

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/95547>

Please be advised that this information was generated on 2018-12-15 and may be subject to change.

TOINE VAN DEN HOOGEN

Veiligheid en scheppingsgeloof

Aanzetten tot een theologie van de vrede

Op vele dagen van het jaar vliegt boven mijn woonplaats Elsloo in Zuid-Limburg een AWACS-machine over van de Amerikaanse luchtmacht: een toestel dat aan zijn enorme schotelantenne herkenbaar is en als vliegend radarstation een symbool is van de moderne technologie en van ons veiligheidssysteem. Dit lijkt een bruikbaar gegeven om de problematiek te verduidelijken waarover deze bijdrage handelt. Wat wordt er door dat veiligheidssysteem in Elsloo beschermd? Het antwoord op deze vraag kan velerlei zijn, afhankelijk van het referentiesysteem waarbinnen ik vastleg waarom het gaat als men over Elsloo spreekt. Gaat het om het dorp dat staat op een breekpunt van sociaal-culturele ontwikkelingen, nu het katholiek-limburgse karakter ervan verdwijnt en er temidden van katholieke limburgers steeds meer 'anderen' zijn komen wonen, niet-katholiek of niet-limburger? Of gaat het om het dorp dat de twijfelachtige eer geniet het enorme chemische complex DSM tot buur te hebben, in de zuid-limburgse natuur tot ontwikkeling gebracht sinds de sluiting van de mijnen? Of gaat het om het dorp dat aangeplakt ligt tegen het belangrijkste verkeersknooppunt in Zuid-Nederland, waar twee voor de infrastructuur zeer belangrijke verbindingen elkaar kruisen, nl. de zuid-oostelijke route die Noord-Nederland verbindt met het zuiden, en de route die Antwerpen verbindt met Aken? Of gaat het om het dorp waar ik met vele anderen mijn eigen woonplaats heb en waar zich een belangrijk gedeelte van mijn dagelijkse en alledaagse leven afspeelt? Elsloo is overigens een historische plaats: hier zijn de restanten teruggevonden van één der oudste boerenkulturen die Europa gekend heeft, de cultuur van de zogenaamde 'bandkeramiek' (ca. 4400 voor Chr.). Is onze alledaagse behoefte aan veiligheid slechts een variatie op de behoefte die de 'bandkeramiekers' ertoe bracht op een hoog plateau aan de Maas hun woonplaats te kiezen, die in de vroege middeleeuwen bewoners van Elsloo ertoe bracht aan de Maas een burcht te bouwen, en die handelslui uit de zeventiende eeuw ertoe bracht hoog en droog een veilige belegging in stenen huizen te bouwen op het hoogste punt van het dorp? Wat wordt er door het systeem waarvan de AWACS-machine deel uitmaakt, beschermd in Elsloo?

In deze bijdrage wil ik twee stellingen poneren en verantwoorden. (1) Het voorwerp van een theologie van de vrede wordt bepaald door de definitie van veiligheid, en wel op twee manieren. Veiligheidsdefinities vormen het thema van een vrede-theologie; en veiligheidsdefinities bepalen de vraagstelling ervan. Dit zal in II aan de orde komen. (2) De taak van een theologie van de vrede is het onderzoeken van de fundering van veiligheidsdefinities of aspecten daarvan, in het licht van het geloof, met name geloof in een (nieuwe) schepping. Dat vindt men beschreven in III. Daarvóór zal ik een overzicht geven van huidige posities (I). Daarin wil deze bijdrage enkele nieuwe perspectieven openen en in de discussie inbrengen.

I. Vredestheologie is problematisch

Voorzover ik kan overzien, wordt in de theologie momenteel langs vier invalshoeken onderzoek gedaan naar de problematiek van vrede en veiligheid: die van de geschiedenis, de ethiek, de pastoraaltheologie en de dogmatiek¹. Ik beperk me tot de laatste. En zonder me te willen uitspreken over de andere drie, konstateer ik direkt dat de systematische theologie (dogmatiek) er nog niet op een bevredigende wijze in geslaagd is haar eigen invalshoek te bepalen. Zeker bieden dogmatici belangwekkende analyses en reflekties aan, maar er bestaat nog geen duidelijkheid over de eigen aard van een dogmatisch-theologische vraag omtrent vrede en veiligheidsvraagstukken.

Men kan in de aktuele theologische literatuur een drietal benaderingswijzen onderscheiden die dogmatici bij de problematiek hanteren. *Allereerst* kan men nagaan of argumentaties deugdelijk zijn die christenen geven voor hun opvattingen en keuzen op dit gebied, — deugdelijk vanuit het oogpunt van de dogmatische theologie. In dat geval onderzoekt men de structuur van de argumentatie b.v. op de relatie die ze bevat tussen scheppings- en verlossingsbegrip, men onderzoekt de inhoud van dergelijke categorieën, men onderzoekt de wijze waarop de argumentatie zich op de schrift beroept (het hermeneutisch aspekt), men onderzoekt de logische consistentie van het betoog, en geeft dan van dit alles een evaluatie, om de vraag te kunnen beantwoorden of er sprake is van een deugdelijke en verantwoorde theologie of theologische achtergrond. Een voorbeeld van deze benaderingswijze vindt men in het kommentaar dat een aantal theologen van de Katholieke Theologische Hogeschool Utrecht schreef bij de brief van de nederlandse bisschoppen omtrent 'Vrede en gerechtigheid' (13 juni 1983)². Ze onderzoeken onder meer hoe die brief inhoud geeft aan de categorie 'koninkrijk Gods', hoe men de verhouding tussen natuur en genade voorstelt, welke relatie er bestaat tussen verlossingsmotief en scheppingsmotief, welke inhoud schuld en vergeving hebben en wat men onder navolging verstaat. Op grond van die analyses komen ze tot de konklusie, dat de brief theologisch 'onder de maat' is. Over welke maat gaat het dan? De maat bestaat in dit geval uit een aantal inzichten welke kunnen bogen op brede consensus in de hedendaagse theologie en exegese. Men toetst de onderzochte argumentaties dan vanuit de vraag, of ze binnen deze consensus vallen³.

