

Tilburg University

Oorlogen en geruchten van oorlogen

van Iersel, Fred

Publication date:
2021

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

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

Citation for published version (APA):
van Iersel, F. (2021). *Oorlogen en geruchten van oorlogen: Over het bestaansrecht van geestelijke verzorging bij de krijgsmacht in theologisch perspectief.*

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.

Oorlogen en geruchten van oorlogen

Over het bestaansrecht van
geestelijke verzorging
bij de krijgsmacht
in theologisch
perspectief



Rede, uitgesproken door
Prof. dr. Fred A.H.M. van Iersel

Fred A.H.M. van Iersel (1954) studeerde theologie in Nijmegen met een thesis over 'gewetenloze' politiek in het denken van Thomas van Aquino en Max Weber. Hij doceerde vervolgens eerst ecclesiologie in relatie tot sociale moraal aan de Agogisch Theologische Opleiding van de KThU in Utrecht en moraaltheologie aan de Katholieke Leergangen te Amsterdam. Aansluitend promoveerde hij in 1993 in Nijmegen tezamen met Marijke Spanjersberg op het proefschrift '*Vrede leren in de kerk*'. Vanaf 1988 werkte hij als wetenschappelijk medewerker bij het Militair Pastoraal Centrum van de Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging (RKGV) bij de krijgsmacht en bij het Rooms Katholiek Justitiepastoraat. Vanaf 1994 werkte hij aan de Theologische Faculteit Tilburg aan de bijzondere leerstoel vraagstukken geestelijke verzorging bij de krijgsmacht. Deze functie werd achtereenvolgens gecombineerd met een staffunctie bij de RKGV bij de krijgsmacht, het algemeen secretariatschap van Pax Christi Nederland, de leiding van het Bureau Ethiek en Krijgsmacht bij het Ministerie van Defensie, het docentschap voor bijzondere moraaltheologie bij Fontys FHTL, het Hoofdaalmoezenierschap bij het Ministerie van Justitie en Veiligheid, en het theologisch adviseurschap bij de RKGV bij Defensie.

Het onderzoek concentreert zich op vredetheologie, militaire ethiek en haar educatie, alsmede op de ontwikkeling van concepten van pastorale zorg en geestelijke verzorging in de krijgsmacht en bij Justitie. Hij behoorde tot de initiatiefnemers van de *Journal for Military Ethics* (Oslo) en van *Ethics & Armed Forces* (Hamburg). Hij voerde o.a. de hoofdredactie van het basisboek *Militaire Ethiek. Morele dilemma's van militairen in theorie en praktijk* (2002), *Praktijkboek Militaire Ethiek. Ethische vraagstukken, morele vorming, dilemmatraining* (2004), *Handboek Justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat* (2009), en de jaarlijkse serie *Religie en Veiligheid* (sedert 2016). Het onderwijs aan TiU betreft voornamelijk ethiek-onderwijs betreffende militair-ethische vraagstukken, voor niet-ethici in het kader van Impact labs behorende bij het Honors Program van TiU.

Hij vervult nevenfuncties als professor voor social encyclicals aan het met de Universiteit van Lateranen geaffilieerde International Institute Canon Triest te Gent (B.), is bestuurslid bij het Centrum voor de Sociale Leer van de Kerk van het Bisdom Haarlem – Amsterdam, voorzitter van de Beraadgroep Samenlevingsvraagstukken van de Raad van Kerken in Nederland, alsmede adviseur ethiek bij ACOM Bond voor Defensiepersoneel en van Apostolat Militaire International.

Oorlogen en geruchten van oorlogen

Over het bestaansrecht van geestelijke verzorging bij
de krijgsmacht in theologisch perspectief

Prof. dr. Fred A.H.M. van Iersel

Afscheidsrede,

in verkorte vorm uitgesproken ter gelegenheid van zijn afscheid als
bijzonder hoogleraar vraagstukken geestelijke verzorging bij de krijgsmacht
aan Tilburg University op vrijdag 18 juni 2021.

© Fred A.H.M. van Iersel, 2021

ISBN: 978-94-6167-440-1

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier.

www.tilburguniversity.edu/nl

Oorlogen en geruchten van oorlogen

Over het bestaansrecht van geestelijke verzorging bij de
krijgsmacht in theologisch perspectief



Inhoud

| | | |
|---|---|----|
| I. Inleiding | 8 | |
| 1.1 | Introductie | 9 |
| 1.2 | Actualiteit: veelvoudig falen in de opbouw van een publieke ethische cultuur | 9 |
| | a. Verwaarlozing van de aandacht voor morele grondslagen: een aanklacht tegen genootschappen op geestelijke grondslag | 9 |
| | b. Ondernijning van morele keuzevrijheid: pragmatisme en indifferentisme in de democratische rechtsstaat | 11 |
| | c. Een impasse in internationale betrekkingen | 13 |
| | d. Ngo's en de reductie van recht tot wetgeving | 14 |
| 1.3 | Probleemstelling | 15 |
| | | |
| 2. De krijgsmacht: bron van ethische vragen | 18 | |
| 2.1. | Elementaire kenmerken van de krijgsmacht | 19 |
| 2.2. | Vier morele vraagstukken | 20 |
| | a. Ethisch paradoxaal karakter van the use of force | 20 |
| | b. Risico voor de morele integriteit en de vrijheid van geweten | 21 |
| | c. Intentioneel verwonden en doden van mensen | 21 |
| | d. Mensbeeld of ontmenselijking? | 21 |
| 2.3. | Het vierde beginsel van Neurenberg: vrijheid én verantwoordelijkheid tot gewetensvorming | 21 |
| | a. Morele keuze en juridische aansprakelijkheid | 22 |
| | b. Vrijheid van geweten binnen een hiërarchische organisatie | 23 |
| | c. Geestelijke bijstand bij het afwegen van morele keuzes | 23 |
| 2.4. | Morele vorming als kernopdracht van de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht | 24 |
| | | |
| 3. Uitdagingen voor geestelijke verzorging: terug- en vooruitblik van een bijzondere leerstoel | 28 | |
| 3.1. | Inhoud en focus van de leerstoel | 29 |
| 3.2. | Contextueel en interdisciplinair praktisch-theologisch onderzoek | 29 |
| 3.3. | Militaire ethiek en vredeseducatie na Srebrenica | 30 |
| 3.4. | Actuele stand van zaken: verdringing van de realiteit van de oorlog | 32 |
| 3.5. | Nieuwe roldilemma's van geestelijk verzorgers | 33 |
| 3.6. | Sociaal-culturele ontwikkelingen: vier contextuele uitdagingen | 35 |
| 3.7. | Risico's voor adequate geestelijke verzorging | 37 |

| | |
|---|-----------|
| 4. Inhoudelijke relevantie van het christelijke geloofsverstaan voor een hedendaagse vredespraxis bij de krijgsmacht | 38 |
| 4.1. Religie voorbij moralisme: morele ervaring en receptiviteit | 39 |
| 4.2. Christelijke vrede: alteriteit en transcendentie | 40 |
| 4.3. Alteriteit en sociale praxis | 42 |
| 4.4. Relevantie van de Godsvraag voor een hedendaags ethisch perspectief | 43 |
| a. Epistemologie: van objectief naar relationeel kennen | 44 |
| b. God als perspectief | 44 |
| c. Godsbegrip en sociale praxis | 45 |
| d. Erkennen en inclusie van het menselijk lijden | 46 |
| e. De kwetsbare mens als vindplaats van God | 47 |
| f. Consequenties voor een christelijke vredespraxis | 47 |
| 4.5. Betekenis voor christelijke geestelijke verzorging bij de krijgsmacht | 47 |
| a. Presentie of interventie? | 47 |
| b. Katholieke sociale leer en pastorale praxis | 48 |
| c. Noodzaak van een pastorale hermeneutiek | 49 |
| 5. Ter besluit: Als de wereld instort. Bijbelse perspectieven | 50 |
| 5.1. Apocalyptiek als profetische openbaring van betekenis | 51 |
| 5.2. Openbreken van vertrouwen te midden van kwetsuren en contingentie | 52 |
| 5.3. Jezus van Nazareth als apocalypticus | 53 |
| 5.4. Verzoening met tragiek en kwetsbaarheid: christelijke perspectieven op oorlog en vrede | 54 |
| 6. Conclusie | 58 |
| Dankwoord | 62 |

I. Inleiding

1.1 Introductie

In het essay *Brief aan een jonge katholiek*¹ beschrijft de Duitse katholieke literator Heinrich Böll het falen van de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht. De eerste versie van deze brief verscheen in 1958, het jaar van de West-Duitse herbewapening na de Tweede Wereldoorlog, en aan het woord is een schrijver die zelf zijn dienstplicht heeft vervuld onder Hitler en die reeds tijdens de oorlog uitvoerig met zijn ouders correspondeerde over zijn morele en praktische twijfels bij de oorlog. In zijn *Brief aan een jonge katholiek* legt Böll genadeloos bloot hoe de jonge katholieke militair door de aalmoezenier pastoraal in de steek wordt gelaten bij de vragen waar het voor de jonge militair in functie echt om gaat.² De aalmoezenier is erudiet, humoristisch, joviaal en bovendien kerk-kritisch, maar in zijn pastorale arbeid focust hij enkel op de privéomstandigheden van de militair, in het bijzonder op diens zogeheten ‘zedelijk leven’, dat wil zeggen: het seksuele gebied. De aalmoezenier laat de militair echter volstrekt alleen in zijn vragen over het doden van mensen en de militaire gehoorzaamheid. Böll eindigt zijn brief dan ook met een gezegde vanuit het perspectief van de jonge katholieke militair die hij zelf ooit was: ‘We moeten ons eigen brood bakken en ons het woord zelf bereiden.’³

1.2 Actualiteit: veelvoudig falen in de opbouw van een publieke ethische cultuur

a. Verwaarlozing van de aandacht voor morele grondslagen: een aanklacht tegen genootschappen op geestelijke grondslag

Voordat we de forse kritiek van Böll op de Duitse geestelijke verzorging bij de krijgsmacht bestempelen als verouderd of als slechts van toepassing op krijgsmachten in staten met een totalitair verleden, wil ik wijzen op een passage uit het werk van de joodse filosofe Hannah Arendt, die in haar klassieker *Eichmann in Jerusalem* opmerkt dat er met het geweten van nazibeulen eigenlijk niets mis leek te zijn; thuis brachten die immers soep naar hun zieke joodse buurvrouw. Het probleem was, aldus Arendt, dat ze zich in hun werk aan de wet hielden.⁴ Men denke hierbij bijvoorbeeld aan de rassenwetten van Neurenberg.

¹ H. Böll, *Brief an einen jungen Katholiken*, Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1961.

² K. Stroot, *Die sittlichen Gefahren. Eine Diskursanalyse von Heinrich Bölls "Brief an einen jungen Katholiken"*, doctoraalscriptie, RU Utrecht, 1988.

³ H. Böll, *Brief an einen jungen Katholiken*, Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1961, blz. 30.

⁴ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, München, Zürich: Piper Verlag, 1986, blz. 173.

Het is dit thema van de privatisering van moraal en ethiek dat door Zygmunt Bauman werd hernomen in zijn studies *Modernity and the Holocaust* en *Postmodernity and its Discontents*.⁵ In deze studies legt hij bloot dat de Holocaust niet een premodern verschijnsel was – geen terugval naar zogenaamd duistere Middeleeuwen – maar integendeel een hypermodern verschijnsel, dat bovendien herhaald kan worden. De individualisering van de moraal, de beperking van de moraal tot de persoonlijke levenssfeer en daarbinnen de reductie van moraal tot emotie: het zijn drie symptomen van een voor totalitarisme kwetsbare publieke ethische cultuur.

Heinrich Böll richtte, anders dan Hannah Arendt⁶, in vornoemd essay zijn pijlen niet op het rechtspositivistisch legalisme, maar op de noodzaak van levensbeschouwelijke sensibilisering en morele oriëntatie van militairen in functie, en op de pastorale verwaarlozing van de aandacht voor de morele grondslagen, juist van de publieke ethische cultuur en haar Bijbelse bronnen, die in beginsel immers uitermate geschikt zijn om een ethische cultuur van gerechtigheid, vrede, verzoening en compassie te bevorderen. Bölls brief kan dus gelezen worden *niet* als een aanklacht tegen een individuele aalmoezenier, maar als een aanklacht tegen het falen van het genootschap op geestelijke grondslag – in dit geval de katholieke kerk – dat door het ambt van de aalmoezenier wordt gerepresenteerd. Blijkbaar was de vrije uitoefening van rechten van genootschappen op geestelijke grondslag in het naoorlogse Duitsland op zichzelf genomen nog onvoldoende garantie voor een rol in het scheppen van een publieke ethische cultuur met betrekking tot het doden van medemensen in een militaire context.

⁵ Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press, 1989; Z. Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge: Polity Press, 1997.

⁶ A. Heberlein, *Hannah Arendt de biografie. Over liefde en kwaad*, Amsterdam: Het Spectrum, 2020, blz. 131: “Het recht op het hebben van rechten, of het recht van elk individu om tot de mensheid te behoren, zou door de mensheid zelf moeten worden gewaarborgd” en blz. 134: “Al met al waren de Rechten van de Mens gedefinieerd als ‘onvervreembare’ rechten, omdat men ervanuit ging dat ze niet afhingen van een regering; maar telkens wanneer mensen zich niet op hun eigen regering konden beroepen en moesten terugvallen op hun minimum aan rechten, draaide het erop uit dat er geen gezag aanwezig was om die rechten te beschermen en geen institutie bereid was om ze te waarborgen.”

b. Ondermijning van morele keuzevrijheid: pragmatisme en indifferentisme in de democratische rechtsstaat

Met democratische rechtsstaten is het niet automatisch beter gesteld dan met genootschappen op geestelijke grondslag.⁷ Het besef dat de democratische rechtsstaat leeft van waarden die hij niet zelf vaststelt, een besef dat in Duitsland na de Tweede Wereldoorlog onder meer heel helder is vertolkt door Ernst-Wolfgang Böckenförde⁸ en ook werd opgebracht in de fameuze dialoog over de dialectiek van de secularisering tussen Jürgen Habermas en toenmalig kardinaal Jozef Ratzinger⁹ en in de toespraak van paus Benedictus XVI tot de Duitse Bundestag.¹⁰ Precies dit besef wordt op dit moment geriskeerd door overheden die de hen toevertrouwde instituties primair zien als bedrijven die management vereisen. Zij genereren een cultuur van reductionistisch pragmatisme en maken daarmee hun burgers tot klant, in plaats van naar zichzelf te kijken als een door waarden gedreven organisatie die blijvend schatplichtig is aan normatieve oriëntatie, en aan mandatering en controle door burgers. Een complicerende bijkomstigheid is dat de krijgsmacht weliswaar een instrumentele organisatie is, maar dat zij tegelijk consequenties moet trekken uit het feit dat zij desondanks niet waarden-vrij kan functioneren.

Welnu, hoe worden die waarden dan geborgd? Democratische rechtsstaten – inclusief hun krijgsmachten – worden in hun ethische cultuur eerst en

⁷ Vgl. John K. Roth, *The Failures of Ethics. Confronting the Holocaust, Genocide & Other Mass Atrocities*, Oxford: Oxford University Press, 2015. Scherper is K. Jaspers: “Moral failings cause the conditions out of which crime and political guilt arise”, in: K. Jaspers, *The Question of German Guilt*, in: Guénäel Metraux, *Perspectives on the Nuremberg Trial*, Oxford: Oxford University Press, 2008, blz. 673-696, hier: blz. 674.

⁸ E.-W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt: Suhrkamp, 2019, blz. 209-244, bijzonder: blz. 112.

⁹ J. Ratzinger, ‘De voor-politieke morele grondslagen van een op vrijheid gerichte staat’, in: J. Habermas & J. Ratzinger, *Dialectiek van de secularisering. Over rede en religie*, Kampen: Klement, 2009, blz. 63-81.

