaring, waarbij die inhoud in deze interpretatie overigens niet op gespannen voet staat met onze redelijkheid (4.3.1.4.).

Deze interpretatie van de natuurwet bij Thomas definieert een normatief referentiekader in de vorm van doeloriëntaties en algemene geboden, die door onze praktische rede tot een concreet ethos worden gevormd, waarbij rekening wordt gehouden met de historische en contingente existentiële situaties van menselijke personen. De natuurwet is als zodanig op te vatten als een metastrategie. Het concrete, historische ethos komt tot uiting in individuele, historische veranderlijke deugden, en is verankerd in de natuurwet die de fundamentele beginselen en het referentiekader van doeloriëntaties bevat. Het concrete ethos is geen deductie uit de natuurwet, maar wordt erdoor gedragen. De doeloriëntaties van de natuurwet worden door de creatieve activiteit van de praktische rede (van ieder mens en dus ook iedere militair) uitgebouwd, zodat ze ons leiden tot het doel van alle ethiek, namelijk specifiek moreel juist gedrag in de grote variëteit van omstandigheden in het menselijk leven (4.3.1.4.).

De katholieke sociale leer als kerkelijk spreken met betrekking tot de ethiek van de militaire praktijk, zoals dat besproken wordt in het volgende hoofdstuk, is hermeneutisch op te vatten als *natuurwettelijk* spreken in bovenstaande zin aangaande die praktijk. Dat wil dus zeggen dat zij te duiden is als het uitdragen van fundamentele doeloriëntaties en algemene geboden die betrekking hebben op de politiek-militaire praktijk, waarbij deze doeloriëntaties en geboden voortkomen uit een redelijke doordenking van onze menselijke natuur en de overgeleverde bronnen van morele wijsheid (vgl. 4.3.1.4.). De eerste vraag is daarmee beantwoord: de status van de praktische waarheid die voortkomt uit de katholieke sociale leer kan hermeneutisch geïdentificeerd worden als natuurwettelijk van aard in boven geschetste zin.

4.5. Vrijheid, waarheid en dialoog

Op welke wijze dienen deze praktische waarheden vanuit de katholieke sociale leer door de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging ingebracht te worden in de morele communicatie met militairen? Om deze vraag te beantwoorden wordt opnieuw gebruik gemaakt van het document *Dignitatis Humanae* (zie 4.1.3.). DH 3 legt namelijk een relatie tussen morele wet, waarheid en geweten, en wel als volgt.

'(...) de hoogste *norm van het menselijk leven* (is) de goddelijke, eeuwige, objectieve en universele *wet*, waardoor God, volgens het raadsbesluit van zijn wijsheid en liefde, de hele wereld en de gang van de menselijke samenleving ordent, leidt en beheert. God maakt de mens deelachtig aan zijn wet, zodat de mens onder de zachte leiding van de goddelijke voorzienigheid de onveranderlijke *waarheid* steeds beter kan leren kennen. Derhalve heeft eenieder de plicht (...) de waarheid te *zoeken*, om zich, met behulp van daartoe geschikte middelen, voorzichtig juiste en ware *gewetensoordelen* te vormen.

De waarheid moet echter gezocht worden op een wijze die is aangepast aan de waardigheid van de menselijke persoon en aan zijn sociale natuur, namelijk in *vrij onderzoek, met behulp van leergezag of onderricht, van gedachtenwisseling en dialoog* waardoor de een aan de ander de waarheid uiteenzet die hij heeft gevonden of meent te hebben gevonden, om aan elkaar aldus wederzijds te helpen bij het zoeken naar de waarheid; heeft men haar gevonden, dan moet men haar met een persoonlijke instemming standvastig aanhangen.

De bevelen van de goddelijke wet kent en erkent de mens (...) door middel van zijn *geweten*; dit geweten moet hij trouw volgen in al zijn handelingen, wil hij God, zijn *einddoel*, bereiken. Hij mag dus niet worden gedwongen om tegen zijn geweten in iets te doen. Maar men mag hem ook niet beletten om volgens zijn geweten te handelen, (...). (cursivering GW)

Eeuwige wet als hoogste norm van menselijk leven

De eerste alinea van de bovenstaande tekst legt een verband tussen de hoogste norm voor menselijk leven, voortkomend uit een wet waaraan de mens deelachtig is, zodat hij de onveranderlijke waarheid steeds beter kan kennen. Op basis hiervan heeft hij de plicht om die waarheid te zoeken en met behulp van geschikte middelen, juiste en ware gewetensoordelen te vormen. Hierbij wordt gesproken van een 'goddelijke, eeuwige, objectieve en universele wet', die de hoogste norm is voor het menselijk leven. Tegelijkertijd is deze wet niet direct toegankelijk voor mensen. We kennen de waarheden van deze wet enkel door middel van het geweten. Het geweten lijkt hier dus opgevat te worden als een vermogen tot deelname in die wet. Vanuit thomistisch perspectief suggereert dit dat het geweten hier opgevat wordt als gewetensaanleg, als *synderesis*.²⁰⁴

Al de predicaten lijken het bovengenoemde wetbegrip nodeloos ingewikkeld te maken. De toevoeging 'waardoor God volgens het raadsbesluit van zijn wijsheid en liefde, de hele wereld en de gang van de menselijke samenleving ordent, leidt en beheert', suggereert vanuit thomistisch

204 Vgl. Hogan, L., 2000, 110.

perspectief dat het hier de eeuwige wet betreft. Bovendien verwijst DH 3 op deze plaats naar ST Iallae q91.a1 en q93.a1.a2. Deze artikelen betreffen de opvattingen van Thomas over de eeuwige wet. Thomas spreekt in dit verband niet van 'objectief' of 'goddelijk'.²⁰⁵ De mens neemt deel aan de eeuwige wet via de natuurwet. Op deze wijze geïnterpreteerd spreekt DH 3 in de eerste alinea over het geweten opgevat als *synderesis*. In de derde alinea wordt gesproken van 'de bevelen van de goddelijke wet'. Dit lijkt meer te duiden op geweten in de zin van *conscientia*: de concrete gestalte van een menselijke handeling, die de inhoud van de *synderesis* in de 'praktijk' brengt.

In de derde alinea wordt tevens gesproken van het trouw volgen van het geweten, opdat de mens zijn einddoel, God kan bereiken. Als zodanig wordt de reikwijdte van de goddelijke interventie bij het leiden van de mens naar zijn uiteindelijke doel, uitgedrukt door terug te grijpen op de eeuwige wet. Bij Thomas vervult de eeuwige wet, theologisch gesproken, een beslissende rol, aangezien alle goddelijke kwaliteiten van de interventie bij de geschapene in de eeuwige wet hun grond vinden. Volgens Frigato is eeuwige wet bij Thomas een aanduiding voor de vele manieren waarop God het gedrag van de mens beweegt en richting geeft. Hierbij dient steeds bedacht te worden dat de mens geschapen is met de gaven van verstand en wil (4.2.1.1.) en dus tot *keuzevrijheid* in staat is. De menselijke deelname in de eeuwige wet is de *synderesis*. Het is bewuste waarneming en kennis van eerste praktische beginselen van menselijk handelen die ons richten op ons natuurlijk doeleinde, het algemeen welzijn, en indirect op ons einddoel: God (vgl. 4.2.2.2.). Doordat de mens vrij is, is er volgens Frigato bij Thomas als het ware sprake van een dialogische antropologie. Dat wil zeggen dat de mens in staat wordt gesteld om te willen en te realiseren wat overeenkomt met Gods Voorzienigheid, met dat waartoe Hij ons roept: een raamwerk waarin alles op geëigende wijze geordend wordt naar zijn geëigend doeleinde. In die zin is de eeuwige wet de hoogste norm van het menselijk leven.²⁰⁶

Geweten: het kennen en realiseren van de waarheid

In DH 3 wordt verder gesproken van de onveranderlijke waarheid van de eeuwige wet, die de mens steeds beter kan leren kennen door zijn deelname aan die eeuwige wet. Thomistisch geïnterpreteerd betreft deze deelname de natuurwet in de hoedanigheid van de *synderesis*. De onveranderlijke waarheid dient gezocht te worden, aangezien zij in haar pure, 'eeuwige' vorm voor de mens niet rechtstreeks kenbaar is.

205 Vgl. Beemer, Th., 1983, 32.

206 Vgl. Frigato, S., 2002, 47-49.

We kennen enkel de beginselen van de *synderesis*. Met de beginselen van de *synderesis* dienen wij volgens DH3 'met behulp van daartoe geschikte middelen, voorzichtig juiste en ware gewetensoordelen te vormen'. Thomistisch gezien wordt in DH 3 nu dus de overgang gemaakt van geweten in de zin van *synderesis* naar geweten in de zin van *conscientia*. *Synderesis* is bij Thomas de innerlijke werkelijkheid van een fundamentele oriëntatie op het ware in de hoedanigheid van het goede, in de vorm van handelingsdoelen en -beginselen. Binnen het geheel van de praktische rede betreft het hier de *objectieve* dimensie van de rede. Het gaat om algemene, universele en noodzakelijke natuurwettelijke beginselen voor ons handelen. *Conscientia* is de *subjectieve* dimensie van onze praktische redelijkheid, want het betreft hier de toepassing, de realisatie, van deze beginselen, van deze waarheden, in concrete omstandigheden (4.3.2.3.). Het middel waarmee de objectieve beginselen afgestemd worden op de concrete omstandigheden is de *prudentia*. Zij vormt de 'juiste en ware gewetensoordelen'.

Morele communicatie: dialoog als het zoeken van de waarheid

Vervolgens wordt in DH 3 gesteld dat de waarheid *gezocht* moet worden. Zij komt 'niet uit lucht vallen'. In geval van natuurwettelijke waarheid gaat het in zijn algemeenheid om het juist doordachte begrip van onze menselijke natuur, dat wil zeggen van ons verlangen naar geluk, en de elementen van een gelukkig leven en de wijze waarop deze elementen zich tot elkaar verhouden, kortom, een concreet begrip van het ultieme doel van ons menselijk leven, dat wil zeggen van God en de tussengelegen doelen die wij zoeken opdat we gelukkig zijn. De natuurwet bestaat uit een weldoordachte ordening van handelingsdoelen en -beginselen, waarbij het algemeen welzijn het einddoel is van de natuurlijke ordening. Deze weldoordachte ordening dienen wij te ontdekken in vrij onderzoek, met behulp van leergezag of onderricht en dialoog.

De educatieve implicatie hiervan voor de gewetensvorming is dat wanneer aalmoezeniers zich richten op morele communicatie met militairen, zij een *dialoog* aangaan met die militairen, waarbij in vrij onderzoek gezocht dient te worden naar een weldoordachte ordening van handelingsdoelen met als einddoel het algemeen welzijn. Dialoog is de eigensoortige vorm waarin de begeleiding, door de aalmoezenier, van de praktische redelijkheid van de militair gestalte krijgt. Binnen deze dialoog is de aalmoezenier met de militair op zoek naar praktische waarheid en hij brengt in deze dialoog zijn eigen traditie, in casu de katholieke sociale leer, als bron van moraliteit mee. Hij heeft dus 'de waarheid niet in pacht', doch is samen met de militair op zoek naar die waarheid.

De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming is er dus op gericht om door middel van een vrije dialoog te communiceren met militairen aangaande hun handelingsdoelen en -beginselen, waarbij de geestelijke verzorging zich inhoudelijk mede oriënteert op de katholieke sociale leer aangaande de ethiek van de militaire praktijk. Deze dialoog vindt plaats op het niveau van de gewetensvorming: doelen en beginselen die behoren tot de *synderesis*. Dialoog is de wijze waarop de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging de bronnen van morele waarheid vanuit de katholieke sociale leer dient in te brengen in de morele communicatie met militairen.

Besluit

Vanuit rooms-katholiek perspectief gezien, is het geweten met betrekking tot de moraliteit van het eigen handelen van de militair het uiterste richtsnoer. Het moet, mist goed gevormd, altijd worden gevolgd. Het maakt namelijk de waardigheid uit van de menselijke persoon. Een goed gevormd geweten informeert wat de feiten, de toedrachten en de inzichten ter zake zijn, en het moet kennis nemen van doeloriëntaties rond het algemeen welzijn. Vanuit thomistisch perspectief zijn dit oriëntaties vanuit de natuurwet. De katholieke sociale leer geeft een bepaald inhoudelijk zicht op deze oriëntaties. Het geweten bepaalt niet wat objectief goed is met betrekking tot bepaalde soorten handelingen. Het juiste geweten kan van de morele orde, van de natuurwet, wel een trouw vertolker zijn. Het oordeel omtrent wat objectief goed en kwaad is in een handeling en in soorten van handelingen, vraagt om een redelijk inzicht in de natuurwet, aldus Vosman. Daarbij kan een gelovig inzicht in Gods bedoelingen met zijn schepping het redelijk inzicht helpen. De openbaring voegt echter niet iets totaal nieuws toe aan wat de mens met de rede zou kunnen kennen.²⁰⁷

In het volgende hoofdstuk dient nu onderzocht en besproken te worden welke inhoudelijke doeloriëntaties de katholieke sociale leer aanbiedt voor de proactieve gewetensvorming met betrekking tot de militaire praktijk. Doeloriëntaties die, mits eigen gemaakt door de militair als persoon, een proactieve bijdrage kunnen leveren aan het voorkomen van morele erosie en zelfafmelding, die beide een bedreiging vormen voor de legitimering van geweld, en de militair als persoon steunen bij het in stand houden van zijn morele integriteit. Dit krijgt de gestalte van een beschrijving van een katholiek perspectief op de legitimering van de uitoefening van geweld in een politiek-militaire context.

207 Vgl. Vosman, F., 1997, 133.

Hoofdstuk 5

Een katholiek perspectief op de legitimering van de uitoefening van geweld in een politiek-militaire context

In dit hoofdstuk wordt het kerkelijk spreken met betrekking tot vrede hermeneutisch herijkt en onderzocht op inhoudelijke doeloriëntaties voor de proactieve gewetensvorming met betrekking tot de militaire praktijk. De hermeneutische herijking vindt plaats op dezelfde wijze als het spreken met betrekking tot het geweten in het vorige hoofdstuk: het wordt onder de correctie van de eigen traditie geplaatst. Daartoe wordt in dit hoofdstuk een interpretatie van Thomas ontwikkeld met betrekking tot vrede als doeloriëntatie voor politiek-militair handelen. De opvattingen van Thomas werken als bron namelijk nog steeds door in de hedendaagse opvattingen van het kerkelijk leergezag. Zij vormen een belangrijk ijkpunt voor die opvattingen. Door gebruik te maken van thomistische interpretaties van zijn werk, waarbij ook geregeld de grondtekst wordt geraadpleegd, wordt het spreken van Thomas over vrede zelf ook hermeneutisch herijkt. Methodisch betekent dit dat er sprake is van een dubbele hermeneutische herijking van het spreken over vrede als doeloriëntatie binnen de hedendaagse kerkelijke leer.

In het vorige hoofdstuk werd gesteld dat de morele communicatie van geestelijk verzorgers met militairen zich richt op een vrije dialoog aangaande handelingsdoelen en –beginselen, de doeloriëntaties, waarbij de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging zich inhoudelijk mede oriënteert op de katholieke sociale leer aangaande de ethiek van de militaire praktijk. In dit hoofdstuk worden doeloriëntaties besproken die door de katholieke sociale leer worden aangereikt, zoals deze zijn verwoord in het Compendium van de sociale leer van de Kerk (afgekort hierna: CSL). Het gaat om doeloriëntaties die deel kunnen uitmaken van de *synderesis* en als zodanig het uitgangspunt vormen voor de werking van de *prudencia* en de morele moed tot *conscientia*, en die binnen de proactieve gewetensvorming, zoals besproken in het tweede hoofdstuk een bijdrage zouden kunnen leveren aan het voorkomen van morele erosie en zelfafmelding, en daardoor de militair als persoon kunnen steunen bij de instandhouding van zijn morele integriteit.

In hoofdstuk 1 werd gesteld dat de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging haar bijdrage aan de morele vorming dient af te stemmen op

de behoeften van de krijgsmacht. Haar bijdrage dient een gebruikswaardeoriëntatie te bezitten ten opzichte van de bijdrage van staatswege: zij dient zich dan ook mede te richten op het schragen, versterken en verdiepen van waarden en normen die zowel de Rooms-Katholieke Kerk als de politieke en militaire overheid belangrijk achten om van daaruit een proactieve steun te zijn bij het komen tot juiste beslissingen en handelingen van militairen binnen morele dilemma's in operationele omstandigheden.

De implicatie hiervan (zie 1.4.) bleek te zijn dat binnen de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging inhoudelijke normatieve aanwijzingen aangereikt moeten kunnen worden aangaande het al dan niet toepassen van (dodelijk) geweld met het oog op behoud van (het recht op) menselijk leven in een politiek-militaire context, waarbij deze normatieve aanwijzingen gerelateerd zijn aan morele beginselen, waarden en normen die zowel de Rooms-Katholieke Kerk als de politieke en militaire overheid belangrijk achten. Dit betreft dus de *normatieve invulling van de legitimering van geweldsuitoefening of geweldsonthouding*. Het Compendium dient daarom in dit hoofdstuk met name geanalyseerd te worden op haar opvattingen aangaande haar normatief spreken met betrekking tot de legitimering van geweld in een politiek-militaire context.

Vanuit het bovenstaande wordt in dit hoofdstuk begonnen met een beschrijving van de algemene beginselen van de sociale leer van de Rooms-Katholieke Kerk vanuit het Compendium. Deze algemene beginselen kunnen worden opgevat als doeloriëntaties binnen de *synderesis* (5.1.). Deze beginselen vormen tevens de ondergrond van het concept 'vrede' binnen het Compendium, dat als omvattende doeloriëntatie voor de politiek-militaire praktijk wordt besproken (5.2.). Vervolgens wordt een interpretatie geboden van vrede als doeloriëntatie bij Thomas. Het spreken van het Compendium over vrede heeft namelijk belangrijke wortels in het spreken van Thomas hierover. Voor de totstandkoming van deze interpretatie wordt gebruik gemaakt van thomistische interpretaties van zijn werk waarbij regelmatig de grondtekst wordt geraadpleegd. Met behulp van deze interpretatie kan het spreken van het Compendium over vrede hermeneutisch geijkt worden (5.3.). Daarna wordt een katholiek perspectief op de legitimering van de uitoefening van militair geweld in een politiek-militaire context ontwikkeld door middel van een hermeneutische herijking van de opvattingen uit het Compendium aangaande vrede als doeloriëntatie met behulp van de interpretatie van Thomas. Dit katholieke perspectief wordt verbonden met inzichten vanuit de militaire ethiek in Nederland, zoals deze weergegeven zijn in hoofdstuk 3, in de paragrafen 2, 3 en 4, waardoor een hermeneutische vertaling ontstaat van het katholieke perspectief naar de actualiteit van de hedendaagse

militaire ethiek. Dit betekent dat er een hermeneutische verbinding tot stand wordt gebracht tussen een katholiek perspectief op vrede, de traditie van de rechtvaardige oorlog, staatssoevereiniteit en mensenrechten enerzijds, en opvattingen dienaangaande vanuit de militaire ethiek in Nederland anderzijds. Het zal blijken dat een katholiek gezichtspunt ten aanzien van de toepassing van militair geweld uitgaat van een vooringenomenheid tegen oorlog en het gebruik van militaire geweldsmiddelen. Desalniettemin bestaat er ruimte voor de legitimering van *humanitaire interventies* en de *Responsibility to Protect (R2P)* met daarbinnen de toepassing van militaire geweldshandelingen, waarbij met name het belang van een juiste intentie binnen dit handelen wordt benadrukt (5.4). Het ontwikkelde katholiek perspectief op de legitimering van geweld in een politiek-militaire context kan opgevat worden als een katholieke geloofsinhoud die door aalmoezeniers als morele cognitie ingebracht kan worden in de morele communicatie met militairen, gericht op het behoud van de morele integriteit van de militair (5.5).

5.1. De algemene beginselen van de sociale leer van de Rooms-Katholieke Kerk volgens het Compendium

Deze paragraaf geeft een overzicht van de algemene beginselen van de katholieke sociale leer volgens het Compendium. Begonnen wordt met wat we kunnen verstaan onder deze leer in haar algemeenheid, qua aard, vorm en functie (5.1.1.). Vervolgens vindt een toespitsing plaats op het zogenaamde Compendium, waarvan structuur en doel aan de orde komen (5.1.2.). Daarna wordt aangegeven wat het wezen is van de sociale leer zoals weergegeven in het Compendium (5.1.3.), waarna de vier kernconcepten (5.1.4.) en de vier fundamentele waarden van het sociale leven van de mens worden besproken (5.1.5.), gevolgd door de conclusie dat de waardigheid van de menselijke persoon en de totstandkoming van het algemeen welzijn kunnen functioneren als doeloriëntaties binnen de proactieve gewetensvorming met betrekking tot de politiek-militaire praktijk (5.1.6.). Ook zal blijken dat binnen het kernconcept van de waardigheid van de menselijke persoon aspecten van een thomistische gewetensopvatting functioneren (5.1.4.1.).

5.1.1. Aard, vorm en functie van de katholieke sociale leer

'Katholieke sociale leer' is volgens Van Wissen de binnenkerkelijke aanduiding voor een corpus van officiële documenten geschreven en of gepromulgeerd door diverse pausen en bisschoppen van de Rooms-Katholieke Kerk doorheen de tijd met als object de inrichting van de (mondiale) samenleving onder het opzicht van het geloof: hoe dient de samenleving ingericht te worden om de mens volledig tot zijn recht te laten komen? Het is gericht op de humanisering van de wereld. Haar functie is het bieden

van doeloriëntaties in het publieke domein met betrekking tot de inrichting van de samenleving en sociale vraagstukken in die samenleving.¹

De pauselijke encycliek *Rerum Novarum* van Leo XIII uit 1891 wordt als regel binnen de literatuur benoemd als beginpunt van het corpus van officiële documenten van de moderne sociale leer. Dit betekent niet dat er voor die tijd niet geschreven werd over sociale kwesties. Volgens Schuck werden tussen 1740 en 1878 in totaal 77 merendeels vergeten encyclieken geschreven over sociale aangelegenheden door negen verschillende pausen². Er is geen officiële canon of lijst van documenten die zouden behoren tot het corpus. Binnen de literatuur over de moderne katholieke sociale leer bestaat wel een verregaande overeenstemming over welke documenten, gepromulgeerd door het kerkelijk leergezag, richtinggevend zijn.³

De individuele documenten werden veelal geschreven naar aanleiding van sociale vraagstukken die op dat moment speelden in de samenleving. Het betreft dan ook een contextueel corpus van documenten: teksten die betrekking hebben op sociale kwesties op een bepaald moment in de geschiedenis. Het betreft veelal een filosofisch-theologische reflectie op die kwesties. Anders gesteld, het corpus is een weergave van het *contextueel* denken van kerkleiders, waarbij deze kerkleiders in hun schrijfsarbeid veelal geassisteerd werden door een kleine groep van 'ghostwriters', adviseurs en theologen. Het corpus kan vanwege haar contextualiteit geïdentificeerd worden als doctrinair én pastoraal van aard. Het is een 'open' constructie, waarin (nieuwe) maatschappelijke ontwikkelingen de aanleiding kunnen zijn voor nieuwe documenten van het kerkelijk leergezag.⁴

In 2004 verscheen het zogenaamde *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, samengesteld door de Pauselijke Raad voor Rechtvaardigheid en Vrede.⁵ In 2008 verscheen hiervan de Nederlandse vertaling: *Compendium van de sociale leer van de Kerk*. Het plan voor dit boek ontstond in 1997 tijdens de bisschoppensynode voor Amerika, en werd in januari 1999 in Mexico City door Paus Johannes Paulus II opgepakt. Hij gaf de pauselijke raad voor Rechtvaardigheid en Vrede opdracht om een compendium samen te stellen van de katholieke sociale leer. Het duurde tot 2004 voor dit boek het licht zag. Het literair genre van

1 Vgl. Wissen, G. van, 2005, 325-326; Anzenbacher, A., 1998, 125.

2 Vgl. Schuck, M., 1991.

3 Zie bijvoorbeeld: Curran, Ch., 2002, 7; Himes, K. (ed.), 2005; Pieper, H., 2006, 12-21.

4 Vgl. Wissen, G. van, 2005, 324; Anzenbacher, A., 1998, 125.

5 In 2004 verschenen tegelijkertijd een Italiaanstalige en Engelstalige uitgave van het *Compendium*.

de publicatie is 'compendium'. Een compendium is normaal gesproken een samenvattend handboek waarin de hoofdlijnen en het begrippen-apparaat van een wetenschap worden weergegeven. In die zin wordt in het Compendium zelf ook gesteld dat het gaat om 'de systematische en volledige voorstelling – weliswaar in de vorm van een overzicht – van de sociale leer van de Kerk' (no.8).⁶

Het Compendium biedt een selectie en systematisering van de sociale leer. Volgens commentatoren is het dan ook niet juist om te spreken van een volledige voorstelling van de sociale leer. Volgens Hulshof biedt het boek een eenzijdig Romeins perspectief. De onderliggende gedachte is dat het centrale leergezag van de Kerk verantwoordelijk is voor de fundamentele uitspraken over de sociale leer en de bisschoppenconferenties voor de lokale toepassing ervan. Op die vooronderstelling valt af te dingen. Lokale bisschoppen kunnen niet alleen gezagsvol spreken over de toepassing van beginselen, maar ook over de beginselen zelf. Binnen het Romeinse gezichtspunt is het Compendium sterk gericht op documenten van Johannes Paulus II. In die zin kan gesteld worden dat het geen evenwichtige weerspiegeling is van de sociale leer.⁷

De kritiek in acht genomen kan gesteld worden dat het Compendium een overzichtelijke, interpretatieve weerspiegeling is van het spreken van het centrale leergezag van de Kerk inzake de inrichting van de (mondiale) samenleving met het oog op de humanisering van diezelfde samenleving. Als zodanig kan het *functioneren* als gezichtspunt voor het spreken van de Rooms-Katholieke Kerk binnen het publieke domein in de dialoog tussen Kerk en samenleving aangaande sociale vraagstukken. In die zin wordt het binnen het onderhavige onderzoek gehanteerd als *databron voor de inhoudelijke doeloriëntaties* ten aanzien van de ontwikkeling van een katholiek perspectief op de legitimiteit van de uitoefening van geweld in een politiek-militaire context. In het volgende wordt dan ook steeds gesproken van de katholieke sociale leer in de interpretatie van het Compendium.

5.1.2. Structuur en doel van het Compendium

Het Compendium kent een eenvoudige structuur. Naast een inleiding omvat het drie delen. Het eerste deel behandelt in vier hoofdstukken de fundamentele Bijbelstheologische *grondslagen* van de sociale leer: (1) Gods plan van liefde met de mensheid en de gemeenschap; (2) de zending van de Kerk en het wezen van de sociale leer; (3) de menselijke

6 Vgl. Hulshof, J., 2006, 35.

7 Vgl. Hulshof, J., 2006, 36-40.

persoon en de mensenrechten; en (4) de beginselen van de sociale leer van de Kerk. Het tweede deel bestaat uit zeven hoofdstukken en behandelt inhoudelijk de zeven klassieke domeinen, of *toepassingsgebieden* van de sociale leer: gezin, arbeid, economie, de politieke gemeenschap, de internationale gemeenschap, het milieu en tenslotte vrede. Het derde deel is kort, bestaat uit één hoofdstuk en bevat een reeks aanwijzingen voor de toepassing van de sociale leer in de pastorale praktijk van de Kerk en de christengelovigen. De conclusie getiteld 'Voor een beschaving van liefde' kan gezien worden als een uitdrukking van het onderliggend doel van het gehele document.

Binnen het Compendium wordt een kader aangereikt voor het nadenken over de oordeelscriteria en aanwijzingen voor het maatschappelijk handelen. Zij vormen het vertrekpunt van de bevordering van een integraal en solidair humanisme. Dit kader dient mensen in staat te stellen om de hedendaagse realiteit te interpreteren en te zoeken naar gepaste wegen voor maatschappelijk handelen.⁸

Het Compendium wordt door de auteurs begrepen als een document waarin de meest relevante theologische, filosofische, morele, culturele en pastorale aspecten van de sociale leer systematisch worden voorgesteld voor zover zij betrekking hebben op sociale vraagstukken. Geciteerde teksten van het kerkelijk leergezag binnen het Compendium zijn verschillend van gewicht. Naast gewichtige documenten als concilieteksten en pauselijke encyclieken wordt ook gebruik gemaakt van pauselijke toespraken en documenten opgesteld door Dicasterieën van de Heilige Stoel.⁹

Het Compendium biedt een overzicht van de fundamentele beginselen van de katholieke sociale leer. Als zodanig kan het overzicht mensen ondersteunen om de sociale problemen van onze tijd aan te pakken. Volgens de auteurs dienen deze problemen namelijk vanuit een *totaalvisie* te worden bekeken, omdat zij gekarakteriseerd worden door een steeds toenemende onderlinge verwevenheid en wederzijdse beïnvloeding en omdat zij steeds meer betrekking hebben op de gehele wereldbevolking. De uiteenzetting wil een organische benadering suggereren in het zoeken naar oplossingen voor de problemen, zodat oordelen en beslissingen overeenstemmen met de realiteit en opdat solidariteit en hoop een afdoende impact kunnen krijgen op de complexiteit van huidige situaties.

8 Vgl. CSL 7.

9 Vgl. CSL 8.

In feite verwijzen de beginselen naar elkaar en verhelderen elkaar wederzijds voor zover zij uitdrukking zijn van een *christelijke mensvisie*.¹⁰

In de nummers 13-17 wordt gesteld dat het Compendium als document een daad van dienstbaarheid wil zijn van de kant van de Kerk aan alle mensen. Het heeft dus een *diaconale functie*. De Kerk wil een bijdrage leveren aan een antwoord op de vraag naar de plaats van de mens in de natuur en de samenleving. De mens dient zichzelf te kennen, omdat hij wezenlijk gericht is op het kennen van zichzelf. De richting die het menselijk bestaan en de samenleving inslaan, hangt voor een groot deel af van de antwoorden die worden gegeven op de vragen naar de plaats van de mens in de natuur en de maatschappij. Het Compendium is bedoeld als bijdrage tot het formuleren van deze antwoorden. De diepste betekenis van het menselijk bestaan wordt immers zichtbaar in de vrije zoektocht naar de waarheid die richting geeft aan het leven en haar vervult. Hierbij ziet de mens zich tegenwoordig gesteld voor drie uitdagingen: (1) de *waarheid* aangaande de mens zelf in het licht van de toenemende technische mogelijkheden; (2) het begrijpen van, en omgaan met, *pluralisme* en verschillen op alle niveaus, in manieren van denken, morele keuzes, cultuur, godsdienstig lidmaatschap en filosofie van de menselijke en sociale ontwikkeling; en (3) *globalisering*, als zijnde van invloed op de bestemming van de mensheid.

Met dit document stelt de Kerk aan heel de mensheid een humanisme voor dat beantwoordt aan de maatstaven van Gods plan van liefde in de geschiedenis, een integraal en solidair humanisme dat in staat is een nieuwe sociale, economische en politieke orde te scheppen gebaseerd op de *waardigheid van iedere menselijke persoon* en die in *vrede, rechtvaardigheid* en *solidariteit* moet worden gerealiseerd.¹¹

5.1.3. Aard en inhoud van de sociale leer van de Kerk

Binnen het Compendium wordt aard en inhoud van de sociale leer geïnterpreteerd en gesystematiseerd door middel van een aantal aspecten in de nummers 72-86, die hieronder samenvattend worden weergegeven.

De sociale leer betreft *kennis*:

- onder het opzicht van het geloof;
- in vriendelijke dialoog met alle domeinen van kennis;
- als uitdrukking van het leerambt van de Kerk;

¹⁰ Vgl. CSL 9.

¹¹ Vgl. CSL 19.

- met het oog op een maatschappij verzoend in rechtvaardigheid en liefde;
- gericht aan iedereen;
- onder het teken van continuïteit en vernieuwing.

Deze aspecten worden hieronder toegelicht.

Kennis onder het opzicht van het geloof

De sociale leer van de Kerk is de formulering van een reflectie op de werkelijkheden van het menselijk bestaan in de maatschappij en in de internationale context onder het opzicht van geloof en kerkelijke traditie. Haar voornaamste doel is de interpretatie van die werkelijkheden en het onderzoek naar de mate van overeenstemming ervan met de lijnen van het onderricht van het evangelie over de mens en zijn aardse en bovennatuurlijke bestemming. Hierdoor kan zij het gedrag van mensen oriënteren. Zij weerspiegelt *drie niveaus van moraaltheologische reflectie*: het funderende niveau van de *beweegredenen*; het directieve niveau van de algemene en objectieve *doelen* voor het sociale leven (dit kan geduid worden als de inhoud van de *synderesis*); het deliberatieve niveau van het persoonlijk *geweten dat de taak heeft om deze doelen te bemiddelen in concrete en particuliere sociale situaties* (hetgeen geduid kan worden als de werking van de *prudentia / conscientia*).¹²

De sociale leer van de Kerk heeft haar optiek in het geloof zoals dat tot ons komt in de Schrift en in de traditie van de Kerk. Het begrijpen van het geloof, in het bijzonder het geloof dat leidt tot praktisch *handelen*, is gestructureerd door de *rede* en maakt gebruik van elke bijdrage die de rede te bieden heeft. Binnen de sociale leer, voor zover het gaat over kennis die slaat op de contingente en historische aspecten van de praktijk, staan geloof en rede in wisselwerking met elkaar. Geloof en rede zijn niet met elkaar in tegenspraak. Het zijn de twee cognitieve wegen van de sociale leer van de Kerk, waarmee zij put uit twee epistemologische bronnen, te weten de *Openbaring* en de *natuurwet*. Het geloof binnen de kerkelijke traditie wordt immers gedragen door de overtuiging dat onze rede, ons 'zintuig' voor het ware en het goede een werkelijke weerspiegeling is van God. Hierin kan een parallel gezien worden met het spreken van Thomas over de verhouding tussen eeuwige wet en natuurwet (vgl. 4.3.). De sociale leer is daarmee te duiden als kennis (rede) onder het opzicht van het geloof.¹³

¹² Vgl. CSL 72-73.

¹³ Vgl. CSL 74-75; Zie ook: 'Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen', toespraak van Paus Benedictus XVI te Regensburg, 12 september 2006.

In dialoog met alle kennisdomeinen

Binnen de sociale leer is sprake van een principiële openheid voor de inbreng van andere wetenschappen dan enkel de theologie. Zij heeft een interdisciplinaire dimensie. Zij maakt gebruik van zowel de bijdrage van de filosofie als van de descriptieve bijdragen van de menswetenschappen. De bijdrage van de filosofie is essentieel. Deze bijdrage wordt zichtbaar in het beroep op de natuurwet als bron van kennis en op de rede als de cognitieve weg voor het geloof zelf. Omdat de Kerk alles verwelkomt wat bijdraagt tot het begrijpen van de mens in zijn steeds breder, variabel en complex netwerk van relaties, dienen ook de menswetenschappen een bijdrage te leveren.¹⁴

Als uitdrukking van het leerambt van de Kerk

De Kerk als geheel is het *subject*, de draagster van de sociale leer. Zij is de uitdrukking van de wijze waarop de Kerk het wezen van de samenleving verstaat en van haar positie ten aanzien van sociale structuren en veranderingen. Bijdragen van eenieder aan de sociale leer worden door het leergezag van de Kerk opgenomen, geïnterpreteerd en gevormd tot een ééngemaakt corpus. Het Magisterium promulgeert de sociale leer. Het is het denken van de Kerk, voor zover dit het werk is van het Magisterium: de paus en de bisschoppen in gemeenschap met hem.¹⁵

Met het oog op een maatschappij verzoend in rechtvaardigheid en liefde

Het *object* en bestaansreden van de sociale leer is de *menselijke persoon onder het opzicht van zijn roeping tot heil van Godswege*. De kwaliteit van het sociale leven hangt op een beslissende wijze af van de manier waarop omgegaan wordt met personen. In de maatschappij behoren voortdurend de *waardigheid* en de *rechten* van de menselijke persoon centraal te staan, evenals de *vrede* in de relaties van personen en tussen gemeenschappen van personen. In dit perspectief heeft de sociale leer de taak van verkondiging van wat zij uit zichzelf bezit: haar integrale visie op de mens en menselijke aangelegenheden. Met haar sociale leer wil de Kerk niet de samenleving organiseren of structureren, maar *wil zij het persoonlijk geweten van mensen aanspreken, leiden en vormgeven*. Hierin kan de verbinding met de *synderesis* gezien worden. De bedoeling van de sociale leer is religieus en moreel van aard. Religieus omwille van de evangeliserende en heilbrengende zending van de Kerk. Moreel omdat de Kerk streeft naar een volledige vorm van *humanisme*¹⁶, dit wil

14 Vgl. CSL 76-78.

15 Vgl. CSL 79.

16 Dit is een verwijzing naar het concept *integraal humanisme*, zoals gemunt door Jacques Maritain in zijn boek *Integral Humanism* (1973, oorspronkelijk 1936). Dit integraal humanisme 'does not worship man but really and effectively respects human dignity

zeggen de bevrijding van alles wat de mens terneer drukt en naar de ontwikkeling van de hele mens en van alle mensen. De sociale leer wil een wegwijzer zijn naar de realisatie van een maatschappij die verzoend en harmonieus is door de rechtvaardigheid en de liefde.¹⁷

Gericht tot iedereen

De sociale leer is in eerste instantie gericht op de kerkelijke gemeenschap, omdat eenieder binnen deze gemeenschap sociale verantwoordelijkheden bezit die moeten worden uitgeoefend. Door middel van haar sociale leer roept de Kerk mensen op om rechtvaardigheid en liefde in de samenleving gestalte te geven. De sociale leer impliceert verantwoordelijkheden gerelateerd aan de opbouw, organisatie en het functioneren van de samenleving, dat wil zeggen politieke, economische en bestuurlijke verantwoordelijkheden.¹⁸

Daarnaast is de sociale leer gericht op de *gehele mensheid*. Op basis van de redelijkheid van deze leer is elk geweten en elk verstand in beginsel in staat om datgene wat deze leer uitdrukt, evenals het menselijk potentieel en humanisering die besloten liggen in haar richtlijnen voor het maatschappelijk handelen, te vatten. De sociale leer is een leer die expliciet gericht is aan alle mensen van goede wil.¹⁹

Onder het teken van continuïteit en vernieuwing

Volgens het Compendium vertoont de sociale leer een zekere continuïteit op basis van de fundamentele en gelijkblijvende uitgangspunten die zij hanteert en die voortkomen uit de Openbaring en de kerkelijke traditie. Door zich tevens te richten op gebeurtenissen in de samenleving toont de sociale leer een mogelijkheid tot continue hernieuwing, althans in haar verstaan van de tekenen des tijds. Ze is onderhevig aan noodzakelijke en gewenste aanpassingen die gesuggereerd worden door het veranderen van de historische omstandigheden en het onophoudelijke verloop van de gebeurtenissen waarin het leven van mensen en van de maatschappij zich afspeelt.²⁰

and does justice to the integral demands of the person, as oriented toward a socio-temporal realization of the Gospel's concern for human things (...) and toward the ideal of a fraternal community.' (Maritain, 1973, 7).

17 Vgl. CSL 81-82.

18 Vgl. CSL 83.

19 Vgl. CSL 84.

20 Vgl. CSL 85.

5.1.4. De vier kernconcepten van de sociale leer

Binnen het Compendium wordt gesteld dat de sociale leer zich in de loop der tijd verdicht heeft rond een viertal *blijvende beginselen, kernconcepten of structuurbeginselen* voor het sociale leven. Deze structuurbeginselen kunnen geduid worden als leidende doelorïëntaties binnen de *synderesis*. Het betreft hier de beginselen van de waardigheid van de menselijke persoon (5.1.4.1.), dat de basis vormt voor de overige concepten en de inhoud van de sociale leer, het algemeen welzijn (5.1.4.2.), subsidiariteit (5.4.1.3.) en solidariteit (5.4.1.4.). De sociale werkelijkheid vertrekt volgens het Compendium vanuit inter-persoonlijke relaties gekenmerkt door nabijheid en onmiddellijkheid tot relaties begunstigd door politiek, economie en recht of van relaties tussen gemeenschappen en groepen van relaties tussen volken en naties.²¹

5.1.4.1. De waardigheid van de menselijke persoon

Volgens het Compendium wordt binnen de sociale leer het sociale leven in haar geheel opgevat als de uitdrukking van de menselijke persoon. *De menselijke persoon is het subject, de fundering en het doel van maatschappelijk samenleven*. Elke uitdrukkingvorm van de samenleving moet gericht zijn op de menselijke persoon. De sociale leer ontwikkelt zich hiermee in feite vanuit het beginsel van de waardigheid van de menselijke persoon.²² Wat wordt hieronder verstaan?

In het Compendium wordt de kern van het christelijk mensbeeld gevormd door het concept van de mens als schepsel naar het beeld van God. Omdat het menselijk individu geschapen is naar het beeld van God, heeft hij de waardigheid van een persoon.²³ Volgens Vijgen is persoon-zijn niet iets wat men kan verkrijgen of verliezen. Persoon-zijn bestaat niet in de uitoefening van bepaalde vermogens zoals rede, vrije wil of zelfbewustzijn, maar in het *bezit* ervan. Het spreken over de waardigheid van de menselijke persoon betekent de erkenning van de gave van het leven van dit individu omwille van dit leven zelf. Daarom hebben alle mensen dezelfde intrinsieke waardigheid.²⁴

De gelijkenis met God betekent tevens dat de essentie en het bestaan van de mens ten diepste *relationeel* is, want zij is op constitutieve wijze verbonden met God. Het leven van de mens is een vraag en zoektocht naar God. De mens is een persoonlijk wezen door God geschapen om met

21 Vgl. CSL 160-163.

22 Vgl. CSL 106-107.

23 Vgl. CSL 108.

24 Vgl. Vijgen, J., 2005, 417.

Hem in relatie te staan. Deze relatie tussen God en mens wordt weerspiegeld in de relationele en sociale dimensie van de menselijke gesteldheid. De *mens is een sociaal wezen* en zonder band met anderen kan hij niet leven en zich niet ontplooien. Tevens staat de mens in relatie tot zichzelf en is hij in staat om over zichzelf na te denken. De Schrift spreekt in dit opzicht van het hart van de mens. Het hart duidt de spirituele innerlijkheid van de mens aan, die hem onderscheidt van elk ander schepsel. Het hart geeft de geestelijke kenmerken aan die eigen zijn aan de mens, voor zover hij is geschapen naar het beeld van zijn Schepper: de rede, het onderscheid tussen goed en kwaad, de vrije wil.²⁵

Samenvattend: volgens het Compendium bezit de mens de waardigheid van een persoon op basis van zijn geschapen zijn naar het beeld van God, waarbij rede, vrije wil en moreel onderscheidingsvermogen de constituerende elementen van die waardigheid zijn. In deze opvatting zien we een thomistisch mensbeeld terug, zoals dat is weergegeven in 4.3.1.1.: de mens als kennend (rede) en strevend (wil) wezen. Moreel onderscheidingsvermogen is een concept dat door Thomas niet gehanteerd wordt. Het is eventueel wel mogelijk om te stellen dat het concept als het ware opgesloten ligt in zijn opvatting over praktische redelijkheid.

Het blijvende beginsel van de menselijke persoon wordt in het Compendium verder uitgewerkt naar een aantal aspecten, namelijk: (1) de eenheid van de persoon, (2) openheid voor transcendentie en uniciteit van de persoon, (3) de vrijheid van de menselijke persoon in relatie tot de natuurwet, (4) de gelijkwaardigheid van alle personen, en (5) de sociale natuur van de persoon. Deze aspecten worden hieronder verder toegelicht aan de hand van het Compendium.

De eenheid van de persoon

De mens is door God geschapen als een *eenheid van lichaam en ziel*. De geestelijke en onsterfelijke ziel is het eenheidstichtende beginsel van de mens, waardoor het als een geheel bestaat, als een persoon. De ziel wordt beschouwd als de 'vorm' van het lichaam. De mens heeft hiermee twee verschillende kenmerken: hij is een materieel wezen verbonden met de wereld door zijn lichaam, en hij is een geestelijk wezen dat openstaat voor dat wat hem overstijgt.²⁶ Ook hier komt het thomistische mensbeeld tevoorschijn. Ook Thomas ziet de mens als een eenheid van lichaam en geest.

²⁵ Vgl. CSL 108-110, 114.

²⁶ Vgl. CSL 127-129.

Openheid voor de transcendentie en uniciteit van de persoon

De mens staat volgens het Compendium open voor datgene wat hem overstijgt: het oneindige enerzijds en al het geschapene anderzijds. Hij staat open voor het oneindige, namelijk God, juist vanwege zijn kennend en strevend vermogen, die hem richten en doen verlangen naar het ware en het goede, naar God. De mens staat open voor het geschapene, de ander, dat wil zeggen voor de mensen en voor de wereld, op grond van zijn vermogen tot zelfbewustzijn. Het is slechts door zichzelf te begrijpen in verwijzing naar een 'jij', dat hij 'ik' kan zeggen. Hij treedt uit zichzelf, om in te treden in een relatie van dialoog en gemeenschap met de ander.²⁷ Hierbij dient opgemerkt te worden dat de antropologie die hiermee in het Compendium gepresenteerd wordt, beschrijvend lijkt, doch wezenlijk normatief van aard is.

De mens bestaat als een uniek en onherhaalbaar wezen, aldus het Compendium. Hij bestaat als een 'ik' met de vermogens tot verstand en vrije wil. De mens moet begrepen worden in zijn onherhaalbare en onschendbare uniciteit, omdat hij bestaat als een subjectieve entiteit, als centrum van bewustzijn en vrijheid. De mens is een actief en verantwoordelijk subject van zijn eigen groeiprocessen. Dit impliceert dat de mens nooit gemanipuleerd mag worden voor doeleinden die vreemd zijn aan zijn eigenlijke ontwikkeling. Dit betekent dat de eerste zorg van iedereen, met name ook van politieke en sociale instituties, tegenover de ander is: de *bevordering en integrale ontwikkeling van de persoon*.²⁸

Een rechtvaardige samenleving kan volgens het Compendium alleen tot stand komen wanneer zij gebaseerd is op respect voor de waardigheid van de menselijke persoon. Dit impliceert dat de persoon het uiteindelijke doel is van de samenleving. *De samenleving dient geordend te zijn in functie van de persoon*. De persoon kan geen middel zijn om economische, sociale of politieke projecten te realiseren die worden opgelegd door wat voor autoriteit dan ook. Publieke overheden dienen erover te waken dat elke beperking van de vrijheid of elke last opgelegd aan het persoonlijk handelen, nooit schade berokkent aan de persoonlijke waardigheid en dat de mensenrechten effectief in de praktijk worden gebracht.²⁹

27 Vgl. CSL 130.

28 Vgl. CSL 131, 133.

29 Vgl. CSL 132-133.

De vrijheid van de menselijke persoon in relatie tot de natuurwet en het geweten

Het strevende vermogen van de mens impliceert zijn vrijheid. De mens is daarmee de vrije vormgever van zichzelf en de sociale orde in de samenleving. Deze vrijheid wordt begrensd door de morele wet die God de mens stelt. Menselijke vrijheid vindt zijn authentieke en volledige vervulling volgens het Compendium in de acceptatie van die wet. Wanneer de mens zich van deze morele wet afkeert, tast de mens zijn eigen vrijheid aan, neemt hij enkel zichzelf als uitgangspunt, verbreekt hij de solidariteit met zijn naaste en komt hij in opstand tegen de goddelijke waarheid.³⁰

Deze morele wet die God aan de mens stelt, wordt binnen het Compendium benoemd als een 'natuurlijke morele wet', en als 'natuurwet'. Het Compendium karakteriseert vervolgens de natuurwet in de nummers 140-142 onder verwijzing naar Thomas, de Katechismus van de Katholieke Kerk en een aantal encyclieken van Johannes Paulus II. *De natuurwet als concept* heeft binnen het Compendium de volgende kenmerken.

- a) Zij is niets anders dan het licht van het intellect dat door God in ons werd ingeblazen. Dankzij deze wet kennen wij wat wij moeten vervullen en vermijden. Dit licht of deze wet heeft God aan de schepping gegeven en bestaat uit de deelname aan zijn eeuwige wet, die zich met God zelf identificeert.
- b) Zij wordt 'natuurlijk' genoemd, omdat de rede die haar uitvaardigt eigen is aan de menselijke natuur.
- c) Zij is universeel en strekt zich uit naar alle mensen voor zover zij gevestigd is door de rede.
- d) In haar principiële voorschriften is de goddelijke en de natuurlijke wet voorgesteld in de decaloog en geeft zij de belangrijkste en essentiële normen die het morele leven regelen.
- e) De natuurwet drukt de waardigheid van de persoon uit en legt de basis voor de fundamentele rechten en plichten van de persoon.
- f) Binnen de diversiteit van culturen verbindt zij mensen met elkaar doordat zij gemeenschappelijke beginselen bevat. Hoewel haar toepassing aanpassingen kan vragen aan de vele verschillende levensvoorwaarden, naargelang plaats, tijd en omstandigheden, blijft zij onveranderlijk.
- g) De natuurwet, die binnen het Compendium overigens gelijkgesteld wordt met de goddelijke wet, wordt gezien als het onontbeerlijke morele fundament voor de opbouw van de mensengemeenschap

30 Vgl. CSL 135-137.

en voor de vestiging van de burgerlijke wet, die consequenties van concrete en contingente aard trekt uit de beginselen van de natuurwet.³¹

- h) Voorts wordt nog gesteld dat alleen vrijheid geworteld in een gemeenschappelijke menselijke natuur alle mensen verantwoordelijk kan maken en in staat is om een publieke moraal te rechtvaardigen.

Deze acht kenmerken van de natuurwet zijn deels terug te vinden binnen de thomistische interpretatie van de natuurwet, zoals weergegeven in hoofdstuk 4 (4.3.1.). Binnen het Compendium gaat het erom dat de natuurwet opvat kan worden als *fundament van universele morele beginselen voor inrichting en regulering van de mondiale samenleving*, gebaseerd op een redelijke ordening van een gemeenschappelijke menselijke natuur, van gemeenschappelijke natuurlijke neigingen van de mens. Dit strookt met het gestelde in 4.3.1.4., met als springend onderscheid dat Thomas de goddelijke wet onderscheidt van de natuurwet. De goddelijke wet is voor Thomas een inhoudelijke toevoeging vanuit de openbaring aan de natuurwet, die immers voortkomt uit de rede.

Binnen het Compendium wordt in samenhang met het voorgaande gesteld dat in het uitoefenen van zijn vrijheid de mens moreel goede daden verricht die constructief zijn voor de persoon en voor de maatschappij, wanneer hij gehoorzaamt aan de waarheid.

‘De waarheid rond goed en kwaad wordt praktisch en concreet herkend door het oordeel van het geweten, wat leidt tot het opnemen van de verantwoordelijkheid voor het goede dat men gedaan heeft en het kwade dat men bedreven heeft. Zo concretiseert zich in het praktische oordeel van het geweten dat de persoon de verplichting oplegt een bepaalde handeling te verrichten, de band van de vrijheid met de waarheid. Juist daarom drukt het geweten zich uit in oordeels-acten die de waarheid omtrent het goede weerspiegelen, en niet in willekeurige beslissingen. En de rijpheid en de verantwoordelijkheid van deze oordelen (...) worden gemeten aan een volhardend zoeken naar de waarheid en aan het zich hierdoor laten leiden bij het handelen.’ (CSL 139)

We zien hier aspecten van een *thomistische gewetensopvatting* functioneren. Er is sprake van waarheid rond goed en kwaad, die praktisch

31 De gelijkstelling van de goddelijke wet aan de natuurwet is overigens in tegenspraak met de opvatting van Thomas, die beide van elkaar onderscheidt. De goddelijke wet is voor Thomas een inhoudelijke toevoeging vanuit de openbaring aan de natuurwet, die immers voortkomt uit de rede (vgl. 4.3.1.4.).

en concreet herkend kan worden. Hier zien we dus de erkenning van de *synderesis*, die ons objectief kenbare waarheden aangaande doelen en beginselen levert, en waarvan wij kennis verwerven via een zoektocht door middel van reflectie op onze natuurlijke werkelijkheid en door overlevering vanuit bronnen van morele wijsheid, zoals de sociale leer. Het praktisch oordeel van het geweten zelf kan opgevat worden als de werking van de *prudentia* en de daaruit voortkomende verplichting als *conscientia* (vgl. 4.3.5.). Het Compendium spreekt verderop ook over de *prudentia* (CSL 547-548), zonder dit overigens in verband te brengen met het geweten, of de praktische rede in thomistische zin.

De gelijkwaardigheid van alle personen

Volgens het Compendium zijn alle mensen gelijk in waardigheid aangezien allen geschapen zijn naar Gods beeld en gelijkenis. Deze gelijkheid in waardigheid is de basis voor het gelijkheidsbeginsel van mensen en volkeren welke gegarandeerd dienen te worden door de wet. De gelijke waardigheid van elke persoon en van elk volk kan uiteindelijk alleen goed beschermd en bevorderd worden door de gemeenschap van personen, door het geheel van de mensheid.³²

De sociale natuur van de mens

Binnen het Compendium wordt de menselijke persoon als wezenlijk sociaal gezien. *Het wezen van de persoon is socialiteit, of relationele subjectiviteit.* Dat wil zeggen: hij is een vrij en verantwoordelijk wezen dat de noodzaak erkent om zich te integreren en samen te werken met zijn gelijken en die met hen in staat is tot gemeenschap op het niveau van kennis (kenvermogen) en liefde (streefvermogen). Het leven in gemeenschap op deze niveaus is een natuurlijk kenmerk dat de mens onderscheidt van de andere schepselen. Sociale activiteit, maatschappelijk handelen, gaat dan ook uit van een persoon die handelt binnen een gemeenschap van personen. In het licht van het geloof krijgt dit relationeel kenmerk de volgende betekenis. Gemaakt naar het beeld en de gelijkenis van God is de menselijke persoon vanaf het begin geroepen tot het sociale leven. God schiep de mens niet als een solitair wezen, maar als een sociaal wezen. Het sociale leven is daarom niet secundair, een bijkomstigheid, aan het mens-zijn. De mens is vanuit zijn wezen sociaal, hij kan slechts groeien en zijn roeping verwezenlijken in relatie met anderen.³³

Deze wezenlijke socialiteit van de mens geeft een middenweg tussen twee uitersten, namelijk het individualisme enerzijds, en het collectivisme

32 Vgl. CSL 144-145.

33 Vgl. CSL 149.

anderzijds. Het individualisme, zoals dat volgens Curran tot uiting kan komen in sommige vormen van liberalisme, beschouwt de persoon als een geïsoleerde monade: autonoom, onafhankelijk, zelfstandig zonder wezenlijke (ver)bindingen met anderen. Het collectivisme, zoals dat tot uiting kan komen in sommige vormen van socialisme, benadrukt zodanig het collectief en het handelen van de staat, dat er geen aandacht is voor de waardigheid en handelingsvrijheid van het individu. Door zowel de waardigheid als de socialiteit van de menselijke persoon tot uitgangspunt te benoemen, positioneert de sociale leer van de Kerk zich tussen de extreme uitingen van deze twee stromingen, aldus Curran.³⁴ Deze middenweg komt tot uiting is het verderop te bespreken kernconcept van *subsidiariteit* (5.1.4.3.).

De sociale natuur van de mens leidt overigens niet automatisch tot gemeenschap tussen personen. Trots en zelfzucht leiden tot asociaal gedrag, en ieder mens kent impulsen om zich in zijn eigen individualiteit op te sluiten en om zijn naaste te domineren. Een maatschappij ontstaat volgens het Compendium pas wanneer mensen dankzij hun vermogen het goede te kennen, de waarheid voor zichzelf en voor anderen gaan nastreven. Het is uit liefde voor hun eigen welzijn en voor dat van anderen dat de mensen zich in stabiele groepen verenigen met als doel het algemeen welzijn te realiseren. Het algemeen welzijn hangt af van een gezond sociaal pluralisme. Een maatschappij bestaat uit verschillende elementen, bijvoorbeeld gezin, burgerlijke gemeenschap en krijgsmacht, die het geheel samenstellen, waarbij elk element zijn eigenheden en autonomie kan bewaren en ontwikkelen. Deze verschillende elementen van de maatschappij zijn in gelovige zin geroepen om een verenigd en harmonieus geheel op te bouwen.³⁵

De wezenlijke socialiteit van de menselijke persoon doet hem dus leven in een maatschappij van personen, een maatschappij die als doel heeft het algemeen welzijn.

5.1.4.2. Het algemeen welzijn

Het algemeen welzijn is het tweede normatieve structuurbeginsel van de katholieke sociale leer voor de inrichting van de samenleving met als onmiddellijke implicatie het beginsel van de universele bestemming van goederen. Het betreft hier geen empirische of sociale categorie. Het algemeen welzijn, waaraan ieder aspect van het sociale leven, dus ook de krijgsmacht, getoetst dient te worden, komt voort uit de waardigheid,

34 Vgl. Curran, Ch., 2002, 134-136.

35 Vgl. CSL 150-151.

eenheid en gelijkheid van alle mensen, het eerste structuurbeginsel. De *functie* van het algemeen welzijn is het scheppen van vrije ruimte voor enkelingen en groepen, waardoor zij hun eigen ontplooiing gestalte kunnen geven met het oog op hun wezenlijke *bestemming*, of einddoel (God). Aangezien de mens immers wezenlijk sociaal is, betekent dit dat vrijheid ontstaat door het ordenen van de samenleving. Pas in en door die ordening wordt vrij leven mogelijk. Vrijheid bestaat volgens Vosman in het onderhouden van geordende betrekkingen. Formeel gezien betreft het algemeen welzijn, of het gemeenschappelijk goed, dan ook *de ordening van het samenleven opdat men in de betrekkingen tot elkaar vrij kan leven*. De verhouding van mensen tot elkaar wordt geregeld door de *rechtvaardigheid* (5.1.4.3.), waarbij het structuurbeginsel van *subsidiariteit* aangeeft hoe het algemeen welzijn functioneert binnen de verhouding tussen staat en samenleving (5.1.4.3.).³⁶

In het Compendium wordt nu gesteld dat het algemeen welzijn primair de aanduiding is voor *het totaal van de sociale voorwaarden*, waardoor zowel groepen als enkelingen hun eigen volmaaktheid vollediger en vlugger kunnen bereiken, waarbij 'volmaaktheid' duidt op het bereiken van het einddoel: God. Eenieder deelt in dit algemeen welzijn, doch het blijft algemeen (gemeenschappelijk), omdat het ondeelbaar is en enkel in haar geheel verworven, vergroot en in haar effectiviteit veilig gesteld kan worden. Net zoals het moreel handelen van een individu wordt gerealiseerd in het doen van het goede, zo wordt het maatschappelijk handelen gerealiseerd in het tot stand brengen van het algemeen welzijn. Het algemeen welzijn kan begrepen worden als de gemeenschappelijke dimensie van wat moreel goed is. *Het doel van een maatschappij is dan ook de totstandbrenging van het algemeen welzijn*.³⁷

De precieze operationalisering van het algemeen welzijn wordt binnen het Compendium gezien als afhankelijk van de sociale omstandigheden van elke historische periode. Heden ten dage gaat het in haar algemeenheid om het respect voor en de alomvattende bevordering van de persoon en van zijn fundamentele rechten, waaronder de mensenrechten (5.2.2.1.). Op deze plaats vermeld het Compendium dat dit als eerste het engagement voor de *vrede* inhoudt. Het algemeen welzijn vloeit volgens haar voort uit de hoogste menselijke neigingen, waarbij zij verwijst naar het derde niveau van de natuurlijke neigingen zoals die door Thomas worden beschreven: de mens heeft van nature de nood om de waarheid te willen kennen en hij heeft het nodig om in sociale structuren te willen

36 Vgl. Vosman, F., 1997, 163-164.

37 Vgl. CSL 164-165.

leven (vgl. 4.3.1.2.). *Het algemeen welzijn vloeit dus voort uit de natuurwet*, maar het is een moeilijk te realiseren goed, omdat het vaardigheid en inspanning vereist om het welzijn van anderen na te streven alsof het om het eigen welzijn ging.³⁸

Voor het tot stand komen van het algemeen welzijn is iedereen verantwoordelijk, afhankelijk van ieders mogelijkheden om hieraan bij te dragen. Ook de staat is hiervoor verantwoordelijk, aangezien *het algemeen welzijn de bestaansreden zelf is van het politieke gezag*. Aan de burgerlijke maatschappij, waarvan de staat de uitdrukking is, moet de staat immers de samenhang, de eenheid en de organisatie garanderen, zodat het algemeen welzijn kan worden nagestreefd met de hulp van elke burger. De individuele persoon is, of groepen personen zijn, niet in staat om op eigen kracht hun volle ontwikkeling te bereiken. Daartoe is immers een samenleving noodzakelijk. Het doel van politieke instituties is nu juist het beschikbaar maken van de noodzakelijke materiële, culturele, morele en spirituele goederen aan personen en groepen om een waarlijk menselijk leven te kunnen leiden. Ook de krijgsmacht is een politiek instituut en is dus uiteindelijk gericht op de bewerkstelling van waarlijk menselijk leven. Om het algemeen welzijn veilig te stellen heeft de regering van ieder land de specifieke plicht om de onderscheiden sectoriële belangen op een rechtvaardige manier te harmoniseren. Dit komt tot uiting in het derde structuurbeginsel: subsidiariteit (5.1.4.3.)³⁹

Het algemeen welzijn van de maatschappij is geen einddoel, maar een *doeleinde*. Het staat op zijn beurt namelijk gericht op het bereiken van het einddoel van de persoon en het algemeen welzijn van de gehele schepping. Het einddoel van de persoon is God. Als zodanig beschouwd heeft het algemeen welzijn dus ook een transcendente dimensie. Het algemeen welzijn valt niet samen met sociaal-economisch welzijn.⁴⁰ In thomistische termen is het algemeen welzijn het einddoel van de natuurlijke orde, doch in haar transcendente dimensie staat het als doeleinde gericht op het einddoel van de bovennatuurlijke orde: God.

De universele bestemming van de goederen

Het Compendium stelt dat het algemeen welzijn vele implicaties kent en dat het beginsel van de *universele bestemming van de goederen* van onmiddellijk belang is te midden van deze implicaties. Vanuit katholiek perspectief heeft God de aarde met alles wat daarin is bestemd voor

38 Vgl. CSL 166-167.

39 Vgl. CSL 168-169.

40 Vgl. CSL 170.

het gebruik van alle mensen en volken, zodat de geschapen goederen in een billijke verdeling aan allen moeten toekomen. De aarde is aan heel het mensengeslacht gegeven, om alle mensen te onderhouden zonder iemand uit te sluiten of te bevoorrechten. Dit betekent volgens het Compendium dat elke persoon toegang moet hebben tot het niveau van welzijn dat noodzakelijk is voor zijn volledige ontwikkeling. Het universele recht op het gemeenschappelijk gebruik van de goederen wordt het *eerste beginsel van de gehele sociaalethische orde* en het typerende beginsel van de christelijke sociale leer genoemd. Het gaat om een *natuurlijk recht* en niet om een positief recht. Het wordt bovendien gezien als een oorspronkelijk recht: het is inherent aan de persoon en prioritair ten opzichte van alle andere rechten van welke aard dan ook. Dit wil overigens niet zeggen dat alles ter beschikking staat van ieder of allen. Het vereist dat er op een billijke en ordentelijke manier gebruik gemaakt wordt van de aardse goederen en daarom zijn er gereguleerde interventies noodzakelijk die de vrucht zijn van nationale en internationale akkoorden en van een juridische orde die de uitoefening van deze rechten bepaalt en specificiert. De universele bestemming van goederen nodigt uit tot de ontwikkeling van een economische visie die de mensen toelaat om niet het zicht op de oorsprong en het doel van deze goederen te verliezen en om zo een rechtvaardige en solidaire wereld te realiseren.⁴¹

5.1.4.3. Subsidiariteit

Het beginsel van subsidiariteit wordt binnen het Compendium als volgt omschreven: 'evenals datgene, wat de individuen op eigen initiatief en door eigen kracht kunnen presteren, hun niet ontnomen en aan de gemeenschap opgedragen mag worden, zo is het ook een onrecht en tegelijk een ernstig nadeel, zelfs een verstoring van de goede orde, om datgene wat door een kleinere en ondergeschikte gemeenschap gedaan en tot stand gebracht kan worden, naar een grotere en hoger in rangorde staande gemeenschap te verwijzen.' Op basis van dit beginsel moeten alle gemeenschappen van een hogere rangorde een houding aannemen van hulp ('subsidium'), ondersteuning, bevordering, ontwikkeling, tegenover gemeenschappen van een lagere rangorde.⁴² Volgens Van Wissen houdt het beginsel dus in dat binnen een samenleving de vrijheid en verantwoordelijkheid van iedere mens, en de gemeenschappen waarin hij deelt, centraal staat. Het gaat om de juiste ordening van betrekkingen tussen mensen en gemeenschappen binnen een samenleving, dus om het tot stand brengen van het algemeen welzijn. 'Gemeenschappen' is volgens Van Wissen binnen de katholieke sociale leer een aanduiding

41 Vgl. CSL 171-174.

42 Vgl. CSL 186.

voor de meer blijvende relaties die de structuur van een samenleving vormen.⁴³ Samenleving, of civiele maatschappij, wordt binnen het Compendium gekarakteriseerd als 'een geheel van relaties en goederen, culturele en associatieve, die relatief onafhankelijk zijn van de politieke sfeer en de economische sector.'⁴⁴

Zoals gesteld in 5.1.4.1. is de menselijke persoon het subject, de fundering en het doel van gemeenschappelijk samenleven. Het handelen van de staat binnen de samenleving dient volgens Borgman het samenleven van personen te stimuleren en vooruit te helpen, en niet te vervangen. Dat is waar het subsidiariteitsbeginsel volgens hem op doelt. Alle mensen zijn geroepen medebouwers te zijn van een samenleving die het goede leven vorm geeft, waarop zij gericht zijn en waarvan zij kunnen leven. Mensen wordt daarom onrecht aangedaan, indien zij worden gezien als principieel gebrekkig en niet in staat een bijdrage te leveren aan de opbouw van hun eigen leven en van de samenleving, of als gevaarlijk en daarom in wat zij zeggen en doen te wantrouwen en uitsluitend door de macht van de overheid in het gareel gehouden. Mensen zijn van nature uit op gemeenschap en van daaruit zijn zij erop gericht een samenleving op te bouwen en in stand te houden die henzelf en anderen ondersteunt bij het realiseren van het algemeen welzijn. Zij zijn daarom aanspreekbaar op hun verantwoordelijkheid voor dit algemeen welzijn, op hun inzet ervoor en hun creativiteit in de vormgeving ervan.⁴⁵

Volgens Borgman richt een goede maatschappijordening mensen op het algemeen welzijn, verbindt hun inzet met elkaar en confronteert hun standpunten op een productieve manier met elkaar. Zij stimuleert mensen langs deze weg om zichzelf te organiseren in gemeenschappen en met anderen verbanden aan te gaan. De samenleving verschijnt hierdoor als een voortdurend veranderend geheel van relatief zelfstandige, naar elkaar open staande deelverbanden, gemeenschappen van personen. Er wordt uitgetoetst wat samenleven is, ontdekt wordt dat waar mensen in de problemen komen er een verplichting bestaat om deze problemen op te lossen. Mensen zijn uit op een gemeenschappelijk goed leven waarin zij zich samen met anderen thuis kunnen weten en ontleunen daaruit de inzet en creativiteit om de steeds nieuwe kwesties aan te pakken. Dit proces zelf, in alle harmonie, maar ook in alle botsingen die daarbij ontstaan, is wat 'samenleving' genoemd wordt, aldus Borgman.⁴⁶

43 Vgl. Wissen, G. van, 2005, 334-335.

44 Vgl. CSL 417.

45 Vgl. Borgman, E., 2008, 58-60.

46 Vgl. Borgman, E., 2008, 61-62.

Dat wat vanouds het ‘*maatschappelijk middenveld*’ heet, is de plaats waar deze samenleving al doende vorm krijgt. Van onderwijsorganisaties tot vluchtelingenorganisaties, van gezin tot voetbalvereniging, van kerkelijke organisaties tot vakbonden en politieke partijen: dit zijn de structurele gemeenschappen en verbanden die de samenleving in staat stelt zichzelf vorm te geven. Dit middenveld staat volgens Borgman niet tegenover de enkeling en de staat als een soort derde sfeer. Het is het verantwoordelijke individu dat gevormd wordt door in deze maatschappelijke instituties te functioneren en het is de overheid die de maatschappelijke dynamiek ondersteunt, stimuleert en waar nodig is aanvult en bijstuurt en zich zo ontwikkelt tot de overheid van deze samenleving. Het gaat in het subsidiariteitsbeginsel om een democratische samenleving, dat wil zeggen een samenleving waar mensen fundament, oorsprong en doel van alle sociale instituties zijn.⁴⁷

Volgens het Compendium is het algemeen welzijn hierbij de ratio, maar ook de grens van het optreden van de staat. De staat, als politieke gemeenschap, staat in essentie ten dienste van de samenleving, en in laatste instantie, van de personen en de groepen die haar vorm geven.⁴⁸ De staat moet zoveel mogelijk bevoegdheden aan de samenleving laten en waar mogelijk deze in staat stellen zichzelf te besturen. Waar mogelijk dus het overdragen en overlaten van taken en bevoegdheden door de staat naar ‘beneden’ toe, maar geen vermenging van soorten bevoegdheden. De staat dient als hoogste instantie in de maatschappelijke ordening het algemeen welzijn te behartigen. Waar mogelijk moet hij dit overdragen aan lagere instanties, maatschappelijke organisaties en personen, maar alleen voor zover dit te verenigen valt met het algemeen welzijn. De staat heeft een eigen rol die hij niet mag overdragen. De staat moet een juridisch kader bieden waarin sociale subjecten hun activiteiten in vrijheid kunnen uitoefenen, en moet klaarstaan om, waar nodig en in overeenstemming met het subsidiariteitsbeginsel, tussenbeide te komen, zodat het samenspel tussen vrije verenigingen en het democratische leven kan worden gericht op het algemeen welzijn.⁴⁹

Volgens Van Wissen behoren tot de *primaire taak* van de staat de *inwendige en uitwendige veiligheid*, en rust en wetgeving, die nodig is voor een goed aflopen van de maatschappelijke processen, evenals rechtspraak en bestraffen van schuldigen (zwaardmacht). Op grond van het subsidiariteitsbeginsel moet bij iedere wetgeving bezien worden of ze echt nodig is

47 Vgl. Borgman, E., 2008, 61-62.

48 Vgl. CSL 418.

49 Vgl. CSL 418.

en de samenleving niet onnodig belast. Steeds dient als leidraad de vraag of de betreffende wetgeving wel het algemeen welzijn dient. Naast de primaire taken zijn er de subsidiaire taken. Deze verschillen naar plaats en tijd. De staat zal voortdurend moeten bezien of deze taken nog wel nodig zijn en niet moeten worden afgestoten, c.q. overgedragen aan maatschappelijke organisaties, of aan personen. Zo dient aan de hand van het subsidiariteitsbeginsel steeds weer een evenwicht gevonden te worden tussen persoon, gemeenschappen en staat.⁵⁰

Participatie

Participatie, of deelname, wordt door het Compendium benoemd als het karakteristieke *gevolg* van subsidiariteit. Participatie komt vooral tot uiting in een reeks van activiteiten waarmee de burger, hetzij als individu hetzij in samenwerking met anderen, hetzij direct hetzij via vertegenwoordiging, bijdraagt tot het culturele, economische, politieke en sociale leven van de gemeenschap van burgers waartoe hij behoort. Het wordt benoemd als een plicht die bewust door allen moet worden vervuld met zin voor verantwoordelijkheid en gericht op het algemeen welzijn.⁵¹

5.1.4.4. Solidariteit

Solidariteit wordt door het Compendium benoemd als het vierde structuurbeginsel van het sociale leven. Solidariteit belicht de wezenlijke sociale natuur van de menselijke persoon, de gelijkheid van allen in waardigheid en rechten, en de gemeenschappelijke weg van enkelingen en volkeren naar eenheid. De mondiale interdependentie van individuen en volken is de facto een vorm van solidariteit. Solidariteit drukt de noodzaak uit van het herkennen, in het geheel van de onderlinge banden tussen mensen en sociale groepen, van de ruimte die aan de menselijke vrijheid geboden wordt om te voorzien in de gemeenschappelijke groei waarin allen delen en waaraan allen deelnemen. Solidariteit vertaalt zich in de bereidheid tot het geven van zichzelf voor het welzijn van zijn naaste, boven elk individueel of particulier belang uit. Het moet bovenal gezien worden als sociaal beginsel dat de *ordering van sociale instituties* bepaald. In die zin sluit het duidelijk aan bij het beginsel van subsidiariteit.⁵²

Zoals boven gesteld vormt het beginsel van de waardigheid van de menselijke persoon de basis van de overige concepten en de inhoud van de sociale leer. Bij het algemeen welzijn gaat het heden te dage in haar algemeenheid om het respect voor en de alomvattende bevordering van de

50 Vgl. Wissen, G. van, 2005, 336-337.

51 Vgl. CSL 189-191.

52 Vgl. CSL 192-194.

persoon en zijn fundamentele rechten. Het algemeen welzijn kan daarmee geduid worden als een operationalisering van de waardigheid van de menselijke persoon. De beginselen van de universele bestemming van goederen, subsidiariteit, participatie en solidariteit kunnen geduid worden als de route naar de realisatie van het algemeen welzijn.