Een dergelijke benaderingswijze heeft één sterke kant. Uitgaande van de consensus kan men aldus in argumentaties van christenen inzake vrede en veiligheid pseudo-problemen en verkeerd gestelde vragen aanwijzen, en men kan gebrekkige funderingen boven water halen. Maar er kleeft ook een zwakke kant aan deze benadering. Want als ergens waarneembaar is dat de praxis aan de theorie voorafgaat, lijkt het wel in dit geval te zijn. Christelijke vredesbewegingen en bisschoppen brengen reeds standpunten naar buiten en stellen daar hun beleid op af, voordat de theologen aan het analyseren gaan. Wat men daar ook van vindt, feit is dat het werk van de theologen op deze manier toch in zekere zin als 'mosterd na de maaltijd' verschijnt. En dat komt niet omdat de reflectie volgt op de praxis, maar omdat vaak niet duidelijk is of de reflectie

¹ Van elke invalshoek een voorbeeld: W. LIENEMANN, *Gewalt und Gewaltverzicht: Studien zur abenländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt*, München 1982; TH. BEEMER, *Het voorstel tot kernontwapening: de ethische argumentatie*, in: *TvT* 11(1981) 245-264; J.A. VAN DER VEN, 'En de oorlog leren zij niet meer' (Jes. 2,4): *Pastoraal-theologische reflekties*, ib. 265-287; E. SCHILLEBEECKX, *Op zoek naar de heilswaarde van politieke vredespraxis*, ib. 232-244.

² Vgl. het rapport van de KTHA, opgenomen in: *In antwoord op uw schrijven: Katholieken over kernontwapening*, Pax Christi Nederland, Den Haag 1984.

reflektie op een praxis is. Inzoverre de beschreven situatie problematisch is, ligt dus een deel van het probleem ook aan de kant van de theologen, zolang niet duidelijk is hoe deze bij dat handelen zelf betrokken raken, en wel: als theologen. Een intern-theologische kritiek gaat aan dit probleem voorbij, want ze refereert aan een consensus die voorafgaande aan deze praxis is geformuleerd.

Een *tweede* benaderingswijze lijkt dit probleem te ondervangen. In dat geval stelt de theoloog zich niet zozeer tot taak specifieke argumentaties van christenen te onderzoeken. Het thema is dan veeleer de politieke en morele argumentatie die om het even wie inzake vrede en veiligheid naar voren brengt. Elk standpunt dat men aantreft, wordt bevraagd op de daarin meespelende waarden, b.v. opvattingen omtrent menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid, omtrent rechtvaardigheid en armoede. De theologie heeft dan als eerste taak die opvattingen zo adequaat mogelijk aan het licht te brengen. Maar haar eigenlijke werk bestaat erin, deze waarden te confronteren met het getuigenis van het evangelie. Er is op gewezen, dat op dit procédé het feit van invloed is dat in de nucleaire situatie geen politieke fundering van de oorlog meer mogelijk is, – in ethisch opzicht³. Elke fundering is dan een ideologische misvatting, waartegen christenen, dus ook theologen, slechts kunnen teruggrijpen op het 'evangelie van de vrede' (Eicher). De theoloog dient dan ook het ontwikkelen van een vredestheologie, in de zin van een theoretische interpretatie en fundering van menselijk handelen in het licht van het geloof, op te geven.

Een duidelijk voorbeeld van deze positie is te vinden bij P. Eicher⁵. Hij meent dat het evangelie van de vrede niet vertaald kan worden in een morele wet voor de staat, of in een ontwapeningsprogramma voor de Verenigde Naties. Het evangelie roept veeleer op tot het stellen van eschatologische tekens. Deze komen weliswaar tot uiting in het handelen van christenen, maar dat handelen wordt niet langer beschouwd als een bemiddeling van de eschatologische verwachting. Wel heeft het vredesevangelie een directe invloed op het terrein van de politiek. Eicher werkt dit uit via drie invalshoeken. In de relatie tussen evangelie en politiek is allereerst sprake van de negatie van onze politieke veiligheidsconcepten: wie leeft in de navolging van de gekruisigde, kan zelf geen wapenen meer in de hand nemen. Vervolgens is er ook sprake van anticipatie: het evangelie grijpt vooruit op een nieuwe menselijke werkelijkheid. Deze anticipatie komt naar voren in solidariteit, ook met politieke tegenstanders. Tenslotte is er sprake van plaatsvervangings: in de navolging van Jezus mag je de plaats innemen van degenen die lijden aan en ten ondergaan in het waanzinnige konflikt tussen de machtigen der aarde. Aldus Eicher.

Ook deze benaderingswijze heeft een sterke en een zwakke kant. Sterk is het beroep op de praktische radikaliteit van het evangelie. Dit verschafft het christen-zijn als het ware 'in één adem' een eigen christelijke identiteit én een directe relevantie voor de problematiek van vrede en veiligheid. Het bekende dilemma van de spanning tussen christelijke identiteit en betrokkenheid in het wereldgebeuren, die omgekeerd evenredig lijken⁶, schijnt hiermee overwonnen te zijn⁷. En het getuigenis van het evangelie

³ Kennelijk speelt dan mee dat een bisschoppelijke brief zich binnen de grenzen van deze consensus dient te bewegen om plausibel te argumenteren. Dit punt wordt hier verder niet uitgewerkt.

⁴ Vgl. TH. DE WIT, *Politieke fantasie en de amoraliteit van de politiek in het nucleaire tijdperk*, in: *Naar een radicale politieke ethiek*, red. Th. de Wit, Amersfoort 1984, 74-109.

⁵ Vgl. P. EICHER, 'Er ist unser Friede', in: *Das Evangelium des Friedens: Christen und Aufrüstung*, Hg. P. Eicher, München 1982, 42-102.

⁶ Vgl. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 12-34.

verschafft theologen ook een duidelijk referentiepunt om als theologen bij de praxis betrokken te raken. Praktische vrede-theologie is immers een uitwerking van het praktische getuigenis waartoe het evangelie oproept. Welke is de zwakke kant? Er is wel gezegd dat deze positie toegeeft aan de verleiding van de 'Schöne Seele' (Goethe)⁸. Maar dat lijkt me niet terecht. Wie zich wêrkelijk inlaat met dienstweigeren, of met solidariteit en lijden, zal daaraan geen 'Schöne Seele' overhouden⁹. De christen resp. de theoloog die dat doet, zal dan allerlei keuzen moeten doen en beslissingen moeten nemen. Welnu: vanuit deze theologische positie vallen deze concrete realiseringen van de vrijheid eigenlijk buiten het 'licht van het geloof', en dus buiten de theologie. Enkel en alleen de 'fundamentele optie' (Boff) wordt in 'het licht van het geloof' gezien; de weg 'daarvoor' en de weg 'daarna' valt erbuiten. Dat beschouw ik als het zwakke punt. Het beweerde praktische gehalte van de theologie lijkt me dan eigenlijk niet groot: het wordt teruggebracht tot de praxis van de verkondiging. Nu kan men natuurlijk beweren dat verkondiging juist de praxis bij uitstek is van een geloofsgemeenschap; daar blijf ik in dit verband buiten. Maar ik wijs er wêl op, dat tijdens de concrete weg van b.v. dienstweigeren, solidariteitsacties, enzovoort, een mens steeds te maken heeft met instituties en met de ideologieën die deze reproduceren¹⁰, en dat dit het omgaan met en hanteren van macht niet uit- maar insluit. Precies de radikaliteit van de vrede-theologie die iemand als Eicher bepleit, sluit elke verdere poging uit om die macht in al haar konkreetheid 'in het licht van het geloof' kritisch te onderzoeken.