¹⁰ Paus Benedictus XVI, Visit to the Bundestag. Address of his Holiness Benedict XVI, Reichstag Building, Berlin. Thursday, 22 September 2011: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html, geraadpleegd 30-11-2020

vooral gekenmerkt door erkenning van moreel en ethisch pluralisme.¹¹ Dit pluralisme is in de publieke sfeer een voorwaarde voor democratische opinievorming: omdat mensen worden gekenmerkt door hun mogelijkheden tot morele vorming, is het voor een authentieke democratie vereist dat burgers moreel opgevoed en onderwezen worden – en wel door instituties die niet door de staat worden bestuurd. Ethisch pluralisme is, met andere woorden, een mogelijkhedenvoorwaarde voor morele keuzes en moet dus ook vanuit het oogpunt van godsdienst en levensovertuiging worden verdedigd. Godsdienst en levensovertuiging hebben immers niet alleen zelf baat bij de politieke en juridische waarborgen voor de vrijheid die resulteert in pluralisme, ook kan de ethische legitimiteit van moreel pluralisme in een democratische rechtsstaat verdedigd worden op inhoudelijke christelijk-ethische gronden, die steeds geschraagd worden door het filosofisch-antropologische argument dat aan mensen vrijheid van godsdienst en levensovertuiging toekomt op grond van hun menselijke waardigheid, hetgeen verondersteld wordt in de documenten van het Tweede Vaticaans Concilie *Dignitatis humanae en Nostra aetate*.

Moreel pluralisme sluit dus enerzijds een universalistisch exclusivistisch moralisme uit als grondslag voor een publieke moraal. Maar evenzeer sluit het een ethisch indifferentisme in de vorm van cynisme, amoreel pragmatisme en ethisch relativisme uit¹², die alle drie op onderscheiden wijze morele

¹¹ Paus Franciscus, Encycliek *Fratelli Tutti*, no. 211 wijst erop, dat pluralisme consensusvorming niet uitsluit: “In a pluralistic society, dialogue is the best way to realize what ought always to be affirmed and respected apart from any ephemeral consensus. Such dialogue needs to be enriched and illumined by clear thinking, rational arguments, a variety of perspectives and the contribution of different fields of knowledge and points of view. Nor can it exclude the conviction that it is possible to arrive at certain fundamental truths always to be upheld. Acknowledging the existence of certain enduring values, however demanding it may be to discern them, makes for a robust and solid social ethics. Once those fundamental values are acknowledged and adopted through dialogue and consensus, we realize that they rise above consensus; they transcend our concrete situations and remain non-negotiable. Our understanding of their meaning and scope can increase – and in that respect, consensus is a dynamic reality – but in themselves, they are held to be enduring by virtue of their inherent meaning.” In: http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, geraadpleegd 1 november 2020.

¹² Elders beschreef ik de context van deze visie in vijf uitdagingen aan hedendaagse zingeving, namelijk fatalisme, relativisme, nihilisme, pragmatisme en individualisme. Zie: A.H.M. van Iersel, Geestelijke verzorging en psychosociale zorg voor geüniformeerde beroepen: scheiding, fasering of interdisciplinariteit? In: Fred van Iersel, Jan Peter van Bruggen, René de Boer (red.), *Terug van de missie. Zorg voor veteranen en de bijdrage van de Geestelijke Verzorging*, Budel: Damon, 2014, blz. 81-121, hier: blz. 90 e.v..

keuzevrijheid miskennen door haar uit verschillende oogpunten tot niet-relevant te verklaren. Het cynisme tendeert naar een fatalistische erkenning van misbruik van moraal voor machtsmisbruik. Het pragmatisme reduceert een normatief debat over doelen tot een technisch instrumenteel debat over middelen en draagt aldus bij tot een amoreel discours in de publieke sfeer. Het ethisch relativisme ontkent de betekenisvolheid van de morele keuze door alle alternatieven *a priori* gelijkwaardig te verklaren, en ondermijnt daarmee de resistentie van de keuzevrijheid tegen haar totalitaire bestrijding.¹³ De beschermwaardigheid van deze morele keuzevrijheid is echter de basis voor de minimale publieke moraal, en vormt tevens de grondslag van het georganiseerde pluralisme in de geestelijke verzorging.

c. Een impasse in internationale betrekkingen

Maar de kwestie is nog complexer. Het opbouwen van een publieke ethische cultuur van gerechtigheid en vrede, van veiligheid, verzoening en compassie, is uiteraard onvoldoende effectief als het zich beperkt tot een enkele staat – hoe democratisch en rechtstatelijk ook – en zijn binnenstatelijke cultuur. Het moge dan empirisch gezien zo zijn dat democratische rechtsstaten minder snel het initiatief tot een aanvalsoorlog nemen¹⁴ en daar volgens de liberale filosoof John Rawls ook op normatief-ethisch niveau minder redenen toe hebben¹⁵, op internationaal niveau is er veel meer nodig voor een publieke cultuur van vrede.

In internationale betrekkingen is echter het urgeren van publieke moraal nog lastiger dan op binnenstatelijk niveau – al is het maar omdat het discours op dit gebied zowel in theorie als in praktijk enerzijds wordt bepaald door neorealisten voor wie de veiligheid van de soevereine staat en zijn belangen centraal staan, en anderzijds door moralistische Kantiaanse legalisten die menen dat een Kantiaanse

¹³ Paus Franciscus, Encycliek *Fratelli Tutti*, nr. 206, 2020: “Under the guise of tolerance, relativism ultimately leaves the interpretation of moral values to those in power, to be defined as they see fit. In the absence of objective truths or sound principles other than the satisfaction of our own desires and immediate needs... we should not think that political efforts or the force of law will be sufficient... When the culture itself is corrupt, and objective truth and universally valid principles are no longer upheld, then laws can only be seen as arbitrary impositions or obstacles to be avoided”, in: http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_encyclica-fratelli-tutti.html, *Fratelli tutti* (3 October 2020) | Francis (vatican.va), geraadpleegd 1 november 2020.

¹⁴ J. MacMillan, *Whose Democracy; Which Peace?* Contextualizing the Democratic Peace, *International Politics* 41, 2004, blz. 472–493.

¹⁵ J. Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge/London: Harvard University Press, 1999, blz. 44 e.v..

eeuwige vrede slechts door versterking van positief internationaal recht kan worden bereikt, en die ethiek reduceren tot het urgeren van positief recht. Deze stromingen in internationale betrekkingen staan weliswaar in theorie lijnrecht tegenover elkaar, maar ze slagen er tezamen wel in om een impasse te scheppen op het niveau van de aandacht voor de publieke, specifiek ethische cultuur die nu juist pre-juridisch is. Daardoor is de publieke ethische cultuur – althans buiten de UNESCO – amper tot geen thema in internationale betrekkingen.

Neem daarbij in ogenschouw dat in de internationale betrekkingen sinds de Tweede Wereldoorlog enerzijds het aantal staten snel is toegenomen, maar anderzijds de rol van diezelfde staten in gewicht af is genomen ten gunste van transnationale ondernemingen, waarin institutionele garanties voor het nemen van *corporate social responsibility* veelal ontbreken en ethisch egoïsme in de vorm van winstmaximalisatie onder het neoliberalisme uiteindelijk prevaleert. Zo lijkt het erop dat een publieke ethische cultuur een utopie is geworden. Deze ontwikkeling wordt nog versterkt doordat de continenten waar universalistische vormen van ethiek historisch gezien tot bloei kwamen, momenteel inboeten aan economische en militaire macht. Daarnaast zullen opkomende machten niet altijd de huidige wereldorde, die gebouwd werd op bronnen uit de joodse, christelijke en humanistische tradities – dus uit drie particuliere tradities met verschillend gefundeerde universele ambities – willen continueren en deze schragen op basis van vergelijkbare waardensystemen.

d. Ngo's en de reductie van recht tot wetgeving

Evenmin kan men in de sfeer van internationale betrekkingen het heil van niet-gouvernementele organisaties (ngo's) verwachten. Niet alleen zijn deze vanwege hun subsidieverslaving soms slechts quasi-onafhankelijk van overheden, ook moeten ze om hun continuïteit te sauveren scoren in de publieke opinie, hetgeen ten koste kan gaan van de waarheid. Een inmiddels klassiek voorbeeld van dit laatste is de Brent Spar-affaire, waarin Greenpeace de giftigheid van door Shell gedumpt afval met maar liefst een factor honderd overdreef. Ook ngo's kunnen dus vijanden nodig hebben ter wille van hun eigen belangen. Daarnaast vertonen ngo's in hun rol als pressiegroep vaak een tendens tot rechtspositivisme, dat wil zeggen: tot een absolutistische opvatting van het recht. Pressie met betrekking tot het naleven van verdragen of bijvoorbeeld de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens is alleszins te billijken, maar deze vervangt niet de aandacht voor de *ethische* cultuur in de publieke opinie en binnen de overheid die het recht moet schragen, en juist daardoor de noodzaak van wetgeving beperkt houdt.

1.3 Probleemstelling

Op geen van bovengenoemde niveaus van betrekkingen is de aandacht voor een publieke ethische cultuur voor vrede dus zonder meer gewaarborgd. Genootschappen op levensbeschouwelijke grondslag, afzonderlijke staten, interstatelijke en transnationale politieke verbanden, bedrijven en ngo's: falen kunnen ze – zo blijkt – allemaal.

Zo bezien is de observatie van Heinrich Böll ook anno 2021 een forse uitdaging. Ze is dan ook te herformuleren tot een overkoepelende probleemstelling voor de afgelopen zevenentwintig jaar van deze bijzondere leerstoel:

Als de christelijke geestelijke verzorging bij de krijgsmacht haar pastoraal-educatieve kernopdracht – namelijk de morele vorming van militairen – werkelijk wil vervullen, ook in de huidige sociaal-culturele, religieuze en militaire context, welke rol- en taakopvatting en welke theologische inhoud heeft zij dan nodig met het oog op het behoeden van een publieke (vredes-)ethiek bij de krijgsmacht?

Ter beantwoording van deze vraag bespreek ik allereerst, in hoofdstuk 2, de militaire context van geestelijke verzorging, namelijk hoe de krijgsmacht op basis van haar fundamentele kenmerken (2.1) zelf een bron is van ethische vragen, en welke dat op hoofdlijnen zijn (2.2). Deze worden vervolgens toegespitst op de vraag naar de ethische interpretatie van het vierde beginsel van Neurenberg (2.3), op basis waarvan ik dit hoofdstuk afsluit met de vraag naar morele vorming als pastorale kernopdracht van de geestelijke verzorging (2.4).

In het derde hoofdstuk blik ik terug op de door mij vervulde leerstoel, vanuit de vraag hoe de in hoofdstuk 2 besproken ethische vragen daar aan de orde zijn gekomen. Ik bespreek inhoud en focus van de leerstoel (3.1) en de plaats van interdisciplinariteit in het praktisch-theologische leerstoelprogramma (3.2). Hieruit belicht ik de rol van de leerstoel in de ontwikkeling van de militaire ethiek en haar educatie (3.3). Bij wijze van verdieping bespreek ik vervolgens de actuele stand van zaken, met name de verdringing van de oorlog in theorie (3.4). Dit loopt uit op een beschouwing van de huidige roldilemma's van geestelijk verzorgers (3.5), en de impact op hun rolkeuze van enerzijds hun sociaal-culturele omgeving (3.6) en anderzijds factoren binnen de geestelijke verzorging zelf (3.7).

Het theologisch perspectief dat noodzakelijk is voor een zinvolle en vruchtbare verwerking van bovenstaande ethische vragen en roldilemma's in het licht van de kerntaak van de geestelijke verzorging, komt in het vierde hoofdstuk aan de orde. Wat is de inhoudelijke relevantie van het christelijke geloofsverstaan voor een hedendaagse vredespraxis bij de krijgsmacht? Ik bespreek hier eerst hoe religie moralisme kan overstijgen (4.1), in het bijzonder in een christelijk vredesbegrip (4.2) en een maatschappelijk en sociaal georiënteerde christelijke vredespraxis (4.3). Vervolgens bespreek ik de inhoud van het Godsbegrip dat nodig is voor de duiding van die vredespraxis (4.4), en wat deze inhoud betekent voor de aard en de rol van christelijke geestelijke verzorging bij de krijgsmacht (4.5).

Ter besluit bespreek ik in het vijfde hoofdstuk, *'Als de wereld instort'*, een exemplarische apocalyptische Bijbeltekst. Deze leid ik in met een beschouwing over apocalyptiek als profetische openbaring van betekenis (5.1). Dit loopt uit op een thematisering van het openbreken van vertrouwen te midden van kwetsuren en contingentie (5.2). Vervolgens beschouw ik de positie van Jezus van Nazareth als apocalypticus – en de potentie die deze benadering heeft als kritiek op ethische zelfrechtvaardiging (5.3). Zo kom ik uit bij mijn uiteindelijke perspectief: de verzoening met tragiek en kwetsbaarheid als christelijk perspectief op oorlog en vrede (5.4). De conclusie is uiteraard in hoofdstuk 6 geformuleerd.

2. De krijgsmacht: bron van ethische vragen

2.1. Elementaire kenmerken van de krijgsmacht

Als startpunt van dit tweede hoofdstuk neem ik vier actuele structurele kenmerken van de krijgsmacht vanuit militair-ethisch perspectief.

De krijgsmacht geeft, ten eerste, gestalte aan de zwaarmacht van de overheid; ze veronderstelt derhalve een politieke macht boven zich en een macht tot uitvoering in zichzelf – waarbij macht, in de lijn van Max Weber, wordt opgevat als het vermogen om anderen te laten handelen in overeenstemming met de eigen wil, ongeacht waar deze wil op berust¹⁶; en inclusief een *locus of control* aan de zijde van de militaire actoren. Ten tweede waren krijgsmachten al eerder vanuit sociologisch perspectief geïnterpreteerd als ‘totale instituties’¹⁷ en als ‘dwangorganisaties’¹⁸ die een externe dwang uitoefenen en die ook intern vrijheidsbeperkingen voor medewerkers kennen. Ze zijn bovendien, ten derde, instrumentele organisaties die door normatieve organisaties als de politieke overheid worden aangestuurd, en ook hun doelen daaraan ontleen. Ten vierde bestaan er in democratische rechtsstaten in beginsel passende juridische kaders, zoals mandaten en *Rules of Engagement*, voor het functioneren van de krijgsmacht, en politieke controle op mandaat en uitvoering. Ook voor internationale ontplooiing is de internationale rechtsorde richtinggevend en zijn verdragen kader stellend.

Krijgsmachten zijn derhalve weliswaar instrumentele organisaties, maar geen reguliere bedrijven zoals in de maatschappij. De militaire professie is ook in die zin niet een gewone professie – alleen al omdat de wettige uitoefening ervan exclusief gebonden is aan één type institutie, namelijk aan krijgsmachten die aan de politiek ondergeschikt zijn. Uit ethisch oogpunt is militaire ethiek dan ook inherent verbonden met politieke ethiek en niet – en zeker niet primair – met bedrijfsethiek.¹⁹

¹⁶ M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, in: M. Weber, *Methodologische Schriften*, Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1968, blz. 332.

¹⁷ E. Goffman, *Asylums: essays on the social situation of mental patients and other inmates*, London: Routledge, 2007.

¹⁸ Vgl. S. Dawson, *Organisaties analyseren*, Schoonhoven: Academic service, 1995, blz. 196.

¹⁹ A.H.M. van Iersel, & Th. A. van Baarda, *Militaire Ethiek. Morele dilemma's van militairen in theorie en praktijk*, Budel: Damon, 2002.