5.1.5. De fundamentele waarden van het sociale leven

Volgend op haar weergave van de vier kernconcepten of structuurbeginselen voor de inrichting van de samenleving, biedt het Compendium een viertal zogenaamde fundamentele sociale waarden van het sociale leven. De relatie tussen de structuurbeginselen en de sociale waarden wordt binnen het Compendium begrepen als wederkerig van aard in die mate dat de sociale waarden de waardering uitdrukken voor de specifieke aspecten van het morele goed dat deze beginselen beogen te realiseren. De sociale waarden worden gezien als referentiepunten voor een gepaste structurering en een geordende sturing van het sociale leven. Het zijn dus referentiepunten voor datgene wat met de structuurbeginselen, als doeloriëntaties, dient te worden bewerkstelligd. Ze worden benoemd als *inherent aan de waardigheid van de menselijke persoon*, waarvan zij de authentieke (doelgerichte) ontwikkeling begunstigen. Ook deze waarden kunnen gezien worden als deel uit makend van de *synderesis*. Het gaat om de volgende waarden: waarheid, vrijheid, rechtvaardigheid en liefde. Zij vragen om het in praktijk brengen van de structuurbeginselen enerzijds, en om de persoonlijke beoefening van de deugden die overeenstemmen met de waarden zelf.⁵³

Waarheid

Het samenleven van mensen in een gemeenschap is geordend, vruchtbaar en conform aan hun persoonlijke waardigheid wanneer het gebaseerd is op waarheid. Waarheid als waarde is volgens het Compendium daarmee gekoppeld aan het beginsel van de waardigheid van de menselijke persoon. Mensen en sociale groepen dienen hun sociale problemen op te lossen in overeenstemming met de waarheid. Hierdoor wenden zij zich af van willekeur en handelen zij conform de objectieve eisen van de moraliteit.⁵⁴ Gesteld mag worden dat hiermee bedoeld wordt dat *de samenleving ingericht dient te worden aan de hand van natuurwettelijke doelen en beginselen, dus op basis van de synderesis*. Zoals eerder is gesteld, levert zij ons namelijk objectief kenbare waarheden aangaande doelen en beginselen.

53 Vgl. CSL 197.

54 Vgl. CSL 198.

Vrijheid

Het uitoefenen van vrijheid komt de menselijke persoon toe op basis van zijn geschapen zijn naar Gods beeld en gelijkenis. Als zodanig is het verbonden met het structuurbeginsel van de waardigheid van de menselijke persoon. De betekenis van vrijheid mag niet worden beperkt door haar te reduceren tot de willekeurige en ongecontroleerde uitoefening van de eigen persoonlijke autonomie, aldus het Compendium. Vrijheid wordt juist uitgeoefend *in* relaties tussen mensen, die zich laten leiden door waarheid en rechtvaardigheid. Vrijheid wordt gerespecteerd wanneer ieder lid van de samenleving in staat is zijn of haar persoonlijke roeping te realiseren, de waarheid te zoeken en de mogelijkheid zichzelf te ontplooiën in overeenstemming hiermee. De volheid van vrijheid bestaat in de mogelijkheid om over zichzelf te beschikken in functie van het authentieke goed, dat wil zeggen in de hoedanigheid van het einddoel van de mens (God), in de context van het universeel algemeen welzijn als einddoel van de natuurlijke orde.⁵⁵

Rechtvaardigheid

Volgens het Compendium betreft rechtvaardigheid de voortdurende en vaste wil om God en de naaste te geven wat hen toekomt. Vanuit subjectief standpunt gezien, wordt rechtvaardigheid vertaald in gedrag dat gebaseerd is op de wil om de ander te erkennen als persoon. Vanuit objectief standpunt gezien, is *rechtvaardigheid het beslissende morele criterium in de intersubjectieve en sociale sfeer*. Binnen de sociale leer wordt steeds opgeroepen tot respect voor de klassieke vormen van rechtvaardigheid: de ruilrechtvaardigheid, de verdelende rechtvaardigheid en de wettelijke rechtvaardigheid. Er wordt ook een steeds grotere waarde toegekend aan de sociale rechtvaardigheid als ontwikkeling van de algemene rechtvaardigheid, de rechtvaardigheid die de sociale relaties reguleert op basis van het criterium van gehoorzaamheid aan de wet. De sociale rechtvaardigheid heeft betrekking op de sociale, politieke en economische aspecten en bovenal op de structurele dimensies van sociale vraagstukken en oplossingen daarvoor.⁵⁶

Liefde

De liefde wordt dikwijls verengd tot relaties van nabijheid of beperkt tot de louter subjectieve aspecten van het handelen ten gunste van de ander. Binnen het Compendium wordt zij echter opgevat als *het hoogste en universele criterium van de sociale ethiek*. *Liefde wordt gezien als de bron van waarheid, rechtvaardigheid en vrijheid*. Het menselijk samenleven is

55 Vgl. CSL 199-200.

56 Vgl. CSL 201-202.

geordend en beantwoordt aan de menselijke waardigheid, wanneer het gebaseerd is op waarheid; wanneer het geleefd wordt in rechtvaardigheid, meer specifiek in het respect voor mensenrechten en de plichten die daarmee overeen stemmen; wanneer het wordt gerealiseerd in vrijheid die beantwoordt aan de waardigheid van de mens, gedreven door zijn redelijke natuur om verantwoordelijkheid voor zijn daden op te nemen; wanneer het wordt bezielde door de liefde (als zelfontleding), die de noden en vereisten van de anderen als die van zichzelf beschouwt en die het delen van spirituele waarden en van de zorg voor de materiële noden steeds intenser maakt.⁵⁷

De sociale leer getuigt volgens het Compendium dat geen wetgeving, geen systeem van regels en conventies ooit de mensen zal kunnen overtuigen om in eenheid, broederlijkheid en vrede te leven. Geen enkele argumentatie zal ooit de oproep van de liefde kunnen overstijgen. De liefde kan maatschappelijk handelen bezielen en omvormen in de richting van *vrede* in de context van een wereld die steeds complexer wordt. Liefde dient een kracht te worden die nieuwe manieren kan vinden om de problemen van de huidige wereld aan te pakken en om structuren, sociale organisaties en juridische systemen grondig en van binnen uit te vernieuwen. In dit perspectief wordt liefde sociale en politieke liefde. Zij doet ons houden van het algemeen welzijn.⁵⁸

5.1.6. Gewetensvorming: waardigheid van de menselijke persoon en het algemeen welzijn

Het Compendium is ontworpen als vertolking van het spreken van de Kerk binnen het publieke domein in de dialoog tussen Kerk en samenleving aangaande sociale vraagstukken. Het conceptuele kader binnen het Compendium kan mensen in staat stellen om de hedendaagse sociale realiteit te interpreteren en te zoeken naar gepaste wegen voor maatschappelijk handelen gericht op een sociale, economische en politieke ordening, gebaseerd op de *waardigheid van de menselijke persoon* onder het opzicht van zijn roeping tot heil van Godswege. De samenleving dient geordend te zijn in functie van de persoon. De waardigheid van de menselijke persoon moet functioneren als de *primaire inhoudelijke doelorientatie* die de sociale leer aanbiedt voor de proactieve gewetensvorming met betrekking tot de politiek-militaire praktijk.

Met haar sociale leer wil de Kerk het persoonlijk geweten van de mensen aanspreken, leiden en vormgeven. Hierbij kunnen doelen en beginselen

57 Vgl. CSL 204-205.

58 Vgl. CSL 207.

die voortkomen uit de natuurwet geduid worden als fundament voor de inrichting en regulering van de mondiale samenleving. De wezenlijke socialiteit van de menselijke persoon doet hem leven in een maatschappij van personen met als doel de totstandbrenging van *het algemeen welzijn*, welke voortvloeit uit de natuurwet. De functie van het algemeen welzijn is het scheppen van vrije ruimte voor enkelingen en groepen, waardoor zij hun eigen ontplooiing gestalte kunnen geven met het oog op hun wezenlijke bestemming, of einddoel (God). De concrete invulling van het algemeen welzijn is afhankelijk van de sociale omstandigheden van elke historische periode, waarbij het in haar algemeenheid steeds gaat om het respect en de alomvattende bevordering van de persoon en van zijn fundamentele rechten, waaronder de mensenrechten. Het algemeen welzijn is een *tweede inhoudelijke doeloriëntatie* voor de proactieve gewetensvorming met betrekking tot de politiek-militaire praktijk.

Subsidiariteit is het ordeningsbeginsel voor de totstandbrenging van het algemeen welzijn, hetgeen wil zeggen dat alle gemeenschappen van een hogere rangorde een houding aannemen van hulp ('subsidiuim'), ondersteuning, bevordering, ontwikkeling, tegenover gemeenschappen van een lagere rangorde.⁵⁹ Het beginsel houdt daarmee in dat binnen een samenleving de vrijheid en verantwoordelijkheid van iedere mens, en de gemeenschappen waarin hij deelt, centraal staat. Het gaat om de juiste ordening van betrekkingen tussen mensen en gemeenschappen binnen een samenleving. Bij het herstel of de totstandkoming van een juiste ordening kan de krijgsmacht door politieke actoren ingezet worden.

Na deze beknopte beschouwing van de algemene uitgangspunten van de katholieke sociale leer in de interpretatie van het Compendium, gaan we nu over tot de beschouwing van vrede als doeloriëntatie binnen de katholieke sociale leer met het oog op de ontwikkeling van een katholiek perspectief op de legitimiteit van de uitoefening van geweld in een politiek-militaire context.

5.2. Vrede als doeloriëntatie binnen het Compendium van de katholieke sociale leer

Militair handelen moet, gezien vanuit de militaire ethiek, in algemene zin steeds gericht zijn op het in politieke zin veilig stellen en bevorderen van vrede (vgl. 3.2.). *Vrede* is daarmee de doeloriëntatie waarop militair handelen gericht dient te zijn en tevens de *derde doeloriëntatie* voor de proactieve gewetensvorming van militairen. Militaire interventies dienen gericht te zijn op het bevorderen van vrede. Hoofdstuk 11 van het

59 Vgl. CSL 186.

Compendium, getiteld *het bevorderen van vrede*, geeft de opvatting binnen de sociale leer aangaande vrede. Het spreken over vrede wordt voorafgegaan door het spreken over de politieke (5.2.1.) en de internationale gemeenschap (5.2.2.). Daarom wordt dan ook eerst dit spreken beschreven, voordat wordt overgegaan op het spreken over vrede (5.2.4.). Het bevorderen van vrede vindt namelijk plaats binnen de internationale politieke gemeenschap, waarin mensenrechten een grote rol spelen (5.2.3). De sociale leer wil een wegwijzer zijn naar de realisatie van een vredevolle samenleving (5.2.5.).

5.2.1. De politieke gemeenschap

Het hoofdstuk binnen het Compendium over de politieke gemeenschap opent met een reflectie op politieke macht aan de hand van een aantal Bijbelse aspecten. De conclusie hierbij is, dat de 'Bijbelse boodschap onophoudelijke inspiratie biedt voor een christelijke reflectie over politieke macht, door te herhalen dat die van God komt en dat die integraal deel uitmaakt van de door Hem geschapen *orde*. Deze orde wordt door het *geweten* waargenomen en vindt zijn vervulling in het sociale leven door waarheid, rechtvaardigheid, vrijheid en solidariteit die vrede brengt.'⁶⁰ Vervolgens komt het Compendium te spreken over grondslag en doel van de politieke gemeenschap (5.2.1.1.), het politieke gezag (5.2.1.2.) en het democratische systeem (5.2.1.3.).

5.2.1.1. Grondslag en doel van de politieke gemeenschap

Er kan gesteld worden dat binnen het Compendium de politieke gemeenschap opgevat wordt als een *ordering*, waarvan de gestalte waargenomen kan worden binnen het *geweten* als *synderesis*. De menselijke persoon is het fundament en doel van het politieke leven, aldus het Compendium. De mens is namelijk van nature een sociaal en politiek wezen, waardoor het sociale leven niet iets is dat toegevoegd wordt aan zijn leven, maar er een wezenlijke dimensie van vormt, zoals eerder is gesteld. De politieke gemeenschap komt voort uit de natuur van de menselijke persoon. Zijn *geweten* onthult hem de orde die God in hem heeft gegrift. Het gaat om een morele en religieuze orde, die invloed uitoefent op de doeloriëntaties en de oplossingen van de problemen betreffende het leven van individu en gemeenschap, van de afzonderlijke staten en alle staten gezamenlijk. Deze orde wordt geleidelijk ontdekt en ontwikkeld door de mensheid. De politieke gemeenschap, een realiteit die inherent is aan de mensheid, bestaat om een doel te bereiken: de volledige ontplooiing van elk van haar leden, die geroepen zijn om standvastig samen te werken voor het

60 Vgl. CSL 383; cursivering GW.

realiseren van het algemeen welzijn, onder de impuls van hun natuurlijke neiging tot het ware en het goede, dat wil zeggen, God.⁶¹

Vanuit de interpretatie van Thomas aangaande de natuurwet, zoals gegeven in 4.3.1.2., betekent het bovenstaande dat de politieke gemeenschap, het volk gebracht onder politiek-bestuurlijk gezag, geordend dient te worden op basis van de *natuurwet* welke als doeleinde het *algemeen welzijn* heeft (vgl. 4.3.1.2).

In nummers 388 en 389 van het Compendium wordt vervolgens het algemeen welzijn geoperationaliseerd als het *vrijwaren van persoonlijke (mensen)rechten en de hieraan verbonden plichten*. 'De menselijke persoon beschouwen als het fundament en het doel van de politieke gemeenschap betekent op de eerste plaats werken aan de erkenning van en het respect voor de menselijke waardigheid door het beschermen en bevorderen van fundamentele en onvervreembare mensenrechten.'⁶² Hierbij wordt gesteld dat de mensenrechten een beknopt overzicht bevatten van de principiële morele en juridische vereisten die de constructie van een politieke gemeenschap moeten schragen. Deze vereisten vormen een objectieve norm waarop het positief recht is gebaseerd en die niet door de politieke gemeenschap mag worden ontkend, omdat de menselijke persoon in zijn existentie en in zijn einddoel de politieke gemeenschap voorafgaat. Het positief recht moet garanderen dat aan de fundamentele menselijke behoeften wordt voldaan.⁶³

De politieke gemeenschap dient het algemeen welzijn na te streven wanneer zij poogt om een omgeving te scheppen die aan burgers de waarachtige mogelijkheid geeft om in voldoende mate aan hun fundamentele behoeften te voldoen, om hun mensenrechten uit te oefenen en om volledig de hieraan verbonden plichten te kunnen vervullen.⁶⁴ Anders gesteld: *het algemeen welzijn* betreft dus een *ordering* van het samenleven opdat men in betrekkingen tot elkaar *persoonlijke rechten* kan uitoefenen en de hieraan verbonden *plichten* kan vervullen.⁶⁵

5.2.1.2. Het politieke gezag en het recht op gewapend verzet

Het politieke gezag, of de overheid, moet volgens het Compendium een geordend gemeenschapsleven garanderen door het ordenen en richten van het vrij optreden van enkelingen en groepen op de realisatie van het

61 Vgl. CSL 384.

62 Vgl. CSL 388.

63 Vgl. CSL 389.

64 Vgl. CSL 389.

65 Vgl. CSL 389.

algemeen welzijn als doeleinde. De drager (subject) van politiek gezag is het volk, dat in zijn totaliteit als de bezitter van soevereiniteit wordt gezien. Politiek gezag is daarmee een instrument van coördinatie en leiding waarmee enkelingen, groepen en instituties zich oriënteren naar een orde waarin de relaties, instituties en procedures ten dienste staan van een integrale ontplooiing van de menselijke samenleving, dat wil zeggen het algemeen welzijn. Politiek gezag dient te geschieden binnen de grenzen van de morele orde, of natuurwet (1), in zorg voor het algemeen welzijn (2), en volgens de wettelijk vastgestelde, of vast te stellen rechtsorde (3). Wordt aan deze drie criteria voldaan, dan is de burger in geweten verplicht dit gezag te gehoorzamen.⁶⁶

Gezag moet zich dus laten leiden door de morele orde, de natuurwet, waarvan God oorsprong en einddoel is. Volgens het Compendium ontleent gezag zijn macht om verplichtingen op te leggen en zijn morele wetmatigheid aan de natuurwet en dient deze om te zetten in concrete daden voor de realisatie van het algemeen welzijn.⁶⁷ Thomistisch geïnterpreteerd betekent dit dat het gezag de doelen en algemene geboden van de natuurwet dient te erkennen en respecteren en vervolgens te hanteren als normerend referentiepunt voor de burgerlijke wet (= menselijke wet).

Vervolgens wordt in CSL 398 gesteld dat het gezag rechtvaardige wetten uitvaardigt, wanneer die wetten in overeenstemming zijn met de waardigheid van de menselijke persoon en met de imperatieven van de juiste rede. Vervolgens citeert zij Thomas aangaande de menselijke wet. Het begrip 'juiste rede' dient hier dan ook begrepen te worden als praktische rede. Zoals eerder gesteld in 4.3.1.2. komt de praktische rede vanuit de algemene primaire beginselen van de natuurwet tot nadere specifiekere bepalingen in concrete kwesties. Deze nadere bepalingen noemt Thomas de *menselijke* wet. De menselijke rede is immers de maatstaf van menselijk gedrag op basis van onze natuurlijke doelgerichtheden. Het doel van deze wet wordt door Thomas omschreven als de rust binnen de staat doorheen de tijd, en zij bereikt dit door het sturen van uitwendige handelingen met betrekking tot die kwaden die de vredige toestand binnen de staat kunnen verstoren. De menselijke wet richt zich tot de civiele maatschappij, en impliceert wederzijdse plichten tussen mensen. Het geeft richting aan de relaties binnen de menselijke gemeenschap. Het gemeenschappelijke leven staat in het teken van de rechtvaardigheid, die richting geeft aan dit gemeenschappelijke leven. De menselijke wet bestaat dan

66 Vgl. CSL 394-398.

67 Vgl. CSL 396.

ook enkel uit voorschriften aangaande handelingen die behoren tot de rechtvaardigheid.

CSL 398 stelt dat een wet die afwijkt van de praktische rede een onrechtvaardige wet genoemd mag worden, en in dat geval beantwoordt ze niet aan het begrip van een (menselijke) wet. Gezag dat regeert volgens de praktische rede onderwerpt burgers niet aan een of andere persoon, maar laat hen handelen volgens de natuurwet en richt hen bijgevolg op God zelf, die de ultieme bron is van de natuurwet.

Echter, ieder publiek gezag dat zijn bestaansgrond vindt in de menselijke natuur, en dat op die manier tot de door God vastgestelde orde behoort, en dat nalaat om het algemeen welzijn na te streven, geeft zijn eigen doelstelling op en verliest zo zijn legitieme grond, aldus het Compendium⁶⁸. Hierbij wordt in het midden gelaten of een gebrek in het nastreven van het algemeen welzijn ook een grond kan zijn voor verlies van legitimiteit.

Het voorgaande impliceert ook dat burgers niet in geweten verplicht zijn om voorschriften van de burgerlijke overheid te volgen, wanneer deze ingaan tegen voorschriften van de natuurwet⁶⁹. Vanuit thomistisch perspectief betekent dit dat de voorschriften van de burgerlijke overheid in dat geval ingaan tegen de vereisten van praktische redelijkheid. Het is onzedelijk, want onredelijk en dus in geweten niet verplicht.

Vervolgens stelt het Compendium, onder verwijzing naar Thomas, in nummer 400 dat het erkennen dat de natuurwet de positieve wet fundeert en begrenst, ook betekent dat het legitiem is om zich als burgers te verzetten tegen het gezag, indien het op een ernstige en voortdurende wijze de natuurwet zou schenden. De natuurwet wordt bijgevolg het fundament van het recht op verzet. Verzet kan vele vormen aannemen. Eén daarvan is *gewapend verzet* en in nummer 401 worden de criteria genoemd voor het uitoefenen van het *recht* hierop:

- het moet gaan om duidelijke, ernstige en voortdurende schendingen van de fundamentele mensenrechten;
- alle andere middelen moeten uitgeput zijn;
- er mogen geen ergere wantoestanden worden veroorzaakt;
- er moet een gegronde hoop bestaan op positieve resultaten;
- ieder redelijk uitzicht op betere oplossingen moet ontbreken.

68 Vgl. CSL 398.

69 Vgl. CSL 399.

Formeel gezien kunnen deze criteria omschreven worden als een variatie op het *ius ad bellum*. De criteria vertonen ook inhoudelijk overeenkomsten met het *ius ad bellum* (vgl. 3.3.2.1.). Het Compendium voegt aan de criteria nog toe, dat toevlucht tot de gewapende strijd gezien wordt als een ultieme remedie om een *evidente* en *langdurige tirannie*, waardoor de fundamentele *rechten* van de menselijke persoon worden aangetast en ernstige schade wordt toegebracht aan het *algemeen welzijn* van een land, te beëindigen. De Kerk geeft overigens sterk de voorkeur aan *passief* verzet.

5.2.1.3. Het democratische systeem

Zoals boven gesteld moet het politieke gezag, of de overheid, een geordend gemeenschapsleven garanderen door het ordenen en richten van het vrij optreden van enkelingen en groepen op de realisatie van het algemeen welzijn als doeleinde. Maar heeft de Kerk ook een voorkeur voor een bepaalde staatsvorm met het oog op de realisatie van dit doeleinde? Het gaat hierbij om de rationalisering van het politieke leven, ofwel de afstemming van middelen op dit doeleinde. Het Compendium stelt dat Kerk en staat op eigen terrein onafhankelijk en autonoom zijn. 'De Kerk is georganiseerd in vormen die geschikt zijn om tegemoet te komen aan de spirituele behoeften van de gelovigen terwijl de verschillende politieke gemeenschappen relaties en instituties in het leven roepen die ten dienste staan van alles wat deel uitmaakt van het tijdelijke algemeen welzijn.'⁷⁰

De Kerk beschikt volgens het Compendium niet over een specifieke bevoegdheid ten aanzien van structuren van de politieke gemeenschap. 'De Kerk eerbiedigt de wettige autonomie van de democratische orde en heeft geen reden om voorkeur uit te drukken voor de ene of voor de andere institutionele of constitutionele oplossing, en al evenmin behoort het haar toe om zich in te laten met de waarde van politieke programma's, behalve indien deze godsdienstige en morele implicaties hebben.'⁷¹ De Kerk spreekt hiermee *geen* voorkeur uit voor een bepaalde staatsvorm. Wat zij aanbiedt 'aan die [democratische] orde is haar visie op de waardigheid van de mens, welke zich ten volle openbaart in het mysterie van het vleesgeworden woord.'⁷² Zij kan zich dus uitspreken in het publieke debat over de correlatie tussen politieke programma's en de implicaties van de menselijke waardigheid voor politiek handelen.

70 Vgl. CSL 424

71 Vgl. CSL 424

72 Vgl. Centesimus Annus 47.

De Kerk spreekt wel haar *waardering* uit voor het democratische systeem *voor zover* 'het de medezeggenschap van burgers in de politieke keuzen verzekert en aan hen de mogelijkheid waarborgt om hun bestuurders te kiezen en te controleren, evenals de mogelijkheid om bestuurders op vreedzame wijze te vervangen waar dit wenselijk blijkt. Zij kan daarom niet de vorming steunen van beperkte leidinggevende groepen die de macht van de staat misbruiken voor particuliere belangen of voor ideologische doeleinden.'⁷³

Het Compendium spreekt ook over een *authentieke* democratie, die 'alleen mogelijk (is) in een *rechtsstaat* en op basis van een *juiste opvatting over de mens*.' (...). Een authentieke democratie is niet zozeer het resultaat van een formeel naleven van een reeks regels, maar veeleer de vrucht van een overtuigde aanvaarding van de waarden die democratische procedures inspireren: de waardigheid van elke menselijke persoon, het respect voor de mensenrechten, een engagement voor het algemeen welzijn als het doel en leidend principe van het politieke leven.'⁷⁴ Gesteld kan worden dat binnen het gedachtegoed van de Kerk democratie als inhoud samengaat met democratie als procedure, waarbij de eerste primair is ten opzichte van de tweede: de inhoud zet aan tot bepaalde procedures.

Afgaande op het Compendium spreekt de Kerk zich dus niet uit voor een bepaalde staatsvorm. Zij heeft wel een zekere voorkeur voor een rechtstaat waarin de waardigheid van de menselijke persoon gestalte dient te krijgen, respect dient te bestaan voor de mensenrechten en het algemeen welzijn als doel nagestreefd wordt. *Democratie is voor haar wezenlijk een instrument* en geen doel. Of zoals Van Iersel stelt: de Kerk kijkt vooral naar hoe een staatsvorm functioneert, tot welke resultaten het leidt.⁷⁵ De moraliteit van democratie, of van welke staatsvorm dan ook, als instrumenteel middel, hangt af van haar overeenstemming met de natuurwet: haar moreel gehalte is volgens Maritain afhankelijk van het morele gehalte van binnen een bestaande staatsvorm gehanteerde *doel-middel-combinaties*.⁷⁶ In het verlengde hiervan kan met Maritain gesteld worden dat het hierbij gaat om een hiërarchie van middelen, die berust op het axioma dat de hiërarchie van middelen beantwoordt aan die van de doeleinden. Een doel dat in overeenstemming is met de menselijke waardigheid, wordt nagestreefd met middelen die de mens waardig zijn.

73 Vgl. CSL 406

74 Vgl. CSL 406

75 Vgl. Iersel, F. van, 2011, 412.

76 Vgl. CSL 406-407.

Binnen een democratie dienen middelen gebruikt te worden, die niet slechts goed op zichzelf zijn, maar die bovendien in verhouding staan tot hun doel en die klaar en duidelijk gekenmerkt en bepaald zijn door het doel, middelen waarin reeds de rechtvaardigheid, die tot het wezen van het algemeen welzijn behoort, belichaamd is.⁷⁷

Volgens Maritain is democratie de enige manier om een *morele rationalisering* van de politiek te verwezenlijken, omdat democratie betekent: het rationeel organiseren van vrijheden, gebaseerd op de wet. Binnen deze rationalisering van het politieke leven zijn de middelen noodzakelijk moreel. Het einddoel van de democratie is gerechtigheid en vrijheid. Middelen gebruiken die fundamenteel onverenigbaar zijn met de gerechtigheid en de vrijheid, zou neerkomen op de vorming van een totalitaire staat.⁷⁸

Binnen een democratische ordening is de staat alleen dat deel van de politieke gemeenschap, dat zich speciaal bezighoudt met het doen eerbiedigen van de wet, de bevordering van de algemene welvaart, de handhaving van de openbare orde en het besturen van publieke instellingen, aldus Maritain. De staat is een *deel* dat gespecialiseerd is in de behartiging van het welzijn van het *geheel*. Het is een werktuig ten dienste van de mens en ondergeschikt aan de maatschappij als zodanig en staat in dienst van de maatschappij als geheel. Binnen een totalitaire staat of despotische staat is de staat een rechtssubject, dit is een morele persoon en dientengevolge een totaliteit. Daaruit volgt dat deze of boven de maatschappij gesteld wordt, of dat de maatschappij er helemaal in moet opgaan. De staat beschikt dan over de opperste macht krachtens zijn eigen, onvervreemdbaar recht, ten behoeve van een *eigen* einddoel, in de regel zijn eigen instandhouding en groei. Binnen dergelijke staatsvormen staan niet langer de waardigheid van elke menselijke persoon en het algemeen welzijn centraal als doelen en beginselen van het politieke leven.⁷⁹

5.2.2. De internationale gemeenschap

Evenals het hoofdstuk over de politieke gemeenschap opent ook het hoofdstuk in het Compendium over de internationale gemeenschap met een aantal Bijbelse aspecten. Het kernconcept hierbij is de *eenheid* van de mensen en de volken op aarde. Deze eenheid is het resultaat van het zogenaamde 'hoogste model van eenheid', namelijk de *communio*, die een weerspiegeling is van het innerlijk leven van God die één is in drie

77 Vgl. Maritain, J., 1966, 76.

78 Vgl. Maritain, J., 1966, 72-73.

79 Vgl. Maritain, J., 1966, 24-25.

personen. Gezien vanuit de sociale leer heeft de wereldgemeenschap de roeping om steeds meer te gaan gelijken op deze door de Schepper God gewilde eenheid. Deze eenheid is tevens de verwezenlijking van de morele en culturele kracht van de *vrijheid*. Mensen en volken neigen ertoe om zich vrijelijk te verenigen in gemeenschappen (het derde niveau van de natuurlijke neigingen binnen de natuurwet in thomistische zin, vgl. 4.3.1.2.). Zij streven in vrijheid naar samenwerking, in het bewustzijn dat zij deel uitmaken van een alomvattende mensenfamilie. Mensen behoren tot de mensenfamilie omwille van de door hen gedeelde natuurlijke waardigheid. Vandaar ook de natuurwettelijke eis, dat binnen de mensengemeenschap op een juiste wijze (dat wil zeggen door middel van juiste doel-middel-combinaties) gestreefd dient te worden naar een *universeel algemeen welzijn*, het algemeen welzijn van de gehele wereldgemeenschap van mensen.⁸⁰

5.2.2.1. De fundamentele regels van de internationale gemeenschap
Volgens het Compendium zijn de uitgangspunten voor de ordening van de internationale gemeenschap de menselijke persoon in al haar dimensies (5.1.4.1.) en de bovengenoemde natuurlijke neiging van personen en volken tot het opbouwen van relaties met elkaar. De ordening heeft het waarborgen van het universele algemene welzijn als doel. De structuur van het naast elkaar bestaan van naties dient bepaald te worden door de criteria van waarheid, vrijheid, rechtvaardigheid en liefde (5.1.4.5.). Als *constitutieve beginselen* voor het regelen van de relaties binnen de internationale gemeenschap worden genoemd: rede, onpartijdigheid, het recht en de onderhandeling. Toevlucht tot geweld en oorlog dienen hierbij uitgesloten te worden.⁸¹

Het *internationaal recht* wordt door de Kerk gezien als de garant van de internationale ordening. Onder internationale ordening wordt begrepen: de co-existentie tussen politieke gemeenschappen die op individueel vlak streven naar het algemeen welzijn van hun burgers en op collectief vlak trachten om het universeel algemeen welzijn te bewerkstelligen, in het bewustzijn dat het algemeen welzijn van een natie niet los kan worden gezien van het universeel algemeen welzijn.⁸² De internationale gemeenschap is dan ook wezenlijk een juridische gemeenschap gebaseerd op de soevereiniteit van elke lidstaat, zonder relaties van ondergeschiktheid die de onafhankelijkheid loochenen of inperken. Soevereiniteit verte-

80 Vgl. CSL 428-430.

81 Vgl. CSL 433.

82 Vgl. 4.2.4.5. over de thomistische opvatting aangaande de verhouding tussen het eigen welzijn en het algemeen welzijn: deze zijn wederzijds afhankelijk van elkaar.

genwoordigt volgens het Compendium de subjectiviteit van een natie in politieke, economische, sociale en culturele zin. Nationale soevereiniteit wordt niet gezien als absoluut. Naties kunnen afzien van het uitoefenen van bepaalde van hun rechten in functie van het gemeenschappelijke doel van universeel algemeen welzijn.⁸³

5.2.2.2. Harmonie tussen de juridische en de morele orde

De natuurwet wordt in het Compendium opgevat als maatgevend voor de regeling van relaties tussen staten. Alleen zij kan een internationale orde funderen die effectief vreedevolle relaties tussen volken garandeert. Zij wordt beeldend gezien als doeltreffende en noodzakelijke levende uitdrukking van het collectief geweten van de mensheid, een wet die in staat is de dialoog over de toekomst van de wereld te oriënteren. Hierbij zal het thomistisch gezien dan moeten gaan om overeenstemming over doelen en doel-middel-combinaties, ofwel uitkomsten van politieke *prudentia*. Overeenstemming hierover leidt dan tot de onderliggende beginselen van een juridische ordening die in overeenstemming is met de morele orde. Universeel respect voor de onderliggende beginselen is een noodzakelijke voorwaarde voor de stabiliteit van het internationale samenleven. Als voorbeelden van onderliggende beginselen die voorafgaan aan het interne recht van staten en die tot stand zijn gekomen door theologische en juridische reflectie, stevig verankerd in de natuurwet, worden in het Compendium genoemd: de eenheid van de mensheid, de gelijkwaardigheid van elk volk, de verwerping van oorlog als middel om conflicten op te lossen, de plicht om samen te werken voor het bereiken van het algemeen welzijn en de noodzaak om zich te houden aan gesloten verdragen. Om de voorrang van het recht te garanderen, is het beginsel van wederzijds vertrouwen van groot belang. Processen van onderhandeling, bemiddeling, verzoening en arbitrage, die de uitdrukking zijn van het internationaal recht, moeten ondersteund worden door de creatie van een volledig doeltreffende juridische autoriteit in een vreedevolle wereld. Het internationaal recht moet ervoor zorgen dat niet het 'recht van de sterkste' prevaleert.⁸⁴

5.2.2.3. De organisatie van de internationale gemeenschap

Vanuit de zorg voor een geordende en vreedevolle co-existentie van volken en staten beklemtoont het Compendium de noodzaak van de oprichting van een door allen erkende openbare *wereldautoriteit* die over effectieve macht moet beschikken om allen veiligheid, inachtneming van de rechtvaardigheid en respect voor ieders rechten te garanderen. Het

83 Vgl. CSL 434-435.

84 Vgl. CSL 437-438.

gaat hier om een autoriteit om te beantwoorden aan de wereldwijde problemen die voortvloeien uit het streven naar het universeel algemeen welzijn. Politiek gezag uitgeoefend op het niveau van de internationale gemeenschap dient in de opvatting van het Compendium bij wet geregeld te worden, moet gericht zijn op het algemeen welzijn en respect opbrengen voor het beginsel van subsidiariteit. Voorts dienen intergouvernementele structuren gepast hun functie van controle en leiding uit te oefenen, omdat de realisatie van het algemeen welzijn een doelstelling is geworden die individuele staten overstijgt. Tevens dient de werkzaamheid van niet-gouvernementele organisaties en mensenrechtenbewegingen gestimuleerd te worden die gericht zijn op de praktische invulling van solidariteit en vrede.⁸⁵

5.2.3. De mensenrechten

Binnen het spreken over de ordening van de internationale gemeenschap en de vrede speelt het concept 'mensenrechten' een grote rol. Vandaar dat hieronder wordt weergegeven wat binnen het Compendium wordt verstaan onder dit begrip.

Het *fundament* van mensenrechten is de waardigheid van de menselijke persoon. Deze waardigheid, die inherent is aan het menselijk leven zelf en waarover elke persoon in gelijke mate beschikt, wordt op de eerste plaats waargenomen en begrepen door de *rede*. Schendingen van mensenrechten zijn daarmee onredelijk en dus onzedelijk. De redelijkheid van mensenrechten impliceert dat zij een natuurlijk fundament hebben en geformuleerd worden met behulp van de rede. Zij komen voort uit de *natuurwet* en in die zin is het mogelijk om te spreken van *natuurrechten*. Echter, de menselijke waardigheid wordt binnen het Compendium beschouwd als een eigenschap die door God, de Schepper, in zijn schepsel is gegrift. Bijgevolg is God de ultieme en ware bron van de mensenrechten.⁸⁶

Deze rechten worden gezien als *universeel, ondeelbaar, onschendbaar en onvervreemdbaar*. Universeel, omdat zij aanwezig zijn in alle menselijke wezens. Onschendbaar voor zover zij inherent zijn aan de menselijke persoon en aan de menselijke waardigheid en omdat het ijdel zou zijn om rechten te proclameren indien tegelijk niet alles in het werk werd gesteld om de plicht te verzekeren om ze te doen respecteren, door iedereen, overal en voor iedereen. Onvervreemdbaar in de mate dat niemand op legitieme wijze zijn gelijke van zijn rechten kan beroven.⁸⁷

85 Vgl. CSL 440-443.

86 Vgl. CSL 153.

87 Vgl. CSL 153.

Mensenrechten moeten niet alleen afzonderlijk, maar ook *als geheel* worden beschermd. Een gedeeltelijke bescherming zou zich vertalen in een soort van gebrek aan erkenning. Zij houden op de eerste plaats de vervulling in van de essentiële noden van de persoon in materiële en geestelijke aangelegenheden. Universaliteit en ondeelbaarheid zijn dan ook de onderscheidende kenmerken van mensenrechten. Binnen de militaire ethiek in Nederland wordt ook uitgegaan van universaliteit, doch niet van de ondeelbaarheid van mensenrechten. Binnen het Compendium zijn universaliteit en ondeelbaarheid de twee leidende beginselen die tegelijk vragen dat de mensenrechten in de verschillende culturen geïntegreerd worden, en dat hun juridisch profiel versterkt worden opdat ze ten volle gerespecteerd worden. Het Compendium vermeldt dat op diverse plaatsen binnen de sociale leer mensenrechten inhoudelijk gespecificeerd worden. Binnen het Compendium zelf wordt verwezen naar een opsomming gegeven door Paus Johannes Paulus II in zijn encycliek *Centesimus Annus* (no. 47).⁸⁸

Volgens het Compendium is het thema van de mensenrechten onafscheidelijk verbonden met dat van de *plichten* van de mens. Rechten en plichten zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden, zijn wederzijds complementair, op de eerste plaats in de menselijke persoon die er de drager van is. In *Pacem in Terris* worden een aantal voorbeelden gegeven van deze wederzijdse complementariteit in de menselijke persoon. 'Het recht van de mens op leven hangt samen met de plicht zijn leven te behouden; het recht op een menswaardig bestaan met de plicht rechtschapen te leven; het recht vrij naar de waarheid te zoeken met de plicht steeds dieper en breder in de waarheid door te dringen.' In de maatschappij scheidt elk recht aan de persoon verleend, bij anderen ook een plicht, namelijk het erkennen en het respecteren van dit recht. Het affirmeren van rechten kan niet zonder tegenspraak bestaan los van de erkenning van de verantwoordelijkheden die ermee samenhangen.⁸⁹

Het domein van de mensenrechten heeft zich volgens het Compendium ook uitgebreid tot de rechten van *volken* en *naties*. Want wat waar is voor de mens, is ook waar voor de volken. *Vrede* is dan ook niet enkel gebaseerd op het respect voor de mensenrechten, maar ook op het respect voor de rechten van de volken, in het bijzonder het recht op onafhankelijkheid. De rechten van naties zijn niets minder dan mensenrechten

88 Vgl. CSL 154-155; Zie ook: Filibeck, G., *Human Rights in the Teaching of the Church: from John XXIII to John Paul II*, Vatican City 1994. Een overzicht van tekstfragmenten van het Magisterium aangaande mensenrechten.

89 Vgl. CSL 156; PT 28.

op het niveau van het gemeenschapsleven. Zo bezit een natie een fundamenteel recht op bestaan en op zijn eigen taal en cultuur. De internationale orde vereist dan ook een evenwicht tussen particulariteit en universaliteit, van verschillen en overeenkomsten. Elke natie is geroepen dit evenwicht mede te realiseren. Hun eerste plicht is te leven in een houding van vrede, respect en solidariteit met andere naties.⁹⁰

5.2.4. Het bevorderen van de vrede

Het hoofdstuk binnen het Compendium over het bevorderen van de vrede opent met de Bijbelse aspecten van het vredesbegrip. Vrede wordt gezien als een essentiële eigenschap van God. De schepping als weerspiegeling van God staat gericht op vrede. Het behoort tot haar wezen, tot haar ordening. Binnen de Bijbelse openbaring betekent vrede meer dan het afwezig zijn van oorlog. Vrede representeert de volheid van het leven. Zij houdt gehoorzaamheid in aan het goddelijk plan. Geïnterpreteerd in termen van Thomas: gehoorzaamheid aan de eeuwige wet en bijgevolg aan de natuurwet. *Vrede is het doel van leven in de maatschappij, de doeloriëntatie van geordend menselijk samenleven.*⁹¹

5.2.4.1. Vrede als vrucht van rechtvaardigheid en liefde

Vrede wordt binnen het Compendium gezien als gebaseerd op een rationele en morele (doel-)ordening van de maatschappij die haar wortels heeft in God zelf. Het is daarmee tevens gebaseerd op een juist begrip van de menselijke persoon. Vrede vereist volgens het Compendium de opbouw van een maatschappelijke ordening die gebaseerd is op rechtvaardigheid en liefde.⁹²

Vrede wordt begrepen als de vrucht van rechtvaardigheid in brede zin, als het respect voor het evenwicht tussen alle dimensies van de menselijke persoon. Vrede wordt bedreigd wanneer de mens beroofd wordt van wat hem als mens van nature toekomt, wanneer zijn waardigheid niet wordt gerespecteerd en wanneer het samenleven niet gericht is op het algemeen welzijn. De verdediging en bevordering van de mensenrechten is essentieel voor de constructie van een maatschappij waar vrede heerst en voor de integrale ontwikkeling van enkelingen, volken en naties.⁹³

Vrede wordt tevens gezien als vrucht van de liefde. Het is zelfs eerder een zaak van de liefde dan van de rechtvaardigheid omdat de rechtvaardigheid

90 Vgl. CSL 157.

91 Vgl. CSL 488-493; vrede wordt daarmee binnen het Compendium gekarakteriseerd als een productbegrip.

92 Vgl. CSL 494.

93 Vgl. CSL 494.

veeleer de functie heeft om de hindernissen voor vrede, zoals begaan onrecht of toegebrachte schade, op te ruimen, terwijl vrede eigenlijk een daad is die enkel door liefde tot stand komt.⁹⁴ Anders gesteld: *rechtvaardigheid* maakt het *proces van vrede* mogelijk; *vrede als toestand* komt voort uit, en wordt in stand gehouden door, *liefde*.

5.2.4.2. Overwegingen bij het toepassen van militair geweld

Het gebruik van militair geweld binnen internationale relaties om conflicten op te lossen wordt binnen het Compendium *onaanvaardbaar* verklaard. Geweld is nooit een gepast antwoord op conflicten tussen staten. Het wordt gezien als kwaad, want het vernietigt wat het beweert te verdedigen, namelijk de waardigheid, het leven en de vrijheid van menselijke wezens. Oorlog is geen geschikt, in de zin van juist, middel om conflicten tussen naties op te lossen, onder andere omdat, zo wordt gesteld, het nieuwe en nog meer gecompliceerde conflicten veroorzaakt.⁹⁵ Binnen het Compendium wordt daarom de nadruk gelegd op de noodzaak en het belang van internationale en regionale organisaties, die in staat zouden moeten zijn om samen te werken om conflicten op te lossen en de vrede te bevorderen door het herstellen van relaties van wederzijds vertrouwen die het nemen van toevlucht tot oorlog ondenkbaar maken. Het kerkelijk leergezag roept op tot collectieve verantwoordelijkheid tot het vermijden van oorlog en de collectieve verantwoordelijkheid om de mogelijke oorzaken van oorlog te ondervangen door internationale samenwerking en solidariteit op basis van liefde.⁹⁶

De rechtvaardiging van het gebruik van militair geweld wordt binnen het Compendium beperkt tot *zelfverdediging*, en gaat vergezeld van een pleidooi voor de rol van het internationaal recht. Een aanvalsoorlog wordt gezien als intrinsiek immoreel (dat wil zeggen: het is een in zichzelf ongeordende daad). De leiders van een staat die aangevallen wordt, hebben echter wel het recht en de plicht om verdediging van de staat te organiseren, zelfs door wapens te gebruiken. Wil het gebruik van militair geweld bij zelfverdediging moreel legitiem zijn, dan dient hierbij aan de volgende voorwaarden te worden voldaan.

94 Vgl. CSL 494. Het Compendium verwijst hier naar de ST IIallae q29.a3.ro3: 'Vrede is indirect het werk van rechtvaardigheid, in zoverre rechtvaardigheid de obstakels voor vrede verwijdert; maar het is direct het werk van liefde, omdat liefde, vanuit haar eigen aard, vrede veroorzaakt.'

95 Het begrip 'oorlog' wordt binnen de katholieke sociale leer niet gedifferentieerd naar soorten militaire interventies.

96 Vgl. CSL 494-499.

- De schade die door de aanvaller aan het volk of de volkerengemeenschap wordt toegebracht is ernstig, van blijvende aard en staat met zekerheid vast;
- alle andere middelen om de schade een halt toe te roepen zijn onuitvoerbaar of ondoeltreffend gebleken (beginsel van noodzakelijkheid);
- er is een serieus vooruitzicht op een gunstig resultaat;⁹⁷
- het gebruik van wapengeweld brengt geen grotere kwalen en meer wanorde teweeg dan het kwaad dat men wil uitschakelen (beginsel van proportionaliteit).

Volgens het Compendium zijn dit de traditionele elementen die worden opgesomd in de *leer over de rechtvaardige oorlog* en komt de beoordeling van deze voorwaarden voor morele legitimiteit toe aan het prudente oordeel van hen, die voor het algemeen welzijn verantwoordelijk zijn, i.c. de leiders van de aangevallen staat.⁹⁸

In CSL 501 wordt verder gesteld dat het Handvest van de Verenigde Naties is gebaseerd op een algemeen verbod op het nemen van toevlucht tot geweld om geschillen tussen staten op te lossen, met uitzondering van legitieme zelfverdediging, het verlenen van noodhulp en maatregelen genomen door de Veiligheidsraad binnen zijn verantwoordelijkheid om de vrede te handhaven. Het recht op zelfverdediging moet volgens het Compendium uitgeoefend worden binnen de grenzen van noodzakelijkheid en proportionaliteit (zoals boven werd aangegeven). Een preventieve oorlog zonder duidelijke bewijzen van een imminente aanval, kan volgens het Compendium niet anders dan ernstige morele en juridische vragen doen rijzen. 'Bijgevolg kan enkel een beslissing van bevoegde organen, op basis van een zorgvuldige verificatie en gefundeerde motieven, internationale legitimiteit geven aan het gebruik van gewapend geweld, door welomschreven situaties als een bedreiging voor de vrede te identificeren en door een indringing toe te laten in de sfeer van autonomie die gewoonlijk voor een staat is gereserveerd.'⁹⁹

Verdedigen van de vrede

De mogelijkheid van legitieme zelfverdediging rechtvaardigt het bestaan van een krijgsmacht binnen staten. *Het handelen van de krijgsmacht behoort gericht te zijn vrede*. Het Compendium stelt dat in dit kader 'humanitaire en vredesmissies' in opdracht van de Verenigde Naties bijzonder

97 Het is juister om hier te spreken van een *gerede kans* op een gunstig resultaat.

98 Vgl. CSL 500; naar mijn mening is hier sprake van een inperking van de traditionele leer van de rechtvaardige oorlog. Zie verder 5.4.3.

99 Vgl. CSL 501.

significant zijn. Iedereen die dient in de krijgsmacht is geroepen om het goede, de waarheid en de rechtvaardigheid te verdedigen in de wereld. Verder is iedere militair moreel verplicht om niet te gehoorzamen aan bevelen die ertoe aanzetten misdaden te begaan tegen het volkenrecht. Militairen blijven volledig verantwoordelijk voor hun handelingen die in strijd zijn met de rechten van individuen en volken of met normen van het internationaal humanitair recht.¹⁰⁰

De plicht om onschuldigen te beschermen

Het recht om geweld te gebruiken in het kader van legitieme zelfverdediging, is gekoppeld aan de plicht om onschuldige slachtoffers van gewelddadige agressie, die niet in staat zijn zichzelf te verdedigen tegen daden van agressie, te beschermen en te helpen. In moderne conflicten moet het humanitair recht volledig worden nageleefd. Het Compendium legt op dit punt de nadruk op een juridische benadering van het *ius in bello*. Zij stelt ook dat het beginsel van humaniteit dat in het geweten van ieder persoon is gegrift (*synderesis*), de verplichting insluit om de burgerbevolking te beschermen tegen de gevolgen van oorlog. Het betreft hier de minimale bescherming van de waardigheid van elke persoon, die gegarandeerd wordt door het internationaal humanitair recht.¹⁰¹

De internationale gemeenschap als geheel heeft volgens het Compendium de morele plicht om tussenbeide te komen ten voordele van groepen mensen wiens voortbestaan wordt bedreigd of wiens fundamentele mensenrechten ernstig worden geschonden. Dit is op te vatten als een erkenning van de *Responsibility to Protect* (zie 5.4.2.2.). Indien alle andere middelen ondoeltreffend blijken, dan is het legitiem en zelfs verplicht om concrete maatregelen te nemen om de agressor te ontwapenen. Staten mogen niet onverschillig blijven, indien andere middelen ondoeltreffend zouden blijken. Het beginsel van nationale *soevereiniteit* kan niet worden gebuikt als legitimatie om een interventie van buitenaf ter verdediging van onschuldige slachtoffers te verhinderen. De genomen maatregelen moeten worden uitgevoerd met een volledig respect voor het internationaal recht en het fundamentele beginsel van de gelijkwaardigheid tussen staten. De tekst van het Compendium laat in het midden of deze maatregelen mogen bestaan in militaire interventies.¹⁰²

100 Vgl. CSL 502-503.

101 Vgl. CSL 504-505.

102 Vgl. CSL 506.

Maatregelen tegen hen die de vrede bedreigen

Straffen opgelegd in de voorgeschreven vormen door de huidige internationale orde zijn volgens het Compendium bedoeld om het gedrag van de regering van een land die de regels van een vreedevolle en geordende internationale co-existentie schendt, of die ernstige vormen van onderdrukking van zijn bevolking hanteert, te corrigeren. Het doel van deze straffen, of sancties, behoort het openen van de weg naar onderhandelingen en dialoog te zijn. Sancties mogen nooit gebruikt worden om een hele bevolking direct te straffen.¹⁰³

5.2.4.3. De bijdrage van de Kerk aan de vrede

Binnen het Compendium wordt het volgende nog gezegd over de bijdrage van de Kerk tot vrede. Het bevorderen van ware vrede ziet het als een uitdrukking van het christelijk geloof in de liefde van God voor elke mens. Onder de impuls van dit geloof streeft de Kerk ernaar om de eenheid van de christenen en een vruchtbare samenwerking tussen aanhangers van andere religies te realiseren. Verschillen in godsdienst mogen geen oorzaak zijn van een conflict. De Kerk roept enkelingen, volken, staten en naties op om haar zorg voor het herstel en de consolidering van de vrede te delen, door een bijzondere nadruk te leggen op de belangrijke rol van het internationaal recht.¹⁰⁴

Het Compendium stelt ook dat echte vrede, als toestand *na* een oorlog, enkel mogelijk is door *vergifenis* en *verzoening*. Hiermee duidt het twee typische concepten vanuit het christelijke gedachtegoed aan. Het Compendium bevat hiermee twee criteria voor een '*ius post bellum*'. Menselijk lijden veroorzaakt door oorlog of conflict wordt verzacht door een diepgaande, loyale en moedige bezinning door alle betrokken partijen, een bezinning die in staat is om actuele problemen te benaderen met een door berouw gezuiverde houding. Het gewicht van het verleden kan slechts worden aanvaard wanneer wederzijdse vergiffenis is geschonken en ontvangen. Wederzijdse vergiffenis mag de vereisten van rechtvaardigheid niet elimineren en nog minder mag zij de weg naar de waarheid versperren. Rechtvaardigheid en waarheid zijn volgens het Compendium de concrete voorwaarden voor verzoening. In dit licht zijn initiatieven voor de oprichting van internationale gerechtelijke organen gepast. Dergelijke organen kunnen, steunend op het beginsel van universele jurisdictie en onderbouwd met geschikte procedures die de rechten van de beschuldigen en van de slachtoffers respecteren, de waarheid omtrent misdaden begaan tijdens gewapende conflicten aan het licht

103 Vgl. CSL 507.

104 Vgl. CSL 516.

brengen. Om te komen tot een herstel van relaties is het nodig om verder te gaan dan het identificeren van de begane misdaden en herstelprocedures. Het is noodzakelijk om het respect voor het recht op vrede te bevorderen. Dit recht bevordert de opbouw van een samenleving waarbinnen machtsstructuren worden vervangen door samenwerkingsstructuren gericht op het algemeen welzijn.¹⁰⁵

De *praktische* bijdrage van de Kerk aan de vrede is eigenlijk tweëerlei. Ten eerste door middel van, wat Van Iersel noemt, haar eigen vredespraxis. De volgende kerkelijke vredespraktijken kunnen bijvoorbeeld genoemd worden:

- bidden om vrede in gebedsintenties, niet alleen voor vrede in het algemeen, maar ook contextueel-situationeel, ook in de publieke eredienst;
- het vieren van de geschonken vrede van Christus in de Eucharistie en de daarin opgenomen vredeswens;
- 'Faith Based Diplomacy': het nemen van diplomatieke initiatieven tot conflictpreventie;
- de interreligieuze dialoog die vandaag meer dan ooit een bijdrage aan de wereldvrede betekent;
- het afleggen van gemeenschappelijke verklaringen met andere godsdiensten dat escalerende conflicten niet als heilige oorlog of godsdienstoorlog mogen worden opgevat;
- het bevorderen van vredesonderwijs in instellingen voor opvoeding en onderwijs;
- de maatschappelijke praxis van krijgsmachtaalmoezeniers bij de bevordering van de naleving van het humanitair oorlogsrecht;
- humanitaire hulp tijdens en na oorlogen via katholieke humanitaire organisaties;
- ook pogingen tot verzoening en bevordering van herstelrecht na conflicten maken deel uit van de eigen vredespraxis van de katholieke kerk.¹⁰⁶

Ten tweede doordat zij door middel van haar spreken via de sociale leer, in casu het Compendium, commentaar levert op het handelen van andere actoren binnen de internationale gemeenschap, zoals staten, overheden en NGO's met het oog op vrede. Het betreft hier het al dan niet legitimeren van het handelen van derden, met het oog op vrede, wat op zichzelf genomen ook een handelen is. Het gaat hier om de uitoefening van een *gewetensfunctie* van de Kerk binnen de internationale

105 Vgl. CSL 517-518.

106 Vgl. Iersel, A. van, 2005, 456-457.

gemeenschap. Vanuit haar gewetensfunctie biedt zij doelen en richtlijnen aan voor politiek handelen binnen deze gemeenschap. Uit hoofde van deze functie streeft zij ook naar het omzetten van natuurwettelijke doelen en beginselen in positieve internationale wetgeving.

5.2.5. Besluit

De sociale leer wil een wegwijzer zijn naar de realisatie van een samenleving die verzoend en harmonieus is door de rechtvaardigheid en de liefde: een *vredevolle samenleving* (vgl. 5.1.3.). Hierbij is de politieke gemeenschap op te vatten als een ordening, waarvan de gestalte waargenomen kan worden binnen het geweten als *synderesis*. De politieke gemeenschap, het volk gebracht onder politiek-bestuurlijk gezag, dient geordend te worden op basis van de natuurwet welke als doeleinde het *algemeen welzijn* heeft.

In zijn algemeenheid betreft het algemeen welzijn het respect voor, en de alomvattende bevordering van, de persoon en van zijn fundamentele rechten, waaronder de mensenrechten. Het algemeen welzijn vloeit namelijk voort uit de hoogste menselijke neigingen, dat wil zeggen het derde niveau van de natuurlijke neigingen zoals die door Thomas worden beschreven: de mens heeft van nature de nood om de waarheid te willen kennen en hij heeft het nodig om in sociale structuren te leven. Het algemeen welzijn vloeit dus voort uit de natuurwet. Het algemeen welzijn kan nu begrepen worden als het vrijwaren van persoonlijke mensenrechten en de hieraan verbonden plichten. De mensenrechten geven een beknopt overzicht van de principiële morele en juridische vereisten die een politieke gemeenschap moeten schragen. Het algemeen welzijn krijgt dan de vorm van een ordening van het samenleven opdat men in betrekkingen tot elkaar persoonlijke rechten kan uitoefenen en de hieraan verbonden plichten kan vervullen (5.1.4.2. en 5.2.1.1.).

De *natuurwet* is maatgevend voor de regeling, de rechtvaardige ordening (*ordo*), van de vredevolle relaties binnen de internationale gemeenschap. Binnen deze gemeenschap dient op een juiste wijze gestreefd te worden naar een universeel algemeen welzijn. Het internationaal recht wordt hierbij gezien als de garant van die internationale ordening. Inzichten vanuit de natuurwet dienen als fundering en vulling van het positieve, internationaal recht. De Kerk streeft positivering van de natuurwet na. Vrede binnen deze gemeenschap wordt opgevat als respect voor de mensenrechten en de rechten van volken. De rechten van volken en naties zijn niets anders dan mensenrechten op het niveau van het gemeenschapsleven (5.2.2.; 5.2.2.1.; 5.2.3.).

Vrede is het doel van leven in een maatschappij. Vrede komt tot stand door op een juiste wijze gestalte te geven aan het algemeen welzijn, hetgeen de naleving van mensenrechten impliceert, hetgeen ten diepste gebaseerd is op een rationele en dus morele (doel-) ordening van de maatschappij, door middel van de eeuwige wet en afgeleid daarvan de natuurwet (5.2.4.; 5.2.4.1.).

Met betrekking tot de *uitoefening van geweld* geldt dat het erkennen dat de natuurwet de positieve wet fundeert en begrenst, ook betekent dat het legitiem is om zich als burgers te verzetten tegen het gezag, indien het op een ernstige en voortdurende wijze de natuurwet zou schenden. De natuurwet wordt bijgevolg het fundament van het recht op verzet. Eén daarvan is gewapend verzet en de criteria voor het uitoefenen van dit recht zijn:

- het moet gaan om duidelijke, ernstige en voortdurende schendingen van de fundamentele mensenrechten;
- alle andere middelen moeten uitgeput zijn;
- er mogen geen ergere wantoestanden worden veroorzaakt;
- er moet een gegronde hoop bestaan op positieve resultaten;
- ieder redelijk uitzicht op betere oplossingen moet ontbreken.

Formeel gezien kunnen deze criteria omschreven worden als een variatie op het *ius ad bellum*. Het Compendium voegt aan de criteria nog toe, dat toevlucht tot de gewapende strijd gezien wordt als een extreme, in de zin van ultieme, remedie om een evidente en langdurige tirannie, waardoor de fundamentele rechten van de menselijke persoon worden aangetast en ernstige schade wordt toegebracht aan het algemeen welzijn van een land, te beëindigen (5.2.1.2.).

Het gebruik van geweld als middel tot het oplossen van internationale conflicten wordt onaanvaardbaar verklaard. Het wordt gezien als kwaad. Het gebruik van militair geweld is enkel toegestaan in het kader van *zelfverdediging*. Om moreel legitiem te zijn, dient hierbij aan de volgende voorwaarden te worden voldaan.

- De schade die door de aanvaller aan het volk of de volkerengemeenschap wordt toegebracht is ernstig, van blijvende aard en staat met zekerheid vast;
- alle andere middelen om de schade een halt toe te roepen zijn onuitvoerbaar of ondoeltreffend gebleken (beginsel van noodzakelijkheid);
- er is een serieus vooruitzicht op een gunstig resultaat;
- het gebruik van wapengeweld brengt geen grotere kwalen en meer wanorde teweeg dan het kwaad dat men wil uitschakelen (beginsel van proportionaliteit).

Het recht op zelfverdediging moet volgens het Compendium uitgeoefend worden binnen de grenzen van noodzakelijkheid en proportionaliteit (zoals boven aangegeven). De mogelijkheid van legitieme zelfverdediging rechtvaardigt het bestaan van een krijgsmacht binnen staten. Het handelen van de krijgsmacht behoort ten dienste te staan van de vrede. Voorts is het recht om geweld te gebruiken in het kader van legitieme zelfverdediging, gekoppeld aan de plicht om onschuldige slachtoffers van gewelddadige agressie, die niet in staat zijn zichzelf te verdedigen tegen daden van agressie, te beschermen en te helpen. In moderne conflicten moet het humanitair recht volledig worden nageleefd. Ook heeft de internationale gemeenschap als geheel de morele plicht om te interveniëren ten voordele van groepen mensen wiens voortbestaan wordt bedreigd of wiens fundamentele mensenrechten ernstig worden geschonden (R2P). Hierbij wordt in het midden gelaten of deze interventies mogen bestaan uit militaire interventies, zoals humanitaire interventies (5.2.4.2.).

5.3. Vrede als doeloriëntatie vanuit thomistisch perspectief

Om het spreken van het Compendium over vrede als doeloriëntatie voor politiek-militair handelen hermeneutisch te kunnen evalueren wordt in deze paragraaf een hermeneutische interpretatie ontwikkeld van het spreken van Thomas over vrede als doeloriëntatie.

Het spreken binnen het Compendium over het doel van menselijk samenleven, het algemeen welzijn, vrede en het gebruik van geweld in het kader van legitieme zelfverdediging, heeft belangrijke wortels in het spreken van Thomas hierover. Met name ook in zijn denken over de elementen van de traditie van de rechtvaardige oorlog. Op dit punt wordt daarom een hermeneutische interpretatie van het denken van Thomas op deze thema's ontwikkeld om na te gaan in hoeverre het spreken van het Compendium het denken van Thomas adequaat weergeeft. Ook dient hierbij onderzocht te worden in hoeverre een hermeneutische interpretatie van het spreken van Thomas over oorlog ruimte laat voor een legitimering van hedendaagse militaire interventies, zoals bijvoorbeeld humanitaire interventies. Verder wordt in het Compendium duidelijk gesteld, onder verwijzing naar Thomas, dat vrede als toestand voortkomt uit, en in stand wordt gehouden door, liefde. Wat de betekenis hiervan is, wordt in het Compendium niet verder uitgewerkt. Omdat een nadere uitwerking van de betekenis hiervan wel van belang is, wordt ook dit thema binnen het werk van Thomas nader geïnterpreteerd.

In deze paragraaf wordt als eerste een korte interpretatie gegeven van het denken van Thomas ten aanzien van de politieke gemeenschap (5.3.1.), waarna onderzocht wordt in hoeverre binnen zijn denken ruimte is voor

het concept 'mensenrechten', aangezien dit een belangrijke rol speelt binnen een politiek-militaire ethiek (5.3.2.). Zoals gesteld in 5.2.4.1. wordt binnen het Compendium, op basis van Thomas, vrede vooral gezien als voortkomend uit liefde. Hoe hangen binnen het denken van Thomas de concepten 'vrede' en 'liefde' eigenlijk samen (5.3.3.)? Een antwoord op deze vraag geeft ook inzicht in de overwegingen die Thomas heeft bij het toepassen van (dodelijk) geweld (5.3.4. en 5.3.5.). Binnen het spreken van Thomas over de rechtvaardiging van oorlog (*ius ad bellum*) speelt juiste intentie van handelen een belangrijke rol, waarbij het doden van tegenstanders (*ius in bello*) uiteindelijk terug te voeren dient te zijn op de verdediging van het algemeen welzijn (5.3.6.).

5.3.1. De politieke gemeenschap als ordening

In deze subparagraaf volg ik De Clercq in zijn weergave van de politieke theorie van Thomas. Volgens hem zijn mensen vanuit het gezichtspunt van Thomas door hun natuur bestemd om in gemeenschap te leven. Zij bereiken hun natuurlijk doeleinde, het algemeen welzijn, in de politieke gemeenschap en deze is van nature de hoogste en de volkomen gemeenschap, dat wil zeggen de *polis* van de aristotelische theorie. Door Thomas wordt *polis* vertaald met 'stad', maar dit is uiteraard niet de stadstaat volgens het antieke Griekse model. Bij hem is *polis* als filosofisch begrip van toepassing op de vrije en zelfstandige middeleeuwse steden, en eveneens op een 'provincie', een 'land' en een 'koninkrijk'. Het aristotelisch sleutelbegrip moet dienen als theoretische verheldering en legitimering van het mozaïek van koninkrijken, vorstendommen, landen, steden en gemeenschappen waardoor de politieke ervaringswereld van zijn tijd bepaald werd. Er zijn in zijn visie veel soorten politieke lichamen die op de kwalificatie van 'hoogste, volkomen, zelfgenoegzame gemeenschap' aanspraak kunnen maken, en ook de kerk is *societas perfecta*, en wel bij uitstek.¹⁰⁷

Volgens De Clercq overstijgt Thomas de tegenstellingen tussen deze soorten politieke lichamen door de *polis*-theorie te verankeren in het theologische wereldbeeld dat de middeleeuwen van Augustinus hebben geërfd. Het is een unitair wereldbeeld, waarin de totale werkelijkheid wordt gezien als één geordend universum waarin alles wat bestaat alleen werkelijkheid bezit in zover het deel heeft aan de goddelijke eenheid en goedheid en geordend is volgens de eeuwige wet. In de thomistische theorie is 'orde' het grote sleutelbegrip, niet in de eerste plaats echter als politiek, maar als metafysisch en theologisch begrip, dat het mogelijk moet

107 Vgl. De Clercq, B., 1986, 74-78.

maken om de politieke veelheid op ontologisch niveau in de samenhang van haar eenheid te denken.¹⁰⁸

Deze ontologische eenheid brengt Thomas volgens De Clercq tot stand door ze te vertalen in een rechtsorde, welke het kernstuk van zijn politieke theorie is. De eenheid is opgebouwd rond de idee van de *wet*, zoals weergegeven in het vierde hoofdstuk van de onderhavige studie. De *natuurwet* is op het maatschappelijk vlak de bron en de legitimering van alle gemeenschappelijke regelingen, van vaste gewoonten en positieve wetten. Positieve wetten zijn niets anders dan de menselijke uitvoering en verbijzondering van de beginselen van de natuurwet, toegepast op concrete en wisselende omstandigheden en behoeften van het samenleven.¹⁰⁹

Iedere georganiseerde gemeenschap is een 'orde': een veelheid van mensen die tot een geordende eenheid geconstitueerd wordt door de *ordinatio* van de wet. 'Gemeenschap', 'stad' en 'orde' zijn termen die Thomas volgens De Clercq door elkaar gebruikt. Hij legt daarbij de klemtoon op de onderschikking van enkelingen aan de (politieke) gemeenschap. Ten aanzien van de gemeenschap waarin zij leven, zijn mensen te beschouwen als delen van een geheel en een deel dat slechts wat is door zijn bestaan binnen het geheel. Thomas brengt hierbij de aristotelische definitie van de mens als 'onderdeel van de *polis*' in evenwicht met het theologische standpunt dat alles wat de mens is, wat hij kan en heeft, geordend dient te zijn naar God toe. Dit betekent dat de volkomenheid die de mens in de politieke gemeenschap kan bereiken niet zijn einddoel is. Het einddoel van de mens is immers de Godaanschouwing.¹¹⁰

Thomas definieert de mens als persoon, zoals eerder werd vastgesteld in het vierde hoofdstuk. In ontologisch opzicht betekent dit volgens De Clercq dat het werkelijkheidsgehalte van de gemeenschap slechts die van een *relatie* is. Al gebruikt Thomas regelmatig het denkmodel van het organisme en noemt hij de gemeenschap in een bepaald opzicht ook 'persoon', eigenlijk is zij een *multitudo*, een menigte, een veelheid van menselijke personen. De staat (*civitas*) is niets anders dan een verzameling (*congregatio*) personen, waarvan de eenheid bestaat in de *orde* waardoor de personen in hun individuele levensontplooiing op elkaar

108 Vgl. De Clercq, B., 1986, 74-75.

109 Vgl. De Clercq, B., 1986, 75.

110 Vgl. De Clercq, B., 1986, 75.

betrokken en van elkaar afhankelijk zijn (relatie). Die orde wordt gesticht en beheerst door de *wet*.¹¹¹

Een gezagsdrager wordt door Thomas vaak gekenmerkt als '*persona publica*': het subject dat de gemeenschap in zich totaliseert of de gemeenschap zelf die optreedt als rechtspersoon. Thomas denkt in termen van de middeleeuwse corporatieve orde, gebouwd op een contractuele verdeling van de prerogatieven van de soevereiniteit tussen een groot aantal subjecten van macht. Dit wordt ook duidelijk uit de manier waarop hij het metafysisch en theologisch begrip van de orde omzet in termen van eenheid en verscheidenheid. Orde betekent per definitie eenheid, maar zij bestaat, concreet gezien, niet in het enkelvoud en is geen uniformiteit. Volkomen orde veronderstelt ongelijkheid, boven- en onderschikking. Hij spreekt ook wel van de overkoepelende eenheid en orde die hij de *res publica sub Deo* noemt. Dit is de mensheid in haar geheel als een soort natuurlijk koninkrijk, geregeerd door de ene grondwet van de tien geboden en de overal geldende elementaire beginselen van het *ius gentium* (volkenrecht). Maar dit is een filosofische idee en geen politiek concept volgens De Clercq. De institutie van het keizerlijk imperium of het formeel juridische kader van het imperiale recht spelen in zijn theorie geen rol. De nadruk ligt veeleer op het feit dat onder één vorst verschillende steden bestaan die elk door eigen wetten en gezagsdragers worden geregeerd. De wetten bestaan uit zeer algemene beginselen en de onmiddellijk daaruit volgende regels. Deze wetten kunnen verschillen en zullen veranderen naargelang van de verschillende en veranderende omstandigheden van concreet samenlevende mensen (vgl. 4.3.1.2.).¹¹²

Waar Thomas het heeft over de verschillende soorten politieke regimes drukt hij zijn expliciete voorkeur uit voor een monarchische, éénhoofdige machtsuitoefening, onder meer op grond van het argument dat in de idee van orde zelf, de eenheid van een ordenend beginsel besloten ligt. Echter, in welk regime ook ontlenen vorsten altijd en overal hun legitimiteit, en zijn zij ondergeschikt, aan de objectieve eisen van het algemeen welzijn. De opdracht en dus het recht en de legitieme macht om een gemeenschap te ordenen volgens het algemeen welzijn komt volgens Thomas toe aan de gemeenschap in haar geheel of aan een instantie die optreedt als vertegenwoordiger van de gehele gemeenschap.¹¹³

111 Vgl. De Clercq, B., 1986, 76.

112 Vgl. De Clercq, B., 1986, 76-77.

113 Vgl. De Clercq, B., 1986, 77.

Volgens De Clercq kan in verband met het begrip 'soevereiniteit' nog gesteld worden dat deze volgens Thomas eigenlijk boven het volk en zijn vorsten ligt, namelijk in de objectieve eisen van de orde waardoor de veelheid van personen en belangen tot een rechtvaardige gemeenschap wordt geconstitueerd. In die zin is het ook niet de wil van de wetgever die de wet bepaalt, want deze wil kan slechts en moet uitdrukking geven aan de objectief bepaalde inhoud van het algemeen welzijn, van het gezamenlijk doel waardoor de gemeenschap zich als objectieve werkelijkheid aan haar gezag en haar leden opdringt.¹¹⁴

5.3.2. Mensenrechten

De eenheid van de *ordo* van de politieke gemeenschap is voor Thomas dus opgebouwd rond de natuurwet. In hoeverre zijn mensenrechten als natuurrechten in zijn natuurwetopvatting geïmpliceerd?

Volgens Porter, die ik hierbij volg, zien sommige thomistische auteurs, zoals Maritain en Finnis, natuurrechten als uitdrukkingen van aanspraken en plichten die personen hebben ten overstaan van elkaar op basis van hun deelname in een *objectieve* morele orde, de natuurwet. Deze orde wordt door hen opgevat als gezagsvol en *universeel* in haar bereik. Daarom komen er aanspraken en plichten uit voort die niet afhankelijk zijn van een of andere sociale constellatie, en die door alle gemeenschappen gerespecteerd dienen te worden. Vanuit dit gezichtspunt zijn de rechten van de één gecorreleerd aan de plichten van een ander. De één heeft een recht, omdat de ander een plicht heeft. Echter, wanneer moderne politieke filosofen verwijzen naar natuurrechten als mensenrechten, dan bedoelen ze vrijwel altijd meer dan aanspraken die voortkomen uit een objectieve morele ordening. In termen van hedendaagse politieke theorie: het is eerder een *subjectief*, dan een objectief recht. De plichten die gecorreleerd zijn aan rechten, komen juist voort uit die rechten. Het recht is de grond van de plicht, en niet omgekeerd. Deze rechten gaan ook vooraf aan enige vorm van sociale ordening, ook al is voor de effectieve uitoefening van deze rechten het bestaan van bepaalde instituties, zoals rechtbanken, noodzakelijk. De vraag is nu of binnen de opvatting van de natuurwet door Thomas sprake kan zijn van een dergelijk *subjectief* recht. Porter stelt hierbij dat de natuurwet opvatting van Thomas niet inconsistent is met een dergelijke opvatting van natuurrecht als subjectief, ook al benoemt Thomas dit niet zo.¹¹⁵

114 Vgl. De Clercq, B., 1986, 77-78.

115 Vgl. Porter, J., 1999, 270-271. Zie ook: Porter, J., 2005, hoofdstuk 5, paragraaf 2 en 3; En uitgebreid: Tierney, B., 2001.