Een *derde* benaderingswijze ondervangt, althans in ontwerp, deze bezwaren. Ze is omschreven als het onderzoeken van de 'heilswaarde van een politieke vredespraxis' (Schillebeeckx). Het thema van het theologisch onderzoek ligt dan in het politieke handelen inzake vrede en veiligheid, van om het even wie. Van een theoloog dient dan allereerst verwacht te worden goed ingevoerd te zijn in dat handelen en het op de eigen merites te kunnen beoordelen. Dat betekent b.v. kennis van politicologie en concrete politieke verhoudingen, van buitenparlementaire bewegingen en parlementaire verhoudingen, kennis van technisch-wetenschappelijke ontwikkelingen en van de vorming van sociaal-politieke doel-oriëntaties. Op grond daarvan kan de theoloog komen tot een verantwoorde beoordeling, of zich verantwoord aansluiten bij een competente beoordeling, van de politieke keuze van doelen en middelen. Maar deze competentie is nog niet de eigen taak van de theoloog. Deze heeft een dergelijke competentie veeleer nodig, om een bepaalde, concrete vredespraxis te kunnen interpreteren als 'heil-van-Godswege'; of nauwkeuriger gezegd: om het menselijk heilzame en heilloze erin te kunnen ontdekken en te kunnen interpreteren als het manifest worden of verduisterd raken van het aanbreekende rijk Gods.

Een duidelijk voorbeeld van deze positie is te vinden bij E. Schillebeeckx¹¹. In de lijn van Thomas van Aquino voortdenkend, stelt hij dat alles 'theologiseerbaar' is, dat wil zeggen: dat alle aspecten van de menselijke werkelijkheid tot het terrein van de theologie behoren 'secundum quod referuntur ad Deum', in zoverre ze een relatie tot God hebben. Maar diezelfde werkelijkheid is ook vanuit andere, formeel daarvan te onder-

⁷ Een verwijzing naar de hele discussie vanuit de dialectische theologie kan hier eigenlijk niet achterwege blijven; vlg. noot 10.

⁸ Vgl. DE WIT, *o.c.*, 107.

⁹ Vgl. D. SÖLLE, *In het huis van de menseneter*, Baarn 1981, 13-23.

¹⁰ Vgl. H.-D. VAN HOOGSTRATEN, *Het gevangen denken: Een bevrijdingstheologie voor het 'vrije Westen'*, Kampen 1986.

¹¹ Vgl. SCHILLEBEECKX, *o.c.*, 232 v.

scheiden gezichtshoeken te benaderen, zowel praktisch als theoretisch. Men kan op goede gronden stellen dat dit klassieke beginsel op een nieuwe wijze herleeft in de pastorale constitutie 'Gaudium et spes' van Vaticanum II. Zij formuleert als opdracht voor christenen, en dus ook voor theologen, de tekenen des tijds te onderzoeken 'onder het licht van het evangelie én van de menselijke ervaring' (nr. 46). Het doorslaggevende verschil tussen de formulering van Thomas en van het tweede vaticaan concilie is, dat de menselijke werkelijkheid anno 1965 verstaan wordt als een historische werkelijkheid, voorgegeven en opgegeven aan het project van de menselijke vrijheid; dat was bij Thomas niet het geval. Een doorslaggevend punt van overeenkomst is dat zowel Thomas als Vaticanum II fundamenteel ervan overtuigd zijn, dat het 'licht van het geloof' en het 'licht van de ervaring' niet met elkaar concurrerende perspectieven bieden op de menselijke werkelijkheid.

Daar begint overigens het probleem dat volgens Schillebeeckx de taak van de theologie ten aanzien van een politieke vredespraxis oproept: is dat non-konkurrentiebeginsel ook positief te formuleren? Elders schrijft hij dat er, onverlet de gebrokenheid van de menselijke ervaringen binnen deze wereld, toch een 'innerlijk en positief verband' aanwezig moet zijn 'tussen de vrede van Christus en de door menselijke inspanningen fragmentarisch opgebouwde en steeds grootser op te bouwen sociale en politieke vrede'¹². Maar hij ziet vooralsnog vooral methodische obstakels om te komen tot het waarnemen van een dergelijk verband. Ten eerste is elke politieke praxis ambigu, inzake de rationaliteit zowel van het doel als van de middelen. Die ambiguïteit relateert niet alleen elke politieke keuze, maar ook 'de politiek' in zoverre deze geïnstitutionaliseerd is. Ten tweede hebben zich in de loop van onze geschiedenis wetenschappelijke disciplines ontwikkeld ter bestudering van die doelen en middelen, en deze wetenschappelijke kennis heeft niet alleen theoretisch aanspraak op autonomie geformuleerd, maar deze ook door middel van institutionalisering, b.v. in een instelling voor sociologie of polemologie, praktisch kracht bijgezet. Deze aanspraak op autonomie dient een theoloog te respecteren en te beamen, zij het niet zonder kritische zin. Ten derde bestaan er in onze samenleving zowel gelovige als niet-gelovige interpretaties van de zin van politiek handelen, en ook deze gaan niet alleen over theorieën maar ook over geïnstitutionaliseerde praxis. Ook dit pluralisme dient een theoloog kritisch te beamen.

Kan de taak van de theologie inzake een politieke vredespraxis dan nog wel worden uitgevoerd? Schillebeeckx meent dat dit mogelijk is. Theologen kunnen b.v. tot de slotsom komen dat een bepaalde, concrete vredespraxis geïnterpreteerd mag worden als inhoud van de christelijke hoop op het aanbreekende koninkrijk Gods. Maar een dergelijke uitspraak is enkel als een verantwoorde interpretatie te beschouwen, voortgekomen uit kritische korrelatie tussen het licht van het evangelie en het licht van de menselijke ervaring. Een dergelijke interpretatie kan nooit een theoretisch verifieerbaar alleenrecht opeisen, of als verplichtend aan gelovigen worden voorgehouden. Geen enkele interpretatie kan als dwingend worden beschouwd, noch temidden van de christelijke gemeenschap noch temidden van de samenleving als geheel.