2.2. Vier morele vraagstukken

Op basis van deze kenmerken is de krijgsmacht vervolgens ethisch te karakteriseren als een combinatie van vier morele vraagstukken, die voortkomen uit de eigen aard van de krijgsmacht en die daardoor voor iedere militair onvermijdelijk zijn.

a. *Ethisch paradoxaal karakter van the use of force*

Ten eerste is er het ethisch paradoxale karakter van oorlog als poging om geweld (*violence*) te bestrijden met geweld (*the use of force*), dat – Bijbels uitgedrukt – lijkt op een poging om de duivel uit te drijven met Beëlzebul, maar het mischien niet per se is.²⁰ Hierbij doet zich immers de vraag voor hoe men moreel kwaad identificeert, en welke mogelijkheden men ziet tot verlossing van het kwaad binnen de contingenties van de geschiedenis – en welke rol hier dan bij is weggelegd voor krijgsmachten.²¹ Veel van mijn werk op dit gebied is te lezen als een verdieping van een opinie van de postmoderne Poolse filosoof Leszek Kolakowski in diens essay *Kan de duivel verlost worden?*:

“De mensen hebben een christendom nodig dat hen helpt zich te bevrijden uit de directe druk van het leven, dat hen de onontkoombare grenzen van het menselijk lot wijst en in staat maakt dit te accepteren, een christendom dat hen de eenvoudige waarheid leert dat er niet alleen een morgen is, maar ook een overmorgen, en dat het verschil tussen succes en nederlaag zelden duidelijk is.”²²

Het hadden de woorden van een veteraan kunnen zijn.

²⁰ Een pregnante formulering van het verschil en de samenhang in betekenis tussen *violence en use of force* impliceert Karl Jaspers: “Politiek balanceert tussen twee polen: de mogelijkheid van geweld en het samenleven in vrijheid. Tegenover geweld is afweer tegen geweld nodig, tenzij men bereid is in geweldloosheid de slaaf van anderen te worden of te gronde te gaan” in: K. Jaspers, *Kleine leerschool van het filosofisch denken*, Utrecht: Erven Bijleveld, 2018 (oorspr. 1965), blz. 72. Jaspers sluit hier aan bij Augustinus van Hippo die in *Contra Faustum*, boek 22, 74 onderscheidt tussen moord enerzijds en verdediging van de wet in een militaire praktijk anderzijds, in: *Contra Faustum Maichaeum libri triginta tres* (CSEL 25/1, 251-797), aangehaald door: S. Budzik, *Doctor Pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus*, Innsbruck/Wien: Tyrolia Verlag, 1988, blz. 296.

²¹ Een recente verkenning van de problematiek van identificatie van het moreel kwade in relatie tot oorlogen en (oorlogs-)misdaden biedt S. Neiman, *Het kwaad in het moderne denken*, Rotterdam: Lemniscaat, 2019. Ook: S. Neiman, *Wat we van de Duitsers kunnen leren*, Rotterdam: Lemniscaat, 2020. Helaas mist het denken van Neiman de aansluiting bij recente christelijke politieke en publieke theologie.

²² L. Kolakowski, ‘Kan de duivel verlost worden?’ in: *Essays*, Het Spectrum: Utrecht, 1983, blz. 97-98.

b. Risico voor de morele integriteit en de vrijheid van geweten

Ten tweede is er het permanente risico voor de morele integriteit van de militair in de context van een militaire bevelsstructuur: de beperking van zijn of haar vrijheid zet het geweten van de militair structureel onder druk. Ethiekonderwijs binnen de krijgsmacht verheldert weliswaar dit probleem, maar verdubbelt het ook: nu staat immers het geweten van de militair niet enkel onder druk, maar hij of zij weet dit - op cognitief-intellectueel niveau - ook nog. Wie heeft daar wat aan? En de vraag blijft: wat is dan wél een zinvolle benadering van de morele integriteit van de militair?

c. Intentioneel verwonden en doden van mensen

Ten derde is er het verwonden, en in het uiterste geval intentioneel doden, van mensen als ethisch problematische wijze om met kwetsbaarheid en sterfelijkheid van andere mensen om te gaan. Welke rol speelt in de ethische beoordeling hiervan het feit dat de krijgsmacht juist als *ultimum remedium* wordt ingezet? Hierdoor kan ze immers niet zozeer het moreel goede nastreven, doch slechts – op zijn best – het moreel juiste of aanvaardbare. Welke consequenties heeft dit voor de toegepaste militaire ethiek?

d. Mensbeeld of ontmenselijking?

Ten vierde – *last but not least* – doet zich de vraag voor of, en hoe, mensen kunnen definiëren wie beschermwaardig is, of zelfs wie mens is en wie niet. Dat is geen academische vraag meer sinds de Holocaust, wat nog eens is bevestigd door de genocides in de jaren negentig van de vorige eeuw. Hier is dus het mensbeeld in het geding.

2.3. Het vierde beginsel van Neurenberg: vrijheid én verantwoordelijkheid tot gewetensvorming

Bovengenoemde vier ethische kernproblemen zijn inherent aan krijgsmachten, overal ter wereld, en ze verschillen alleen in vorm al naargelang het specifieke takenpakket van de krijgsmacht, de nationale cultuur en de ethische grondslagen daarvan. Ook het bestaansrecht en de potentiële relevantie van geestelijke verzorging bij de krijgsmacht – en de overheidsfinanciering daarvan – gaan terug op deze vier ethische kernvragen omtrent en binnen de krijgsmacht.

Ik zou hier de stelling willen verdedigen dat de beantwoording van deze vragen het best kan worden betrokken op het vierde beginsel van Neurenberg. Dat beginsel maakt onderdeel uit van de voor het proces van Neurenberg belangrijke richtlijnen voor de beoordeling van misdaden tijdens de Tweede Wereldoorlog.

a. Morele keuze en juridische aansprakelijkheid

Het vierde beginsel van Neurenberg luidt:

“The fact that a person acted pursuant to order of his Government or of a superior does not relieve him from responsibility under international law, provided a moral choice was in fact possible to him.”²³

Dit vierde beginsel brengt een belangrijk verband aan tussen het juridische discours van het strafhof in Neurenberg enerzijds en het – in feite pre-juridische – morele en ethische discours anderzijds. Die verbinding wordt gelegd door het begrip ‘morele keuze’. Blijkbaar is de aanwezigheid van die morele keuze een voorwaarde voor juridische aansprakelijkheid bij de zeer ernstige misdaden die in Neurenberg aan de orde waren. Die morele keuze veronderstelt niet alleen handelingsvrijheid, maar ook de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging – dus de keuze van een Godsbeeld, mensbeeld en een beeld van het goede samenleven, en daarom tevens de mogelijkheid tot morele vorming.

Dit beginsel houdt dan ook in dat elke krijgsmacht ten behoeve van haar eigen legitimiteit de vraag moet beantwoorden hoe ze keuzevrijheid van militairen ook binnen de beroepsuitoefening waarborgt. Daarnaast moet iedere militair zich afvragen waarin de morele keuze bestaat die hij of zij kan en wil maken: wat is moreel goed en kwaad, wat is nastrevenswaardig, en welke beroepshoudingen en -handelingen zijn moreel nog net wel of niet meer verdedigbaar? Een sturende rol voor de krijgsmacht in dezen is onjuist, omdat in Nederland gewetensvrijheid wordt opgevat als onderdeel van de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging. Staatsethiek voor militairen is derhalve minstens even sterk uit den boze als het toekennen van een monopolie op ethiek en vorming aan een enkele godsdienst of levensovertuiging. De vorming van het geweten is in diepste wezen zelfvorming met behulp van een inhoudelijk pluralisme aan bronnen; zij kan en mag dus nooit worden opgelegd – ook niet als dat voor krijgsmachten zelf lastig is.

²³ https://military.wikia.org/wiki/Nuremberg_principles#Principle_IV, geraadpleegd 1 november 2020. Zie over de verhouding tussen ethiek en recht in de principes van Neurenberg: M. Cheriff Bassiouni, ‘The Nuremberg Legacy’, in: Guénäel Metraux, *Perspectives on the Nuremberg Trial*, Oxford: Oxford University Press, 2008, blz. 577-599.

b. Vrijheid van geweten binnen een hiërarchische organisatie

De ethische kernwaarden die bij het functioneren van krijgsmachten aan de orde zijn, worden in democratische rechtsstaten *grosso modo* gerespecteerd: gerechtigheid, vrede, veiligheid, verzoening, dialoog, wederopbouw. Daarmee is echter de verhouding tussen die kernwaarden in de militaire praktijk, ondanks politieke en internationaalrechtelijke kaders voor militaire missies, niet als evident meegegeven. Daarom is erkenning van gewetensvrijheid, ook van militairen, nog steeds belangrijk als onderdeel van de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging. Maar erkenning van de hieruit volgende vrijheid blijft vanuit het gezichtspunt van het militair management lastig, omdat het beroep op het individuele geweten – of, moderner gezegd: het moreel kompas – kan worden misverstaan als een anarchistisch of individualistisch beginsel in een hiërarchische organisatie, die in het uiterste geval juist is aangewezen op ketenverantwoordelijkheid, gestandaardiseerde *skills* en *drills*, en op snelheid van handelen. Hier zou ik echter het woord van Blaise Pascal in herinnering willen roepen: “Gerechtigheid zonder macht is krachteloos; maar macht zonder rechtvaardigheid is tirannie.”²⁴ Het is in deze dialectiek dat zich de ethische aandacht voor een minimale publieke moraal beweegt. Integratie van moraal en ethiek is daarom ook – en juist – vereist bij snel en effectief op macht gebaseerd handelen.

c. Geestelijke bijstand bij het afwegen van morele keuzes

Het is in deze context van belang dat geestelijk verzorgers ten doel behoren te hebben militairen bij te staan bij het maken van morele keuzes – met inbegrip van Godsbeeld, mensbeeld en maatschappijbeeld – en de plaats die eigen morele verantwoordelijkheid hierin inneemt. Dat betekent dat zij een interpretatie van goed en kwaad nodig hebben, en van oorlog en andere vormen van gewapende strijd in deze termen. Dit vereist het erkennen van de macht van het kwade – vooral sinds Augustinus gethematiseerd als erfzonde of het voorgegeven kwaad in de geschiedenis en in de *condition humaine* – enerzijds en het moreel kwaad als actuele keuze anderzijds. Naar mijn oordeel zullen militairen, evenmin als andere mensen, ooit in staat zijn om de erfzonde en daarmee de blijvende mogelijkheid tot onrecht, vijandschap, geweld en oorlog uit de geschiedenis te bannen. Maar militairen kunnen er wél op inzetten om het moreel kwade als

²⁴ B. Pascal, *Pensées, Préface et introduction de Léon Brunschicg*, sine loco (s.l), Librairie Générale Française, 1972, blz. 145: nr. 298. Ook aangehaald door: M. Cherrif Bassouni, “There is a paradox, however, in that the Allies in establishing the IMT (International Military Tribunal, FvI) sought to demonstrate that ‘might does not make right’, a.c., blz. 596.

actuele keuze te vermijden respectievelijk actief tegen te gaan; dat is een taak die wordt vereist door elke beschaving die die naam waard is. En precies daarbij hebben ze ook recht op geestelijke bijstand.

2.4. Morele vorming als kernopdracht van de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht

Met de haar toegekende opdracht tot morele vorming²⁵ vervult de geestelijke verzorging een taak die de overheid weliswaar kan faciliteren, maar niet inhoudelijk kan bepalen: zij mag immers niet het geweten van militairen dwingen, omdat dat tendentieel totalitair zou zijn. Daarmee wordt de geestelijke verzorging juist vanwege haar niet van de overheid afkomstige – en tevens niet door commerciële belangen gecorrumpeerde – onafhankelijke aanbod van morele vorming paradoxaal genoeg relevant voor diezelfde overheid, die dan enerzijds terughoudend moet zijn met morele prescripties²⁶ maar anderzijds op dit gebied wel een zorgplicht heeft tegenover militairen. Anders gezegd: wat de overheid politiek en staatsrechtelijk niet vermag, moet ze als werkgever wél bieden aan militairen: substantiële morele vorming, die de morele zelfvorming van militairen inhoudelijk en procesmatig ondersteunt. Het doel ervan is niet a priori de aanpassing van militairen aan de bestaande ethische cultuur in de krijgsmacht, noch het verzet ertegen, maar de bevordering van een op moreel integere wijze en in vrijheid gedragen morele verantwoordelijkheid in de functie van de militair, die op haar beurt een functie is in de publieke sfeer met het oog op vrede. Het gaat dus niet alleen om gewetensvorming in zijn of haar privéverhoudingen, of in collegiale verhoudingen binnen de krijgsmacht, maar juist om de vrijheid en verantwoordelijkheid in de externe, missie-gerelateerde functie – en tegenover tegenstanders, lokale bevolking, ontheemden, vluchtelingen enzovoorts.

Geestelijk verzorgers zijn daarmee nog geen docenten internationaal en humanitair recht, laat staan uitleggers van gedragscodes en andere richtlijnen voor militair gedrag van de zijde van de overheid. Zij behoren deze uiteraard te ken-

²⁵ “Ministerieel besluit betreffende ‘Functionele kaders Geestelijke Verzorging bij Defensie”, in *Strategisch Beleidskader Dienst Rooms-Katholieke Geestelijke Verzorging*, Den Haag: interne uitgave, 2015.

²⁶ Voor genootschappen op geestelijke grondslag die als overheden op hun eigen domein optreden, geldt *mutatis mutandis* hetzelfde als voor ‘wereldlijke’ overheden: ook zij moeten morele vorming als zelfvorming als uitgangspunt nemen – en dus niet hun moraal opleggen – maar hun taak is het nu juist om wel inhoud aan te reiken die in zelfvorming verkend en eventueel toegeëigend kan worden.

nen, maar hun focus in de morele vorming betreft juist de waarden en deugden die eraan ten grondslag liggen, op een niveau dat zowel existentieel als cultureel en professioneel relevant is; op een niveau – dat van de morele identiteit en het karakter – waar de overheid inhoudelijk niets mag voorschrijven. Tegelijk is wel belangrijk dat de aandacht voor moraal en ethiek zichtbaar verbonden is met het internationaal recht, en wel op een wijze die analoog is aan de verbinding tussen het noemen van enerzijds het moreel en ethisch axioma van de inherente menselijke waardigheid in de preambule van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens en anderzijds de juridische codificatie van die mensenrechten. Zo kan zowel het onderscheid als de verbinding tussen moraal en recht inzichtelijk worden gemaakt.²⁷ Terwijl het enerzijds voor de mensenrechten als onderdeel van internationaal recht van belang is een morele fundering ervoor te zoeken in de menselijke waardigheid om naïef rechtspositivisme en legalisme te voorkomen omdat dit de weg kan bereiden naar totalitarisme, is anderzijds precies het onderscheid tussen het morele niveau en het juridische een deel van de problematiek van de rechteloosheid – onder meer van slaven en vluchtelingen. Hier ligt dus een opgave voor instituties en professies die zich juist op dit morele en culturele niveau bewegen, zoals de genootschappen op geestelijke grondslag en hun geestelijke verzorgers: het morele en juridische niveau bij elkaar te houden, en niet het spreken over waardigheid als het ware af te splitsen van juridische codificaties.

Omdat men dan ook zou mogen verwachten dat geestelijke verzorging bij de krijgsmacht, als onderscheiden van basis- en bedrijfspastoraat, ook daadwerkelijk focust op deze kernthema's van godsdienstige en levensbeschouwelijke aard, en op de bevordering van een verantwoorde ethische cultuur in de krijgsmacht, zoek ik in het vervolg van deze rede hiervoor een invalshoek die ook vandaag voor verschillende denominaties in de geestelijke verzorging relevant kan zijn, en die tevens een specifiek katholiek perspectief integreert. Ik zal theologisch verkennen wat het betekent dat de arbeid van geestelijk verzorgers, in het bijzonder die van aalmoezeniers – en naar ik hoop

²⁷ Het was Hannah Arendt die er in een analyse van slavernij op wees dat een deel van de problematiek van de legitimering van slavernij was dat aan slaven weliswaar hun mensenrechten ontzegd konden worden, maar niet hun waardigheid; met andere woorden: waardigheid en mensenrechten kunnen tegen elkaar worden uitgespeeld en zijn dat in de loop van de geschiedenis van de slavernij ook. Zie: H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1973), San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company. blz. 297.

van predikanten – een vorm van pastoraal vredeswerk is in meervoudige zin. Ze put, wat christelijke geestelijke verzorging betreft, uit de bron van het ‘evangelie van de vrede’ (Ef. 6:15) en tracht ‘vrede te stichten’ (Mt. 5:9) door te werken met een hermeneutische verbinding tussen christelijk geloof en de existentiële ervaring van militairen. Ze is bovendien ook qua doel gericht op vrede, dat wil zeggen: op het anticiperen van de eschatologische, uiteindelijke vrede door militairen – in de voorbereiding via onderwijs en morele vorming, tijdens missies door vorming en andere vormen van pastorale zorg, en na de missie, als veteraan, in de vorm van het zoeken van verzoening met de loopbaan en levensloop.