Porter ziet dit met name terug in ST IIallae q104.5: het artikel over gehoorzaamheid, ofwel de plichten van de mindere tegenover de meerdere. Thomas verdedigt uiteraard de algemene sociale instituties van zijn tijd rond ondergeschiktheid. Hij geeft echter duidelijke grenzen aan het bereik van gehoorzaamheid. Een onbegrensde plicht tot gehoorzaamheid tussen de ene persoon en de andere bestaat niet voor hem. Er zijn grenzen aan de gehoorzaamheid die van iemand verwacht mag worden. Deze grenzen worden bepaald door de natuurlijke neigingen van menselijk leven, die gedeeld worden door alle personen, en met betrekking waartoe alle mensen gelijk zijn, zoals bijvoorbeeld het huwelijk. De ene mens kan de andere niet opdragen te huwen, aangezien het huwelijk voortkomt uit een aspect van het menselijk bestaan dat gemeenschappelijk is aan alle mensen.¹¹⁶

Thomas stelt uiteraard niet dat enkelingen een recht op vrijheid hebben, dat verdedigd kan worden ten overstaan van anderen in vormen van rechtspraak. Hij verdedigt echter wel de menselijke vrijheid in termen van een immuniteit ten aanzien van het ingrijpen van anderen met betrekking tot het nastreven van zekere fundamenteel menselijke doelen. Wanneer een subjectieve theorie van rechten bepaald wordt als 'het toekennen van rechten aan iemand is het toekennen van een bepaalde mate van vrijheid', dan komt Thomas hier zeker bij in de buurt, aldus Porter. Zo gaat Thomas er ook van uit dat de rijken een algemene plicht hebben om hun overvloed te delen met de armen door middel van aalmoezen, maar hij stelt niet dat een arme een recht heeft op het ontvangen van aalmoezen (IIallae 66.7). Toch stelt hij wel dat iemand die in extreme nood van een ander neemt wat hij nodig heeft om te overleven, niet schuldig is aan diefstal. Anders gezegd: iemand is in een dergelijke situatie vrij om van de ander te nemen, in de zin van het hebben van immuniteit ten aanzien van schuld of straf voor de begane daad. Dit is natuurlijk niet hetzelfde als stellen dat de arme een recht heeft ten opzichte van de rijke, maar het impliceert wel dat de rijke geen claim kan laten gelden ten opzichte van de arme ten aanzien van datgene wat de laatste van hem genomen heeft. Dus: de arme kan geen recht laten gelden ten opzichte van de rijke, maar de rijke kan ook geen beschuldiging van diefstal laten gelden ten aanzien van de arme. Volgens Porter is hiermee tenminste sprake van *subjectieve immuniteit*, al is het geen volledig subjectief (mensen-) recht.¹¹⁷

Gesteld kan worden dat bij Thomas een objectieve ordening aanleiding geeft tot bepaalde vormen van subjectieve immuniteit ten aanzien van

116 Vgl. Porter, J., 1999, 273.

117 Vgl. Porter, J., 1999, 274; Porter, J., 2005, 357.

het ingrijpen van anderen met betrekking tot het nastreven van zekere fundamenteel menselijke doelen. Hierbij mag bedacht worden dat deze 'mensenrechten' gegrondvest zijn op een weldoordachte ordening van handelingsdoelen, waarbij het algemeen welzijn het einddoel is van de natuurlijke ordening, en dat zij gedragen worden door God als schepper en bestuurder van de werkelijkheid. Zo is immers de natuurwet bij Thomas gekarakteriseerd (4.3.1.4.).

5.3.3. Vrede als uitwerking van de naastenliefde

Binnen de ST komt Thomas binnen het traktaat over de *theologische deugd van de liefde* te spreken over vrede en oorlog, en specifiek ook over de vraag of oorlog altijd een zonde is, of dat er gronden zijn waarop oorlog *geoorloofd* kan zijn. Binnen het traktaat over de liefde (IIallae q23-46) onderzoekt Thomas eerst hoe de liefde een gave van God is, hoe zij de motor van een gelukkig leven is en hoe deze deugd de enige is die na de dood intact blijft en bepaalt hoezeer een mens met God verbonden is na dit aardse leven. Na onder meer stil te hebben gestaan bij de juiste ordening en de vruchten van de liefde, volgt een reeks ondeugden en praktijken die tegengesteld zijn aan dit alles. Haat, afgunst, twist, maar ook: oorlog. Volgens Leget lijkt oorlog op het eerste gezicht, evenals alle andere vormen van geweld, in alle opzichten tegengesteld aan de vreedzame liefde waar het christelijk geloof voor staat. Om goed zicht te krijgen op de inhoud van het begrip 'vrede', wordt daarom nu eerst beschreven wat Thomas verstaat onder het begrip *caritas*, naastenliefde.¹¹⁸

5.3.3.1. Thomas over naastenliefde

Volgens Te Velde, die ik hier volg, staan de teksten van Thomas over de *caritas* in een theologische context en behandelen onderwerpen die betrekking hebben op de goddelijke liefde, het Bijbelse liefdesgebod en de natuurlijke liefde van elk schepsel tot God. Zijdelings speelt in deze teksten de vraag hoe we liefde eigenlijk moeten begrijpen. Thomas is volgens Te Velde op diverse punten in discussie met een gezichtspunt dat volmaakte liefde definieert als zelfloos. Thomas wijst dit gezichtspunt af. Hij erkent wel een zekere zelftranscenderende gerichtheid in de liefde: in haar ideale gestalte is liefde een houding waarin het zelf van de beminde getranscendeerd wordt naar de beminde ander. Er is een wezenlijke tendens in de liefde om voorbij dat punt te gaan waar ik mijzelf nog in de ander kan herkennen en mij met hem kan identificeren. Voor zover liefde onvoorwaardelijk en radicaal is, ben je er nooit zeker van dat je tot jezelf terugkeert, dat het verlangen van de liefde tot vervulling komt in het geluk. De inzet van de liefde kan echter nooit de zorg om het eigen

118 Vgl. Aquino, Thomas van, 2008, 29.

geluk zijn. Anderzijds heeft een liefde die opzettelijk en doelbewust iedere verwantschap en mogelijkheid van herkenning overschrijdt en het vreemde in de ander opzoekt, volgens Te Velde iets onbegrijpelijks en pervers. Zo kan de liefde voor de vijand leiden tot een destructieve zelfverachting. Het probleem van de liefde laat zich volgens Te Velde formuleren als de vraag hoe we de verhouding tussen de transcendentie en de immanentie van liefde moeten denken. Liefde is een beweging van transcendentie, maar tegelijk kan zij niet als zelfloos, als een puur negatieve verhouding ten opzichte van het zelf begrepen worden. Dit komt sterk tot uiting in het gebod van de naastenliefde.¹¹⁹

Voor Thomas ligt in de formulering van het gebod van de naastenliefde 'bemin je naaste als jezelf', een vorm van liefde tot zichzelf besloten die het model (*exemplar*) is voor de manier waarop ik mij dien te verhouden tot de naaste. Zonder zelfliefde geen liefde tot de naaste. De naaste is als mijn vriend: tot een vriend verhoud ik mij als tot mijzelf. De verhouding tot de naaste ziet Thomas als een vorm van vriendschap of broederschap, dus als een gemeenschap waarin de ander erkend en gewaardeerd wordt als een ander zelf.¹²⁰

Volgens Te Velde kan men kan zich afvragen of het vriendschapsmodel van de naastenliefde wel toereikend is om het grensoverschrijdende karakter van de naastenliefde te vatten. In het Oude Testament is er een tendens om de naaste niet te beperken tot de leden van de eigen sociale groep, de vrienden en de verwanten, maar uit te breiden tot degene die *buiten* de eigen groep valt. In het Nieuwe Testament wordt deze tendens geradicaliseerd in een uitbreiding van de naastenliefde tot onze *vijanden*. Hiermee lijkt de naastenliefde een kwaliteit te krijgen die juist tegen de 'normale' liefde voor het zelf en het eigene ingaat. Welke uitleg geeft Thomas aan het gebod van de naastenliefde? De vraagstelling die Thomas aan het gebod van de naastenliefde wijdt, luidt of dit gebod ons wel in passende vorm is overgeleverd. Brengt de formulering 'bemin je naaste als jezelf' wel op adequate wijze de naastenliefde tot uitdrukking, zodanig dat deze liefde niet verward wordt met een andere, al dan niet onmogelijke liefde? Volgens Te Velde gaat het Thomas om de *begrijpelijkheid* en *zinvolheid* van het met de traditie meegekomen gebod. Kan dit gebod begrepen worden als een *moreel zinvolle* verwoording van *caritas*?¹²¹

119 Vgl. Velde, R. te, 1998, 67-68.

120 Vgl. Velde, R. te, 1998, 74.

121 Vgl. Velde, R. te, 1998, 74-75.

'Antwoord: dit gebod is ons in passende gestalte overgeleverd. Want het noemt zowel de grond (*ratio*) van het liefhebben als de wijze (*modus*) van de liefde.

De grond van het liefhebben wordt tot uitdrukking gebracht in het woord 'naaste'; want om deze reden behoren wij anderen uit *caritas* lief te hebben omdat ze onze naasten zijn, zowel krachtens het natuurlijke beeld van God als krachtens hun ontvankelijkheid voor Gods heerlijkheid. En het maakt geen verschil of er gesproken wordt van 'naaste' of van 'broeder', (...) of van 'vriend' (...), want met al deze woorden wordt dezelfde verwantschap bedoeld.

De wijze van de liefde wordt aan de orde gesteld in het 'als jezelf'. Dit moet niet zo begrepen worden als zou iemand zijn naaste evenzeer (*aequaliter*) als zichzelf liefhebben, maar op gelijke wijze (*similiter*). En dit op drievoudige wijze. Ten eerste vanuit het oogpunt van het doel: namelijk dat iemand zijn naaste liefheeft omwille van God zoals hij ook zichzelf omwille van God behoort lief te hebben; en zo is de naastenliefde *heilig*. Ten tweede vanuit het oogpunt van de regel van de liefde, namelijk dat iemand zijn naaste niet in iets kwaads moet laten begaan maar alleen in het goede, zoals de mens ook zijn eigen wil uitsluitend welgevallen moet laten hebben in het goede; en zo is de naastenliefde ook *recht*. Ten derde vanuit het oogpunt van de grond van de liefde, namelijk dat iemand zijn naaste niet liefheeft voor zijn eigen nut of genoegen, maar zo dat hij voor zijn naaste het goede wil zoals hij het goede wil voor zichzelf; en zo is de naastenliefde *waarachtig*. Want wanneer iemand zijn naaste liefheeft omwille van het nut of het genoegen, dan bemint hij niet waarlijk zijn naaste, maar zichzelf.' (ST IIaIIae q44.a7, vertaling te Velde, 1998, 75-76.)

In deze tekst gaat het dus om de *grond* van het liefhebben en de *wijze* ervan.

De grond van het liefhebben

Als grond wordt aangeduid dat we de ander uit *caritas* moeten beminnen omdat hij onze naaste is en met ons verwant. Thomas wijst volgens Te Velde op een verwantschap die de grond is van onze identificatie met de ander. Het gaat om een verwantschap die niemand uitsluit, die alle mensen met elkaar verbindt. De ander is mij verwant omdat hij, evenals ikzelf, geschapen is naar het beeld van God. Evenals ikzelf is de ander een mens met dezelfde eeuwigheidswaarde. Mensen zijn onderling verwant op grond van onze aanleg tot de gelukzalige gemeenschap met God.¹²²

122 Vgl. Velde, R. te, 1998, 76.

Volgens Te Velde lijkt de naastenliefde zoals Thomas die beschrijft op het eerste gezicht een universele filantropie te zijn, een ongedifferentieerde menselijke liefde die voorbij gaat aan de concrete verhoudingen tussen mensen. Wat de naaste tot object van *caritas*-liefde maakt, is zijn relatie tot God. En deze relatie abstraheert van de individuele hoedanigheden van deze mens. De indruk kan ontstaan dat iedereen in dezelfde mate uit *caritas* bemind moet worden. Voor een juist begrip van Thomas' opvatting aangaande de naastenliefde, is het volgens Te Velde van belang om in de gaten te krijgen wat Thomas precies verstaat onder de drievoudige gelijke wijze van de liefde die aan de orde komt in het 'als jezelf'.¹²³

De wijze van liefhebben

Ten eerste wordt duidelijk uit het bovenstaande citaat dat voor Thomas *caritas* primair de liefde tot God is. De naaste is niet een tweede voorwerp van de *caritas* apart van God, maar de liefde tot de naaste staat in een wezenlijke samenhang met de liefde tot God. Deze samenhang wordt door Thomas als volgt bepaald:

'God wordt bemind als beginsel van het goed waarop de *caritas*-liefde gegrond is; de mens bemint zichzelf uit *caritas* op grond van het feit dat hij deelachtig is aan het genoemde goed; en de naaste wordt bemind op grond van zijn deelgenootschap in dat goed.' (ST IIaIIae q26.a4, vertaling te Velde, 1998, 77.)

Het gemeenschappelijke dat iemand met zijn naaste verbindt is hun beider verbondenheid met God. Dit doet volgens Te Velde vermoeden dat Thomas bij 'naaste' met name denkt aan het type gemeenschap van een religieuze orde, die bestaat uit mensen die zich in hun leven op bijzondere wijze toeleggen op de liefde tot God en elkaars broeder of zuster zijn in dit gemeenschappelijke ideaal. In ruimere zin kan ook gedacht worden aan de gemeenschap van christenen die allen kinderen zijn van dezelfde Vader en elkaar lief hebben vanwege hun gedeelde liefde voor God. Dit zijn herkenbare en concrete vormen van een *caritas*-gemeenschap, die weliswaar open staat voor alle mensen, maar toch verschilt van een ongedifferentieerde filantropie.¹²⁴

Volgens Te Velde bestaan er voor Thomas binnen de *caritas*-gemeenschap *relevante verschillen in liefde*. De *caritas* eist *niet* dat je iedereen met dezelfde intensiteit lief hebt, noch dat je iedereen uit *caritas* hetzelfde goed toewenst. Degenen die binnen zo'n gemeenschap heiliger

123 Vgl. Velde, R. te, 1998, 76-77.

124 Vgl. Velde, R. te, 1998, 77-78.

zijn (*meliores*) en dichter bij God staan, verdienen een andere soort *caritas*, die beantwoordt aan het grotere goed dat God voor hen wil, dan zij die lager staan, bijvoorbeeld zondaars. Vanuit een ander gezichtspunt geldt dat degene die dichter bij jou staan en met wie je al verbonden bent op grond van andere relaties vanzelfsprekend ook intenser uit *caritas* zult liefhebben. We zullen *meer* houden van onze familie, vrienden, en collegae dan van totaal vreemden. De *caritas* verwerkelijkt zich dus binnen de bestaande menselijke gemeenschap en sociale verhoudingen op een dergelijke manier dat het zedelijk gehalte van de gemeenschap geheiligd wordt vanuit haar einddoel: God. Het doeleinde van een menselijke gemeenschap is de verwerkelijking van het *algemeen welzijn*. Dit menselijk goed wordt door de *caritas* niet aan de kant geschoven voor een geheel nieuw gemeenschapsdoel, die het bestaande sociale weefsel vernietigt, maar wordt volgens de regel dat de genade de natuur vervolmaakt, opgenomen in een door Godsliefde gedragen gemeenschap.¹²⁵

Ten tweede maakt het citaat volgens Te Velde duidelijk dat de *caritas vorm* geeft aan een zedelijke gemeenschap waarin mensen elkaar om het goede dienen lief te hebben en elkaar moeten behoeden voor het kwade, wat overigens het primaire voorschrift is van de *natuurwet*. Met het oog hierop zegt Thomas dat de naastenliefde ook moreel juist, recht (*iusta*) moet zijn. De *caritas* gebiedt ons onze broeders hoeder te zijn, dat wil zeggen, hem niet alleen te behoeden voor het kwaad dat hem overkomt, maar ook voor het kwaad dat hij doet, of mogelijk gaat doen. Deze morele dimensie van naastenliefde vooronderstelt een morele verhouding tot jezelf. Zoals je jezelf in het willen richt op het goede, zo moet je ook je naaste ertoe brengen zich te richten op het goede.¹²⁶ Hierin kan een grondslag gezien worden voor *militaire interventies* binnen een vredesproces en vanuit naastenliefde, waarbij mensen worden afgehouden om kwaad te doen en ze te richten op het goede.

Het geluk van de naaste moet ons dierbaar zijn, dat gebiedt de *caritas*. Volgens Te Velde betekent dit voor Thomas echter niet dat we ons uit naastenliefde *onvoorwaardelijk* en *zonder grenzen* bekommeren om het geluk van onze naaste. Het geluk van de naaste kan geen absoluut doel op zich zijn waar ik mijzelf aan dien te wijden met voorbijgaan aan mezelf en mijn eigen geluk. Op de vraag of men zijn naaste meer dient lief te hebben dan zichzelf antwoordt Thomas ontkennend. Je dient de naaste lief te hebben op grond van zijn mede behoren tot de gemeenschap met God waarop de *caritas* gegrond is. De liefde tot de naaste kan daarom

125 Vgl. Velde, R. te, 1998, 77-78.

126 Vgl. Velde, R. te, 1998, 78-79.

nooit zover gaan dat het ten koste gaat van mijn geluk, van mijn verbondenheid met God. Concreet betekent dit, dat je jezelf niet in het ongeluk mag storten om een ander te redden, of theologisch geformuleerd, je mag zelf geen zonde begaan om je naaste van de zonde te redden.¹²⁷

Ten derde betreft de uitdrukking 'als jezelf' binnen het bovengenoemde citaat de grond van de liefde. Je naaste liefhebben als jezelf betekent dat de andere persoon omwille van zichzelf bemind dient te worden, *niet* om nut of genoegen. De zelfliefde draagt zijn zin in zichzelf en is om deze reden het model van de liefde voor de ander. Het motief van de naastenliefde ligt dus in de beminde ander zelf. De ander wordt bemind en gewaardeerd om wat hij zelf is, niet om wat hij kan bijdragen aan mijn goed. De *caritas* als naastenliefde wordt door Thomas gedacht naar het model van de vriendschap. Ware vriendschap betekent dat de vriend omwille van zichzelf bemind wordt, dat het motief van de liefde ontleend wordt aan de eigen beminnenswaardigheid van de ander, hoewel in het geval van de naastenliefde deze beminnenswaardigheid van de ander bestaat in zijn mogelijkheid om deel te hebben aan Gods glorie. De naaste wordt dus omwille van zichzelf bemind (grond en motief) en tevens zo bemind opdat hij in God zij (doel).¹²⁸

Na deze algemene opmerkingen over de *caritas*, kan nu onderzocht worden hoe vrede en naastenliefde in het denken van Thomas met elkaar verbonden zijn. Dit is zeker ook van belang voor de verheldering van het spreken van het Compendium over vrede als vrucht van de liefde. Het Compendium citeert hierbij Thomas op indirecte wijze (vgl. 5.2.4.1.), zonder dit citaat te verhelderen namelijk dat '(...) vrede eigenlijk een daad is die enkel door liefde tot stand komt'.¹²⁹ Dat vrede enkel door liefde tot stand komt, is slechts te begrijpen tegen de achtergrond van het brede begrip van vrede door naastenliefde zoals Thomas ons dat voorhoudt.

5.3.3.2. Vrede door naastenliefde

In ST II^{ae} q29 behandelt Thomas het begrip 'vrede'. Vrede wordt door hem opgevat als de *uitwerking in het innerlijk* van de mens als gevolg van daden die hij verricht vanuit naastenliefde.¹³⁰ Vrede is daarmee op de eerste plaats een kwalitatieve aanduiding van de innerlijke toestand

127 Vgl. Velde, R. te, 1998, 79.

128 Vgl. Velde, R. te, 1998, 79-80.

129 Vgl. CSL 494.

130 Vgl. ST II^{ae} q28 proloog. Naastenliefde is het samenvloeien van de liefde tot God en de medemens, zoals eerder gesteld. Naastenliefde *zonder* liefde tot God, zonder Gods genadegave, is geen naastenliefde. Naastenliefde is dan ook een *theologisch* begrip. Zonder liefde tot God kan gesproken worden van medemenselijkheid.

van de enkele mens die handelt vanuit liefde voor de medemens, die zijn naaste is.

Vrede omvat volgens Thomas ook concordantie (*concordantia*) als voortkomend uit de *caritas*. Concordantie betekent de overeenstemming en eendrachtigheid in strevingen tussen mensen met betrekking tot gedeelde doeleinden die goed zijn in zichzelf, dus voortkomend uit de natuurwet, en gemeenschappelijke of gecoördineerde handelingen die hierop zijn gericht. Concordantie is dus een kwalitatieve bepaling van de *relatie tussen mensen*. Van vrede tussen mensen is sprake wanneer zij: (1) concordantie omvat, en (2) wanneer de strevingen van de individuele mensen waarop de concordantie betrekking heeft eendrachtig zijn.¹³¹ Vrede betreft dus de innerlijke en uiterlijke eendrachtigheid van strevingen in, en tussen mensen. Vrede is met zichzelf in tegenspraak wanneer er sprake is van onenigheid in strevingen in de mens zelf, en of onenigheid in strevingen tussen de ene mens en de andere, waarbij de laatste onenigheid in concordantie is.¹³²

Daarnaast spreekt Thomas, in navolging van Augustinus, ook van vrede als *tranquillitas ordinis*, vrede als de kalmte van de ordening binnen een samenleving, dat wil zeggen als concordantie, omdat het hierbij gaat om een doelgerichte maatschappelijke ordening en ongehinderd eendrachtig maatschappelijk handelen dat zich richt naar en op die ordening.¹³³ Dit concept aangaande vrede kan volgens Van Iersel ook opgevat worden als 'vrede door stabiliteit', of 'vrede door veiligheid'.¹³⁴

Thomas tekent verder aan, in verband met oorlog, dat:

'Zelfs zij die oorlog zoeken, verlangen niets dan de vrede, die zij zelf oordelen niet te hebben. (...) er is geen vrede wanneer een mens overeenstemming (concordantie) heeft met een ander tegen zijn eigen strevingen in. Bijgevolg neemt de mens zijn toevlucht tot het middel van de oorlog om deze concordantie te verbreken, want het betreft een gebrekkige vrede, opdat zij vrede zullen verwerven, waarin niets is tegen hun wil. Bijgevolg worden alle oorlogen gevoerd om een meer volledige vrede te vinden dan voorheen.' (ST IIaIIae q29.a2.ro2.)

131 Vgl. ST IIaIIae q29.a1

132 Vgl. ST IIaIIae q29.a1.ro3

133 Vgl. ST IIaIIae q29.a1.ro1; q29.a2

134 Vgl. Iersel, F. van, 2002, 144.

Vanuit Thomas' gezichtspunt is oorlog slechts dan gelegitimeerd, wanneer het gevoerd wordt vanuit het streven naar het doel van *een meer volledige vrede*. Volgens Finnis benadrukt Thomas hiermee dat de keuze voor een middel waarin de vrede ontkent wordt, niet gelegitimeerd kan worden, tenzij het doel voor die keuze het herstel, en indien mogelijk de bevordering van vrede is (concordantie) als constitutief voor het *algemeen welzijn* van twee, of meerdere, menselijke gemeenschappen die op elkaar betrokken zijn.¹³⁵ *De uiteindelijke rechtvaardiging van de oorlog is de vrede*. Anders gezegd: de eindterm van het *ius ad bellum* als *ius post bellum* is vrede.

Hierna spreekt Thomas over de twee manieren waarop vrede kan bestaan. Ware vrede heeft volgens hem enkel betrekking op het goede als doel. Het goede kan op twee manieren in bezit genomen worden, namelijk op een volmaakte, bovennatuurlijke wijze, en op een onvolmaakte wijze in de natuurlijke orde. Daarmee is dus ook sprake van een tweevoudige ware vrede. De ene is volmaakte vrede, die de mens verkrijgt door de aanschouwing van God. De andere is onvolmaakte vrede, die in deze wereld verkregen kan worden door de verwerkelijking van het algemeen welzijn, wat immers het einddoel is van de natuurlijke orde.¹³⁶ In verband met de onderhavige studie is met name dit laatste van belang.

Vrede wordt door Thomas dus gezien als de uitwerking van de *caritas*, de liefde tot God en de naaste. Zoals Thomas al eerder gesteld had, impliceert vrede het eendrachtig samengaan van de innerlijke strevingen van de enkele mens met de strevingen van een groep mensen. Beide worden beïnvloed door de goddelijke genade, de door Gods genade mogelijk gemaakte naastenliefde. In de mens zorgt de genade ervoor dat alle strevingen van de mens op God gericht worden. Tussen mensen zorgt de genade ervoor dat wij onze naasten liefhebben als onszelf, met als resultaat dat wij de strevingen van onze naasten wensen te vervullen alsof ze de onze zijn.¹³⁷ In aansluiting hierop stelt Thomas dat *vrede het werk is van rechtvaardigheid*, voor zover rechtvaardigheid de obstakels tot vrede verwijderd. In die zin kan ook gesproken worden over '*vrede door rechtvaardigheid*'. In strikte zin is vrede eerder de uitwerking van naastenliefde, omdat naastenliefde vanuit haar wezen de *oorzaak* is van vrede. Want liefde is een eenheidsstichtende kracht, en vrede is eenheid

135 Vgl. Finnis, J., 1996, 16-17.

136 Vgl. ST IIaIIae q29.a2.ro4

137 Vgl. ST IIaIIae q29.a3

in strevingen.¹³⁸ Een implicatie hiervan is dat ware vrede niet de uitkomst kan zijn van externe dwang, maar enkel van de liefde.

Bij Thomas vigeren, parallel aan de hedendaagse militaire ethiek, de concepten 'vrede door veiligheid', vrede als kalmte van de ordening, en 'vrede door rechtvaardigheid', die de obstakels tot vrede verwijdert. Daarnaast vigeert bij Thomas tevens het concept '*vrede door naastenliefde*'. De uitwerking van naastenliefde is dat het de strevingen van de wil in overeenstemming brengt met het beminde doel, het algemeen welzijn. 'Vrede door naastenliefde' kan daarmee geduid worden als juiste doelgerichtheid en eenheid van onze strevingen. Onze strevingen zijn dan onverdeeld gericht op het juiste doel, vrede, en binnen de natuurlijke ordening is dat de verwerkelijking van het algemeen welzijn.

5.3.4. Zonden tegen de vrede

In ST IIallae q37-42 gaat Thomas in op datgene wat tegen de vrede is: de zogenaamde zonden tegen de vrede. Hierbij gaat het om:

- wilsverdeeldheid tussen partijen;
- mondelinge twist;

en daden van:

- schisma;
- tweestrijd;
- oorlog;
- opstand.

Zoals gesteld in 4.3.4.5. ziet Thomas de zonde als een afwijking van de juiste doel-middel-combinatie. Het betreft dan een ongeordende daad. De handeling is een verstoring van de doelordering zoals God die gewild en bedoeld heeft. Zonde wordt begrepen als wanorde: het ontbreken van een doelordering of de aanwezigheid van een door de mens zelf bedachte ordening. Hieronder worden de bovengenoemde zonden kort uitgewerkt met uitzondering van 'oorlog'. Deze komt in de volgende paragraaf uitgebreider aan bod.

Wilsverdeeldheid

Volgens Thomas is verdeeldheid in de wil in tegenspraak met concordantie (eendracht). Concordantie komt voort uit de *caritas*, in zoverre de *caritas* de vele harten richt op het ene goed dat God is, en op het goed van de naaste. Verdeeldheid in de wil is dus een zonde, in zoverre dat het in tegenspraak is met deze concordantie. Met andere woorden, wanneer

138 Vgl. ST IIallae q29.a3.ro3

concordantie ongeordend raakt en van deze doelen afwijkt. Wanneer mensen willens en wetens God als einddoel ontkennen en eveneens het welzijn van de naaste als doeleinde ontkennen, begaan zij een zonde.¹³⁹

Mondelinge twist

Kernpunt hierbij is het antwoord op de vraag: waartegen komt de mens mondeling in het verweer? Betwist hij de waarheid, of betwist hij een leugen? Het betwisten van de waarheid is afkeurenswaardig. Het betwisten van een leugen met het oog op de waarheid is te prijzen.¹⁴⁰ De mens dient immers te leven naar de waarheid en bij moraliteit gaat het om de waarheid onder het aspect van het goede.

Schisma

In dit verband spreekt Thomas over de daden van schismatici: zij die zich willens en wetens afscheiden van de eenheid van de Kerk. Het gaat om een 'scheiding der geesten' en scheiding staat in tegenstelling tot een-dracht. De schismaticus scheidt zichzelf af van de eenheid die bewerkt wordt door de *caritas*, de eenheid die de Kerk is.¹⁴¹

Tweestrijd

Het gaat nu niet meer om een twist van woorden, maar van daden. Het betreft een daadwerkelijke vechtpartij tussen twee individuen. Thomas spreekt in dit verband over 'een soort private oorlog', want zij heeft plaats tussen private burgers zonder afgekondigd te zijn door het openbare gezag.¹⁴² Dit laatste is van doorslaggevend belang, zoals onder wordt weergegeven, om van een geordende, legitieme strijd te kunnen spreken. Wil een strijd, in de zin van oorlog, rechtvaardig en dus geordend zijn, dan dient zij afgekondigd te worden door het gezag van de heersende macht.¹⁴³

Opstand

Een opstand binnen een staat heeft iets gemeenschappelijks met oorlog en tweestrijd en verschilt ook van beide. Het gemeenschappelijke is, dat het een soort antagonisme in zich draagt, evenals oorlog en tweestrijd. Het verschilt in twee opzichten van beide. Oorlog en tweestrijd duiden beide op daden van agressie. Opstand kan zowel een daad van agressie zijn, als de voorbereiding op daden van agressie. Opstand verschilt van oorlog, omdat oorlog in eigenlijke zin gevoerd wordt tegen vijanden van

139 Vgl. ST IIaIIae q37.a1

140 Vgl. ST IIaIIae q38.a1

141 Vgl. ST IIaIIae q39.a1

142 Vgl. ST IIaIIae q41.a1

143 Vgl. ST IIaIIae q41.a1.ro3

buitenaf, tussen het ene volk en het andere. Opstand in eigenlijke zin vindt plaats tussen twee partijen uit één volk, die het wederzijds niet met elkaar eens zijn. Opstand is ongeordend, want het staat in oppositie tot het goed van de eenheid en de vrede van de menigte, van het ene volk.¹⁴⁴

‘Volk’ wordt door Thomas begrepen, in navolging van Augustinus, als ‘zij die in gemeenschap verenigd zijn, erkend door de wet en ten behoeve van het algemeen welzijn’. Opstand is daarmee gericht tegen het samengaan van wet en algemeen welzijn, en dus is het volgens Thomas gericht tegen de rechtvaardigheid en het algemeen welzijn. Het is rechtvaardig om te strijden, doch enkel met het oog op het *algemeen welzijn*. Opstand gaat echter in tegen het algemeen welzijn van de menigte en is daarmee een zonde.¹⁴⁵ Met ‘wet’ wordt hier overigens ‘menselijke wet’ bedoeld. Het doel van de menselijke wet is immers de waarborging van de rust binnen de staat doorheen de tijd, wat bereikt wordt door het sturen van uitwendige handelingen met betrekking tot die kwaden die de vredige toestand binnen de staat kunnen verstoren. Het gemeenschappelijke leven staat in het teken van de rechtvaardigheid. De menselijke wet bestaat dan ook enkel uit voorschriften aangaande handelingen die behoren tot de rechtvaardigheid (4.3.1.3.).

Maar hoe zit het met een *opstand tegen een tiranniek bewind*? Thomas beoordeelt een tiranniek bewind als onrechtvaardig, want het is namelijk *niet* gericht op het algemeen welzijn, maar op het individuele welzijn van de heerser. Bijgevolg is er geen sprake van opstand bij de verstoring van een dergelijk bewind, tenzij het bewind van de tiran dermate onordelijk wordt verstoord, dat zijn onderdanen meer schade ondervinden van de verstoring dan van het bewind van de tiran (norm van proportionaliteit). Opvallend is dat Thomas in dit spreken over opstand, de norm van proportionaliteit introduceert. Binnen zijn spreken over oorlog komt deze norm *niet* ter sprake. Thomas is ook van mening dat eigenlijk de tiran zelf schuldig is aan opstand, omdat hij onenigheid en opstand bevordert onder zijn onderdanen, opdat hij zelf steviger in het zadel blijft. En dat is nu juist tirannie aldus Thomas: het bevorderen van het eigen welzijn van de heerser onder het toebrengen van schade aan de menigte waarover hij heerst.¹⁴⁶ Hierin valt een parallel te constateren met humanitaire interventies: dwingend handelen van één of meerdere staten met gebruikmaking van militaire middelen binnen een andere staat zonder instemming

144 Vgl. ST IIallae q42.a1

145 Vgl. ST IIallae q42.a2; a2.ro1

146 Vgl. ST IIallae q42.a2.ro3

van haar gezag met als doel het voorkomen van wijdverspreid lijden en dood onder de bevolking (5.4.2.1.).

5.3.5. Vrede als doel van de oorlog

In ST IIallae q40 komt Thomas expliciet te spreken over oorlog. Vanuit zijn optiek behoort vrede *altijd* het doel te zijn van militaire interventies. Thomas spreekt uiteraard niet van militaire interventies of vredesoperaties. Hij spreekt over oorlog. Zoals boven al is aangegeven is oorlog een middel voor het bereiken van vrede. Zoals gesteld dient oorlog in de visie van Thomas altijd gevoerd te worden vanuit het streven naar een meer volledige vrede (5.3.3.2.).

‘Daarom zegt Augustinus: *De vrede wordt niet gezocht om oorlog te kunnen voeren, maar er wordt oorlog gevoerd om vrede te bereiken. Wees dus vredelievend terwijl je oorlog voert, zodat je degenen tegen wie je vecht tot de voorspoed van de vrede brengt als je hen overwint.*’ (ST IIallae q40.a1.ro3.)

Dit vereiste van een *vredevolle intentie* tijdens de oorlog is op te vatten als de eindterm van het *ius in bello*. Het is overigens een onvermijdelijke implicatie van moraliteit. Want volgens Finnis wordt vrede door Thomas opgevat als de vervulling van volledige menselijke vervolmaking: de bloei van alle menselijke personen en gemeenschappen.¹⁴⁷ De volmaakte vrede bestaat in de volledige genieting van de uiteindelijke goedheid in de bovennatuurlijke orde: God. Onvolmaakte vrede is de vrede binnen de natuurlijke orde, de vrede van de natuurlijke orde, waarop de natuurwet betrekking heeft.¹⁴⁸ En het doeleinde van de natuurlijke orde is zoals bekend het algemeen welzijn. Kortom, *militaire interventies dienen gericht te zijn op vrede als doel, meer concreet het algemeen welzijn, en zij die de interventie (laten) uitvoeren dienen ook altijd het algemeen welzijn als doeleinde van hun handelingen te nemen*. Hun handelen mag in ieder geval niet in tegenspraak zijn met het algemeen welzijn.

De vraag die nu beantwoord dient te worden, luidt: onder welke voorwaarden is een oorlog een *geoorloofd* middel om vrede als doel na te streven? Anders gezegd: wanneer is er volgens Thomas sprake van een *juiste ordening* van het middel ‘oorlog’ op het doel ‘vrede’, waardoor de oorlog gerechtvaardigd wordt? Ter beantwoording van deze vraag wordt eerst onderzocht hoe Thomas het *ius ad bellum* verstaat, waarbij achtereenvolgens ter sprake komen de vraag naar het bevoegde gezag, de

147 Vgl. Finnis, J., 1996, 17.

148 Vgl. ST IIallae q29.a2.ro4.

rechtvaardige zaak en de juiste intentie. Vervolgens: bij militaire interventies kan dodelijk geweld worden toegepast. Hoe kijkt Thomas naar de geoorloofdheid van het doden van mensen (5.3.5.2)?

5.3.5.1. *Ius ad bellum*: de geoorloofdheid van oorlog als rechtvaardiging van een interventie

Volgens Leget is het spreken van Thomas over oorlog als militaire interventie uitdrukkelijk verbonden met het verschijnsel van de kruistochten. Vanaf het midden van de 11^e eeuw vonden regelmatig gewapende confrontaties plaats tussen christenen en moslims, omdat Jeruzalem niet meer bereikbaar was voor christelijke pelgrims. Vier van de in totaal negen kruistochten die tussen 1096 en 1272 gehouden werden tegen de Islam vonden plaats tijdens het leven van Thomas. In deze tijd werden ook geestelijke ridderorden zoals de Tempeliers gesticht, waarbij monniken-soldaten in armoede, gehoorzaamheid en kuisheid leefden om pelgrims naar het Heilig Land bij te staan of te beschermen. Daarmee werd de vraag gesteld: is het mogelijk een religieuze orde in te stellen om te vechten?¹⁴⁹ Deze vraag krijgt een antwoord in ST Ilallae q188.a3.

Mijn antwoord is, dat (...) een religieuze orde niet alleen ingesteld kan worden voor de werken van het beschouwende leven, maar ook voor het actieve leven, voor zover deze gericht zijn op de ondersteuning van de naasten en de gehoorzaamheid aan God, maar niet voor zover zij als doel hebben om iets werelds te behouden. De krijgsdienst kan gericht worden op de ondersteuning van de naasten. Niet alleen voor wat betreft gewone burgers, maar ook voor wat betreft de verdediging van heel de staatsgemeenschap. (...). De krijgsdienst kan ook gericht worden op het in stand houden van de goddelijke eredienst. (...). Daarom kan er heel goed een religieuze orde ingesteld worden om te vechten; weliswaar niet met het oog op een aards belang, maar om de goddelijke eredienst en het algemeen welzijn veilig te stellen. Of ook om op te komen voor armen en verdrukten, in de geest van het psalmwoord (Ps 82,4): *Ontruikt de arme en bevrijdt de schamele mens uit de hand van de zondaar.* (ST Ilallae q188.a3, vertaling Leget in Aquino, Th. van, 2008, 100v.)

Krijgsdienst, en daarmee het gebruik van geweld, wordt door Thomas dus voor mogelijk gehouden omwille van drie redenen:

1. het veilig stellen en mogelijk maken van de eredienst;
2. het veilig stellen van het algemeen welzijn;
3. het bevrijden van mensen uit handen van de zondaar.

149 Vgl. Aquino, Thomas van, 2008, 99.

Het Bijbelcitaat uit Psalm 82 vormt de brug naar het klassieke spreken van Thomas in ST Ilallae q40 aangaande oorlog. In ST Ilallae q40.a1 wordt namelijk hetzelfde citaat gebruikt met betrekking tot vorsten die de bevoegdheid toekomt om de oorlog te voeren. Van ridderorden wordt verder nog gesteld dat zij 'noodzakelijk zijn voor de krijgsmacht, omdat de wereldlijke vorsten niet in staat zijn om de ongelovigen in sommige landen te weerstaan.'¹⁵⁰

In ST Ilallae q40 stelt Thomas dat een oorlog aan drie eisen dient te voldoen om geoorloofd te kunnen zijn:

1. het gezag van de vorst op wiens bevel de oorlog gevoerd wordt, dient bevoegd te zijn,
2. de aanleiding dient rechtvaardig te zijn, en
3. oorlog dient gevoerd te worden vanuit de juiste intentie.

Daarmee verschijnt hier de historische kern van het *ius ad bellum*: de oorlog mag uitsluitend door een moreel legitieme overheid worden gevoerd, met het oog op een rechtvaardige zaak en met de juiste doelgerichtheid (vgl. 3.3.2.1.). Voor de interpretatie van deze criteria bij Thomas volg ik hieronder in grote lijnen de interpretatie van Beestermöller. Volgens hem dient het traktaat van de rechtvaardige oorlog geplaatst te worden in de historische context bij Thomas. Het christendom voelt zich bedreigd door ongelovigen, met name door de Islam. Bij de eis naar het bevoegde gezag van de vorst gaat het dan om een *subsidaire* bevoegdheid van het wereldlijke gezag van de Kerk (de christelijke vorst) voor de christenen, die onder de heidense heerschappij te lijden hebben. Christenen, levend onder het gezag van een heidense vorst, dienen rechtsbescherming te ontvangen van de christelijke vorst, indien de niet-christelijke vorst deze rechtsbescherming niet nakomt. Het criterium van de rechtvaardige zaak, duidt aan dat een oorlog enkel geoorloofd kan zijn, indien het verdedigend optreden van de tegenstander een verwijtbare overtreding (zonde) is. Want anders zou men onschuldige mensen opofferen om onschuldige mensen te beschermen. Bij de juiste intentie gaat het in eerste instantie om de juiste houding van de wil van de vorst: de rechtmatige *toorn*, die niet door haat besmet mag zijn. In het verlengde hiervan dient ook de intentie van waaruit militairen handelen juist te zijn. Hieronder worden deze drie criteria nader beschouwd.¹⁵¹

150 ST Ilallae q188.a4.ro5.

151 Vgl. Beestermöller, G., 2003, 146-147; Vgl. ook: Beestermöller, G., 1990; Vgl. tevens: Russel, F., 1975, 267-291.

De bevoegdheid tot oorlog van de vorst

Ten eerste wordt de vraag gesteld naar de bevoegdheid van de vorst op wiens bevel de oorlog gevoerd wordt. Hierbij staan twee concepten centraal: *bevoegdheid* en het *bevel* van de vorst.

De bevoegdheid om oorlog te voeren

De bevoegdheid om de oorlog te voeren wordt via een analogie door Thomas gefundeerd. De vraag hierbij is volgens Beestermöller hoever deze analogie reikt.

Omdat de zorg voor de overheid (*res publica*) toevertrouwd is aan vorsten, komt het hen toe om de overheid te beschermen van een stad, een koninkrijk of een provincie die onder hen gesteld is. En zoals zij haar te recht met het materiële zwaard beschermen tegen onruststokers – wanneer zij misdadigers straffen, volgens wat Paulus zegt in Rom. 13,4: *Hij draagt het zwaard niet zonder reden, want hij is een dienaar van God, een wreker in toorn voor wie kwaad doet* – zo komt het hen ook toe om de overheid tegen vijanden van buiten (*contra interiores perturbatores*) te beschermen met het oorlogszwaard. Daarom wordt tot de vorsten gezegd in Ps. 82,4: *Redt de arme, en bevrijdt de behoeftige uit handen van de zondaar* en daarom zegt Augustinus: *Volgens de natuurlijke orde, die past bij de vrede van stervelingen, komt de bevoegdheid en de overweging om oorlog te beginnen alleen aan vorsten toe.* (ST IIallae q40.a1, vertaling Leget in: Aquino, Th. van, 2008, 30v.)

De politieke ordening zag er volgens Thomas als volgt uit. De term ‘materieel zwaard’ verwijst naar de middeleeuwse twee-zwaarden-leer. Thomas verstaat onder *res publica*, de overheid, de *res publica fidelium* aldus Beestermöller¹⁵², ofwel de geestelijk-politieke eenheid van de christenheid der Middeleeuwen. Het christendom is een eenheid, die een geestelijke en een politieke dimensie bezit. Institutioneel gezien maakt Thomas onderscheid tussen een geestelijk-spirituele en politiek-natuurlijke eenheid van de *res publica*. In geestelijk-spiritueel opzicht materialiseert de eenheid van de christenheid zich in de eenheid van de Kerk. In politiek-natuurlijk opzicht kent deze eenheid *geen* materiële uitwerking. De ene *res publica* bestaat in een veelheid van instituties, zoals de stad, het koninkrijk en de provincie (vgl. 5.3.1.). De eenheid van de menigte is dus opgedeeld in diverse delen, bevolkingsgroepen. Stad en koninkrijk zijn niet op zichzelf staande publieke zaken, doch zij zijn onderdelen van het alomvattende *res publica fidelium*. Vanuit dit standpunt gezien wordt duidelijk dat de fundering van de bevoegdheid van de vorst om oorlog te

152 Zie ST IIallae q40.a4.

voeren betrekking heeft op de *gehele* christenheid. De vorst die in zijn gebied de verantwoordelijkheid heeft voor orde, neemt tegelijk deel aan de alomvattende politieke verantwoordelijkheid voor het *res publica fidelium*, ofwel het materiële zwaard, aldus Beestermöller.¹⁵³

Hieruit wordt de analogie duidelijk die Thomas hanteert om de bevoegdheid van de vorst te funderen. Zoals de vorsten in de uitoefening van het materiële zwaard behoren te interveniëren in het machtsdomein van een van hen wanneer deze zijn ambt verzaakt, zo interveniëren zij met het 'zwaard van de oorlog' in de heerschappij van heidense vorsten, wanneer deze hun ambt verzaken. Volgens Beestermöller dienen onder *interiores perturbatores* heidense vorsten te worden verstaan. De belangrijkste reden die hij hiervoor aanvoert, is het citaat van Paulus: slechte daden, in de zin van kwaad, zonde, dienen bestraft te worden. En de uitvoering van die straf komt toe aan het publieke gezag. De individuele gezagsdrager, christen of niet, neemt deel aan het ene van God afkomstige gezag: het zwaard. Daardoor is hij zowel gezagsvoerder over zijn broeders, indien deze een kwaad begaat, alsook onderworpen aan diens jurisdictie, in het geval hij op zijn beurt zijn ambt misbruikt. Welnu, zoals de christelijke vorsten mogen handelen ten opzichte van één van hen wanneer deze verzaakt, zo misbruiken zij hun ambt niet, wanneer zij tegen niet-christelijke vorsten optreden, indien deze hun ambt verzaken.¹⁵⁴

Welke onrechtmatigheden *vereisen* een gewelddadig ingrijpen door de christelijke vorsten? Thomas veronderstelt in dit artikel dat het antwoord op die vraag helder is, omdat hij niet aangeeft welke onrechtmatigheden het zou kunnen betreffen. Tweeërlei is echter duidelijk volgens Beestermöller. Ten eerste moet het gaan om daden waarvan de onwettigheid met behulp van de menselijke rede kan worden aangetoond. Want Thomas beroept zich namelijk hierbij, via Augustinus, op de *natuurwet*. Het dient daden te betreffen, waarvan de *onredelijkheid* ook voor niet-christenen inzichtelijk is. Anders kan men niet-christenen niet voor de voeten werpen dat zij een moreel kwaad begaan. Ten tweede wordt ook duidelijk op welk vlak het onrecht zich afspeelt. Zo zijn gezagsdragers gebonden om onrecht binnen hun gezagsbereik te vergelden dat onderdanen tegen elkaar begaan. Indien heidense vorsten nalaten dit te doen, dan mag er tegen hen worden opgetreden. 'Oorlogen zijn toegestaan en rechtvaardig, in de mate dat armen en de gehele publieke zaak (der gelovigen) beschermd worden tegen onrecht van vijanden'¹⁵⁵

153 Vgl. Beestermöller, G., 2003, 147-149.

154 Vgl. Beestermöller, G., 2003, 149.

155 ST IIallae q40a2.o1.; Vgl. Beestermöller, G., 2003, 149-150.

Thomas maakt volgens Beestermöller ook duidelijk waar de analogie tussen het optreden tegen christelijke vorsten enerzijds, en heidense heersers anderzijds, haar *grens* heeft. Het 'materiële zwaard' dient te straffen, terwijl het 'zwaard van de oorlog' alleen dient om te verdedigen. De reden hiervoor is, dat de bevoegdheid van het wereldlijke gezag tot straffen gefundeerd is in de verantwoordelijkheid van de Kerk voor het heil van de christenen. Straf is het middel om de zonde in te perken en zodoende de weg naar het heil open te houden.¹⁵⁶ Dit veronderstelt echter dat iemand *vrijwillig* het geloof heeft aangenomen en zich daarmee onderworpen heeft aan het gezag van de Kerk. Heidenen die zich *nooit* tot het christelijk geloof hebben bekend, kunnen dan ook niet gestraft worden. Het wereldlijke gezag dient zich daarom met betrekking tot heidenen te beperken tot het *afwerpen* van gevaar dat van hen uitgaat voor de christenen. Thomas tekent hier wel meteen bij aan dat het afwijzen van het geloof zondig is, zodat de heidense heersers geen onrecht aangedaan wordt, wanneer christelijke vorsten optreden tegen het gevaar dat van hen uitgaat:¹⁵⁷

'En zulke mensen [ongelovigen die het geloof nooit hebben aangenomen] mag men op geen enkele wijze tot het geloof dwingen, zodat zij gaan geloven, want geloven is iets vrijwilligs. Maar gelovigen mogen wel dwang uitoefenen op hen, als dat mogelijk is, opdat zij het geloof niet dwarsbomen, hetzij door godslasteringen, hetzij door negatieve denkbeelden of zelfs door openlijke vervolgingen. En om deze reden hebben degenen die in Christus geloven dikwijls oorlog gevoerd tegen ongelovigen; niet om hen tot geloven te dwingen (want als zij hen overwonnen hadden en gevangen hielden, lieten zij het aan hun vrijheid over of ze wilden geloven), maar om hen te dwingen het christelijk geloof niet te dwarsbomen. (ST Ilallae q10.a8.)

Samengevat: christelijke vorsten zijn verplicht om de overheid te verdedigen. Zij behoren op te treden tegen ambtgenoten die hun plichten verzuimen. Dit is in zoverre legitiem, omdat kwaadaardige daden vergolden dienen te worden, wil menselijk samenleven mogelijk zijn. Deze opdracht tot het beschermen van menselijk samenleven omvat ook het optreden tegen niet-christelijke heersers, wanneer deze de christenheid aanvallen, of wanneer zij fundamentele rechten van christelijke onderdanen, *die gefundeerd zijn in de redelijke natuur van de mens*, niet garanderen.¹⁵⁸

156 Vgl. ST Ilallae q43.a7.ro1.

157 Vgl. Beestermöller, G., 2003, 150.

158 Vgl. Beestermöller, G., 2003, 151-152.

Het bevel van de vorst

Het gaat om de bevoegdheid van de vorst op wiens *bevel* de oorlog gevoerd wordt. Wat is de status van dit bevel? Hoe zwaar is de morele verplichting om het te volgen? ‘Bevel’ is in dit geval de vertaling van het Latijnse woord *mandatum*. Beestermöller wijst erop dat het begrip *mandatum* in het traktaat over de wet op twee manieren van het begrip *praeceptum* (voorschrift) wordt onderscheiden. Een voorschrift wordt door God zelf voorgeschreven; een gebod schrijft Hij via anderen voor (*mandavit*).¹⁵⁹ Wanneer het oorlogsbevel dus gekwalificeerd wordt als ‘mandaat’, krijgt het de kwaliteit van een door God zelf via de vorst gegeven gebod. Anderzijds stelt Thomas dat geboden (*mandata*) niet gelden als *absolute* verplichting, maar als iets waarvan het beter is om het te doen. Gerechtigheid zit in de voorschriften, naastenliefde in de geboden.¹⁶⁰ Het begrip *mandatum* heeft dus twee kanten, aldus Beestermöller. Enerzijds is het goddelijk geautoriseerd, anderzijds kent het geen absolute morele verplichting, het is enkel beter om het te doen. Niemand is dus absoluut verplicht om het bevel van de vorst te volgen. Wie bereid is zijn leven op het spel te zetten voor anderen, door middel van krijgsdienst, handelt daarmee moreel gezien zeer hoogstaand, vanuit *naastenliefde*. Het gaat om een zogenaamd ‘werk van overvloedigheid’.¹⁶¹

De mens is weliswaar van nature gericht op het verdedigen van het algemeen welzijn, maar dat wil niet zeggen dat de enkeling verplicht is om ten gunste van anderen in veraf gelegen werelddelen militair te interveniëren. ‘Het is geen onmiddellijk dictaat van de natuurlijke rede dat iemand iets voor iemand anders zou doen, wanneer hij hem niets verschuldigd is.’¹⁶² Wanneer hij dat toch doet, dan stelt hij een daad uit liefde. Dit is volgens Beestermöller ook de uiteindelijke reden waarom Thomas de vraag naar de rechtvaardige oorlog behandelt in het traktaat over de bovennatuurlijke deugd van de naastenliefde. *De rechtvaardige oorlog heeft zijn oorsprong in de genade, die via de naastenliefde ware zelfopoffering bewerkstelligt.*¹⁶³

De rechtvaardige zaak

Thomas formuleert het criterium van de rechtvaardige zaak als volgt:

‘In de tweede plaats is een rechtvaardige zaak vereist, zodat degene die bestreden wordt (*impugnantur*), die bestrijding (*impugnationem*) ook

159 Vgl. ST Iallae q99.a5.

160 Vgl. ST Iallae q99.a5.

161 Vgl. Beestermöller, G., 2003, 152-153.

162 Vgl. ST Iallae q100.a5.ro4.

163 Vgl. Beestermöller, G., 2003, 153.

verdient vanwege een of andere schuld. Daarom zegt Augustinus: *Onder rechtvaardige oorlogen verstaan we gewoonlijk oorlogen waardoor onrecht gewroken wordt, wanneer een volk of een stad gestraft moet worden omdat het weigert een verantwoordelijkheid te nemen voor wat haar inwoners uitgespookt hebben, of terug te geven wat zij onrechtmatig weggenomen hebben.*' (ST IIallae q40.a1, vertaling Leget in: Aquino, Th. van, 2008, 32)

Volgens Beestermöller dienen we vanwege de Latijnse zinsbouw onder 'degene die bestreden wordt', soldaten te verstaan. De gebruikte term *impugnatio* duidt namelijk op krijgshandelingen. Dit betekent dat soldaten bestreden worden vanwege een schuld die zij dragen. De rechtvaardige zaak bestaat erin dat onrecht niet gewroken werd. De ambtverzaking van de vorst is dus duidelijk. Is er sprake van een rechtvaardige zaak, dan worden ook zij schuldig die weerstand bieden aan de rechtvaardige bestrijding van de vorst. Ook zij, de soldaten, verdienen bestreden te worden. Enkel onder deze voorwaarde is ook zeker gesteld dat de rechtvaardige oorlog een daad van bovennatuurlijke liefde met betrekking tot de te bestrijden soldaten bewerkstelligt. Hen wordt de hoop ontnomen dat zij, door deel te nemen aan het onrecht, op den duur succesvol zouden kunnen zijn. Overigens betekent dit ook dat er vanuit hedendaags perspectief geen sprake kan zijn van een moreel-juridische gelijkstelling van soldaten met neutrale combattanten. De verdediging van onrechtvaardige vorsten, door soldaten en of bevolking, betekent namelijk deelname aan de onrechtvaardige zaak en dus het op zich nemen van *verwijtbare* schuld (zonde). Op deze wijze bewerkstelligt Thomas dat de verdediging van het *res publica fidelium* niet ten koste gaat van onschuldige mensen. Het gaat om de strijd van de goeden, die op legitieme wijze geweld gebruiken, tegen hen, die het kwade doen, en die daardoor op geen enkele wijze gelegitimeerd zijn hun kwade daden ook nog met oorlog en geweld te verdedigen.¹⁶⁴

De juiste intentie

Wil oorlog als een daad van naastenliefde begrepen worden, dan moet zij tevens gevoerd worden vanuit de juiste intentie:

'Ten derde is vereist dat de intentie van degenen die oorlog voeren juist is, en dat betekent dat zij ofwel het goede bevorderen, ofwel het kwade vermijden. Daarom zegt Augustinus: *bij de ware Godsvereerders worden de oorlogen vredig gevoerd: niet vanuit hebzucht of wreedheid, maar gericht op vrede, zodat de boosdoeners in bedwang gehouden worden en*

164 Vgl. Beestermöller, G., 2003, 154-155.

de goeden gesteund worden. Het kan echter voorkomen dat het legitiem gezag de oorlog verklaart en het om een rechtvaardige zaak gaat, maar de oorlog toch ongeoorloofd wordt omdat de intentie niet deugt. Want Augustinus zegt: *De zucht om te vernielen, wreedheid bij vergeldingsacties, een onverzoenlijk en onverbiddelijk gemoed, de drang om in opstand te komen, de lust om te overheersen, en dergelijke zaken, worden terecht afgekeurd in oorlogen.*' (ST IIallae q40.a1, vertaling Leget in: Aquino, Th. van, 2008, 32-33)

Volgens Beestermöller betreft het hier de intentie van de vorst. Hij is immers de drager van oorlogshandelingen (*bellum*), terwijl de militair drager is van zijn eigen strijdhandelingen (*impugnatio*). Wanneer de vorst vanuit een *onjuiste* intentie de oorlog beveelt, dan is die oorlog een zonde. Handelt daarentegen de enkele soldaat vanuit een *onjuiste* intentie, dan zondigt hij, zonder daarmee de morele kwaliteit van de oorlog te beïnvloeden. Ook wanneer de intentie van de vorst juist is, zal niet voorkomen kunnen worden dat er schade wordt aangericht. Het kwade doen (schade toebrengen aan anderen) is in dit geval de enige weg om vrede te bewerkstelligen. De houding van de wil waarin de juiste intentie zetelt, is die van de gerechte toorn. Door juiste intentie als voorwaarde voor een rechtvaardige oorlog te stellen, ontstijgt Thomas' traktaat over de rechtvaardige oorlog de voorwaarden van zuivere legaliteit, aldus Beestermöller.¹⁶⁵

Tevens kan nog opgemerkt worden dat de vorst vanuit juiste intentie dient te handelen op basis van de *natuurwet*, aangezien Thomas in dit tekstfragment spreekt over het goede bevorderen en het kwade vermijden, hetgeen het primaire voorschrift is van de natuurwet (vgl. 4.3.1.2.). De natuurwet heeft als doel het natuurlijke heil van mensen, ofwel het algemeen welzijn.

Oorlog als geoorloofd middel tot heil van mensen

Het fundament binnen het denken van Thomas is volgens Beestermöller het genadeaanbod van God in Jezus Christus. Wie dit aanbod in geloof aanneemt, wordt rechtssubject in het geestelijk-politieke *res publica fidelium* en daarmee drager van fundamentele rechten, die door het openbare gezag beschermd dienen te worden. Wanneer een mens dit aanbod afslaat, begaat hij zonde en valt niet onder de bescherming van deze *res publica fidelium*. Wel blijft hij verplicht de rechten te respecteren van degenen die wel in het *res publica fidelium* zijn ingetreden.¹⁶⁶

165 Vgl. Beestermöller, G., 2003, 155-156.

166 Vgl. Beestermöller, G., 2003, 156.

De aanname van voor iedereen inzichtelijke rechtsnormen, dat wil zeggen rechten voortkomend uit de natuurwet, vormt het fundament van de vrede tussen de christenheid en de heerschappij van de niet-gelovigen, in het bijzonder het samenleven van gelovigen en niet-gelovigen onder een niet-christelijke heerser. Wie deze normen schendt, begaat een overtreding die vergolden moet worden. Hem geschiedt geen onrecht, wanneer tegen hem met geweld wordt opgetreden.¹⁶⁷

Volgens Beestermöller mag geweld zich enkel richten op mensen die zelf van onrechtmatige daden beschuldigd kunnen worden. Dit betreft eenieder, die op enigerlei wijze deelneemt aan het onrecht of de verdediging daarvan, waartegen de rechtvaardige oorlog gericht is. Dit heeft gevolgen voor de militairen die in die oorlog bestreden dienen te worden. Een oorlog kan enkel gerechtvaardigd zijn, wanneer men ervan uitgaat dat deze militairen zich hun handelingen subjectief tot verwijt hebben gemaakt, terwijl het onrecht, waartegen de oorlog zich keert, evident is. Anderzijds is de kring van mensen waartegen zich het oorlogsgeweld mag keren, niet enkel beperkt tot militairen. Eenieder, die aan de schending van fundamentele samenlevingsnormen meewerkt, kan uiteindelijk door de oorlog geraakt worden. Tenslotte integreert de derde eis van de juiste intentie volgens Beestermöller de voorstelling van een rechtvaardige oorlog in een concept van christelijk bestaan als deelname aan Gods liefde en zorg voor het heil van mensen.¹⁶⁸

Volgens Beestermöller ontwikkelt Thomas met zijn leer over de rechtvaardige oorlog een ethiek van militaire interventie ten gunste van christenen, die naar Thomas' opvatting onder heidense heerschappij fundamentele rechten onthouden blijven. Beestermöller ziet hierin een parallel met wat wij tegenwoordig verstaan onder humanitaire interventies: een militaire interventie ten gunste van mensen die onder welke heerschappij dan ook fundamentele (mensen-) rechten onthouden blijven. De mensenrechten vormen hierbij dan het fundament voor een vredesordening.¹⁶⁹ Hierop wordt in 5.4. teruggekomen wanneer het gaat om een katholiek gezichtspunt op de legitimatie van geweld binnen militaire interventies.

5.3.5.2. *Ius in bello*: is het doden van een mens geoorloofd?

Zoals gesteld in 5.3.5. is een vredevolle intentie tijdens het voeren van de oorlog de eindterm van het *ius in bello*. Vechten voor vrede kan binnen vredesoperaties bij militairen leiden tot morele vragen en dilemma's, die

167 Vgl. Beestermöller, G., 2003, 156

168 Vgl. Beestermöller, G., 2003, 156-157.

169 Vgl. Beestermöller, G., 2003, 157.

het gevolg zijn van de spanning tussen uitoefening of onthouding van (dodelijk) geweld enerzijds, en het recht op leven anderzijds. Om menselijk leven te beschermen zullen militairen onder omstandigheden levens moeten bedreigen of zelfs nemen. Is het doden van een ander mens geoorloofd? Wat zegt Thomas hierover?

De vraag of het geoorloofd is iets levends te doden, komt bij Thomas ter sprake in ST IIaIIae q64. Na de bespreking van de drie theologische deugden geloof, hoop en liefde, bespreekt Thomas de vier kardinale deugden: *prudencia*, rechtvaardigheid, dapperheid en gematigdheid. Questio 64 staat binnen het kader van de bespreking van rechtvaardigheid (qq. 57-122), vandaar dat nu eerst kort deze deugd wordt aangestipt.

De deugd van rechtvaardigheid neemt relatief veel plaats in binnen de ST, omdat hier de *juiste verhouding* van de dingen en mensen tot elkaar en tot God centraal staat.

‘Het eigene van rechtvaardigheid, in vergelijking met de andere deugden, is om de mens te richten in zijn relaties tot anderen, omdat het een soort van gelijkheid aanduidt. We kunnen zeggen dat dingen rechtmatig op elkaar afgestemd zijn, wanneer zij gelijk gemaakt worden, want gelijkheid bestaat in het refereren van het ene ding aan het andere. (...), het recht in het werk van rechtvaardigheid wordt bepaald door (...) de relatie met anderen. Omdat van het werk van een mens gezegd wordt dat het gerechtvaardigd is, wanneer het in relatie staat tot een ander werk op basis van een soort gelijkheid, bijvoorbeeld loon naar een dienst die verleend is. (...) rechtvaardigheid heeft haar eigen object (...) en dit object is het rechtvaardige (het juiste), wat hetzelfde is als recht. (...)’ (ST IIaIIae q57.a1)

Rechtvaardigheid is volgens een meer gebruikelijke definitie van Thomas te begrijpen als: ‘de vaste en bestendige wil om ieder het zijne te geven.’¹⁷⁰ Het zijne geven en het recht geven betekenen hetzelfde. De gebieden van recht en rechtvaardigheid dekken elkaar, zoals blijkt uit het bovenstaande citaat. Onder ‘recht’ verstaat Thomas volgens Häring ‘het strikt volgens gelijkheid verschuldigde en wel volgens gelijkheid van proportie.’¹⁷¹ Recht en rechtvaardigheid hebben dus betrekking op het beginsel van evenredigheid.

‘Ieder het zijne geven’ wil niet zeggen ieder precies hetzelfde geven, maar de gelijkheid moet een *geproportioneerde gelijkheid* zijn. Slechts

170 Vgl. ST IIaIIae q58.a1.

171 Vgl. Häring, B., 1961, 295-296; ST IIaIIae q58.a11.

in de punten waarin de een precies gelijk is aan de ander, heeft hij aanspraak op hetzelfde. In de punten waarin hij van anderen verschilt, is dienovereenkomstig ook de grootte van zijn rechtsaanspraak verschillend. Het begrip rechtvaardigheid in engere zin is het duidelijkst daar belichaamd waar haar maat volkomen gelijkheid betekent. Dit is het geval bij de ruilrechtvaardigheid, waar prestatie en tegenprestatie naar hun waarde precies aan elkaar moeten beantwoorden. Volgens Häring is het gemeenschappelijke kenmerk van alle soorten rechtvaardigheid in strikte zin dat zij niet zozeer de harmonie der harten regelt (dat is de taak van de liefde), maar de harmonie van de uitwendige prestaties, de orde der dingen en goederen.¹⁷²

Volgens Häring onderscheidt Thomas *algemene* rechtvaardigheid, of wettelijke rechtvaardigheid, en *particuliere* rechtvaardigheid. De eerste is gericht op de gemeenschap, op het algemeen welzijn. De tweede is gericht op individuen. Vervolgens verdeelt hij particuliere rechtvaardigheid in ruilrechtvaardigheid en verdelende rechtvaardigheid. De eerste gaat uit van individuen, de tweede van de gemeenschap. De wettelijke rechtvaardigheid wordt beoefend door de machthebbers door wetten te maken die het algemeen welzijn bevorderen. De burgers beoefenen deze rechtvaardigheid door de wetten die met het oog op het algemeen welzijn uitgevaardigd zijn, trouw en goed te onderhouden. Het doel van ruilrechtvaardigheid is het persoonlijk voordeel, het persoonlijk welzijn van de enkeling. Het gaat hier om de regel van de gelijkheid van prestatie en tegenprestatie.¹⁷³

Is het geoorloofd een mens te doden? Welnu, in ST IIaIIae q64 spreekt Thomas over deze vraag in verband met de *ruilrechtvaardigheid*. Zonden tegen de ruilrechtvaardigheid betreffen alle vormen van onrecht die de ene mens de andere kan aandoen. Dit kan nader bepaald worden tot de *schade* die men een ander toebrengt door woorden of daden. In daden kan men een ander schaden in diens eigen persoon, in diens naasten of in diens bezit. Een grotere schade dan iemand van het leven beroven lijkt volgens Leget niet denkbaar, want het in leven zijn vormt de basis voor al het andere. De vraag is dan ook of er ooit een goede reden kan zijn om een ander mens te doden.¹⁷⁴

172 Vgl. Häring, B., 1961, 296.

173 Vgl. Häring, B., 1961, 296-297.

174 Vgl. Aquino, Thomas van, 2008, 45.

Is het geoorloofd iets levends te doden?

De questio opent met de vraag of het geoorloofd is iets levends te doden. Iets doden is geoorloofd volgens Thomas, maar ook dit is een kwestie van *ordering*: het is geoorloofd iets levends te doden en te gebruiken waarvoor het *bedoeld* is. Levende wezens zijn voor Thomas achtereenvolgens planten, dieren en mensen. Het is geoorloofd dat planten gedood worden ter wille van het gebruik door dieren en dieren ter gebruik van mensen. Dieren en planten worden volgens Gods ordening niet omwille van zichzelf in leven gehouden, maar omwille van de mens. Springend punt hierbij is dat planten en dieren geen redelijk leven hebben, in tegenstelling tot de mens, en het onvolmaakte (planten en dieren) geordend staat op het meer volmaakte (de mens).¹⁷⁵

Is het geoorloofd om zondaars te doden?

Vervolgens stelt Thomas de vraag of het geoorloofd is om zondaars te doden. Hij stelt hierbij opnieuw dat het onvolmaakte geordend is op het volmaakte en dat daarom ieder deel van nature bestaat ter wille van het geheel. Dit betekent dat iedere persoon zich verhoudt tot de gehele gemeenschap als een deel tot het geheel. Daarom, als iemand een gevaar vormt voor de gemeenschap en zelf verderfelijk is vanwege een of andere zonde, dan is het terecht en heilzaam om hem te doden zodat het algemeen welzijn behouden blijft.¹⁷⁶ Het behoud van het *algemeen welzijn* kan dus de legitimering zijn om een mens te doden.

Voorts stelt Thomas dat een mens die zondigt, afwijkt van wat *redelijk* is. Daarmee zinkt hij onder de menselijke waardigheid voor zover de mens vrij is en omwille van zichzelf bestaat, en zakt hij af tot het niveau van de ondergeschiktheid van dieren. Zo iemand wordt dan geordend op het nut van anderen. Dus, hoewel het op zichzelf slecht is om een mens te doden die zijn waardigheid nog bezit, zegt Thomas, kan het goed zijn om een zondaar te doden met het oog op het algemeen welzijn.¹⁷⁷

Thomas stelt ook nog dat het niet geoorloofd is om bedrivers van onrecht te doden wanneer daarmee tegelijkertijd goeden gedood worden, hetzij omdat ze zich schuil houden onder de goeden, hetzij omdat ze veel volgelingen hebben, zodat ze zonder gevaar voor de goeden niet gedood kunnen worden. Wanneer het doden van de bedrivers van onrecht geen gevaar voor de goeden oplevert, maar tot veiligheid en welzijn leidt, dan

175 Vgl. ST IIaIIae q64.a1.

176 Vgl. ST IIaIIae q64.a2.

177 Vgl. ST IIaIIae q64.a2.ro3.

is het geoorloofd om hen te doden.¹⁷⁸ Wat Thomas hier stelt is van belang voor de militaire ethiek. Het impliceert namelijk dat onschuldigen in politieke zin, burgers, geen doelwit mogen zijn van militaire handelingen. Ook het doden van onschuldigen als voorzien, doch onbedoeld gevolg van het doden van schuldigen is ongeoorloofd.

Is het voor gewone burgers geoorloofd om misdadigers te doden?

Zoals gezegd is het geoorloofd om een zondaar te doden in zoverre het bijdraagt aan het welzijn van de gehele gemeenschap. Daarom komt het doden van misdadigers alleen degene toe aan wie de zorg voor het in stand houden van de gemeenschap toevertrouwd is. De zorg voor het algemeen welzijn is toevertrouwd aan hen die de openbare macht hebben. In de tijd van Thomas waren dat de vorsten. In onze tijd is dat de staat. In de optiek van Thomas doodt de militair de vijand op gezag van de vorst (de staat).¹⁷⁹

Een gewone burger mag iets doen dat de gemeenschap ten goede komt en niemand schaadt. Maar wanneer dit gepaard gaat met schade aan een ander dan mag dit niet, tenzij op gezag van iemand aan wie het toekomt om te oordelen (de vorst of de rechter) welke delen van het geheel weggenomen kunnen worden tot welzijn van het geheel.¹⁸⁰ Bij het ontbreken van gezag is sprake van *moord*.

Is het geoorloofd om een onschuldig mens te doden?

Hier pleit Thomas voor een dubbele optiek: je kunt op twee manieren naar een mens kijken. De ene manier is naar de mens *op zichzelf*. Vanuit deze optiek is het niet geoorloofd iemand te doden. Want in ieder mens, moeten we de natuur liefhebben die God gemaakt heeft, en die maak je kapot wanneer je iemand doodt. De andere manier is om naar de mens te kijken *in relatie tot iets anders*. Het doden van een zondaar, een schuldig mens, is geoorloofd in relatie tot het algemeen welzijn, dat door de zonde wordt aangetast. Het leven van onschuldige, rechtvaardige mensen houdt het algemeen welzijn in stand en bevordert dit. En daarom is het nooit en te nimmer geoorloofd om een onschuldig mens te doden.¹⁸¹ Binnen het antwoord op deze vraag gaat Thomas in op de deelvraag of de beul een onschuldige ter dood mag brengen. Zijn antwoord luidt: de dienaar van de rechter die de onschuldige veroordeelt, moet niet gehoorzamen als het oordeel een onaanvaardbare dwaling bevat.¹⁸²

178 Vgl. ST IIallae q64.a2.ro1.

179 Vgl. ST IIallae q64.a3; q64.a3.ro1.

180 Vgl. ST IIallae q64.a3.ro3.

181 Vgl. ST IIallae q64.a6.

182 Vgl. ST IIallae q64.a6.ro3.

Is het geoorloofd om te doden uit zelfverdediging? – de norm van het dubbele effect

Het antwoord van Thomas op deze vraag luidt als volgt.

‘Het is heel goed mogelijk dat een enkele handeling twee gevolgen heeft, waarvan er slechts één beoogd is, en de ander buiten de bedoeling ligt (*praeter intentionem*). Morele handelingen worden ingedeeld naar wat beoogd is, en niet naar wat buiten de bedoeling ligt, want dat is bijkomend (*per accidens*), zoals blijkt uit wat eerder besproken is.¹⁸³

De handeling van iemand die zichzelf verdedigt, kan twee gevolgen hebben: het ene is het behoud van leven; het andere is de dood van de aanvaller. Aangezien het behoud van het leven beoogd wordt, is de handeling van zo iemand niet verboden, want het is natuurlijk dat alles wat bestaat zichzelf zo veel mogelijk wil handhaven.

Toch kan een handeling die uit een goede intentie voortkomt ongeoorloofd worden, wanneer deze niet in evenredigheid is met het doel. Wanneer iemand meer geweld gebruikt dan nodig is om het eigen leven te verdedigen, is dit ongeoorloofd. Wanneer hij echter gematigd het geweld afweert, is de verdediging geoorloofd, want volgens het recht, *is het geoorloofd om geweld met geweld af te weren wanneer de verdediging beheerst en onberispelijk is*.¹⁸⁴ Iemand hoeft ook vanwege zijn verhouding tot God niet af te zien van een gematigde bescherming, louter om de dood van een ander mens te vermijden; want een mens moet meer voor zijn eigen leven zorgen dan voor het leven van een ander mens. Maar omdat het niet toegestaan is om een mens te doden, tenzij door openbare macht en ter wille van het algemeen welzijn (...), is het niet toegestaan om de intentie te hebben om een ander te doden om zichzelf te verdedigen; *tenzij* iemand drager is van openbaar gezag, en hij het opzettelijk doden uit zelfverdediging kan terugvoeren op het algemeen welzijn, zoals het geval is bij een soldaat die tegen vijanden vecht, en bij de dienaar van een rechter die tegen rovers strijdt. Ook deze mensen zondigen echter wanneer ze gedreven worden door persoonlijke drijfveren.’ (ST IIaIIae q64.a7, vertaling Leget in: Aquino, Th. van, 2008, 71-72)

In dit antwoord verschijnt de klassieke formulering van de *norm van het dubbele effect*, die tegenwoordig van groot belang is voor het *ius in bello*

183 Vgl. ST IIaIIae q43.a3; ST IaIIae, q12.a1 en q1.a3ro3.

184 Volgens Leget in: Thomas van Aquino, 2008, 111, betreft dit recht: Innocentius III, *De Homicidio Voluntario vel Casuali*, cap. Significasti; te vinden in de Decretalen van Gregorius IX; V, 12, 18.