Het eigenaardige van deze benadering is dat ze de sterke en de zwakke kanten van de twee anderen verenigt. Ze biedt met name de mogelijkheid verkeerd gestelde vragen aan het licht te brengen. Ze geeft zelfs beter dan de eerste benadering aan, waaraan

¹² Vgl. E. SCHILLEBEECKX, *Bereid tot het evangelie van vrede*, in: *Conc.* 19(1983) nr. 4, 96-105; hier 102.

verkeerd gestelde vragen te herkennen zijn, namelijk aan het overschrijden van de grenzen van de autonome competentie die aan de 'buiten-theologische' kennis toekomt. Ze vertrekt ook vanuit het concrete vredeshandelen. Een theologisch te verantwoorden interpretatie is er een die richting geeft aan die praxis. En omdat de praxis in al haar concreetheid voorwerp van theologische interpretatie is, bestrijkt ze eigenlijk ook geen domein dat buiten de theologie valt.

Hier komt echter ook de zwakke kant van deze benadering naar voren. Het domein van de buiten-theologische kennis is immers zowel politiek als wetenschappelijk geïnstitutionaliseerd, en dat geldt ook voor het domein van de theologie. De theologie heeft het bovendien extra moeilijk, omdat ze zichzelf als discipline niet alleen moet afbakenen van andere domeinen binnen de samenleving (een politieke partij, een vredesbeweging, enz.), maar ze ook binnen het domein van de kerkelijke instituties nog een eigen domein moet vasthouden. Elke theologische interpretatie wordt derhalve ook waargenomen en getaxeerd vanuit de vraag, of daarbij de grenzen tussen de domeinen in acht genomen zijn, of worden overschreden. En dit mechanisme wordt door deze benaderingswijze ook nog versterkt. Dat kan vreemd klinken, omdat de benadering zo sterk gekenmerkt wordt door een pleidooi voor pluralistische geloofsinterpretatie. Maar zo'n interpretatie maakt in feite toch deel uit van een geheel van instituties die met elkaar in konflikt staan of binnen gerespekteerde grenzen leven, en van de ideologie die deze instituties reproduceren. Wanneer dan een theoloog als Schillebeeckx tot de afweging komt, dat b.v. de politieke keuze van het Interkerkelijk Vredesberaad beschouwd kan worden als een te verantwoorden inhoud van de christelijke hoop op het rijk Gods, dan wel deze afweging afzwakt, wordt dat in feite toch waargenomen als (gebrek aan) steun, als (terechte of niet terechte) bemoeienis of als (te verwachten of teleurstellende) inmenging, enz. Kenmerkend voor deze benadering is dat de theologische interpretatie een positiekeuze inhoudt binnen een politiek krachtenveld – en dat beschouw ik als een groot goed ervan –, maar dat bij de totstandkoming van de interpretatie de vraag naar het gebruik en misbruik van macht alleen voorkomt als vraag naar de verhouding van competenties. En dat is de zwakke kant ervan.

Nu is het kenmerkend voor de drie besproken voorbeelden van de onderscheiden posities dat ze alle sterk beïnvloed zijn door een zeer aktueel politiek vraagstuk: het politieke beleid ten aanzien van de kernbewapening in de eerste helft van dit decennium. Dat heeft voordelen, inzoverre het ook van theologen vroeg om tot concrete stellingname te komen. Maar er kleeft ook het nadeel aan, dat de afweging die een theoloog op dit punt maakte, leek samen te vallen met de reflectie op de taak van een vredestheologie als geheel. Ik meen dat het zinvol is deze twee kwesties wat duidelijker te onderscheiden. Want het voorwerp van vredestheologie lijkt me breder en fundamenteler dan zulke concrete afwegingen, ook al zijn deze een onmisbare proef op de som van een dergelijke theologie. Vredestheologie kan namelijk opgevat worden als één der pogingen om te komen tot een 'bevrijdingstheologie in het "vrije westen"'¹³. Dit veronderstelt in elk geval drie aspecten: (1) dat vrede en veiligheid een sleutelprobleem aanduiden (ik zeg niet: definiëren) van de geschiedenis en het systeem van onze

¹³ Deze uitdrukking ontleen ik aan VAN HOOGSTATEN (*o.c.*). Bewust spreek ik niet van een theologie voor het 'vrije westen', maar van een theologie *in* het 'vrije westen'. Want ten eerste is mijn omschrijving van het subjeet van een dergelijke theologie anders dan bij Van Hoogstraten. Niet de organische intellectueel maar de vredesbeweging beschouw ik als subjeet. Ten tweede hebben bevrijdingstheologie en feministische

samenleving; (2) dat vrede en veiligheid een toegang bieden tot de kernvragen van wijsgerige antropologie; tenslotte (3) dat vrede een centrale interpretatiecategorie kan zijn van het evangelie; dat men dit met recht als het evangelie van vrede kan verstaan¹⁴.

In dit licht is ook een christelijke vredesbeweging veel meer dan een der buitenparlementaire wegen waarlangs christenen kunnen pogen politieke invloed uit te oefenen. Een vredesbeweging kan dan het subjeet zijn van zo'n bevrijdingstheologie. Daarom is het dilemma dat P. Eicher in mei 1984 aan 'Pax Christi' voorhield, dan ook onhanteerbaar. Hij zei toen: 'Nu het herhaalde en indringende appel tot vrede in het licht van de huidige situatie op de proef wordt gesteld, blijkt dat systeemanalyse alleen, dus de beschrijving van de verwoestende gevolgen van de bewapening, gepaard aan het verkondigen van het te bereiken doel, geen recht kan doen aan de dienst van de vrede'¹⁵. En hij stelde toen een reeks van punten voor die de praxis van het verzet kunnen oriënteren.

Het dilemma waarmee Eicher de vredesbeweging confronteerde, was dus: systeemanalyse of verkondiging; niet langer beide sporen nastreven, maar kiezen voor praktische realisering van die verkondiging. Indien echter een vredesbeweging dat als haar fundamentele alternatief ziet, kan ze nooit het subjeet worden van een bevrijdingstheologie, binnen de contouren die ik daarvan schetste. Want in zo'n bevrijdingstheologie dient juist gezocht te worden naar de bemiddeling van de drie genoemde dimensies. Houdt men op die bemiddeling te zoeken, dan houdt de vredespraxis van christenen op communicatief te zijn.