3. Uitdagingen voor
geestelijke verzorging:
terug- en vooruitblik
van een bijzondere leerstoel

3.1. Inhoud en focus van de leerstoel

Om de bovenstaande kwestie van de taken en doelen van geestelijke verzorging bij de krijgsmacht uit te werken, ga ik in dit derde hoofdstuk nu eerst over tot een terugblik op zevenentwintig jaar bijzondere leerstoel geestelijke verzorging bij de krijgsmacht in Tilburg. In de oratie die ik in 1995 hield als bijzonder hoogleraar vraagstukken geestelijke verzorging bij de krijgsmacht, *Dulce bellum inexpertis*²⁸ (dat wil zeggen: ‘Aangenaam is de oorlog voor wie er geen ervaring mee hebben’), kondigde ik om redenen die aansluiten bij de hierboven geschetste problematiek aan om te focussen op zingeving en ethiek in de krijgsmacht. Daarom stel ik nu, zevenentwintig jaar later, twee vragen. Ten eerste: wat heeft de leerstoel inhoudelijk opgeleverd? En ten tweede: waar ligt momenteel de frontlinie met betrekking tot zingeving en ethiek in een militaire context?

3.2. Contextueel en interdisciplinair praktisch-theologisch onderzoek

Allereerst dus: wat heeft de leerstoel inhoudelijk opgeleverd? Het onderzoek naar de betekenis van geestelijke verzorging bij de krijgsmacht dat vanuit de door mij vervulde leerstoel is verricht, heeft van meet af aan een sterk contextuele dimensie gehad. In mijn oratie onderscheidde ik tussen de indirecte context en de directe context van deze geestelijke verzorging. De indirecte context omvat, stelde ik toen, twee elementen: internationale betrekkingen en het nationale politieke niveau; de directe context omvat de krijgsmacht als organisatie waarin geestelijk verzorgers acteren, en de individuele militair die zich aan die geestelijke verzorging toevertrouwt. Het theologisch onderzoek is daarnaast – binnen de theologie – vooral methodisch interdisciplinair geweest, en heeft ook geleid tot interdisciplinaire samenwerking met polemologen, juristen, sociologen, historici en filosofen. Ik heb deze veelzijdige vormen van samenwerking als een groot voorrecht ervaren.

Het eigen onderzoek binnen de leerstoel integreerde in die samenwerking steeds de moraaltheologische vraag naar de morele legitimering van militaire praktijken en pastoraal handelen in die context, met de praktisch-theologische vraag naar de aard, de condities, de doelen, de middelen, de pastorale strategie en de gevolgen van deze geestelijke verzorging. Waar de eerste discipline, de moraaltheologie, in eerste instantie normatief-ethisch is georiënteerd, bevat de

²⁸ A.H.M. van Iersel, ‘*Dulce bellum inexpertis.*’ Een praktisch-theologische reflectie op zingeving en ethiek in de context van de krijgsmacht, Tilburg: Tilburg University Press, 1995.

tweede meer descriptieve en strategische elementen, inclusief de aandacht voor waardengemeenschappen zoals kerken. Het descriptieve element komt onder meer tot uitdrukking in onderzoeken naar pastorale beginsituaties die vanuit de leerstoel zijn en worden uitgevoerd, met name door dr. Natasja Rietveld en drs. Jan-Peter van Bruggen, alsook in het promotieonderzoek naar het zelfbeeld van aalmoezeniers door dr. Bart Van Dijk.

De strategische dimensie van de praktische theologie heeft vanuit de leerstoel voornamelijk vorm gekregen via bestuurlijk relevante leesrapporten over bestuursmodellen in de geestelijke verzorging, ondersteund met enkele wetenschappelijke publicaties. Deze analyses stonden steeds op een combinatie van staatsrecht, mensenrechten, de katholieke sociale leer en een praktisch-theologisch concept van katholieke geestelijke verzorging als *cura animarum generalis* (algemene zielzorg) voor militairen als variant van wat in de katholieke traditie ‘sociaal pastoraat’ wordt genoemd. En uiteraard behoort tot de praktisch-theologische discipline ook de aandacht voor morele educatie als gestalte van zielzorg.

3.3. Militaire ethiek en vredeseducatie na Srebrenica

In de periode dat ik deze leerstoel mocht vervullen, heeft zich een aantal socio-politieke ontwikkelingen voorgedaan die hun invloed op het onderzoek van de leerstoel niet hebben gemist. De eerste belangrijke gebeurtenis was de val van Srebrenica in 1995, vier maanden na mijn oratie waarin ik had gesuggereerd dat er meer aandacht nodig was voor ethiek in vredesoperaties. In reactie op de grootste oorlogsmisdaad in Europa sinds de Tweede Wereldoorlog, werd – vooral op basis van het rapport van de commissie-Van Kemenade, *Omtrent Srebrenica*²⁹ – geconstateerd dat Nederlandse militairen onvoldoende waren opgeleid om met morele dilemma’s in vredesoperaties om te gaan. Dit rapport werd de basis van een educatief onderzoeks- en verandertraject binnen de krijgsmacht – gebaseerd op de zogeheten Delphi-methode – dat resulteerde in twee door mij ontworpen en deels geschreven boeken voor militaire ethiek, respectievelijk het basisboek *Militaire Ethiek*³⁰ en het *Praktijkboek Militaire Ethiek*³¹. Daarmee werd de leerstoel de initiatiefnemer en een van de grondleggers van de Nederlandse militaire ethiek.

²⁹ J. van Kemenade, Rapport *Omtrent Srebrenica*, 's Gravenhage: Ministerie van Defensie, 1998.

³⁰ A.H.M. van Iersel, & Th. A. van Baarda, *Militaire Ethiek. Morele dilemma's van militairen in theorie en praktijk*, Budel: Damon, 2002.

³¹ T. van Baarda, e.a. (red), *Praktijkboek Militaire Ethiek. Ethische vraagstukken, morele vorming, dilemmatraining*, Damon: Budel, 2004.

Het Delphi-onderzoek was in feite een vorm van participatief, kwalitatief verkennend onderzoek en bleek een zeer geschikte onderzoeksstrategie om mensen te committeren aan noodzakelijke veranderingen op een wijze die zelfsturing versterkt en bovendien tot wetenschappelijke output leidt. Een belangrijk uitgangspunt is dat mensen, en zeker professionals, immers best willen veranderen, maar dat ze niet graag veranderd *worden*. Het Delphi-onderzoek behelst bovendien een strategie die de praktijk van participerende professionals zoals militairen niet onderbreekt maar daarentegen integreert in het onderzoek, hetgeen de haalbaarheid ervan verhoogt.

Later werd aan dit onderzoek naar militair-ethische educatie nog een praktisch-theologische uitbreiding toegevoegd in de dissertatie van dr. Ger Wildering, teneinde de deelname van de geestelijke verzorging, in het bijzonder de rooms-katholieke geestelijke verzorging, aan ethiekonderwijs en morele vorming in de krijgsmacht van een substantiële fundering en inhoud te voorzien en de theologische rationaliteit ervan te toetsen. Inmiddels is binnen de leerstoel in aanvulling hierop een dissertatieonderzoek onderweg van drs. Toon van Gestel over de ontwikkeling van katholieke opvattingen omtrent morele opvoeding en onderwijs in het kerkelijk sleuteldocument *Gravissimum Educationis*. Ook het nog lopende dissertatieonderzoek van aalmoezenier drs. Sanneke Brouwers naar de methodische pastorale begeleiding van zelfwaardering van militairen past in deze pastoraal-educatieve lijn van praktisch-theologisch onderzoek.

Omdat in dezelfde periode na 1995 ook de veteranenzorg opnieuw werd gestructureerd en uitgebouwd vanuit Defensie, kwam de noodzaak van pastorale zorgverlening aan veteranen steeds sterker in beeld. Op dit gebied mocht ik succesvol de dissertatie van dr. Natasja Rietveld getiteld *De gewetensvolle veteraan* begeleiden, dat op descriptief-ethisch niveau een beeld schetst van de pastorale beginsituatie inzake vragen met betrekking tot zingeving en ethiek die leven onder veteranen.

Maar de val van Srebrenica was niet het enige *major event* dat van invloed was op deze bijzondere leerstoel. Eveneens in de jaren negentig van de vorige eeuw schakelde de Nederlandse krijgsmacht over van een krijgsmacht met dienstplicht – met de daarbij behorende maatschappelijke inbedding – naar een kader-vrijwilligers krijgsmacht. De betekenis van militaire professionaliteit in deze postmoderne krijgsmacht, die in feite tevens een sleutelfactor is in de pastorale

beginsituatie van geestelijk verzorgers aldaar, is ook het onderwerp van het nog in gang zijnde dissertatieonderzoek van Jan-Peter van Bruggen naar de verantwoordelijkheidsbeleving van (beroeps-)militairen, dat in samenwerking met de Nederlandse Defensie Academie plaatsvindt.

3.4. Actuele stand van zaken: verdringing van de realiteit van de oorlog

Waar staan we dan nu met het theologisch onderzoek naar de aandacht voor oorlog en vrede in de context van de krijgsmacht? Ik wil het antwoord op deze vraag toespitsen op de kernthema's van deze leerstoel: de wederzijdse bevruchting van moraaltheologische benaderingen van oorlog en vrede enerzijds en een praktische theologie met betrekking tot morele vorming en spirituele begeleiding anderzijds. Daarbij ben ik steeds uitgegaan van de opvatting dat vredestheologie een onderdeel van zowel de theologie als de polemologie is.

Ik begin daarom – als altijd in deze leerstoel – vanuit een buitenperspectief. In zijn studie *Kriegsverdrängung*³² uit 2016 toont de Duitse socioloog Hans Joas aan dat oorlog als thema in de sociale theorie wordt verdrongen. Het lijkt erop, dat de illusie dat de Europese Unie a priori een zone van vrede is, vandaag de dag ook de *mindset* van wetenschappers bepaalt. De observatie van Joas heeft dan niet zozeer betrekking op de militaire sociologie of psychologie, noch op de politieke filosofie als zodanig, maar wel op de verbinding van politieke filosofie met betrekking tot staten enerzijds en empirisch onderzoek naar voorwaarden voor vrede anderzijds, en daarnaast op het eendimensionale karakter van veel deelstudies. De conclusies van Joas lijken dan ook in eerste instantie de polemologie te treffen.

Echter, ook de concepten van geestelijke verzorging bij de krijgsmacht ontkomen niet aan de verdringing van deze vorm van contextualiteit, in het bijzonder de verdringing van gewapende conflicten en hun relevantie voor het zielzorgconcept. Hierbij blijkt er dus op theoretisch niveau een uitdaging te bestaan: de verdringing van het risico en de realiteit van de oorlog. Het betreft hier echter een verdringing die in de praktijk tijdens missies steeds opnieuw wordt doorbroken, waardoor het geweld primair verschijnt als een verrassende

³² H. Joas, *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Suhrkamp: Frankfurt, 2016.

interruptie van een als normaal beschouwde vrede. Deze discrepantie vormt vandaag de dag inhoudelijk een grote uitdaging voor de geestelijke verzorging, die zich echter gelijktijdig zelf opnieuw lijkt te moeten ‘uitvinden’. Hierbij spelen verschillende omgevings- en interne factoren een rol.

3.5. Nieuwe roldilemma's van geestelijk verzorgers

Welnu, de geestelijke verzorging, die zich sinds de algehele mobilisatie van 1914 vooral op dienstplichtigen had gericht, moest zichzelf, althans bij de Koninklijke Landmacht³³, na de opschorting van de dienstplicht deels opnieuw uitvinden en dus een pastoraal aanbod ontwikkelen dat paste bij militaire professionals. Hierbij behulpzaam was het feit dat zij werd ingebed in de tweede-generatie vredesoperaties die na de val van de Berlijnse Muur werden ontwikkeld door de VN, de NAVO en uiteraard ook door Nederland. Die inbedding verlegde het accent naar nabijheid tijdens missies en oefeningen, en naar nazorg na militaire missies en inzet. Parallel aan deze *embedment* veranderde tevens feitelijk het niveau van integratie in de krijgsmacht van zogeheten organisatorische integratie – waarbij de krijgsmacht de geestelijke verzorging slechts faciliteert, op de loonlijst zet en een bureau inricht – naar een mix van organisatorische integratie en het hogere niveau van beleidsmatige integratie, waarin het beleid van de geestelijke verzorging, ofschoon nog steeds autonoom, stelselmatig wordt afgestemd op het beleid van de krijgsmacht en zich hiertoe dus in kritisch-constructieve zin verhoudt vanuit een stakeholderbenadering van geestelijke verzorging. De consequenties van de transitie naar dit hogere niveau van integratie werden door mijn helaas ontijdig overleden promovendus ds. drs. Ton Boeschoten uitgewerkt, juist ook in onderscheid met het onder geestelijk verzorgers omhelsde presentieconcept dat mede gebaseerd is op de presentietheorie van A.J. Baart.³⁴ Gelukkig kon het materiaal van Boeschoten deels postuum alsnog voor publicatie geschikt worden gemaakt in de vorm van een analyse van de ruimte in een liberale, in feite Rawlsiaanse, interpretatie van de democratische rechtsstaat.³⁵

³³ Bij dit krijgsmachtdeel waren de meeste dienstplichtigen werkzaam.

³⁴ A.J. Baart, *Een theorie van de presentie*, Utrecht: Lemma, 2001.

³⁵ T. Boeschoten, & F. van Iersel, De noodzaak van godsdienstig pluralisme in een democratische rechtsstaat, in: A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, blz. 443-488; Ton Boeschoten en Fred van Iersel, De legitimatie van justitiepastoraat als geestelijke verzorging in inrichtingen van Justitie, in: A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, blz. 488-537.

Het zelfverstaan van de katholieke geestelijke verzorging op het beleidsmatige niveau van integratie in de krijgsmacht werd door dr. Bart van Dijk empirisch onderzocht in zijn dissertatie *In de strijd nabij*.³⁶ Van Dijk opteert voor het concept ‘participatiepastoraat’ als sleutel om het zelfbeeld van aalmoezeniers te begrijpen. In een later essay biedt hij een uitwerking van de verhouding van dit participatiepastoraat tot het zogeheten profetisch pastoraat, waarin geestelijk verzorgers – krachtens hun autonome positie bij de krijgsmacht – een kritisch *tegenover* vormen van militairen en de krijgsmacht. Hij toont tevens aan dat dit profetisch pastoraat in empirische zin geen centrale plaats in het zelfverstaan van aalmoezeniers inneemt.³⁷ Zelf analyseerde ik al eerder waarom en in welke opzichten profetisch pastoraat als benadering van geestelijke verzorging bij de krijgsmacht voor de geestelijk verzorgers zelf pastoraalpsychologisch *onaantrekkelijk* is: zij hebben belang bij het overleven in een militaire eenheid en in samenwerking met de commandant. Vanwege het potentieel conflictogeen karakter ervan is het bovendien voor hoofdaalmoezeniers allerm minst aantrekkelijk om profetisch pastoraat te stimuleren, dat dus de relaties van de diensten geestelijke verzorging met de clientorganisatie op het spel zet.³⁸ Van Dijk brengt vanuit dit perspectief in feite de paradox in beeld dat enerzijds de geestelijk verzorger bij Defensie slechts kan functioneren vanuit een autonome positie in de krijgsmacht omdat die zijn vertrouwenspositie zonder rapportageplicht waarborgt, terwijl anderzijds gedurende missies aan de rol van de geestelijk verzorger een afhankelijkheid van de militaire eenheid en haar leiding inherent is – in elk geval voor zijn of haar fysieke en psychosociale veiligheid.