(vgl. 3.3.2.2.). Vaak schrijven historici aan Thomas de *locus classicus* van deze norm toe.¹⁸⁵ Deze norm is van belang voor militairen. Het helpt de morele verantwoordelijkheid voor handelingen te funderen, maar ook te begrenzen. Het thematiseert de grens van verantwoordelijkheid voor handelingen.

Uit het voorgaande is impliciet al duidelijk geworden dat dragers van openbaar gezag, zoals militairen, ter wille van de verdediging van het algemeen welzijn de intentie mogen hebben om te *doden uit zelfverdediging*. In deze questio gaat het volgens Cavanaugh dan ook hoofdzakelijk om de vraag of *burgers* mogen doden uit zelfverdediging. Soms is dit geoorloofd. Volgens Thomas mag een burger *niet* de intentie hebben om een aanvaller te doden. Hij mag *wel* de intentie hebben om zichzelf te verdedigen, waarbij de dood van de aanvaller *praeter intentionem* optreedt, *buiten de bedoeling om*, of, wat hetzelfde is, *per accidens*, als *bijkomend gevolg* van de act van zelfverdediging. De dood van de aanvaller komt 'per ongeluk', zonder opzet of voorbedachte rade, tot stand.¹⁸⁶

Zoals besproken in 4.3.3.1. ziet Thomas de intentie als het streven van de wil naar het doeleinde voor zover dit doeleinde binnen het bereik van de middelen ligt. Het doeleinde is het formele element dat de aard van de handeling bepaalt. Datgene wat buiten het doeleinde ligt (*praeter intentionem*) is *niet* essentieel voor de morele beoordeling van de handeling. Waar het om gaat is dat het geïntendeerde doel (de doelkeuze) waarnaar het subject streeft in zijn innerlijke handeling van de wil de zedelijkheid bepaalt van de *totale* handeling. Het doel van het verdedigende subject is zelfhandhaving. Dit maakt de handeling op zich moreel goed. Het ene gevolg van deze handeling is het behoud van het eigen leven. Indien het doel van het verdedigende subject het doden van de aanvaller is, dan is de handeling moreel slecht, en is er sprake van moord. Het is voor de individuele burger namelijk niet geoorloofd om de intentie te hebben een ander mens te doden. Dat wil niet zeggen dat het andere gevolg, de dood van de aanvaller, moreel gesproken niet meetelt. Dat doet het wel, en wel als volgt.

In zijn antwoord bespreekt Thomas twee gevallen van zelfverdediging, waarbij de aanvaller gedood wordt: van de gezagsdienaar en van de private burger. Thomas stelt dat de gezagsdienaar, waaronder de soldaat, de intentie mag hebben een ander te doden, zolang hij maar geweld gebruikt dat in *proportie staat tot het doel van de verdediging* van het eigen

185 Vgl. Cavanaugh, T., 2006, 1-2.

186 Vgl. Cavanaugh, T., 2006, 4-6.

leven, waarbij hij het opzettelijk doden uit zelfverdediging kan terugvoeren op het *algemeen welzijn* en niet gedreven wordt door persoonlijke drijfveren, zoals wraak. In het geval van de private burger staat Thomas het doden van de aanvaller toe, wanneer dit voortkomt uit het gebruik van geweld in verhouding tot het doel van zelfverdediging en de dood van de aanvaller niet geïntendeerd wordt. In beide gevallen moet de verdediger het minimaal noodzakelijke geweld ter zelfverdediging gebruiken. Enkel de gezagsdienaar, zoals de soldaat, mag met opzet doden ter zelfverdediging, indien dit terug te voeren is op het algemeen welzijn.¹⁸⁷

Cavanaugh interpreteert Thomas nu verder als volgt met betrekking tot de norm van het dubbele effect. De private burger mag het leven van de aanvaller *riskeren*, mits hij niet de intentie heeft hem te doden, maar wel het leven van de aanvaller op het spel zet ter zelfverdediging. Voor de mens is het natuurlijker om meer de neiging te hebben zijn eigen leven te willen behouden, dan om het leven van de aanvaller niet in gevaar te brengen. De mens kan zelfs geneigd zijn het risico te nemen de aanvaller te doden door ter verdediging zoveel geweld aan te wenden dat de dood van de aanvaller een te *voorzien gevolg* is. *Praeter intentionem* wordt door Thomas voorbehouden voor wat zou kunnen gebeuren. Hij neemt in zijn overwegingen *niet* het voorzien van bepaalde gevolgen mee. Echter, in hedendaagse redeneringen omtrent het dubbele effect (bijvoorbeeld, tactisch bombarderen waarbij te voorzien is dat burgers gedood zullen worden), draait het juist om de te voorziene negatieve onvermijdelijke gevolgen. In dit opzicht verschilt Thomas' oorspronkelijke verhandeling aanzienlijk van hedendaagse normen van het dubbele effect. Toch is de kern van de norm wel herkenbaar hierin. Ten eerste is er sprake van een morele regel ('het is ongeoorloofd een mens te doden') die geen uitzonderingen kent en daardoor leidt tot *morele dilemma's*. Ten tweede speelt intentie een belangrijke rol in de morele beoordeling van een handeling. Ten derde kunnen we, volgens Cavanaugh, de volgende permissieve criteria afleiden uit de behandeling van Thomas aangaande de vraag of het geoorloofd is om te doden uit *zelfverdediging*:

- de handeling is de minst schadelijke waarmee het doel, verdediging van het algemeen welzijn, bereikt kan worden (*proportionatus fini*);
- afgezien van het negatieve effect, is de handeling als geheel geoorloofd;
- de actor heeft een sterkere verplichting om het goede na te streven dan het kwade te vermijden;
- de actor intendeert het goede en intendeert niet het kwade, niet als middel, noch als doel.¹⁸⁸

187Vgl. Cavanaugh, T., 2006, 9-10.

188Vgl. Cavanaugh, T., 2006, 11-12.

In 5.4.3.7. wordt het in deze paragraaf gestelde hermeneutisch doorvertaald naar een katholiek perspectief op de legitimering van de toepassing van geweld door militairen binnen de context van humanitaire interventies.

5.3.6. *Ware vrede is enkel de uitwerking van de liefde*

Het spreken van Thomas over oorlog en vrede vindt plaats vanuit zijn denken over de *caritas*, de naastenliefde. De naastenliefde verwerkelijk zich binnen de gemeenschap van mensen, binnen bestaande sociale verhoudingen. Het doeleinde van de menselijke gemeenschap is het algemeen welzijn, waarbij het door de werking van de naastenliefde opgenomen wordt in een door Gods liefde gedragen gemeenschap. De naastenliefde geeft vorm aan een zedelijke gemeenschap waarin mensen elkaar om het goede dienen lief te hebben en elkaar moeten behoeden voor het kwade. Met behulp van de naastenliefde komt de mens dus tot de juiste verwerkelijking van de doelen van de natuurwet.

Vrede is de uitwerking van de naastenliefde: liefde is een eenheidsstichtende kracht en vrede is eenheid in strevingen. *Ware vrede is enkel de uitwerking van de liefde*. Militaire interventies dienen gericht te zijn op vrede als doeleinde, meer concreet op de verwerkelijking van het algemeen welzijn van de gemeenschap van mensen, en zij die de interventie (laten) uitvoeren dienen altijd het algemeen welzijn als doeleinde van hun strevingen en handelingen te nemen. Dit geldt dus zowel op het niveau van de staat als op de niveaus van de krijgsmacht en de individuele militair.

Binnen het spreken van Thomas over de rechtvaardiging van de oorlog, speelt de *juiste intentie*, als juiste vorm van de wil en zijn strevingen, een belangrijke rol. Er dient altijd gehandeld en gestreefd te worden met het oog op doelen die voortkomen uit de natuurwet: het goede dient bevorderd te worden, het kwade vermeden. Oorlogen mogen niet gevoerd of nagestreefd worden vanuit onjuiste gevoelshoudingen, zoals hebzucht, wreedheid, de zucht om te vernielen en de lust om te overheersen.

Op basis van de voorgaande interpretatie van het spreken van Thomas kan gesteld worden dat de militair dient te beschikken over een juist gevormde wil bij het uitvoeren van militaire handelingen, met name wanneer het gaat om het doden van tegenstanders. De militair, als gezagsdienaar, mag de intentie hebben een ander te doden, waarbij dit dodelijk geweld in verhouding dient te staan tot het doel van het verdedigen van het eigen leven, waarbij het opzettelijk doden uit zelfverdediging teruggevoerd dient te worden op het algemeen welzijn als doeleinde en niet

gedreven wordt door onjuiste persoonlijke drijfveren, zoals wraak of haat. *Het doden van tegenstanders dient uiteindelijk terug te voeren te zijn op verdediging van het algemeen welzijn.* De militair dient het toepassen van (dodelijk) geweld dan ook moreel te kunnen verantwoorden met het oog op de verwerkelijking van dit doeleinde.

5.4. Een katholiek perspectief op de legitimering van de uitoefening van geweld in een politiek-militaire context

In deze paragraaf wordt een katholiek gezichtspunt ontwikkeld op de legitimering van de uitoefening van geweld in een politiek-militaire context. Dit gezichtspunt komt tot stand door een hermeneutische herijking van de opvattingen uit het Compendium aangaande vrede als doeloriëntatie met behulp van de boven ontwikkelde interpretatie van Thomas. Dit katholieke perspectief wordt verbonden met inzichten vanuit de militaire ethiek in Nederland, zoals deze weergegeven zijn in hoofdstuk 3, in de paragrafen 2, 3 en 4, waardoor een hermeneutische vertaling ontstaat van het katholieke perspectief naar de actualiteit van de hedendaagse militaire ethiek. Er wordt een hermeneutische verbinding tot stand gebracht tussen een katholiek perspectief op vrede, de traditie van de rechtvaardige oorlog, staatssovereiniteit en mensenrechten enerzijds, en opvattingen dienaangaande vanuit de militaire ethiek in Nederland anderzijds.

In 5.4.1. wordt eerst geschetst hoe vanuit katholiek perspectief de inzet van militaire middelen wellicht gerechtvaardigd zou kunnen worden. In 5.4.2. wordt nagegaan wat we kunnen verstaan onder een 'humanitaire interventie' en worden de grondconcepten belicht die hierin de voornaamste rol spelen, namelijk 'staatssovereiniteit' en 'mensenrechten'. Vervolgens wordt in 5.4.3. een katholiek gezichtspunt ontwikkeld op de legitimering van een humanitaire interventie en de toepassing van militair geweld daarbinnen. Dit gezichtspunt kan gekarakteriseerd worden als vallend binnen de traditie van de rechtvaardige oorlog. In 5.4.4. worden tenslotte de implicaties geschetst voor de moraliteit van het handelen van militairen binnen interventies. De belangrijkste formele implicatie is dat het *einddoel* van militair handelen, de *omstandigheden* waarin dit handelen plaatsvindt en het geïntendeerde *doeleinde* tezamen de moraliteit van dit handelen bepalen.

5.4.1. Vrede als doeloriëntatie

Zowel binnen het Compendium als binnen het denken van Thomas is sprake van een vooringenomenheid tegen oorlog en het gebruik van (dodelijke) militaire geweldsmiddelen binnen een politiek-militaire context. Het gaat om een 'Nee, tenzij...'. Een katholiek perspectief op de legitimering van de uitoefening van geweld in een politiek-militaire context

zal uitgaan van deze vooringenomenheid en vervolgens aangeven welke ruimte er desalniettemin bestaat voor legitimering. Deze vooringenomenheid lijkt voort te komen uit de nadruk die binnen het Compendium wordt gelegd op vrede. Vrede is de doeloriëntatie van maatschappelijk handelen (5.4.1.1.). Dit hoeft echter het toepassen van militair geweld met het oog op vrede niet alomvattend uit te sluiten (5.4.1.2.).

5.4.1.1. Vrede als *ius post bellum* criterium

Binnen het Compendium wordt vrede gezien als het doel van leven in een maatschappij. Vrede komt tot stand door op een juiste wijze gestalte te geven aan het algemeen welzijn, hetgeen de naleving van mensenrechten impliceert, hetgeen ten diepste gebaseerd is op een rationele en dus morele (doel-)ordering van de maatschappij, door middel van de eeuwige wet en afgeleid daarvan de natuurwet (vgl. 5.2.4. en 5.2.4.1.). Binnen een politiek-militaire ethiek zou dit benoemd kunnen worden als het *ius post bellum* criterium.

Voor Thomas is vrede de verwerkelijking van het algemeen welzijn. Het algemeen welzijn is het natuurlijke einddoel van iedere samenleving. Caritas is de oorzaak van vrede: *vrede door naastenliefde*. De naastenliefde geeft vorm aan een zedelijke gemeenschap waarin mensen elkaar om het goede dienen lief te hebben en elkaar moeten behoeden voor het kwade. Vrede als toestand komt daarmee voort uit de liefde. Vrede is de uitwerking van de caritas, waardoor concordantie ontstaat: vrede als kalmte van de ordening, ofwel *vrede door veiligheid*. Vrede is verder het werk van rechtvaardigheid voor zover rechtvaardigheid de obstakels tot vrede verwijdert: *vrede door rechtvaardigheid*. Vrede als proces wordt daarmee mogelijk gemaakt door rechtvaardigheid (5.3.3.2.).

Uiteindelijk is ware vrede in thomistisch perspectief enkel de uitkomst van de naastenliefde. Met behulp van de naastenliefde komt de mens tot de juiste verwerkelijking van de doelen van de natuurwet. De juist gevormde liefde stuwt de mens als het ware in de richting van moreel juiste doeleinden, voortkomend uit de natuurwet. Het algemeen welzijn is het einddoel van de natuurwet. De opvatting van het Compendium aangaande vrede wordt thomistisch gezien aangevuld door het belang van een juist gemoed in het nastreven van vrede te benadrukken.

Vrede is daarmee op te vatten als *ius post bellum* criterium. Hierbij is vrede allereerst te verstaan als een doelordering: de juiste ordening van de samenleving met het oog op de verwerkelijking van het algemeen welzijn, hetgeen minimaal betekent het respect voor, en de alomvattende

bevordering van, de persoon en van zijn fundamentele rechten, met name de mensenrechten.

Deze ordening is op te vatten als een *moreel* beginsel aangezien het de fundering is van nationale en internationale *veiligheid*. Een militaire interventie zou op een moreel juiste wijze beëindigd worden wanneer er een veilig raamwerk voor vrede is ontstaan, ook al zijn kwesties van rechtvaardigheid en liefde nog niet opgelost. Een dergelijke vrede (als toestand) bewerkstelligt internationale vrede en behoud van menselijk leven, hetgeen volgens Patterson de belangrijkste doelen zijn van de traditie van de rechtvaardige oorlog in de 21^e eeuw.¹⁸⁹

Partijen dienen dan ook te streven naar postconflict *rechtvaardigheid*. Intra- en interstatelijke overeenkomsten na een conflict houden pragmatisch gezien beter stand wanneer ze gericht zijn op rechtvaardigheid als versterking van de initiële vrede als toestand. Het gaat dan om vrede als proces naar een rechtvaardige ordening, waarbij de naleving van mensenrechten centraal staat, aldus Patterson.¹⁹⁰

Vanuit thomistisch gezichtspunt zou *liefde* het ultieme doel van het *ius post bellum* kunnen zijn bij een intra- of interstatelijk conflict. Liefde als kwalificatie van de relatie tussen mensen verandert relaties tussen mensen die met elkaar in conflict geweest zijn. Binnen een politiek-militaire ethiek wordt in dit verband vaak gesproken van verzoening (3.3.2.3.). Liefde gaat natuurlijk nog een stap verder. Het duidt op een fundamentele omvorming van het 'hart' van mensen, van leiders van staten en zij die politiek gezag uitoefenen. Een vrede gedragen door liefde geeft vorm aan een (mondiale) zedelijke gemeenschap waarin mensen elkaar om het goede dienen lief te hebben en elkaar moeten behoeden voor het kwade, hetgeen het primaire voorschrift is van de natuurwet.

5.4.1.2. De legitimering van de uitoefening van geweld

Vanuit het gezichtspunt van het Compendium kan gesteld worden dat met betrekking tot de *uitoefening van geweld* geldt dat het erkennen dat de natuurwet de positieve wet fundeert en begrenst, ook betekent dat het gelegitimeerd is om zich als burgers te verzetten tegen het gezag, indien het op een ernstige en voortdurende wijze de natuurwet zou schenden. De natuurwet wordt bijgevolg het fundament van het recht op *intrastatelijk* verzet. Verzet kan vele vormen aannemen. Eén daarvan is

189 Vgl. Patterson, E., 2007, 48-49.

190 Vgl. Patterson, E., 2007, 49.

gewapend verzet en de criteria voor het uitoefenen van het recht hierop zijn:

- het moet gaan om duidelijke, ernstige en voortdurende schendingen van de fundamentele mensenrechten (het algemeen welzijn);
- alle andere middelen moeten uitgeput zijn (beginsel van noodzakelijkheid);
- er mogen geen ergere wantoestanden worden veroorzaakt (beginsel van proportionaliteit);
- er moet een gegronde hoop bestaan op positieve resultaten;
- ieder redelijk uitzicht op betere oplossingen moet ontbreken.

Formeel gezien, kunnen deze criteria omschreven worden als een variatie op het *ius ad bellum*. Het Compendium voegt aan de criteria nog toe, dat toevlucht tot de gewapende strijd gezien wordt als een extreme remedie om een *evidente en langdurige* tirannie, waardoor de fundamentele rechten van de menselijke persoon worden aangetast en ernstige schade wordt toegebracht aan het *algemeen welzijn* van een land, te beëindigen (5.2.1.2.).

Deze opvatting binnen het Compendium strookt met de opvatting van Thomas aangaande opstand tegen een tiranniek bewind. Thomas beoordeelt een tiranniek bewind als onrechtvaardig, want het is namelijk *niet* gericht op het algemeen welzijn, maar op het individuele welzijn van de heerser. Verzet tegen een dergelijk bewind is *geoorloofd*, mits het bewind van de tiran niet dermate onordelijk wordt verstoord, dat zijn onderdanen meer schade ondervinden van de verstoring dan van het bewind van de tiran (beginsel van proportionaliteit). Bovendien is Thomas van mening dat eigenlijk de tiran zelf *schuldig* is aan het verzet, omdat hij onenigheid en opstand bevordert onder zijn onderdanen, opdat hij zelf steviger in het zadel blijft. En dat is nu juist tirannie aldus Thomas: het bevorderen van het eigen welzijn van de heerser onder het toebrengen van schade aan de menigte waarover hij heerst (5.3.4.). Bij Thomas is de schuldvraag altijd van belang, omdat het antwoord op deze vraag het gebruik van geweld *geoorloofd* kan maken.

Het gebruik van militair geweld als middel tot het oplossen van internationale conflicten wordt door de Kerk onaanvaardbaar verklaard. Het wordt gezien als kwaad. Het gebruik van militair geweld is enkel toegestaan in het kader van *zelfverdediging*. Om moreel legitiem te zijn, dient hierbij aan de volgende voorwaarden te worden voldaan:

- de schade die door de aanvaller aan het volk of de volkerengemeenschap wordt toegebracht is ernstig, van blijvende aard en staat met zekerheid vast;

- alle andere middelen om de schade een halt toe te roepen zijn onuitvoerbaar of ondoeltreffend gebleken (beginsel van noodzakelijkheid);
- er is een serieus vooruitzicht op een gunstig resultaat;
- het gebruik van wapengeweld brengt geen grotere kwalen en meer wanorde teweeg dan het kwaad dat men wil uitschakelen (beginsel van proportionaliteit).

Grosso modo zijn dit dezelfde *ius ad bellum* criteria als die welke boven genoemd zijn voor het uitoefenen van het recht op gewapend verzet. Het recht op zelfverdediging, of gewapend verzet tegen een buitenstaander, moet volgens het Compendium uitgeoefend worden binnen de grenzen van deze criteria.

Hierbij kan opgemerkt worden dat binnen het handvest van de Verenigde Naties in Artikel 51 gesproken wordt over het inherente recht tot individuele of collectieve zelfverdediging in geval van een gewapende aanval tegen een Lid van de Verenigde Naties, totdat de Veiligheidsraad de noodzakelijke maatregelen ter handhaving van de internationale vrede en veiligheid heeft genomen. Binnen de politiek van internationale betrekkingen is hierdoor sprake van een inherent recht op zelfverdediging en *ius ad bellum* criteria functioneren hierbij als een uitleg van dit artikel. Binnen het Compendium ligt dit andersom: het recht op zelfverdediging is een uitleg van *ius ad bellum* criteria.

Het recht om geweld te gebruiken in het kader van legitieme zelfverdediging is gekoppeld aan de plicht om onschuldige slachtoffers van geweldadige agressie, die niet in staat zijn zichzelf te verdedigen tegen daden van agressie, te beschermen en te helpen. Binnen een politiek-militaire ethiek zou dit benoemd kunnen worden als de *Responsibility to Protect (R2P)*. In dit geval zou een buitenstaander het volk kunnen helpen zichzelf te verdedigen tegen een onrechtvaardig politiek gezag, dan wel een inadequaat politiek gezag binnen een staat kunnen helpen om de eigen bevolking te beschermen tegen geweld van intrastatelijke facties.

Binnen moderne conflicten dient volgens de Kerk het humanitair recht volledig te worden nageleefd. Het Compendium legt op dit punt de nadruk op een juridische benadering van het *ius in bello*. Voorts stelt zij dat het beginsel van humaniteit dat in het geweten van ieder persoon is gegrift (*synderesis*), de verplichting insluit om de burgerbevolking te beschermen tegen de gevolgen van oorlog. Het betreft hier de minimale bescherming van de waardigheid van elke persoon, die gegarandeerd wordt door het internationaal humanitair recht.

Binnen het Compendium wordt verder gesteld dat de internationale gemeenschap als geheel de morele plicht heeft om tussenbeide te komen ten voordele van groepen mensen wiens voortbestaan wordt bedreigd of wiens fundamentele mensenrechten ernstig worden geschonden. Indien alle andere middelen ondoeltreffend blijken, is het legitiem en zelfs verplicht om concrete maatregelen te nemen om de agressor te ontwapenen. Het beginsel van nationale *soevereiniteit* kan niet worden gebruikt als legitimatie om een interventie van buitenaf ter verdediging van onschuldige slachtoffers te verhinderen. De genomen maatregelen moeten worden uitgevoerd met een volledig respect voor het internationaal recht en het fundamentele beginsel van de gelijkwaardigheid tussen staten. Hierbij wordt in het midden gelaten of deze maatregelen mogen bestaan uit militaire interventies, zoals *humanitaire interventies* (vgl. 5.2.4.2.).

Samenvattend kan gesteld worden dat vanuit het Compendium de inzet van militaire middelen wellicht gerechtvaardigd zou kunnen worden in geval van:

- intrastatisch gewapend verzet tegen een tiranniek bewind of onrechtvaardig politiek gezag, eventueel met militaire hulp vanuit andere staten;
- het beschermen van groepen mensen binnen een bepaalde staat wiens voortbestaan ernstig bedreigd wordt, waarbij deze bescherming wordt geboden door een militaire macht vanuit een andere staat of staten;
- zelfverdediging van de staat tegen buitenlandse agressors.

Dit betekent dat de vredesmoraal van de Kerk naar mijn mening lacunes laat zien in haar reflectie op de hedendaagse realiteit van het gebruik van politiek-militair geweld. In 3.1.3. is een typologie gegeven van vredesoperaties. De vredesmoraal gepresenteerd binnen het Compendium gaat grotendeels voorbij aan dit soort operaties, met name ook aan vredesondersteunende operaties waarvan het uitvoeren beleidsmatig gezien wordt als de hoofdtaak waarop de inspanningen van de Nederlandse krijgsmacht is gericht.

Bij de bovenstaande eerste twee punten zou sprake kunnen zijn van een humanitaire interventie. Het Compendium laat ruimte voor de legitimering van een dergelijke interventie. De Nederlandse krijgsmacht kan ingezet worden bij humanitaire interventies. In hoeverre kan een dergelijke interventie gelegitimeerd worden vanuit een katholiek gezichtspunt? En in hoeverre is gebruik van geweld hierbinnen te legitimeren?

5.4.2. *Humanitaire interventie*

Om de afsluitende vragen van de vorige paragraaf te kunnen beantwoorden, dient eerst verhelderd te worden wat verstaan kan worden onder het begrip 'humanitaire interventie'. Binnen deze paragraaf wordt eerst gekeken naar wat verstaan kan worden onder het concept 'humanitaire interventie' gezien vanuit de politiek-militaire ethiek (5.4.2.1.) en de concepten 'staatssoevereiniteit' en 'mensenrechtenschendingen' die hierbinnen een belangrijke rol spelen (5.4.2.2.). Vervolgens wordt een katholiek gezichtspunt ontwikkeld op de staat, staatssoevereiniteit en mensenrechten (5.4.2.3.) met het oog op de ontwikkeling van een katholiek perspectief op de legitimering van militair geweld binnen een politiek-militaire context (5.4.3.).

5.4.2.1. Humanitaire interventie als concept

In 3.4.3. werd het concept *humanitaire interventie* geïntroduceerd als 'een militaire operatie die het herstel van mensenrechten door een staat, of een groep van staten, binnen een andere staat tot doel heeft'. Binnen de literatuur worden verschillende definities van het begrip gehanteerd, ook omdat binnen het internationaal recht geen definitie voorhanden is. Weiss geeft een gangbare, algemene definitie: dwingend handelen van één of meer staten met gebruikmaking van militaire middelen binnen een andere staat zonder instemming van haar gezag, met als doel het voorkomen van wijdverspreid lijden en dood onder de bevolking.¹⁹¹

Met Christopher kan dan gesteld worden dat een humanitaire interventie dus het *ingrijpen* van een staat betreft, of een groep van staten, met *militaire middelen* in de *interne* aangelegenheden van een andere staat *zonder haar instemming* omwille van *redenen van humaniteit*.¹⁹² Spreken over de legitimering van, en wellicht zelfs de plicht tot, een humanitaire interventie is tenminste spreken over de concepten 'staatssoevereiniteit' en 'redenen van humaniteit', i.c. mensenrechtenschendingen. Hierbij mag nog bedacht worden dat het begrip 'humanitair' de duiding betreft van het *doel* van de interventie en in eerste instantie niet het *verloop* ervan, aangezien er gebruik wordt gemaakt van het militaire drukmiddel.

Volgens Weiss, die ik hier volg, zijn de motieven van regeringen om over te gaan tot een humanitaire interventie meestal gemengd van aard. Ze kunnen moreel zijn, waarbij ingrijpen als moreel juist wordt beoordeeld. Het kan ook gaan om legitieme motieven met betrekking tot eigen nationale belangen: bijvoorbeeld het afwenden van een directe, negatieve

191 Vgl. Weiss, Th., 2012,6.

192 Vgl. Christopher, P., 2004, 246.

impact van een bepaalde humanitaire ramp op de nationale veiligheid of de economie, of omdat ingrijpen de internationale gemeenschap en haar normeringen versterkt. Motieven kunnen ook onoprecht zijn: het behalen van winst vanuit eigenbelang, verhuld als 'humanitair'. Motieven achter het uitvoeren van een humanitaire interventie zijn bijna altijd een mengeling van soorten motieven.¹⁹³

Volgens Weiss dient echter het humanitaire doel wel expliciet en prominent aanwezig te zijn als reden tot interventie, doch het hoeft niet de uitsluitende of zelfs de belangrijkste doelstelling te zijn. Toch dient het te hulp schieten van een noodlijdende bevolking altijd op enigerlei wijze centraal te staan als reden voor een humanitaire interventie, aangezien dit ook het springende punt is ter onderscheid van andersoortige militaire interventies.¹⁹⁴

De ene kant van het spectrum van militaire interventies wordt namelijk gevormd door vredehandhavende operaties. Deze operaties zijn gebaseerd op de beginselen van instemming, neutraliteit en het nalaten van gebruik van geweld, tenzij ter zelfverdediging. Een dergelijke militaire operatie wordt meestal toegepast om voorwaarden te scheppen en te onderhouden voor politieke onderhandelingen. Het omvat in de regel het patrouilleren in bufferzones tussen vijandelijke partijen, toezicht houden op staakt-het-vuren overeenkomsten en het helpen oplossen van lokale conflicten. Aan de andere kant van het spectrum liggen oorlogshandelingen. Hierbij is het doel om een gedefinieerde tegenstander te verslaan en deze handelingen worden uitgevoerd door volledig uitgeruste gevechtstroepen.¹⁹⁵

Interventies die tussen deze twee extremen in liggen zijn een gebruikelijke vorm van internationaal militaire operaties geworden, aldus Weiss. Hierbij kan onderscheid gemaakt worden tussen twee aan elkaar gerelateerde doelstellingen: het afdwingen van meegaandheid en het bieden van bescherming. Het afdwingen van meegaandheid vergt in de regel een vredesafdwingende operatie, dat wil zeggen gebruik maken van militaire middelen bij het zoeken naar een alomvattende politieke overeenstemming die leidt tot een duurzame vrede.¹⁹⁶

193 Vgl. Weiss, Th., 2012, 7-9.

194 Vgl. Weiss, Th., 2012, 8.

195 Vgl. Weiss, Th., 2012, 9.

196 Vgl. Weiss, Th., 2012, 10-11.

Het bieden van bescherming betekent het beschermen van burgers, ofwel het leveren van intrastatelijke veiligheid: *human security* (vgl. 3.2.1.2.). Deze 'dwingende bescherming' kan verschillende vormen aannemen, maar het meest gebruikelijk zijn het onderhouden van humanitaire doorgangen, het beschermen van hulpkonvoeien en het scheppen van veilige zones of beschermde gebieden. Het bieden van *human security* vereist dat militaire troepen plaats nemen tussen potentiële aanvallers (leger, milities, bendes) en burgers. Een dergelijke positionering van troepen vereist de uitvoering van taken die niet altijd even eenvoudig zijn, bijvoorbeeld het ontwapenen van strijders, bescherming van *safe havens* en het beschermen van NGO's. Hierdoor kan een humanitaire interventie zich qua militaire handelingen uitstrekken over vredesafdwingend handelen, dwingende bescherming bieden en het uitvoeren van oorlogshandelingen. Een humanitaire interventie onderscheidt zich daarmee duidelijk van vredeshandhavende operaties.¹⁹⁷

5.4.2.2. Staatssoevereiniteit en mensenrechtenschendingen

Binnen een politiek-militaire ethiek geldt soevereiniteit als het voornaamste ordeningsprincipe binnen internationale relaties. Het concept soevereiniteit, gedefinieerd als de onafhankelijke en niet beknotte macht van de staat binnen haar jurisdictie, vormt de kern van de internationale rechtsorde en het Handvest van de VN. Volgens Weiss is het nog steeds een essentieel bestanddeel voor het behoud van internationale vrede en veiligheid en een verdedigingsbolwerk voor zwakke staten tegenover sterke. Tegelijkertijd is het concept volgens hem nooit juridisch of praktisch onschendbaar geweest.¹⁹⁸

De soevereiniteit van de staat omvat de onafhankelijkheid en juridische gelijkheid van staten. Het concept wordt normaal gesproken gebruikt om die kwesties aan te duiden waarin een staat vrij is volgens internationaal recht om te beslissen en te handelen zonder inmenging van andere soevereine staten. Deze kwesties betreffen bijvoorbeeld de keuze van politieke, economische, sociale en culturele systemen en de formulering van buitenlands beleid. De omvang van deze keuzevrijheid is niet onbeperkt, maar afhankelijk van ontwikkelingen in de internationale rechtsorde en het stelsel van internationale betrekkingen.¹⁹⁹

De huidige fundering van internationaal recht met betrekking tot soevereiniteit gaat volgens Weiss terug op de verdragen rond de Vrede van

197 Vgl. Weiss, Th., 2012, 11.

198 Vgl. Weiss, Th., 2012, 15.

199 Vgl. Weiss, Th., 2012, 16-17.

Westfalen (1648). Volgens Mingst heeft de Franse filosoof Jean Bodin (1530-1596) veel bijgedragen tot de ontwikkeling van dit kernbegrip binnen internationale betrekkingen in de aanloop naar die vrede. Voor Bodin was soevereiniteit de absolute en voortdurende macht bekleed binnen een gemeenebest. Het is niet gebonden aan een individu, maar aan een staat. Soevereiniteit was voor hem het kenmerk van een soeverein die op geen enkele manier onderworpen kan worden aan de macht van een ander, want hij stelt de wet voor de onderdanen en vaardigt die uit. Ook al vatte Bodin soevereiniteit op als absoluut, het betekende niet dat zij grenzeloos was. Het handelen van leiders wordt ten eerste begrensd door de goddelijke wet of de natuurwet. Hun macht wordt vervolgens ook begrensd door het type regime dat gevoerd wordt, of dit nu een monarchie, een aristocratie of een democratie betreft. En als laatste vormen overeengekomen verdragen binnen een gemeenebest en tussen staten begrenzingen voor de macht van de enkele staat, terwijl er geen opperste scheidsrechter is binnen de relaties van staten.²⁰⁰

De Montevideo Conventie over Rechten en Plichten van Staten uit 1933 geeft volgens Weiss vier kernelementen van soevereiniteit aan: een permanente bevolking, een omljnd territorium, een functionerende regering en de mogelijkheid om betrekkingen aan te gaan met andere staten. Vanaf 1945 krijgt de internationale ordening een vorm die voortvloeit uit het VN Handvest. In overeenstemming met Artikel 2 is de internationale ordening gebaseerd op de soevereine gelijkheid van alle lidstaten. Territoriale soevereiniteit geldt als waarborg voor integriteit van de staat. Een schending van deze integriteit is onrechtmatig omwille van twee redenen: het ondermijnt de internationale rechtsorde en staten hebben hun soevereiniteit aangewend via het VN Handvest om oorlog uit te bannen. Soevereiniteit is daarmee een 'veiligheidsklep' binnen de internationale ordening van staten met het oog op inmenging van buitenaf.²⁰¹

Met betrekking tot interne aangelegenheden is soevereiniteit geen *carte blanche*, want de internationale rechtsorde geeft hierbij grenzen aan, aldus Weiss. Ten eerste bevat het VN Handvest collectieve internationale verplichtingen met betrekking tot handhaving van internationale vrede en veiligheid. Volgens hoofdstuk 7 van het Handvest is soevereiniteit geen belemmering voor de Veiligheidsraad om in te grijpen als antwoord op een bedreiging van de wereldvrede, een schending van die vrede of geweldshandelingen van een staat. Het gebruik van geweld door andere staten is toegestaan voor zelfverdediging of met een mandaat

200 Vgl. Mingst, K., 2008, 23-24.

201 Vgl. Weiss, Th., 2012, 17.

van de Veiligheidsraad. Anders gezegd: het VN Handvest laat ruimte om soevereiniteit te laten wijken voor de eisen van internationale vrede en veiligheid.²⁰²

Vervolgens kan soevereiniteit volgens Weiss beperkt worden door middel van gewoonterecht en verplichtingen voortkomend uit verdragen. Staten zijn juridisch verplicht om hun internationale verplichtingen na te komen, waardoor soevereiniteit geen excuus kan zijn voor het niet nakomen van plichten die men is aangegaan. Het lidmaatschap van de VN bijvoorbeeld veronderstelt een inperking van de soevereiniteit van haar leden. Het VN Handvest kan zowel economische, sociale, culturele en humanitaire kwesties van een staat, als mensenrechtenkwesties binnen een staat, verheffen tot internationale kwesties. Door het Handvest te ratificeren kan een staat niet langer claimen dat dergelijke kwesties *uitsluitend* interne aangelegenheden zijn.²⁰³

Staatsoevereiniteit en mensenrechtenschendingen: The Responsibility to Protect (R2P)

Vanuit politiek-militair ethisch standpunt laat het VN Handvest een spanning zien tussen het verbod op interventie vanwege het beginsel van staatssoevereiniteit (met name Artikel 2) en het gebod tot interventie op basis van mensenrechtenschendingen (met name Artikel 55-6). Deze spanning wordt volgens Weiss met name duidelijk bij humanitaire interventies. Individuen hebben rechten toegekend gekregen door middel van een groeiend corpus van mensenrechten (zie ook 3.4.1.).²⁰⁴

Gangbare normen die humanitaire interventies moeilijk maken omvatten staatssoevereiniteit, binnenlandse jurisdictie ten aanzien van binnenlandse aangelegenheden, het op vreedzame wijze oplossen van conflicten, het niet gebruiken maken van geweld en onpartijdigheid ten aanzien van conflicten. Tegelijkertijd is er echter een breder concept van soevereiniteit ontstaan volgens Weiss. Hierin omvat soevereiniteit zowel de rechten als de verantwoordelijkheden van een staat. In deze optiek betekent soevereiniteit dat een staat verantwoording dient af te leggen tegenover twee partijen: intern aan de eigen bevolking en internationaal (extern) aan de gemeenschap van staten in de vorm van het naleven van mensenrechten en humanitaire overeenkomsten. Binnen deze opvatting is soevereiniteit niet absoluut, maar contingent. Indien een regering de

202 Vgl. Weiss, Th., 2012, 19.

203 Vgl. Weiss, Th., 2012, 19-20.

204 Vgl. Weiss, Th., 2012, 24.

fundamentele rechten van haar burgers schendt, kan haar soevereiniteit tijdelijk worden opgeheven.²⁰⁵

De conceptualisering van het denken over de spanning tussen staatssoevereiniteit en het schenden van mensenrechten vindt sinds 2001 met name plaats door middel van het begrip *Responsibility to Protect*. In dat jaar verscheen het rapport *The Responsibility to Protect* van de *International Commission on Intervention and State Sovereignty* (ICISS). Dit rapport kwam tot stand naar aanleiding van de crises in Rwanda (1994) en Kosovo (1999) en de afwachtende rol van de Veiligheidsraad tijdens deze crises.

Centraal binnen *R2P* staat het buiten werking stellen van soevereiniteit, waarbij volgens Weiss het concept van *human security* een doorslaggevende rol speelt. Traditioneel heeft veiligheid betrekking op de relatie tussen staten. Maar tegenwoordig wordt de veiligheid van individuen voor een toenemend aantal staten en analisten een prioriteit op zich binnen buitenlands beleid. Menselijke veiligheid betekent vrijwaring van grove bedreigingen van de veiligheid en het leven van mensen. Hierdoor kan een humanitaire interventie gelegitimeerd worden in geval van massamoord of etnische zuiveringen.²⁰⁶

Volgens Weiss wordt het bieden van *human security*, de intrastatelijke veiligheid van burgers, binnen het huidige kader van internationale betrekkingen gezien als een verantwoordelijkheid van de staat, mede naar aanleiding van bovengenoemd rapport. Wanneer een staat deze veiligheid niet kan of wil bieden aan haar burgers, dan dient zij hierbij hulp te vragen en te aanvaarden van derden. Indien dit wordt geweigerd, of wanneer de geboden hulp de burgers niet kan bereiken doordat het gezag dit verhindert, ontstaat een internationale verantwoordelijkheid, een plicht, om tot handelen over te gaan. De internationale gemeenschap heeft een *responsibility to protect (R2P)*, een verantwoordelijkheid tot bescherming van burgers, opdat hun fundamentele mensenrechten gewaarborgd blijven en nageleefd kunnen worden.²⁰⁷

Deze *responsibility to protect* van de internationale gemeenschap kan volgens Weiss drie temporele fasen omvatten:

- De verantwoordelijkheid om te voorkomen: het bieden van hulp bij het aanpakken van oorzaken en gevolgen van een intrastatelijk

205 Vgl. Weiss, Th., 2012, 24-25, 107-108.

206 Vgl. Weiss, Th., 2012, 26.

207 Vgl. Weiss, Th., 2012, 109-110.

conflict, zodat grootschalige voorzienbare mensenrechtenschendingen en menselijk leed voorkomen kunnen worden.

- De verantwoordelijkheid om te reageren: het reageren op situaties van grootschalige mensenrechtenschendingen en menselijk leed door middel van passende maatregelen, zoals sancties, internationale vervolging en in extreme gevallen militaire (humanitaire) interventie.
- De verantwoordelijkheid tot wederopbouw: voorzien in noodzakelijke middelen en hulp tot wederopbouw van de getroffen samenleving, met name na een militaire interventie.

Alhoewel de enkele staat in beginsel de garant van veiligheid blijft, wordt dit in het kader van internationale betrekkingen gezien in instrumentele termen: als een middel tot een doel, in plaats van een doel op zich. In het geval van zwakke of repressieve staten kan dit betekenen dat, op basis van het concept van menselijke veiligheid (*R2P*), internationale actoren de verantwoordelijkheid hebben om een bevolking die grote risico's loopt te hulp te schieten. Binnen een dergelijk gezichtspunt zijn vrede en veiligheid (nationaal, regionaal en internationaal) enkel mogelijk wanneer zij voortkomen uit de veiligheid van volkeren.²⁰⁸

Volgens Weiss betekent dit dat de grond van soevereiniteit verschuift van de absolute aanspraken van een kleine elite van leiders van staten naar interne vormen van bestuur gebaseerd op internationale maatstaven ten aanzien van democratie en mensenrechten. De soevereiniteit van een staat is hierbij niet belangrijker dan de menselijke rechten van haar bewoners. Soevereiniteit is niet meer zo sacrosanct als het geweest is. Historisch gezien is volgens hem soevereiniteit als absolute staatsmacht altijd begrensd geweest, van oorsprong door een goddelijke wet, respect voor religieuze praktijken en de natuurwet, zoals dit ook naar voren komt binnen een katholiek gezichtspunt.²⁰⁹

5.4.2.3. Een katholiek gezichtspunt op staat, staatssoevereiniteit en mensenrechten

Een humanitaire interventie kan dus begrepen worden als een militaire operatie waarbij staten zich mengen in de binnenlandse aangelegenheden van een andere staat. Grenzen worden overschreden. Om de legitimiteit van dit handelen te kunnen bepalen dient eerst duidelijkheid geschapen te worden over het concept 'staat' en in het verlengde daarvan over 'staatssoevereiniteit' en 'mensenrechten'. Hoe ziet een katholiek perspectief op deze concepten eruit?

208 Vgl. Weiss, Th., 2012, 26.

209 Vgl. Weiss, Th., 2012, 26-27.

De staat

Zoals eerder gesteld wil de sociale leer een wegwijzer zijn naar de realisatie van een samenleving die verzoend en harmonieus is door de rechtvaardigheid en de liefde: een *vredevolle samenleving* (vgl. 5.1.3.). Hierbij is de politieke gemeenschap op te vatten als een ordening, waarvan de gestalte waargenomen kan worden binnen het geweten als *synderesis*. De politieke gemeenschap, het volk gebracht onder politiek-bestuurlijk gezag, dient geordend te worden op basis van de natuurwet welke als doeleinde het algemeen welzijn heeft. De juiste gestalte van de politieke gemeenschap komt voort uit de natuur van de menselijke persoon. Zijn geweten onthult hem de orde die God in hem heeft gegrift. Het gaat om een morele en religieuze ordening, die invloed uitoefent op de doelorientaties en de oplossingen van de problemen betreffende het leven van individu en gemeenschap, van de afzonderlijke staten en alle staten gezamenlijk. Deze orde wordt geleidelijk ontdekt, ontwikkeld en verwezenlijkt door de mensheid.

De politieke gemeenschap bestaat om een doel te bereiken: de volledige ontplooiing van elk van haar leden, die geroepen zijn om standvastig samen te werken met het oog op het realiseren van het algemeen welzijn, onder de impuls van hun natuurlijke neiging tot het ware en het goede, dat wil zeggen, God. De politieke gemeenschap, het volk gebracht onder politiek-bestuurlijk gezag dient geordend te worden op basis van de natuurwet welke als doeleinde het algemeen welzijn heeft. Vanuit Thomas kan deze visie van de sociale leer op de politieke gemeenschap bevestigd worden. De politieke gemeenschap is een orde: een veelheid van mensen die tot een geordende eenheid geconstitueerd wordt door de *ordinatio* van de wet. Het werkelijkheidsgehalte van de gemeenschap is die van de *relatie*. De politieke gemeenschap is een verzameling personen, waarvan de eenheid bestaat in de *orde* waardoor de personen in hun individuele levensontplooiing op elkaar betrokken en van elkaar afhankelijk zijn. Die orde wordt gesticht en beheerst door de wet. De wetten bestaan uit zeer algemene beginselen en de onmiddellijk daaruit volgende regels, en zij kunnen verschillen en zullen veranderen naargelang van de verschillende en veranderende omstandigheden van concreet samenlevende mensen (5.3.1.; 5.2.1.1.).

De gemeenschap als politieke eenheid is hierbij het geheel. De *staat* is een deel, het hoogste deel, van dit geheel. Volgens Maritain, die ik hier volg, houdt de staat zich bezig met het doen eerbiedigen van de wet, de bevordering van de algemene welvaart, de handhaving van de openbare orde en het besturen van publieke instellingen. De staat is een *deel* dat gespecialiseerd is in de behartiging van het welzijn van het *geheel*. Het

is een instelling die gerechtigd is macht en dwang te gebruiken en die samengesteld is uit experts of specialisten in de openbare orde en de algemene welvaart, een werktuig ten dienste van de mens. De staat is ondergeschikt aan de gemeenschap als zodanig en staat in dienst van de gemeenschap als geheel. Het algemeen welzijn van de gemeenschap vereist een netwerk van *gezag* en *macht* dat waakt over *recht* en *wet*. De staat vormt deze hoogste politieke macht. Hij is een deel van de politieke samenleving en als zodanig hieraan ondergeschikt. Hij is er ten dienste van het algemeen welzijn. Het *algemeen welzijn* van de samenleving is het natuurlijke *einddoel* van de staat.²¹⁰

Volgens Thomas ontlenen heersers altijd en overal hun legitimiteit, en zijn zij ondergeschikt, aan de objectieve eisen van het algemeen welzijn. De opdracht en dus het recht en de legitieme macht om een gemeenschap te ordenen volgens het algemeen welzijn komt volgens Thomas toe aan de gemeenschap in haar geheel of aan een instantie die optreedt als vertegenwoordiger van de gehele gemeenschap (5.3.1.). *Dit betekent dat uiteindelijk de gemeenschap de staat dient te beheersen*. De staat ontvangt haar gezag van de gemeenschap als politieke eenheid. De staat beschikt niet uit zichzelf over dit gezag. We hebben hier dan ook te maken met een *instrumentele* staatsvisie. De staat is een instrument voor de totstandbrenging van het algemeen welzijn.

Staatssoevereiniteit

Binnen het Compendium wordt het volk gezien als de drager van politiek gezag en als de bezitter van soevereiniteit (vgl. 5.2.1.2.). De internationale gemeenschap is een juridische gemeenschap gebaseerd op de soevereiniteit van elke lidstaat. Het vertegenwoordigt de subjectiviteit van een natie in politieke, economische, sociale en culturele zin. Nationale soevereiniteit wordt niet gezien als absoluut (vgl. 5.2.2.1.). Thomas situeert soevereiniteit boven het volk en zijn vorsten, namelijk in de objectieve eisen van de orde waardoor de veelheid van personen en belangen tot een rechtvaardige gemeenschap wordt geconstitueerd (vgl. 5.3.1.).

In het stelsel van internationale betrekkingen vigeert het begrip 'staat' sinds de Vrede van Münster (1648). Thomas kende dit begrip niet. Om toch een doordenking van staatssoevereiniteit vanuit katholiek gezichtspunt mogelijk te maken wordt in de onderhavige studie gebruik gemaakt van de opvattingen van Jacques Maritain. Hij geldt als een gezaghebbend politiek filosoof werkend en denkend vanuit thomistisch perspectief. Maritain stelt dat een staatsleer zich eigenlijk dient te ontdoen van het

210 Maritain, J., 1966, 24-25, 34.

begrip 'soevereiniteit', omdat het in de ware betekenis en in het perspectief van de politieke filosofie door en door verkeerd is en ons onvermijdelijk zal misleiden. Hij traceert het hedendaagse denken rond soevereiniteit evenals Weiss terug naar Bodin. De positie van Bodin omschrijft hij als volgt. Het volk bezit de absolute macht over zichzelf. Echter, het volk heeft afstand gedaan van haar absolute macht en die overgedragen op de soeverein en hem ermee bekleed. De soeverein maakt nu niet langer deel uit van het volk en de samenleving. Hij staat boven het volk. Het volk heeft van hem een totaliteit gemaakt, een afzonderlijke en transcendente totaliteit, door wie het andere geheel, het immanente geheel of de samenleving, van bovenaf wordt geregeerd. Bodin zegt dat de soevereine vorst *het beeld van God* is. Dit betekent dat de soeverein de politieke totaliteit transcendeert, juist zoals God het universum te boven gaat. Daarom is deze macht absoluut in de zin van niet-gebonden, afzonderlijk en diensgevolge onbeperkt, zowel wat haar uitgebreidheid als wat haar duur betreft en ze is aan niemand ter wereld verantwoording verschuldigd.²¹¹

Er ontstaat volgens Maritain nu een grondfout in de opvattingen van theoretici aangaande soevereiniteit door het begrip *plaatsbekleding* over het hoofd te zien. Het volk heeft van nature het recht zichzelf te regeren. Het recht kan eigendom zijn van de een, omdat het hem van nature toekomt, en van de ander omdat hij er deel aan heeft gekregen. De 'plaatsbekleders' van het volk of de vertegenwoordigers van het volk zijn alleen in het bezit van dit recht voor zover ze participeren in het recht van het volk. Zo zou men dus vast moeten houden aan het gezichtspunt dat de rechten die de vorst, of een staat, heeft, niets anders zijn dan de rechten van het volk, waaraan hij deel heeft gekregen door het vertrouwen dat het volk in hem stelt. Deze rechten blijven echter in het bezit van het volk en het is niet zo dat het volk er afstand van heeft gedaan om ze aan de vorst of de staat over te dragen.²¹²

De staat kan dus beschouwd worden als de top van de politieke structuur, als een deel dat het geheel vertegenwoordigt en die als plaatsbekleder gezag heeft ontvangen als de hoogste participatie aan het recht dat van nature aan het volk toebehoort. Als gevolg hiervan heeft de gemeenschap recht op volledige autonomie. Allereerst op volledige interne autonomie, dus ten opzichte van zichzelf, en voorts op externe autonomie, dit is ten opzichte van andere politieke eenheden. In plaats van soevereiniteit spreekt Maritain dus liever van autonomie.²¹³

211 Vgl. Maritain, J., 1966, 44.

212 Vgl. Maritain, J., 1966, 45-46.

213 Vgl. Maritain, J., 1966, 50, 211.

Volledige externe autonomie van de gemeenschap betekent dat deze relatief de hoogste onafhankelijkheid geniet tegenover de internationale gemeenschap. Dit betekent dat elke politieke gemeenschap, zolang ze niet is opgenomen in een hogere, meer omvattende politieke gemeenschap, door geen enkele macht ter wereld tot gehoorzaamheid kan worden gedwongen. Het recht op een dergelijke volledige autonomie vloeit voort uit haar natuur van volmaakte of zelfgenoegzame, dan wel op zichzelf staande gemeenschap (*societas perfecta*). Maritain merkt hierbij terecht op dat in onze hedendaagse mondiale samenleving er eigenlijk geen sprake meer kan zijn van een dergelijke volledige externe autonomie. Tegenwoordige staten verliezen meer en meer de eigenschap van een *societas perfecta*. Staten zijn op velerlei wijze van elkaar afhankelijk: economisch, cultureel en sociaal. Het recht op volstrekte onafhankelijkheid blijft daarmee slechts behouden als overblijfsel uit vroeger tijden. Zeker wanneer een staat besluit deel uit te gaan maken van een groter geheel, bijvoorbeeld de VN, doet ze tezelfdertijd afstand van haar volledige autonomie, al bewaart ze in feite en in rechte een gedeeltelijke autonomie, die uiteraard veel beperkter zal zijn als externe dan als interne autonomie.²¹⁴

Algemeen welzijn

Een concept van 'welzijn' maakt volgens Van der Wal altijd deel uit van een omvattender referentiekader dat (1) voorstellingen omtrent de werkelijkheid, (2) een zelfopvatting, (3) opvattingen inzake samenleven alsmede overtuigingen betreffende goed en kwaad en (4) een kennisconcept omvat, waarbij deze componenten in samenhang staan en elkaar over en weer bepalen. Voor het dominante welzijnsbegrip in onze hedendaagse samenleving geldt volgens hem dat dit samengaat met (1) een 'onttoverd' werkelijkheidsbeeld, waarbij de realiteit gereduceerd is tot een ensemble van dode dingen zonder innerlijk en eigen streven, passief en inert, strikt gehoorzaamend aan mechanisch-causale wetten, (2) een activistische opvatting van de mens als het enige actieve wezen dat kan handelen die zich bovendien (3) tot doel en maat van de dingen opwerpt ('antropocentrisme') en (4) een instrumenteel-operatief kennisconcept, waarbij het complex van wetenschap, techniek en economie (WTE) de kern en motor is van de moderne samenleving, waardoor in de politiek overwegend over *procedures* en *middelen* en steeds minder over *doelen* en *maatschappijvisies* wordt gesproken. Deze kenmerken van onze hedendaagse cultuur kunnen volgens Van der Wal samengevat worden onder de noemer 'veruiterlijking van het bestaan'. Externe relaties beheersen het beeld. Die uiterlijkheid van betrekkingen geldt ook op sociaal

214 Vgl. Maritain, J., 1966, 50-51.

gebied, wanneer de gemeenschap in de hoofdstroom van de moderne politieke en sociale filosofie gedacht wordt als een verzameling zelfredzame individuen en tussen wie de politiek het recht heeft om een situatie van vreedzame co-existentie te scheppen.²¹⁵

Volgens Van der Wal heeft een aantal moderne auteurs dit gebracht tot de formule dat de modern-westerse cultuur allereerst een cultuur is van het 'hebben' en niet van het 'zijn'. 'Zijn' staat dan voor een levensoriëntatie waarbij authentiek vanuit de eigen mogelijkheden en ervaring ofwel 'van binnenuit' geleefd wordt. Welzijn is dan allereerst: *leven in overeenstemming met de eigen natuur*, die zich in productieve activiteit en openheid voor de ander en het andere uit. 'Hebben' is daarentegen de houding waarbij niet van binnenuit geleefd wordt, maar gericht op de dingen rondom als voorwaarden voor het eigen welzijn. In dit licht verschijnen de dingen in de kwaliteit van gebruiksgoederen in een uitsluitend economische dimensie en wordt welzijn een aangelegenheid van het consumeren van die goederen.²¹⁶

Een katholiek gezichtspunt op welzijn gaat uit van leven in overeenstemming met de eigen natuur, namelijk zoals Maritain aangeeft dat het algemeen welzijn *een menswaardig bestaan voor iedereen* veronderstelt, en dat het zich uitstrekt tot zowel het geheel als tot de delen van onze mondiale samenleving, tot de mensen namelijk die er een deel van uitmaken en er het genot van moeten hebben. Volgens Maritain omvat het algemeen welzijn ten eerste de som van alle publieke instanties en diensten die de organisatie van het sociale leven met zich meebrengt. Hierbij gaat het bijvoorbeeld om een gezonde economische situatie, een geheel van rechtvaardige wetten, goede gebruiken en wijze instellingen, die de structuur uitmaken van een politieke samenleving. Doch ook om het 'erfgoed van grootse herinneringen, van symbolen en roemrijke daden, van levende tradities en cultuurschatten.' En ten derde wat hij noemt 'de sociologische integratie van het bewustzijn van burgers'. Dit betreft de 'politieke deugden en de zin voor recht en vrijheid, van de activiteiten, de materiële welvaart en de geestelijke rijkdom, van de onbewust doorwerkende, overgeërfde wijsheid, van morele rechtschapenheid, rechtvaardigheid, vriendschap, geluk, deugd en heroïek in het persoonlijk leven van de leden van een politieke samenleving.'²¹⁷ Het algemeen welzijn heeft dus niet enkel een economische, doch ook een culturele en een sociale dimensie.

215 Vgl. Wal, K. van der, 2008, 127-133, 146.

216 Vgl. Wal, K. van der, 2008, 133-134.

217 Vgl. Maritain, J., 1966, 23.

Er mag nu gesteld worden dat de specifieke bijdrage van de katholieke sociale leer aan het begrip van het algemeen welzijn is, dat zij uitdraagt dat het algemeen welzijn *minimaal* het respect voor, en de alomvattende bevordering van, de persoon en van zijn fundamentele rechten, waaronder de mensenrechten, betreft. Het algemeen welzijn vloeit namelijk ten diepste voort uit de hoogste menselijke neigingen, dat wil zeggen het derde niveau van de natuurlijke neigingen zoals die door Thomas worden beschreven: de mens heeft van nature de nood om de waarheid te willen kennen en hij heeft het nodig om in sociale structuren te willen leven. Het algemeen welzijn vloeit als doel dus voort uit de natuurwet. Op basis van het Compendium omvat een minimale invulling van het algemeen welzijn het vrijwaren van persoonlijke mensenrechten en de hieraan verbonden plichten. De mensenrechten geven een beknopt overzicht van de principiële morele en juridische vereisten die een politieke gemeenschap moeten schragen. Het algemeen welzijn krijgt dan de minimale vorm van een ordening van het samenleven opdat men in betrekkingen tot elkaar persoonlijke rechten kan uitoefenen en de hieraan verbonden plichten kan vervullen. Het betreft een *minimale invulling van rechtvaardigheid* (vgl. 5.1.4.2. en 5.2.1.1.).

De internationale gemeenschap dient op een juiste wijze te streven naar een minimale invulling van het universeel algemeen welzijn, dat wil zeggen naar een vorm van een ordening van het mondiaal samenleven opdat men in betrekking tot elkaar persoonlijke rechten kan uitoefenen en de hieraan verbonden plichten kan vervullen. Het internationaal recht wordt hierbij gezien als de garant van die internationale ordening. Inzichten vanuit de natuurwet, c.q. mensenrechten dienen als fundering en vulling van het positieve, internationaal recht. De Kerk streeft positivering van de natuurwet na in cultuur en wetgeving. Vrede binnen deze gemeenschap wordt opgevat als respect voor de mensenrechten en de rechten van volken. De rechten van volken en naties zijn niets anders dan mensenrechten op het niveau van het gemeenschapsleven (vgl. 5.2.2.1.).

Mensenrechten

Het *fundament* van mensenrechten is, zoals eerder werd gesteld, de waardigheid van de menselijke persoon. Deze waardigheid, die inherent is aan het menselijk leven zelf en waarover elke persoon in gelijke mate beschikt, wordt op de eerste plaats waargenomen en begrepen door de *rede*. Dit impliceert dat mensenrechten een natuurlijk fundament hebben en geformuleerd worden met behulp van de rede. Zij komen voort uit de *natuurwet* en in die zin is het mogelijk om te spreken van *natuurrechten*. Deze rechten worden gezien als *universeel*, *onschendbaar* en *onvervreemdbaar*. Universeel, omdat zij aanwezig zijn in alle menselijke

wezens. Onschendbaar voor zover zij inherent zijn aan de menselijke persoon. Onvervreemdbaar in de mate dat niemand op legitieme wijze zijn gelijke van zijn rechten kan beroven (vgl. 5.2.3.).

Op basis van Maritain zijn hierbij de volgende overwegingen te geven. Aangezien de mens beschikt over verstand en zelf zijn doelstellingen bepaalt, moet hij zichzelf in overeenstemming brengen met hetgeen de natuur met hem voorheeft. Dit betekent dat er krachtens de menselijke natuur een orde bestaat, die het menselijk verstand kan ontdekken en waarnaar de menselijke wil moet handelen om zichzelf in overeenstemming te brengen met de essentiële en noodzakelijke doelstellingen van het menselijke wezen. De natuurwet is niets anders dan dit. De natuurwet is de normale manier waarop de mens functioneert, de eigen manier waarop het wegens zijn specifieke structuur en zijn specifieke doeleinden zou moeten komen in zijn gedrag. Voor de mens is de natuurwet een *morele* wet, omdat de mens er al dan niet aan gehoorzaamt uit vrije wil en niet uit noodzaak.²¹⁸ Hierbij mogen we nog bedenken dat de natuurwet en de kennis van de natuurwet twee verschillende dingen zijn. De wet heeft slechts kracht van wet zodra ze afgekondigd is. Het is dus slechts voor zover de natuurwet wordt *gekend* en haar uitdrukking heeft gevonden in voorschriften van de praktische rede dat de natuurwet kracht van wet heeft.²¹⁹ Van hieruit is ook te begrijpen dat de Kerk positivering van de natuurwet nastreeft.

Volgens Maritain is het een essentieel kenmerk van een wet dat haar orde in de rede gefundeerd is, en de natuurwet of de normale manier van functioneren van de menselijke natuur, die wij kennen door onze natuurlijke neigingen, is een wet die ons in geweten verplicht (*synderesis*), uitsluitend omdat de natuur en de neigingen van de natuur een ordening van de Goddelijke Rede uitdrukken. *De natuurwet is slechts wet, omdat ze deel heeft aan de Eeuwige Wet.* Van hieruit kan gezegd worden dat we enkel van een recht kunnen spreken omdat er een orde bestaat. Een ordening krachtens welke de mens recht heeft op sommige dingen, zoals leven, werk en vrijheid. Een recht is een aanspraak op iets dat de mens door andere mensen niet onthouden mag worden, juist omwille van *de normale manier van functioneren van de menselijke natuur.*²²⁰

Tevens wijst Maritain ons erop dat onze natuurlijke rechten, zelfs al zijn ze onvervreemdbaar, aan beperking onderhevig kunnen zijn. Weliswaar niet

218 Vgl. Maritain, J., 1966, 98-99.

219 Vgl. Maritain, J., 1966, 103.

220 Vgl. Maritain, J., 1966, 108; Maritain, J., 2001, 60.

in hun bezit, doch wel in hun *uitoefening*. De rechten van de mens hebben als uiteindelijk doel het algemeen welzijn, en dus staan ze intrinsiek in relatie tot het algemeen welzijn. Wanneer de uitoefening van bepaalde rechten leidt tot ernstige ontwrichting van het algemeen welzijn, dan zal beperking van die rechten door de politieke samenleving overwogen dienen te worden. Andere rechten zullen nooit ingeperkt mogen worden, zoals het recht op leven, aangezien dit eveneens kan leiden tot een ernstige ontwrichting van het algemeen welzijn. Uitoefening van rechten is dus voorwaardelijk met het oog op het algemeen welzijn en kan aan beperkingen onderworpen worden, die weliswaar afzonderlijk door het recht vastgesteld dienen te worden. 'Staatssoevereiniteit' is volgens Maritain tevens een recht waarvan de uitoefening aan beperking onderhevig kan zijn.²²¹

Besluit

Vanuit katholiek gezichtspunt is de staat een deel van de politieke gemeenschap. Hij is er ten dienste van het algemeen welzijn. Het algemeen welzijn is het natuurlijke einddoel van de staat. De legitimiteit van het gezag van de staat wordt ontleend aan de wijze waarop invulling wordt gegeven aan het algemeen welzijn. Een minimale invulling omvat het vrijwaren van persoonlijke mensenrechten en de hieraan verbonden plichten. Mensenrechten vormen de principiële natuurwettelijke morele en juridische vereisten die een politieke gemeenschap moeten schragen. Het algemeen welzijn heeft dan de minimale vorm van een ordening van het samenleven opdat men in betrekkingen tot elkaar persoonlijke rechten kan uitoefenen en de hieraan verbonden plichten kan vervullen. Het recht van de staat op soevereiniteit kan gezien worden als afhankelijk van de wijze waarop hij vormgeeft aan het algemeen welzijn en daarmee aan de minimale vormgeving en naleving van mensenrechten. De uitoefening van dit recht zou ingeperkt kunnen worden wanneer de staat in ernstige mate tekortschiet bij deze minimale invulling, waardoor de mogelijkheid ontstaat voor de legitimering van een humanitaire interventie door derden.

5.4.3. Een katholiek perspectief op de legitimatie van R2P, humanitaire interventie en de toepassing van militair geweld

De verantwoordelijkheid tot bescherming van burgers (R2P) en humanitaire interventie kunnen nu opgevat worden als een ingreep van een staat of een groep van staten, eventueel met militaire middelen, in de interne aangelegenheden van een andere staat zonder haar instemming met het oog op herstel van mensenrechten van groepen mensen binnen

221 Vgl. Maritain, J., 1966, 112-114.

die staat of het in veiligheid brengen van groepen mensen wiens voortbestaan binnen die staat ernstig wordt bedreigd. Zowel *R2P* als een humanitaire interventie vragen om een relativering van staatssoevereiniteit.

Deze relativering van de soevereiniteit in verband met *R2P* wordt onderschreven door het kerkelijk leergezag en maakt daarmee deel uit van de katholieke sociale leer²²². In zijn toespraak tot de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties stelt Paus Benedictus XVI namelijk dat de erkenning van de eenheid van de menselijke familie en de aandacht voor de menselijke waardigheid tegenwoordig nieuwe aandacht vindt in de verantwoordelijkheid tot bescherming. Volgens de paus heeft iedere staat een primaire taak om de eigen bevolking te beschermen voor grove en blijvende schendingen van mensenrechten. Als een staat een dergelijke bescherming niet kan bieden, moet de internationale gemeenschap ingrijpen. En wel met de juridische middelen die in het Handvest van de Verenigde Naties en in andere internationale verdragen daarvoor vastgesteld zijn. Het handelen van de internationale gemeenschap en zijn instituties mag hierbij nooit geïnterpreteerd worden als een onrechtvaardige handeling of een inperking van de soevereiniteit. Het beginsel van de 'plicht om te beschermen' werd volgens de paus door het oude *ius gentium* beschouwd als de basis van elke stap van bestuurders met betrekking tot de bestuurden, waarbij deze plicht voortkomt uit de natuurwet die door alle volkeren wordt gedeeld en als resultaat van een internationale orde die de betrekkingen tussen volkeren reguleert.²²³

Wat rechtvaardigt nu interventies en de mogelijke toepassing van geweld daarbinnen? Binnen de politiek-militaire ethiek kunnen antwoorden op deze vraag geformuleerd worden in termen van de traditie van de rechtvaardige oorlog. Ook binnen het Compendium vinden we deze traditie terug. Tevens kan Thomas als vertegenwoordiger van die traditie gezien worden. In aansluiting hierop wordt in deze paragraaf een grondlijn geschetst van een katholiek gezichtspunt op de elementen van de rechtvaardige oorlog, en daarmee op de legitimering van *R2P*, humanitaire interventies en de toepassing van geweld daarbinnen. Er wordt begonnen met een algemeen model voor militaire interventies waarin de elementen van de traditie van de rechtvaardige oorlog geplaatst en met elkaar verbonden kunnen worden. Het betreft hier het model van Carl von Clausewitz (5.4.3.1.). Vervolgens wordt een overzicht gegeven van de elementen en hoe deze teruggevonden worden binnen het Compendium en het werk van Thomas (5.4.3.2.). Daarna wordt de onderlinge samenhang

222 Vgl. CSL 506.

223 Vgl. Benedictus XVI, 2008, no. 4-5.

van de elementen geschetst (5.4.3.3; 5.4.3.4.), waarna de onderscheiden elementen vanuit katholiek perspectief belicht zullen worden (5.4.3.5. t/m 5.4.3.8.).

Binnen de militaire ethiek in Nederland wordt volgens Verweij in de huidige discussies over de rechtvaardiging van oorlogen voornamelijk verwezen naar het *ius ad bellum* en *ius in bello* als elementen. Recent klinkt daarbij volgens haar steeds vaker de vraag naar *ius post bellum* criteria. Het gaat hierbij volgens haar om criteria met betrekking tot de sociale en economische wederopbouw van een door oorlog geteisterd gebied. Omdat deze *ius post bellum* criteria volgens haar nog verder ontwikkeld moeten worden, richt zij zich allereerst op de eerste twee elementen. Haar bespreking van een *ius post bellum* context knoopt zij aan een behandeling van de mogelijke implementatie van een *human security policy* met behulp van een interventiemacht (zie 3.3.2.3.). De onderhavige studie wil echter ook bijdragen aan de verdere ontwikkeling van het *ius post bellum* en de onderlinge noodzakelijke conceptuele verbondenheid tussen de drie elementen.²²⁴

5.4.3.1. Het model van Von Clausewitz

Volgens Mattox speelt het klassieke werk *Vom Kriege* van Von Clausewitz sinds het einde van de 19^e eeuw een belangrijke rol in Westerse filosofische beschouwingen over oorlog en oorlogvoering. Met name zijn model wordt gezien als een toetssteen voor beschouwingen betreffende oorlogvoering en militaire strategie in relatie tot bepaalde aspecten van de samenleving.²²⁵ Bij de bespreking van dit model volg ik de analyse van Schuurman. Volgens hem beschouwt Von Clausewitz in *Vom Kriege* oorlog vooreerst als een dwanghandeling om de eigen wil op te leggen aan een tegenstander. Hierbij stelt Von Clausewitz dat een beginsel van beperking van oorlogshandelingen op zich leidt tot een logische absurditeit. Hij vervolgt met het argument dat er geen logische grens te trekken is voor het toepassen van geweld en dat dit in *theorie* leidt tot de *onbeperktheid* van oorlog. Von Clausewitz spreekt hier over oorlog in theoretische zin. Vervolgens komt hij te spreken over de *realiteit* van de oorlog en de factoren die zijn omvang beperken. Volgens Schuurman stelt Von Clausewitz de neiging van oorlog tot extremen als de these, waartoe zijn meest fameuze uitspraak dat 'oorlog de voortzetting is van de politiek met andere middelen' de antithese vormt. De these van oorlog als ongelimiteerd geweld en de antithese van oorlog als rationele activiteit komen

224 Vgl. Verweij, D., 2010, 32-33.

225 Vgl. Mattox, J., 2008, 202.

tot een *synthese* in zijn drie-eenheid met de toevoeging ‘kans’ (op het slagveld).²²⁶

Von Clausewitz laat zien dat wanneer een oorlog als een abstract fenomeen wordt beschouwd de wederkerigheid van geweld onvermijdelijk tot extremen zal leiden doordat beide opponenten er alles aan zullen doen om te zegevieren. Aan de andere kant realiseerde hij zich ook dat meerdere factoren er in de realiteit voor zorgden dat oorlog niet tot zulke extremen zou escaleren en dat het de politiek was die aan oorlog *doelen* (*ius ad bellum*) en *grenzen* (*ius in bello*) zou toekennen. Hij synthetiseerde deze observaties als volgt: ‘war is more than a true cameleon that slightly adapts its characteristics to the given case. As a total phenomenon its dominant tendencies always make war a paradoxical trinity – composed of primordial violence, hatred, and enmity, which are to be regarded as a blind natural force; of the play of chance and probability within which the creative spirit is free to roam; and of its element of subordination, as an instrument of policy, which makes it subject to reason alone.’²²⁷

Door oorlog te beschrijven als méér dan een kameleon, als iets dat niet slechts oppervlakkig van uiterlijk kan veranderen, benadrukte Von Clausewitz dat oorlog, of een militaire interventie, een scala aan verschillende vormen kan aannemen die desondanks alles gezien kunnen worden als een combinatie van *irrationele* krachten (gewelddadige gemoederen), *non-rationele* krachten (kans en geluk in de strijd) en *rationele* krachten (militaire interventie als beleidsinstrument). Na deze beschrijving van de zogenaamde ‘primaire drie-eenheid’ gaat hij verder met de secundaire en stelt hij dat ‘the first of these three aspects [geweld] mainly concerns the people; the second [kans] the commander and his army; the third [rationaliteit] the government.’²²⁸

Volgens Schuurman beschrijft Von Clausewitz een militaire interventie dus als bestaande uit geweld, kans en rationaliteit. De secundaire drie-eenheid van volk, krijgsmacht en regering gebruikt hij volgens Schuurman als illustratie van hoe de abstracte aard van de oorlog in de realiteit tot uiting kan komen. Staat, krijgsheer, Verenigde Naties, revolutionair, NAVO of internationale terroristische organisatie, alle zijn onderhevig aan het samenspel tussen de elementaire krachten van geweld, kans en rationaliteit. Volgens Schuurman hebben we dus te maken met een conceptueel schema dat van toepassing is op *elk* soort conflict. Militaire interventie en

226 Vgl. Schuurman, B., 2010, 37-38.

227 Zo geciteerd in Schuurman, B., 2010, 38.

228 Zo geciteerd in Schuurman, B., 2010, 38-39.

politiek beleid worden van elkaar onderscheiden, waarbij de eerste onder de laatste valt. Daardoor ontstaat een conceptuele driedeling van militaire interventie als de begrensde toepassing van militaire geweldsmiddelen (*ius in bello*) ter realisatie van militaire doeleinden met het oog op het bereiken van politieke einddoelen (*ius ad bellum*). Wanneer nu nog actoren worden toegevoegd, dan ontstaan er vijf elementen die het conceptuele schema van militaire interventie constitueren: aanvaller, verdediger, geweldsmiddelen, militaire doeleinden en politieke einddoelen.²²⁹

De primaire drie-eenheid benadrukt als analytisch raamwerk dat de krachten die het verloop van militaire interventies bepalen verder reiken dan rationele beleidskeuzes, namelijk tot de irrationele invloeden van menselijke emoties en de non-rationele effecten van kans en geluk. Hoewel alle drie de elementen in iedere interventie te vinden zullen zijn, kan de relatieve overheersing van één van de drie bepalend zijn voor het karakter van de interventie, aldus Schuurman.²³⁰

De secundaire drie-eenheid vormt een verbinding tussen de abstracte elementen die de aard van een conflict en de interventie vormen en de waarneembare werkelijkheid, door als voorbeeld te fungeren hoe deze krachten in een samenleving tot uiting kunnen komen. In het geval van democratische staten is de verdeling in regering, krijgsmacht en volk nog altijd van toepassing. Daarbij kan volgens Schuurman beargumenteerd worden dat hoewel de krijgsmacht het meest direct betrokken is bij het uitvoeren van een interventie, zij opereert voor *einddoelen* die geformuleerd worden door de regering en onder haar constante supervisie en leiding. Bovendien zijn krijgsmacht en politiek afhankelijk van het volk. Vanuit militair en politiek perspectief is het van vitaal belang om de steun te behouden van de burgers aan wie zij haar legitimiteit ontleent.²³¹

5.4.3.2. De verbinding tussen de elementen van de traditie van de rechtvaardige oorlog

De traditie van de rechtvaardige oorlog kan gezien worden als bestaande uit de elementen: *ius post bellum*, *ius ad bellum* en het *ius in bello* (vgl. 3.3.2.).