Christenen moeten hun vredespraxis met andere woorden als een levenskeuze kunnen formuleren, waarin mét het engagement ook een verantwoordbare overtuiging is meegegeven. Een levenskeuze heeft ook een cognitieve dimensie, en wel op de eerste plaats omdat ze in staat stelt om de conflicten die zich in onze kultuur voordoen, onder hun eigen naam te kennen (Habermas). Ook christenen moeten dus de vraag beantwoorden, hoe ze die conflicten waarnemen. Een levenskeuze voltrekt zich overigens niet buiten processen van sociale integratie om, maar daarin. Ook christenen moeten dus de vraag beantwoorden, met welke 'maat' ze die integratieprocessen beoordelen. Tenslotte kent een levenskeuze ook het aspekt van de persoonlijke socialisering, het ontwikkelen van eigen identiteit binnen de groep. Dit brengt ook voor christenen de vraag mee vanuit welk criterium ze die socialisering beoordelen.

Een vredesbeweging is dan te beschouwen als het standpunt van waaruit je als christen probeert de werkelijkheid van die conflicten, van integratie en socialisering waar te nemen. Dus de christelijke vredesbeweging is vindplaats voor theologie, 'locus theologicus'. Een vredestheologie dient intellectueel verantwoord op te helderen, wat 'in het licht van het geloof' vanaf die plaats waar te nemen is omtrent onze werkelijkheid.

theologie mij geleerd, dat een kontekstuele theologie wel degelijk allen wil aanspreken, dus aan een welbepaalde aanspraak op universaliteit vasthoudt. Men kiest juist een kontekstueel bepaald uitgangspunt om konkreter over het méns-zijn in z'n relatie tot Gods mysterie te kunnen spreken. Vgl. ook B. HÄRING, *Moraltheologie im Zeitalter der Kernwaffen*, in: *St. Mor.* 23(1985) 81-97. Hij pleit voor een vredestheologie die het 'beslissende structuurprincipe van de hele moraaltheologie' is.

¹⁴ Deze drie veronderstellingen heb ik geformuleerd naar analogie van de wijze waarop bevrijding gedefinieerd wordt in: G. GUTIÉRREZ, *Theologie van de bevrijding*, Baarn 1974, 43-44.

¹⁵ Vgl. het verslagboek van dit congres van Pax Christi (voor adres zie slotnoot * van dit artikel).

II. Het onderscheid tussen vrede en veiligheid

Uit de polemologie is het onderscheid bekend tussen negatieve en positieve vrede. De eerste wordt gedefinieerd als het ontbreken van oorlog, de tweede als sociale gerechtigheid. Galtung heeft dit onderscheid belangrijk verhelderd door te wijzen op het verschil tussen direkt en indirekt persoonlijk geweld, dit laatste door hem ook wel structureel geweld genoemd. Direkt persoonlijk geweld is het hanteren van macht die tegen de lijfelijke integriteit van een persoon is gericht. Structureel geweld is het gebruik van macht die de geestelijk-lichamelijke integriteit van een persoon aantast door middel van de inrichting van de samenleving. Galtung stelt vast dat de afwezigheid van direkt geweld nog geenszins het ontbreken van structureel geweld impliceert. Daarom omschrijft hij vrede in positieve zin als sociale rechtvaardigheid¹⁶.

Overigens zijn deze definities van Galtung niet onweersproken gebleven in de polemologie. Twee belangrijke bezwaren zijn, dat de definitie van vrede te statisch is en daardoor moeilijk hanteerbaar voor een adequate empirische waarneming van geweld; en dat de definitie symmetrisch is en daardoor te weinig laat uitkomen dat alleen door verandering rechtvaardigheid gerealiseerd kan worden en dat daarin conflicten een positieve rol kunnen spelen¹⁷. Die bezwaren gelden met name, wanneer aan de orde komt wat eigenlijk onder veiligheid verstaan dient te worden. Dit zal ik toelichten aan de hand van een recente publikatie van Galtung.

In zijn boek 'Er zijn alternatieven' (1983) schrijft deze: 'Het idee achter veiligheid is om de samenleving zo goed mogelijk te beschermen, ook als er oorlog zou komen, en zelfs als er een oorlog op eigen grondgebied uitgevochten zou moeten worden. Dat is geen geringe opgave: het betekent dat (bijna) iedereen in het land de oorlog moet overleven, het betekent de instandhouding van de samenleving zoals mensen die graag hebben, de instandhouding van wat door mensenhand vervaardigd is, de instandhouding van het milieu – en bij voorkeur ook de instandhouding van het defensiesysteem'¹⁸. Grote stukken van zijn boek besteedt Galtung dan aan de vraag, hoe dat idee van veiligheid (wiskundig) gedefinieerd kan worden. Hij komt tot de slotsom dat het berust op twee principes: veiligheid is het eigen niveau van onkwetsbaarheid minus de netto destrukatieve macht van de andere kant; en, de ene kant (wij) dient niet minder veiligheid te hebben dan de andere kant (zij)¹⁹.

Deze analyses van Galtung berusten op een definitie van veiligheid als *systeem* van evenwicht tussen (statelijke) machten. Maar er is in zijn boek ook een andere lijn aanwezig. Op dezelfde pagina waaraan het voorafgaande citaat ontleend is, staat te lezen: 'Veiligheid is niet te bereiken, in enig redelijke zin van het woord. Zelfs als we het niveau van onkwetsbaarheid van mensen, samenleving en natuur heel royaal inschatten, zullen deze systemen niet in staat zijn de netto destrukatieve kracht te weerstaan die hen treffen zal als het hedendaags wapentuig echt wordt ontketend ... de doelen kunnen niet voldoende onkwetsbaar worden gemaakt behalve door ze te vernietigen; de wapens kunnen niet voldoende vernietigd worden omdat ze te onkwetsbaar zijn'²⁰. Belangrijke stukken van zijn boek besteedt Galtung dan aan de vraag, welke

¹⁶ Vgl. *Kritische polemologie*, red. H. Tromp, Assen 1973.

¹⁷ Vgl. T. VAN DEN HOOGEN, *In het licht van de vrede* (inaugurale rede), Heerlen 1985, 3.

¹⁸ Vgl. J. GALTUNG, *Er zijn alternatieven: Vier wegen naar vrede en veiligheid*, Amersfoort/Leuven 1983, 209.

¹⁹ Ib. 119

²⁰ Ib.

kansen er zijn dat het 'hedendaags wapentuig' wordt ontketend en welke strategieën er denkbaar zijn om dit te verhoeden. Dit noem ik een *historische* analyse.