Het hieruit voortkomende roldilemma van geestelijk verzorgers wordt saillant op het moment dat zij trachten een inhoudelijk aanbod te doen: zij kunnen, en in zekere zin *moeten* dat aanbod doen precies omdat zij niet geïntegreerd zijn in het primaire proces van de krijgsmacht, dat immers bestaat uit de drie taken: landsverdediging, bevordering van de internationale rechtsorde en rampenbestrijding – en in de praktijk met name in het gevechtssklaar maken van manschappen. Vanwege de inherente praktische en psychologische afhankelijkheid van geestelijk verzorgers van de

³⁶ B.G.P. van Dijk, *In de strijd nabij*. Nederlandse aalmoezeniers in militaire missies. Budel: Damon 2009.

³⁷ B.G.P. van Dijk, Wat bezielt de aalmoezenier, in: Fred van Iersel (red.), *Vredeseducatie in de krijgsmacht*, Delft: Eburon, 2020, blz. 158-174.

³⁸ Fred van Iersel, Reluctant Prophets. The Prophetic Task of Military Chaplains, its Legitimacy and Practice, in: Fred van Iersel (red.), *Rechtvaardige oorlog, rechtvaardige vrede*, Delft: Eburon, 2018, blz. 302-315.

militaire eenheid en haar leiding – die gewend zijn aan vraaggestuurde organisaties – brengt het doen van een vrij te kiezen inhoudelijk aanbod aan militairen altijd een risico van afwijzing of onverschilligheid met zich mee. Het risico op verlies van pastoraal contact met de geadresseerden zou bovendien nog worden vergroot door een ‘profetisch’ aanbod met daartoe behorend elementen van kritiek, confrontatie en zelfreflexieve karaktervorming. Geen wonder dus dat geestelijk verzorgers om pastoraal-psychologische en pastoraal-strategische redenen zeggen veel waarde te hechten aan ‘presentie’ – de zogeheten nuldelijns zorg – en aan ‘participatie’: het alternatief is immers het risico van marginalisering bij gebrek aan cliënten.

3.6. Sociaal-culturele ontwikkelingen: vier contextuele uitdagingen

Het door Heinrich Böll gesignaleerde vraagstuk – wat de militair in functie inhoudelijk eigenlijk heeft aan geestelijke verzorging – lijkt zo onopgelost te blijven. Ik zie vier omgevingsfactoren en drie interne factoren die hier debet aan zijn.

- 1) Wat betreft de omgevingsfactoren ziet allereerst Europa zichzelf als een ‘*zone of peace*’, wat tot een permanente legitimeringsdruk op de NAVO leidt, en tot een ambivalente politiek ten opzichte van de defensiepolitiek van de Europese Unie. In het verlengde hiervan is ook de ethische cultuur in Nederland die van een ‘*warless society*’: een oorlogloze samenleving die het leven in vrede gewoon vindt en het militaire beroep een eigen keuze. Daardoor opereert ook de geestelijke verzorging samen met de krijgsmacht schijnbaar te midden van een ‘*warless society*’.
- 2) Ten tweede is de krijgsmacht, net als een groot deel van de Nederlandse overheid, zich sinds de jaren negentig van de vorige eeuw steeds meer gaan ontwikkelen in een bedrijfskundig paradigma – meer dan in een bestuurskundig of politiek paradigma – waardoor normatieve vragen die voortvloeien uit de politieke kernfunctie van het geweldsmonopolie licht verdrongen kunnen worden uit de *corporate culture*. Daarnaast is de beeldvorming rond het ambt van de militair onderhevig aan het risico van vertekening, bijvoorbeeld door overaccentuering van bijverschijnse-len zoals spanning, goed salaris of professionele ontwikkelkansen.
- 3) Ten derde zijn er natuurlijk de levensbeschouwelijke ontwikkelingen in Nederland die de context van geestelijke verzorging mede bepalen: de de-institutionalisering, dus individualisering van godsdienst en

levensovertuiging, en het tanen van tradities dat hiermee gepaard gaat, alsook de dominantie van aandacht voor tot het privé domein beperkte spiritualiteit boven een spirituele en normatief-ethische aandacht voor maatschappelijke en politiek-ethische vraagstukken. Het gaat hierbij om een bijeffect van functionele differentiatie in de cultuur: het domein van godsdienst en levensovertuiging versmalt tot zingeving en persoonlijke spiritualiteit. Omdat geestelijk verzorgers zich in dit domein van godsdienst en levensovertuiging bewegen, delen zij niet alleen zelf in deze ontwikkeling, maar moeten ze er, terwijl ze deel uit maken van deze cultuur, ook in hun functie op reageren als op een pastorale realiteit.

- 4) Hierbij komt, ten vierde, dat de postmoderne cultuur niet enkel een tendens tot secularisatie vertoont, maar dat deze juist ook mogelijkheden tot nieuwe vormen van vitale godsdienst en levensovertuiging en religieuze assertiviteit opent, waardoor geestelijk verzorgers cultureel gezien in een dubbele spagaat terecht komen. De moderne cultuur sedert de Verlichting leek op een vorm van seculariteit af te koersen die om niet-traditiegebonden, seculiere vormen van pastorale professionaliteit met betrekking tot 'zingeving' vraagt – daarop oriënteert zich tot op de dag van vandaag een groot deel van de beroepsgroep, tot en met een poging om *evidence-based* te gaan werken. De postmoderne cultuur veronderstelt echter – veel meer dan de moderne – het vermogen tot religieuze en spirituele *role-taking* en *exemplifying* als persoon die een door godsdienst of levensovertuiging gekleurde en doorleefde wijze van bestaan gestalte geeft, waarin tradities weliswaar niet *a priori* gezag garanderen, maar wel sets van potentieel vruchtbare rollen bieden. De spagaat van de geestelijk verzorger in deze is dubbel, omdat tradities op het gebied van godsdienst en levensovertuiging zich complex verhouden tot zowel moderniteit als postmoderniteit, en de beïnvloeding bovendien steeds wederkerig is. Deze dubbele spagaat verklaart tevens waarom de geestelijke verzorging als beroepsgroep in de hele Nederlandse samenleving zo sterk wordt gekenmerkt door bezinning op de gelaagdheid van persoonlijke, ambtelijke en professionele identiteit – en veel minder op de missie, de opdracht, van de geestelijke verzorging.

Voor de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht zijn deze bredere ontwikkelingen in de sociale en culturele context relevant. Want hierdoor spreekt een geestelijke verzorging die juist wél focust op de ethische implicaties van het

geweldsmonopolie de waarheid over de morele aard van de krijgsmacht. En zij kan de spirituele, morele en pastorale gevolgen hiervan voor militairen voorzien en benoemen in morele vorming en aandacht voor heelwording na *moral distress* of *moral injury*. Maar wordt ze ook inhoudelijk serieus genomen? Of treft haar het lot van de mythische Cassandra in Homerus' verhaal over de ondergang van Troje: wel de waarheid te spreken, maar niet geloofd te worden?

3.7. Risico's voor adequate geestelijke verzorging

Naast deze vier omgevingsfactoren noem ik drie interne factoren die een risico vormen voor adequate geestelijke verzorging in antwoord op de uitdaging van Heinrich Böll.

- 1) Ten eerste is de positie van de geestelijk verzorger in de transitie van het organisatorische naar het beleidsmatige niveau van integratie sedert 1995 onduidelijk gebleven – juist omdat deze transitie in Nederland nooit uitonderhandeld is – waardoor het overheidsmanagement als een koning Midas alle inhoud van de geestelijke verzorging zou kunnen wegmanagen ten gunste van de dominantie van een op facilitering en integriteit gericht discours.
- 2) Dit terwijl, ten tweede, bij de aanbieders van geestelijke verzorging, zowel in besturing en beleid als in het veld zelf, een terugval naar organisatorische integratie zonder georganiseerde waarborgen voor de kwaliteit steeds mogelijk blijft.
- 3) Ten derde bevat de inbedding van geestelijk verzorgers bij militaire missies en oefeningen inherente rolspanningen die belemmerend kunnen werken op het kiezen van een rol als 'kritisch tegenover', maar daar ook juist een basis voor zouden kunnen bieden. Die basis komt echter vooral tot volle wasdom in de missie, in onderwijs, vorming en training en na de missie, en in de pastorale veteranenzorg, omdat dan de condities voor een extern perspectief op die missie aanwezig zijn.

Zo leidt de reflectie op de uitdaging van Böll tot een analyse van de kansen voor geestelijke verzorging om de rol van 'kritisch tegenover' – de profetische rol, zoals deze in de joodse en christelijke tradities genoemd wordt – te vervullen. In alle geval vereist het waarborgen van deze rol echter een gerichte inspanning van de diverse *stakeholders* in de geestelijke verzorging.

4. Inhoudelijke relevantie
van het christelijke
geloofsverstaan voor een
hedendaagse vredespraxis bij
de krijgsmacht

Het volgende vraagstuk, dat in dit vierde hoofdstuk aan de orde komt, is dan hoe de geestelijke verzorging, in het bijzonder de katholieke geestelijke verzorging, te midden van deze ontwikkelingen en uitdagingen haar rol kan vinden en vervullen. Welke opdracht heeft zij, theologisch gezien, bij de huidige krijgsmacht? Is een katholieke geestelijke verzorging anno 2021 nog wel nodig, nuttig of zelfs maar wenselijk?

In een tijd waarin de ontzuiling voltooid is, maar kerken en hun geestelijke verzorging niettemin blijven voortbestaan, is een antwoord op die vraag geen luxe maar noodzaak. Daarom schets ik eerst een beeld van de rol die het christelijk geloven vervult – of zou moeten vervullen – in de respons op ‘oorlogen en geruchten van oorlogen’.

4.1. Religie voorbij moralisme: morele ervaring en receptiviteit

Godsdienst en levensbeschouwing lijken van oudsher gevoelig voor ‘moralisme’ – verstaan als het bij wijze van dwang opleggen van morele prescripties aan derden. Moralisme verhindert eerst en vooral het waarnemen en waarderen van de ander in diens alteriteit en in diens persoon-zijn, in vrijheid en verantwoordelijkheid. Moralisme is daarenboven een poging tot morele zelfrechtvaardiging, met als doel erkenning door die ander van de eigen rigide conservatieve of juist libertaire moraal. Bovendien functioneert moralisme mogelijk ook als onderdeel van totalitarisme. Dat verband is niet intrinsiek, maar het risico is wel steeds aanwezig, zoals het moralisme van elkaar bestrijdende totalitaire systemen in de twintigste eeuw bewees.³⁹

Juist verstande publiek functionerende religie kan echter mijns inziens evenzeer van moralisme als van ethisch indifferentisme bevrijden. Dit is ook een vereiste om in vrijheid de verbinding tussen vrijheid en verantwoordelijkheid te bespreken die bij het vierde principe van Neurenberg aan de orde is. Om aan het verwijt van moralisme te ontsnappen, moet normatieve ethiek ook in haar theologische varianten beginnen met het verbinden van het filosofisch-antropologisch postulaat van de inherente menselijke waardigheid precies aan de hieraan inherente vrijheid en verantwoordelijkheid. Immers: juist aan gene zijde van het moralisme komt pas de wellicht belangrijkste en onderscheidende functie van godsdienst en

³⁹ J. Glover, *Humanity. A Moral History of the Twentieth Century*, New Haven & London: Yale University Press, 1999.

levensovertuiging in relatie tot moraal in beeld. De godsdienstpsycholoog William James vatte deze functie samen in het motto: *'religion is a moral holiday'*.⁴⁰

Door deze bevrijding uit moralisme kunnen mijns inziens vier zeer schadelijke sociale mechanismes worden doorbroken: ten eerste de morele zelfrechtvaardiging met het daaraan inherente onvermogen om schuld te erkennen; ten tweede de zogeheten *lex talionis* (oog om oog, tand om tand); ten derde het zondebok-mechanisme: het toekennen van schuld aan de meest kwetsbare groepsgenoot dat uitmondt in sociale uitsluiting; en ten vierde de verstarring van moraal in utilistische calculaties, in legalisme, of in een verkrampde perfectionistische deugdethiek die slechts streeft naar individuele morele excellentie als morele prestatie die de gemeenschap als geheel niet ten goede komt. Het goede leven daarentegen is vanuit christelijk perspectief een leven op basis van de morele ervaring van het leven als een geschenk, die op haar beurt genereus leven dat alteriteit erkent, mogelijk maakt.

Met dit laatste krijgt de doorbreking van bovengenoemde sociale mechanismes ook relevantie voor het thema van deze rede, en wel in de vorm van een centraal christelijk geloofsinzicht, namelijk dat ook vrede uiteindelijk niet wordt gemaakt door mensen, maar wordt geschonken, of, nog preciezer: reeds gerealiseerd is en reeds geschonken is, en juist zo tegelijk ook als opgave wordt geschonken. Over vrede spreekt men in een christelijke context dan ook niet, of niet primair – en zeker niet exclusief – in de imperatief, over wat mensen zouden 'moeten' doen als morele prescriptie, maar in de indicatief: over de vrede die er is, die als vreedzame relatie wordt aangeboden en waarop mensen respons kunnen geven. De domeinen van moraal en ethiek worden aldus boven de normatieve reflectie op doelen, plichten en rechten, of actieve karaktervorming, uitgetild. Zij worden nu ingebed in een ethische cultuur waarin niet de actieve praxis, maar de basis daarvan in receptiviteit centraal staat: de openheid voor het geschenk, en de openheid voor het niet-zelf, de alteriteit – namelijk van zowel het transcendentale als de kwetsbare naaste.

4.2. Christelijke vrede: alteriteit en transcendentie

Is er voor deze benadering ook een Bijbelse basis aan te wijzen? Zeer zeker. Het meest kenmerkende van een nieuwtestamentische moraal, zoals onder meer te

⁴⁰ W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Glasgow: Collins & Sons, z.j..

vinden in de Bergrede, is dat zij anti-moralistisch is en tegelijk appelleert aan vertrouwen als weg naar het ‘er goed aan toe zijn’: niet de kwetsbaarheid als zodanig valt weg, laat staan de *kwetsuren*, maar de respons op beide verschijnselen transformeert in en door geloof.

De transcendentie – die in lijn met de Franse katholieke filosoof Jacques Maritain te verstaan is als een de mens overstijgende waarborg voor het inherente karakter van de waardigheid van de menselijke persoon⁴¹ – kan ertoe bijdragen dat de vraag wordt opgehouden naar de betekenis van zowel oorlog als vrede, en naar de processen die zich daartussen afspelen. Een voorbeeld van hoe dit kan worden gerealiseerd, biedt de sociaal betrokken en cultureel relevante visie op spiritualiteit van de jezuïet Michel de Certeau, die de spirituele ervaring karakteriseerde aan de hand van zeven dimensies: (1) de verborgenheid of niet-lokaliseerbaarheid van God; (2) de aandacht voor het verlangend wachten; (3) plaats (gebeurtenis) en (4) tijd (geschiedenis); (5) een Godsbeeld dat zich tot de dood verhoudt als een ‘groter-dan’; (6) het samenleven met de voor ons eigen leven noodzakelijke ander; (7) een oriëntatie op de christelijke vrede.