Vrede als ius post bellum criterium

Vanuit katholiek gezichtspunt dient een meer volledige vrede het einddoel te zijn van politiek-militaire interventies. Dit is het *ius post bellum*

229 Vgl. Schuurman, B., 2010, 40.

230 Vgl. Schuurman, B., 2010, 41.

231 Vgl. Schuurman, B., 2010, 41.

einddoel. Het is de eindtoestand van een proces waarin de (mondiale) gemeenschap, en alle menselijke personen daarin, tot bloei (kunnen) komen. Het is de vrede van de juiste ordening waarop de natuurwet betrekking heeft. Vrede komt hierbij tot stand door op een juiste wijze gestalte te geven aan het algemeen welzijn, hetgeen *tenminste* de vormgeving en naleving van elementaire mensenrechten binnen een staat betekent. Deze rechten vormen de morele en juridische vereisten die een politieke gemeenschap moeten schragen. Het algemeen welzijn krijgt dan de vorm van een ordening van het samenleven opdat men in betrekkingen tot elkaar persoonlijke rechten kan uitoefenen en de hieraan verbonden plichten kan vervullen.

R2P en humanitaire interventies zijn gericht op het (weer) mogelijk maken van naleving van elementaire mensenrechten, het vervullen van de daaraan verbonden plichten en daarmee het gestalte geven aan een minimale invulling van vrede door rechtvaardigheid. Het mogelijk maken van herstel van mensenrechten en het waarborgen van het recht op leven (voortbestaan) van groepen mensen (*human security*) met militaire middelen past binnen het perspectief van een meer volledige vrede (vgl. 5.4.2.3.).

Ius ad bellum

In 3.3.2.1. werden vanuit een militaire ethiek de onderstaande criteria genoemd bij het *ius ad bellum*. Het geeft een aantal normen ter beoordeling van de vraag of een interventie moreel juist dan wel moreel onjuist is. Zoals eerder gesteld is de historische kern in drie normen samen te vatten:

1. De oorlog mag uitsluitend worden gevoerd met het oog op een *rechtvaardige zaak*; bij een humanitaire interventie worden het stoppen van een genocide en het bevorderen van de mensenrechten als rechtvaardige zaak gezien.
2. De oorlog mag uitsluitend met een *juiste bedoeling* worden gevoerd;
3. Een oorlog mag uitsluitend door een *moreel legitieme overheid* worden gevoerd.
Doorheen de traditie werden aan deze historische kern veelal nog normen toegevoegd. Zoals aangegeven in 3.3.2.1. zijn in de meeste hedendaagse varianten de volgende normen toegevoegd:
4. Alle andere middelen om een conflict te beslechten zijn uitgeput: strijd is het laatste redmiddel; dit is het *beginsel van noodzakelijkheid*.
5. Het gebruik van geweld moet in redelijke verhouding staan tot het geleden onrecht en moet beperkt blijven tot het minimum dat is vereist voor het bereiken van het doel; het betreft dus de *norm van doelmatigheid*, die naast economische ook morele betekenis heeft.

6. Er moet een redelijke kans zijn op het bereiken van het beoogde effect; dit is de *norm van doeltreffendheid*.
7. Het doel van de oorlog en de middelen tot de toepassing van militair geweld moeten in redelijke verhouding tot elkaar staan; dit is de *norm van proportionaliteit*.
8. Er dient rekening gehouden te worden met de vraag wie in politieke zin schuldig zijn aan het betreffende conflict; dit betreft het *beginsel van verantwoordelijkheid*.

De eerste drie normen kunnen nu herkend worden als de normen die Thomas ook stelt, ook al zal hij die normen wellicht anders invullen dan wij heden ten dage doen. Binnen het Compendium worden de normen 4, 6 en 7 genoemd. De eerste drie normen worden niet genoemd, hetgeen vanzelfsprekend is, aangezien binnen het Compendium sprake is van een vooringenomenheid tegen het gebruik van geweld en het oplossen van internationale conflicten door middel van militair geweld. Dit betekent dat de normen 1 t/m 3 niet expliciet genoemd zullen worden. Wel kunnen het toebrengen van ernstige schade aan het algemeen welzijn en duidelijke, ernstige en voortdurende schendingen van de fundamentele mensenrechten opgevat worden als rechtvaardige zaak. Vanuit een katholiek gezichtspunt zullen binnen het *ius ad bellum* de politieke doeleinden geformuleerd worden die gericht staan op het *ius post bellum* einddoel.

Het bovengenoemde rapport van de *ICISS, The Responsibility to Protect*, bevat volgens Weiss ook een viertal *ius ad bellum* criteria met betrekking tot de rechtvaardiging van een humanitaire interventie. (1) *Juiste intentie*: het primaire doel van interveniërende staten dient te zijn: het voorkomen of verminderen van menselijk leed. Hiernaast kunnen ook andere, minder nobele, intenties een rol spelen. Juiste intentie wordt beter gegarandeerd door multilateraal opereren en steun van de plaatselijke bevolking en de slachtoffers. (2) Het beginsel van noodzakelijkheid. (3) De norm van proportionaliteit, waarbij omvang, duur en intensiteit van de geplande militaire interventie zich beperkt tot het noodzakelijk *minimum* om de vooraf gedefinieerde mate van menselijke bescherming veilig te stellen. (4) De norm van doelmatigheid: er dient een redelijke kans op het behalen van het vooraf gestelde doel te zijn, waarbij de ingeschatte gevolgen van een interventie niet erger mogen zijn dan de ingeschatte gevolgen van non-interventie.²³²

232 Vgl. Weiss, Th., 2012, 115-116.

Ius in bello

Het *ius in bello* is van toepassing tijdens een interventie. Hierbij gelden de volgende normen voor de beoordeling van de morele juistheid van militaire handelingen tijdens operaties (vgl. 3.3.2.2.):

1. *Norm van proportionaliteit*: het uitgeoefende geweld moet in elke oorlogshandeling proportioneel zijn.
2. *Norm van discriminatie*: bij *doelwitkeuze* moet onderscheid gemaakt worden tussen, in politieke zin, schuldigen en onschuldigen. Een uitwerking hiervan is de norm van non-combattanten: alleen combattanten mogen slachtoffer van geweld worden.
3. *Norm van het dubbele effect*: indien een handeling meerdere gevolgen heeft, mogen de te *voorziene* negatieve gevolgen niet zijn beoogd.

Zoals eerder aangegeven, wordt binnen het Compendium het *ius in bello* strikt juridisch opgevat, dat wil zeggen de naleving van het humanitaire recht (vgl. 5.2.4.2.). Bovenstaande normen worden niet genoemd. Verderop zal blijken dat we bij Thomas wel alle drie de criteria kunnen vinden. Vanuit een katholiek gezichtspunt formuleert het *ius in bello* de begrenzingsen ten aanzien van de juistheid van politiek-militaire *midde-len*, die voortvloeien uit de *ius ad bellum* doeleinden, die hun juistheid ontvangen vanuit het *ius post bellum* einddoel.

5.4.3.3. De samenhang tussen de traditionele elementen

Vanuit een katholiek gezichtspunt dienen zij die een interventie (laten) uitvoeren, dat wil zeggen de politiek, de krijgsmacht als organisatie en de individuele militair, het algemeen welzijn als doeleinde van hun politiek-militaire handelingen te nemen. De intentie waarmee een interventie wordt uitgevoerd dient juist te zijn. In termen van de traditie van de rechtvaardige oorlog betekent dit, zoals het bovenstaande ook al laat zien, dat het *ius post bellum*, *ius ad bellum* en het *ius in bello* bij elkaar gehouden dienen te worden. Zij vloeien noodzakelijkerwijs in elkaar over. Een humanitaire interventie beoogt een meer volledige vrede door middel van het veilig stellen van een minimale invulling van het algemeen welzijn door het mogelijk maken van de naleving van mensenrechten, hetgeen betekent dat de krijgsmachtorganisatie en haar militairen in het verloop van de interventie ook altijd dit doel dienen te beogen en hun handelen daarop op een *juiste* manier dienen af te stemmen. Het *ius in bello* is via het *ius ad bellum* verbonden met het *ius post bellum*.

Functioneel geeft het *ius post bellum* het einddoel aan van een interventie en daarmee tevens het einddoel van politiek-militaire handelingen *binnen* de interventie, waarbij militaire doeleinden gericht dienen te zijn

op het politieke einddoel van waarborging van het algemeen welzijn. De functie van het *ius ad bellum* is het legitimeren van een interventie in de vorm van beteugeling of begrenzing van *doeleinden*. Zowel bij Thomas als in het Compendium wordt uitgegaan van een morele vooringenomenheid tegen oorlog en het gebruik van militaire geweldsmiddelen. Het gaat om een 'Nee, tenzij...'. Hierbij speelt de *juiste intentie* de hoofdrol. Juiste intentie functioneert namelijk als beteugeling van gedrag binnen een militaire interventie, hetgeen de functie is van het *ius in bello*, ook al wordt het bij Thomas geformuleerd binnen het *ius ad bellum*.

Volgens Coates betreft 'juiste intentie' niet alleen doeleinden, maar vooral ook de morele houdingen en disposities van militairen. Het gedrag van militairen bepaalt namelijk in hoge mate of een interventie publiekelijk als gelegitimeerd wordt beschouwd, hetgeen betekent dat hun gedrag beteugeld is, begrensd. Moreel juist handelen binnen een interventie *is* de beteugeling van militair gedrag binnen een interventie. Het is tevens de beteugeling van morele erosie en zelfafmelding. Aangezien vanuit katholiek perspectief de middelen (handelingen) te verstaan zijn als 'doeleinden-in-de-maak' kan een juist (moreel legitiem) einddoel nooit bereikt worden met behulp van onjuiste middelen. Indien militairen bijvoorbeeld tijdens de uitvoering van een humanitaire interventie zelf mensenrechtenschendingen begaan, dan wordt het doeleinde hiermee 'besmet', 'bedorven'.²³³

Ius ad bellum en *ius in bello* worden dus bij elkaar gehouden in bovenstaand perspectief. Zoals Sharma ook aangeeft zijn beide gericht op het legitimeren van een interventie enerzijds, en het beteugelen van gedrag binnen een interventie anderzijds: er dient symmetrie te bestaan tussen het *ius ad bellum* en het *ius in bello*. Deze symmetrie wordt volgens haar gefaciliteerd door het belang van juiste intentie.²³⁴

Volgens Coates wordt binnen de traditie van de rechtvaardige oorlog vaak het legitimeren *van* een interventie toebedeeld aan het *ius ad bellum* en de beteugeling van het gedrag *binnen* een interventie aan het *ius in bello*. Het probleem dat ethici volgens Coates hiermee proberen te ondervangen is dat hoe sterker een interventie gelegitimeerd is of lijkt in haar doeleinden, des te onbegrensd de middelen wellicht kunnen worden, waardoor *totale escalatie* van een interventie, en morele erosie en zelfafmelding daarbinnen, mogelijk zou kunnen worden. De grootsheid van het doel lijkt het gebruik van alle mogelijke middelen toe te staan,

233 Vgl. Coates, A., 2008, 181.

234 Vgl. Sharma, S., 2009, 226.

inclusief het toestaan van morele erosie en zelfafmelding. Vandaar dat vele ethici de legitimatie, in de vorm van doeleinden, theoretisch loskoppelen van de beteugeling, de geoorloofde middelen.²³⁵

Mattox illustreert de verbondenheid van het *ius ad bellum* en *ius in bello* als volgt. Volgens hem is het *ius ad bellum* het primaire aangrijpingspunt voor de regering, het *ius in bello* voor de krijgsmacht. Het publieke debat, en de publieke steun voor de regering en militaire besluitvorming, ontspringt zich zowel rond het *ius ad bellum* als rond het *ius in bello*. In de relatie tussen regering en krijgsmacht speelt volgens Mattox bijvoorbeeld:

- de regering is verantwoordelijk om de gepastheid van haar *ius ad bellum* overwegingen aan de krijgsmacht duidelijk te maken;
- de krijgsmacht is verantwoordelijk om de interventie uit te voeren in overeenstemming met de *ius ad bellum* overwegingen van de regering;
- de regering is verantwoordelijk voor het uitvoeren van militaire handelingen in overeenstemming met *ius in bello* overwegingen;
- de krijgsmacht dient verantwoording af te leggen aan de regering voor haar *ius in bello* gedragingen.

In de relatie tussen krijgsmacht en politiek speelt bijvoorbeeld:

- de krijgsmacht is verantwoording schuldig aan de politiek inzake haar *ius in bello* gedragingen;
- de politiek houdt de krijgsmacht verantwoordelijk voor het uitvoeren van interventies volgens het *ius in bello*.

In de relaties tussen politiek en samenleving spelen kwesties rond:

- de regering is verantwoordelijk om de gepastheid van haar *ius ad bellum* overwegingen aan politiek en samenleving duidelijk te maken;
- de samenleving is verantwoordelijk, via de volksvertegenwoordiging, om de *ius ad bellum* aanspraken van de regering te controleren;
- de regering is verantwoordelijk voor het uitvoeren van militaire handelingen in overeenstemming met *ius in bello* overwegingen;
- de politiek houdt de regering verantwoordelijk voor het *ius in bello* gedrag van haar militairen.²³⁶

Ook Coates is van mening dat het *ius ad bellum* en het *ius in bello* in de werkelijkheid van een interventie nauw met elkaar verbonden zijn, waarbij volgens hem het *ius in bello* inhoudelijk in sterke mate bepaald wordt door het *ius ad bellum*. Deze invloed wordt niet enkel veroorzaakt

235 Vgl. Coates, A., 2008, 177-180.

236 Vgl. Mattox, J., 2008, 209.

doordat de doeleinden wezenlijk de moraliteit van de middelen bepalen, maar heeft volgens hem uitdrukkelijk te maken met het gangbare ethos onder volkeren en samenlevingen, in stand gehouden door bestaande sociale instituties, ten aanzien van de onderliggende cultuur met betrekking tot het toepassen van militair geweld. Of militairen zich binnen een interventie moreel juist gedragen, is volgens hem enerzijds in sterke mate afhankelijk van de mentale concepten en beelden die zij huldigen rond de redenen waarom zij ten strijde trekken en de beleefde aard van de vijand waartegen men strijdt, en anderzijds van de disposities en houdingen die zij meebrengen in de strijd als resultaat van hun sociale en morele vorming. En dit zijn in sterke mate kwesties die volgens hem behoren tot het *ius ad bellum*. Een conceptuele scheiding van het *ius ad bellum* en het *ius in bello* kan de invloed van dergelijke *ius ad bellum* kwesties in het operationeel gedrag van militairen zeker niet uitsluiten. Hetgeen bevestigd wordt door het optreden van de verschijnselen van morele erosie en zelfafmelding.

5.4.3.4. Verdediging van mensenrechten en de natuurwettelijke doelordering

Vanuit katholiek oogpunt kan het gebruik van geweld geoorloofd zijn met het oog op het behoud van het algemeen welzijn en om mensen te bevrijden uit de handen van de zondaar (5.3.5.1.). Een humanitaire interventie is bij uitstek gericht op het behoud van het algemeen welzijn als einddoel in de zin van herstel van naleving van mensenrechten, alsmede op het bevrijden van mensen uit handen van de zondaar. Een falend staatapparaat, dictators, of facties die mensen hun rechten onthouden kunnen theologisch opgevat worden als zondaars. Zij zondigen doordat zij onjuiste doelen nastreven, dan wel tenminste verhinderen dat andere mensen, of mensen die aan hun zorg zijn toevertrouwd, hun natuurlijk doeleinde kunnen verwezenlijken.

Zonde is thomistisch gezien het ongeordende handelen, het afwijken van juiste doel-middel-combinaties (4.3.4.6). Het gaat om een verstoring van de natuurwettelijke doelordering. Wanneer mensen het andere mensen onmogelijk maken om hun natuurlijke doeleinden te verwezenlijken, begaan zij zonde. Deze zonde kan bestraft worden, dan wel zij dienen van verder zondigen afgehouden te worden. Als zodanig is gedrag van staatslieden, of leiders van een volk, dat zich keert tegen het algemeen welzijn op te vatten als zonde.

Vanuit thomistisch perspectief kan gesteld worden dat mensen *altijd* rechtsbescherming dienen te genieten als het gaat om hun fundamentele mensenrechten. Het betreft hier immers een natuurwettelijke eis

(5.3.2.). Wanneer het staatsgezag deze rechtsbescherming aan haar burgers niet biedt, dan mogen, ja wellicht zelfs moeten, andere staten deze rechtsbescherming bieden, of mogelijk maken. Het staatsgezag faalt in dit geval, begaat zonde. Thomistisch gezien draait het criterium van de rechtvaardige zaak om de zonde die de tegenstander begaat. Anderen hebben de plicht om deze zonde tegen te gaan. En dus dienen zij ten strijde te trekken, indien noodzakelijk. Een interventie is geoorloofd, indien het verdedigend optreden van de tegenstander een verwijtbare morele overtreding is. En dit is het geval indien rechtsbescherming van fundamentele mensenrechten aan mensen onthouden wordt.

5.4.3.5. *Ius ad bellum*: de bevoegdheid van hen die ingrijpen

Op welke gronden rust het gezag van de staten die ingrijpen in de interne aangelegenheden van een andere staat? Zoals gesteld in 3.2.1.2. impliceert *human security* vanuit een liberale optiek aangaande politieke ethiek het bestaan van een democratische rechtsstaat waarin mensenrechten en andere rechtsbeginselen worden nageleefd. Een dergelijke visie moet qua intentie universeel gericht zijn, dat wil zeggen gericht op het geheel der staten, de volkengemeenschap en op de bescherming van de rechtmatige belangen van alle bevolkingsgroepen en individuen. Deze gedachte ligt aan de basis van de legitimering van een humanitaire interventie binnen een liberale politieke ethiek.

Vanuit een katholiek gezichtspunt is het natuurlijke einddoel van staten het gestalte geven aan het algemeen welzijn van de samenleving en het te verdedigen tegen afbreuk. De staat is de garant van het algemeen welzijn. In minimale zin betekent dit het gestalte geven aan fundamentele mensenrechten en de bescherming tegen afbreuk daarvan. Dit geldt uiteraard in eerste instantie voor de enkele staat zelf. Zoals gesteld in 5.2.2. geldt vanuit het Compendium tevens de natuurwettelijke eis dat binnen de internationale gemeenschap op een juiste wijze gestreefd wordt naar een universeel algemeen welzijn, het algemeen welzijn van de gehele wereldgemeenschap van mensen. In minimale zin gaat het hier dan om de eis tot naleving van mensenrechten. Analoog aan Thomas' spreken over de *res publica*, de publieke zaak, kan gesteld worden dat het toezien op de universele naleving van mensenrechten een opdracht is van de wereldgemeenschap van staten en volkeren. De redelijkheid van de naleving van mensenrechten is natuurwettelijk van aard, en daarmee in beginsel inzichtelijk voor eenieder, evenals de onredelijkheid van mensenrechtenschendingen. Analoog aan Thomas kan verder gesteld worden dat gezagsdragers, staten, binnen een dergelijke context, gebonden zijn om onrecht binnen hun gezagsbereik te vergelden dat burgers tegen elkaar begaan. Indien een staat nalaat, moedwillig dan wel uit onmacht, dit te doen, dan

mogen andere staten deze vergelding doen plaatsvinden. 'Oorlogen zijn toegestaan en rechtvaardig, in de mate dat armen en de gehele publieke zaak beschermd worden tegen onrecht van vijanden.' (5.3.5.1.).

5.4.3.6. *Ius ad bellum*: de rechtvaardige zaak

Vanuit thomistisch perspectief kan een interventie gerechtvaardigd zijn wanneer het gaat om het rechtzetten van onrecht. Wat dit onrecht inhoudt in geval van een humanitaire interventie, is boven al geschetst. Bij het criterium van de rechtvaardige zaak gaat het vooral om de *aanwezigheid* van een rechtvaardige zaak. Want vergelden van onrecht, betekent binnen een militaire interventie, humanitair of niet, dat er geweld tegen mensen aangewend kan worden. En het aanwenden van (dodelijk) geweld is slechts geoorloofd, wanneer de tegenstander schuldig is aan het verrichten van onrecht, dan wel het verdedigen van de *onrechtvaardige* zaak, waardoor hij verwijtbare schuld op zich neemt. De verdediging van de rechtvaardige zaak, mag nooit ten koste gaan van onschuldigen. Het gaat om de strijd van de goeden, die op legitieme wijze geweld gebruiken, tegen hen, die het kwade doen, en die daardoor op geen enkele wijze gelegitimeerd zijn hun kwade daden ook nog met geweld te verdedigen (5.3.5.1.).

Dit betekent ook, zoals eerder gesteld, dat er geen sprake kan zijn van een moreel-juridische gelijkstelling van soldaten met neutrale combattanten. Hiermee openbaart zich binnen het *ius ad bellum* een facet van het *ius in bello*, namelijk de *norm van discriminatie*: binnen een militaire ethiek moet bij *doelwitkeuze* onderscheid gemaakt worden tussen, in politieke zin, schuldigen en onschuldigen. Een uitwerking hiervan is de norm van non-combattanten: alleen combattanten mogen slachtoffer van geweld worden. In theologische zin betreft het hier de opvatting dat alleen zij die zonde begaan hebben, getroffen mogen worden door (dodelijk) geweld. En eenieder die het onrecht verdedigt, maakt zich schuldig aan zonde.

Het inzicht dat combattanten moreel gezien wellicht geen neutrale categorie zijn, is tegenwoordig ook onderwerp van discussie binnen de politiek-militaire ethiek.²³⁷ Volgens Rodin en Shue kan er sprake zijn van morele asymmetrie tussen combattanten. Elke niet-pacifistische opvatting ten aanzien van de legitimatie van geweld dient volgens hen namelijk aan te geven waarom het legitiem is dat vijandelijke soldaten gedood mogen worden, aangezien doden in het algemeen op voorhand beschouwd wordt als verkeerd. Binnen de traditie van de rechtvaardige oorlog vanaf Walzer is het argument hiervoor dat het toegestaan is om vijandelijke

237 Zie: Rodin, D., H. Shue, 2008.

soldaten te doden omdat zij een dodelijke bedreiging vormen voor anderen. Dit argument verklaart verschillende sleutelconcepten binnen hedendaagse varianten van de traditie. Het verklaart waarom aan alle combattanten een gelijk recht op het doden van vijandelijke soldaten toegedicht wordt, aangezien zowel gerechtvaardigde als ongerechtvaardigde (zij die het onrecht verdedigen) combattanten op gelijke wijze een dodelijke dreiging vormen voor anderen. Het geeft ook een verklaring en legitimering van de norm van discriminatie ten aanzien van combattanten: non-combattanten vormen geen directe bedreiging voor anderen, waardoor ze nooit als doewit gekozen mogen worden.²³⁸

Volgens Rodin en Shue wijzen verdedigers van morele asymmetrie op het sleutelbegrip 'liability' (aansprakelijkheid, of verwijtbaarheid). Volgens de verdedigers van morele asymmetrie is het onjuist om te stellen dat iemand aanspraak maakt op een verdedigende aanval enkel en alleen omdat hij een bedreiging vormt voor de ander. Wanneer dat wel zo zou zijn, zou iemand die een legitieme handeling van zelfverdediging uitvoert tegen een verwijtbare aanvalleur zijn recht verliezen om niet door hem aangevallen te worden. De politie bijvoorbeeld zou het recht verliezen om niet aangevallen te worden op het moment dat zij een op een gerechtvaardigde wijze criminelen bedreigen met geweld. Het juiste criterium voor de aansprakelijkheid van een aanval in dergelijke gevallen is niet het vormen van een bedreiging, maar het dragen van de morele verantwoordelijkheid voor een *ongerechtvaardigde* bedreiging. Zelf verantwoordelijk zijn voor het geweld dat je ondergaat, komt in de regel voort uit het verantwoordelijk zijn voor een verkeerde of tenminste ongerechtvaardigde handeling. Enkel en alleen een bedreiging vormen voor een ander is niet voldoende om verantwoordelijk te zijn voor het geweld dat je wordt aangedaan. Hieruit volgt ook dat ongerechtvaardigde combattanten een ernstige morele misdaad begaan door het doden van gerechtvaardigde combattanten.²³⁹

Coates stelt in dit verband dat geen enkele deelnemer aan een gewapende strijd rechteloos is, maar dat de rechten die genoten worden door de gerechtvaardigde partij niet dezelfde zijn als de rechten van een ongerechtvaardigde agressor. Hij maakt onderscheid tussen een 'right of action' (vrijheidsrecht) en een 'right of recipience' (claimrecht). Het eerste betreft een recht tot handelen, het tweede het recht om al dan niet iets aangedaan te krijgen (dit impliceert een plicht van een ander). Het ene is actief, het andere passief. Toegepast op een militaire interventie, kan

238 Vgl. Rodin, D., H. Shue, 2008, 3.

239 Vgl. Rodin, D., H. Shue, 2008, 3-4.

volgens Coates gesteld worden dat het recht van de gerechtvaardigde strijder een recht van handelen is, dat wil zeggen het recht om geweld te gebruiken tegen een ongerechtvaardigde agressor. De ongerechtvaardigde tegenstander heeft dit recht niet. Deze laatste heeft wel het 'right of recipience', dat voortkomt uit de plicht van de gerechtvaardigde partij om te strijden in overeenstemming met de normen van proportionaliteit en discriminatie. Zo kan toch gesproken worden in termen van rechten, zonder dat de rechtvaardigheid geweld wordt aangedaan. Want rechtvaardigheid vormt voor Coates het hart van een politiek-militaire ethiek.²⁴⁰

5.4.3.7. *Ius in bello*: 'Gij zult niet moorden'

Een katholiek perspectief op de legitimatie van geweld gaat zoals gesteld uit van een vooringenomenheid ten aanzien van het doden van onschuldige mensen. Militairen dienen in voorkomend geval dodelijk geweld te gebruiken. Hierboven werd al gesteld dat het toepassen van dodelijk geweld geoorloofd kan zijn tegen een moreel schuldige tegenstander, een strijder voor de onrechtvaardige zaak, een zondaar. Dodelijk geweld is dus *geoorloofd* in de context van het vergelden van onrecht of het tegengaan van de zonde, hetgeen in geval van een humanitaire interventie betekent dat het doden van tegenstanders vanuit katholiek gezichtspunt gerechtvaardigd dient te worden met het oog op het algemeen welzijn, of het herstel, dan wel de verdediging, van mensenrechten. Mensen hun rechten onthouden, of het onmogelijk maken om ze uit te oefenen, is zonde, want het is onredelijk. Het doden van een moreel schuldige tegenstander is dus geoorloofd, waarbij dit criterium als zodanig bepaald wordt door gronden voortkomend uit het *ius ad bellum*, want daarin wordt de rechtvaardige zaak geschetst. Militairen dienen dus de toepassing van dodelijk geweld te kunnen verantwoorden vanuit verdediging van het algemeen welzijn. Dit pleit voor morele vorming van militairen tot op de laagste niveaus van de krijgsmacht. Iedere militair dient in staat te zijn, zijn toepassing van geweld vooraf of achteraf te kunnen verantwoorden met het oog op het algemeen welzijn.

In 5.3.5.2. werd vanuit thomistisch perspectief gesteld dat de 'goeden het niet met de kwaden mogen ontgelden'. Hier treffen we dus de *norm van discriminatie* aan. Het is niet geoorloofd om schuldigen te doden, wanneer hierbij onvermijdelijk en tegelijkertijd onschuldigen sneuvelen. Het doden van onschuldigen is en blijft *moord*. Dit betekent dat de militair die onschuldige burgers moet doden binnen het uitvoeren van een militaire opdracht, deze opdracht niet hoeft uit te voeren, wanneer degene die

240 Vgl. Coates, A., 2008, 185.

de opdracht geeft in zijn morele afweging een evidente onaanvaardbare morele dwaling heeft gemaakt. Dit pleit ook voor morele vorming tot op de laagste niveaus van de krijgsmacht. Ook soldaten behoren in de gaten te hebben wanneer hun opdracht een onaanvaardbare morele dwaling bevat, wanneer zij willens en wetens onschuldige mensen moeten doden.

Zoals besproken in 5.3.5.2. komen bij Thomas de *norm van proportionaliteit* en de *norm van het dubbele effect* samen. Gesteld kan worden dat vanuit een katholiek gezichtspunt bij de verdediging van het (mondiale) algemeen welzijn, de naleving van mensenrechten, de toepassing van geweld proportioneel, dat wil zeggen beheerst en onberispelijk, dient te zijn om geoorloofd te zijn. Er dient evenredigheid te bestaan tussen het toegepaste geweld en het doel, herstel en of naleving van mensenrechten, dat nagestreefd wordt. Tevens mag de militair niet gedreven worden door een onjuist gemoed, zoals wraak. Zijn intentie dient juist te zijn. De intentie waarmee gedood wordt, is van belang voor de morele beoordeling van een daad.

Vanuit het bovenstaande en vanuit hetgeen gezegd is in 5.3.5.2. met betrekking tot permissieve criteria voor het geoorloofd zijn van de toepassing van dodelijk geweld in relatie tot de *norm van het dubbele effect* kan nu tenminste gesteld worden dat:

- het een militair als gezagsdienaar geoorloofd is om (dodelijk) geweld te gebruiken tegen moreel schuldige mensen met het oog op het juiste doel en met de juiste intentie;
- het (dodelijk) geweld tegen moreel schuldige mensen de minst schadelijke handeling is waarmee het doel bereikt kan worden (norm van proportionaliteit);
- afgezien van *mogelijk* negatieve effecten, de geweldshandeling als geheel geoorloofd is;
- de militair een sterkere verplichting heeft om het goede na te streven, dan het kwade te vermijden; en
- de militair het goede intendeert en niet het kwade, niet als middel, noch als doel (dit vloeit voort uit het primaire voorschrift van de natuurwet en daarmee van het geweten als *synderesis*).

5.4.3.8. *Ius ad bellum* en *ius in bello*: juiste intentie

Met het oog op de legitimering van geweldsuitoefening wordt vanuit een katholiek perspectief het belang van een juiste intentie benadrukt. Zowel zij die de interventie initiëren, politici, als zij die de interventie uitvoeren, militairen, dienen hun handelingen te verrichten met de juiste intentie. Handelen vanuit de juiste intentie betekent handelen vanuit de natuurwet, waarbij het primaire voorschrift luidt: doe het goede, vermijd het

kwade. Het doel van de natuurwet is het natuurlijk heil van de mensheid, ofwel het mondiaal algemeen welzijn. Op dit (natuurlijke) einddoel dient het handelen van politici en militairen uiteindelijk gericht te staan. Bij een humanitaire interventie dient het handelen gericht te zijn op het (opnieuw) mogelijk maken van de naleving van fundamentele mensenrechten in een bepaalde staat.

De criteria voor een rechtvaardige oorlog worden bovendien door juiste intentie bij elkaar gehouden. Het zou een vergissing zijn om bij het nadenken en het spreken over de legitimering van militair geweld uitsluitend uit te gaan van morele beginselen. Beginselen zijn belangrijk, doch blijven ineffectief zonder de wil en de dispositie om ze toe te passen. Dat maakt juiste intentie volgens Coates misschien wel tot het belangrijkste criterium van de traditie van de rechtvaardige oorlog. Want zonder een juiste morele dispositie, worden de overige criteria en beginselen zinloos.²⁴¹

Bij Thomas, in navolging van Augustinus, geldt juiste intentie als de sleutel tot morele beteugeling van geweldshandelingen (ST IIaIIae q40.a1): 'Wees dus vredelievend terwijl je oorlog voert'; 'Richt je op vrede, zodat de boosdoeners in bedwang gehouden worden en de goeden gesteund worden' (5.3.5.1.). Thomas insisteert, wederom in navolging van Augustinus, dat tijdens oorlogshandelingen het gemoed, en dus de intentie, juist dient te zijn: afzien van onnodige vernieling, wreedheid e.d. Het is als het ware een pleidooi voor de cultivering van een gevoel van medemenselijkheid en solidariteit met de tegenstander, ja, zelfs van liefde jegens hem. Het aankweken en onderhouden van een dergelijke morele grondhouding met betrekking tot de uitoefening van militair geweld is misschien wel het belangrijkste element van de traditie van de rechtvaardige oorlog. Het *ius ad bellum*, zoals Thomas het formuleert, kan, met Coates, begrepen worden als een poging om morele beteugeling van geweldshandelingen binnen een militaire interventie te verenigen met het doel van het bevorderen van vrede.²⁴²

5.4.4. Implicaties voor de moraliteit van het handelen van militairen

Met het oog op politiek-militair handelen is nu duidelijk geworden dat vanuit een katholiek perspectief de intentie van dit handelen van groot belang wordt geacht voor de morele beoordeling ervan. Intenties staan binnen de militaire ethiek in de regel niet centraal. Zoals gesteld in 3.5.1. heeft de militaire ethiek primair het karakter van een verantwoordelijkheidsethiek. Militair handelen is gericht op het bereiken van bepaalde

241 Vgl. Coates, A., 2008, 191.

242 Vgl. Coates, A., 2008, 191.

politiek-operationele doelen. Hierdoor komt de verhouding tussen doelen en middelen centraal te staan. In de legitimering en weging van doel-middel-combinaties gaat het (in eerste instantie) niet om intenties of om de innerlijke motivaties van militairen, maar om publiekelijk aangevoerde argumenten voor de keuzes die gemaakt zijn of worden. Want het politieke oordeel heeft betrekking op de uiterlijke verschijningsvormen van het menselijk handelen en niet op eventueel aanwezige intenties of innerlijke motivaties. Ofwel: de zichtbare of te verwachten gevolgen staan centraal binnen een verantwoordelijkheidsethiek (3.5.1.). Binnen een thomistische handelingstheorie (4.3.3.1.) heeft de intentie echter ook uitdrukkelijk te maken met de voorzienbare gevolgen van handelen. Binnen dit gezichtspunt doet een juiste doelgerichtheid er wel degelijk toe bij de morele beoordeling van een handeling.

Bij alle handelen kan namelijk de vraag gesteld worden: Waartoe strekt het? Waarnaar streeft het? Dit is de vraag naar het *einddoel* van handelen. Het einddoel van politiek-militair handelen (als praktijk) is vanuit een katholiek gezichtspunt te benoemen als het (mondiaal) algemeen welzijn, waarbij de mogelijkheid tot naleving van fundamentele mensenrechten de minimale invulling is. In afzonderlijke politiek-militaire handelingen streven militairen naar het goede, naar dat wat als goed wordt waargenomen met behulp van de rede. Het goed is het *doeleinde* van de enkele handeling, echter dit doeleinde staat als *tussendoel* gericht op het *einddoel*. Ofwel: het *finis operantis*, de intentie of het doeleinde dat de militair met zijn handeling nastreeft, en het *finis operis*, het einddoel of de bestemming van politiek-militair handelen, dienen te convergeren. De langdurig volgehouden, in doen en denken neergeslagen juiste doelgerichtheid of intentie van de militair, dat wil zeggen zijn *gezindheid*, moet convergeren met het einddoel van politiek-militair handelen, namelijk vrede als juiste vorm van het algemeen welzijn. Vanuit een katholiek gezichtspunt dient de militair te handelen vanuit een gezindheid van vredelievendheid.²⁴³

Goed en kwaad vanuit het gevolg: consequentialisme

Denken over wat goed is in termen van bestemming, het einddoel of *causa finalis*, is in het huidige tijdsgewricht in toenemende mate moeilijk geworden, aldus Vosman. Het oorzaak – gevolg denken met het model dat de natuurwetenschap hanteert (*causa efficiens* of *werkoorzaak* – gevolg) heeft volgens hem ook in de ethiek ingang gevonden. Hierbij worden de gevolgen van het handelen als criterium voor de goedheid van het handelen genomen. *Consequentialisme* is die vorm van moreel

243 Vgl. Vosman, F., 1997, 56.

beoordelen die de goedheid van het handelen uitsluitend laat afhangen van de gevolgen. De *causa finalis* is hierbij een non-categorie geworden. Waar het om gaat zijn de werkoorzaak en de voorzienbare, achterhaalbare gevolgen. Dit is met name belangrijk met het oog op het afleggen van publieke verantwoording van militairen voor hun daden. Het gaat om de uiterlijke verschijningsvormen van menselijk handelen. Moreel goed is de werkoorzaken zo laten inwerken dat er gewenste gevolgen uit voortkomen. Het moreel denken in doelloorzaken verdwijnt hierbij vaak achter de schermen.²⁴⁴

Binnen een consequentialistisch gezichtspunt van militaire ethiek worden gevolgen bijvoorbeeld getoetst aan morele beginselen zoals vrede, rechtvaardigheid of veiligheid, en ook aan het humanitaire- en oorlogsrecht. Bovendien dienen militairen de mensenrechten te handhaven en de kernrechten na te leven. Zo kan politiek-militair handelen bijvoorbeeld beoordeeld worden naar de gevolgen die het heeft voor de veiligheid van de burgerbevolking (en van de eigen troepen) tijdens een humanitaire interventie. Men redeneert dan vanuit beginselen en gevolgen van handelen ten bate van de realisatie van die beginselen. Het militair handelen (het middel) als zodanig kan hierbij als moreel neutraal worden beschouwd. Het kan moreel goed of kwaad worden genoemd door de afweging van de gevolgen, gerelateerd aan het beginsel of de beginselen. Binnen een dergelijk consequentialistisch gezichtspunt hebben we nu te maken met een *pragmatische* handelingstheorie. In plaats van met een doeleinde als *intern* gegeven van een handeling of van een soort handelingen, wordt geredeneerd met beginselen die gerealiseerd of gehandhaafd moeten worden, maar die *extern* aan de handeling zijn, dat wil zeggen: zij worden niet meegewogen in de morele beoordeling van het handelen, hetgeen binnen een thomistische handelingstheorie wel het geval is.²⁴⁵

Een thomistische handelingstheorie

Binnen een thomistische handelingstheorie (4.3.3.1.) zijn volgens Porter en Westberg drie aspecten van belang voor de morele beoordeling van politiek-militaire handelingen: het *einddoel* van de handeling binnen de praktijk van politiek-militair handelen (*finis operis*), de *omstandigheden* waarin die handeling verricht wordt en het geïntendeerde *doeleinde*, of de intentie (*finis operantis*), van degene die de handeling uitvoert. Een handeling is moreel gerechtvaardigd wanneer het in al deze drie aspecten

244 Vgl. Vosman, 1997, 58.

245 Vgl. Vosman, 1997, 59-60.

moreel goed is, dat wil zeggen, wanneer het einddoel goed is, onder verdiscontering van de omstandigheden, en het doeleinde juist is.²⁴⁶

De intentie omvat hierbij het willen van het doeleinde (4.3.3.1.), hetgeen volgens Westberg ook betekent het willen van de daarbij passende middelen voor het bereiken van het doeleinde (de 'juiste weg' naar het doeleinde) én het willen van de voorzienbare gevolgen van de handeling, want de gevolgen vormen namelijk het doeleinde, het einde, van de handeling. In de gevolgen realiseert zich immers het doeleinde van de handeling.²⁴⁷ *Het doeleinde omvat dus ook de middelen en de gevolgen van de handeling.* Wellicht kan daarom vanuit een thomistisch gezichtspunt beter gesproken worden over de morele juistheid van *doel-middel-gevolg combinaties* binnen de praktijk van politiek-militair handelen waarvan het einddoel vrede is.

De omstandigheden beschrijven de situatie waarin de handeling plaatsvindt. Als gevolg van de handeling kunnen de omstandigheden ook veranderen, namelijk wanneer ze onderdeel zijn van de gevolgen. Dit betekent dat er vanuit thomistisch gezichtspunt in zekere zin sprake kan zijn van een fluïdum tussen doeleinde, omstandigheden en einddoel. Ervan uitgaande dat het morele gehalte van een handeling bepaald wordt door het doeleinde, kunnen omstandigheden dit morele gehalte bijkomstig verlichten of verzwaren, doch ook veranderen. Wanneer een persoon een andere persoon vermoordt, dan kunnen bijkomende, moreel neutrale, omstandigheden zijn dat dit plaatsvond in de avond, op een verlaten plek langs de snelweg met behulp van een pistool, waarbij de ene persoon een vrouw is en de andere een man. Wat echter *niet* bijkomend is, is dat beide personen militairen zijn van twee verschillende partijen die een legitieme strijd met elkaar voeren. Dit verandert namelijk op een essentiële manier de beschrijving van de handeling: van moord naar het gerechtvaardigd doden van een tegenstander. De morele beoordeling van deze volledige handeling zou wederom veranderen wanneer blijkt dat de ene militair de andere voorafgaand aan het doden zwaar heeft mishandeld vanuit een gevoel van wraak en genoegdoening voor het doden van een collega militair.

Consequenties of gevolgen spelen binnen een thomistische handelings-theorie dus wel een rol in de morele beoordeling van een handeling, zij het als deel uitmakend van het doeleinde en daarmee van de intentie. Vanuit een katholiek gezichtspunt kan de intentie moreel goed of slecht

246 Vgl. Porter, J., 1995, 279-280; Vgl. Westberg, D., 2002, 91.

247 Vgl. ST Iallae q12.aa3-4; Vgl. Westberg, D., 2002, 91, 99.

zijn. Zedelijkheid is binnen dit gezichtspunt immers direct gekoppeld aan redelijkheid. Er kunnen dus handelingen zijn met een moreel slechte intentie, waarbij het doeleinde (als doel, middel en gevolg) *geen* weloverwogen doeleinde is, gesanctioneerd door de rede. Het slechte doeleinde maakt moreel gezien de *gehele* handeling slecht, omdat het doeleinde het formele element is van de gehele handeling (zie 4.3.3.1.).

Als voorbeeld kan hierbij het volgende gegeven zijn. Bij een checkpoint zien militairen een voertuig op zich afkomen met daarin twee personen. De bestuurder weigert te stoppen, waardoor bij de militairen het vermoeden rijst dat het voertuig geladen is met explosieven en dat de bestuurder wil inrijden op het checkpoint met als doel het doden van de militairen. Eén van de militairen schiet met een gericht schot de bestuurder dood. Het voertuig komt tot stilstand. De militairen blijven ongedeerd. Het voertuig blijkt explosieven te bevatten. Het doden van de bestuurder is in dit geval een moreel geoorloofde handeling wanneer de militair bij het vuren het lijfsbehoud van hemzelf en zijn collegae als doeleinde voor ogen had. Echter, bij navraag blijkt dat hij de bestuurder gedood heeft vanuit wraakgevoelens. De vorige dag waren namelijk collegae van hem omgekomen in een soortgelijke situatie. Dat hij en zijn collegae als gevolg van zijn handelingen ongedeerd bleven was voor hem een bijkomstigheid. De militair verricht daarmee een moreel slechte handeling, omdat het doeleinde dat hij voor ogen had moreel slecht is. Zijn intentie (gerichtheid op het doeleinde: wraak) is namelijk moreel slecht. In beide gevallen is het *uiterlijke gevolg* van de handeling hetzelfde en goed te noemen, namelijk het lijfsbehoud van de militairen. Dit betekent dus dat de uitwerking van de handeling in haar *gevolgen* moreel goed zou kunnen zijn. Echter de handeling in haar *geheel* is moreel slecht, vanwege het moreel slechte doeleinde dat de militair voor ogen had.

De thomistische criteria voor de morele beoordeling van handelingen wijzen dus in de richting van de cruciale rol van intentie en het belang van een juist begrip van de omstandigheden die een militaire interventie omringen en wat daarin gedaan behoort te worden met bepaalde politiek-militaire drukmiddelen.

5.5. Conclusie

In hoofdstuk 2 is duidelijk geworden dat de psychologische processen van *morele erosie* en *zelfafmelding* een bedreiging vormen voor de legitimering van de uitoefening van geweld door militairen. Morele vorming dient gericht te zijn op het *proactief* voorkomen of verminderen van deze processen in een operationele context. Deze processen kunnen worden voorkomen of verminderd door het vinden van juiste beslissingen en het

uitvoeren van juiste handelingen in geval van morele dilemma's waarin de vraag naar de legitimering van het toepassen of nalaten van geweld binnen operaties centraal staat. Daartoe is in dit hoofdstuk een *moraal van het legitiem gebruik van militaire middelen* ontwikkeld vanuit katholiek perspectief waarmee de militair de context van vredesoperaties kan interpreteren en zijn handelingen daarbinnen kan legitimeren. Hierdoor worden militairen proactief gesteund in het voorkomen van morele erosie en zelfafmelding en wordt een bijdrage geleverd aan het behoud van de *morele integriteit* van de militair en de krijgsmacht.

De ontwikkelde moraal van het legitiem gebruik van militaire middelen laat zich formeel kenschetsen als deel uitmakend van de traditie van de rechtvaardige oorlog, waarbij gebruik gemaakt is van inzichten vanuit de rooms-katholieke traditie. Deze moraal ontvouwt zich vanuit vrede als einddoel, als *ius post bellum* criterium, van politiek-militair handelen. Een hedendaagse militaire ethiek dient vanuit een katholiek gezichtspunt namelijk te vertrekken vanuit politieke einddoelen, zoals ook Von Clausewitz voor ogen had. De ontwikkelde moraal kan opvat worden als een *katholieke geloofsinhoud* die door aalmoezeniers als *morele cognitie* ingebracht kan worden in de morele communicatie met militairen.

Zoals duidelijk is geworden in het onderhavige hoofdstuk dient *vrede* het *einddoel* te zijn van de politiek-militaire praktijk. Vrede is een kwaliteit van het gerealiseerde *algemeen welzijn* en van het respect voor de *waardigheid van de menselijke persoon* en diens fundamentele *rechten*. Vandaar dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming de gestalte heeft van *vredeseducatie* en gericht is op de beperking van geweld tot een niveau dat ethisch verdedigbaar en proportioneel, en daarmee legitiem is. De bijdrage kan opgevat worden als vredeseducatie ter bevordering van de bekwaamheid tot moreel te verantwoorden zelfstandige beoordeling en uitvoering van geweldshandelingen met het oog op de minimalisering van geweld en tot communicatie hierover. Als zodanig kan het een relevante bijdrage zijn aan de *normatieve professionaliteit* van de militair.

Het is ook duidelijk geworden dat de morele communicatie door aalmoezeniers met name gericht kan worden op de proactieve formulering en vorming van *juiste intenties*, in de vorm van doel-middel-gevolg combinaties, gericht op de legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden. Vanuit katholiek perspectief betreft dit het handelen binnen een *humanitaire interventie* en handelen met het oog op het bieden van *human security (R2P)*, waarbij dit handelen gericht dient te zijn op het (opnieuw) mogelijk maken van de naleving van *fundamentele*

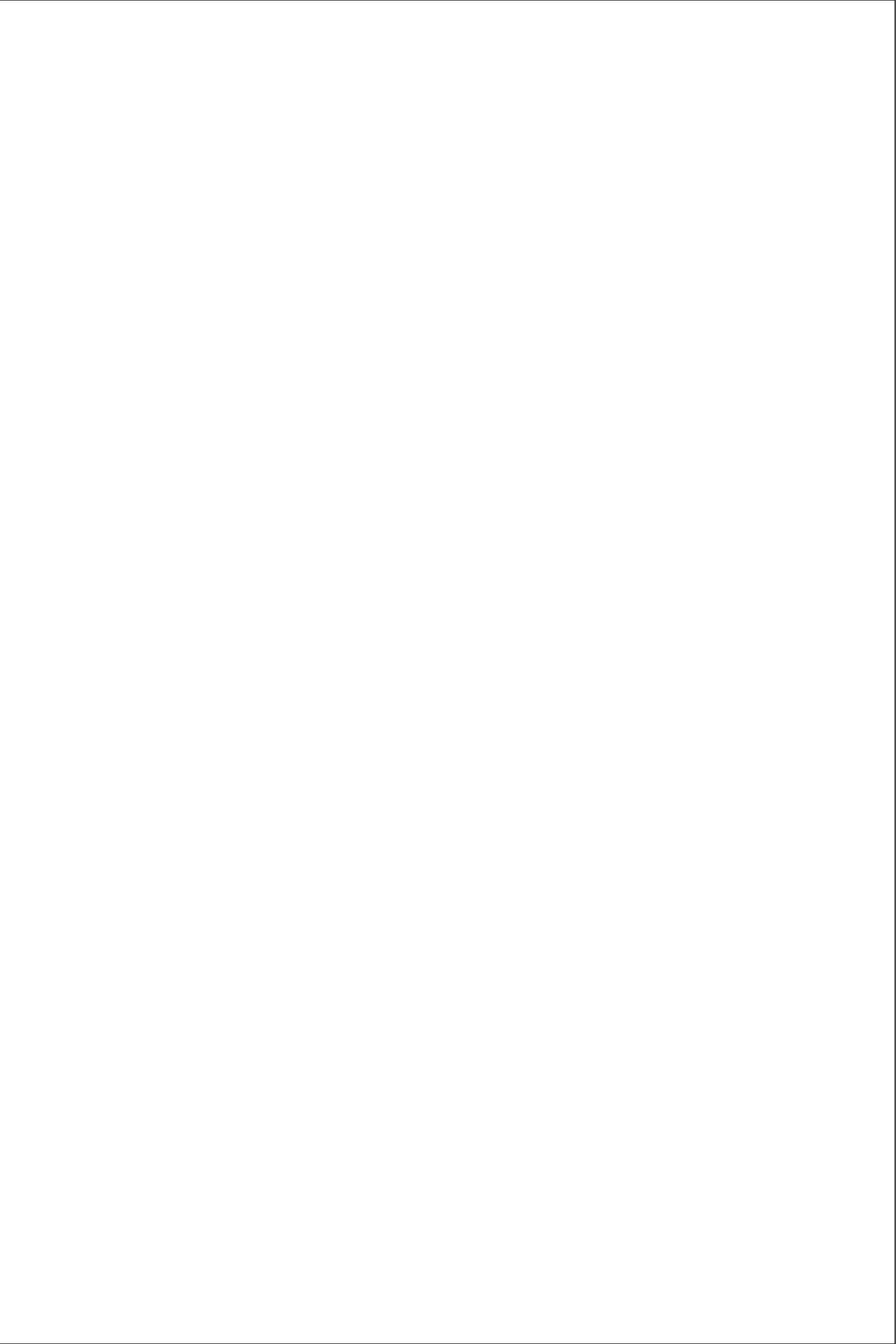
mensenrechten in een bepaalde context en daarmee op een minimale realisering van het algemeen welzijn en het respect voor de waardigheid van de menselijke persoon.

Een katholiek perspectief op de legitimering van de uitoefening van geweld in een politiek-militaire context wordt uiteindelijk gedragen door de *liefde*. In strikte zin is vrede de uitwerking van naastenliefde, omdat naastenliefde de oorzaak is van vrede als toestand en die vrede ook in stand houdt. De naastenliefde verwerkelijk zich binnen de gemeenschap van mensen, binnen bestaande sociale verhoudingen. Het doeleinde hierbij is het algemeen welzijn. De naastenliefde geeft vorm aan een zedelijke gemeenschap waarin mensen elkaar om het goede dienen lief te hebben en elkaar moeten behoeden voor het kwade. De uitoefening van politiek-militair geweld kan een ultieme remedie zijn om elkaar te behoeden voor het kwade.

Naast de concepten 'vrede door veiligheid' en 'vrede door rechtvaardigheid', die beide ook in de hedendaagse militaire ethiek vigeren, vi-geert binnen een katholiek perspectief tevens het concept 'vrede door naastenliefde'. Vanuit de militaire ethiek in Nederland wordt vrede door rechtvaardigheid verstaan als de opvatting dat vrede enkel kan worden bereikt door de vestiging van een internationale politieke en juridische ordening waarin mensen rechten kunnen doen gelden. Hierbij wordt internationale positivering van rechten nagestreefd. De kerngedachte bij vrede door veiligheid is de opvatting dat vrede gevestigd wordt door het vestigen en handhaven van orde en maatschappelijke en politieke stabiliteit. Hierbij wordt de vestiging van een minimale maatschappelijke moraal nagestreefd. Vrede door naastenliefde gaat verder dan het nastreven van een minimale moraal en positivering van rechten. Het zet ons namelijk aan om de noden en vereisten van anderen als die van onszelf te beschouwen en bundelt onze strevingen gericht op de verwerkelijking van het algemeen welzijn. Geen enkele argumentatie zal ooit de oproep van de liefde kunnen overstijgen. De liefde kan ons (militair) handelen bezielen en omvormen. Zij doet ons *houden* van het algemeen welzijn.

Tezamen vormen de hoofdstukken 4 en 5 het theologische kader dat de referentie kan vormen voor de inhoudelijke inbreng van geestelijk verzorgers in de communicatieve interactie met militairen aangaande ethische thema's en morele handelingsvraagstukken in de krijgsmacht. De inhoudelijke bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen richt zich op de proactieve vorming van het geweten van de militair als persoon (hoofdstuk 4). Met behulp van de normatieve inzichten uit de rooms-katholieke traditie kan de morele

context van vredesoperaties geïnterpreteerd worden en de handelingen daarbinnen gelegitimeerd (hoofdstuk 5). Vanuit pastoraaltheologische optiek functioneren hiermee moraaltheologische inzichten, of elementen uit de geloofsinhoud, als bijdrage aan het behoud van de morele integriteit van de militair.



Hoofdstuk 6

Conclusies en discussie

In dit laatste hoofdstuk wordt in de eerste paragraaf de centrale onderzoeksvraag beantwoord (6.1.). Vervolgens worden de pastoraaltheologische implicaties van dit antwoord verhelderd en verdiept (6.2.), gevolgd door een discussie waarin de vraag beantwoord wordt naar de legitimering van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen (6.3.), suggesties voor vervolgonderzoek (6.4.) en een perspectief (6.5.).

6.1. Conclusies en pastoraaltheologische implicaties

In het eerste hoofdstuk werd op basis van de probleemanalyse en de wetenschappelijke doelstelling de volgende centrale onderzoeksvraag gesteld:

Welke inhoud heeft een theologisch kader voor de eigen bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesoperaties, en welke zijn de pastoraaltheologische implicaties van dit kader voor de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging met betrekking tot deze eigen bijdrage?

Om deze vraag te kunnen beantwoorden is in hoofdstuk 2 en 3 onderzocht in welke context de morele vorming van militairen plaatsvindt. Welke betekenis heeft de context van de krijgsmacht voor vorm en inhoud van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming? Ofwel: wat is de educatieve beginsituatie?

In hoofdstuk 2 bleek dat morele vorming militairen proactief dient te steunen bij het vinden van juiste beslissingen en het uitvoeren van juiste handelingen in geval van morele dilemma's in de context van legitimering van de uitoefening van geweld. Hierbij werd duidelijk dat de legitieme uitoefening van geweld bedreigd wordt door de psychologische verschijnselen van morele erosie en zelfafmelding. Pastoraaltheologisch impliceert dit dat *de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming gericht dient te zijn op het proactief verminderen of verhinderen van morele erosie en zelfafmelding.*

De volgende vraag is dan: is een dergelijke proactieve morele vorming wel mogelijk? In dit kader liet moraalpsychologisch onderzoek zien dat morele besluitvorming in zekere mate wordt bepaald door onbewuste,

intuïtieve of automatische processen en vormen van deugdzaam handelen. Vorming van onze praktische redelijkheid, dat ons vermogen om juist te redeneren inzake praktische aangelegenheden omvat, bleek mogelijk door proactieve formulering van persoonlijke doelen en beleid, vooral in verband met het vaststellen van situationele factoren die in voorkomend geval de invloed van ongewenste automatische responsies, zoals morele erosie of zelfafmelding, vermindert. Psychologisch gezien is onze morele identiteit de cognitieve drager van morele houdingen die onze morele beoordeling van situaties en onze intuïtieve reacties stuurt. De invloed van moreel redeneren, zelfafmelding en oordelen op ons gedrag wordt bepaald door de saillantie van onze morele identiteit, parallel vanuit een theologisch perspectief: de kracht van de saillantie van het geweten in thomistische zin. De saillantie van morele identiteit wordt beïnvloed door situationele factoren. Of parallel hieraan: de kracht van de 'stem' van ons geweten wordt beïnvloed door situationele factoren. Het belang en de saillantie van morele identiteit motiveert ons moreel handelen: of parallel hieraan de kracht van de 'stem' van ons geweten motiveert ons moreel handelen. De pastoraaltheologische implicatie hierbij luidt dan ook dat *de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen tegen deze achtergrond gericht dient te zijn op het functioneren van het persoonlijk geweten van de militair* in de context van het uitvoeren van moreel juiste handelingen en daarmee het voorkomen van morele erosie en zelfafmelding. Tevens bleek hierbij dat *elementen uit de katholieke geloofsinhoud, zoals geweten, vrede en algemeen welzijn, door aalmoezeniers als (morele) cognities kunnen worden ingebracht in de morele communicatie met militairen, waarbij deze communicatie gericht is op bewustwording en versterking van de morele identiteit, ofwel het functioneren van het geweten, van de militair, de formulering van persoonlijke doelen en beleid als bijdrage aan het dragen van morele verantwoordelijkheid, de bescherming tegen morele erosie en zelfafmelding en de versterking van de morele identiteit van de militair enerzijds, en de proactieve formulering en vorming van juiste intenties in de vorm van doel-middel-combinaties gericht op de legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden anderzijds.*

De volgende vraag die zich vanuit de context aandient is: wat is het morele doel van de krijgsmacht waarop morele vorming gericht dient te zijn? Ofwel: waarop is de uitoefening van politiek legitiem geweld gericht? Dit morele doel liet zich omschrijven als: het leveren van een bijdrage aan de totstandkoming van een *vredeorderening*. Het morele doel is dus vrede, hetgeen vanuit pastoraaltheologisch perspectief impliceert dat *de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele*

vorming gericht dient te zijn op vrede en daarmee de gestalte krijgt van vredeseducatie.

Hiermee is de gerichtheid van morele vorming helder. Vervolgens moet de vraag gesteld worden: op welke wijze kunnen aalmoezeniers een inhoudelijke bijdrage leveren aan de morele vorming van militairen met het oog op het verminderen van morele erosie en zelfafmelding enerzijds, en het bevorderen van vrede anderzijds? Hiertoe werden een aantal moraalpedagogische oriëntaties aangeduid en besproken. Het bleek dat *aalmoezeniers methodisch gebruik zullen maken van de oriëntaties verheldering en overdracht met het oog op vrede als einddoel van moreel handelen binnen vredesoperaties*. Gewetensvorming van militairen richt zich met name op het (leren) dragen van morele verantwoordelijkheid door de militair. Als zodanig is verheldering als oriëntatie noodzakelijk binnen deze vorming om zicht te verkrijgen op de eigen morele identiteit van de militair. Verheldering is een hermeneutisch proces, waarbij de hermeneutiek van de morele ervaring een cruciale rol speelt. Deze ervaring vereist duiding met behulp van cognities. Vanuit katholiek perspectief gaat het dan met name om overtuigingen en waarden die bijdragen aan vrede als juiste gestalte van het algemeen welzijn, waarbij de naleving van fundamentele mensenrechten de minimale invulling is. Dit maakt overdracht als oriëntatie noodzakelijk. Verheldering is een oriëntatie die past bij de morele pluraliteit in de krijgsmacht en de morele pluraliteit waar militairen veelal mee te maken krijgen in gebieden van operationele inzet.

De inhoudelijke bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming dient zich ook te verhouden tot het conceptueel kader dat met het oog op morele vragen vanuit de krijgsmacht gehanteerd wordt: de seculiere militaire ethiek in Nederland. Daarom werd dit kader geanalyseerd in hoofdstuk 3. Deze analyse liet zien dat binnen dit kader 'vrede' het sturende morele concept is, waarbij dit concept geoperationaliseerd wordt via de concepten 'rechtvaardigheid' en 'veiligheid'. Deze conceptualisering van 'vrede' impliceert ten eerste dat een krijgsmacht dient te beschikken over een uitgewerkte ethiek van politiek gelegitimeerd geweld als borging van de spanning tussen rechtvaardigheid en veiligheid. Deze geweldsethiek wordt binnen de militaire ethiek uitgewerkt met behulp van de traditie van de rechtvaardige oorlog, respectievelijk rechtmatige verdediging. Ten tweede bleek dat deze conceptualisering van 'vrede' de doorvoering van een ethiek van de mensenrechten impliceert binnen de krijgsmacht. Voorts staat morele vorming, gebaseerd op het conceptueel kader van de militaire ethiek in Nederland, gericht op het behoud van de morele integriteit van de militair. Hierbij

vormen morele dilemma's in operationele omstandigheden een risico voor deze morele integriteit. De pastoraaltheologische implicatie hierbij is dat *de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging inhoudelijk gestuurd dient te worden door een uitwerking van het begrip 'vrede' vanuit de rooms-katholieke traditie waarbij de bijdrage gericht staat op het behoud van morele integriteit van de militair.*

De educatieve beginsituatie, waarin de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen plaatsvindt, is nu verhelderd. Wat kan vervolgens de inhoud zijn van een theologisch kader voor de bijdrage aan de morele vorming van militairen? Deze vraag werd beantwoord in de hoofdstukken 4 en 5.

Omdat aalmoezeniers in hun inhoudelijke bijdrage aan de morele vorming tenminste deels gebruik zullen maken van elementen uit de normatieve geloofsinhoud wordt de Dienst Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging vooraleerst geconfronteerd met het vraagstuk van de hedendaagse rol van geloof of religie in het publieke domein. Daarom opent hoofdstuk 4 met de vraag: wat zijn de mogelijkheden en grenzen van, en de implicaties voor, de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging wanneer zij binnen de krijgsmacht elementen uit de geloofsinhoud ter sprake brengt? Uit de beantwoording van deze vraag bleek dat *een bijdrage die inzichten uit een particuliere traditie, zoals de rooms-katholieke, aanwendt ter communicatie in een domein dat publiek en pluralistisch van aard is, zoals de krijgsmacht, particulier en universeel dient te zijn om als legitiem te kunnen worden ervaren.* Voor inzichten uit de rooms-katholieke traditie is dit het geval. De rooms-katholieke traditie is namelijk particulier van aard, doch universeel in haar gerichtheid.

Het werd duidelijk dat de inhoudelijke bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan het behoud van de morele integriteit van militairen een bijdrage is aan de gewetensvorming van de militair als persoon, aangezien binnen de rooms-katholieke traditie *het geweten wordt gezien als de kern van morele identiteit en integriteit van de persoon.* Voor de bijdrage aan de morele vorming heeft de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging dus een educatief operationaliseerbaar gewetensbegrip nodig. In het hoofdstuk 4 werd daartoe een gewetensconcept ontwikkeld vanuit een interpretatie van het geweten volgens Thomas. Binnen deze interpretatie wordt het geweten gezien als een innerlijke werkelijkheid van de persoon die bestaat uit drie onderscheiden, doch niet te scheiden, delen: *synderesis, prudentia* en *conscientia*. Tezamen vormen deze drie delen onze praktische redelijkheid waarmee wij komen tot weloverwogen handelingen in concrete situaties waarvoor wij moreel verantwoordelijk

zijn. Dit educatief operationaliseerbare gewetensconcept sluit aan bij de educatieve mogelijkheden zoals die vanuit de moraalpsychologie gezien worden met betrekking tot de proactieve vorming van onze praktische redelijkheid.

Verder bleek vanuit een thomistisch perspectief op weloverwogen handelingen in concrete situaties waarvoor wij moreel verantwoordelijk zijn, dat deze gedragen worden door de juistheid van doel-middel-gevolgcombinaties. De *synderesis* is hierbij op te vatten als dat deel van ons geweten waardoor iedere weldenkende persoon zich in beginsel kennis kan verwerven van primaire morele doelen en beginselen opgevat als morele doeloriëntaties voor het handelen. De *synderesis* levert ons objectief kenbare waarheden aangaande doelen en beginselen. Dit impliceert dat *de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming als gewetensvorming van militairen gericht op het behoud van morele integriteit betrekking heeft op het afstemmen van de morele doeloriëntaties van de individuele militair op de doelen van de krijgsmacht, die op haar beurt afgestemd dienen te zijn op doeloriëntaties afgeleid uit de morele doelen voor een vredesordering*. Voor haar bijdrage kan de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging inhoudelijk gebruik maken van de inhoud en implicaties van vrede als doeloriëntatie voor politiek-militair handelen, zoals ontwikkeld en geïmpliceerd binnen de katholieke sociale leer.

De inhoud en implicaties van dit vredesconcept werden ontwikkeld in hoofdstuk 5. De katholieke sociale leer betreft het spreken van het kerkelijk leergezag met betrekking tot de vraag hoe het katholieke geloof vruchtbaar gemaakt kan worden voor het denken over de inrichting van de (mondiale) samenleving: hoe dient de samenleving ingericht te worden om de mens tot zijn recht te laten komen? Hermeneutisch is dit spreken op te vatten als natuurwettelijk van aard en kan daarmee benut worden in de morele communicatie met militairen in een pluralistisch domein, aangezien binnen deze kennis de eerder genoemde polariteit tussen universaliteit en particulariteit verdisconteerd is. De pastoraal-theologische implicatie hierbij is, dat *wanneer geestelijk verzorgers zich richten op morele communicatie met militairen, zij een dialoog aan dienen te gaan met die militairen, waarbij in vrij onderzoek en met behulp van inzichten uit de katholieke sociale leer, gezocht wordt naar een wel-doordachte ordening van doeloriëntaties voor een juist functioneren van het persoonlijk geweten van de militair*.

De inhoudelijke uitwerking van een katholiek vredesconcept mondde in hoofdstuk 5 uit in de beschrijving van een moraal van politiek

gelegitimeerd geweld vanuit katholiek perspectief met behulp waarvan de militair de context van vredesoperaties kan interpreteren en zijn handelingen daarbinnen kan legitimeren. De ontwikkelde moraal van politiek legitiem geweld laat zich formeel kenschetsen als deel uitmakend van de traditie van de rechtvaardige oorlog, waarbij gebruik gemaakt wordt van inzichten vanuit de rooms-katholieke traditie. Deze moraal ontvouwt zich vanuit vrede als einddoel, als *ius post bellum* criterium, van politiek-militair handelen en kan opvat worden als een element uit de katholieke geloofsinhoud die door aalmoezeniers als morele cognitie ingebracht kan worden in de morele communicatie met militairen.

Zoals duidelijk werd in het vijfde hoofdstuk dient vrede het einddoel te zijn van de politiek-militaire praktijk. Vrede wordt daarbij opgevat als een kwaliteit van het gerealiseerde algemeen welzijn en van het respect voor de waardigheid van de menselijke persoon en diens fundamentele rechten. Vandaar dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming de gestalte heeft van vredeseducatie en gericht is op de beperking van geweld tot een niveau dat ethisch verdedigbaar en proportioneel, en daarmee legitiem is. De bijdrage kan opgevat worden als vredeseducatie ter bevordering van de bekwaamheid tot ethisch te verantwoorden zelfstandige morele beoordeling en uitvoering van geweldshandelingen met het oog op de minimalisering van geweld en tot communicatie hierover. Als zodanig kan het een relevante bijdrage zijn aan de normatieve professionaliteit van de militair.

De morele communicatie door aalmoezeniers kan met name gericht worden op de proactieve formulering en vorming van juiste intenties, in de vorm van doel-middel-gevolg combinaties, gericht op de legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden, waarbij deze uitoefening gericht dient te zijn op het (opnieuw) mogelijk maken van de naleving van fundamentele mensenrechten in een bepaalde context en daarmee op een minimale realisering van het algemeen welzijn en het respect voor de waardigheid van de menselijke persoon.

Synthese van de pastoraaltheologische implicaties

Op basis van de hiervoor genoemde pastoraaltheologische implicaties kan nu als synthese gesteld worden dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen zich dient te richten op de bewustwording en versterking van de morele identiteit van de persoon van de militair, van de vorming van zijn geweten, door middel van een dialoog, waarin vanuit moraalpedagogisch perspectief waardeverheldering en waardeoverdracht centraal staan als hermeneutiek van de morele ervaring, en waarbij de dialoog gericht is

op de proactieve formulering en vorming van juiste intenties, in de vorm van doel-middel-gevolg combinaties, die gericht zijn op de legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden. Binnen de dialoog staan elementen uit de katholieke geloofsinhoud centraal zoals vrede, het gerealiseerde algemeen welzijn en het respect voor de waardigheid van de menselijke persoon en diens fundamentele rechten.

De pastoraaltheologische implicaties krijgen in de volgende paragraaf een verheldering en verdieping aan de hand van zielzorgconcepten met het oog op legitimering van de bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen. In 6.3. zal worden aangegeven dat geestelijk verzorgers een bijdrage aan de morele vorming kunnen, mogen en moeten leveren.

6.2. Verheldering en verdieping van de pastoraaltheologische implicaties

De verheldering vindt plaats aan de hand van de vraag naar de inhoud van een zogenaamd zielzorgconcept voor het krijgsmachtpastoraat. Nauer verstaat een zielzorgconcept als het theoretische referentiekader voor de praktische beoefening van zielzorg of christelijke geestelijke verzorging. Het is de inhoudelijke visie waardoor aalmoezeniers zich in hun alledaagse praktijk laten leiden.¹ In deze paragraaf wordt als eerste aangegeven welke elementen een rol spelen binnen een zielzorgconcept (6.2.1.). Vervolgens wordt besproken waarom een mystagogische methode een passende methode is voor vredeseducatie binnen de krijgsmacht (6.2.2.), waarbij aansluitend de pastorale doelen voor deze educatie worden aangeduid (6.2.3.). Daarna worden de pastoraaltheologische implicaties verdiept aan de hand van de vraag naar de verhouding tussen geestelijke verzorging en de context waarin zij dient plaats te vinden (6.2.4.).

6.2.1. Elementen van een zielzorgconcept voor krijgsmachtpastoraat

De volgende bouwstenen vormen volgens Nauer het raamwerk van een zielzorgconcept: (1) het Gods- en mensbeeld, als fundament van het gehele concept; (2) de daaruit afgeleide inhoudelijke definitie en doelstellingen van zielzorg; (3) de kring van adressanten voor wie zielzorg bedoeld is; (4) conclusies voor het rol- en competentieprofiel van zielzorgers, (5) de zwaartepunten in hun alledaagse praktijk en (6) hun methodische manier van werken.² Vredeseducatie als bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen kan hierbij opgevat worden als pastorale educatie en maakt

1 Vgl. Nauer, D., 2004, 14-15; Nauer, D., 2010, 248.

2 Vgl. Nauer, D., 2004, 15; Nauer, D., 2010, 249-250.

als zodanig onderdeel uit van een verder te ontwikkelen zielzorgconcept voor krijgsmachtpastoraat.