Ook de analyse van de instabiliteit van het bestaande machtsverwicht loopt bij Galtung langs de twee lijnen van een systeemanalyse en een historische analyse. Het systeem kan niet naar gelijkwaardigheid streven indien tot de definitie van veiligheid behoort, dat 'onze' veiligheid een voorsprong dient te hebben op die van de anderen om dreigen met geweld geloofwaardig te maken. Tegelijk wordt de geschiedenis van het machtsverwicht telkens opnieuw bepaald door angst voor de ander. Deze angst wordt niet ingegeven door een kosten-baten-analyse, maar door perceptie, resp. reconstructie van de voorgeschiedenis en van onopgeefbaar geachte cultuurwaarden. Die instabiliteit brengt Galtung tot de uitspraak: 'De realisten worden de idealisten. Diegenen die het meest over het werkelijke machtsverwicht praten, komen het verst af te staan van de realiteit van deze wereld'²¹.

Nu is Galtung een optimist. Dat blijkt uit de titel van zijn boek, die alternatieven voor mogelijk houdt, en uit de uitwerking die hij daaraan geeft in het laatste deel. Maar het blijkt niet uit de wijze waarop hij zelf waarneemt en analyseert. Uitgaande van de dubbele lijn in zijn analyse zou men in principe de veranderbaarheid van de situatie ('er zijn alternatieven!') op twee manieren kunnen waarnemen. Ofwel zou men kunnen stellen dat het systeem weliswaar onveranderlijk is, maar vanuit de geschiedenis wordt opgebroken; ofwel zou men kunnen denken dat de geschiedenis weliswaar tragisch verloopt, maar het systeem dit telkens weer corrigeert. Galtung doet geen van beide. Zijn waarnemingsmodel blijft gevangen enerzijds in de analyse van de systeem-symmetrie, en anderzijds zijn lezing van de geschiedenis (met name sinds de tweede wereldoorlog). Veranderingen zijn in principe dan slechts op twee manieren waar te nemen: ofwel als aanpassingsproblemen van het systeem, en dan betekent instabiliteit dat die aanpassing maar moeizaam en eigenlijk nooit adequaat geschiedt; ofwel als angst-reacties, en dan betekent instabiliteit onzekerheid over de eigen kulturele en existentiële identiteit. Nu wil ik niet ontkennen dat hier veel waars in steekt. Maar mijn vraag is wel, waaraan hij dan z'n optimisme ontleent. Men zou denken dat dit gebaseerd is op de kritische kenkracht die stamt uit de ervaring van de veranderbaarheid van systeem en geschiedenis. Maar daarvan is bij Galtung, althans in zijn analyses, niets te bespeuren²².

In het licht van het bovenstaande kan ik nu beter de (mogelijke) 'positie' van een (christelijke) vredesbeweging begrijpen. Ik schreef aan haar toe dat ze een vindplaats is voor theologie; een plaats (positie) van waaruit 'in het licht van geloof' onze werkelijkheid is waar te nemen. Ik kan nu omschrijven wat er vanaf die plaats te zien moet zijn om een vredesbeweging zinvol te maken.

Laat ik om te beginnen uitgaan van de manier waarop Veldhuis samenvat wat een vredesbeweging *doet*²³. Hij spreekt van 'minimaliseren van geweld, nood en onvrijheid'. Als ik het goed begrijp, duidt hij op acties die bijdragen aan de vermindering van het dreigen met nucleaire wapens, aan vermindering van economische afhankelijkheid van de derde wereld en aan de bevordering van de mensenrechten. Veldhuis wijst er

²¹ Ib. 129.

²² Het is misschien niet toevallig dat Galtung met name in het laatste deel, dat over de alternatieven handelt, naar zijn kinderen verwijst om zijn inzet te motiveren.

²³ Vgl. w. VELDHIJS, *Vrede als nieuwe schepping*, in: *Theologie en kerkvernieuwing: Generatieve thema's voor kerkelijk beleid*, Baarn 1984, 94-108.

terecht op dat er een hele strijd gaande is over de prioriteiten die hierin gekozen moeten worden. Achter dit kiezen van prioriteiten staan, naast actuele politieke afwegingen, natuurlijk ook analyses: systeemanalyses en historische analyses. Toch zullen dergelijke analyses alléén de prioriteit niet kunnen bepalen. Want, bij alle verwevenheid van de drie genoemde opties, heeft elk ervan toch ook z'n eigen systemen en geschiedenissen, zodat een keuze voor het uitvoeren van bepaalde analyses reeds mede bepaald is door een keuze voor een van die opties.

Nu is er toch wel iets te zeggen over een criterium dat de keuze tussen de opties mede bepalen kan. Daarvoor herneem ik de vraag: wat dient er vanaf de plaats die een vredesbeweging inneemt, te zien te zijn om die beweging zinvol te maken? Mijn antwoord zou zijn: een vredesbeweging zou een plausibiliteitsstructuur moeten bieden, die in staat stelt het verschil waar te nemen tussen veiligheid en vrede. Ze zou m.a.w. door de aard van haar institutionalisering de voorwaarden moeten scheppen voor creatieve fantasie, die onze verbeelding doorbreekt, en een bevestiging moeten bieden van ervaringen die hiermee worden opgedaan. Niet zozeer het helpen minimaliseren van geweld, nood en onvrijheid als zodanig vormen bestaansrecht en bestaansreden van een vredesbeweging: menig regeerakkoord, politiek programma, herderlijk schrijven hebben ook die pretentie. Maar staat, politiek en kerk kunnen in feite geen plausibiliteit geven aan een dergelijke verandering van de verbeelding en kunnen daarom geen positie bieden van waaruit het verschil tussen vrede en veiligheid kan worden waargenomen. Die positie beschouw ik als het kenmerkende én onderscheidende van een vredesbeweging. Dat doet overigens niets af aan het belang van een actief beleid op alle drie de terreinen die Veldhuis opsomde; het veronderstelt juist dat handelen, want anders gaat het nergens over.

Het kenmerkende en onderscheidende van een vredesbeweging heb ik hier op een verkennende, heuristische manier omschreven. Ik denk vooral aan het feit dat een vredesbeweging een buiten regering en parlement staande organisatie is, die welbepaalde religieuze of levensbeschouwelijke aspecten 'mengt' in de betekenissen welke ze aan haar handelen geeft. Ik beperk me in het vervolg tot de christelijke vredesbeweging(en) en zal het dus alleen hebben over de religieus-godsdienstige betekenissen uit de joodse en christelijke traditie. Dat is een van de kenmerkende en onderscheidende aspecten van een christelijke vredesbeweging.