Het laatste, en in het verband van deze rede belangrijkste element van christelijke spiritualiteit volgens De Certeau is het besef van christelijke vrede: de vrede waar het in een christelijk geloofsverstaan om gaat, aldus De Certeau. Hij citeert hiertoe de negentiende-eeuwse mysticus Jean-Joseph Surin:

‘Deze vrede die binnenkomt (want die komt inderdaad binnen, zij komt) doet waar de mens niet eigen is, maar wat eigen is aan enorme onstuimigheid en alleen Gods vrede behoort het toe dat te doen. Alleen die vrede kan met die uitrusting marcheren als het geluid van de zee die niet komt om het land te vernietigen, maar om de ruimte van het bed te geven dat God hem heeft gegeven; de zee komt brullend als een wild dier ook al is zij stil. Het is alleen de overvloed aan water die lawaai maakt, en niet de razernij van de wateren, want niet de storm heeft die wateren opgestuwd, dat hebben die wateren zelf gedaan, in hun allergrootste natuurlijke kalmte, wanneer er geen zuchtje wind is.’⁴²

⁴¹ J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Paris: Desclée de Brouwer, 1947, blz. 173-184.

⁴² M. de Certeau, *De vreemdeling. Eenheid in verschil*, Amsterdam: Sijbolet, 2019, blz. 53-54.

In deze door De Certeau naar voren gehaalde mystieke tekst van Surin zit een aantal elementen uit de Bijbelse traditie rond vrede besloten. Allereerst het Andere, transcendent karakter van de vrede, hier aangeduid als ‘buiten’; ten tweede het niet-gewelddadige karakter van de vrede (uit de zachte bries), vergelijkbaar met de openbaring aan Elia in de zachte bries (1 Kon. 18: 11-13); ten derde het geschenk-karakter van de vrede dat de vrede tevens typeert als inherent relationeel; ten vierde de metafoer van het water, dat in de christelijke traditie zowel scheppend nieuw begin symboliseert als doopwater. De tekst verwijst op deze niveaus tevens naar het centrale geloofsinzicht dat de apostel Paulus in de indicatief samenvat: Christus is onze vrede (Ef. 2: 14). Daarbij komt dat het transcendent karakter van de vrede ook een sociale dimensie heeft. Zo stelt de Certeau dat (...) ‘Elk van ons niet kan leven zonder datgene waarmee wij onbekend zijn, zonder iets voorbij onszelf dat wij niet kennen, of nog niet, of dat wij nooit zullen kennen.’⁴³ De alteriteit van de transcendentie heeft dan als vindplaats de alteriteit van de ons onbekende andere mens: de vreemdeling, de tegenstander, de vijand.

4.3. Alteriteit en sociale praxis

Vrede is zo, theologisch gezien, niet het resultaat van een prudente economische calculatie dat oorlog niet rendeert, maar ook niet primair een Kantiaanse plicht-ethische en legalistische te interpreteren categorie, maar een spirituele en tevens sociaal-maatschappelijke, geschonken vrede van relationele aard: de vrede met God, met de naasten, en met zichzelf. De ervaring van deze vrede ontstaat daar waar dit geschenk vertrouwvol – met andere woorden: in ‘geloof’ – wordt ontvangen: te midden van kwetsbaarheid en zelfs te midden van gerealiseerde kwetsuren. Het betreft een vrede die uitgaat van het ‘soevereine slachtoffer’ Jezus Christus⁴⁴, dat zich manifesteert als getransformeerd van gemarginaliseerde in politiek-religieuze machtsverhoudingen tot centraal figuur in de universele heilsgeschiedenis – en precies in die positie en rol afziet van wraak en vergelding.

Nog scherper: deze vrede – ook wel aangeduid als de vrede van Christus, de *Pax Christi* – is het antwoord op een als vraag begrepen kwetsbaarheid als dimensie van de *condition humaine*. Vrede aan de zijde van degenen die deze

⁴³ M. de Certeau, *De vreemdeling. Eenheid in verschil*, Amsterdam: Sjiboleet, 2019, blz. 51.

⁴⁴ Vgl. A. Lascaris, *Het soevereine slachtoffer. Een theologisch essay over geweld en onderdrukking*, Baarn: Ten Have, 1993.

vrede van Christus kunnen ontvangen, begint bij het verlangen naar vrede dat in de kern al een begin van ervaren vervulling bevat. De christelijke vrede zoals geformuleerd door De Certeau waarborgt zo zowel de erkenning en het respect voor de gemeenschappelijke ervaring van kwetsbaarheid – immers: God woont in onze zwakheid – als het anders-zijn, en in zekere zin het onbekend blijven, van de ander. Hier ligt ook de diepste grond voor waarom christelijk begrepen vrede niet op identiteit kan zijn gebaseerd: ze verhoudt zich steeds open en dus dynamisch tot alteriteit, en ze erkent en eerbiedigt deze.

Deze ervaring van vrede omvat, volgens de katholieke traditie, een op vrede gerichte sociale praxis. Een vredespraxis is zowel in religieus als in sociaal opzicht inherent spiritueel gemotiveerd, inherent relationeel, inherent responsorisch en tevens inherent maatschappelijk en politiek gericht: de vredespraxis behelst een streven te beantwoorden aan een voorgegeven vrede die een harmonie realiseert die niet op uniformiteit en identiteit is gebaseerd, maar een eenheid-in-relatie behelst.

Hiermee mondt deze korte beschouwing over de aard van de vrede uit in een schets van de paradox van de vredespraxis als geschonken opgave: vrede is niet alleen opgave en geschenk – nevenschikkend – maar ook en juist als opgave een te ervaren geschenk. Deze paradox wordt begrijpelijk wanneer we inzien dat alle christelijke ethiek uiteindelijk is verbonden aan een overkoepelend kader waarin receptiviteit en ontvankelijkheid primair zijn in de vorm van openheid voor de door God gegeven deugden van Godsvertrouwen, hoop en liefde.

4.4. Relevantie van de Godsvraag voor een hedendaags ethisch perspectief

Nu kan het niemand zijn ontgaan dat moraal en ethiek in West-Europa als geseculariseerd verschijnen, zowel in de cultuur, de filosofie als in politiek en beleid. Het is daarom noodzakelijk om te laten zien dat de hierboven geschetste visie op de vrede van Christus desalniettemin geen geïsoleerd en perifeer inzicht is. De kern van godsdienst kan namelijk verbonden worden met moraal, in het bijzonder met vredesmoraal. Ik wil hier kort de richting aanduiden waarin mijn denken zich wat dit betreft heeft ontwikkeld. Dit betreft de rol van het christelijk geloof in de respons op het feitelijk vóórkomen van oorlogen. Deze is wat mij betreft gebaseerd op vijf centrale aannames met betrekking tot de Godsvraag.

a. Epistemologie: van objectief naar relationeel kennen

De eerste aanname is, in aansluiting bij onder meer De Certeau⁴⁵, de epistemologische aanname dat God geen ‘object’ is. Als we dat wel veronderstellen, roepen we misverstanden op. Het menselijk kenvermogen en het denken zijn namelijk weliswaar geneigd om alles wat zich daaraan voordoet als object te zien. Maar het gaat in het spreken met betrekking tot God om een relationeel fenomeen, waar de mens nu juist niet buiten staat als tegenover een object. Deze visie is op een bijzonder aansprekende wijze uitgewerkt door Abraham Joshua Heschel⁴⁶; een visie die bovendien duidelijk maakt dat men in een joodse – en naar mijn mening ook in een christelijke – context niet van God kan spreken zonder vanuit Zijn gebod te spreken; een visie die God en moraal in de vorm van goddelijk gebod zeer dicht op elkaar betrokken houdt. Het is een visie waarin God niet zozeer een te kennen object is, als wel Degene die binnen de (verbonds-)relatie met de mens de vraag stelt naar de verantwoordelijkheid van die mens. Een visie die, christelijk gesproken, het eerste en het tweede gebod van Jezus van Nazareth – de Godsliefde en de naastenliefde – niet als nevenschikkend ziet, maar als dialectisch: in elkaar aanwezig.

b. God als perspectief

De tweede aanname met betrekking tot de Godsvraag ontleen ik aan de christelijke spirituele auteur en theoloog Thomas Merton. Deze schreef in zijn *Boodschap van een contemplatief*:

“God is geen ‘probleem’ en wij die een beschouwend leven leiden, wij hebben uit ervaring geleerd dat men God niet kan kennen zolang men probeert het ‘godsprobleem’ op te lossen. Proberen het godsprobleem op te lossen is zoiets als proberen zijn eigen ogen te zien. Men kan zijn eigen ogen echter niet zien omdat men daar juist mee kijkt. God nu is het licht waardoor wij zien: niet een helder bepaald ‘object’ dat God heet, maar al het andere in Hem, de onzichtbare Ene. God is dus de ziende en het zien zelf, maar Hij wordt op aarde niet gezien. In de hemel is Hij de ziende, het zien en de geziene (d.i. degene die ziet, in wie wij zien en die door ons gezien wordt). God zoekt zichzelf in ons en de dorheid en het verdriet van ons hart is het verdriet van God

⁴⁵ M. de Certeau, *De vreemdeling. Eenheid in verschil*, Amsterdam: Sijbolet, 2019, blz. 53.

⁴⁶ A.J. Heschel, *De mens is niet alleen*, Utrecht: Kok, 2011; A.J. Heschel *Wie is de mens?*, Baarn: Ten Have, 1965; A.J. Heschel, *God zoekt de mens. Een filosofie van het jodendom*, Houten: de Haan, 1987; A.J. Heschel, *De Profeten*, Vught: Skandalon, 2015.

die in ons onbekend blijft, die zich nog niet in ons herkent, omdat wij niet durven geloven en vertrouwen in de ongelooflijke waarheid dat Hij kan wonen in ons, daar wonen uit vrije keuze, uit voorkeur. Maar wij bestaan werkelijk enkel en alleen hiervoor: de plaats te zijn die Hij zich heeft uitgekozen voor zijn aanwezigheid, voor zijn verschijnen in de wereld, zijn epifanie.”⁴⁷

Deze prachtige brief van Merton, overigens geschreven op verzoek van paus Paulus VI, richt zich tot niet-gelovigen en zoekt een basis voor dialoog. De geciteerde tekst bevat mijn tweede aanname, namelijk een omkering met betrekking tot het spreken over God: van ‘probleem’ en ‘object van kennis’ tot *perspectief* – van object van zien tot de ogen, als het ware. Daarbij is inbegrepen dat God als gekend binnen een relatie toch – en juist áls gekend – een *Deus absconditus* blijft, zoals onder meer Josef Pieper fenomenaal analyseerde.⁴⁸ De Certeau omschrijft hoe dit ook voor mensen geldt: *kennen* betekent ook de *alteriteit erkennen* en dus het erkennen van het beperkte inzicht in de ‘identiteit’ van de ander – laat staan dat men deze identiteit kan verstaan als van buitenaf gefixeerd.

c. Godsbegrip en sociale praxis

In aansluiting en aanvulling hierop komen we met Titus Brandsma en zijn beroemde rede over het Godsbegrip, uit bij de derde aanname. Brandsma omschreef als toekomstbestendig perspectief op het Godsbegrip in 1932 het volgende: ‘(...) inwoning en inwerking Gods moet niet enkel voorwerp van intuïtie wezen, maar zich in ons leven openbaren, in onze woorden en daden tot uitdrukking komen, uitstralen in heel ons wezen en optreden.’⁴⁹ Hiermee is door Titus Brandsma in aanzet, en in een katholiek idioom van 1932, ook een verbinding gelegd tussen het Godsbegrip en de sociale praxis – overigens in dezelfde tekst expliciet in oppositie tot een pragmatische reductie van het Godsbegrip; een verbinding die later in zijn verzet tegen het nationaalsocialisme ook gestalte

⁴⁷ Th. Merton, *De boodschap van een contemplatief*, <http://thomasmerton.nl/thomasmerton/thomas-merton-als-auteur/de-boodschap-van-een-contemplatief/>, geraadpleegd 9 april 2020. Ook: Th. Merton, *A Life in Letters. The Essential Collection*, Edited by William H. Shannon and Christine M. Bochten. New York: HarperCollins, 2008, blz. 163-168.

⁴⁸ J. Pieper, *Philosophia Negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin*, München: Kösel Verlag, 1953; Vgl. ook K. Rahner, *Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, z.j. (oorspr. 1984), blz. 59-61.

⁴⁹ T. Brandsma, *Godsbegrip*. Rede uitgesproken op den Dies Natalis der R.K. Universiteit te Nijmegen door Den Rector Magnificus Prof. Dr. Titus Brandsma O.Carm., Nijmegen, 1932. Citaat is opgenomen in B. Borchert, *Titus Brandsma mystiek leven. Een bloemlezing*, Nijmegen: Gottmer, 1985, blz. 100.

zou krijgen in zijn eigen vredespraxis en dood in concentratiekamp Dachau. In feite legt deze tekst een theologisch plausibel verband tussen Godsbegrip en socio-politieke vredespraxis.

d. Erkenning en inclusie van het menselijk lijden

Vervolgens, ten vierde: in de naoorlogse zogeheten ‘nieuwe politieke theologie’ – die de inkapseling van religie in gewelddadige staten aanvocht en daarmee het christelijk geloof met zijn spreken over God wilde bevrijden uit de dwangbuis van het totalitarisme – heeft onder meer Johann Baptist Metz de vierde aanname verhelderd. Metz heeft namelijk het inzicht uitgewerkt dat het publieke spreken over God steeds plaats moet vinden onder erkenning van menselijk lijden⁵⁰, de erkenning van de niet-theoretiseerbaarheid daarvan, en de verdiscontering van het perspectief van hen die lijden. Hierdoor wordt een christelijke vredespraxis als context van het spreken over God nader bepaald en wel op een inductieve wijze, als het ware van onderop. Tegelijk nadert men hiermee theologisch gezien ook de grenzen van het spreken met betrekking tot God, dat niettemin mogelijk blijft, zoals een leerling van Metz, Jürgen Werbick, in een prachtige politiek theologische studie aantoont.⁵¹

e. De kwetsbare mens als vindplaats van God

Op basis van deze vier aannames ontstaat er theologisch gezien de ruimte om bij wijze van vijfde aanname de levende en ook lijdende mensen die uit hun lijden kunnen opstaan, te zien als plaats van epifanie, oftewel een plaats waar God zich openbaart. Dit inzicht vormt op zijn beurt in de christelijke traditie de basis voor het ethisch relevant spiritueel uitgangspunt dat elke mens een inherente waardigheid heeft; een inzicht dat ook is uitgewerkt in het vroegchristelijk humanisme van de kerkvader Irenaeus van Lyon (130-202), die stelde: ‘Het leven in de mens is de glorie van God, het leven van de mens is God te zien.’⁵² We zien hier een inherent relationele benadering van de verhouding tussen God en mens, waarin de concurrentie tussen God en mens wordt overstegen en verlossing in het lijden begint.

⁵⁰ J.B. Metz., *Gesammelte Schriften: Memoria Passionis. Ein Provozierendes Gedächtnis in Pluralistischer Gesellschaft*: 4, Freiburg Basel Wien: Herder, 2011.

⁵¹ J. Werbick, *Von Gott reden an der Grenze des Verstummens*, Münster: Lit Verlag, 2004.

⁵² Irenaeus van Lyon, *Aversus Haereses* boek 4, 20:7, aangehaald in: Von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart Berlin Köln Mainz: Kohlhammer 1967, blz. 28.

f. Consequenties voor een christelijke vredespraxis

Met deze (te) korte schets van aannames over de verbinding tussen het spreken over God en de moraal, is weliswaar een beeld getekend van de mogelijke relevantie van christelijk geloof voor moraal en ethiek, maar moet tegelijk gezegd: hier is zeker niet een volledige fundering van moraal in de context van het christelijk geloof geschetst. Wel komt hieruit bij wijze van consequentie naar voren dat de kwetsbare en gekwetste mens zelf een *locus theologicus* is, een vindplaats van God – en wel zodanig dat een christelijke vredespraxis hierin zowel een startpunt als een ijkpunt vindt.