Een zielzorgconcept is volgens Nauer hedendaags of geloofwaardig te noemen wanneer er sprake is van een zogenaamd multidimensionaal concept. In het concept dienen drie dimensies met elkaar verbonden te worden: een mystagogische, een pastoraalethische en een diaconale dimensie. Iedere dimensie belicht een bepaalde aspect van mens-zijn, van het door haar ontwikkelde Gods- en mensbeeld.³

De mystagogische dimensie

De mystagogische dimensie richt zich op de geestelijke dimensie van de mens. Hierbij wordt uitgegaan van het gelovige gegeven dat de Geest Gods in ons leven van alledag voortdurend aanwezig is. Op basis hiervan laat zielzorg zich volgens Nauer definiëren als de terughoudende, sensible begeleiding van individuen en groepen op hun spirituele pad.⁴ Zielzorg vanuit deze dimensie is te karakteriseren als het begeleiden van mensen op basis van presentie als grondvorm van zorg. Volgens Van Iersel en Wildering gaat het hierbij om presentie als non-interventie: te midden van militaire professionals die hun werk doen en die technisch, specialistisch of managementmatig handelend bezig zijn, is de aalmoezenier aanwezig in het besef dat het *zijn* aan het *handelen* vooraf gaat. Door juist aanwezig te zijn, handelt hij door niet te handelen; hij is beschikbaar voor begeleiding van militairen in hun alledaags leven en werken, in wat zij daarin aan vreugde en leed meemaken.⁵

Volgens Nauer is mystagogie op te vatten als het zoeken naar sporen van God in het alledaagse leven van *iedere* mens. 'Heilsbemiddeling' door een zielzorger wil in dit geval dan ook niet zeggen het heil van buitenaf overdragen, maar de andere mens helpen een *bewustwordingsproces* te ontwikkelen ten aanzien van het in hem reeds aanwezige heil. Het betreft hierbij een zoeken dat naar de stilte luistert en ertoe aanzet diepste zielenroerselen te doorgronden en spirituele verlangens te onderkennen. De taak van de zielzorger als mystagoog bestaat erin om sensibel als een kunstenaar, speels en ernstig tegelijk, op een hermeneutische manier de weg naar de diepte te banen. De hermeneutische, of mystagogische, dimensie van zielzorg bestaat erin om de ervaringen van alledag te

3 Vgl. Nauer, D., 2010, 150. Nauer spreekt overigens van een mystagogisch-spirituele, een pastoraalpsychologische-ethische en een diaconaal-profetische dimensie. Omwille van conceptuele helderheid is deze terminologie door mij aangepast. GW

4 Vgl. Nauer, D., 2010, 151.

5 Vgl. Nauer, D., 2004, 23; Nauer, D., 2010, 233-234; Iersel, F. van, G. Wildering, 2012, 21-22.

betrekken op de werkelijkheid van God. Deze taak vereist dat er een beschermende ruimte gecreëerd wordt, waarin mensen naar zichzelf, naar hun medemensen en God kunnen luisteren. Zielzorg in deze mystagogische zin heeft als doel mensen in te voeren in het geheim van de geschiedenis van Gods liefde voor al zijn schepselen, van de geschiedenis die God gaat met mensen. Ze zet mensen ertoe aan om sporen van God te ontdekken in hun alledaagse leven. Ze maakt nieuwsgierig naar de christelijke interpretatie van de werkelijkheid, naar het christelijke Gods- en mensbeeld, en van daaruit naar opvattingen rond vrede, de waardigheid van iedere menselijke persoon en diens rechten, het goede leven en het geordende samenleven vanuit katholiek perspectief. Want de bemiddeling door de mystagoog dient zodanig te zijn dat onmiddellijk blijkt dat die bemiddeling zelf niets anders is dan een verwijzing naar hetgeen gebeurt in de mens en de menselijke cultuur zelf. Als zodanig houdt een mystagogische methode rekening met de levensbeschouwelijke pluraliteit in de krijgsmacht.⁶

Deze mystagogische dimensie betekent voor de praktijk van aalmoezeniers enerzijds de praktijk van lege handen: presentie, het gewoon aanwezig zijn op de werkvloer, tijdens operationele omstandigheden, en anderzijds ook praktijken als bijeenkomsten (lessen) geestelijke verzorging, liturgische vieringen, religieuze meditatie, gebruik van Bijbelverhalen, gebed, kortom van vormen die de mens helpen het geheim van Gods nabijheid te ervaren op emotioneel, zinnelijk en cognitief vlak.⁷

De pastoraalethische dimensie

De pastoraalethische dimensie richt zich volgens Nauer op de fysieke en psychische dimensies van het menselijk bestaan. Zielzorg laat zich hierbij definiëren als pastoraalpsychologisch en ethisch gekwalificeerde subjectgeoriënteerde tussenmenselijke begeleiding en advisering van het individu. Zielzorg heeft hierbij als doel om de mens bij te staan in problemen en crisissituaties en staat hierbij in de sleutel van oplossingsgerichtheid, verdere ontwikkeling van de mens, volwassenwording en verandering enerzijds, en bescheidenheid anderzijds, want niet alle problemen laten zich oplossen of hoeven opgelost te worden. Soms is het zelfs beter om een probleem te 'doorleven'.⁸

6 Vgl. Nauer, D., 2001, 96-97; Nauer, D., 2004, 24; Nauer, D., 2010, 153-154.

7 Vgl. Nauer, D., 2004, 25; Nauer, D., 2010, 228-236. De contextualisering van de tekst op deze plek en hierna richting krijgsmacht is van mijn hand. Nauer spreekt niet over de krijgsmacht. GW

8 Vgl. Nauer, D., 2010, 172.

Ten aanzien van de pastoraalethische dimensie kan volgens Nauer gesteld worden dat geen enkel zielzorgconcept de verworvenheden van de Noord-Amerikaanse en Europese zielzorgbeweging buiten beschouwing kan laten. Het gaat hierbij vooral om vormen van pastorale counseling, van pastorale gespreksinterventies rond levenskwesties van mensen. Volgens haar zijn er minstens twee fundamentele inzichten die van hieruit onontbeerlijk zijn voor een zielzorgconcept. Ten eerste: zielzorg waardeert de mens als een autonoom levend menselijk document van Godsopenbaring en Godsontmoeting. De intrapersonlijke ervarings-, denk- en gevoelswereld van zowel de militair als van de aalmoezenier zelf is het centrale aanknopingspunt voor persoonsgerichte hedendaagse zielzorg. Ten tweede: zielzorg houdt rekening met de inter-persoonlijke verbale en non-verbale relatiedynamiek als weldaad. Van de kant van de aalmoezenier horen hierbij grondhoudingen als empathie, congruentie en acceptatie. Luisteren, zich inleven, niet oordelen, belangeloze aandacht, vertrouwen schenken en op gelijke voet staan, zijn begrippen waarmee geestelijk verzorgers volgens Nauer vaak het eigene van hun beroep aanduiden.⁹

Zielzorg kan volgens haar niet gereduceerd worden tot psychische hulpverlening. Binnen de context van morele vorming doelt zielzorg op morele groei en persoonlijke zingeving, doordat ze probeert mee te werken aan de ontwikkeling van de morele identiteit van de militair en van het persoonlijke vermogen om morele beslissingen te kunnen nemen en morele verantwoordelijkheid te dragen. Deze invalshoek is gericht op het mogelijk maken van *heilzame morele ervaringen*, het mogelijk maken van ervaringen van het goede leven. Voor de praktijk betekent dit een concentratie van de kant van de aalmoezenier op de levenservaring en het levensverhaal van de militair, een concentratie op zijn of haar emoties, gevoelens, gedachten, intenties, lichamelijke belevingen en inbedding in leef- en werkstructuren, waarin de morele identiteit van de militair oplicht. Het individuele gesprek en het groepsgesprek komen hierbij in het middelpunt te staan.¹⁰

De diaconale dimensie

Zielzorg mag zich niet beperken tot pastorale gespreksvoering rond levenskwesties en de mystagogische begeleiding. Volgens Nauer is zielzorg ook steeds zielzorg in en van structuren, zoals de krijgsmacht en de context, ook de politieke context, waarin zij opereert. Hiermee komen we bij de diaconale dimensie. Het aandachtspunt hierbij is de sociale,

9 Vgl. Nauer, D., 2004, 19-20; Nauer, D., 2010, 171-173.

10 Vgl. Nauer, D., 2004, 21-22; Nauer, D., 2010, 172-202.

contextuele en historische dimensie van het menselijk bestaan. Hierbij gaat het om *contextuele* zielzorg. Zielzorg met betrekking tot personen én structuren, waardoor de relevantie van zielzorg zich uitstrekt tot in de openbare, maatschappelijke ruimte.¹¹

Zielzorg dient volgens Nauer mensen niet in onrechtvaardige structuren te laten zitten, maar deze duidelijk te benoemen, te bekritisieren en daarnaar te handelen. Voor het uitoefenen van deze dimensie kan de katholieke sociale leer betekenisvol zijn. Het gaat hierbij om zielzorg die wel benoemd wordt als politiek of profetisch pastoraat of ook diaconale presentie: een concrete tussenmenselijke dienst van solidariteit, waarbij vooral met structurele voorwaarden en beperkingen rekening wordt gehouden. Een van de belangrijkste doelstellingen van zielzorg is in dit verband de verdediging van diegenen van wie de waardigheid en de rechten bedreigd worden. Voor de aalmoezenier kan het hierbij gaan om militairen, doch bijvoorbeeld ook om leden van de lokale bevolking tijdens een vredesoperatie. De doeloriëntatie van de diaconale dimensie is het bevrijden van mensen uit onrechtvaardige structuren, zodat een rechtvaardige en barmhartige samenlevingsstructuur kan ontstaan. Inhumane structuren zijn niet altijd voor verandering vatbaar op korte termijn. In dat geval stelt zielzorg zich ten doel om mensen te steunen om in deze structuren te kunnen leven, of te kunnen overleven.¹²

Voor de praktijk van de aalmoezenier betekent dit volgens Nauer een gerichtheid op het administratieve, structurele, maatschappelijke en sociaal-politieke vlak. Organisatie en schriftelijke documentatie van het eigen werk, zorgen voor een eigen werkplek op kazerne of compound, een kapel of stilleruimte, engagement in beroepsverenigingen, organisatie van overleg, meewerken in militaire zorgteams, organen of commissies en het leggen en onderhouden van netwerken op verschillende niveaus, als ook interne en externe public relations.¹³

Zoals boven gesteld werkt Nauer vanuit een multidimensionaal concept voor zielzorg. Haar benadering is dus gebaseerd op dimensies en niet op de doelen van zielzorg of pastoraat. Een benadering vanuit doelen geeft meer helderheid met betrekking tot de middelen voor pastoraat dan een benadering vanuit dimensies. Voor haar benadering is gekozen omwille van de alomvattendheid ervan. Na deze korte karakterisering van dimensies voor een te ontwikkelen zielzorgconcept voor krijgsmachtpastoraat,

11 Vgl. Nauer, D., 2010, 202.

12 Vgl. Nauer, D., 2004, 26-27; Nauer, D., 2010, 202-223.

13 Vgl. Nauer, D., 2004, 28-29; Nauer, D., 2010, 238-243.

wordt nu ingegaan op een mystagogische methode als passende pastorale methode binnen de dialoog van aalmoezeniers met militairen rond bewustwording en versterking van hun morele identiteit, rond het functioneren van het geweten van de militair als persoon.

6.2.2. Een mystagogische methode binnen vredeseducatie

Volgens Van Iersel en Wildering wordt de relatie tussen zielzorg en gewetensvorming getypeerd door het begrip 'morele ervaring'. Aalmoezeniers brengen niet alleen kennis over, zoals bij onderwijs, maar begeleiden mensen in hun morele ervaring. Ze kijken figuurlijk mee met wat militairen meemaken en begeleiden het proces van waarneming van morele realiteiten en van verandering van die waarneming en van verandering van morele identiteit op basis van ervaringen. Dit doet zich voor in de hele militaire cyclus van beroepskeuze, opleiding en vorming, bij *exposure* binnen missies en oefeningen, en bij de verwerking hiervan als veteraan. Met militairen voeren zij een dialoog over hun ervaringen.¹⁴ De militair vertelt over zijn of haar ervaringen.¹⁵

Het duiden van morele ervaring: een hermeneutisch proces

Het duiden van ervaringen is hierbij van belang. Zoals Van Tongeren aangeeft is ervaring het vernemen van betekenis die zich aandient en tegelijkertijd onttrekt. Het gaat volgens hem om het vernemen of opmerken van betekenis. In de ervaring verliezen de feiten hun stomheid en worden ze tot spreken gebracht. Echter, dat wat ze te zeggen hebben, verbergen ze tegelijkertijd. Betekenis is daarom ook iets anders dan wat geregistreerd kan worden door een empirische wetenschap. Ze vraagt namelijk om uitleg. Dat wil zeggen om een hermeneutiek die daarom niet accedenteel, maar wezenlijk verbonden is met de ervaring. Ervaringen vragen erom uitgelegd, toegeëigd en gedeeld te worden. Daarom vertellen militairen elkaar en anderen over hun ervaringen. Niet omdat ze weten wat ze te zeggen hebben, maar omdat ze dat nog niet helemaal precies weten. Ervaring staat voor de ontvankelijkheid voor betekenis en het vermogen om te gaan met zich meldende en tegelijk terugtrekkende pretenties van betekenis.¹⁶

Volgens Van der Ven komt in het proces van het vertellen over morele ervaringen, in de biografische narrativiteit, de morele identiteit van de militair op narratieve wijze naar voren. Het vertelde verwijst beschrijvend

14 Vgl. Iersel, F. van, G. Wildering, 2012, 15.

15 De tekst in deze paragraaf beschrijft een pastorale communicatietheorie, geen theorie over, of analyse van, de samenhang van leefwerelden.

16 Vgl. Tongeren, P. van, 2012, 87-88.

naar wat en waar men is, en normatief naar wat men verlangt, of behoort te zijn of te worden. Het gaat hierbij om moreel zelfverstaan. Dit wordt bereikt door het opnemen en bevragen van, en kritisch na te denken over, wat biografie, gemeenschap, krijgsmacht en traditie gezegd hebben dat men is, waar men zich voor moet inzetten en wat men zou moeten doen. Deze verheldering van de morele identiteit van de militair is een hermeneutisch proces en sluit aan bij een mystagogische methode die de concrete situatie waarin de militair zich bevindt als uitgangspunt neemt. Volgens Van den Berk begeleidt de mystagogische zielzorger de militair om zijn betekeniswereld te onderzoeken, te toetsen, te interpreteren en tot bewustzijn te brengen. De aalmoezenier begint hierbij met het afstemmen op dat wat de militair vertelt en stelt vragen, komt niet meteen met antwoorden, laat staan met het aangeven van de 'juiste richting'.¹⁷

In het proces van het vertellen over ervaringen vanuit operationele inzet ontwikkelen militairen een concept van de eigen morele identiteit, hun mogelijke toekomst en handelingen die uitgevoerd moeten worden. Volgens Van der Ven vervult hierbij de hermeneutiek van het goede of van de morele ervaring een cruciale rol. De vertelde ervaring moet de (luisterende) militair wezenlijk aanspreken of verplichten een handeling zodanig uit te voeren dat deze handeling verstaan wordt als deelname aan het goede leven. In moreel relevante teksten en verhalen kan een aanwijzing gevonden worden dat het concrete goede waar ze expliciet of impliciet naar verwijzen, wijst op een goed, dat breder, dieper en omvattender is, ofwel op het goede leven in al zijn dimensies en aspecten. Van der Ven benoemt dit als het transcendente goede. Vanuit de katholieke sociale leer kan hierbij gewezen worden op concepten als 'vrede', 'algemeen welzijn' en de 'waardigheid van de menselijke persoon'. Deze concepten zijn transcendent in die zin, dat niemand *precies* kan aangeven wat het is, en toch spreekt het aan, roept het op. Dit transcendente goede kan ook op een indirecte manier ervaren worden door *contrasteringen* ('Dit is fout!') waarin militairen weerstand voelen tegen handelingen, situaties en structuren waar ze in operationele omstandigheden mee geconfronteerd worden.¹⁸

Dit sluit aan bij wat in 3.6.1 gesteld werd over normatieve ethiek: zij dient een hermeneutische oriëntatie te bieden op het inhoudelijke referentiekader waarin morele ervaringen van militairen plaatsvinden: zij dient

17 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 234-235; Berk, T. van den, 1999, 58. De contextualisering van deze tekst richting krijgsmacht is van mijn hand. Van der Ven en Van den Berk spreken niet over de krijgsmacht. GW

18 Vgl. Ven, J.A. van der, 1999, 236-238. De contextualisering van deze tekst is wederom van mijn hand. GW

zichtbaar te maken en te presenteren wat het goede is dat door militairen met behulp van moreel juiste handelingen dient te worden nagestreefd. Zij dient keuzesituaties onder moreel perspectief hermeneutisch doorzichtig te maken. In 3.6.2. werd ook duidelijk dat normatieve oriëntaties voor de complexe militaire context enkel op het spoor zijn te komen door hermeneuse van unieke verhalen van militairen in die context. Voor de morele vorming van militairen betekende dit, in het verlengde van het gestelde door Byrne, dat juist het (levens-) verhaal, de narratieve biografie van de militair een centrale plaats dient in te nemen binnen die vorming. De articulatie en duiding van de vertelde ervaringen maken mogelijk om na te gaan wat een mogelijke normatieve oriëntatie kan zijn voor deze militair in deze bepaalde complexe context.

Ontwikkeling van narratieve identiteit

Morele identiteit is nooit af. Ze wil steeds opnieuw uitgedrukt worden om zich te ontwikkelen, om zich te herijken wanneer ze is vervaagd of bekneld raakt. Dit is niet altijd eenvoudig omdat zich in de regel op alle lijnen van het verhaal, in de vertelde ervaring, contrasten voordoen. Volgens Ricoeur zit het contrast al in het begrip identiteit zelf, want de ontwikkeling ervan houdt in dat iemand enerzijds dezelfde blijft: idem-identiteit, en anderzijds zichzelf wordt of ontwikkelt: ipse-identiteit. Dezelfde blijven duidt op de ervaring van bestendigheid of sedimentatie, zoals Ricoeur dat noemt, terwijl jezelf worden of ontwikkelen, duidt op een ervaring van verandering. Deze spanning, jezelf blijven en anders worden, werkt door in dagelijkse gewaarwordingen. Kijkend naar foto's van zichzelf van twintig jaar geleden, herkennen mensen zichzelf, terwijl er ontegenzeggelijk ook veranderingen hebben plaats gevonden tussen toen en nu.¹⁹

Binnen dit proces van identiteitsontwikkeling verschijnt de vertelde ervaring in de vorm van een verhaal. In en door hun verhaal werken militairen aan het uitzetten van een traject en aan het scheppen van samenhang tussen gebeurtenissen en ervaringen die schijnbaar los van elkaar stonden. Ricoeur past op deze kunst van het componeren de term 'configuratie' toe.²⁰ Het karakteristieke van vertellen is het bij elkaar brengen van wat verschillend is. De aalmoezenier helpt de militair hierbij. Volgens Van Iersel en Wildering bestaat zielzorg in deze zin voor een belangrijk deel uit de constructie, deconstructie en reconstructie van de narratieve (morele) identiteit van militairen, en in begeleiding van de expressie van identiteit in de katholieke narratieve en rituele traditie. De aalmoeze-

19 Vgl. Knippenberg, T. van, 2009, 251; Ricoeur, P., 1992, 116-120.

20 Vgl. Ricoeur, P., 1992, 142.

nier helpt de militair te construeren, te configureren: de opeenvolging te vinden van schijnbaar tegenstrijdige en contingente gebeurtenissen zodat deze meer begrijpelijk worden, samenhang en consistentie gaan vertonen. Het verhaal is in principe open en kan daarom gereconstrueerd of hermeneutisch herijkt worden. Het verhaal wordt dan een zinvolle configuratie van wat anders contingent blijft, aldus Van Knippenberg. De act van het vertellen en de hermeneutische herijking van het vertelde keert de contingentie van gebeurtenissen. Daarin ligt ook de zin van het vertellen van een verhaal over morele ervaringen. De militair als verteller vraagt zich af hoe zijn morele identiteit op het spel staat, of gestaan heeft, hoe die identiteit veranderd is, en de langere adem van bestendigheid, continuïteit er al dan niet gestalte in krijgt. De militair staat voor de vraag in hoeverre hij kan en wil werken aan reconfiguratie van zijn verhaal, van zijn identiteit. De configurerende activiteit is een poging (morele) identiteit te realiseren: herkenbaar voor zichzelf en voor anderen, subject te zijn van de geschiedenis zoals die gestalte krijgt in het verhaal tot nu toe. Het vertelde verhaal is er om bewustzijn te exploreren omtrent de weg die de militair aflegt. Identiteit is het voorlopige resultaat van het verhaal.²¹

De verteller van het verhaal is volgens Van Knippenberg op zoek naar zichzelf in een mengsel van deelverhalen dat nooit af is. Identiteit is niet de mechanische uitwerking van een van tevoren vastliggend alomvattend plan. Door processen heen zoekt de militair naar ontwikkeling, herijking of versterking van zijn morele identiteit. Daarom wordt gesproken van narratieve identiteit, omdat zij zich, gaande langs (verhaal)lijnen van tijd, ruimte en transcendentie, ontwikkelt in een proces van vertellingen. Het verhaal gaat over tijd: het gaat over de militair die verwickeld is in het netwerk van de tijd. Vanuit het heden roept het verhaal het verleden op en staat het open naar de toekomst. Het gaat over de wijze waarop en de mate waarin de militair zijn persoonlijke geschiedenis kan overzien en articuleren. Het verhaal gaat ook over de ruimte: het gaat over de militair die verwickeld is in een netwerk van betrekkingen met anderen. De ik-figuur vertelt over die anderen en over wat die anderen van de 'ik' vinden. Het gaat over de mate waarin de militair in de wereld en in het netwerk van relaties een plek heeft, die herkenbaar is voor hemzelf en voor anderen. Het verhaal gaat uiteindelijk over transcendentie: het gaat over de militair die op zoek is naar betekenis, naar perspectief. De transcendentielijn staat voor datgene wat het bestaan in tijd en ruimte overstijgt en er

21 Vgl. Iersel, F. van, G. Wildering, 2012, 15; Vgl. Knippenberg, T. van, 2009, 251-252.

de grond van is. Het gaat over oorsprong en bestemming, over het leven en zijn geheimen: de mystagogische lijn.²²

Een mystagogische methode met herijking van morele identiteit als doel
Volgens Van Knippenberg gaat het in de begeleiding van het vertellen over ervaringen, het vertellen van een verhaal, erom dat de verteller, de militair, tot een steeds authentiekere morele identiteit komt in de context van tijd en ruimte. Daarom is het algemeen doel van morele vorming de herijking van morele identiteit, of herijking van inhoud en werking van het geweten, aangezien binnen een katholiek perspectief het geweten de kern is van de morele identiteit van de persoon. Aalmoezeniers staan militairen bij in het ontwikkelen van hun morele identiteit door expertise aan te bieden bij het ordenen, het vinden en het terugvinden van de rode draad in hun levensverhaal. Een mystagogische methode van zielzorg binnen deze begeleiding probeert bij te dragen aan het zelfverstaan van militairen. Hierbij zijn aalmoezeniers in al hun interactie met militairen aangewezen op interpretatie: aalmoezeniers doen aan hermeneuse van morele ervaringen van militairen. Hermeneutiek gaat volgens Van Knippenberg over het verstaan, het uitleggen, het interpreteren van de menselijke werkelijkheid, in dit geval toegespitst op het levende verhaal van mensen.²³

Ervaringen en de verhalen daarover gaan over thema's, in geval van morele vorming, veelal ervaringen en verhalen rond morele dilemma's. Deze verhalen onthullen en verhullen wie de verteller denkt dat hij is en wie hij denkt dat de anderen zijn. In een mystagogische benadering gaat het er nu om, om in die verhalen een duiding te plaatsen van wat Van Knippenberg de transcendentie lijn in het verhaal noemt: de duiding van zin, doel en richting van menselijke existentie met het oog op ontwikkeling van morele identiteit. Inzicht in de structuur en de dynamiek van het verhaal is basaal in de methode van mystagogische begeleiding van de ontwikkeling van identiteit. Aalmoezeniers kunnen in gesprek, maar ook in verkondiging, voor anderen een stimulans zijn om de betekenis van ervaringen, van het verhaal verder te verkennen, te exploreren, en om de gewonnen inzichten om te zetten in moreel handelen.²⁴

22 Vgl. Knippenberg, T. van, 2005, 25-27; Knippenberg, T. van, 2009, 248-251. De contextualisering van de tekst richting krijgsmacht op deze plaats en hierna, is van mijn hand. Knippenberg spreekt niet over de krijgsmacht. GW

23 Vgl. Knippenberg, T. van, 2005, 121-122; Knippenberg, T. van, 2009, 261.

24 Vgl. Knippenberg, T. van, 2005, 122.

Waardeverheldering en waardeoverdracht

Wil de aalmoezenier de militair werkelijk begrijpen, dan moet hij of zij leren naar hun vertelde ervaringen te luisteren en moeite doen om in hun definities, dromen, credo's, verwensingen enzovoort te ontdekken wat zij willen zeggen, aldus Van Knippenberg. De aalmoezenier dient zichzelf te begeven in de taal van de ander, in diens verhaal en daar contact mee maken. Het doel van deze exploratie is dat de militair zijn eigen verhaal steeds beter gaat begrijpen, dat het steeds meer zijn verhaal wordt, dat hij het opnieuw kan vertellen aan zichzelf en anderen, ook in het kader van morele verantwoording afleggen, een verhaal waarin zijn oorspronkelijkheid, zijn geheim, naar voren komt en dat de uitdrukking is van zijn vermogen tot het vestigen van morele identiteit. Ook hier zien we weer het mystagogische moment tevoorschijn komen.²⁵

Dit kan moraalpedagogisch ook geduid worden als waardeverheldering. Vanuit een natuurwettelijke benadering dragen mensen waarden al in zich, namelijk in de *synderesis*. Dit maakt verheldering als moraalpedagogische oriëntatie mogelijk. Verder past deze opvoedkundige oriëntatie bij de morele pluraliteit in de krijgsmacht en de morele pluraliteit waar militairen veelal mee te maken hebben in gebieden van operationele inzet. Waardeverheldering kan ingezet worden als begeleiding bij de bewustwording en ontwikkeling van de eigen waarden, de eigen morele identiteit van de militair, en de vaardigheid van de militair om de juiste vragen te stellen over de morele betekenis (zin) van het leven in haar algemeenheid, zijn eigen leven en het leven van de mensen in het inzetgebied. Aalmoezeniers zullen deze verheldering als hermeneutiek van de morele ervaring door middel van dialoog mede laten plaatsvinden in (kritische) relatie tot waarden vanuit de katholieke traditie. Dit omwille van hun identiteit als ambtsdragers, doch ook omdat waardeverheldering als opvoedkundige oriëntatie een intrinsieke neiging heeft tot moreel relativisme. Als zodanig dient er in de mystagogische methode van zielzorg altijd sprake te zijn van een wisselwerking tussen waardeverheldering en waardeoverdracht als opvoedkundige oriëntaties. Want zoals *Gravissimum Educationis*, de verklaring over de christelijke opvoeding van Vaticanum II, het stelt in no. 3: '(...) de opvoedingstaak [behoort] om een eigen reden tot de bevoegdheid van de Kerk (...) voornamelijk omdat zij tot taak heeft de weg van het *heil* aan *alle* mensen te verkondigen, (...). (...) Zij biedt haar hulp aan alle volkeren aan om de totale volkomenheid

25 Vgl. Knippenberg, T. van, 2005, 122.

van de menselijke persoonlijkheid te bevorderen, tot welzijn ook van de aardse maatschappij en tot opbouw van een meer humane wereld.²⁶

Van waardeoverdracht als opvoedkundige oriëntatie is dus sprake wanneer aalmoezeniers in een dialoog met militairen doelen inbrengen, als hermeneutiek van de morele ervaring, die voortkomen uit de katholieke traditie. Hierbij kan het bijvoorbeeld gaan om doelen zoals de waardigheid van de menselijke persoon als criterium voor de moraliteit van militair handelen, tot opbouw van een meer humane wereld. Dit criterium kan verlengd worden met vrede als het eigenlijke doel van onze samenleving, wat de naleving van mensenrechten impliceert. Hetgeen in een operationele setting ingewikkeld kan zijn, omdat militairen soms rechten van mensen moeten schenden, zoals bijvoorbeeld hun recht op leven. Tevens kunnen aalmoezeniers inbrengen dat binnen morele afwegingsprocessen, vanuit een katholiek gezichtspunt, het functioneren van het geweten centraal staat. Ook kunnen zij kiezen voor het versterken van attitudes die de waardigheid van de menselijke persoon, vrede en de naleving van mensenrechten dienen. De grens van de eigen beslissingen van de militair als persoon zou liggen bij attitudes die duidelijk ingaan tegen de mensenrechten van anderen, zoals bijvoorbeeld racisme, meewerken aan genocide of het onnodig uitoefenen van (dodelijk) geweld omwille van de mogelijke kick die het uitoefenen van geweld kan geven.

Waardeverheldering en waardeoverdracht zijn twee kanten van eenzelfde opvoedkundige activiteit die altijd een poging is, want over wat de ander bedoelt, kan geen absolute zekerheid worden verkregen, evenmin als over de uitwerking van het contact dat er tussen aalmoezenier en militair ontstaat. Wel kan gekomen worden tot een relatief adequate interpretatie: gerelateerd aan de kracht van de onthullingen en weglatingen in het verhaal, gerelateerd aan de vaardigheden en de aandacht van de interpretator, gerelateerd aan de soort communicatie zoals die mogelijk is voor de interpretator in een bepaalde cultuur en bepaalde tijd.²⁷

Pastorale prudentia

In dit verband kan ook gesproken worden over wat Van Iersel en Wildering benoemen als pastorale *prudentia*. Dit duidt op het vermogen van de aalmoezenier om op basis van achtergrondkennis op het gebied van de pastoraaltheologie in de praktijk van zielzorg inschattingen te maken van de betekenis van religieuze en levensbeschouwelijke communicatie van en

26 Zie: *Constituties en Decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*, 1967, 231.

27 Vgl. Knippenberg, T. van, 2005, 123.

met militairen, en hierop door middel van principieel-theologisch, strategisch en tactisch verantwoord handelen in te spelen. Als zodanig duidt de pastorale *prudentia* een vorm van inschatten aan die vooraf gaat aan de pastorale diagnostiek. Pastorale *prudentia* veronderstelt binnen een mystagogisch perspectief het schattenderwijs kunnen 'zien' van mogelijkheden en grenzen binnen het pastorale contact. Ze stimuleert tot een combinatie van doelgerichtheid en wendbaarheid in de middelenkeuze (pastorale begeleiding en interventies).²⁸

Exploreren, analyseren en evalueren

Wat aalmoezeniers binnen hermeneuse en dialoog nodig hebben is, volgens Van Knippenberg, geconcentreerde aandacht als dispositie die het gesprekspartners mogelijk maakt hun eigen weg te vinden, omdat zij worden gezien, worden gehoord, er mogen zijn. Het is een dispositie die samenhangt met het geloof in de Aanwezige God in het leven van mensen. Vanuit deze dispositie ligt de taak van de aalmoezenier eerder in het vernemen van een weg die zichtbaar wordt, dan in het wijzen van een weg. In het spoor van de aandacht ligt luisteren, actief en activerend. De andere hermeneutisch-communicatieve activiteiten van de aalmoezenier zijn exploreren, analyseren en evalueren.²⁹

Of het nu gaat om het begrijpen van zichzelf, of een ander persoon, om het verstaan van een brontekst, of om de verbinding van deze drie, exploreren is daarbij een belangrijke hermeneutisch-communicatieve taak. Het is het aftasten van denken, voelen en doen, om op het spoor te komen van de betekenis die gebeurtenissen hebben voor de betreffende persoon in de betreffende tekst. Exploreren is kenmerkend voor de interne communicatie, voor het gesprek dat de persoon voert met zichzelf. Daarin tast hij af welke ervaringen en gevoelens opkomen bij het vertellen van, of het luisteren naar het verhaal. Analyseren is de activiteit waarin wordt ingegaan op resultaten van communicatie. Zit er een patroon in? Springt er een bepaald thema uit? Evalueren is terugkijken, eventueel met behulp van het narratieve potentieel van de christelijke traditie. Kan dit potentieel nader vorm geven aan de ervaringen die door exploratie en analyse zijn opgedaan?³⁰

Het levende verhaal

In verband met evalueren mag volgens Van Knippenberg gesteld worden dat het narratieve potentieel de meest eigen bagage is van de

28 Vgl. Iersel, F. van, G. Wildering, 2012, 27.

29 Vgl. Knippenberg, T. van, 2005, 123.

30 Vgl. Knippenberg, T. van, 2005, 123-124.

aalmoezenier. Het begrip van het traditieverhaal wordt ondersteund door het begrip van bronnen: Bijbel, traditie, spiritualiteit. Optimaal communicatief werken is afhankelijk van de hermeneutische kracht in de aalmoezenier als mystagoog om de relatie te leggen tussen die bronnen en de ervaringen en het levensverhaal van toehoorders of gesprekspartners. Inzicht in de structuur van de morele ervaring, van het verhaal over de morele ervaring en in de structuur van het traditieverhaal verschaft de mogelijkheid dat de aalmoezenier deze ervaringen en verhalen kan verstaan en duiden in relatie tot elkaar en zo de militair zicht geeft op doel en richting van goed menselijk leven in geordende betrekkingen, ofwel vrede.³¹

Ricoeur spreekt in dit verband van het toepassen van het traditieverhaal in ons leven. Of beter gezegd van de passendheid ervan (*appropriation*). Wij zijn niet de auteurs van ons bestaan, doch wel de coauteurs met betrekking tot de zin ervan. De narratieve eenheid die wij configureren in ons leven mag volgens Ricoeur gezien worden als een samengaan van verbeelding en werkelijke ervaring. En het is nu juist omwille van het ongrijpbare karakter van het werkelijke leven dat wij literaire verbeeldende verhalen en de daarin voorkomende metaforen nodig hebben om ons leven retrospectief te duiden, te organiseren, te configureren. Hierbij begrijpen we elke duiding, elk beeld, elke metafoor binnen het literaire of historische verhaal met betrekking tot ons eigen leven als provisorisch en open voor herijking. Verhaallijnen uit de literatuur en met name de daarin gelegen verbeeldingen en metaforen kunnen ons steunen bij het begrijpen, duiden van de verhaallijn van ons eigen leven. Ieder verhaal, ook ons levensverhaal, is overigens enkel in een bepaalde zin retrospectief: in de ogen van de verteller hebben de gebeurtenissen waarover verhaald wordt schijnbaar in het verleden plaatsgevonden. Het verleden waarvan het verhaal spreekt, is echter slechts het quasi verleden van de verteller. Want in het verhaal horen wij hem of haar vaak in de verleden tijd spreken over verwachtingen, gebeurtenissen, intenties door middel waarvan hij of zij georiënteerd is op de toekomst. Het verhaal blikkt vooruit naar de toekomst op basis van een configuratie van gebeurtenissen in het verleden. In het verhaal blijkt de zorg over en voor de toekomst. Ondanks hun contrast zijn literaire en levensverhalen volgens Ricoeur geen elkaar wederzijds uitsluitende categorieën. Integendeel, ze vullen elkaar aan, juist omwille van het contrast. Er kan een dialectiek ontstaan op het niveau van duiding en verbeelding van betekenis tussen beide. En deze dialectiek herinnert ons eraan dat het verhaal deel was van het

31 Vgl. Knippenberg, T. van, 2005, 124.

leven voordat het in ballingschap ging in de geschreven tekst. Het verhaal keert terug in het leven juist door de toepassing ervan in ons leven.³²

Op basis van het voorgaande kan nu gesteld worden dat een mystagogische methode een passende pastorale methode blijkt te zijn voor de hermeneutiek van de morele ervaring, voor de inhoudelijke dialoog tussen aalmoezenier en militairen. Het is een methode die recht doet aan, en rekening houdt met, de levensbeschouwelijke pluraliteit binnen de krijgsmacht.

6.2.3. Pastorale doelen binnen vredeseducatie

Hierboven is duidelijk geworden dat het algemene doel van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen als vredeseducatie gelegen is in het (her)ijken van de morele identiteit, van het functioneren van het geweten, van de persoon van de militair. Vanuit de synthese van de pastoraaltheologische implicaties gegeven in de eerste subparagraaf kan hieraan toegevoegd worden dat het hierbij dient te gaan om de proactieve formulering en vorming van juiste intenties, in de vorm van doel-middel-gevolg combinaties, die gericht zijn op de legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden. Welke pastorale doelen kunnen nu geformuleerd worden voor vredeseducatie door aalmoezeniers?

Het voorgaande betekent dat vanuit een katholieke optiek de bijdrage aan de morele vorming van militairen gericht dient te zijn op *vrede* als overkoepelend opvoedkundig pastoraal doel, aangezien dit als doel van menselijk samenleven benoemd wordt binnen het theologisch kader gegeven in de hoofdstukken vier en vijf. Het eerste en algemeen pastoraal-educatieve doel van vredeseducatie kan op basis van het gestelde in 2.2.3. luiden: *het scheppen van een vredescultuur* binnen de krijgsmacht door middel van een gerichtheid van militairen op het minimaliseren van de uitoefening van geweld en agressie en het vormen van een bekwaamheid tot het scheppen van vrede. Voor de vredeseducatie van militairen betekent dit dat zij leren de intentie te hebben hun geweldsuitoefening tot een noodzakelijk minimum te beperken, dus tot een niveau dat moreel verdedigbaar en proportioneel is.

Het gaat binnen vredeseducatie ook om het vormen of omvormen van attitudes. Attitudes en daaruit voorkomende gedragingen worden gedragen door *nastrevenswaardige doelen, doeloriëntaties of waarden*. Waarden en normen worden veelal onbewust aangeleerd. Een houding

32 Vgl. Ricoeur, P., 1992, 161-163.

van bereidheid tot vrede, tot minimalisering van geweld, betekent dat militairen zich bewust worden van de nastrevenswaardige doelen die zij bij zich dragen en hoe deze doeloriëntaties de minimalisering van de geweldsuitoefening ondersteunen, dan wel in de weg kunnen staan. Een tweede pastoraal-educatief doel is dan ook de bewustwording van de eigen (morele) waarden van de militair, de eigen manier van omgaan met agressie en geweld, en de communicatie hierover.

Militairen oefenen hun functie uit binnen het geweldsmonopolie van de staat. De uitoefening van staatsgeweld dient legitiem te zijn. Dit betekent dat vredeseducatie voor militairen een bijdrage dient te zijn aan het kunnen beoordelen van de *legitimiteit* van hun geweldsuitoefening. Een derde pastoraal-educatief doel is daarmee het zelfstandig moreel kunnen beoordelen van geweldshandelingen. Dit is natuurlijk bij uitstek een vormingsdoel van de morele vorming die militairen ontvangen vanuit de krijgsmacht zelf op basis van de militaire ethiek in Nederland. De Rooms Katholieke Geestelijk Verzorging zal hieraan een eigen bijdrage leveren door met militairen de vorming van hun geweten te onderzoeken. Vredeseducatie kan hierbij gezien worden als het bevorderen van de bekwaamheid tot ethisch te verantwoorden zelfstandige morele beoordeling en uitvoering van geweldshandelingen met het oog op de minimalisering van geweld en tot communicatie hierover. De proactieve formulering en vorming van juiste intenties in de vorm van doel-middel-gevolg combinaties betekent vanuit katholiek perspectief de formulering van een proactieve minimale moraal in de vorm van het naleven van fundamentele mensenrechten als nadere concretisering van het algemeen welzijn op basis van de waardigheid van de menselijke persoon als einddoel.

De zwaarmacht van de overheid dient geplaatst te worden binnen een voor iedereen geldende onafhankelijke internationale *rechtsordening* en de rechtsordening van de Nederlandse rechtstaat. Dit betekent dat de vredeseducatie plaatsvindt binnen de lijnen van mondiale waarden en normen, met name de mensenrechten, die inhoudelijke doeloriëntaties in een kosmopolitisch raamwerk zetten. Een vierde pastoraal-educatief doel is daarmee dat militairen zich bewust zijn van mondiale waarden, met name mensenrechten, en de verantwoording van hun morele oordelen kunnen richten naar de waarden van de internationale rechtsordening en de waarden van de Nederlandse rechtstaat.

Militairen oefenen hun functie vaak uit in moeilijke operationele omstandigheden. Goed voorbereid zullen zij naar eer en geweten de aan hen opgelegde taken uitvoeren. Eenmaal terug in Nederland kan het zijn dat zij de handelingen die zij verricht hebben tijdens operaties opnieuw gaan

waarden in het licht van de maatschappelijke waardering voor hun handelen. Verandering in maatschappelijke opvattingen ten aanzien van een missie kan leiden tot gewetensdruk bij militairen. Het militaire optreden in Srebrenica kan hierbij als voorbeeld dienen. Verandering in maatschappelijke opvattingen, doch ook in persoonlijke opvattingen, kunnen ertoe leiden dat de veteraan zijn of haar geweten opnieuw gaat toetsen. Een vijfde pastoraal-educatief doel van vredeseducatie is dan ook de verwerking van opgedane ervaringen en uitgevoerde taken. Ofwel: de nazorg van veteranen. Het gaat hier om aandacht en begripvorming voor de morele vragen die zij achteraf stellen en de verantwoordelijkheid die zij zichzelf toebedelen. Deze verwerking is een normaal proces. Veteranenzorg vereist volgens Rietveld daarom altijd begeleiding bij de morele identiteitsontwikkeling. Morele identiteit vraagt volgens haar om begeleiding bij existentiële vragen inzake de zoektocht naar betekenisverlening, het vraagt om hermeneuse van morele ervaringen.³³

6.2.4. Verdieping van de pastoraaltheologische implicaties: geestelijke verzorging en context

In de inleiding (1.5.) werd aangegeven dat het onderhavige onderzoek aansluiting zoekt bij de opvatting van Karl Rahner dat pastoraaltheologie de bestudering betreft van de actuele zelfontplooiing van de Kerk in de huidige situatie met het oog op haar handelingsmogelijkheden naar de toekomst toe. Het materiële object van het onderzoek is dan ook de zelfontplooiing, het handelen, van de Kerk, in casu het handelen van aalmoezeniers. Het formele object is de huidige situatie, de handelingscontext, waarin de Kerk zich bevindt en die het handelen van de Kerk, in casu het handelen van aalmoezeniers, beïnvloedt en specificeert. Een methodische implicatie hierbij luidde dat de context waarin de Kerk handelt geanalyseerd dient te worden met het oog op haar handelingsmogelijkheden om een bijdrage te leveren aan morele vorming in de krijgsmacht. Vandaar dat de context van morele vorming in de krijgsmacht werd geanalyseerd in hoofdstuk twee en de context van de militaire ethiek in Nederland in hoofdstuk drie. Deze analyses werden verricht met het oog op de invloed van deze contexten op de specificatie van de elementen uit de geloofsinhoud die door aalmoezeniers ingebracht kunnen worden in hun bijdrage aan de morele vorming van militairen.

Tevens werd in de inleiding aangegeven dat de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging de institutionele vertegenwoordiging is van de Rooms Katholieke Kerk binnen het instituut krijgsmacht en daarmee binnen de staat. Als zodanig vertegenwoordigt zij de institutionele

33 Vgl. Rietveld, N., 2009, 341.

opvattingen van de Kerk binnen de krijgsmacht. Dit betekent dat haar bijdrage aan de morele vorming van militairen tenminste gebaseerd dient te zijn op moraaltheologische inzichten uit de rooms-katholieke traditie. Gezien de structurele context van de krijgsmacht waarin de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging haar werkzaamheden verricht, kan haar bijdrage aan de morele vorming inhoudelijk in belangrijke mate gebaseerd worden op inzichten uit de sociale leer van de Kerk. De sociale leer van de Kerk vormt daarom binnen dit onderzoek de primaire kennisbron van waaruit het theologische kader ontwikkeld wordt. Het theologische kader, ontwikkeld in de hoofdstukken vier en vijf, vormt de referentie voor de inhoudelijke inbreng van aalmoezeniers in de communicatieve interactie met militairen aangaande ethische thema's en morele handelingsvraagstukken in de Nederlandse krijgsmacht.

Het onderhavige onderzoek is daarmee een fundamenteel-pastoraal-theologische studie naar inhoud, functie en relevantie van moraaltheologische noties uit de rooms-katholieke traditie in een politiek-militaire context. Anders gezegd: het is een studie naar de verhouding tussen elementen uit de katholieke geloofsinhoud enerzijds, en de context van de krijgsmacht waarin die elementen dienen te functioneren anderzijds. Het kan daarmee gekarakteriseerd worden als een contextueel-theologische studie waarin ervaringen uit het verleden, zoals schriftelijk neergeslagen in Bijbel en rooms-katholieke traditie, in contact worden gebracht met de hedendaagse ervaringen van militairen, de context, en wel door middel van een hermeneutische methode. In deze zin bevat dit onderzoek een methodische parallel met de methode die gehanteerd wordt binnen de pastorale constitutie *Gaudium et Spes* die een verheldering wil zijn van de inhoud van de institutionele geloofsopvattingen van de Kerk die bijdragen aan een betekenisvolle opbouw van de samenleving, en hoe die geloofsopvattingen in die context kunnen functioneren.³⁴

Contextualisering van het functioneren van geloofsinhoud

Binnen het onderhavige onderzoek gaat het dan ook om de beantwoording van de vraag naar de verhouding tussen een theologie opgevat als geloofsinhoud enerzijds, en menselijke ervaring anderzijds, of de verhouding tussen geloofsinhoud en de hermeneutische duiding van hedendaagse menselijke ervaring met behulp van elementen uit die geloofsinhoud, binnen deze studie met het oog op behoud van de morele identiteit van militairen in de Nederlandse krijgsmacht. Welke elementen uit de katholieke geloofsinhoud kunnen het behoud van morele integriteit dienen en hoe kan de aalmoezenier deze elementen inbrengen in de dialoog

34 Vgl. Dupuis, J., 2001, 14-15; Bevans, S., 2002, xvi-xvii.

met militairen over hun morele ervaringen? Het betreft de vraag naar het juist afstemmen van deze elementen op de ervaringen van militairen, op de levensbeschouwelijk plurale politiek-militaire context waarin die elementen dienen te functioneren. Dit juist afstemmen is een complex en niet-eenduidig proces zoals hieronder nader wordt toegelicht.

Volgens E.T. Alii kan een theologie, opgevat als geloofsinhoud, verstaan worden als een verstandig of logisch woord (*logos*) over God (*theos*). Theologiseren is een poging om de betrokkenheid van God op mens en wereld als menselijk denkend wezen tot uitdrukking te brengen. Het gaat bij een theologie om een kwetsbaar menselijk geloof dat op zoek is naar inzicht door denken en taal heen.³⁵ Theologiseren op een contextuele manier betekent volgens Bevans rekening houden met twee zaken: de ervaringen uit het verleden, die neergeslagen zijn in de Bijbel en die levend gehouden, bewaard en doordacht worden in de rooms-katholieke traditie enerzijds, en de ervaring van het heden, de context van de krijgsmacht, anderzijds. Volgens Bevans behoort een hedendaagse theologie inhoudelijk trouw te zijn aan de ervaringen en contexten uit het verleden, waarbij zij authentiek functioneert in een hedendaagse context wanneer dat wat ontvangen is, ons ook daadwerkelijk eigen is geworden in die hedendaagse context. Om dit proces te laten plaatsvinden dient de ontvangen traditie door ons geïntegreerd te worden in onze hedendaagse individuele en collectieve culturele ervaring.³⁶

Onze hedendaagse individuele en collectieve culturele ervaring, of context, wordt door Bevans geduid als zijnde complex, niet eenduidig en opgebouwd uit verschillende sociale realiteiten. Hij benoemt een viertal. Context omvat de ervaringen van een persoon of een groep van personen (1) binnen een bepaalde cultuur, dat wil zeggen een systeem van overgeleverde voorstellingen, uitgedrukt in symbolische vormen, door middel waarvan mensen met elkaar communiceren en hun kennis en houding ten opzichte van het leven ontwikkelen (2). Ook kan gesproken worden van de sociale positie waarin personen of groepen zich bevinden (3) en de sociale veranderingen die zich voortdurend voltrekken binnen de context (4).³⁷

Contextualisering van een theologie of van geloofsinhoud wijst ons volgens Bevans op het gegeven dat theologiseren gericht is op interactie en dialoog met een bepaalde culturele omgeving, in casu de krijgsmacht.

35 Vgl. E.T. Alii, 2009, 42.

36 Vgl. Bevans, S., 2002, 5.

37 Vgl. Bevans, S., 2002, 5-7.

Contextualisering beschrijft een vorm van theologiebeoefening die menselijke ervaring, culturele omgeving, sociale positionering van mensen en sociaal-culturele veranderingen serieus neemt als factoren die de complexe en niet-eenduidige wederzijdse samenhang bepaald tussen geloofsinhoud en de context waarin zij dient te functioneren.³⁸

Het proces van integratie van een ontvangen traditie, of geloofsinhoud, in een hedendaagse context raakt hiermee aan de problematiek van het integreren van inhoudelijke oriëntaties in een complexe omgeving, zoals dat besproken is in 3.6.2. met betrekking tot de toepassing van militaire ethiek in een complexe omgeving. Parallel aan hetgeen in die paragraaf besproken is, kan gesteld worden dat een contextuele (pastoraal)theologie een hermeneutische methode dient te hanteren als het gaat om het inbrengen van normatieve geloofsooriëntaties in complexe omgevingen waarbij de hoofdvraag luidt: wat werkt waar en wanneer met het oog op welk doel? Het uiteindelijke doel van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen is het behoud van morele integriteit van militairen. Aalmoezeniers dienen in hun bijdrage aan de morele vorming van militairen na te gaan wat het (tussen-)doel is van hun bijdrage, waarbij dit doel gericht staat op het einddoel van behoud van morele integriteit. Vervolgens dienen zij na te gaan welke passende pastoraal-educatieve middelen op welk tijdstip en in welke omgeving ingezet kunnen worden met het oog op het einddoel (strategie). Het gaat dus om doeloriëntaties en de weg om het einddoel te benaderen (via tussendoelen) en de mate waarin wordt bijgedragen aan het mogelijk bereiken van het einddoel. Het uiteindelijke doel, behoud van morele integriteit, dient hierbij wel enige plasticiteit te bezitten in haar omschrijving. Of een doel bereikt kan worden hangt af van het proces dat plaatsvindt in de complexe omgeving waarin zij nastreeft wordt. Dit betekent dat de operationalisering van het te bereiken doel gestalte krijgt en gedefinieerd wordt gaande het proces van nastreven in plaats van dat het van tevoren vastomlijnd beschreven kan worden. De operationalisering van het doel is contextueel-pragmatisch van aard. Er bestaat een dialectische spanning tussen het presenteren van uitgewerkte beelden van behoud van morele integriteit enerzijds, en de geoperationaliseerde werkelijkheid hiervan in een complexe context anderzijds. Binnen de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming van militairen dient daarom sprake te zijn van een dialectiek tussen deze twee polariteiten, waarin methodisch gezien narratief-biografische verhalen vanuit de context van groot belang zijn. Het geheel van de werkzaamheid van de aalmoezenier in zijn bijdrage aan de morele vorming

38 Vgl. Bevans, S., 2002, 27.

van militairen kan benoemd worden als de uitoefening van pastorale *prudentia*, zoals hierboven in 6.2.2. ook al werd aangegeven.

Zes modellen voor contextualisering van het functioneren van geloofsinhoud

Met betrekking tot het proces van integratie van geloofsinhoud in een hedendaagse context biedt Bevans in zijn boek *Models of Contextual Theology* een zestal modellen als beschrijvingen van de verschillende opties die theologen ter beschikking staan ten aanzien van de contextualisering van geloofsinhoud. Een model wordt door hem opgevat als een relatief eenvoudig beschrijvend theoretisch construct, of ideaaltipe, dat inzicht biedt in bepaalde aspecten van de complexe realiteit van contextualisering: het biedt een bepaald perspectief op die contextualisering. Het is een vereenvoudiging die de werkelijkheid van contextualisering onvolledig weergeeft, doch wel bepaalde begrensde interpretatieve kennis hieromtrent genereert. De onderscheiden modellen vullen elkaar aan. Ieder model geeft een bepaalde wijze van theologiseren binnen een bepaalde context. Hiermee representeert ieder model een bepaalde beginsituatie met bijbehorende theologische vooronderstellingen. Exclusief gebruik van één enkel model leidt vrijwel altijd tot een blikvernaauwing op de pluriformiteit van de menselijke ervaring. In zekere zin leidt ieder model tot een hermeneutische vertaling van een geloofsinhoud naar een bepaalde context. Volgens Bevans kunnen elementen uit een geloofsinhoud namelijk niet zomaar toegepast worden in, of aangepast worden aan, een context. De zes modellen die hij beschrijft worden door hem geplaatst binnen een continuüm van grote nadruk op ervaringen uit het verleden (Bijbel en traditie) tot grote nadruk op de ervaring van het heden (context) als uitgangspunt voor contextualisering van elementen uit een geloofsinhoud. Hieronder volgt een korte typering van de modellen.³⁹

Het tegenculturele model legt de sterkste nadruk op ervaringen uit het verleden, dus op Bijbel en traditie voor het formuleren van elementen uit een geloofsinhoud die dienen te functioneren in een bepaalde context. De context wordt binnen dit model uiterst serieus genomen, doch ook met argwaan bekeken. Wanneer de christelijke boodschap werkelijk geïmplementeerd wil worden in een context, dan dient het die context uit te dagen en uit te zuiveren. Het tegenculturele model vindt volgens Bevans vooral aanhangers onder theologen die de hedendaagse Westerse samenleving beschouwen als diep antichristelijk. Het is volgens hem ook het model dat ligt achter de encycliek *Evangelium Vitae* van Paus Johannes Paulus II, waarin gesproken wordt over een 'cultuur van de

39 Vgl. Bevans, S., 2002, 28-32.

dood' die rondwaart in de hedendaagse Westerse samenleving en die onder kritiek gesteld dient te worden van, en geheeld dient te worden door, het 'Evangelie van het Leven'. Dit model laat zien, meer dan de andere modellen, dat bepaalde hedendaagse contexten eenvoudigweg haaks staan op de boodschap van het Evangelie. Tevens laat het meer dan de andere modellen zien dat Bijbel en traditie ons een alomvattende, radicale wereldvisie voorhouden, die diepgaand verschilt van hedendaagse menselijke ervaringen van de wereld en de cultuur die mensen daarmee creëren.⁴⁰

Het vertaalmodel is volgens Bevans het meest gangbare model. Binnen dit model wordt een geloofsinhoud 'vertaald' naar, of geaccommodeerd binnen, een bepaalde context. In wezen is dit bij alle modellen aan de orde. Het specifieke van dit model is dat de geloofsinhoud opgevat wordt als onveranderlijk van aard. Er is sprake van een *depositum fidei*. Traditie wordt binnen dit model niet gezien als creatieve hermeneutische aanpassing van de inhoud aan de context, maar als behoudend, als een manier om trouw te blijven aan essentiële elementen uit de geloofsinhoud. Cultuuruitingen en culturele waarden worden hierbij niet gezien als intrinsiek goed, maar als geschikte dragers voor het *depositum fidei*. De onveranderlijke geloofswaarheden dienen 'omgezet' te worden in woorden en rituelen die verstaan kunnen worden binnen een bepaalde culturele context. Of zoals Bevans het formuleert: er is altijd 'iets' van buiten de cultuur dat naar binnen moet worden gebracht. De basisvooronderstelling van dit model is dat de christelijke boodschap 'bovencontextueel' van aard is.⁴¹

Het synthetische model wil volgens Bevans ten eerste een soort (moeizame) synthese zijn van de overige vijf modellen, een middenweg. Het houdt vast aan het belang van Bijbel en de erfenis van een traditionele geloofsinhoud, terwijl het tegelijkertijd het belang van context benadrukt voor de contextuele formulering van de geloofsinhoud. Het neemt uit het praxismodel het belang van gelovig handelen over voor de ontwikkeling van een theologie die niet voorbij gaat aan de complexiteit van sociale en culturele veranderingen. Ten tweede maakt het synthetisch model gebruik van bronnen uit andere contexten en andere theologische uitdrukkingsvormen voor zowel methode als inhoud van de formulering van een geloofsinhoud. Ten derde is dit model volgens Bevans synthetisch te noemen omdat het synthetisch tracht te zijn in Hegeliaanse zin. De formulering van elementen uit de geloofsinhoud geschiedt binnen dit

40 Vgl. Bevans, S., 2002, 117-118.

41 Vgl. Bevans, S., 2002, 38-40.

model volgens een dialectisch proces. Bevans benoemt het dan ook als het 'dialectische model'.⁴²

Het praxismodel legt de nadruk op de identiteit van personen binnen een bepaalde context waarbij die context min of meer uitsluitend begrepen wordt in termen van sociale verandering. Het centrale inzicht van dit model is dat een theologie niet enkel bestaat uit een geloofsinhoud, maar vooral is toegesneden op handelen. Theologie wordt binnen dit model begrepen als het product van een voorturende dialoog tussen gelovige reflectie en maatschappelijk handelen met het oog op de bewerkstelling van noodzakelijk geachte sociale veranderingen. Dit model staat ook wel bekend als de zogenaamde 'bevrijdingstheologie' of politieke theologie.⁴³

Het antropologische model legt volgens Bevans de nadruk op de culturele eigenheid van de persoon die elementen uit een geloofsinhoud wil laten functioneren in zijn of haar context. Dit model legt van alle modellen de meeste nadruk op het inhoudelijke belang van de context en is gecentreerd rond de notie van de menselijke persoon en zijn (bovennatuurlijke) voltooiing. De waardigheid en goedheid van de menselijke persoon staat centraal. God openbaart zich in de menselijke geschiedenis, in de cultuur, door middel van menselijke ervaring. Als gevolg van dit gezichtspunt brengt de theoloog niet enkel een traditionele geloofsinhoud over naar een context, maar 'luistert' de theoloog vooral naar de context omdat Gods verborgen aanwezigheid zich manifesteert in de alledaagse structuren en gebeurtenissen binnen die context. Bij de verwoording van elementen uit de geloofsinhoud gebruikt de theoloog nadrukkelijk concepten en symbolen uit de hedendaagse culturele context. Dit model wordt daarom wel aangeduid als het inculturatie model. Meer dan de andere modellen legt het de nadruk op menselijke ervaring als openbaringsinstantie van het goddelijke. De openbaring van het goddelijke manifesteert zich in de menselijke cultuur en niet enkel als een daarvan afgescheiden bovculturele boodschap. De Bijbelse boodschap wordt binnen dit model dan ook gezien als de neerslag van religieuze ervaringen in een welbepaalde historische context en de inhoud van leerstellige uitspraken vanuit de traditie wordt begrepen als grotendeels cultureel bepaald. Daarmee worden elementen van de geloofsinhoud vanuit Bijbel en traditie gezien als zijnde bepaald door contexten uit het verleden.⁴⁴

42 Vgl. Bevans, S., 2002, 88-90.

43 Vgl. Bevans, S., 2002, 70-72.

44 Vgl. Bevans, S., 2002, 54-58.

Tenslotte legt het transcendentale model de nadruk op de persoon die, of het subject dat, een geloofsinhoud wil laten functioneren in een context. Dit model betreft de vormvoorwaarden voor het proces van onder woorden brengen van een authentieke geloofsinhoud en niet de inhoud zelf of dat wat onder woorden wordt gebracht. Het startpunt van dit model van contextuele theologie is volgens Bevans daarom transcendentaal te noemen: de vorm van religieuze ervaring en de vorm van zelfbewustzijn van de persoon of van het subject i.c. de militair. Volgens Bevans is het van belang dat hierbij begrepen wordt dat het formuleren van een geloofsinhoud door een persoon plaatsvindt vanuit de cultuur waarin hij leeft. Het beginpunt is dus een welbepaalde culturele omgeving. Vanuit dit perspectief wordt een theologie vervolgens begrepen als het proces van het ter sprake brengen wie ik ben of wie wij zijn als gevolg van onze historische, geografische, sociale en culturele context. Binnen dit model is de menselijke ervaring de enige plaats waar God zich kan onthullen, namelijk wanneer een persoon of groep personen onvoorwaardelijk open staat voor het gesproken woord vanuit de Bijbel, voor de gebeurtenissen in het dagelijks leven en voor de waarden die belichaamd worden in een culturele traditie. Openbaring is enkel openbaring wanneer personen onvoorwaardelijk open staan voor het gegeven dat God voortdurend zijn liefde in onze harten uitstort door middel van de Heilige Geest. Openbaring wordt binnen dit model dus begrepen als gebeurtenis, niet als inhoud. Een vooronderstelling hierbij is dat het kennen van de menselijke geest opgevat wordt als transcendent en universeel, dat wil zeggen niet bepaald wordt door een culturele omgeving. Volgens Bevans begint de inhoud van de openbaring als een ongearticuleerde ervaring van het subject of een groep subjecten. Deze ervaring wordt tot kennis door middel van hermeneutische duiding en conceptualisering. Deze kennis wordt vervolgens beoordeeld op haar authenticiteit en geïntegreerd in een geheel van kennis door middel van een keuze. Dit model claimt hierbij dat wanneer men zich volledig overgeeft aan dit transcendentale, transculturele proces waarin men tracht zijn geloof te formuleren, men noodzakelijkerwijs komt tot een geloofsinhoud die een uitdrukking is van onze identiteit als historische en culturele subjecten.⁴⁵

Zielzorg in context: geestelijke begeleiding, pastoraat en geestelijke verzorging

In paragraaf 6.2.2. werd duidelijk dat een mystagogische methode een passende pastorale methode is voor de hermeneutiek van de morele ervaring van militairen, voor de inhoudelijke dialoog tussen aalmoezenier en militairen. Het is een methode die rekening houdt met, en recht doet

45 Vgl. Bevans, S., 2002, 103-106.

aan, de levensbeschouwelijke pluraliteit binnen de krijgsmacht. Kijkend naar bovenstaande modellen met betrekking tot het integreren of laten functioneren van elementen uit een katholieke geloofsinhoud in een hedendaagse politiek-militaire context kan gesteld worden dat de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging binnen haar bijdrage aan de morele vorming van militairen vooral gebruik zal maken van het antropologische en transcendentale model. Deze modellen sluiten namelijk het beste aan bij een mystagogische methode met betrekking tot de hermeneutiek van de morele ervaring. Binnen haar bijdrage aan de morele vorming sluit de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging nauw aan op de hedendaagse morele ervaringen van militairen. De duiding van de context staat voorop in haar bijdrage. Elementen uit de geloofsinhoud die door aalmoezeniers ingebracht worden dienen dienstbaar te zijn aan het behoud van de morele integriteit van militairen. Binnen haar bijdrage aan de morele vorming staat het expliciet overdragen van traditionele elementen uit de geloofsinhoud, zoals het geloof in God of Christus, minder centraal.

Het bovenstaande laat zich ook verbinden met het aanbrengen van functionele niveaus binnen zielzorg. Het is mogelijk om drie niveaus van zielzorg te onderscheiden afhankelijk van de context waarin zielzorg dient te functioneren. Het eerste niveau laat zich benoemen als individuele geestelijke begeleiding. Dit betreft het begeleiden van enkelingen in hun geestelijke, gelovige, spirituele ontwikkeling. Hierbij staan overdracht en integratie van elementen uit de geloofsinhoud in de context van de enkeling centraal. Het tweede niveau laat zich benoemen als pastoraat. Dit betreft geloofscommunicatie met enkelingen en groepen rond geloofsinhoud en identiteitsontwikkeling vanuit en binnen een bepaalde geloofsgemeenschap. Ten derde kan gesproken worden van geestelijke verzorging als vorm van pastoraat in een levensbeschouwelijk plurale omgeving. De geestelijk verzorger werkt vanuit een bepaalde geloofsgemeenschap binnen een context die, gezien vanuit de context, geen expliciete geloofsgemeenschap vormt, zoals de krijgsmacht, en die zich kenmerkt door levensbeschouwelijke pluraliteit. Binnen een dergelijke context dient de geestelijk verzorger elementen uit de geloofsinhoud zodanig af te stemmen op de context dat die inhoud daarin verstaanbaar wordt en functioneel is.

6.3. Discussie

Het voorgaande sluit aan bij de vraag naar de legitimering van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen. In het eerste hoofdstuk werd aangegeven dat de scheiding van Kerk en staat en de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging een levensbeschouwelijk pluralisme impliceert binnen de samenleving

en daarmee binnen de krijgsmacht in de vorm van levensbeschouwelijke stromingen. Dit betekent dat de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging, evenals de andere diensten geestelijke verzorging, een eigen legitimatieproces dient te kennen van haar inhoudelijke bijdrage aan de morele vorming van militairen (zie 1.4.).

Zoals gesteld in 4.1. is het rechtsbeginsel van de scheiding tussen Kerk en staat een middel van de westerse wereld om een publiek domein vorm te geven, dat wil zeggen een ruimte die niet eenzijdig in beslag wordt genomen door religies. Hierbij is het kenmerk van een seculiere, onpartijdige staat dat hij een publiek domein waarborgt waarin gelovigen en ongelovigen zich op hun eigen manier kunnen uiten, zonder tussenkomst van de staat. In 5.4.2.3. werd gesteld dat de staat dat deel van de politieke gemeenschap is dat zich bezighoudt met het doen eerbiedigen van de wet, de bevordering van de algemene welvaart, de handhaving van de openbare orde en het besturen van publieke instellingen. De krijgsmacht maakt onderdeel uit van het publiek domein en de staat. Volgens de Duitse rechtsgeleerde Böckenförde is het hierbij zo dat een democratische rechtsstaat leeft vanuit waarden en vooronderstellingen die zij zelf niet kan funderen.⁴⁶ De staat is aangewezen op waarden die leven in, en gedragen worden door, de maatschappij en die in de staat worden ingebracht. Met betrekking tot de krijgsmacht betekent dit dat de uitoefening van geweld binnen vredesoperaties weliswaar politiek gelegitimeerd moet zijn, doch dat in de morele component van die legitimering door de overheid zelf niet voorzien kan worden. Dit impliceert dan ook dat de militaire ethiek in Nederland, die een ethiek is van staatswege, en de morele vorming die daaruit voortvloeit, in essentie enkel een procedureel karakter kan en mag dragen. Voor de morele component binnen de legitimering van de uitoefening van geweld moeten politiek, krijgsmacht en militairen een beroep doen op waardeoriëntaties vanuit maatschappelijke, dat wil zeggen levensbeschouwelijke, bronnen. Militairen kunnen bijgevolg bij de legitimering van de uitoefening van geweld enkel een beroep doen op de waarden die zij zelf bij zich dragen en die voortkomen uit levensbeschouwelijke bronnen binnen de maatschappij. Op het domein van de moraliteit van de militair mag en kan de staat geen invloed uitoefenen. Daarom moet hij geestelijk verzorgers in dienst hebben. Dit domein behoort hen namelijk toe: zij zijn deskundig en bevoegd met betrekking tot de bronnen van moraliteit en hebben de professionele vaardigheden om militairen binnen dit domein te begeleiden met het oog op identiteitsvragen en het behoud van hun morele integriteit. Niet om invloed uit te oefenen op de moraliteit van de militair, maar opdat hij

46 Vgl. Böckenförde, E-W, 2004, 229.

komt tot moreel juiste beslissingen in operationele omstandigheden onder behoud van zijn morele integriteit.

De noodzaak van de bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming

Zoals eerder gesteld is vanuit theologisch perspectief gezien de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming noodzakelijk vanwege de opvoedingstaak die om een eigen reden behoort tot de bevoegdheid van de Kerk, voornamelijk omdat zij tot taak heeft de weg van het heil aan *alle* mensen te verkondigen (6.2.2.). Binnen deze verkondiging staat de waardigheid van de menselijke persoon, vrede en de naleving van mensenrechten centraal. Of zoals Paus Johannes Paulus II stelde: 'As Catholic military chaplains, in addition to carrying out your specific religious ministry, you must not fail to make your contribution to giving military staff an appropriate education in the values that motivate humanitarian law and make it not merely a judicial code, but first and foremost an ethical code.'⁴⁷

Gezien vanuit de staat zijn geestelijke verzorgers tenminste nodig voor hun bijdrage aan de morele vorming van militairen in vier opzichten. Ten eerste kunnen en mogen zij binnen hun bijdrage appelleren aan morele waarden die militairen bij zich dragen en de bronnen hiervan: het geweten in de zin van *synderesis*. De staat kan en mag hierin geen rol vervullen, omwille van de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging. Op grond van hun professionele deskundigheid en ambtelijke inbedding hebben geestelijk verzorgers zicht op de bronnen van opvattingen over het goede leven, godsdienst en levensovertuiging, enerzijds, en op basis van het beginsel van scheiding van Kerk en staat de vrijplaatsfunctie waarbinnen de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging gestalte kan krijgen als instrument voor het omgaan met morele kwesties die zich voordoen tijdens de militaire taakuitoefening, anderzijds. Dit kan verbonden worden met morele vorming als gewetensvorming van militairen.

Zoals eerder aangegeven in 4.3.6. kan volgens Wildering en Van Iersel het geweten in de zin van *synderesis* hierbij geduid worden als bron, als onze fundamentele menselijke bekwaamheid om onderscheid te kunnen maken tussen goed en kwaad. Het is ons vermogen tot het dragen van persoonlijke morele verantwoordelijkheid. Het is onze toewijding, impuls, vanzelfsprekendheid, om het goede te doen en het kwade te laten, het is de bron tot het willen van het goede en het laten van het kwade. Binnen dit gezichtspunt is deze bron in beginsel in ieder mens aanwezig,

47 Vgl. Pontifical Council for Justice and Peace, 2004, 8.

het is een typisch menselijk kenmerk. De bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming in de vorm van waardeverheldering is nu juist gericht op het bewust worden van de vaak impliciete waarden die militairen bij zich dragen en die hun morele gedrag op een dieper niveau aansturen. Het geweten als bron omvat intuïtieve kennis van de eerste praktische beginselen. Deze kennis gaat vooraf aan ons redenerende verstand. Het geweten als bron geeft mensen een natuurlijke innerlijke oriëntatie op, kennis van, en mogelijkheid tot moreel oordelen op basis van eerste beginselen. Binnen dit gezichtspunt komt het belang van deze bron voort uit het gegeven dat het ons de fundamentele uitgangspunten biedt voor overwegingen aangaande het goede leven en goed handelen. Moreel handelen is onmogelijk zonder weet te hebben van de doelen, van het goede leven, waarop dit handelen gericht is: moreel handelen geschiedt enkel met het oog op een bepaald doel dat opgevat wordt als goed en daarmee als nastrevenswaardig. Waarden zijn op te vatten als nastrevenswaardige doelen. Zonder deze bron is het onmogelijk om te redeneren over kwesties onder het opzicht van goed en kwaad. Ofwel: het geweten als bron is de mogelijkheidsvoorwaarde voor moreel redeneren en handelen.⁴⁸

Zoals eerder gesteld kan de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming niet enkel bestaan uit waardeverheldering, doch dient aangevuld te worden met waardeoverdracht. De verwachting hierbij is dat in de morele communicatie tussen aalmoezeniers en militairen zeker overeenkomsten bestaan aangaande de prescriptieve betekenis van doelen die nagestreefd dienen te worden binnen de uitoefening van politiek legitiem geweld, zoals bijvoorbeeld de waardigheid van de menselijke persoon en de mensenrechten, vrede en het algemeen welzijn. Dit laat onverlet dat binnen de communicatie de precieze descriptieve inhoud van die doelen van elkaar kan verschillen. Het past binnen het kader van een postmoderne samenleving dat er tussen verschillende bronnen van moraliteit verschillen zullen bestaan over de inhoudelijke beschrijving van waarden en de operationalisering van die inhoud. Doch dit sluit morele communicatie en dialoog met betrekking tot de moraliteit van de uitoefening van militair geweld zeker niet uit.

Ten tweede kunnen en mogen aalmoezeniers op grond van hun professionele deskundigheid en ambtelijke inbedding het proces van morele oordeelsvorming begeleiden vanuit morele waarden en hun bronnen ter voorbereiding op, of evaluatie van, morele keuzes bij militairen. Volgens Wildering en Van Iersel vragen kwesties als 'wat voor militair wil ik zijn?'