Precies op die wijze onderscheidt zich een vredesbeweging van zowel de staat, als van een politieke partij en een officiële kerk. Want dat stelt haar in staat de competentiegrenzen te doorbreken die bestaan tussen politieke en godsdienstige betekenissen van het handelen (nogmaals: het gaat hier om het handelen zoals door Veldhuis samengevat), en daarmee de competentiegrenzen tussen de privésfeer en de publieke sfeer waarin onze cultuur de betekenissen van het handelen verdeelt. Staat en kerk bevestigen eigenlijk voortdurend het laatstgenoemde onderscheid; en de politiek moge dan niet zonder meer in dit onderscheid 'gevangen' zitten en een bemiddeling nastreven van persoonlijke vrijheid en het gebruik van macht in de openbare sfeer, toch is de verhouding tussen politiek en levensbeschouwing op zijn minst zeer moeizaam.

Juist omdat en voorzover een vredesbeweging competentiegrenzen tussen godsdienstigheid en politiek en tussen privé-belang en openbaar belang doorbreekt, vormt ze een ruimte van waaruit het mogelijk is om kritisch het verschil waar te nemen tussen veiligheid en vrede.

Dat een verschil tussen veiligheid en vrede bestaat en valt waar te nemen, is namelijk

niet zo vanzelfsprekend. Wie enigermate thuisraakt in de zogenoemde ideologietheorieën, zal snel geneigd zijn om telkens wanneer een bepaalde aktie of strategie voorgesteld wordt als een bijdrage aan de vrede, wantrouwend te vragen of deze niet veelmeer is ingegeven door de ideologie van de eigen veiligheid. En de intellektuele eerlijkheid gebiedt om die vragen ook steeds te stellen bij het handelen van een vredesbeweging. De bewering dat ze een theologische vindplaats kan vormen, sluit de vraag naar haar eigen ideologie niet uit maar in.

Onder ideologie versta ik hier een verbeelding van de werkelijkheid door middel van voorstellingen (kennisinhouden die als waar worden beschouwd; waarden die als goed worden beschouwd; belevingen die als authentiek worden beschouwd) welke de dominantie (van een persoon; van een groep; van een staat) over de ander bevestigen en in stand houden, en door middel van plausibiliteitsstructuren gereproduceerd worden²⁴. Teruggrijpend op de uiteenzettingen van Galtung zou men b.v. kunnen zeggen: dat we angst hebben voor onze vijand, is terecht, want dat deze ons bedreigt, is waar; dat we ons in naam van onze kulturele waarden gezamenlijk tegen die dreiging verzetten, is goed; en dat we van die kultuur en van ons leven houden, is authentiek. Door middel van b.v. onderwijs en vorming geven we deze voorstellingen ook door; door arbeid bouwen we die voorstellingen ook voortdurend uit, enz. Galtung kan ons bovendien leren dat kenmerk van de ideologie van de veiligheid is de dominantie voor te stellen als symmetrie (wij gunnen de vijand diens behoefte aan veiligheid, maar om onszelf niet minder veilig te weten, wensen we een voorsprong op de veiligheid van de vijand) en de geschiedenis te reconstrueren op een asymmetrische manier (ze leert dat ónze angst voor de vijand gefundeerd is, ze leert ons niet dat de angst van de vijand voor ons gefundeerd is).

Zoals ideologie hier omschreven is, betreft ze eigenlijk alle aspecten van het kommunikatief handelen (Habermas). Dát is de reden waarom het zo klemt te vragen, hoe het mogelijk is een verschil waar te nemen tussen veiligheid en vrede. In nogal wat ideologie-theorieën wordt die mogelijkheid toegeschreven aan het menselijk denken: inzicht in de ideologie zou ook de mogelijkheid bieden uit haar gevangenis te geraken²⁵. Ik meen dat dit echter een drogreden is²⁶ en dat er ook bepaalde empirische gegevens zijn die deze redenering beginnen te weerspreken²⁷. Ik zou dan ook een andere benadering van deze vraag willen voorstellen.

Men kan het reproduceren van veiligheid op twee manieren beschouwen²⁸. Men kan het zien als resultaat van menselijke aktiviteit, als een manier om de menselijke vrijheid

²⁴ Bij deze omschrijving heb ik me laten inspireren door VAN HOOGSTRATEN (*o.c.*). Ik gebruik echter niet het begrip klasse, noch het begrip instituties.

²⁵ Bij Van Hoogstraten is deze overtuiging een centraal element in de redenering.

²⁶ Hoe kan immers het in ideologie en ideologie-reproducerende instituties gevangen denken nog de positie leveren om tot inzicht in de gevangenschap te komen en daardoor tot bevrijding?

²⁷ In de psychoanalyse en psychotherapie, wier model ook van invloed is geweest op sommige ideologietheorieën, gaan stemmen op die, op grond van ervaring in de praktijk en op grond van onderzoek, zeggen dat niet het inzicht bepalend is voor de therapie, maar waardengeladen factoren die brengen tot een verandering in gedrag, waardoor men op een 'normale' wijze het onvermijdelijke in het bestaan aanvaardt kan. Vgl. *Psychotherapie en het onvermijdelijke*, red. J. Huys, Nijkerk 1982.

²⁸ Vgl. M. KRINKELS, *Ik zie, ik zie wat jij niet ziet...? Overwegingen naar aanleiding van de wijsgerige antropologie van Th.C.W. Oudemans*, in: *Met het oog op mensen: Wijsgerige en theologische opstellen over de oriëntatie van het pastoraat, aangeboden aan prof. dr. J.W. Bosch* (= HTP Katern 3), red. A. Blijlevens e.a., Heerlen 1986, 30-44. Aan het artikel van Krinkels ontleen ik hier enkele noties omtrent 'de verdeelde mens'.

te realiseren, dus ook als het dragen van verantwoordelijkheid. Maar men kan het ook zien als het ontwikkelen van draagkracht om daarmee onverwacht of onvermijdelijk wedervaren te proberen op te vangen. In beide gevallen is het reproduceren van veiligheid gebaseerd op een 'onredelijke zekerheid' (Th. Oudemans). De ideologie van de veiligheid behoort weliswaar tot de manieren waarop we in ons leven houvast en zekerheid scheppen, een vast referentiepunt voor de uitoefening van onze vrijheid en voor het wedervaren van het onvermijdelijke. Maar dit zegt eerder iets over ons onvermogen onzekerheid toe te laten dan over ons vermogen tot verantwoordelijkheid en draagkracht. Ideologie is een manier om onze eindigheid te ontlopen. Zowel degene die beweert dat we zelf onze veiligheid kunnen bewerkstelligen, als degene die zich neerlegt bij de broosheid van het systeem van veiligheid, proberen zich te onttrekken aan de niet-achterhaalbare 'verdeeldheid van de mens' tussen verhevenheid en geringheid. We moeten iets doen, om veilig te kunnen leven, maar onze machtsaanspraken blijken ijdel, gezien het gebrek aan macht en inzicht. Onze draagkracht is echter ook zo gering, dat we de volle omvang van de feitelijke onveiligheid ook nauwelijks tot ons door kunnen laten dringen. 'Wij kunnen niet voortdurend in vrees en wanhoop leven en keren telkens terug tot de hybris van het ingrijpen met volstreckte aanspraken en van het wedervaren in volledige draagkracht. Daarin toont zich het tragische van de menselijke aard'²⁹.