Christelijk verstande vrede begint bij en in de kwetsbare en gekwetste mens. De actoren rondom de kwetsbaren en gekwetsten hebben, zagezegd, de ogen van God nodig om de waardigheid van de gekwetste op waarde te schatten. En in hun socio-politieke vredespraxis hebben zij een ijkpunt en richtpunt: de beschermwaardigheid van de meest kwetsbaren en hun potentie om op te staan uit het lijden. De overheid, die ‘dienaressen Gods’ om het met Paulus te zeggen, behoort juist als instrument Gods een schild voor diezelfde kwetsbaren te zijn. Ongetwijfeld heeft dit gevolgen voor de christelijke inbreng in een vredesethiek met betrekking tot de krijgsmacht. Hierin zal de beschermwaardigheid van de meest kwetsbaren en het recht van ieder mens op erkenning van de inherente waardigheid voorop moeten staan, en ook vertaald moeten worden naar de inbreng in een *corporate culture* in de krijgsmacht.

4.5. Betekenis voor christelijke geestelijke verzorging bij de krijgsmacht

Wat betekent in dit perspectief dit betoog tot dusverre voor christelijke geestelijke verzorging bij de krijgsmacht? Allereerst heeft de geestelijke verzorging er baat bij zichzelf als sociale praxis⁵³ op te vatten. Zij behelst een vorm van maatschappelijk *handelen*, dat naar zijn aard een vredespraxis is, in een geest als door De Certeau aangeduid.

a. Presentie of interventie?

Deze pastorale vredespraxis is naar haar aard enerzijds niet gericht op sociale interventie, althans: niet als deze verstaan wordt als op politieke macht gebaseer-

⁵³ D. Byrne, *Applying Social Science. The Role of Social Research in Politics, Policy and Practice*, Bristol: The Policy Press, 2011, blz. 33-39.

de besluitvorming en ingrijpen in de institutionele context van de krijgsmacht. Of, anderzijds, een pastorale vredespraxis adequaat getypeerd is met presentie, zoals *usance* is in de geestelijke verzorging, is echter volgens mij *fragwürdig*. Er is weliswaar sprake van presentie in de vorm van een positie in de krijgsmacht als organisatie, met inbegrip van een beperking in de bevoegdheid tot besluiten en als zodanig beperking in de interventiemogelijkheden. Maar tegelijk wordt niet helder welke sociale praxis er dan wél is. Die moet immers zijn gebaseerd op bevoegdheden en mogelijkheden tot actieve, beleidsgerichte, op de publieke sfeer gerichte communicatie met besluitvormers in educatieve en signalerende zin. Presentie behoort in de context van de krijgsmacht daarom niet de status van een methode te hebben; zij is veeleer de aanduiding van een positionering die een pastorale vredespraxis faciliteert.

b. Katholieke sociale leer en pastorale praxis

Operationeel toegespitst betreft geestelijke verzorging bij de krijgsmacht, en zeker de katholieke geestelijke verzorging, een vorm van sociaal pastoraat zoals verstaan in de context van de katholieke sociale leer, die in feite een catalogo van opgebouwde bestuurlijke wijsheid is.⁵⁴ Dit sociaal pastoraat is contextueel in die zin, dat de institutie van de krijgsmacht niet alleen de randvoorwaarden schept om pastoraat te beoefenen zoals in de civiele samenleving, maar dat het daarenboven in specialistische zin context-gericht is, zowel in culturele als institutionele zin. Sociaal pastoraat in de krijgsmacht omvat derhalve een thematische specialisatie – de relatie van geloofsleven tot oorlog en vrede en militaire thema's – en is, als *cura animarum generalis* (algemene zielzorg) niet uitsluitend op katholieken, en niet alleen op individuele militairen gericht, maar tevens op verbetering van de institutionele voorwaarden voor een cultuur waarin de kwetsbaarheid van het leven van de militair binnen de krijgsmacht tot haar recht komt. Tevens is zij erop gericht de krijgsmacht erin bij te staan zodanig te functioneren dat zij in haar werkomgeving maximaal recht doet aan de kwetsbare positie van de lokale bevolking in operatiegebieden. De morele sensibilisering die hiervoor vereist is, vereist op haar beurt een ethische cultuur die gedragen en gestut wordt door geestelijk verzorgers.

⁵⁴ Paus Johannes Paulus II, *Apostolische Brief Novo millennio ineunte*, in: AAS 93, 2001, blz. 303-304.

De sociaal-pastorale praxis in de krijgsmacht is er voorts een waarin pastorale deugden voorop staan. Daar bedoel ik het volgende mee. Als kwetsbaarheid een dimensie in de *condition humaine* is of, als algemene karakterisering, zelfs de belangrijkste, dan mag men verwachten dat alle geestelijke verzorging zich hier-toe verhoudt. Voor sommige aspecten van kwetsbaarheid, zoals sterfelijkheid en verwondbaarheid, is dat vrijwel zelf-evident, in zoverre geestelijk verzorgers juist in dergelijke crisissituaties als zorgaanbieders te beschouwen zijn.

c. Noodzaak van een pastorale hermeneutiek

In feite is daarmee de gehele pastorale praxis die in de krijgsmacht is vereist, eerst en vooral hermeneutisch van aard: ze helpt militairen om hun persoonlijke en maatschappelijke situatie, hun levensloop, hun functie, hun arbeid, en de interferentie van de eigen persoonlijke en professionele identiteit te verstaan vanuit het perspectief van vrede, gerechtigheid, compassie, internationale en humanitaire veiligheid en verzoening; de spanningen daartussen en de contingente beperkingen in het succes ervan. Dit perspectief kleurt ook de interpretatie van de individuele levensloop, zoals met name in het veteranenpastoraat tot uitdrukking komt.

Een benadering van geestelijke verzorging als sociale praxis⁵⁵ situeert niet alleen de benodigde abstract-theoretische kennis, ze verandert ook de betekenis van *'technè'*, een ambtelijke methode of techniek. Deze vormt, in een benadering van geestelijke verzorging als prudentiële praxis, namelijk niet de kern van het ambt of de professie, maar is slechts een eventueel instrument daarbinnen. In deze benadering verandert dus ook de methodiek van betekenis. De prudentie als pastorale deugd verwijst naar het vermogen van de aalmoezenier om situaties in te schatten, op basis van deze schatting keuzes te maken in pastorale doelen en middelen, en explorerend een pastorale hermeneuse aan te bieden. De academische opleiding van de aalmoezenier fungeert hierbij als achtergrondkennis (epistemisch) zoals bij huisartsen: zo zijn ze huisartsen voor de ziel, met een specialisatie voor de ziel van de militair.

⁵⁵ D. Byrne, *Applying Social Science. The Role of Social Research in Politics, Policy and Practice*, Bristol: The Policy Press, 2011. Belangrijk is Byrne's inzicht dat in sociale praxis wetenschappelijke kennis (*epistèmè*) toepassing vindt op de wijze van *fronèsis* (prudentie), hetgeen impliceert dat kennis niet op de praktijk wordt toegepast als van buiten, maar in de praktijk, op basis van schattingsoordelen (blz. 34).

5. Ter besluit:
Als de wereld instort.
Bijbelse perspectieven

Uiteraard heeft christelijke geestelijke verzorging bij de krijgsmacht ook een inhoudelijke theologische visie op die krijgsmacht zelf nodig. Welke rol kunnen haar bronteksten hierin spelen? Bij wijze van voorbeeld bespreek ik hier een Bijbeltekst.

5.1. Apocalyptiek als profetische openbaring van betekenis

Het perspectief waar ik in deze afscheidsrede bij uitkom, is ontleend aan nieuwtestamentische apocalyptiek, namelijk aan Matteüs 24:6 als onderdeel van 24, 1-51. Jezus van Nazareth schetst in deze tekst de vrees en verwarring, de misleiding en het lijden dat zijn leerlingen zullen meemaken. In de context van het citaat oefent hij zijn leerlingen in het interpreteren van oorlogen en het horen van geruchten over oorlogen: deze zijn als zodanig, zegt hij, niet het einde van de wereld, maar het begin van ‘de weeën’.⁵⁶ Hier wordt de metafoor van geboorte benut, dus verbonden met nieuw begin van leven. Het oog wordt zo gescherpt voor het waakzaam waarnemen van dit nieuwe begin voorbij de oorlog.

De geciteerde tekst, die ik hier exemplarisch bespreek, staat in de traditie van het literaire genre van de apocalyptiek. Een essentieel kenmerk van de joodse en christelijke apocalyptiek is dat zij aandacht voor interruptie of onderbreking – eindigheid en contingentie – thematiseert, en deze aandacht bovendien genereert met het oog op het bepleiten van een urgente ommekeer. Gewoontes, routines, deugden en volledige sociale, culturele en politieke systemen komen in een ander licht te staan doordat van Godswege een nieuwe, en uiteindelijke, betekenis ervan openbaar wordt gemaakt (‘apocalyps’ is afgeleid van het Grieks woord *apokalypsis*, dat ‘openbaring’ betekent).⁵⁷ De Romeinse overheid ten tijde van de totstandkoming van het Nieuwe Testament komt er in het nieuwtestamentische boek Apocalyps dan ook niet best van af: zij wordt gekarakteriseerd als dictatoriaal, gewelddadig Beest.

⁵⁶ “Voleinding van de wereld.. was in de apocalyptische literatuur een aanduiding voor het einde van het huidig tijdvak en het grote oordeel dat dan zou plaatsvinden”(..) “Oorlogen tussen naties en koninkrijken en volken, die elkaar bevechten, zijn tekens van menselijke kwaad en chaos (...)”, aldus: A. Matteüs Leske, in: E. Eynikel, E. Noort, T. Baarda, A. Denaux, *Internationaal Commentaar op de Bijbel deel 2*, Kampen/Averbode: Uitgeverij Kok/Uitgeverij Averbode, 2001, blz. 1456-1544, hier: blz. 1530.

⁵⁷ E.A. Kuckelkorn, M.D. Mateos en T. Kraft, De Openbaring van Johannes, in: E. Eynikel, E. Noort, T. Baarda, A. Denaux, *Internationaal Commentaar op de Bijbel deel 2*, Kampen/Averbode: Uitgeverij Kok/Uitgeverij Averbode, 2001, blz. 2142-2181. De auteurs van het artikel wijzen er op dat het Bijbelboek Openbaring in kritische verhouding stond tot de keizercultus die tegelijk een cultisch-religieuze, ideologische en economische betekenis had, blz. 2147. Het boek is ingesteld op het heden en vandaar naar de toekomst in plaats van omgekeerd, id., blz. 2148.

In onze eigen tijd is apocalyptiek vanwege het gebruik ervan door enerzijds fundamentalistische christen-zionisten en anderzijds eveneens fundamentalistische islamisten van IS en Al-Qaida, in een kwaad daglicht komen te staan. Een gemeenschappelijk kenmerk van deze genoemde varianten van apocalyptiek is het vals spel: er wordt een vorm van uitverkiezingstheologie aan verbonden die de geprivilegieerden het recht zou geven het heil met geweld af te dwingen, en zo zelf met geweld de eindtijd te realiseren. Daarmee wordt God buiten spel gezet.

Een Apocalyps moet daarentegen volgens christelijk geloofsverstaan in positieve zin begrepen worden als een performatieve handeling van Godswege, een taalhandeling dus van God die – op humaan niveau en daarom in taal – een nieuwe betekenis genereert die heersende sociale constructies in een nieuw licht plaatst, de zelfeidenties ervan problematiseert en ze daardoor dynamiseert. Apocalyptiek is zo verstaan een variant van de profetische traditie die zich op haar beurt kenmerkt door een driestappen-benadering van de sociale werkelijkheid: zij tekent ten eerste een gouden toekomst uit in de vorm van een belofte van Godswege – laten we in christelijke termen zeggen: het Rijk Gods, het Rijk der hemelen, of, Johanneïsch, eeuwig leven. Ten tweede confronteert ze een bestaande religieuze, culturele en sociaal maatschappelijke praktijk met deze toekomst, vaak in de vorm van een aanklacht, die gepaard wordt aan een dreigend oordeel. Ten derde bevat zij een oproep tot anticiperende ommekeer, *metanoia*, een andere geesteshouding in de richting van waakzaamheid, die tevens een conditie is om voor het oordeel gespaard te blijven.

5.2. Openbreken van vertrouwen te midden van kwetsuren en contingentie

Apocalyptiek in de joodse en christelijke tradities komt – figuurlijk gesproken – van ‘buiten’, van ‘boven’. Het is juist het niet-immanente, transcendente perspectief van de openbaring van betekenis dat heersende perspectieven kan openbreken, het contingente karakter ervan en de kwetsuren – zowel van oorlog als vrede – kan openbaren, het illusoire frame van quasi-soevereiniteit en controle doorbreekt en een beroep doet op een existentieel niveau van basaal vertrouwen en waakzaamheid. Apocalyptiek onthult zo ook het verlangen naar oorlog als oplossing van socio-politieke problemen of als podium om technologische superioriteit of professionele effectiviteit te tonen als in strijd met de grondslag van vrede.

Wat voor de apocalyptiek als blootleggende openbaring in het algemeen geldt, geldt voor de hier boven aangehaalde tekst van Matteüs in het bijzonder. Wat deze tekst, als verdichting en aanscherping van de profetische traditie, bovenal onthult, zijn de kwetsuren van leven in het algemeen en het geloofsleven in het bijzonder, en de mogelijkheid om niettemin Godsvertrouwen te hebben. Ze confronteert met het verbreken van de illusies van onkwetsbaarheid van de hoorder, ze confronteert met eindigheid en contingentie, en ze roept op om midden in het kwetsbare en gekwetste leven vertrouwen te hebben en zich naar Gods toekomst toe te wenden. Anders gezegd: juist de apocalyptische aard van de tekst belicht het belang van geloof als ‘*pistis*’ (vertrouwen): niet in afwezigheid van kwetsbaarheid en kwetsuren, maar precies te midden ervan. Door de ware aard van kwetsuren te onthullen en een respons hierop te provoceren, wordt de weg naar vertrouwen en waakzaamheid geopend.

5.3. Jezus van Nazareth als apocalypticus

Het was de Zwitserse theoloog Albert Schweitzer die, overigens in aansluiting bij Friedrich Nietzsche, in een studie over de *Leben Jesu Forschung*, Jezus van Nazareth karakteriseerde als mislukt apocalypticus.⁵⁸ Mislukt, omdat de in dit hoofdstuk gedane uitspraak dat de toegesproken generatie – oftewel de generatie van lezers van het Matteüsevangelie – het einde van de wereld en de wederkomst van de Messias zou meemaken, niet is uitgekomen, en christenen daarom ook na de val van de tweede Tempel opnieuw moesten nadenken over de betekenis van Jezus. Mislukt dus wellicht – dat wil zeggen: indien men deze tekst leest als voorspellend – maar wél een apocalypticus, dat wil zeggen: een profeet die een theologisch licht werpt op de eindigheid van de wereld en hieraan een urgente, veelbelovende en toch ook beklemmende heilsboodschap verbindt. Van mislukking is volgens christelijk geloofsverstaan geenszins sprake als men de apocalyptische boodschap als een openbaring van betekenis interpreteert, en de persoon van de boodschapper ziet als noodzakelijke voorwaarde voor de geloofwaardigheid van de boodschap, alsook als bestanddeel van de inhoud ervan.

Welnu, in de exemplarisch gekozen Matteüstekst waaraan dit openbaar college haar titel ontleent, ‘frame’ Jezus van Nazareth oorlogen en geruchten van oorlogen als weliswaar ingrijpende maar toch contingente, voorbijgaande verschijnselen, waarvan het verloop allerminst vaststaat en de uitkomst evenmin.

⁵⁸ A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, z.p.: Jovian Press (ebook), 2016 (oorspr. 1910).

Oorlogen zijn in dit vertolkte apocalyptisch perspectief een fase in een transitie op weg naar iets moois: een nieuwe geboorte – let wel: een fase, niet een instrument!