48 Vgl. Wildering, G., F. van Iersel, 2012, 41-42.

om een proces van zoeken en overleggen, overleg met zichzelf en of met anderen. Het betreft hier het geweten als proces: de *prudentia*. Het is de zoektocht naar, en de uitdrukking van, de persoonlijke morele verantwoordelijkheid als militair in het algemeen, in een specifieke situatie of binnen een moreel dilemma. Het is de zoektocht naar wat waar (kennis) en goed (handelen) is. Hierbij maken we gebruik van ons discursief vermogen om weloverwogen te redeneren van praktische beginselen naar praktische conclusies (handeling). Binnen deze dimensie, dit eigenlijke proces van gewetensvorming, laten we ons ook informeren door bronnen van buitenaf. Door ervaringen van anderen, of het kritisch onderzoeken van de opvattingen van anderen over waarden, doelen of wat moreel gesproken gedaan zou kunnen worden (middelen) gegeven een bepaald dilemma. Het is een korter of langer durend cyclisch proces van reflectie, onderscheid maken, analyse en (innerlijke) dialoog. Deze dimensie vertegenwoordigt een kwetsbare innerlijke werkelijkheid. Daarom kunnen we binnen deze dimensie de hulp van anderen ook dankbaar gebruiken. Het geweten in deze zin dient geleid, bijgelicht te worden. Het is de zoektocht naar persoonlijke waarheid aangaande na te streven doelen en passende middelen om die doelen te realiseren. Welke handeling past bij het bewerkstelligen van een doel? Binnen het geweten als bron gaat het om mijn waarneming van het globale doel van de handeling. Binnen het geweten als proces gaat het om de afstemming van mijn handelen als middel tot het bereiken van een concreet doel. Aalmoezeniers kunnen en mogen deze afstemming ondersteunend begeleiden.⁴⁹

Ten derde kunnen en mogen aalmoezeniers op grond van hun professionele deskundigheid en ambtelijke inbedding militairen bijstaan bij wat er gebeurt als men een moreel oordeel poogt in praktijk te brengen: de werking van het geweten als *conscientia*. Volgens Wildering en Van Iersel mondt de zoektocht, het geweten als proces in een bepaalde situatie uit in een innerlijk oordeel, een besluit: 'dit is wat ik behoort te doen, want dit is wat in waarheid vereist wordt.' Het is een praktisch oordeel vanuit het hart van de militair als persoon over degene die hij wil zijn en wat hij dus nu behoort te doen. En dat besluit voert hij uit, want ook dat hoort tot het geweten. Met het oordeel van zijn geweten verplicht de militair zichzelf tot een bepaalde handeling. Het oordeel is dus ook een uiterlijke gebeurtenis. Wanneer de militair in geweten tot een bepaald besluit komt en het vervolgens niet uitvoert, of een andere handeling stelt, 'handelen tegen beter weten in', leidt dit tot verlies aan geloofwaardigheid tegenover zichzelf en anderen. Het tast de eigen integriteit aan. Aalmoezeniers kunnen en mogen militairen begeleiden in hun reflectie

49 Vgl. Wildering, G., F. van Iersel, 2012, 42-44.

over wat de betekenis is van het wel of niet in de praktijk brengen van een moreel oordeel voor hun morele identiteit als persoon.⁵⁰

Volgens Wildering en Van Iersel kan het geweten vanuit katholiek perspectief ook opgevat worden als *toegewijde betrokkenheid* (affectie, voelen) van de gehele persoon op bepaalde morele waarden, in de zin van doelen of doeloriëntaties (ratio, denken) en het oordeel (intentie, willen) dat geveld wordt in het licht van de betrokkenheid van de persoon om die doelen gestalte te geven in het handelen, in gedrag, in wie de persoon wil zijn en wat hij dus behoort te doen. Ook deze betrokkenheid kan en mag door aalmoezeniers op grond van hun professionele deskundigheid en ambtelijke inbedding begeleid worden en dit is dan ook het vierde opzicht.⁵¹

Volgens Wildering en Van Iersel kan zonder deze betrokkenheid niet gesproken worden van gewetensvol handelen. De mate waarin weten wat goed is om te doen resulteert in het doen van het goede, hangt met name af van de affectieve betrokkenheid die een goede wil begeleidt en ondersteunt. Weten wat goed is om te doen, leidt niet zomaar en zonder meer tot het doen van het goede. Onze kennis zal ons gedrag beïnvloeden in de mate dat wij ons betrokken voelen bij dat goede, er de zorg voor willen dragen, en er dus voor willen zorgen dat het goede gebeurt. We kunnen in staat zijn om een solide ethisch gezichtspunt te formuleren met het oog op wat juist is om te doen, en toch niet in staat zijn om de bijbehorende handeling te verrichten, omdat het ons ontbreekt aan de emotionele diepte, of betrokkenheid, die ervoor zorgt dat leven en energie gaan vloeien om te doen wat moreel gezien juist is. Een moreel oordeel over wat juist is om te doen (in een bepaalde situatie) is meer dan de uitkomst van onze redeneringen. Er is tevens een gevoelsmatig, affectief bestanddeel. Onze gevoelens tonen onze morele gevoeligheid, zinnelijkheid, en deze gevoelens, in de hoedanigheid van emoties als in beweging zettende krachten, zorgen ervoor dat we ons kunnen gedragen in overeenstemming met onze overtuigingen, zelfs wanneer we deze overtuigingen niet bewust formuleren. Metaforisch kan gezegd worden dat ons *hart* de ingang is tot de morele dimensies van onze ervaring ('het raakt je'). Moraliteit, morele reflectie, argumentatie en verantwoordelijk leven beginnen bij een affectieve betrokkenheid op de waarde van personen, relaties, van onze betrekkingen met anderen en de omgeving waarin wij leven. Toegewijde betrokkenheid is noodzakelijk voor de werking van het geweten. Het maakt de innerlijke beweging mogelijk die noodzakelijk

50 Vgl. Wildering, G., F. van Iersel, 2012, 44.

51 Vgl. Wildering, G., F. van Iersel, 2012, 45.

is om uiterlijk goed te kunnen handelen. Onze betrokkenheid bij mensen en de waarde van mensen zijn onze 'redenen van het hart' die bijdragen aan onze morele oordelen. Aalmoezeniers kunnen en mogen militairen begeleiden bij dit proces van toegewijde betrokkenheid.⁵²

Morele integriteit

Voor de bovengenoemde aspecten van begeleiding van militairen maken aalmoezeniers gebruik van de mystagogisch-hermeneutische methode die eerder in dit hoofdstuk ter sprake kwam, waarbij de vier aspecten methodisch steeds teruggeplaatst worden in de persoonlijke en professionele identiteit en biografie van de militair. Hierbij gaat het er om dat het vertelde verhaal over inhoud en werking van de onderscheiden elementen een duiding krijgt, een duiding van zin, doel en richting van de persoonlijke existentie van de militair met het oog op de ontwikkeling van, en of veranderingen in, zijn of haar morele identiteit. De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen wordt zo een bijdrage aan de herijking van de persoonlijke en professionele morele identiteit en zelfverstaan van militairen.

Deze inhoudelijke bijdrage is noodzakelijk met het oog op het onderhouden van de morele integriteit van de militair en wederkerig complementair onderscheidend ten opzichte van de bijdrage van de morele vorming vanuit de militaire ethiek in Nederland, die omwille van de scheiding van Kerk en staat enerzijds, en het beginsel van godsdienstvrijheid anderzijds, enkel een procedureel karakter kan en mag kennen.

Morele integriteit vergt permanent onderhoud, want zij staat voortdurend onder druk in de krijgsmacht, met name tijdens missies. Zoals Smit terecht opmerkt draagt de krijgsmacht in sommige organisatievormen namelijk kenmerken van een 'totale institutie'. Deze door de Canadese socioloog Goffman gemunte term duidt volgens Smit aan dat een dergelijke institutie als eerste gekenmerkt wordt door een zekere mate van isolement ten opzichte van de rest van de samenleving. Hekken, veiligheidszones, muren, gesloten deuren en vormen van toezicht benadrukken dit isolement. Een totale institutie is een wereld op zich. Binnen die geïsoleerde wereld is het vervagen van grenzen tussen werk, spel en rust een tweede kenmerk. Een totale institutie kent slechts één ongedeelde levenssfeer. Een derde kenmerk is dat het leven binnen deze ene levenssfeer zich voltrekt door een hoge graad van organisatie volgens een strak, rationeel plan. Daaronder vallen allerlei veiligheidsprocedures, codes van gehoorzaamheid tot en met tenuevoorschriften. Alles is geregeld volgens

52 Vgl. Wildering, G., F. van Iersel, 2012, 45-47.

vaste patronen. Daarbij is sprake van duidelijke verschillen in bevoegdheden en verantwoordelijkheden. Het overschrijden daarvan is niet toegestaan. Deze kenmerken zijn volgens Smit te herkennen binnen de krijgsmacht tijdens opleidingen, oefeningen en vooral tijdens missies. Volgens hem stelt Goffman dat verblijf binnen een totale institutie onder meer leidt tot druk op de menselijke vrijheid en autonomie, en daarmee op de menselijke waardigheid.⁵³ Deze druk raakt voortdurend aan de morele integriteit van de militair. Morele vorming als pastoraal-educatieve begeleiding, zodanig dat de militair als persoon, onder eigen verantwoordelijkheid, een verantwoorde balans vindt tussen zijn godsdienst of levensovertuiging enerzijds en zijn positie, rol en taken als militair anderzijds is daarmee een noodzaak.

Het dragen van morele verantwoordelijkheid en bronnen van moraliteit
Want waarop dient de morele vorming van militairen nu eigenlijk gericht te zijn? 'Bij operaties is legitimiteit van wezenlijk belang om de goede en rechtschapen partij te zijn en moet de 'nobele doelstelling' voortdurend door legitieme handelingen worden onderschreven. (...). De normen en waarden van het moederland gelden daarbij als ethisch referentiekader.' Aldus de *Militaire Doctrine voor het Landoptreden* (no.4314). Zoals aangegeven in 3.1.7. betekent dit dat de militair als professional in staat moet zijn tot moreel verantwoord handelen tijdens operationele omstandigheden, hetgeen betekent dat hij als persoon in staat is om deze verantwoordelijkheid uit te oefenen ten opzichte van zijn geweten, het (internationaal) recht, de omgeving en de organisatie. In dezelfde paragraaf werd aangegeven dat de Nederlandse samenleving en politiek behoefte hebben aan een krijgsmacht die een moraliteit in praktijk brengt welke voldoende draagvlak heeft in de Nederlandse samenleving. Op het uitoefenen van morele verantwoordelijkheid dient de militair voorbereid te worden. Ethiekonderwijs en morele vorming dienen te leiden tot het erkennen, nemen en uitoefenen van morele verantwoordelijkheid door de militair en de militaire organisatie.

De legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden, het dragen van morele verantwoordelijkheid, wordt door bovenstaande uitspraak uit de *Landdoctrine* terecht verbonden met het ethisch referentiekader van 'de normen en waarden van het moederland'. Afgezien van welke normen en waarden het hier precies betreft, betekent het dat de militair, de krijgsmacht en de politiek voor de morele legitimering van de uitoefening van geweld aangewezen zijn op inhoudelijke bronnen van moraliteit binnen de Nederlandse samenleving. Voor

53 Vgl. Smit, C., 2013, 243-244.

de legitimering van haar handelen is de overheid namelijk aangewezen op inhoudelijke bronnen die zij zelf niet kan leveren, hetgeen hierboven duidelijk werd. Toch heeft zij deze bronnen nodig voor de morele vorming van militairen. Vandaar dat zij ambtelijke vertegenwoordigers van deze bronnen in dienst moet hebben om een bijdrage te leveren aan die morele vorming: de geestelijk verzorgers van de Diensten Geestelijke Verzorging. De rechtstaat heeft de inbreng van waardeoriëntaties vanuit de institutionele levensbeschouwingen die deel uitmaken van de Nederlandse samenleving nodig om morele vorming van militairen inhoudelijk mogelijk te maken. Het zijn namelijk deze inhoudelijke waardeoriëntaties die morele legitimering van de uitoefening van geweld mogelijk maken. Morele vorming gaat allereerst over de inhoud van waarden en operationalisering daarvan door middel van concreet gedrag in een specifieke context. Inhoudelijke waardeoriëntaties van de militair komen voort uit, en worden gedragen door, de institutionele levensbeschouwingen die functioneren in de samenleving als bronnen van moraliteit.

Het ethische discours is minder belangrijk, het morele des te meer

Zoals boven gesteld heeft het onderwijs vanuit de militaire ethiek in Nederland binnen de krijgsmacht, en de morele vorming die hierop gebaseerd is, een noodzakelijk procedureel karakter. Dit soort morele vorming geeft de individuele militair geen inhoudelijke aanwijzingen over wat hem of haar in moreel opzicht te doen staat in een operationele context. Dat is slechts mogelijk op basis van concrete waardeoriëntaties en de operationalisering daarvan in concreet gedrag. Dat wil zeggen de operationalisering van de inhouden van de *synderesis* door middel van de *prudentia* in de *conscientia* binnen een concrete context. Ethiek in de zin van een ethisch discours is dan ook niet zo belangrijk voor militairen. Morele vorming dient niet tot doel te hebben om van de militair een reflecterende ethicus te maken. Morele vorming dient gericht te zijn op het morele discours, op het bespreekbaar maken van cognitieve keuzemomenten binnen, en operationalisering van, de toegewijde betrokkenheid van militairen op de waarde van personen, relaties, van betrekkingen met anderen en de omgeving waarin zij opereren. Het primaire discours van de militair is de moraal, niet de ethiek. Het gaat niet om versterking van de wetenschappelijke reflectie van militairen, maar om de begeleiding van hun morele zelfreflectie met het oog op het behoud van hun morele integriteit. Het zijn de geestelijk verzorgers die deze begeleiding kunnen, mogen en moeten verzorgen. De geestelijk verzorger begeleidt het functioneren van het geweten, in de zin van de praktische redelijkheid, van de militair. Deze begeleiding vindt plaats volgens een mystagogische methode die een passende methode is voor de hermeneutiek van de morele ervaring van militairen, voor de inhoudelijke dialoog tussen aalmoezenier en militairen, zoals eerder aangegeven in dit hoofdstuk.

Deze begeleiding kan ook geduid worden met de methodische drieslag: zien-oordelen-handelen.

Zien, oordelen, handelen

Een kerndocument van de sociale leer van de Kerk *Pacem in Terris* duidt gewetensvorming met behulp van de methodische drieslag zien-oordelen-handelen in de context van de ordening van menselijke betrekkingen met het oog op vrede.⁵⁴ De eerste stap, het zien, wordt benoemd als ‘het verstaan van de tekenen des tijds’, hetgeen binnen de morele vorming van militairen geduid kan worden als het serieus nemen van morele ervaringen binnen menselijke betrekkingen: het waarnemen, beschrijven en analyseren hiervan. De tweede stap betekent oordelen in de zin van het duiden en evalueren van de waargenomen ervaringen. De derde stap impliceert het ontwikkelen van educatieve programma’s met het oog op het behoud van de morele integriteit van militairen.

Wanneer aalmoezeniers zich dit driestappen model eigen maken binnen hun bijdrage aan de morele vorming van militairen is de noodzakelijke methodische implicatie: dialoog. De eerste stap, het zien, gaat om het delen en mededelen van, vertellen en dialogiseren over, morele ervaringen. Ervaringen worden gedeeld, nader bekeken en geanalyseerd. Dialoog speelt binnen *Pacem in Terris* ook een rol in de tweede stap van het duiden en waarderen van ervaringen. Omdat God alle menselijke personen heeft geschapen en de natuurwet ingeprent heeft in het binnenste van de mens, kunnen *alle* mensen weet hebben van hun oorsprong, hun natuurlijke en bovennatuurlijke bestemming en de morele doelen en beginselen om hun natuurlijke en bovennatuurlijke bestemming te bereiken. Deze doelen en beginselen zijn namelijk ‘ingeprent’ in het geweten als bron: de *synderesis*. Het geweten als proces, de *prudentia* betreft nu de tweede stap als het zoeken naar, en vaststellen van, doel-middel-gevolg-combinaties binnen specifieke contexten en omstandigheden. Het geweten als oordeel, de *conscientia*, beoordeelt de legitimiteit van onze handelingen en kwesties waarin onze identiteit en integriteit op het spel staat. Dit functioneren van ons geweten, van onze praktische redelijkheid, kan nu juist gedeeld worden met andere mensen. Wij zijn in staat om hierover te dialogiseren, juist omdat de inhoud van de bron van ons geweten natuurwettelijk van aard is. Dit is ook de kracht van een natuurwettelijke benadering van morele kwesties zoals dat binnen de katholieke traditie wordt begrepen. De derde stap, het ontwikkelen en uitvoeren van beleidsprogramma’s wordt binnen *Pacem in Terris* aangeduid als dialogaal: programma’s kunnen niet opgelegd worden, maar dienen ontwikkeld en

54 Vgl. *Encycliek Pacem in Terris*, in: Verstraeten, J., G. Ginneberge, 2000.

uitgevoerd te worden door samenwerking van katholieken en niet-katholieken. Parallel binnen de morele vorming: educatieve programma's voor morele vorming dienen in gezamenlijkheid opgesteld te worden door de Diensten Geestelijke Verzorging. Geestelijke verzorgers kunnen en moeten op basis van dialoog inhoudelijk samenwerken.

6.4. Suggesties voor vervolgonderzoek

In deze paragraaf worden een aantal aanzetten tot vervolgonderzoek gegeven in aansluiting op het onderhavige onderzoek. Het betreft onderzoek naar de convergentie van concepten van praktische redelijkheid vanuit de moraalpsychologie en de theologie; de empirische effecten van de implementatie van het theologisch kader; de verdere ontwikkeling van een zielzorgconcept voor krijgsmachtpastoraat; de passies als morele drijfkrachten.

Convergentie van concepten van praktische redelijkheid

Er kan geconstateerd worden dat er sprake is van convergentie tussen een concept van praktische redelijkheid vanuit de moraalpsychologie en de actualisering van het gewetensconcept van Thomas met betrekking tot praktische redelijkheid. In 2.1.3.1. is aangegeven dat op basis van empirisch moraalpsychologisch onderzoek situationele factoren van groot belang lijken te zijn bij het tot stand komen van moreel oordelen en gedrag. Deze factoren kunnen een automatisch cognitief proces in werking zetten waarin geen sprake is van controle en zelfreflectie door middel van onze praktische redelijkheid: 'je denkt niet bewust na bij wat je doet'. Indien een cognitief proces volledig automatisch verloopt, ontbreekt het volledig aan bewuste intentionele sturing. Pas achteraf wordt de praktische redelijkheid bewust ingezet voor morele verantwoording van het gedrag. Een dergelijk automatisch proces zou theologisch geduid kunnen worden als de rechtstreekse intuïtieve toepassing van beginselen uit de *synderesis* in de *conscientia*. Vanuit de moraalpsychologie gezien kan een dergelijk automatisch proces leiden tot morele dissociatie: mensen laten gedrag zien dat niet overeenstemt met de beginselen die zij redelijkerwijs (achteraf) voorstaan. Dit kan theologisch geduid worden als een 'dwalend geweten': de beginselen uit de *synderesis* worden op een moreel onjuiste wijze toegepast in de *conscientia*. Vanuit de moraalpsychologie gezien lijkt de rol van praktische redelijkheid vooral te liggen in de proactieve formulering van persoonlijke doelen en beleid, vooral in verband met het vaststellen van situationele factoren, die de invloed van automatische tendensen verminderen of versterken.

Morele vorming op basis van het geactualiseerde gewetensconcept van Thomas betreft juist de bewuste proactieve formulering van persoonlijke

doelen en beleid als bijdrage aan het dragen van morele verantwoordelijkheid, de bescherming tegen morele erosie en zelfafmelding en de versterking van de morele identiteit van de militair enerzijds, en de bewuste proactieve formulering en vorming van juiste intenties in de vorm van doel-middel-gevolg-combinaties gericht op de legitimering van militair geweld in operationele omstandigheden anderzijds. Hetgeen geduid kan worden als convergentie met de inzichten vanuit de moraalpsychologie inzake proactiviteit van de formulering van doelen en beleid. Morele vorming vanuit een geactualiseerd gewetensconcept van Thomas zet de *prudentia* in als *bewust* proces van oordelen binnen onze praktische redelijkheid, ons geweten. Anders geduid: het gaat om een bewuste, proactieve, cognitieve, moreel juiste afstemming van beginselen uit de *synderesis* in de *conscientia*.

De genoemde convergentie verdient nader onderzoek, met name rond de vraag of morele vorming van militairen vanuit het geactualiseerde gewetensconcept van Thomas inderdaad leidt tot versterking van de morele identiteit van de militair als bescherming tegen morele erosie en zelfafmelding.

Empirische effecten van implementatie van het theologische kader

Zoals eerder aangegeven zoekt het onderhavige onderzoek aansluiting bij de opvatting dat pastoraaltheologie de bestudering betreft van de actuele zelfontplooiing van de Kerk in de huidige situatie met het oog op haar handelingsmogelijkheden naar de toekomst toe. Toegespitst op de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging: de handelingsmogelijkheden van aalmoezeniers binnen de context van de krijgsmacht met het oog op een bijdrage aan de morele vorming van militairen. In 6.1. werd duidelijk dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen zich vanuit een contextanalyse, gegeven in de hoofdstukken 2 en 3, dient te richten op de bewustwording en versterking van de morele identiteit van de persoon van de militair door middel van een dialoog waarin vanuit moraalpedagogisch perspectief waardeverheldering en waardeoverdracht centraal staan als hermeneutiek van de morele ervaring, en waarbij de dialoog gericht is op de proactieve formulering en vorming van juiste intenties, in de vorm van doel-middel-gevolg-combinaties, die gericht zijn op de legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden. Binnen de dialoog staan elementen uit de katholieke geloofsinhoud centraal zoals geweten, vrede, het gerealiseerde algemeen welzijn en het respect voor de waardigheid van de menselijke persoon en diens fundamentele rechten, die beschreven werden in de hoofdstukken 4 en 5.

Het onderhavige onderzoek is daarmee te karakteriseren als duidelijk, funderend en strategisch van aard. Het geeft als eerste een normatieve duiding van de pastoraal-educatieve beginsituatie op basis van een analyse van de context van de krijgsmacht en vervolgens een funderende pastoraaltheologische theorie aangaande inhoud en functie van een conceptueel kader waarmee inhoudelijke inzichten vanuit de katholieke sociale leer kunnen functioneren in de context van de krijgsmacht met als doel het leveren van een bijdrage aan de gewetensvorming van militairen, waarmee het onderzoek een strategisch karakter krijgt.

Vervolgonderzoek zal duidelijk moeten maken hoe het theologisch kader kan functioneren in de context van de krijgsmacht en educatief programmatisch geïmplementeerd kan worden binnen de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging, en welke empirische effecten deze implementatie heeft op het behoud van morele integriteit van militairen in de voorbereiding op vredesoperaties. Bij implementatie kan bijvoorbeeld gedacht worden aan een educatief programma van deskundigheidsbevordering van aalmoezeniers waarbij de inhoud, of delen van de inhoud, van het theologisch kader wordt overgedragen. De verwachting hierbij is dat aalmoezeniers zichzelf hierdoor beter in staat achten om een theoretisch verantwoorde praktische bijdrage te leveren aan de praktijk van het behoud van morele integriteit van militairen. Empirisch onderzoek zal moeten uitwijzen of en hoe dit het geval is.

Ook kan gedacht worden aan het cursorisch uitwerken van morele vorming. Eén uitwerking hiervan zou kunnen zijn het opstellen en uitvoeren door de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging van één of meerdere vredeseducatieve programma's voor militairen naar het model van een wetenschapsstructuurleerplan. Hiermee worden vorming en onderwijs met elkaar verbonden. Een wetenschapsstructuurleerplan wil volgens Van Iersel en Spanjersberg zeggen dat de inhoud van een dergelijk programma een theoretische structuur heeft en dat de concepten en hun relaties worden ontleend aan het in het onderhavige onderzoek gegeven theologische kader. Deze wetenschappelijke inhoud wordt vervolgens op didactisch verantwoorde wijze aan militairen gepresenteerd. Daartoe wordt op basis van een conceptuele structuur een onderwijsleerstofstructuur ontworpen. Deze onderwijsleerstofstructuur vormt vervolgens het uitgangspunt voor de onderwijsleerstofsequentie. Na implementatie zal onderzocht moeten worden wat, empirisch bezien, de invloed is van een dergelijk vredeseducatief programma op de morele identiteit van de deelnemers in de voorbereiding op vredesoperaties. Vervolgens dient onderzocht te worden of en hoe empirische resultaten met betrekking tot de bijdrage aan het behoud van morele integriteit aanleiding geven om

veranderingen aan te brengen in het theoretische referentiekader dat in de onderhavige studie ontwikkeld is.⁵⁵ Een dergelijk empirisch onderzoek levert een bijdrage aan toetsing van de functionaliteit van elementen uit een katholieke geloofsinhoud binnen een politiek-militaire context.

Verdere ontwikkeling van een zielzorgconcept voor krijgsmachtpastoraat
Het krijgsmachtpastoraat van de Dienst Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging dient gedragen te worden door een zielzorgconcept. Zoals eerder aangegeven verstaat Nauer een zielzorgconcept als het theoretische referentiekader voor de praktische beoefening van zielzorg of christelijke geestelijke verzorging. Het is de inhoudelijke visie waardoor aalmoezeniers zich in hun alledaagse praktijk laten leiden (6.1.).

Het in de onderhavige studie ontwikkelde theologisch kader dient onderdeel uit te maken van een dergelijk zielzorgconcept. De onderhavige studie in haar geheel is te duiden als een pastoraaltheologisch referentiekader dat de inhoudelijke visie bevat met betrekking tot de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesoperaties. Hierbij kan vredeseducatie als bijdrage aan de morele vorming, die gebaseerd is op het theologisch kader, misschien wel benoemd worden als de kern van een zielzorgconcept voor krijgsmachtpastoraat. Ten diepste gaat morele vorming namelijk in op vragen als: 'wie ben ik als militair in de Nederlandse krijgsmacht? Wie wil ik zijn als militair? Wie behoort ik te zijn als militair?' Het stelt de vraag naar de identiteit en integriteit van de persoon in zijn functioneren als militair. Binnen het functioneren als militair krijgt de persoon te maken met een ethische paradox: om illegaal en moreel onjuist geweld of onrecht te bestrijden moet hij soms juist noodzakelijkerwijs geweld uitoefenen. Het uitoefenen van geweld staat centraal binnen de krijgsmacht en hoe raakt deze geweldsuitoefening aan mijn identiteit als persoon? Het uitoefenen en of ondergaan van geweld raakt aan de diepste lagen van ons mens-zijn: het kan diepe veranderingen teweeg brengen in onze identiteit. Het uitoefenen van geweld stelt indringende vragen aan ons mens-zijn: op welke wijze kan, mag en moet ik als militair een vernietigende kracht uitoefenen op mensen en materie? Hoe doe ik dit op een integere wijze? Welke gevolgen heeft het uitoefenen of ondergaan van geweld voor mijn innerlijk en uiterlijk functioneren als persoon? Welke gevolgen heeft een mogelijke identiteitsverandering bij mijzelf, als consequentie van het uitoefenen of ondergaan van geweld, voor mijn naasten?

55 Vgl. Iersel, F. van, M. Spanjersberg, 1993, 288-289.

Naar mijn oordeel dient een zielzorgconcept voor krijgsmachtpastoraat uit te gaan van presentie als grondvorm van zorg. Zoals eerder gesteld (6.2.1.) gaat het hierbij om presentie als non-interventie: te midden van militaire professionals die hun werk doen en die technisch, specialistisch of managementmatig handelend bezig zijn, is de aalmoezenier aanwezig in het besef dat het *zijn* aan het *handelen* vooraf gaat. Hij is beschikbaar voor begeleiding van militairen in hun alledaags leven en werken, in wat zij daarin aan vreugde en leed ervaren. Het eerste argument voor presentie als grondvorm van zorg is dat presentie het juist functioneren van de aalmoezenier mogelijk maakt: door zijn aanwezigheid te midden van militairen deelt hij in de ervaringen van militairen, juist ook door zijn deelname aan vredesmissies. De aalmoezenier moet *embedded* zijn om te kunnen functioneren. Een bijdrage leveren aan de morele vorming veronderstelt presentie en spitst die toe: dialoog met militairen over hun morele ervaring ('zien'), het begeleiden van de morele duiding van die ervaringen ('oordelen') en het begeleiden van wat het betekent om een bepaalde handeling wel of niet uit te voeren ('handelen'). Een tweede argument is dat presentie, gegarandeerd door de vrijplaatsfunctie (4.1.4.), vorm geeft aan 'nuldelijns zorg'. De uitdrukking 'nuldelijns' zorg is door de Diensten Geestelijke Verzorging bij de krijgsmacht geïntroduceerd om het onderscheid met eerste- en tweedelijns zorg te verhelderen. Nuldelijns zorg wordt namelijk geboden zonder *formele* intake, indicatiestelling, rapportage of bespreking in een sociaal medisch team, en ook zonder dat er, als in de tweedelijns zorg, sprake is van specialisatie als bij medisch specialisten en psychiaters. Zo blijft geestelijke verzorging dicht bij de militair: laagdrempelig, vroegtijdig, proactief en rapportagevrij.

Voorts dient de bijdrage van aalmoezeniers aan de morele vorming te functioneren tegen de achtergrond van sociale omstandigheden en maatregelen binnen de krijgsmacht die de vorming van het juiste geweten ondersteunen. De morele identiteit van militairen dient gestut te worden binnen de militaire gemeenschap. Hierbij kan gedacht worden aan strikte *discipline* om de uitoefening van geweld in de hand te houden. Dit dient gedaan te worden door voortdurend uit te leggen wat militairen wel en niet is toegestaan om te doen. Met name militair leidinggevend dienen zich bewust te zijn van de werking van hun fysieke positie en sociale status met het oog op juist moreel handelen van hen aan wie zij leiding geven. *Moreel leiderschap* is van groot belang. *Morele socialisatie* kan in dit verband genoemd worden: militairen identificeren zich met voor hen belangrijke andere militairen, van wie zij de morele betekenissen van overtuigingen, attitudes, deugden en handelingen overnemen. Hier speelt voorbeeldgedrag door collega's of militaire meerderen een grote rol. Ook het *handhaven en afdwingen van regelgeving* kan hierbij

genoemd worden, zoals de strikte naleving van het humanitaire- en oorlogsrecht, en de rol van het *Ethisch Besluitvormingsmodel* (EBM) als het zich bewust zijn en blijven van het gegeven dat men zich over zijn handelen dient te verantwoorden.

Systematisch-theologisch vervolgonderzoek: passies

Binnen het onderhavige onderzoek wordt vrede benoemd als einddoel van militair handelen. Het handelen van militairen dient door middel van moreel juiste doel-middel-gevolg-combinaties gericht te staan op dit einddoel. Zoals eerder gesteld richt de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging zich in dit kader op het juist functioneren van het geweten van de militair. Dat wil zeggen dat haar bijdrage zich richt op de formulering van persoonlijke doelen en beleid als bijdrage aan het dragen van morele verantwoordelijkheid, de bescherming tegen morele erosie en zelfafmelding en de versterking van de morele identiteit van de militair enerzijds, en de proactieve formulering en vorming van juiste intenties in de vorm van doel-middel-gevolg-combinaties gericht op legitieme uitoefening van militair geweld anderzijds. Onbeantwoord blijft hiermee de vraag naar de psychische drijfkracht van de militair om tijdens operationele inzet ook daadwerkelijk deze juiste intenties te voltrekken. Wat *beweegt* de militair om gegeven een gekend juiste doel-middel-gevolg-combinatie ook daadwerkelijk de bijbehorende morele handelingen te stellen en niet te vervallen in morele erosie of zelfafmelding? Moraalpsychologisch gezien komen we hier op het terrein van wilskracht om moreel juiste handelingen ook daadwerkelijk te voltrekken wanneer de situatie daar om vraagt. Vanuit een thomistisch perspectief gezien komen we hiermee op het terrein van de passies.

Vanuit thomistisch perspectief handelt en streeft de mens omwille van een doel: het goede. Zoals weergegeven in 4.2.1.1. vat Thomas de mens op als een doelgericht kennend en strevend wezen. Zijn theorie rond het menselijk handelen wordt gedragen door een theologische antropologie. Kennen en willen zijn de twee redelijke vermogens van de mens. Volgens Vosman ligt dat wat moreel goed handelen is, verankerd in een houding met gebruikmaking van deze vermogens *en* passies. Passie wil volgens hem primair zeggen dat mensen door concrete zaken, dat wil zeggen door dingen, mensen, handelingen en gebeurtenissen via waarneming worden aangedaan of geroerd in hun gemoed. Vandaar een mogelijke vertaling van passie met gemoedsaandoening, dat wil zeggen een aangedaan worden in onze *strevingen*. Volgens Beemer maakt Thomas daarmee een onderscheid tussen passies als strevingen en de zinnelijke waarnemingen en intuïtieve morele schattingen die er noodzakelijk aan vooraf gaan: niets wordt begeerd, dat wil zeggen nagestreefd, of weerstreefd dat niet

eerst (bewust of onbewust) als goed of kwaad is waargenomen. In dit verband kan gesproken worden van een moreel voorverstaan. Concrete zaken worden waargenomen door middel van de inwendige zintuigen (de verbeelding, de herinnering en het inschattingsvermogen) en de uitwendige zintuigen (zien, horen, voelen, ruiken, proeven). Ze worden waargenomen als aantrekkelijk of afstotelijk, behaaglijk of onbehaaglijk (begeervermogen). Bovendien worden deze zaken waargenomen in hun karakter van moeilijk, respectievelijk gemakkelijk te verwerven of te vermijden (weerstreefvermogen). Door deze waarneming wordt een streving gewekt, die ons in *beweging* zet: welbehagen, verlangen of afkeer; hoop dat het begeerde ondanks zijn moeilijke bereikbaarheid toch verworven kan worden en vrees dat de dreiging van een mislukking niet het hoofd geboden kan worden. Maar de waarneming (het 'voelen' in cognitieve zin) is *niet* de passie. Passie is de beweging zelf, het in beweging komen, en heeft betrekking op een evaluatie van de waargenomen zaak. Een passie als zinnelijke streving of weerstreving gaat volgens Vosman bij Thomas ook steeds gepaard met een lichamelijke verandering, welke Thomas dan beschrijft volgens de fysiologie van zijn tijd: samentrekking van het bloed rond het hart, of inkrimping ervan, lichaamswarmte, rood worden in het gelaat en dergelijke. Een passie ervaren we aan den lijve. Volgens Vosman zegt Thomas daarmee dat elke passie een lichamelijke en een geestelijke component heeft. In hedendaagse termen: het betreft een psychosomatisch proces.⁵⁶

Zoals hiervoor aangegeven maakt Thomas een onderscheid in een begeervermogen en een weerstreefvermogen. Tezamen vormen ze het vermogen om in beweging te komen op basis van een zintuiglijke waarneming. Volgens Beemer plaatst Thomas binnen het begeervermogen zes passies: liefde, haat, verlangen, afkeer, vreugde en verdriet. Deze passies hebben betrekking op zaken die wij waarnemen als behaaglijk en onbehaaglijk, wenselijk en onwenselijk. Het welbehagen brengt een *beweging* op gang om dat goed ook te verkrijgen (verlangen) en wanneer we het verlangde verkregen hebben, verlustigen wij ons erin (vreugde). Vreugde en verdriet vertegenwoordigen een toestand van *rust*. Om datgene te verkrijgen waarnaar wij verlangen, worden wij ons bewust van de tweede groep passies: hoop, wanhoop, durf, vrees en toorn. Deze passies zijn volgens Beemer veel gecompliceerder, dubbelzinniger, dan de eerstgenoemde. Hun eigen object, datgene in de realiteit waardoor zij getroffen zijn, is het *arduum*, het steile, het moeilijke, het hoge en overweldigende. Een moeilijk te verwerven goed is niet slechts aantrekkelijk, maar legt tegelijk een belasting op die afstoot. Een moeilijk te ontlopen kwaad is

56 Vgl. Beemer, Th., 1988, 114-116; Vosman, F., 1997, 154-156; Decorte, J., 1998, 38.

niet slechts afstotend en bedreigend, maar de overwinning ervan zou ons bevrediging verschaffen. Volgens Ramsay zijn passies complex en verklaren tot op zekere hoogte de patronen, subtiliteiten, intensiteit en inconsistenties waarmee wij het goede nastreven.⁵⁷

Met de introductie van het moeilijke, dat onherleidbaar is tot dat van het (on)behaaglijke, wordt volgens Beemer, die ik hier nu volg, het moment van *agressiviteit* in het licht gesteld als de lange omweg naar de vreugde. Ten opzichte van een moeilijk te verwerven goed 'zegt' de hoop: ik kan het bereiken en verwerven; de wanhoop: het lukt me nooit. Ten opzichte van een dreigend en moeilijk te keren kwaad 'zegt' de durf: ik ga erop af en ik houd de druk uit; de vrees doet ons ineenkrimpen en zeggen: de ramp is niet tegen te houden. De gemoedsbeweging der toorn tenslotte verzet zich tegen een kwaad dat mij al getroffen heeft. Toch streeft ze ernaar het af te schudden en in elk geval zoekt ze vergelding. De toorn is een reactie op een kwaad dat wij aanvoelen als in strijd met een vitaal 'recht' dat wij hebben. De vijf passies van het weerstreefvermogen duiden volgens hem aan dat de mens aspiraties heeft, iets groots nastreeft, boven zijn eigen krachten uitreikt.⁵⁸

Het boven zijn krachten uitreiken, kan verder geïllustreerd worden aan de passie van toorn, een passie die met name ook van belang is binnen Thomas zijn opvatting aangaande de geoorloofdheid van oorlog (vgl. 5.3.5.1.). In de visie van Beemer wordt volgens Thomas deze passie vooral opgewekt door geringschatting, niet zomaar door toegebrachte schade. De passie van de toorn wordt, in tegenstelling tot die van de haat, gekenmerkt door een gevoel voor recht en onrecht, en juist hierom is deze passie zo verwant aan de menselijke rede, die immers wéét heeft van recht en onrecht. De toorn die vereffening, vergelding zoekt, is niet zomaar een functie van het zelfbehoud tegen dreigende vernietiging, maar zij is een functie van het zelfrespect. Het verschil tussen zelfbehoud en zelfrespect is de differentie tussen een streving naar het behoud van leven en een streving naar iets hoogs en verhevens, naar een bepaalde bestaanswijze van leven, die het aanzien (*respectus*) van anderen waard is. In verband hiermee kan gesteld worden dat het wagen of offeren van het eigen leven, zoals dat bijvoorbeeld van militairen verwacht wordt, hier niet verschijnt als de overwinning van een of ander moreel plichtsbesef op onze natuurlijke neiging tot behoud van het eigen leven, maar daarentegen

57 Vgl. Beemer, Th., 1988, 119; Ramsay, H., 1997, 120.

58 Vgl. Beemer, Th., 1988, 119-120.

verschijnt als een mogelijkheid die met onze menselijke neiging tot grootheid gegeven is. Binnen een militaire context: het doel van vrede.⁵⁹

Binnen de theologische antropologie van Thomas zijn passies als het ware de morele drijfkrachten die ons op basis van onze waarneming van concrete zaken in beweging zetten, tot handelen doen overgaan en daadwerkelijk doen functioneren. In die zin kan Vosman ook zeggen dat wat moreel goed handelen is, verankerd is in een houding met gebruikmaking van onze kennende (rede) en strevende (wil) vermogens *en* passies. Binnen de morele vorming van militairen zou dus ook aandacht moeten zijn voor de vorming van passies. Om dit mogelijk te maken dient eerst verder onderzocht en beschreven te worden hoe wij het spreken van Thomas over passies kunnen interpreteren, en hoe dit geïnterpreteerde concept vervolgens kan functioneren in een bijdrage aan de morele vorming van militairen. Een veelal gemaakte hedendaagse interpretatie is het concept 'emotie'. Filosofen als Dixon en Miner verzetten zich hiertegen omdat volgens hen hiermee tekort wordt gedaan aan de werkelijke betekenis van passies binnen het denken van Thomas over menselijk handelen.⁶⁰ Onderzoek naar de interpretatie van passies levert een verdere bijdrage aan een hedendaagse theologische antropologie als fundering voor ons moreel handelen.

6.5. Perspectief

De bijdrage van de Diensten Geestelijke Verzorging, waar de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging deel van uit maakt, aan de morele vorming van militairen is op te vatten als pastoraal-educatieve begeleiding, zodanig dat de militair als persoon, onder eigen verantwoordelijkheid, een verantwoorde balans vindt tussen zijn godsdienst of levensovertuiging enerzijds en zijn positie, rol en taken als militair anderzijds. Het gaat om een bijdrage die zich richt op de militair als persoon in de context van de militair als professional. In deze zin betreft het een wederkerig complementaire bijdrage ten opzichte van morele vorming vanuit de militaire ethiek in Nederland, aangezien deze zich uitsluitend kan, mag en moet richten op de militair als professional in verband met de scheiding van Kerk en staat en de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging. De bijdrage van de Diensten Geestelijke Verzorging richt zich op het persoonlijke existentiële niveau, daar waar de overheid wel faciliterende vorming mag bieden, maar geen gewetensdwang mag uitoefenen. De vrijheid van godsdienst en levensovertuiging en de daarin vervatte vrijheid van geweten liggen juist op dit gebied, waar de overheid terughoudend moet zijn

59 Vgl. Beemer, Th., 1988, 120-122.

60 Vgl. Dixon, T., 2003; Miner, R., 2009.

en voorwaarden moet scheppen voor de verwerkelijking van vrijheid in een bijzondere situatie die zij zelf voor haar medewerkers creëert.

De Diensten Geestelijke Verzorging oefenen op haar beurt uiteraard ook geen gewetensdwang uit, maar begeleiden mensen daar waar de overheid halt moet houden, namelijk in de verhouding van de persoon tot de organisatie, functie en taak en de wisselwerking met de morele identiteit van de persoon. In haar bijdrage gaat het de Diensten Geestelijke Verzorging in de eerste plaats om wie mensen *zijn* en vervolgens om wat zij *doen*. In de morele vorming van overheidswege is dit andersom. Daarin gaat het allereerst om wat personen in de functie van militair doen en laten met het oog op de legitimering van hun gedrag tegenover derden. Bij de geestelijke verzorging gaat het daarentegen om de levensbeschouwelijke en morele identiteit en integriteit van de persoon en de mogelijke veranderingen daarin onder invloed van militaire opleiding, vorming en operationele inzet.

Morele vorming is gericht op de militair die zich voorbereid op zijn functioneren in operationele omstandigheden, op zijn functioneren op het gevechtveld. In het huidige tijdgewricht zien we echter een toename van technologische middelen op het gevechtveld. Wordt hiermee in de toekomst morele vorming minder belangrijk voor militairen en krijgsmacht?

Network-Enabled Operations (NEO): het blijvende belang van morele vorming

‘De Amerikaanse president Obama heeft gisteren geprobeerd de aanzwellende kritiek op de grootschalige inzet van drones door de Verenigde Staten in landen als Pakistan, Jemen en Somalie te ontzenuwen. (...). De inzet van drones heeft tot veel kritiek geleid omdat er zoveel burgerdoden bij vallen. Dit leidt tot woede en psychische klachten bij de lokale bevolking. Obama erkende in zijn rede tot de Nationale Defensie Universiteit dat de drone-aanvallen geen ‘panacee’ zijn en dat hij de burgerdoden betreurt.’ Aldus een krantenbericht in *NRC Handelsblad*.⁶¹

Het huidige tijdgewricht laat een ontwikkeling zien waarin confrontaties van man tot man binnen militaire operaties plaats maken voor, en gestuurd worden met behulp van, militair-technologische middelen. De drone is hiervan een voorbeeld. Een op afstand bestuurd onbemand vliegtuig dat ingezet wordt voor het uitschakelen van vijandelijke doelen. Volgens Van Burken en Essens heeft de introductie van technologie op het gevechtveld een verandering tot gevolg gehad met betrekking tot

61 Vgl. *NRC Handelsblad*, 24 mei 2013, pagina 1.

het dragen van morele verantwoordelijkheid door militairen. Volgens hen ligt de nadruk bij morele vorming binnen de krijgsmacht door middel van dilemmatraining op het van-persoon-tot-persoon perspectief. Binnen het zogenaamde NEO-paradigma worden militairen geconfronteerd met een van-persoon-via technologie-tot-persoon perspectief, zoals bij de drone, waarbinnen zij morele keuzes dienen te maken. Volgens hen wordt het steeds duidelijker dat NEO technologieën morele besluitvormingsprocedures van militairen kunnen ondersteunen, doch ook kunnen eroderen. De erosie heeft volgens hen vooral te maken met de fysieke, en bijgevolg de gevoelde, afstand van de gebruiker van het technologische middel tot het gevechtveld en wat daar plaatsvindt. Dit vergroot het risico op beoordelings- en inschattingfouten van de daadwerkelijke operationele situatie. NEO is daardoor volgens Van Burken en Essens niet moreel neutraal in zichzelf.⁶²

Deze niet-neutraliteit, of de invloed van technologie op de morele besluitvorming van militairen, werkt Van Burken verder uit door te stellen dat het gebruik van (informatie-) technologie geen neutrale activiteit is, maar zelfs een richtinggevende werkzaamheid bezit die bijna volledig genegeerd wordt en die zelfs ten grondslag kan liggen aan bepaalde morele problemen die wél opgemerkt worden. Zij hanteert voor dit verschijnsel het perspectief van *technology mediation*. Technologie bevindt zich tussen de gebruiker en de werkelijkheid: het bemiddelt tussen de gebruiker en de werkelijkheid. Militairen die gebruik maken van informatie die hen aangeboden wordt via een beeldscherm zien niet de werkelijkheid van het gevechtveld, maar een beperkte weergave van die werkelijkheid met behulp van bemiddelende technologie. Het beeld geeft een *interpretatie* van de werkelijkheid. De militair reageert op deze interpretatie: hij interpreteert de interpretatie en komt tot een besluit omtrent datgene wat dient te gebeuren op het gevechtveld. Deze keten dient ons volgens Van Burken te manen tot behoedzaamheid, want de technologie biedt ons een niet-neutrale interpretatie van een bepaalde werkelijke situatie. Zij illustreert dit aan de hand van een casus uit Kunduz waarbij twee, ruimtelijk van elkaar verwijderde, partijen de beschikking hebben over dezelfde *network-enabled* informatie, dat wil zeggen bewegende beelden op een scherm, doch op basis van interpretatie van die beelden tot andere conclusies komen omtrent de handeling die gesteld moet worden door militairen ter plaatse, waardoor uiteindelijk een beslissing wordt genomen die leidt tot onnodige burgerslachtoffers, hetgeen voorkomen had kunnen worden.⁶³

62 Vgl. Burken, C. van, P. Essens, 2010, 6.

63 Vgl. Burken, C. van, 2013, 39-44.

Ook het perspectief van de militaire praktijk als *praxis* maakt volgens Van Burken inzichtelijk dat het gebruik van technologie niet-neutraal is. Zij refereert hierbij aan het praxisbegrip zoals dat is ontwikkeld door MacIntyre in zijn studie *After Virtue*. Volgens haar wordt het concept van normatieve praxis gebruikt om de relatie tussen juiste handelingen en de context waarin die handelingen gesteld worden te verhelderen. Handelingen vinden plaats in een specifieke context met specifieke regels, in de zin van 'spelregels': regels die de praxis tot op zekere hoogte constitueren. Zo bepaalt de Defensie Doctrine volgens haar militaire handelingen en de ROE staat militairen toe om militaire handelingen te verrichten. Binnen de militaire praktijk spelen volgens Van Burken drie thema's die de niet-neutraliteit van technologie aan het licht brengen. Ten eerste het onderscheid tussen structuur en richting van een praxis. Regels, procedures en normen die handelingen en competenties binnen een praxis grondvesten, karakteriseren ook de structuur ervan. Richting, of intentionaliteit, verwijst naar de onderliggende overtuigingen die de diepste beweegredenen vormen voor mensen om hun taken uit te voeren binnen een praxis. Deze overtuigingen vormen ook het ethos binnen een praxis. Richting is verbonden met culturele achtergrond en wereldvisie van de mensen die de praxis voltrekken. Richting beïnvloedt de wijze waarop regels werken in een praxis en de manier waarop wij regels interpreteren binnen specifieke situaties. Voor de militaire praktijk die zich kenmerkt door internationale samenwerking binnen operaties betekent dit dat bijvoorbeeld het toepassen van geweld, bij eenzelfde gebruik van NEO, leidt tot andere richting, bijvoorbeeld of men geweld gebruikt om een oorlog te winnen, of om stabiliteit in een bepaalde regio te garanderen. Of de bescherming van burgers versus bescherming van de eigen troepen.⁶⁴

Een tweede thema is technologie als verbinding tussen praktijken. Volgens Van Burken wordt naar de actoren binnen NEO veelal verwezen als 'knooppunten'. Dit suggereert een mechanistisch beeld van de manier waarop militairen werken binnen NEO. Ontwikkelaars en gebruikers van technologie die denken dat gebruik van technologie neutraal is, nemen aan dat het verbinden van verschillende militaire knooppunten een neutrale handeling is. Echter, technologie verbindt niet alleen knooppunten, maar ook praktijken met elkaar. Praktijken die voorheen min of meer onafhankelijk van elkaar opereerden. Dit betekent dat een militair niet enkel gezien kan worden als een knooppunt in een netwerk, iemand die regelgestuurd op een knop drukt, maar ook een persoon en functionaris

64 Vgl. Burken, C. van, 2013, 44-45; Burken, C. van, P. Essens, 2010, 13.

is met bepaalde overtuigingen aangaande het op een fatsoenlijke manier uitvoeren van zijn of haar taak.⁶⁵

Het derde thema is de werking van de beslissingsbevoegdheid binnen NEO. Zoals gesteld door Van Burken verbindt NEO allerlei verschillende onderscheiden praktijken. Dit kan volgens haar leiden tot botsingen tussen de verschillende structuren die betrekking hebben op deze praktijken. Er kan onduidelijkheid optreden omtrent de prioriteit van handelingsregels uit de ene praktijk ten opzichte van regels uit een andere praktijk. Een voorbeeld hiervan is de drone-piloot die zowel de taak van gevechtspiloot dient uit te oefenen als de taak van verkenningspersoneel. De invoering van netwerktechnologie kan ook leiden tot botsingen op het niveau van de verschillende richtingen of intentionaliteiten van onderscheiden praktijken. Zo kan de gevechtspiloot de intentie hebben om een luchtaanval zo uit te voeren dat de veiligheid van burgers gegarandeerd is. Doch de commandant die via NEO meekijkt met de vlucht kan als intentie hebben dat een doel omwille van alles uitschakelt dient te worden. Wie heeft nu de beslissingsbevoegdheid hoe de aanval uit te voeren? Van Burken trekt hierbij de conclusie dat NEO praktijken met elkaar verbindt die vroeger los van elkaar stonden. Waar de beslissingsbevoegdheid lag, was volgens haar toen duidelijker dan nu.⁶⁶

Haar algemene conclusie luidt dat het de dynamische communicatie binnen NEO vaak ontbreekt aan een duidelijke visie op wie de relevante expert is met betrekking tot beoordeling van bepaalde operationele situaties en wie bevoegd is tot het nemen van beslissingen met betrekking tot die situaties. Volgens haar dienen militairen daarom goed op de hoogte te zijn van de structuur en intentionaliteit van hun eigen praktijk, inclusief de daarbij horende verantwoordelijkheden en regels. Dit is van belang omdat niet-neutraliteit van NEO kan leiden tot het ongemerkt door elkaar gaan lopen van onderscheiden praktijken met alle gevolgen van dien voor operationele verantwoordelijkheden. Wanneer de intentionaliteit van twee onderscheiden praktijken botsen of wanneer de verschillen in structuur onverenigbaar zijn (regels, procedures en mandaten), dan is het volgens haar prudenter om naast elkaar te opereren in plaats van met elkaar.⁶⁷

Op basis van het voorgaande luidt de conclusie dan ook: morele vorming blijft nodig, ook wanneer het perspectief op het gevechtsveld verschuift

65 Vgl. Burken, C. van, 2013, 45.

66 Vgl. Burken, C. van, 2013, 46.

67 Vgl. Burken, C. van, 2013, 46-47.

van een persoon-persoon perspectief naar een persoon-technologie-persoon perspectief.

Besluit

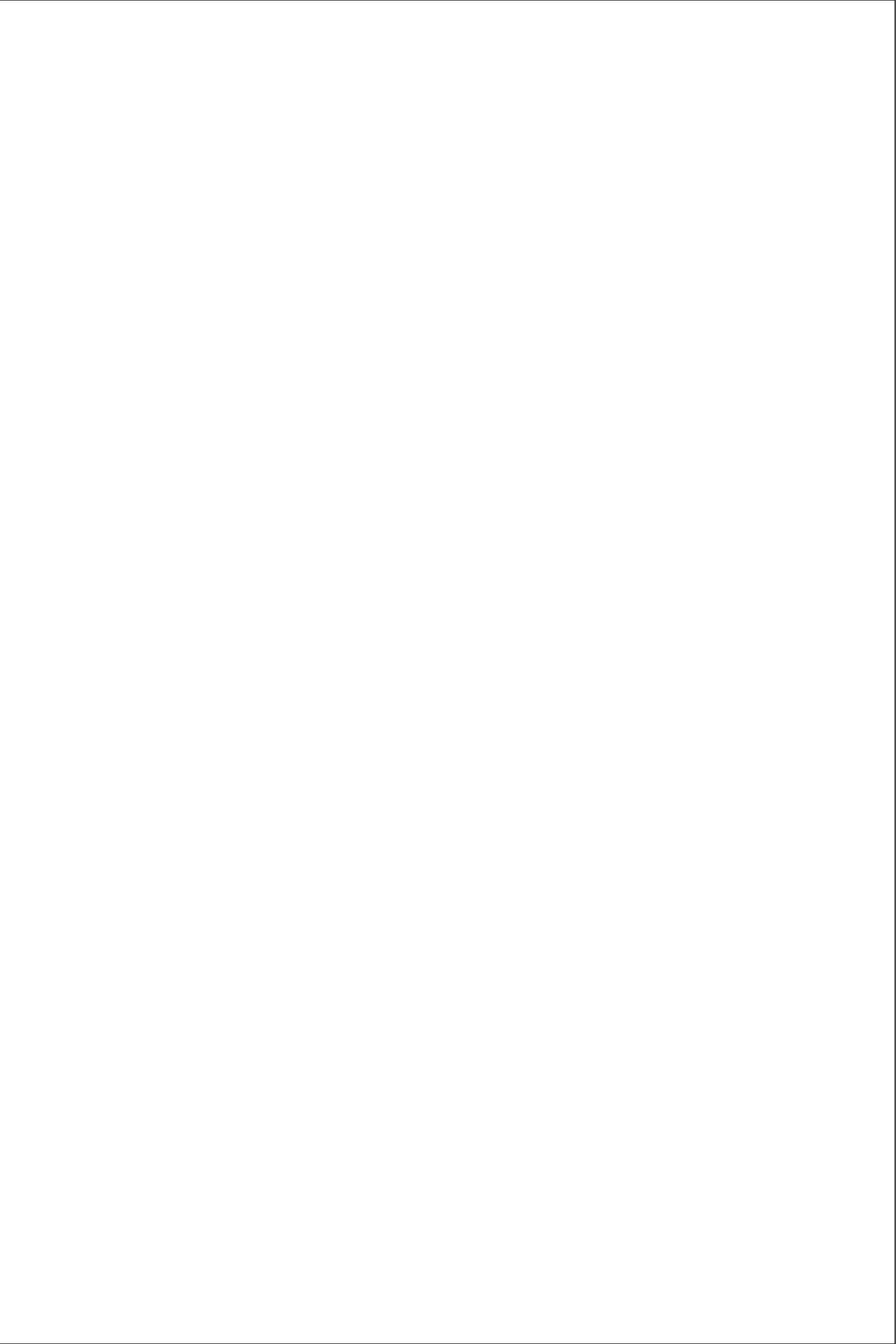
Zoals eerder gesteld is de onderhavige studie een legitimering van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen. Hierbij werd aangegeven dat de scheiding van Kerk en staat en de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging een levensbeschouwelijk pluralisme impliceert binnen de samenleving en daarmee binnen de krijgsmacht in de vorm van levensbeschouwelijke stromingen. Dit betekent dat iedere dienst geestelijke verzorging een eigen legitimatieproces dient te kennen van haar inhoudelijke bijdrage aan de morele vorming van militairen. Een dialoog tussen de diensten geestelijke verzorging kan leiden tot consensus aangaande de inhoud van de bijdrage aan de morele vorming, uitgaande van particuliere visies op die bijdrage. Een inhoudelijke samenwerking is mogelijk op basis van wat genoemd kan worden: de vijf elementen van de bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen (6.3.). Deze elementen zijn de volgende.

- (1) Het appelleren aan morele waarden die personen bij zich dragen en de bron hiervan. De verwachting hierbij is dat binnen de Diensten Geestelijke Verzorging zeker overeenkomsten bestaan aangaande de prescriptieve betekenis van waarden die hierbij nagestreefd dienen te worden, zoals bijvoorbeeld de waardigheid van de menselijke persoon en de mensenrechten, vrede en het algemeen welzijn. Dit laat onverlet dat binnen de diensten de precieze descriptieve inhoud van die waarden van elkaar kan verschillen. Het past binnen het kader van een postmoderne samenleving dat er tussen de verschillende levensbeschouwelijke tradities verschillen zullen bestaan over de inhoudelijke beschrijving van waarden en de operationalisering van die inhoud. Doch dit sluit inhoudelijke samenwerking tussen de diensten met betrekking tot hun bijdrage aan de morele vorming zeker niet uit.
- (2) De Diensten Geestelijke Verzorging begeleiden in hun bijdrage aan de morele vorming het proces van morele oordeelsvorming ter voorbereiding op, of evaluatie van, morele keuzes bij militairen.
- (3) De Diensten Geestelijke Verzorging begeleiden militairen in hun reflectie over wat de betekenis is van het wel of niet in de praktijk brengen van een moreel oordeel voor hun identiteit als persoon.
- (4) De Diensten Geestelijke Verzorging begeleiden het proces van toegewijde betrokkenheid van militairen bij mensen in de situaties waarin moreel gehandeld dient te worden.

- (5) De Diensten Geestelijke Verzorging maken gebruik van de methodische terugplaatsing van de voorgaande elementen in de persoonlijke en professionele identiteit en biografie van de militair. Hierbij kunnen zij gebruik maken van eenzelfde methode, namelijk de mystagogisch-hermeneutische methode die eerder in dit hoofdstuk ter sprake kwam.

Deze vijf elementen vormen tezamen de inhoudelijk onderscheidende bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen ten opzichte van de bijdrage vanuit de krijgsmacht. Morele vorming is noodzakelijk, want 'zij (...) die onder de wapenen hun vaderland dienen, moeten zichzelf ook gedragen als dienaren van de veiligheid en vrijheid van hun volk, in een juiste vervulling van deze dienst leveren zij werkelijk hun bijdrage tot bestendiging van de vrede.'⁶⁸ Aldus de vaders van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie. Moge de inspanningen van de militairen van de Nederlandse krijgsmacht altijd op die vrede gericht zijn en moge hun ziel behoed worden wanneer zij deze vrede nastreven door hun handelen.

68 *Pastorale constitutie Gaudium et spes over de Kerk in de wereld van deze tijd*, no. 79, in: *Constituties en Decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*, 1967.



Verwerkte Literatuur

- Achterhuis, H., *Politiek van goede bedoelingen*, Amsterdam 1999.
- Anzenbacher, A., *Christliche Sozialethik*, Paderborn 1998.
- Aquinas, St. Thomas, *The Summa Theologica. Complete English Edition in Five Volumes. Translated by Fathers of the English Dominican Province*, New York 1948.
- Aquino, K., D. Freeman, 'Moral Identity in Business Situations: A Social-Cognitive Framework for Understanding Moral Functioning', in: Narvaez, D., D. Lapsley (eds.), *Personality, Identity, and Character. Explorations in Moral Psychology*, Cambridge 2009, 375-396.
- Aquino, Thomas van, *Teksten uit de Summa Theologiae over God, geloof en geweld. Mag je een mens doden? De latijnse tekst, ingeleid, vertaald en geannoteerd door Carlo Leget, Zoetermeer* 2008.
- Arnold, F., H. Schuster, K. Rahner, *Handboek voor de pastoraaltheologie. Praktische theologie over de kerk in haar huidige situatie Deel 1*, Hilversum 1966.
- Ashley, B., 'The Anthropological Foundations of the Natural Law: A Thomistic Engagement with Modern Science', in: Goyette, J., M. Latkovic, R. Myers (eds.), *St. Thomas Aquinas & the Natural Law Tradition. Contemporary Perspectives*, Washington 2004, 3-17.
- Baal, A. van, 'Besturing van de krijgsmacht', in: Muller, E., D. Starink, J. Bosch en I. de Jong (red.), *Krijgsmacht: Studies over organisatie en het optreden*, Alphen aan den Rijn 2004, 353-397.
- Baarda, Th. A. van, A.H.M. van Iersel, D.E.M. Verweij (red.), *Praktijkboek Militaire Ethiek. Ethische vraagstukken, morele vorming, dilemmatraining*, Budel 2004.
- Baarda, Th. van, D. Verweij en C. Homan, 'Ethiek, dilemma's en de krijgsmacht', in: Muller, E., D. Starink, J. Bosch en I. de Jong (red.), *Krijgsmacht: Studies over organisatie en het optreden*, Alphen aan den Rijn 2004, 585-605.
- Baarda, T. van, D. Verweij, 'Militaire ethiek – een algemene inleiding', in: Baarda, Th. van, D. Verweij (red.), 2010, 17-49.
- Baarda, Th. van, D. Verweij (red.), *Praktijkboek Militaire Ethiek. Ethiek en integriteit bij de krijgsmacht, morele vorming, dilemmatraining*, Budel 2010².
- Bandura, A., 'Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities', in: *Personality and Social Psychology Review*, 3, 193-209.
- Barry, R., 'Contribution of Thomas Aquinas', in: Dwyer, J. (ed.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Collegeville, 1994, 940-952.
- Beemer, Th., 'De fundering van de seksuele moraal in een door God ingestelde morele orde. Analyse en commentaar op grond van enkele recente kerkelijke documenten', in: Beemer, Th. et al (red.), *Het kerkelijk spreken over seksualiteit en huwelijk. Een bundel filosofische, gedragswetenschappelijke en theologische studies*, Nijmegen / Baarn 1983, 15-53.
- Beemer, Th., 'Onze emoties en onze toewijding', in: Haarsma, F. (red.), *Tussen hemel en aarde. Naar nieuwe vormen van spiritualiteit*, Baarn 1988, 110-128.
- Beestermöller, G., *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae*, Stuttgart 1990.
- Beestermöller, G., 'Die humanitäre Intervention – Kreuzzug im neuen Gewand? Ein Blick auf die gegenwärtige Diskussion im Spiegel der thomanischen Lehre vom gerechten Krieg', in: Beestermöller, G. (Hrsg.), *Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges*, Barsbüttel 2003, 141-170.

- Bellamy, A., P. Williams, S. Griffin, *Understanding Peacekeeping*, Cambridge 2010².
- Benedictus XVI, 'Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen', toespraak te Regensburg, 12 september 2006.
- Benedictus XVI, Toespraak tot de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties, 18 april 2008.
- Berg, C. van den, D. Verweij, 'Ethiek in de Koninklijke Landmacht: de vorming tot moreel competente militairen van 'spijkerbroek' tot veteraan', in: Baarda, Th. A. van, A.H.M. van Iersel, D.E.M. Verweij (red.), 2004, 157-181.
- Berg, C. van den, D. Verweij, 'Ethiek bij het Commando Landstrijdkrachten: Vorming tot moreel competente militairen van 'spijkerbroek' tot veteraan', in: Baarda, Th. van, D. Verweij, 2010, 171-199.
- Berk, T. van den, *Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn*, Zoetermeer 1999.
- Bevans, S., *Models of Contextual Theology. Revised and Expanded Edition*, Maryknoll 2002.
- Böckenförde, E.-W., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002*, Münster 2004.
- Boeschoten, T., F. van Iersel, 'De legitimatie van justitiepastoraat als geestelijke verzorging in inrichtingen van Justitie', in: Iersel, A.H.M., J. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel 2009, 488-537.
- Borgman, E., 'De onlosmakelijke verbondenheid van religie en publiek domein: pleidooi voor een 'omgekeerde doorbraak'', in: Donk, W. van de, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam 2006, 315-337.
- Borgman, E., D. Loose, H. Pieper (red.), *Opnieuw katholiek*, 's Hertogensbosch 2008.
- Bosch, J., E. Wortel, 'Versterking van de morele competentie. De verdiepingscursus militaire ethiek', in: *Militaire Spectator* 178 (9-2009), 471-487.
- Boyle, J., 'Just War Thinking in Catholic Natural Law', in: Nardin, T. (ed.), *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, Princeton 1996, 40-54.
- Burken, C. van, P. Essens, 'Exploration of the ethical dimension of Network Enabled Operations: Toward a philosophical framework of analysis', paper voor 15th *International Command and Control Research and Technology Symposium*, 2010.
- Burken, C. van, 'The Non-neutrality of Technology. Pitfalls of Network-Enabled Operations', in: *Military Review*, May-June 2013, 39-48.
- Bijsterveld, S. van, 'Scheiding van kerk en staat: een klassieke norm in een moderne tijd', in: Donk, W. van de, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam 2006, 227-260.
- Byrne, D., *Applying Social Science. The role of social research in politics, policy and practice*, Bristol 2011.
- Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- Cavanaugh, T., *Double-Effect Reasoning. Doing Good and Avoiding Evil*, Oxford 2006.
- Christi, D.L., *Adequately Considered: An American Perspective on Louis Janssens' Personalist Morals*, Louvain 1990.
- Christopher, P., *The Ethics of War and Peace. An Introduction to legal and Moral Issues*. Englewood Cliffs, 2004³.
- Clercq, Bertrand J. De, *Macht en Principe. over de rechtvaardiging van politieke macht*. Tielt 1986.
- Coates, A., 'Is the Independent Application of *jus in bello* the Way to Limit War?', in: Rodin, D., H. Shue (eds.), *Just and Unjust Warriors. The Moral and Legal Status of Soldiers*, Oxford 2008, 178-193.

- Commando Diensten Centra, *Voorlopig reorganisatieplan DGV*, concept versie 1.1, 26 juli 2004, ongepubliceerd, intern gebruik defensie.
- Commissie van advies inzake de criteria voor steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag (Rapport Hirsch Ballin), *Interim-rapport verdeling geestelijke verzorgers in de krijgsmacht*, Den Haag 1986, ongepubliceerd, intern gebruik defensie.
- Communio* 30 (2005), nr. 5-6: 'Geloof & Inrichting van de Samenleving. Opstellen over de huidige betekenis van de sociale leer van de Kerk.
- Coolen, G., G. Walgemoed, 'Juridisch kader Krijgsmacht', in: Muller, E., D. Starink, J. Bosch en I. de Jong (red.), *Krijgsmacht: Studies over organisatie en het optreden*, Alphen aan den Rijn 2004, 179-197.
- Constituties en Decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*, Amersfoort 1967.
- Coppieters B, N. Fotion (eds.), *Moral Constraints on War. Principles and Cases*. Lanham, 2002.
- Curran, Ch., *Catholic Social Teaching 1891-Present*, Washington 2002.
- Cushman, F. et al, 'Multi-system Moral Psychology', in: Doris, J. (ed.), *The Moral Psychology Handbook*, Oxford 2010, 47-72.
- Decorte, J., 'Liefde als passie', in: Velde, R. te (red.), *Over liefde en liefde. Beschouwingen over de liefde (amor, amicitia, caritas) volgens Thomas van Aquino*, Nijmegen 1998, 29-46.
- Decorte, J., T. Braeckman, B. Raymaekers, B. Steegen, *Fundamentele Wijsbegeerte*, Leuven 2001.
- Defensie Interservice Commando, *Hoofdlijnen bij een zoektocht naar gezamenlijk beleid diensten Geestelijke Verzorging*, 12 december 2002, ongepubliceerd, intern gebruik defensie.
- Defensiestaf, *Nederlandse Defensie Doctrine*, Den Haag 2005.
- Delhaye, P., *The Christian Conscience*, New York 1968.
- Dienst Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging bij de Krijgsmacht, *Mission Statement*, Den Haag 2000, ongepubliceerd, intern gebruik defensie.
- Dienst Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging, *Aanzet tot visie en strategie van de RKGV bij de krijgsmacht 2002-2005*, Den Haag 2001, ongepubliceerd, intern gebruik defensie.
- Dixon, T., *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge 2003.
- Dombrowski, D., *Rawls and Religion. The Case for Political Liberalism*, Albany 2001.
- Donk, W. van de, R. Plum, 'Begripsverkenning', in: Donk, W. van de, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam 2006, 27-55.
- Dougllass, R., D. Hollenbach, *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, New York 1994.
- Dupuis, J., *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll 2001. Oorspronkelijk 1997.
- Eekelen, W. van, E. Muller, 'De krijgsmacht als zwaarmacht van de staat', in: Muller, E., D. Starink, J. Bosch en I. de Jong (red.), *Krijgsmacht: Studies over organisatie en het optreden*, Alphen aan den Rijn 2004, 11-26.
- Ernst, S., *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, München 2009.
- E.T. Alii, *Godsdienstpedagogiek. Dimensies en spanningsvelden*, Zoetermeer 2009.
- Evans, M., 'Moral Theory and the Idea of a Just War', in: Evans, M. (ed.), *Just War Theory: A Reappraisal*, Edinburgh 2005, 1-21.

- Filibek, G., *Human Rights in the Teaching of the Church: from John XXIII to John Paul II. Collection of Texts of the Magisterium of the Catholic Church from 'Mater et Magistra' to 'Centisimus Annus'*, Vatican City 1994.
- Finnis, J., 'The Ethics of War and Peace in the Catholic Natural Law Tradition', in: Nardin, T. (ed.), *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, Princeton 1996, 15-40.
- Frigato, S., *Leven in Christus en moreel handelen*, Budel 2002.
- Gilligan, C., *In a different voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge 1982.
- Glover, J., *Humanity*, New Haven and London 1999.
- Greinacher, N., L. Hofmann, M. Lohrer, R. Padberg, K. Rahner, V. Schurr, R. Volkl, *Handboek van de pastoraaltheologie. Praktische theologie over de kerk in haar huidige situatie Deel 2*, Hilversum 1966.
- Groen, J., D. Verweij, 'De onlosmakelijke band tussen professionaliteit en ethiek', in: *Militaire Spectator* 177 (6-2008), 349-361.
- Groot, H. de, R.K. *Vormingswerk als bijdrage van de geestelijke verzorging aan de personeelszorg binnen een toekomstige krijgsmacht*, Amersfoort 1993, ongepubliceerd, intern gebruik defensie.
- Gula, R., *Reason informed by faith: Foundations of Catholic Morality*, Mahwah 1989.
- Haarsma, F., *Kandelaar en korenmaat. Pastoraaltheologische studies over kerk en pastoraat*, Kampen 1991.
- Hall, P., *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame 1994.
- Harak, G. *Virtuous Passions. The Formation of Christian Character*, New York 1993.
- Häring, B., *De wet van Christus, I Algemeen deel*, Utrecht 1961.
- Harman, G., K. Mason, W. Sinnott-Armstrong, 'Moral Reasoning', in: Doris, J. (ed.), *The Moral Psychology Handbook*, Oxford 2010, 206-246.
- Hartle, A., *Moral Issues in Military Decision-Making. Second Edition, Revised*, Lawrence 2004.
- Hausman, W., H. Biener, K. Hock, R. Mokrosch (Hrsg.), *Handbuch Friedenserziehung*, Gütersloh 2006.
- Hayden, P., 'Security and the State: Cosmopolitanism, Peace, and the Role of Just War Theory', in: Evans, M. (ed.), *Just War Theory: A Reappraisal*, Edinburgh 2005, 157-177.
- Heitink, G., *Praktische theologie. geschiedenis-theorie-handelingsvelden*, Kampen 1993.
- Heitink, G., *Pastorale zorg. Theologie-Differentiatie-Praktijk*, Kampen 1998.
- Himes, K.R., *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, Georgetown 2005.
- Hogan, L., *Confronting the Truth: Conscience in the Catholic Tradition*, Mahwah 2000.
- Hoogen, A.J.M. van den, 'The Theology of Grace as the Hermeneutics of Salvation and Liberation', in: Vosman, F., Merks, K.-W., (eds.), *Aiming at Happiness. The Moral Teaching in the Catechism of the Catholic Church. An Analysis and Commentary*, Kampen 1996, 147-164.
- Hooven, M. ten, 'Religie verdeelt Nederland. Een oude scheidslijn in een nieuwe gedaante', in: Hooven, M. ten, Th. de Wit (red.), *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*, Amsterdam 2006, 13-38.
- Huiskamp, F., en M de Weger, 'Rol aan de rol: Defensie als instrument van het integrale Nederlandse Veiligheidsbeleid', in: Moelker, R, J. Noll en M. de Weger (red.),

- Krijgsmacht en samenleving. Over de onzet van een geweldsinstrument: bestuurlijke, politieke en veiligheidsaspecten*, Amsterdam 2009, 75-95.
- Hulsman, M., J.H. Mooren, 'Doden tijdens een militaire missie', in: *Militaire Spectator* 81 (3-2012), 132-144.
- Hulshof, J., 'Katholieken aan een tweekop', in: Hulshof, J., H. Pieper (red.), *Katholieken aan een tweekop. Naar aanleiding van het Compendium van de Sociale Leer van de Kerk*, Budel 2006, 22-60.
- Iersel, A. van, Th. van Baarda, *Militaire ethiek. Morele dilemma's van militairen in theorie en praktijk*, Budel 2002.
- Iersel, A.H.M. van, *Op zoek naar een 'gewetenloze' politiek. De tegenstelling tussen gezindheidsethiek en verantwoordelijkheidsethiek in het denken van Max Weber in het licht van de tegenstelling tussen conscientia en prudentia* (doctoraalscriptie, ongepubliceerd), Nijmegen 1982.
- Iersel, A.H.M. van, 'Dulce bellum inexpertis' Een praktisch-theologische reflectie op zingeving en ethiek in de context van de krijgsmacht, Tilburg 1995.
- Iersel, A.H.M. van, 'De toekomst van de katholieke vredesmoraal – op weg naar een *ius in pace*', in: *Communio* 30 (5-6 2005), 454-464.
- Iersel, F. van, M. Spanjersberg, *Vrede leren in de kerk*, Kampen 1993.
- Iersel, F. van, 'Gewetensvorming van beroepsmilitairen in de context van vredesoperaties', in: *Militair Pastoraal Contact* 14 (1998), 12-24.
- Iersel, F. van, 'The ethical basis for european security. Politics after the terrorist attacks against the USA: shifting paradigms?' in: *Peace in Europe, Peace in the World. Conflict resolution and the use of violence*, Iustitia et Pax Documentation 3, Wenen 2002, 143-163.
- Iersel, F. van, 'Vredeseducatie, cultuur en moraliteit', in: Vriens, L., J. Kuijpers, G. Zoon (red.), *Nieuwe wegen voor vredeseducatie. Perspectieven voor de 21^e eeuw*, Amsterdam 2003, 40-51.
- Iersel, F. van, 'Democratie en de sociale leer van de Kerk', in: *Communio* 36 (6 2011), 409-426.
- Iersel, F. van, G. Wildering, 'Een bezielde krijgsmacht. Geestelijke verzorging en het morele geweten van de militair', in: Boer, R. de, J.P. van Bruggen, G. Wildering (red.), *Naar eer en geweten. Geestelijke verzorging en de morele vorming in de krijgsmacht*, Budel 2012, 11-29.
- Janssens, L., 'Ontic and Moral Evil', in: Curran, Ch., R. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology No. 1. Moral Norms and Catholic Tradition*, New York 1979, 40-94.
- Johnson, J.Turner, 'Humanitarian Intervention after Iraq: Just War and International Law Perspectives', in: *Journal of Military Ethics*, Vol. 5, No. 2, 114-127, 2006.
- Kaczor, G., *Proportionalism and the Natural Law Tradition*, Washington 2002.
- Kamphuis, W., A. Vogelaar, 'Dreiging. Waar loert het gevaar tijdens vredesoperaties?', in: *Militaire Spectator* 176 (7/8-2007), 311-323.
- Kaldor, M., *New and Old Wars. Organized Violence in a Global Era*, Stanford 2001.
- Karssing, E., *Morele competenties in organisaties*, Assen 2001.
- Klein, G., *Sources of Power. How People Make Decisions*, Cambridge 1998.
- Knippenberg, T. van, *Existentiële zielzorg. Tussen naam en identiteit*, Zoetermeer 2005.
- Knippenberg, T. van, 'Pastorale doelen: wat beoogt de justitiepastor?', in: Iersel, A.H.M., J. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel 2009, 243-264.