Dit apocalyptisch perspectief laat derhalve de zelfrechtvaardigende werking van morele principes behorend bij pacifisme, rechtvaardige oorlog en fundamentalisme achter zich. Van de mooie toekomst gaat in deze apocalyptische tekst allerminst een legitimerende werking uit in de richting van de oorlog, integendeel: de oorlog is en blijft blijkens de tekst onderdeel van een vreeswekkend proces. De boodschap van Jezus heeft in deze context dan ook niet primair betrekking op de oorlog en geruchten van oorlogen zelf, maar op de attitudinale reactie daarop van de zijde van zijn volgelingen. De tekst benadrukt immers de noodzaak vertrouwen – *pistis*: geloof, vertrouwen dus – te blijven houden en trouw te blijven aan de oorspronkelijke boodschap, ondanks de oorlogen en geruchten over oorlogen. Het is dit geloof, dit uiteindelijke vertrouwen, waardoor het verlangen naar vrede niet in wanhoop omslaat.

5.4. Verzoening met tragiek en kwetsbaarheid: christelijke perspectieven op oorlog en vrede

Het christelijke perspectief op oorlog is, zo benaderd, niet op de eerste plaats plicht-ethisch gekleurd: in het Nieuwe Testament vindt men geen discussie over ethische rechtvaardigingen van oorlog, noch over de verwerping daarvan; wel duidingen van oorlog en interpretaties van attitudes en gedrag van Romeinse militairen, de bezettingsmacht ten tijde van Jezus van Nazareth, naast teksten over de vraag hoe men met een bezettingsmacht om moet gaan, en zelfs verhalen over geloofsuitingen van representanten van de bezettingsmacht. Dit levert een van eenduidigheid gespeend beeld op met betrekking tot de waardering van de militaire praktijk en de militair.

De ‘rechtvaardige oorlog’ fungeerde impliciet sinds de synode van Arles in 314, maar expliciet sinds de erkenning van het christendom als staatsgodsdienst in 380, in de christelijke ethiek als bron van kritiek op oorlogsmisdaden bij de kerkvader Ambrosius.⁵⁹ De katholieke traditie is, in het bijzonder sedert het

⁵⁹ P. Engelhardt, Die Lehre vom “gerechten Krieg“ in der vorreformatorischen und katholischen Tradition, *Herkunft – Wandlungen- Krise*. In: R. Steinweg (red.) *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus*, Frankfurt, 1980, blz. 72-124, hier: blz. 73. In feite is bij Ambrosius van Milaan de ‘rechtvaardige oorlog’ een contextuele uitwerking van het beginsel dat men een conflicterende partij niet de naaste gelegenheid (*occasio proxima*) tot het kwaad mag geven.

Tweede Vaticaans Concilie⁶⁰, steeds sceptischer geworden over de geldigheid van de traditie van ‘rechtvaardige oorlog’⁶¹, hetgeen culmineert in een afstand daarvan in de encycliek *Fratelli Tutti* van paus Franciscus in 2020.⁶² De traditie van de rechtvaardige oorlog is mijnerzijds als een legitiem referentiekader te beschouwen, maar niet als enig uitgangspunt voor een christelijke betekenisverlening in oorlog. Veeleer is zij uitdrukking van de morele dilemma’s die het christendom ontmoette in een fase van toegang tot het centrum van de politieke macht. Hoe dan ook is ze niet ontworpen als zelfrechtvaardiging van militaire macht, maar als ijkpunt. Als zodanig is ze slechts een instrument in de morele beoordeling van militaire praktijken, en niet een paradigma.

Voor het paradigma moeten we dus verder zoeken. Welnu, wat wordt er dan bijvoorbeeld openbaar in de aangeduide vroegchristelijke apocalyptiek? Allereerst is het opmerkelijk dat ‘oorlogen en geruchten van oorlogen’ niet als zodanig ethisch geproblematiseerd worden. De kans op oorlog behoort tot de wrange vruchten van de erfzonde; de kans op vrede berust daarentegen op de mogelijkheid de erfzonde te differentiëren van het moreel kwade als actuele keuze. De verlossing van het moreel kwade als erfzonde, en als actuele keuze, begint met inzicht in het verschil tussen beide gestalten van oorlog als moreel kwaad; en dat inzicht wordt gegeven in de onthulling van zijn diepere betekenis in de apocalyptiek die het geweld als machteloos laat verschijnen en in het dóórbreken van vertrouwen te midden van geweld.

Dit impliceert dat in de kleine en kwetsbare vroegchristelijke kerk de sociale praxis, ook de vredespraxis, niet vanuit een maakbaarheidsethiek werden verstaan. Het nieuwtestamentisch mensbeeld is niet dat van de *homo faber*. Het is niet een vrede die zomaar maakbaar is, en al helemaal niet op basis van een militaire ‘*can-do*’-mentaliteit. Maar er is evenmin een stoïcijnse afsluiting voor

⁶⁰ Tweede Vaticaans Concilie, Pastorale Constitutie *Gaudium et spes*, no. 79 bevat een ‘realistische’ wending van de schets van de vrede naar het feit dat oorlog vooralsnog niet is uitgebannen.

⁶¹ F. van Iersel, *The Future of Just War Theory*, Münster: Lit Verlag, 2019.

⁶² Paus Franciscus, Encycliek *Fratelli Tutti*, 2020, Paus Franciscus wijst weliswaar in voetnoot 242 erop, dat hij het concept ‘*just war*’ niet meer steunt: “*Saint Augustine, who forged a concept of “just war” that we no longer uphold in our own day, also said that “it is a higher glory still to stay war itself with a word, than to slay men with the sword, and to procure or maintain peace by peace, not by war” (Epistola 229, 2: PL 33, 1020)*. Paus Franciscus verwijst overigens nog wel naar het bestaan van ‘legitieme conflicten’ in de tekst zelf, namelijk in nrs. 241-243. Maar dit concept wordt niet uitgewerkt in een ethiek van conflictescalatie; alle nadruk ligt op preventie en het ‘vermijden’ en het de-escaleren van conflicten.

het lijden, er is geen *a-patheia* (onlijdelijkheid), die in feite een vorm van fatalisme is dat door de mens wordt geïntellectualiseerd. Het gaat om een vrede die wordt gekenmerkt door verzoening met kwetsbaarheid en kwetsuur – niet als lot, maar als geleefde, vertrouwvolle relatie met God; en op ethisch vlak een geefbereidheid waarin inzet voor vermindering van kwetsbaarheid centraal staat. Apocalyptiek onthult dat een oorlog die een einde maakt aan alle oorlogen niet bestaat, dat het succes van vandaag het falen van morgen kan blijken, en dat het boemerangeffect van geweld, zoals bijvoorbeeld tot uitdrukking komt in *moral injury*, niet vreemd is, maar de kwetsbaarheid van militairen en dus ook van veteranen onthult en daarmee de vraag stelt naar de betekenis van kwetsuren.

Het apocalyptisch perspectief⁶³ onthult zo de *uiteindelijke* machteloosheid van de beoefenaar van geweld, de mogelijke contraproductiviteit op langere termijn en de tragiek van de oorlog voor degenen die hem voeren en ondergaan, maar ook de tragiek van de contingente, historische aard van pogingen tot het institutionaliseren van een eeuwige vrede. Uiteindelijk blijft het echter gaan om de mogelijkheid van een vertrouwvolle, hoopgevende en liefdevolle respons daarop, die zelfs de liefde voor de vijand insluit – niet voor diens daden, maar voor diens basale rechten, en legitieme belangen en behoeften. Uiteindelijk is naleving van de gulden regel de beste toepassing van de borging van de menselijke waardigheid – niet enkel die van militairen, maar ook die van hun tegenstanders en van al degenen die de gevolgen van militaire praktijken ondervinden. De christelijke vrede komt immers uiteindelijk – ook en zelfs als hun wereld instort – alle mensen toe.

⁶³ Ik sluit hier aan bij: J.B. Metz, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2011, blz. 136-138. De context van de joodse lijdensgeschiedenis kleurt het apocalyptisch perspectief, niet als vlucht uit de tijd, of als dualistisch perspectief op de geschiedenis, maar als wat Metz noemt ‘temporalisierung’ van de eindtijdverwachting en het spreken over God in de context van het historisch-concrete lijden. Ten tweede is ze onthulling, openbaring, belichting van ‘wat is’.

6. Conclusie

Een garantie dat christelijke geestelijk verzorgers in de toekomst nog steeds in staat zullen worden gesteld en ook daadwerkelijk de kans zullen waarnemen om de vraag naar transcendentie open te houden, is er niet. Geestelijke verzorging was, is en blijft een precair ambt waarvan de kern is: de godsdienstige en levensbeschouwelijke omgang met kwetsbaarheid en gekwettheid. Deze zal bovendien de geestelijke verzorging blijven uitdagen zich op de door Heinrich Böll benoemde hoofdzaken te richten, en zich niet op te sluiten – of te laten opsluiten – in persoonsgerichte geestelijke verzorging in de privé sfeer.

Voor christelijke geestelijk verzorgers geldt mijns inziens: het is beter om in het nu, waakzaam en vertrouwd, een precair ambt te dragen dat de ruimte voor de profetisch-apocalyptische zeggingskracht van transcendentie openhoudt, dat een ethische cultuur bevordert waarin mensen van harte juist handelen, en dat de morele grondslag van beschaving en cultuur versterkt op een manier die bijdraagt aan het dragen van morele keuzes door militairen. Beter dan zich te verliezen in een door de krijgsmacht geïnstrumentaliseerde ‘personeelszorg’ in smalle zin en een tot de persoonlijke levenssfeer beperkt ambacht zonder werkelijke inhoud.

De geestelijke verzorging heeft daartoe ook in de toekomst de moed nodig om zich niet in de luren te laten leggen door de commercialisering en vermarkting van godsdienst en levensovertuiging, maar haar inhoud eerst en vooral in relatie te brengen tot de kerntaak van haar werkomgeving: de zwaarmacht van de overheid. Het alternatief – de verdringing van deze thematiek – zal ertoe leiden dat geestelijke verzorging in de toekomst niet meer in staat is de verlossing van het kwade te thematiseren voor militairen die echter ook in de toekomst zin moeten zien te verlenen aan hun geweldstaken. Hiermee zou ze zichzelf overbodig maken.

Het is mijns inziens daarom noodzakelijk dat geestelijke verzorging reageert op de onderkenning van de noodzaak van een ethische cultuur in de krijgsmacht in samenhang met internationaal recht. Eveneens noodzakelijk is dat zij met prudent en vasthoudend beleid de potentie benut om bewust en planmatig die structurele ruimte te scheppen als conditie om de krijgsmacht en de individuele militair beter te leren omgaan met door kwetsbaarheid en kwetsuren gekenmerkte situaties. Daartoe is het scherp van de blik van buiten naar binnen – vanuit samenleving, cultuur en kerk naar de krijgsmacht – een *conditio sine qua non*.

Zo kan juist vanuit het precaire ambt – met de institutionele waarborg van de blik van buitenaf – de geestelijke verzorging eraan bijdragen dat de krijgsmacht de kwetsbaarheid van gemarginaliseerden in conflictgebieden verkleint in plaats van vergroot, en kan zij ook intern militairen bijstaan het kwetsbare leven vertrouwd te leven. Daarvoor is echter, in aansluiting bij Heinrich Böll, méér nodig dan alleen aandacht voor de persoon van militairen en hun privésfeer. En het gaat evenmin alleen om hun identiteit – laat staan om die van de geestelijk verzorger zelf – maar om hun omgang met kwetsuren en kwetsbaarheid die is gerelateerd aan hun functie, en daarmee aan een publieke moraal die de resistentie tegen misdaden tegen de menselijkheid en tegen de vrede moet versterken.

Dankwoord

Dames en heren, graag spreek ik aan het einde van mijn professoraat aan deze universiteit mijn dank uit aan de bisschoppen van Breda, wijlen Mgr. dr. H. Ernst en Mgr. M. Muskens, en aan de legerbisschoppen Mgr. dr. R.Ph. Bär, Mgr. dr. J.M. Punt, en Mgr. dr. E. de Jong, die mij deze leerstoel vanuit de katholieke kerk toevertrouwen; in deze lijn spreek ik ook mijn grote erkentelijkheid uit voor de Dienst Rooms Katholieke Geestelijke Verzorging die de aanstelling gedurende zevenentwintig jaar in personele zin mogelijk maakte en de steunstichtingen NKT en SKVM die eveneens al deze tijd publicaties faciliteerden.

Ik dank met terugwerkende kracht de toenmalige Theologische Faculteit Tilburg die in 1994 deze leerstoel aan de toen nog zelfstandige instelling vestigde, en ook de zeer gastvrije Tilburg University, waar de leerstoel inmiddels in is opgenomen; de Tilburg School of Catholic Theology waar de leerstoel is ingebed; de collega's binnen Tilburg University en Defensie, en bij Justitie en Veiligheid, met wie ik interdisciplinair mocht samenwerken; aan de collega's in de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht die mijn werk niet alleen steunden maar ook in nascholing benutten; en aan de militairen voor wie en met wie ik vanuit de leerstoel mocht werken; en tot slot de promovendi die hun wetenschappelijke ontwikkeling door mij lieten begeleiden en coachen.

Ook spreek ik mijn dank uit aan de studenten met wie ik mocht werken op het gebied van theologie en ethiek, aan de TST, bij het Honors Program van onze universiteit, waar ik van meet af aan mocht bijdragen, en in de Tilburg University Summer School. Ik heb het als een bijzonder voorrecht ervaren met deze jonge, meer dan gemiddeld geïnteresseerde en talentvolle studenten te mogen werken. Ik werd steeds opnieuw getroffen door hun sterke motivatie, in het bijzonder van studenten die uit conflictgebieden kwamen, of uit omgevingen waar academische aandacht voor religie en ethiek en aandacht voor krijgsmachten geen *usance* is.

Ook spreek ik in dit verband mijn grote dank uit voor het vertrouwen dat ik genoot van het Rooms Katholiek justitiepastaat dat mij gedurende acht jaar in staat stelde om naast het daar vereiste bestuurlijk werk rond kerk en staat ook in deze sector van geestelijke verzorging onder meer promotieonderzoek te bevorderen, het Centrum voor Justitiepastaat mede op te richten en een bijzondere leerstoel in te richten die door mijn gewaardeerde collega Theo de Wit gedurende tien jaar zeer goed vervuld werd.

Ten slotte spreek ik mijn dank uit aan mensen die me tot hier gebracht hebben. Allereerst de familie. In het bijzonder denk ik, behalve aan mijn broer Jos en zus Marianne, daarbij aan mensen die ons reeds ontvallen zijn: naast mijn ouders mijn inspirerende oom, de Nijmeegse exegeet prof. dr. B.M.F. (Bas) van Iersel met zijn voorbeeldige en ten einde toe kritische afstemming van geloof en rede. Ik gedenk dankbaar frère Roger Schutz, die als prior van Taizé mij precies op het juiste moment in mijn leven op het spoor van een roeping in christelijk vredeswerk zette door mij uit te zenden naar jonge christenen in de toenmalige communistische DDR, en wiens bijdrage aan de oecumenische theologie meer aandacht verdient. Ik denk ook aan mijn overleden promotor prof. dr. Johannes A. van der Ven, die mij op het spoor van vredeseducatie zette, en mij tevens bekwaamde in conceptuele analyses, waar ik in mijn hele loopbaan bijzonder veel baat bij heb gehad. Hij staat symbool voor alle mensen die mij kansen hebben gegeven. Ik spreek ook mijn grote dank uit aan de dierbaren, vrienden en collega's, die in mijn bij tijd en wijle bijzonder dynamische loopbaan in het brede veld van oorlog en vrede, gerechtigheid en veiligheid in Nederland naast me zijn blijven staan – of juist dichtbij me zijn komen staan. Eén naam noem ik hier in het bijzonder. Dat is die van mijn innig geliefde Marieke, zonder wie ik nooit het oog van de storm had gevonden, dat is: de enige plek waar het ook tijdens een storm windstil is.

Dixi.

Colofon

vormgeving

Beelenkamp Ontwerpers

fotografie omslag

Maurice van den Bosch

opmaak en drukwerk

Studio | powered by Canon