- Konings, H., 'Een veranderende wereld vraagt om veranderende doctrine. De nieuwe Land Doctrine Publicatie', in: *Militaire Spectator* 179 (5-2010), 288-297.
- Koninklijke Landmacht, *Militaire Doctrine*, Den Haag 1996.
- Koninklijke Landmacht, *Vredesoperaties LDP III*, Den Haag 1999.
- Koninklijke Landmacht, *Leidraad Commandovoering*, Den Haag 2000.
- Koninklijke Landmacht, *Handboek Leidinggeven in de KL*, Breda 2002.
- Koninklijke Landmacht, Opleidings- en TrainingsCommando, *Beleidsvisie Opleiding & Training*, download op 28 augustus 2005.
- Koninklijke Landmacht, *Beslissen in het gevecht, bouwen aan veiligheid. De ontwikkeling van het landoptreden*, Utrecht 2008.
- Koninklijke Landmacht, *Land Doctrine Publicatie. Militaire Doctrine voor het Landoptreden LDP-1*, Amersfoort 2009.
- Koninklijke Landmacht, *Doctrinepublicatie 3.2.21 Leiderschap*, 2012. Deze publicatie is enkel toegankelijk via de intranetsite van Defensie (geraadpleegd op 09 oktober 2012).
- Kümmel, G., 'A Soldier Is a Soldier Is a Soldier? The Military and Its Soldiers in an era of Globalization', in: Caforio, G. (ed.), *Handbook of the Sociology of the Military*, New York 2003, 432-433.
- Lang, A., A. Pierce, J. Rosenthal (eds.), *Ethics and the Future of Conflict. Lessons from the 1990s*, Upper Saddle River 2004.
- Langston, D.C., *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to MacIntyre*, University Park 2001.
- Lapsley, D., *Moral Psychology*, Boulder / Oxford 1996.
- Lapsley, D., D. Narvaez, 'Preface', in: Lapsley, D., D. Narvaez (eds.), *Moral Development, Self, and Identity*, Mahwah 2004 (a), vii-xiii.
- Lapsley, D., D. Narvaez, 'A Social-Cognitive Approach to the Moral Personality', in: Lapsley, D., D. Narvaez (eds.), *Moral Development, Self, and Identity*, Mahwah 2004 (b), 189-213.
- Leezenberg, M., G. de Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen*, Amsterdam 2005. Oorspronkelijk Amsterdam 2001.
- MacDonald, S., E. Stump, *Aquinas' Moral Theory. Essays in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca 1999.
- Mahoney, J., *The making of moral theology. A study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford 1987.
- Maritain, J., *Mens en Staat*, Tielt 1966. Oorspronkelijk: *Man and the State* 1951.
- Maritain, J., *Integral Humanism: temporal and spiritual problems of a new christendom*, Notre Dame 1973. Oorspronkelijk 1936.
- Maritain, J., *Natural Law. Reflections on Theory and Practice. Edited and Introduced by William Sweet*, South Bend 2001.
- Mattox, J., 'The Clausewitzian Trinity in the Information Age: A Just War Approach', in: *Journal of Military Ethics* (2008/3), Vol. 7, 202-214.
- May, W., 'Contemporary Perspectives on Thomistic Natural Law', in: Goyette, J., M. Latkovic, R. Myers (eds.), *St. Thomas Aquinas & the Natural Law Tradition. Contemporary Perspectives*, Washington 2004, 113-157.
- McAdams, D., 'The Moral Personality', in: Narvaez, D., D. Lapsley (eds.), *Personality, Identity, and Character. Explorations in Moral Psychology*, Cambridge 2009, 11-30.
- Merritt, M., J. Doris en G. Harman, 'Character', in: Doris, J. (ed.), *The Moral Psychology Handbook*, Oxford 2010, 355-402.
- Midali, M., *Practical theology: Historical development of its foundational and scientific character*, Rome 2000.

- Miedema, S., 'De invloed van Karl Ernst Nipkow in de Nederlandse godsdienstpedagogiek', in: *Pedagogiek* 28 (2008/3), 206-221.
- Miner, R., *Thomas Aquinas on the Passions*, Cambridge 2009.
- Militair Pastoraal Centrum, 'Achtttien vragen over de legitimiteit van geestelijke verzorging in de krijgsmacht. Een nota over de legitimiteit van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging in de Nederlandse Krijgsmacht', in: *Militair Pastoraal Contact* 5 (1992), 10-27.
- Militair Pastoraal Contact* 14 (1998), Verslag Congres 'Gewetensvorming'.
- Militair Vicariaat, *Militair pastoraat. Waarom en hoe. Presentatie van de Rooms Katho-lieke Geestelijke Verzorging*, Den Haag 1984, ongepubliceerd, intern gebruik RKGV.
- Miner, R., *Thomas Aquinas on the Passions*, Cambridge 2009.
- Ministerie van Defensie, *Hoofdlijnennotitie Defensienota 2000*, Den Haag 1999.
- Ministerieel besluit betreffende 'Functionele kaders Geestelijke Verzorging bij Defensie', Den Haag 28 november 2011.
- Mingst, K., *Essentials of International Relations*, New York 2008⁴.
- Moelker, R., G. Oosterhuis, 'Méér dan een gewoon beroep! Over de ontwikkelingen in de militaire professie', in: Born, H., Moelker, R., Soeters, J. (redactie), *Krijgsmacht en samenleving, klassieke en eigentijdse inzichten*, Tilburg 1999, 115-155.
- Mooren, J.H., 'Morele competentie en morele erosie', in: Boer, R. de, J.P. van Bruggen, G. Wildering (red.), *Naar eer en geweten. Geestelijke verzorging en de morele vorming in de krijgsmacht*, Budel 2012, 146-162.
- Musschenga, B., *Integriteit. Over de eenheid en heelheid van de persoon*, Utrecht 2004.
- Nardin, T. (ed.), *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, Princeton 1996.
- Nauer, D., *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium*, Stuttgart 2001.
- Nauer, D., *Van geestelijke verzorging naar christelijke zielzorg. Pleidooi voor een hedendaags zielzorgconcept*, Tilburg 2004.
- Nauer, D., *Seelsorge. Sorge um die Seele. Zweite, aktualisierte Auflage*, Stuttgart 2010.
- Nipkow, K., *Der schwere Weg zum Frieden. Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik von Erasmus bis zur Gegenwart*, Gütersloh 2007.
- Ordinariaat voor de Nederlandse Strijdkrachten, 'Statuten van het Ordinariaat voor de Nederlandse Strijdkrachten', in: *Analecta van het Militair Ordinariaat* 2, (1991), 4-10.
- Orend, B., *Human Rights. Concept and Context*, Peterborough 2002.
- Orend, B., *The Morality of War*, Peterborough 2006.
- Patterson, E., 'Jus post bellum and International Conflict' in: Brough, M., J. Lango, H. van der Linden (eds.), *Rethinking the Just War Tradition*, New York 2007, 35-53.
- Pauselijke Raad voor Rechtvaardigheid en Vrede, *Compendium van de Sociale Leer van de Kerk*, Brussel 2008.
- Peeters, H., *Hoe veranderlijk is de mens? Een inleiding in de historische psychologie*, Nijmegen 1994.
- Pieper, H., 'Het sociale denken van de kerk', in: Hulshof, J., H. Pieper (red.), *Katholieken aan een tweesprong. Naar aanleiding van het Compendium van de Sociale Leer van de Kerk*, Budel 2006, 7-22.
- Pieper, J., *Over de verstandigheid*, Hilversum 1960.
- Pieper, J., *The Concept of Sin*, Southbend 2001.
- Pinckaers, S., *Morality. The Catholic View*, South Bend 2003.

- Pontifical Council for Justice and Peace, *Humanitarian Law and Military Chaplains. International Course for the Formation of Catholic Military Chaplains to Humanitarian Law*, Vatican City 2004.
- Poeter, P. De, "'Geef aan de keizer wat de keizer toekomt, en aan God wat God toekomt'". De verhouding Kerk-staat als element van de sociale leer van de Kerk', in: *Communio* 30/5-6 (2005), 425-443.
- Porter, J., 'The Moral Act in *Veritatis Splendor* and in Aquinas's *Summa Theologiae*: A Comparative Analysis', in: Allsop, M., J. O'Keefe (eds.), *Veritatis Splendor: American Responses*, Sheed & Ward 1995, 278-296.
- Porter, J., *Natural and Divine Law: Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Grand Rapids 1999.
- Porter, J., *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids 2005.
- Raad Militair Ordinariaat, *Katholiciteit van vormingswerk in de Krijgsmacht: identiteit en profiel*, Amersfoort 1990, ongepubliceerd, intern gebruik RKGV.
- Ramsay, H., *Beyond Virtue. Integrity and Morality*, Basingstoke / New York 1997.
- Rawls, J., *Political Liberalism*, New York 1996, paperback editie.
- Rawls, J., *Laws of People*. Massachusetts 1999.
- Ricoeur, P., *Oneself as Another*, Chicago 1992.
- Rietveld, N., *De gewetensvolle veteraan. Schuld- en schaamtebeleving bij veteranen van vredesmissies*, Oisterwijk 2009.
- Rigby, A., 'Forgiveness and Reconciliation in *Jus Post Bellum*', in: Evans, M. (ed.), *Just War Theory: A Reappraisal*, Edinburgh 2005, 177-200.
- Robinson, P., N. De Lee, D. Carrick (eds.), *Ethics Education in the Military*, Aldershot 2008.
- Rodin, D., H. Shue, *Just and Unjust Warriors. The Moral and Legal Status of Soldiers*, Oxford 2008.
- Roebben, B., *Een tijd van opvoeden. Moraalpedagogiek in christelijk perspectief*, Leuven / Amersfoort 1995.
- Russell, F., *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1975.
- Schiavone, C., *Rationality and Revelation in Rahner*, New York 1994.
- Schilderman, H., *Pastorale professionalisering. Een empirisch-theologisch onderzoek onder rooms-katholieke pastores naar de betekenis van de ambtstheologie voor de professionalisering van pastorale arbeid*, Kampen 1998.
- Schockenhoff, E., *Natural Law and Human Dignity. Universal Ethics in a Historical World*, Washington 2003.
- Schuck, M., *That They Be One: The Social Teaching of the Papal Encyclicals 1740-1989*, Washington 1991.
- Schuurman, B., 'Clausewitz en de *new wars* denkers. Een nieuwe kijk op het trinitaire concept', in: *Militaire Spectator* 179 (1-2010), 33-44.
- Sharma, S., 'The Legacy of *Jus Contra Bellum*: Echoes of Pacifism in Contemporary Just War Thought', in: *Journal of Military Ethics*, Vol. 8, No. 3, 217-231, 2009.
- Smit, C., 'Spiritualiteit in de krijgsmacht. De rol van de geestelijke verzorging bij Defensie', in: *Militaire Spectator* 182 (5-2013), 237-248.
- Smith, R., *Conscience and Catholicism: The Nature and Function of Conscience in Contemporary Roman Catholic Moral Theology*, Lanham 1998.
- Soeters, S., *Geweld en conflict. Het ontstaan en verloop van burgeroorlogen, etnische strijd en terrorisme*, Amsterdam 2004.
- Stanke, C., *Die Lehre von den Quellen der Moralität*, Regensburg 1984.
- Stump, E., *Aquinas*, London / New York 2003.

- Teunissen, P., H. Emmens, 'De krijgsmacht in internationaal verband', in: Muller, E., D. Starink, J. Bosch en I. de Jong (red.), *Krijgsmacht: Studies over organisatie en het optreden*, Alphen aan den Rijn 2004, 67-147.
- Tierney, B., *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Grand Rapids / Cambridge 2001. Oorspronkelijk 1997.
- Tongeren, P. van, *Leven is een kunst, Over morele ervaring, deugdethiek en levenskunst*, Zoetermeer 2012.
- Torrell, J., *Aquinas's Summa. Background, Structure & Reception*, Washington 2005.
- Trigg, R., *Morality Matters*, Oxford 2005.
- Velde, R. te, 'De deugd als eenheid van natuur en rede. Over de *habitus*-leer van Thomas.', in: Velde, R. te (red.), *De deugden van de mens. Thomas van Aquino: De virtutibus in communi*, Baarn 1995, 77-97.
- Velde, R. te, 'Zelfliefde en transcendentie. Thomas over zelfliefde, naastenliefde en de liefde tot God', in: Velde, R. te (red.), *Over liefde en liefde. Beschouwingen over de liefde* (amor, amicitia, caritas) *volgens Thomas van Aquino*, Nijmegen 1998, 65-89.
- Ven, J.A. van der, *Katechetische leerplanontwikkeling. Een theorie en een model van de programmering van het godsdienstonderwijs in het V.W.O. en H.A.V.O., in het bijzonder de hogere klassen*, Malmberg Den Bosch 1973.
- Ven, J.A. van der, *Kritische godsdienstdidactiek*, Kampen 1982.
- Ven, J.A. van der, *Vorming in normen en waarden*, Kampen 1985.
- Ven, J.A. van der, *Entwurf einer empirischen Theologie*, Kampen 1990.
- Ven, J.A. van der, *Het morele zelf. Vorming en ontwikkeling*, Kampen 1999.
- Ven, J.A. van der, 'Praktische Theologie und Humanwissenschaften', in: Haslinger, H., *Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1, Grundlegungen*. Mainz, Grünewald, 1999 (a), 267-279.
- Vermeulen, B.P., *De vrijheid van geweten, een fundamenteel rechtsprobleem*, Arnhem 1989.
- Verstraeten, J., G. Ginneberge, *De sociale ethiek van de Katholieke Kerk in de encyclieken van Leo XII tot en met Johannes Paulus II*, Brussel 2000.
- Verweij, D., 'Militaire ethiek. Werken aan vrede en veiligheid vanuit een humanitair ethos', in: Moelker, R, J. Noll en M. de Weger (red.), 2009, 247-277.
- Verweij, D., *Geweten onder schot. Ethiek en de militaire praktijk*, Amsterdam 2010.
- VGZV-Cahiers 4 *Ambtelijke Binding*, Amsterdam 2010.
- Vijgen, J., 'Wijsgerig en theologische grondslagen van de waardigheid van de menselijke persoon', in: *Communio* 30 (2005), 415-425.
- Vogelaar, A., 'Normvervaging' in: Born, H., Moelker, R., Soeters, J. (red.), *Krijgsmacht en samenleving. Klassieke en eigentijdse inzichten*, Tilburg 1999, 219-253.
- Vogelaar, A., D. Verweij, 'Normvervaging', in: Moelker, R, J. Noll en M. de Weger (red.), *Krijgsmacht en samenleving. Over de onzet van een geweldsinstrument: bestuurlijke, politieke en veiligheidsaspecten*, Amsterdam 2009, 277-305.
- Vosman, F., *De orde van het geluk. Inleiding in de algemene moraaltheologie*, Baarn 1997.
- Vugt, J. van, 'De actualiteit van het geweten. Een inleiding over de gewetenservaring', in: Vugt, J. van (red.), *De actualiteit van het geweten*, Budel 2003, 9-29.
- Wal, K. van der, *Wat is er met de ethiek gebeurd? Over ethisch denken onder laatmoderne omstandigheden*, Kampen 2008.
- Walzer, M., *Just and Unjust Wars*, Basic Books 2000³.
- Walzer, M., *Arguing about war*, Yale 2004.
- Weiss, Th., *Humanitarian Intervention. Ideas in Action*, Cambridge 2012².
- Wentholt, G., *Priesters in krijgstenue. De aalmoezeniers in de Nederlandse krijgsmacht*, Amsterdam 1993.

- Westberg, D., 'Good and Evil in Human Acts (Iallae, qq. 18-21)', in: Pope, S. (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington 2002, 90-103.
- Wheeler, N., 'Humanitarian Intervention after September 11, 2001', in: Lang, A. (ed.), *Just Intervention*, Washington 2003, 192-217.
- Wijk, R. de, 'Defensiebeleid in relatie tot veiligheidsbeleid', in: Muller, E., D. Starink, J. Bosch en I. de Jong (red.), *Krijgsmacht: Studies over organisatie en het optreden*, Alphen aan den Rijn 2004, 147-179.
- Wildering, G, F. van Iersel, 'Wees dus vredelievend terwijl je oorlog voert. Gewetensvorming vanuit katholiek perspectief', in: Boer, R. de, J.P. van Bruggen, G. Wildering (red.), *Naar eer en geweten. Geestelijke verzorging en de morele vorming in de krijgsmacht*, Budel 2012, 29-74.
- Wissen, G., 'De katholieke sociale leer in de hedendaagse samenleving', in: *Communio* 30 (2005), 323-345.

Samenvatting

Inleiding

Deze dissertatie is een onderzoek naar de theoretische fundering van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen binnen de Nederlandse krijgsmacht in de voorbereiding op vredesoperaties. De Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging is de institutionele vertegenwoordiging van de Rooms-Katholieke Kerk binnen het instituut krijgsmacht en daarmee binnen de staat. In de dissertatie wordt morele vorming dan ook uitdrukkelijk gesitueerd binnen de institutionele contexten van de Rooms-Katholieke Kerk en de krijgsmacht.

De Nederlandse krijgsmacht is expeditionair. De verwachting ten aanzien van de mannen en vrouwen in de krijgsmacht is dat zij overal ter wereld werken aan internationale vrede en veiligheid. Als gevolg van de omstandigheden tijdens vredesoperaties zijn geweld en dood geen abstracties meer voor militairen. Het zijn realiteiten waartoe de individuele militair zich dient te verhouden en die vragen kunnen oproepen naar het hoe en waarom van geweld, van leven en dood. Militairen kunnen hierbij geconfronteerd worden met lastige, en soms levensbedreigende, morele dilemma's in de uitoefening van hun beroep. Volgens politiek en krijgsmacht dienen zij daarom voorbereid te worden op het omgaan met morele vraagstukken die zij tijdens de uitvoering van vredesoperaties kunnen tegenkomen. Er dient morele vorming plaats te vinden in de krijgsmacht. Om aan deze eis tegemoet te komen is in diverse onderwijscentra van de krijgsmacht het vak (militaire) ethiek in het curriculum opgenomen. Er worden onderwerpen besproken die kenmerkend zijn voor de krijgsmacht, zoals het uitoefenen van geweld of dilemma's inzake het verstrekken van humanitaire hulp aan ontheemden en oorlogsvluchtelingen.

Geestelijk verzorgers gaan mee op militaire vredesmissies. Hun opdracht is om militairen geestelijk bij te staan. De taken die militairen uitoefenen raken namelijk niet zelden aan de grondslag van de persoonlijke levensovertuiging van de militair en roepen vragen op naar wat leven eigenlijk is, wat belangrijk is in het leven en hoe wordt geleefd tegen de achtergrond van de eindigheid van dat leven. Of, en wanneer, en op grond waarvan het recht bestaat om het leven van een ander te nemen en de waarden die hierbij in het geding zijn. De eigen levensovertuiging zal het eigen handelen altijd mede bepalen. De keuzes die mensen maken zijn een onvervreemdbaar eigen morele verantwoordelijkheid van elke persoon. Ten opzichte van het eigen geweten is er maar één die verantwoording aflegt: de persoon zelf. De vraag is nu: hoe kunnen geestelijk

verzorgers militairen steunen bij het dragen van die persoonlijke morele verantwoordelijkheid?

Pastorale professionalisering

Deze vraag is op te vatten als een vraag naar de pastorale professionalisering van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen. Pastorale professionalisering is te verstaan als een proces waarbij de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging en haar geestelijk verzorgers, vooral door gebruik te maken van eigensoortige kennis, trachten een autonome positie te verwerven en of te behouden binnen de krijgsmacht, met het doel om via hun bijdrage mensen te steunen bij het doen *functioneren* van hun geloofsleven in de militaire context. De vraag naar pastorale professionalisering is daarmee een vraag naar de *legitimering* van de inhoud van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen.

Binnen ieder van de onderscheiden taakgebieden van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging kan sprake zijn van communicatieve interactie tussen geestelijk verzorgers en militairen over ethische thema's en vraagstukken binnen de krijgsmacht, en daarmee van een bijdrage aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesoperaties. Morele vorming is dan ook een taaksegment binnen de onderscheiden taakgebieden. In de afgelopen jaren zijn binnen de krijgsmacht in toenemende mate allerlei opleidingsinstanties zich gaan bezighouden met de morele vorming van militairen. Dit heeft geleid tot een vraagstuk binnen de praktijk van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging, namelijk: wat is de mogelijke bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen, en welke functie en relevantie heeft die bijdrage voor de militair en de krijgsmacht?

Een antwoord op deze vraag zou geformuleerd kunnen worden vanuit een zielzorgconcept voor Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging in de krijgsmacht. Dat wil zeggen vanuit een theoretisch referentiekader voor de praktische beoefening van geestelijke verzorging. Een zielzorgconcept dient dan tenminste het referentiekader te bevatten voor de pastorale praktijk met betrekking tot de morele vorming van militairen. Echter, een dergelijk concept is niet voorhanden. Vooralsnog ontbreekt het aan een pastoraaltheologisch referentiekader dat de inhoudelijke visie bevat met betrekking tot de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesoperaties belicht vanuit een pastoraaltheologische optiek. Dit onderzoek is een bijdrage aan de ontwikkeling van een dergelijk referentiekader. Hiertoe wordt een theologisch kader ontwikkeld dat de referentie

vormt voor de inhoudelijke inbreng van geestelijk verzorgers in de communicatieve interactie met militairen aangaande ethische thema's en morele handelingsvraagstukken in de krijgsmacht. De communicatieve interactie richt zich hierbij op de *gewetensvorming* van militairen.

Doelstelling en vraagstelling

De *wetenschappelijke* doelstelling van het onderzoek luidt: het ontwikkelen van een pastoraaltheologisch referentiekader voor de praktische bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesoperaties. Tevens beoogt het onderzoek meer duidelijkheid te bieden aangaande de inhoudelijke bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan deze morele vorming. Hiermee wordt ook de maatschappelijke functie en relevantie van de katholieke geloofstraditie voor krijgsmacht en samenleving verhelderd.

De *maatschappelijke* doelstelling van het onderzoek luidt: het leveren van een bijdrage aan identiteit, profiel en professionalisering van de Dienst Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging bij de krijgsmacht en haar geestelijk verzorgers enerzijds, en aan de rol en de functie van de katholieke geloofstraditie bij de nadere inhoudelijke invulling van de communicatie in het publieke domein aangaande ethische thema's en vraagstukken binnen, en met betrekking tot, de krijgsmacht anderzijds.

Op basis van de probleemanalyse en de wetenschappelijke doelstelling luidt de *centrale onderzoeksvraag*: welke inhoud heeft een theologisch kader voor de eigen bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen in de voorbereiding op vredesoperaties, en wat zijn de pastoraaltheologische implicaties van dit kader voor de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging met betrekking tot deze eigen bijdrage?

De inhoud van een theologisch kader wordt mede bepaald door de context waarin het dient te functioneren: de krijgsmacht. Een analyse van deze context laat implicaties zien voor de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen: het maakt duidelijk hoe de educatieve beginsituatie voor het handelen van aalmoezeniers met betrekking tot hun bijdrage aan de morele vorming eruit ziet.

De context van de krijgsmacht

Morele vorming binnen de krijgsmacht staat in het teken van de *legitimering van het uitoefenen van politiek-militair geweld*. De legitieme

uitoefening van geweld wordt bedreigd door de psychologische verschijnselen van *morele erosie* en *zelfafmelding*. Hieruit vloeit voort dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming gericht dient te zijn op het proactief verhinderen of verminderen van morele erosie en morele zelfafmelding, waardoor legitimering van de uitoefening van geweld door militairen meer gewaarborgd wordt.

Moraalpsychologisch onderzoek laat in dit verband zien dat morele besluitvorming in zekere mate wordt bepaald door onbewuste, intuïtieve of automatische processen en vormen van deugdzaam handelen. Vorming van onze *praktische redelijkheid*, dat ons vermogen om juist te redeneren inzake praktische aangelegenheden omvat, lijkt mogelijk door proactieve formulering van persoonlijke doelen en beleid, vooral in verband met het vaststellen van situationele factoren die in voorkomend geval de invloed van ongewenste automatische responsies, zoals morele erosie of zelfafmelding, vermindert. Psychologisch gezien is onze *morele identiteit* de cognitieve drager van morele houdingen die onze morele beoordeling van situaties en onze intuïtieve reacties stuurt. Het is op te vatten als een zelfregulerend mechanisme dat morele keuzes en handelingen motiveert. Dit betekent dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen tegen deze achtergrond gericht dient te zijn op het *functioneren van het persoonlijk geweten* van de militair in de context van het uitvoeren van moreel juiste handelingen en daarmee het voorkomen van morele erosie en zelfafmelding, aangezien binnen de rooms-katholieke traditie het geweten begrepen wordt als zedelijke kern van de menselijke persoon.

Elementen uit een katholieke geloofsinhoud, zoals geweten, vrede en algemeen welzijn, kunnen door aalmoezeniers als (morele) cognities worden ingebracht in de morele communicatie met militairen. Deze communicatie is enerzijds gericht op bewustwording en versterking van de morele identiteit, ofwel van het functioneren van het geweten, van de militair door de formulering van persoonlijke doelen en beleid als bijdrage aan het dragen van morele verantwoordelijkheid en de bescherming tegen morele erosie en zelfafmelding. Anderzijds is de morele communicatie gericht op de proactieve formulering en vorming van juiste intenties in de vorm van doel-middel-combinaties gericht op de legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden.

Ook dient de bijdrage aan de morele vorming gericht te zijn op het morele doel dat met behulp van een krijgsmacht wordt nagestreefd. Dit morele doel laat zich omschrijven als: het leveren van een bijdrage aan de totstandkoming van een *vredeordering*. Het morele doel is dus vrede,

verdediging. Ten tweede blijkt dat deze conceptualisering van 'vrede' de doorvoering van een ethiek van de mensenrechten impliceert binnen de krijgsmacht. Morele vorming, gebaseerd op het conceptueel kader van de militaire ethiek in Nederland, staat gericht op het behoud van de *morele integriteit* van de militair. Hierbij vormen morele dilemma's in operationele omstandigheden een risico voor deze morele integriteit. De implicatie hiervan is dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging inhoudelijk gestuurd dient te worden door een uitwerking van het begrip 'vrede' vanuit de rooms-katholieke traditie waarbij de bijdrage gericht staat op het behoud van morele integriteit van de militair.

De inhoud van het theologische kader (I): de werking van het geweten

Omdat aalmoezeniers binnen hun inhoudelijke bijdrage aan de morele vorming tenminste deels gebruik zullen maken van elementen uit een normatieve geloofsinhoud wordt de Dienst Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging vooraleerst geconfronteerd met het vraagstuk van de hedendaagse rol van geloof of religie in het publieke domein. Een bijdrage die inzichten uit een particuliere traditie, zoals de rooms-katholieke, aanwendt ter communicatie in een domein dat publiek en pluralistisch van aard is, zoals de krijgsmacht, dient particulier en universeel te zijn om als legitiem te kunnen worden ervaren. Voor een bijdrage vanuit de rooms-katholieke traditie is dit het geval. De inzichten vanuit de rooms-katholieke traditie zijn namelijk particulier van aard, doch universeel in hun gerichtheid.

Wil de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging bijdragen aan het behoud van de morele integriteit van militairen, dan betekent dat een bijdrage aan de gewetensvorming van de militair als persoon, aangezien binnen de rooms-katholieke traditie het geweten wordt gezien als de kern van de morele identiteit en integriteit van de persoon. Om deze bijdrage te kunnen leveren is een pastoraal-educatief te operationaliseren gewetensconcept noodzakelijk. Dit concept wordt ontwikkeld vanuit een interpretatie van het geweten volgens Thomas van Aquino. Binnen deze interpretatie wordt het geweten geduid als een innerlijke werkelijkheid van de persoon die bestaat uit drie onderscheiden, maar niet te scheiden, delen: *synderesis*, *prudentia* en *conscientia*. Tezamen vormen deze drie delen onze praktische redelijkheid, waarmee wij komen tot weloverwogen handelingen waarvoor wij moreel verantwoordelijk zijn.

Synderesis kan geduid worden als dat deel van ons geweten waardoor iedere weldenkende persoon zich in beginsel kennis kan verwerven van primaire morele doelen en beginselen opgevat als doeloriëntaties voor het handelen. Binnen een thomistische opvatting van het geweten is deze kennis hermeneutisch op te vatten als natuurwettelijk van aard. Dit

hetgeen impliceert dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming gericht dient te zijn op vrede en daarmee de gestalte krijgt van vredeseducatie. Het algemeen pedagogische doel van deze vredeseducatie luidt: het scheppen van een vredescultuur binnen de krijgsmacht door middel van een gerichtheid op de minimalisering van de uitoefening van agressie en geweld, en het vormen van een bekwaamheid tot het scheppen van vrede en samenwerking.

Discipline, socialisatie, overdracht, ontwikkeling, verheldering, emotionele vorming en karaktervorming zijn mogelijke moraalpedagogische oriëntaties waarmee aalmoezeniers elementen uit een geloofsinhoud in kunnen brengen in de morele communicatie met militairen. Aalmoezeniers zullen methodisch veelal gebruik maken van de oriëntaties verheldering en overdracht tegen de achtergrond van de overige vijf oriëntaties met het oog op vrede als einddoel van moreel handelen binnen vredesoperaties. Gewetensvorming van militairen richt zich met name op het (leren) dragen van de eigen morele verantwoordelijkheid. Als zodanig is verheldering als oriëntatie noodzakelijk binnen deze vorming om zicht te verkrijgen op de eigen morele identiteit van de militair. Verheldering is een hermeneutisch proces, waarbij de *hermeneutiek van de morele ervaring* een cruciale rol speelt. Deze ervaring vereist *duiding* met behulp van cognities. Vanuit katholiek perspectief gaat het dan met name om overtuigingen en waarden die bijdragen aan vrede als juiste gestalte van het algemeen welzijn, waarbij de naleving van fundamentele mensenrechten de minimale invulling is. Dit maakt overdracht als oriëntatie noodzakelijk. Verheldering is een oriëntatie die past bij de morele pluraliteit in de krijgsmacht en de morele pluraliteit waar militairen veelal mee te maken krijgen in gebieden van operationele inzet. De inhoud van verheldering en overdracht staan in een dialectische relatie tot elkaar die spanningsvol kan zijn.

De context van de militaire ethiek in Nederland

De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming dient zich te verhouden tot het conceptueel kader dat met het oog op morele vragen vanuit de krijgsmacht gehanteerd wordt: de seculiere militaire ethiek in Nederland. Een analyse van dit kader laat zien dat hierbinnen 'vrede' het sturende morele concept is, waarbij dit concept geoperationaliseerd wordt via de concepten 'rechtvaardigheid' en 'veiligheid'. Deze conceptualisering van 'vrede' impliceert ten eerste dat een krijgsmacht dient te beschikken over een uitgewerkte geweldsethiek als borging van de spanning tussen rechtvaardigheid en veiligheid. Deze geweldsethiek wordt binnen de militaire ethiek uitgewerkt met behulp van de traditie van de rechtvaardige oorlog, respectievelijk rechtmatige

wil zeggen dat de morele doelen en beginselen universeel zijn te noemen, voor eenieder inzichtelijk met behulp van de rede. Tegelijkertijd zijn zij particulier te noemen in die zin dat zij gedragen worden door God als schepper en bestuurder van de werkelijkheid. In een thomistische interpretatie van het geweten levert de *synderesis* ons daarmee objectief kenbare waarheden aangaande doelen en beginselen. Deze kennis verwerven wij door middel van bereflecteerde levenservaring, door wetenschappelijke reflectie op onze natuurlijke werkelijkheid, op de mens als biologisch soortwezen, en door overlevering vanuit bronnen van morele wijsheid, zoals de Bijbel en de sociale leer van de Kerk.

Conscientia wordt geduid als het morele oordeel waarin besloten wordt tot een bepaalde handeling, die vervolgens wordt uitgevoerd. Deze morele beslissingen zijn gebaseerd op, en vloeien voort uit, de fundamentele primaire doelen en beginselen die de *synderesis* ons op natuurlijke wijze aanlevert. De *prudencia* vormt de brug tussen de *synderesis* en de *conscientia*. Zij wordt geduid als het schattend oordeel, een weten-in-onzekerheid, aangaande de morele juistheid van mogelijke doel-middel-gevolg-combinaties in een concrete situatie. *Conscientia* is op te vatten als het subjectieve gewetensoordeel, uitgaande van objectieve doelen en beginselen, over wat gedaan dient te worden in die concrete situatie.

De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming als gewetensvorming van militairen betekent in dit perspectief dat zij gericht is op het behoud van morele integriteit door militairen te ondersteunen bij de afstemming van hun morele doeloriëntaties op de organisatiedoelen van de krijgsmacht, die op haar beurt afgestemd dienen te zijn op doeloriëntaties afgeleid uit de morele doelen voor een vredesordening.

Voor haar inhoudelijke bijdrage kan de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging gebruik maken van de inhoud en implicaties van vrede als doeloriëntatie voor politiek-militair handelen, zoals ontwikkeld en geïmpliceerd binnen de *katholieke sociale leer*. De Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging is namelijk de institutionele vertegenwoordiging van de Rooms-Katholieke Kerk binnen het instituut krijgsmacht en daarmee binnen de staat. In die hoedanigheid vertegenwoordigt zij de institutionele opvattingen van de Kerk bij de krijgsmacht. Dit betekent dat haar bijdrage aan de morele vorming van militairen tenminste gebaseerd dient te zijn op moraaltheologische inzichten uit de rooms-katholieke traditie. Mede gezien de structurele context van de krijgsmacht waarin de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging haar werkzaamheden verricht, kan haar bijdrage aan de morele vorming inhoudelijk in belangrijke mate

gebaseerd worden op inzichten uit de sociale leer van de Kerk. Deze leer bevat de institutionele opvattingen van de Kerk aangaande oorlog, vrede en de legitimering van geweld in een politiek-militaire context.

De inhoud van het theologische kader (II): vrede als doeloriëntatie

De katholieke sociale leer betreft het spreken van het kerkelijk leergezag met betrekking tot de vraag hoe het katholieke geloof vruchtbaar gemaakt kan worden voor het denken over de inrichting van de (mondiale) samenleving: hoe dient de samenleving ingericht te worden om de mens tot zijn recht te laten komen? Hermeneutisch is dit spreken op te vatten als natuurwettelijk van aard en kan daarmee benut worden in de morele communicatie met militairen in een pluralistisch domein, aangezien binnen deze kennis de eerder genoemde polariteit tussen universaliteit en particulariteit verdisconteerd is. De implicatie hierbij is, dat wanneer aalmoezeniers zich richten op morele communicatie met militairen, zij een *dialogo* aan dienen te gaan met die militairen, waarbij in vrij onderzoek en met behulp van inzichten uit de katholieke sociale leer, gezocht wordt naar een weldoordachte ordening van doeloriëntaties voor een juist functioneren van het persoonlijk geweten van de militair.

De inhoudelijke uitwerking van een katholiek vredesconcept mondt uit in de beschrijving van een moraal met betrekking tot de legitimering van de uitoefening van geweld in een politiek-militaire context met behulp waarvan de militair de context van vredesoperaties kan interpreteren en zijn handelingen daarbinnen kan legitimeren. Deze ontwikkelde moraal laat zich formeel kenschetsen als deel uitmakend van de traditie van de rechtvaardige oorlog, waarbij gebruik gemaakt is van inzichten vanuit de rooms-katholieke traditie. Deze moraal ontvouwt zich vanuit vrede als einddoel, als *ius post bellum* criterium, van politiek-militair handelen en kan opvat worden als een katholieke geloofsinhoud die door aalmoezeniers als morele cognitie ingebracht kan worden in de morele communicatie met militairen.

Vrede dient het einddoel te zijn van de politiek-militaire praktijk. Vrede wordt daarbij opgevat als een kwaliteit van het gerealiseerde algemeen welzijn en van het respect voor de waardigheid van de menselijke persoon en diens fundamentele rechten. Vandaar dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming gezien kan worden als *vredeseducatie* ter bevordering van de bekwaamheid tot een ethisch te verantwoorden zelfstandige morele beoordeling en uitvoering van geweldshandelingen met het oog op de minimalisering van geweld en communicatie hierover. Als zodanig is het een relevante bijdrage aan de normatieve professionaliteit van de militair.

De morele communicatie door aalmoezeniers wordt met name gericht op de proactieve formulering en vorming van juiste intenties, in de vorm van doel-middel-gevolg combinaties, gericht op de legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden. Vanuit katholiek perspectief betreft dit het handelen binnen een humanitaire interventie en het handelen met het oog op het bieden van *human security* (R2P). Hierbij dient dit handelen gericht te zijn op het (opnieuw) mogelijk maken van de naleving van fundamentele mensenrechten in een bepaalde context en daarmee op een minimale realisering van het algemeen welzijn en het respect voor de waardigheid van de menselijke persoon.

Een katholiek perspectief op de legitimering van de uitoefening van geweld in een politiek-militaire context wordt uiteindelijk gedragen door de liefde. In strikte zin is vrede binnen dit perspectief de uitwerking van naastenliefde, omdat naastenliefde de oorzaak is van vrede als toestand en die vrede ook in stand houdt. De naastenliefde verwerkelijkt zich binnen de gemeenschap van mensen, binnen bestaande sociale verhoudingen. Het doeleinde hierbij is het algemeen welzijn. De naastenliefde geeft vorm aan een zedelijke gemeenschap waarin mensen elkaar om het goede dienen lief te hebben en elkaar moeten behoeden voor het kwade. De uitoefening van politiek-militair geweld kan een ultieme remedie zijn om elkaar te behoeden voor het kwade. Geen enkele argumentatie zal ooit de oproep van de liefde kunnen overstijgen. De liefde kan ons (militair) handelen bezielen en omvormen. Zij doet ons houden van het algemeen welzijn.

Op basis van het voorgaande kan geconcludeerd worden dat de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen zich dient te richten op de bewustwording en versterking van de *morele identiteit* van de persoon van de militair, van de vorming van zijn *geweten*, door middel van een *dialogo*, waarin vanuit moraalpedagogisch perspectief *waardeverheldering* en *waardeoverdracht* centraal staan als *hermeneutiek van de morele ervaring*, en waarbij de dialoog gericht is op de *proactieve formulering en vorming van juiste intenties*, in de vorm van doel-middel-gevolg combinaties, die gericht zijn op de *legitieme uitoefening van militair geweld* in operationele omstandigheden. Binnen de dialoog staan elementen uit de katholieke geloofsinhoud centraal zoals *vrede*, het gerealiseerde *algemeen welzijn* en het *respect voor de waardigheid van de menselijke persoon* en diens fundamentele rechten.

Pastoraaltheologische implicatie: een mystagogisch-hermeneutische methode

Binnen de dialoog met militairen dienen aalmoezeniers gebruik te maken van een mystagogisch-hermeneutische methode. Dit is een passende pastorale methode voor de hermeneutiek van de morele ervaring van militairen, dat wil zeggen voor de inhoudelijke dialoog tussen aalmoezenier en militairen. Het is een methode die rekening houdt met, en recht doet aan, de levensbeschouwelijke pluraliteit binnen de krijgsmacht. Binnen haar bijdrage aan de morele vorming sluit de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging nauw aan op de hedendaagse morele ervaringen van militairen. De duiding van de context staat voorop in haar bijdrage. Elementen uit de geloofsinhoud die door aalmoezeniers ingebracht worden, dienen dienstbaar te zijn aan het behoud van de morele integriteit van militairen. Binnen haar bijdrage aan de morele vorming staat het expliciet overdragen van traditionele elementen uit de geloofsinhoud, zoals het geloof in God of Christus, minder centraal.

Binnen een mystagogisch-hermeneutische methode gaat het er om dat het vertelde verhaal over een ervaring een duiding krijgt, een duiding van zin, doel en richting van de persoonlijke existentie van de militair met het oog op de ontwikkeling van, en of veranderingen in, zijn of haar morele identiteit. De bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen wordt zo een bijdrage aan de herijking van de persoonlijke en professionele morele identiteit en het zelf-verstaan van militairen.

Deze bijdrage is noodzakelijk met het oog op het onderhouden van de morele integriteit van de militair en wederkerig complementair onderscheidend ten opzichte van de bijdrage van de morele vorming vanuit de militaire ethiek in Nederland. Deze militaire ethiek kan en mag, omwille van de scheiding van Kerk en staat enerzijds, en het beginsel van godsdienstvrijheid anderzijds, enkel een procedureel karakter kennen. Morele integriteit vergt permanent onderhoud, want zij staat voortdurend onder druk in de krijgsmacht, met name tijdens missies. Morele vorming als pastoraal-educatieve begeleiding, waarbij de militair als persoon onder eigen verantwoordelijkheid een verantwoorde balans vindt tussen zijn godsdienst of levensovertuiging enerzijds en zijn positie, rol en taken als militair anderzijds, is daarmee een noodzaak.

Conclusies (I): het dragen van morele verantwoordelijkheid en bronnen van moraliteit

Waarop dient de morele vorming van militairen nu eigenlijk gericht te zijn? 'Bij operaties is legitimiteit van wezenlijk belang om de goede en

rechtschappen partij te zijn en moet de 'nobele doelstelling' voortdurend door legitieme handelingen worden onderschreven. (...). De normen en waarden van het moederland gelden daarbij als ethisch referentiekader.' Aldus de *Militaire Doctrine voor het Landoptreden* (no.4314). De legitieme uitoefening van militair geweld in operationele omstandigheden, het dragen van morele verantwoordelijkheid, wordt door de voorgaande uitspraak uit de *Landdoctrine* terecht verbonden met het ethisch referentiekader van 'de normen en waarden van het moederland'. Afgezien van welke normen en waarden het hier precies betreft, betekent het dat de militair, de krijgsmacht en de politiek voor de morele legitimering van de uitoefening van geweld aangewezen zijn op inhoudelijke bronnen van moraliteit binnen de Nederlandse samenleving. Voor de legitimering van haar handelen is de overheid namelijk aangewezen op inhoudelijke bronnen die zij zelf niet kan leveren. Toch heeft zij deze bronnen nodig voor de morele vorming van militairen.

Vandaar dat zij ambtelijke vertegenwoordigers van deze bronnen in dienst moet hebben om een bijdrage te leveren aan die morele vorming: de geestelijk verzorgers van de Diensten Geestelijke Verzorging. De rechtstaat heeft de inbreng van waardeoriëntaties vanuit de institutionele levensbeschouwingen die deel uitmaken van de Nederlandse samenleving nodig om morele vorming van militairen inhoudelijk mogelijk te maken. Het zijn namelijk deze inhoudelijke waardeoriëntaties die morele legitimering van de uitoefening van geweld mogelijk maken. Morele vorming gaat allereerst over de inhoud van waarden en operationalisering daarvan door middel van concreet gedrag in een specifieke context. Inhoudelijke waardeoriëntaties van de militair komen voort uit, en worden gedragen door, de institutionele levensbeschouwingen die functioneren in de samenleving als bronnen van moraliteit.

Conclusies (II): het ethische discours is minder belangrijk, het morele des te meer

Het onderwijs vanuit de militaire ethiek in Nederland binnen de krijgsmacht, en de morele vorming die hierop gebaseerd is, heeft een noodzakelijk procedureel karakter. Dit soort morele vorming geeft de individuele militair geen inhoudelijke aanwijzingen over wat hem of haar in moreel opzicht te doen staat in een operationele context. Dat is slechts mogelijk op basis van concrete waardeoriëntaties en de operationalisering daarvan in concreet gedrag. Dat wil zeggen de operationalisering van de inhouden van de *synderesis* door middel van de *prudencia* in de *conscientia* binnen een concrete context. Ethiek in de zin van een ethisch discours is dan ook niet zo belangrijk voor militairen. Morele vorming dient niet tot doel te hebben om van de militair een reflecterende ethicus te maken.

Morele vorming dient gericht te zijn op het morele discours, op het bespreekbaar maken van cognitieve keuzemomenten binnen, en operationalisering van, de toegewijde betrokkenheid van militairen op de waarde van personen, relaties, van betrekkingen met anderen en de omgeving waarin zij opereren. Het primaire discours van de militair is de moraal, niet de ethiek. Het gaat niet om versterking van de wetenschappelijke reflectie van militairen, maar om de begeleiding van hun morele zelfreflectie met het oog op het behoud van hun morele integriteit. Het zijn de geestelijk verzorgers die deze begeleiding kunnen, mogen en moeten verzorgen. De geestelijk verzorger begeleidt het functioneren van het geweten, in de zin van de praktische redelijkheid, van de militair.

Conclusies (III): legitimering van de bijdrage van de geestelijke verzorging

De bijdrage van de Diensten Geestelijke Verzorging, waar de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging deel van uit maakt, aan de morele vorming van militairen is op te vatten als pastoraal-educatieve begeleiding, zodanig dat de militair als persoon, onder eigen verantwoordelijkheid, een verantwoorde balans vindt tussen zijn godsdienst of levensovertuiging enerzijds en zijn positie, rol en taken als militair anderzijds. Het gaat om een bijdrage die zich richt op de militair als persoon in de context van de militair als professional. De bijdrage van de Diensten Geestelijke Verzorging richt zich op het persoonlijke existentiële niveau, daar waar de overheid wel faciliterende vorming mag bieden, maar geen gewetensdwang mag uitoefenen. De vrijheid van godsdienst en levensovertuiging en de daarin vervatte vrijheid van geweten liggen juist op dit gebied, waar de overheid terughoudend moet zijn en voorwaarden moet scheppen voor de verwerkelijking van vrijheid in een bijzondere situatie die zij zelf voor haar medewerkers creëert. De Diensten Geestelijke Verzorging oefenen op hun beurt uiteraard ook geen gewetensdwang uit, maar begeleiden mensen daar waar de overheid halt moet houden, namelijk in de verhouding van de persoon tot de militaire organisatie, functie en taak en de wisselwerking hiervan met zijn morele identiteit als persoon.

Deze studie is een legitimering van de bijdrage van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging aan de morele vorming van militairen. De scheiding van Kerk en staat en de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging impliceren een levensbeschouwelijk pluralisme binnen de samenleving en daarmee binnen de krijgsmacht in de vorm van levensbeschouwelijke stromingen. Dit betekent dat iedere dienst geestelijke verzorging een eigen legitimatieproces dient te kennen van haar inhoudelijke bijdrage aan de morele vorming van militairen. Een dialoog tussen de diensten geestelijke verzorging kan leiden tot consensus aangaande de inhoud van de

bijdrage aan de morele vorming, uitgaande van particuliere visies op die bijdrage. Een inhoudelijke samenwerking is mogelijk op grond van wat benoemd kan worden als: de vijf elementen van de bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen. Deze elementen zijn de volgende.

- (1) Het appelleren aan morele waarden die personen bij zich dragen en de bron hiervan. De verwachting hierbij is dat binnen de Diensten Geestelijke Verzorging zeker overeenkomsten bestaan aangaande de prescriptieve betekenis van waarden die hierbij nagestreefd dienen te worden, zoals bijvoorbeeld de waardigheid van de menselijke persoon en de mensenrechten, vrede en het algemeen welzijn. Dit laat onverlet dat binnen de diensten de precieze descriptieve inhoud van die waarden van elkaar kan verschillen. Het past binnen het kader van een postmoderne samenleving dat er tussen de verschillende levensbeschouwelijke tradities verschillen zullen bestaan over de inhoudelijke beschrijving van waarden en de operationalisering van die inhoud. Dit sluit inhoudelijke samenwerking tussen de diensten met betrekking tot hun bijdrage aan de morele vorming echter zeker niet uit.
- (2) De Diensten Geestelijke Verzorging begeleiden in hun bijdrage aan de morele vorming het proces van morele oordeelsvorming ter voorbereiding op, of evaluatie van, morele keuzes bij militairen.
- (3) De Diensten Geestelijke Verzorging begeleiden militairen in hun reflectie over wat de betekenis is van het wel of niet in de praktijk brengen van een moreel oordeel voor hun identiteit als persoon.
- (4) De Diensten Geestelijke Verzorging begeleiden het proces van toegewijde betrokkenheid van militairen bij mensen in de situaties waarin moreel gehandeld dient te worden.
- (5) De Diensten Geestelijke Verzorging maken gebruik van de methodische terugplaatsing van de voorgaande elementen in de persoonlijke en professionele identiteit en biografie van de militair. Hierbij kunnen zij gebruik maken van eenzelfde mystagogisch-hermeneutische methode.

Deze vijf elementen vormen tezamen de inhoudelijk onderscheidende bijdrage van de geestelijke verzorging aan de morele vorming van militairen ten opzichte van de bijdrage vanuit de krijgsmacht.

Summary

Moral formation within the armed forces. A Catholic perspective.

Introduction

This thesis is a study into the theoretical foundation of the contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation of military personnel within the Dutch armed forces in their preparation for peace operations. The Catholic Military Chaplain Corps is the institutional representation of the Catholic Church within the institution of the armed forces and, with that, within the state. In this thesis, moral formation is, therefore, situated explicitly within the institutional contexts of the Catholic Church and the armed forces.

The Dutch armed forces are expeditionary. The expectation with respect to the men and women in the armed forces is that they work towards international peace and security all over the world. As a result of the circumstances during peace operations, violence and death are no longer abstract concepts to soldiers. These are realities to which the individual soldier must relate and that can raise questions as to the how and why of violence, life, and death. They can then be faced with difficult, and sometimes life-threatening, moral dilemmas in the exercise of their profession. According to the government and the armed forces it requires preparation in order for them to deal with the moral questions that may arise during the execution of peace operations. There should be moral formation in the armed forces. In order to meet this requirement, various military educational centres have incorporated the subject of (military) ethics in their curriculum. Subjects typical for the armed forces, such as the use of force or dilemmas concerning the supply of humanitarian aid to displaced persons and war refugees, are discussed.

Chaplains accompany military peace missions. Their task is to assist soldiers spiritually. The tasks performed by military personnel do not seldom touch on the foundation of their personal outlook on life and raise questions as to what life actually is, what is important in life, and how it is lived against the background of the finiteness of that life – whether, and when, and on which basis the right exists to take someone else's life and the values that may suffer thereby. Their own outlook on life will always partly determine their actions. The choices that people make are each person's inalienable personal moral responsibility. With respect to their own conscience, there is only one who can be held accountable: the

person itself. The question is then: how can catholic chaplains support military personnel in carrying that personal moral responsibility?

Pastoral professionalisation

This question may be taken as a question into the pastoral professionalisation of the contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation of military personnel. Pastoral professionalisation should be understood as a process in which the Catholic Military Chaplain Corps and its chaplains, especially through the use of their own specific knowledge, try to acquire and/or maintain an autonomous position within the armed forces, with the aim to support military personnel in allowing their religious life to *function* in the military context. This question into pastoral professionalization is thereby a question into the legitimisation of the content of the contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation of military personnel.

Within each of the distinct task areas of the Catholic Military Chaplain Corps there may be communicative interaction between catholic chaplains and military personnel about ethical topics and issues within the armed forces and, as such, a contribution to the moral formation of military personnel in the preparation for peace operations. Moral formation is, therefore, also a task segment within the distinct task areas. In recent years, numerous educational bodies within the armed forces have started to increasingly focus on the moral formation of military personnel. This has raised a specific question within the practice of the Catholic Military Chaplain Corps, namely: what is the possible contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation of military personnel, and which role and relevance does that contribution have to the individual soldier and the armed forces as a whole?

An answer to this question could be formulated on the basis of a pastoral care concept for the Catholic Military Chaplain Corps in the armed forces – that is to say, on the basis of a theoretical reference framework for the praxis of pastoral care. A pastoral care concept must then at least comprise the reference framework for the pastoral practice in relation to the moral formation of military personnel. However, such a concept is not available. Lacking as yet is a pastoral-theological reference framework that comprises the substantive outlook on the contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation of military personnel in the preparation for peace operations from a pastoral-theological perspective. This thesis is a contribution to the development of such a reference framework. For that purpose, a theological framework is being developed which forms the reference for the substantive input of catholic

chaplains in the communicative interaction with military personnel on ethical topics and issues concerning moral practices in the armed forces. The communicative interaction then focuses on the *formation of conscience* of military personnel.

Objective and main question

The *scientific* objective of the study is the following: to develop a pastoral-theological reference framework for the practical contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation of military personnel in the preparation for peace operations. The study also aims at offering more clarity regarding the substantive contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to this moral formation. This will also clarify the social role and relevance of the Catholic doctrinal tradition to the armed forces and society.

The *social* objective of the study is as follows: to make a contribution to the identity, profile, and professionalisation of the Catholic Military Chaplain Corps in the armed forces and its chaplains, on the one hand, and to the role and function of the Catholic doctrinal tradition in their more specific communicative praxis in the public domain concerning ethical topics and questions within, and in relation to, the armed forces, on the other hand.

Based on the problem analysis and the scientific objective, the *central research question* is: what should be the content of a theological framework for the contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation of military personnel in the preparation for peace operations, and what are the pastoral-theological implications of this framework for the Catholic Military Chaplain Corps in respect of this contribution?

The contents of a theological framework are partly determined by the context in which it should function: the armed forces. An analysis of this context reveals the implications for the contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation of military personnel; it provides a picture of the educational point of departure for the chaplains' practices in terms of their contribution to the moral formation.

The context of the armed forces

Moral formation within the armed forces revolves around the *legitimation of the use of political and military force*. The legitimate exercise of violence is threatened by the psychological phenomena of *moral erosion* and *disengagement*. It follows that the contribution of

the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation should be focused on the proactive prevention or reduction of moral erosion and moral disengagement, so that the legitimisation of the use of force by military personnel is better safeguarded.

Moral psychological research in this respect shows that moral decision-making is to some extent stipulated by unconscious, intuitive, or automatic processes and forms of virtuous actions. The development of our *practical reasonableness*, which comprises our ability to properly reason about practical matters, seems possible through the proactive formulation of personal goals and policy, especially in connection with an assessment of situational factors – which in some cases reduces the effects of undesirable automatic responses, such as moral erosion or disengagement. From a psychological point of view, our *moral identity* is the cognitive carrier of moral attitudes that directs our moral assessment of situations and our intuitive responses. It can be regarded as a self-regulating mechanism that motivates moral choices and actions. Against this background, this means that the contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation of military personnel should be focused on the *functioning of the personal conscience* of each soldier within the context of performing morally correct actions – and thereby on the prevention of moral erosion and disengagement, given that within the Catholic doctrine the conscience is understood as the moral core of the human person.

In their communication with military personnel, catholic chaplains can introduce certain elements from the Catholic content of faith, such as conscience, peace, and the common good, as (moral) cognitions. The objective of this communication is, on the one hand, the soldier's awareness and strengthening of his moral identity – the functioning of his conscience – by formulating personal goals and policy as a contribution to the carrying of moral responsibility and the protection against moral erosion and disengagement. On the other hand, the moral communication is aimed at the proactive formulation and development of right intentions in the shape of goal-means-combinations aimed at the legitimate exercise of military force in operational circumstances.

Furthermore, the contribution to the moral formation must be focused on the moral objective that is pursued by the deployment of armed forces. This moral objective can be defined as: 'contributing to the realisation of an *order of peace*'. The moral objective is, therefore, peace, which implies that the contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation should be directed towards peace and thus should

take the shape of peace education. This peace education should have the following general educational objectives: the creation of a peace culture within the armed forces by means of a focus on the minimisation of the use of aggression and force, and the development of competences in generating peace and collaboration.

Discipline, socialisation, transmission, development, clarification, emotional formation, and formation of character are potential moral-educational approaches by which catholic chaplains are able to introduce elements from the content of faith into the moral communication with military personnel. Chaplains will methodically often use the approaches of clarification and transmission against the background of the remaining five approaches with a view to peace as the end goal of moral practices within peace operations. The formation of conscience is particularly aimed at the soldier's carrying – or learning to carry – his own moral responsibility. As such, clarification as an approach within this formation is required in order for the soldier to gain insight into their own moral identity. Clarification is a hermeneutic process, in which the *hermeneutics of the moral experience* plays a crucial role. This experience requires interpretation with the help of cognitions. From a Catholic perspective, it is particularly about convictions and values that contribute to peace as the best form of the common good, with the compliance with fundamental human rights as the minimally required outcome. This makes transmission as an approach a necessity. Clarification is an approach that fits in with the moral plurality in the armed forces and the moral plurality that military personnel often have to deal with in areas of operational deployment. The contents of clarification and transmission have a dialectical relationship which can be potentially strained.

The context of the military ethics in the Netherlands

The contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation should fit in with the conceptual framework that is applied by the armed forces with a view to moral questions: the secular military ethics in the Netherlands. An analysis of this framework shows that 'peace' is the central moral concept, and that this concept is operationalised through the concepts of 'justice' and 'security'. This conceptualisation of 'peace' implies, firstly, that armed forces should have detailed ethics of force as a safeguard for the tension between justice and security. Within military ethics, this ethics of force is defined on the basis of the just war tradition. Secondly, it appears that this conceptualisation of 'peace' implies that the armed forces are guided by human rights ethics. Moral formation based on the conceptual framework of military ethics in the Netherlands is focused on the soldier maintaining their *moral integrity*

– which is put at risk by moral dilemmas in operational circumstances. The implication is that the contribution of the Catholic Military Chaplain Corps should, for its content, be directed by a definition of ‘peace’ from the Catholic tradition, and this contribution should be focused on the soldier maintaining their moral integrity.

The content of the theological framework (I): the working of conscience

Since, within their substantive contribution to the moral formation, catholic chaplains will at least use elements from a normative content of faith, the Catholic Military Chaplain Corps will be confronted with the issue of the contemporary role of faith or religion in the public domain before anything else. A contribution that uses insights from a particular tradition, such as the Catholic tradition, for the purpose of communicating within a domain that is public and of a pluralistic nature, such as the armed forces, should be particular as well as universal if it is to be experienced as legitimate. This is the case for a contribution from the Catholic doctrinal tradition. The insights from the Catholic tradition are, after all, of a particular nature but universal in their focus.

If the Catholic Military Chaplain Corps is to contribute to the military personnel maintaining their moral integrity, this boils down to a contribution to the formation of conscience of the soldier as a person, for within the Catholic tradition the conscience is regarded as the core of moral integrity and the integrity of the person. In order to make this contribution, a concept of conscience is required that can be pastoral-educationally operationalised. This concept is developed from an interpretation of conscience according to Aquinas, in which conscience is defined as an inner reality of the person, which is comprised of three distinct, but inseparable, parts: *synderesis*, *prudentia*, and *conscientia*. Together, these three parts form our practical reasonableness, which helps us to arrive at well-considered actions for which we can be held morally accountable. This interpretation of conscience according to Aquinas is developed from interpretations of Aquinas’s work by Jean Porter, Pamela Hall, Robert Smith, Benedict Ashley and Eberhard Schockenhoff amongst others.

Synderesis may be interpreted as the part of our conscience that allows every right-minded person to, in principle, acquire knowledge of primary moral goals and principles as goal-orientations for their actions. Within a thomistic view of the conscience, this knowledge can be regarded hermeneutically as belonging to natural law. That is to say, the moral goals and principles may be referred to as universal, comprehensible to anyone

through reason. At the same time, they can be regarded as particular in the sense that they are carried by God as the Creator of reality. In a thomistic interpretation of conscience, *synderesis* then provides us with objectively knowable truths regarding goals and principles. We acquire this knowledge by means of reflected life experience, scientific reflection on our natural reality, our reflection on the human being as a biological species, and through the oral and written tradition from sources of moral wisdom, such as the Bible and the social doctrine of the Church.

Conscientia is interpreted as the moral judgement by which we decide to perform a certain act – and then subsequently carry out this act. These moral decisions are based on, and follow from, the fundamental primary goals and principles which *synderesis* renders to us in a natural way. *Prudentia* forms the bridge between *synderesis* and *conscientia*. It is interpreted as the gauging judgement, a knowing in uncertainty, about the moral rightness of possible goal-means-consequence-combinations in a specific situation. *Conscientia* can be regarded as the subjective judgement by conscience, based on objective goals and principles, as to what ought to be done in that specific situation.

The contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation as the formation of the soldier's conscience in this perspective means that it is aimed at maintaining moral integrity by supporting military personnel in attuning their moral goal-orientations to the organisational goals of the Military, which in their turn should be geared to the goal-orientations derived from the moral goals for an order of peace.

For its substantive contribution, the Catholic Military Chaplain Corps may use the contents and implications of peace as a goal-orientation for political-military practices, as developed and implied within the *Catholic social doctrine*. The Catholic Military Chaplain Corps is the institutional representation of the Catholic Church within the institution of the armed forces and, thus, within the state. In that capacity it represents the institutional views of the Church within the armed forces. This means that its contribution to the moral formation of military personnel should at least be based on the moral-theological insights from the Catholic tradition. In considering the structural context of the armed forces in which the Catholic Military Chaplain Corps performs its activities, its contribution to the moral formation can for its contents be highly based on the insights from the social doctrine of the Church. This doctrine comprises the institutional views of the Church with respect to war, peace, and the legitimisation of violence in a political-military context.

The content of the theological framework (II): peace as goal-orientation

The Catholic social doctrine concerns the teaching of the authority of the church (Magisterium) with regard to the question as to how the Catholic religion can be made felicitous for considerations about the structure of (global) society: how should society be structured in order to do full justice to each person? Hermeneutically speaking, this teaching can be characterised as natural law and, therefore, be used in the moral communication with military personnel in a pluralistic domain, since this knowledge allows for the previously mentioned polarity between universality and particularity. The implication is that when chaplains focus on moral communication with military personnel, they should enter into *dialogue* with the soldier and together seek, through uninhibited examination and with the help of insights from the Catholic social doctrine, a well-considered order of goal-orientations that benefit the proper functioning of the soldier's personal conscience.

The substantive elaboration of a Catholic peace concept will result in the description of a morality as regards the legitimisation of the use of force in a politically-military context, by means of which the soldier can interpret the context of peace operations and legitimise their actions within that context. The morality that is thus to be developed with the aid of insights from the Catholic doctrinal tradition may be formally typified as being part of the just war tradition. This morality unfolds from peace as an end goal, as *ius post bellum* criterion, of politically-military practice and may be regarded as a part of the Catholic tradition that is introduced by catholic chaplains into the moral communication with military personnel as a moral cognition.

Peace should be the end goal of the political-military practice. Peace should be regarded as a quality of the realised common good and of the respect for the dignity of the human person and their fundamental rights. That is why the contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation can be seen as *peace education* for the purpose of enhancing the soldier's ability to arrive at an ethically justifiable independent moral assessment and execution of the use of force with a view to the minimisation of force, and the communication about these matters. As such, it is a relevant contribution to the normative professionalism of the soldier.

The moral communication by catholic chaplains is primarily aimed at the proactive formulation and development of right intentions in the

shape of goal-means-consequence-combinations which are aimed at the legitimate exercise of military force in operational circumstances. From a Catholic perspective, this concerns the practices within a humanitarian intervention and actions towards providing *human security (R2P)*. These practices should be aimed at making it possible (again) to comply with fundamental human rights in a certain context and, thereby, at a minimal realisation of the common good and respect for the dignity of the human person.

A Catholic perspective on the legitimisation of the use of force in a political-military context is ultimately founded on love. Within this perspective, peace – in the strictest sense – is the outcome of love for one's fellow men, since such love yields a state of peace and also preserves it. The love for one's fellow men materialises within the community of people, within existing social relationships. Its end goal is the common good. The love for one's fellow men is reflected in a virtuous community where people should love one another for the good and protect one another against evil. The use of political-military force may be an ultimate remedy in one another's protection against evil. No argument whatsoever will ever outdo the call for love. Love can inspire and reshape our (military) actions. It makes us love the common good.

On the basis of the above it can be concluded that the contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation of military personnel should be aimed at the soldier's awareness, and enhancement, of their *moral* identity, the formation of their *conscience* through a *dialogue* that, from a moral-educational perspective, revolves around the *clarification and transmission of values* as the *hermeneutics of the moral experience*, and which dialogue is focused on the *proactive formulation and development of right intentions* in the form of goal-means-consequence-combinations that are aimed at the *legitimate use of military force* in operational circumstances. Central to the dialogue are elements for the Catholic tradition, such as *peace*, the realised *common good*, and the *respect for the dignity of the human person* and their fundamental rights.

Pastoral-theological implication: a mystagogical-hermeneutic method

Within the dialogue with military personnel, catholic chaplains should use a mystagogical-hermeneutic method. This is a befitting pastoral method for the hermeneutics of their moral experience, that is to say, for the substantive dialogue between the catholic chaplain and the soldier. It is a method that takes into account, and does justice to, the plurality of outlooks of life within the armed forces. Within its contribution to the

moral formation, the Catholic Military Chaplain Corps ensures a close link with the contemporary moral experiences of military personnel within which the interpretation of the context is paramount. Elements from the content of faith that are to be introduced by the catholic chaplains should be instrumental to the soldier's maintaining their moral integrity. Less central to its contribution to the moral formation is the explicit conveyance of traditional elements from the content of faith, such as the belief in God or Christ.

A mystagogical-hermeneutic method is about attaching meaning to the story told, to the reason, purpose, and direction of the soldier's personal existence with a view to the development of, and/or changes in, his or her moral identity. The contribution of the Catholic Military Chaplain Corps to the moral formation of military personnel thus becomes a contribution to the recalibration of the soldier's personal and professional moral identity and self-understanding.

This contribution is necessary in order for the soldier to maintain their moral integrity and it is mutually complementarily distinctive from the contribution to the moral formation based on the military ethics in the Netherlands. This military ethics can, and may, for the sake of the separation of Church and State, on the one hand, and the principle of religious freedom, on the other hand, only be of a procedural nature. Moral integrity requires continuous maintenance, for within the armed forces it is constantly under pressure, especially during missions. This makes moral formation as pastoral-educational guidance a necessity, whereby the soldier as an autonomous, responsible person finds a sound balance between their faith or outlook on life, on the one hand, and their position, role, and tasks as a soldier, on the other hand.

Conclusions (I): carrying moral responsibility and sources of morality

What exactly should be the aim of the moral formation of military personnel? According to *Militaire Doctrine voor het Landoptreden*, or Military Doctrine for Army Operations (No. 4314), "In operations, legitimacy is essential in order to be a good and righteous party, and the 'noble objective' should continually be endorsed by legitimate actions. (...) The standards and values of the home country apply as ethical framework of reference in this." This statement in the Army Doctrine links the legitimate use of military force in operational circumstances, the carrying of moral responsibility, to the ethical reference framework of 'the standards and values of the home country' – and rightly so. Regardless of the standards and values that are referred to here, it does mean that the soldier, armed forces, and government have to rely on

the substantive sources of morality within Dutch society for the moral legitimisation of the use of force. For the legitimisation of its practices, the government has to rely on substantive sources that it cannot provide itself. Nevertheless, it needs these sources for the moral formation of military personnel.

It must, therefore, employ administrative representatives of these sources in order to contribute to that moral formation: the chaplains of the Military Chaplain Corps. The constitutional state needs the input of value perspectives from the institutionalised religions and outlooks on life within Dutch society in order to enable the moral formation of military personnel in terms of content, as it is these substantive value perspectives that allow for the moral legitimisation of the use of force. Moral formation is all about the content of values and the operationalisation of these values through specific acts in a specific context. The soldier's substantive value perspectives emerge from, and are borne by, the institutionalised religions and outlooks on life that act as sources of morality in society.

Conclusions (II): the ethical discourse is less important, the moral discourse all the more

Education based on the military ethics upheld within the armed forces in the Netherlands, and the moral formation that is founded on these, is necessarily of a procedural nature. This type of moral formation does not provide the individual soldier with substantive clues as to what he or she should do in an operational context from a moral point of view. That is only possible on the basis of specific value perspectives and the operationalisation of these perspectives in specific behaviour, that is to say, the operationalisation of the contents of the *synderesis* through *prudentia* in the *conscientia* within a specific context. Ethics in the sense of an ethical discourse is, therefore, not very relevant to military personnel. Moral formation should not aim at turning the soldier into a reflecting ethicist. Moral formation should focus on the moral discourse, on allowing discussion about cognitive choices within, and the operationalisation of, the dedicated commitment to the values of people, relationships, relations with others, and the environment wherein they operate. The soldier's primary discourse is about morality, not ethics. It is not about enhancing the soldier's scientific reflection, but rather about guidance in their moral self-reflection with a view to their maintaining their moral integrity. The chaplains can, may, and should provide this guidance. The chaplain guides the functioning of the soldier's conscience, in the sense of his or her practical reasonableness.

Conclusions (III): legitimisation of the chaplain corps's contribution

The contribution of the Military Chaplain Corps, which includes the Catholic Military Chaplain Corps, to the moral formation of military personnel can be regarded as pastoral-educational guidance, as such that the soldier as a person, under their own responsibility, finds a responsible balance between their faith or outlook on life, on the one hand, and their position, role, and military duties, on the other hand. It is a contribution that is focused on the soldier as a person within the context of the soldier as a professional. The contribution of the Military Chaplain Corps focuses on the personal existentialist level, precisely where the government may offer facilitating education, but is not allowed to exercise any coercion on the conscience of the person. The freedom of religion and the freedom of conscience that goes with it, are precisely the areas where the government should hold back and create the conditions for the realisation of freedom in the special situation that it itself has created for its soldiers. The Military Chaplain Corps in their turn should not, of course, exercise any coercion on the conscience of the person either, but rather guide people where the government is out of bounds, namely in the relationship of the person vis-à-vis the military organisation, function, and task, and the interaction of these with his moral identity as a person.

This study is a legitimisation of the Catholic Military Chaplain Corps's contribution to the moral formation of military personnel. The separation between Church and state and the freedom of religion imply a plurality of religion and outlooks on life within society and, thus, within the armed forces in the form of different representatives of institutionalised religions and outlooks on life: the different chaplain corps which together form the Military Chaplain Corps. This means that each chaplain corps should have its own process of legitimisation of its substantive contribution to the moral formation of military personnel. A dialogue between the chaplain corps may lead to a consensus regarding the content of their contribution to the moral formation, based on their particular views on this contribution. A substantive collaboration is possible on the grounds of what may be referred to as the five components of the chaplain corps's contribution to the moral formation of military personnel. These components are the following.

- (1) To appeal to the moral values that the person supports, as well as to the source of these values. In this respect, it is expected that within the Military Chaplain Corps certain similarities exist as regards the prescriptive meaning of values that should be upheld, such as the dignity of the human person and human rights, peace, and the common good. This does not alter the fact that the exact

descriptive meaning of these values may vary between the different chaplaincies. Within the framework of a postmodern society with its different religious traditions and outlooks on life there will always be differences in the content-related description of values and the operationalisation of these contents. That, however, does certainly not exclude a substantive collaboration between the chaplaincies where their contribution to moral formation is concerned.

- (2) In their contribution to the moral formation, the Military Chaplain Corps guides the process of moral assessment in preparation for, or evaluation of, the military personnel's moral choices.
- (3) The Military Chaplain Corps guides military personnel in their reflection as to what it means for their identity as a person when they do, or do not, act on a moral assessment.
- (4) The Military Chaplain Corps guides the process of the military personnel's dedicated commitment in situations that require moral actions.
- (5) The Military Chaplain Corps uses methodical retracing of the above-mentioned components in the soldier's personal and professional identity and biography. In doing so, they can use similar mystical-hermeneutic method.

These five elements together form the substantively distinct contribution of the Military Chaplain Corps to the moral formation of military personnel as regards the contribution from the armed forces.

Curriculum Vitae

Ger Wildering werd op 27 februari 1960 geboren te Leeuwarden. Hij studeerde van 1977 tot 1982 Elektrotechniek aan de Hogere Technische School te Leeuwarden. Na de vervulling van zijn dienstplicht werkte hij enige tijd in onderwijs en bedrijfsleven. Van 1985 tot 1993 studeerde hij theologie aan de Universiteit voor Theologie en Pastoraat te Heerlen. Hij voltooide deze studie met een scriptie getiteld 'Tussen rationaliteit en ervaring. Over de rechtvaardiging van ons moreel spreken in het werk van R.M. Hare en D. Mieth'. Vanaf 1993 is hij werkzaam als Rooms-katholiek geestelijk verzorger bij de Nederlandse krijgsmacht. Van 1993 tot 2007 vervulde hij diverse functies als geestelijk verzorger bij de Koninklijke Landmacht. Sinds 2007 is hij verbonden aan het vormingscentrum van de Diensten Geestelijke Verzorging bij de krijgsmacht 'Huize Beukbergen' te Huis ter Heide, alwaar morele vorming van militairen in verdichte vorm plaats vindt. Binnen zijn werkzaamheden als aalmoezenier verricht hij wetenschappelijk onderzoek in opdracht van de Hoofdkrijgsmachtaalmoezenier resulterend in de onderhavige dissertatie. Hij publiceerde tevens 'Geestelijke verzorging: stilstaan bij wat de mens beweegt' tezamen met E. Stam en M. Vogels in: *Praktijkboek Militaire Ethiek*, Damon 2004; 'Een bezielde krijgsmacht' en 'Wees dus vredelievend terwijl je oorlog voert' beide tezamen met F. van Iersel in: *Naar eer en geweten*, Damon 2012.