Toch is, naar ik meen, deze tragedie niet het laatste woord omtrent onze 'levensuitingen' (Oudemans). Er zijn namelijk momenten waarop een mens in de tragedie van zijn/haar veiligheid een ander mens, of andere mensen, ziet lijden aan die veiligheid. En dat gebiedt je de vraag te stellen hoe dat mogelijk is: tragedie van lijden te onderscheiden? Eén van de antwoorden die men daarop zou kunnen geven, luidt aldus: de ander die mij in zijn lijden aanziet, konfronteert mij met een onherleidbare ethische oproep. De inhoud van die oproep is dit lijden te bestrijden, en als dat niet (meer) mogelijk is, in ieder geval te ontkennen dat dit lijden het laatste woord is omtrent de mens. Ik meen dat een dergelijke ethische oproep wel in dat 'aanzien' besloten ligt, maar niet het meest oorspronkelijke moment is van de ontmoeting met een ander die lijdt. Als het waarnemen van een lijdende mens nl. oorspronkelijk gebeurt in de vorm van het horen van een ethische oproep, zou het aspekt van wedervaren daarin gemakkelijk buiten beschouwing kunnen blijven. De eerste reactie op het waarnemen van lijden is dan een reactie van 'ingrijpen'. Wie evenwel gekonfronteerd wordt met het lijden en dan direct tot actie wil overgaan, heeft misschien de mens die lijdt, nog niet ontmoet. Daarom zoek ik een ander antwoord op de vraag hoe het mogelijk is een verschil waar te nemen tussen tragedie en lijden. Voeren verhalen van mensen die lijden, niet veeleer tot com-passie, tot ontroering, tot verdriet, tot stilte? Dergelijke ontmoetingen zijn volstrekt kontingent, ook al maakt men deze vaker mee; ze zijn nooit een bijzonder geval van een algemene 'wet'. Ik wil hier overigens niet 'mooi' doen over het lijden. Lijden wekt geen esthetische beleving op. Bovendien kunnen verhalen van lijden de luisteraar zeer sterke gevoelens van machteloosheid geven. Soms echter kan de ander die lijdt, de draagkracht van de luisteraar versterken en deze oproepen tot bondgenootschap (verantwoordelijkheid). Ook dat is een volstrekt kontingente gebeurtenis. Maar precies zulke gebeurtenissen hebben een 'kritische kenkracht' (Schillebeeckx). Want de tragische beweging van het menselijk handelen wordt hier, minstens voor een moment, onderbroken. Niet langer zijn wij, in onze tragedie, het 'epicentrum'

²⁹ Ib. 34.

van de ons omringende werkelijkheid, maar die anderen, die ons een nieuwe draagkracht en een nieuwe verantwoordelijkheid verschaffen, in de verbondenheid met hen zelf als lijdende mensen.

Deze ervaring gaat gepaard met pathos en verwarring (Foucault). Ze ontregelt onze veiligheid en stelt ons in staat die als ideologie te onderkennen. Dat heft de ideologie niet op, evenmin als de tragiek. Daarom zijn er plausibiliteitsstructuren nodig waarin die ervaring van 'ommekeer' gethematiseerd en kritisch verhelderd kan worden. Een christelijke vredesbeweging kan zo'n structuur zijn, precies omdat ze godsdienstigheid en politiek niet langer verdeelt in privé-betekenisgevingen en publieke betekenisgevingen maar weer door elkaar 'mengt'³⁰.

III. Tussen veiligheid en een nieuwe schepping

Hebben we al vrede waargenomen wanneer we onze veiligheid als ideologie hebben onderkend? Ik meen dat men daarop niet te snel bevestigend moet antwoorden. Dat zou misschien terecht voedsel geven aan de argwaan dat ook ons spreken omtrent vrede een van die vormen van hybris is waarvan Oudemans spreekt. We zouden er dan de geringheid van onze verbondenheid mee kunnen verbergen. Die verbondenheid ervaren en aldus een andere fundering voor onze veiligheid ervaren dan dominantie, is een kontingente levensuiting. Zodra we die ervaring willen thematiseren en aldus ook verantwoordden, lopen we toch steeds weer het risico dat onze ideologie haar 'rechten' herneemt. Anderzijds kunnen we niet anders dan dergelijke riskante pogingen doen. Eén waarschuwing kan echter al geformuleerd worden. Elke thematisering – dus elke theologie – van de vrede die de kontingentie van die verbondenheid niet ten volle zou respecteren en daarmee een vlucht voor onze eindigheid zou zijn, zit op een verkeerd spoor.

Nu heb ik in de vorige paragraaf gekonstateerd, dat één van de eigen kenmerken van een christelijke vredesbeweging is in haar opties en analyses motieven te betrekken die ontleend zijn aan de joodse en christelijke traditie. Ik heb welbewust enkele malen gezegd dat ze politieke en godsdienstige betekenissen van haar handelen met elkaar 'mengt'. Ik bedoel dat 'mengen' op de eerste plaats als beschrijvende term³¹. Godsdienstsociologisch gezien is de keuze voor een vredesbeweging als het ware de resultante van een dergelijke 'menging'. Zeker in een sterk gesegmenteerde samenleving is zo'n keuze iets dat houvast geeft, een zekere doeloriëntatie, die lijn en richting aan het leven bieden kan. Maar die keuze wordt veel minder dan tot dusverre werd aangenomen, bepaald vanuit een samenhangend zinsysteem dat als een 'hemels baldakijn' het leven zou overspannen. Voor mensen in een christelijke vredesbeweging spelen motieven uit de joodse en christelijke traditie wel een rol bij de betekenissen die ze aan hun handelen geven. Maar men past die – mede onder invloed van positie, leeftijd en situatie – aan de subjektieve betekenissen aan. Meedoen met een vredesbeweging is daarom niet alleen te omschrijven als kiezen voor een vredesbeweging. Eerder moet men zeggen dat mensen in die beweging voortdurend bezig zijn hun subjektieve bete-

³⁰ De redenering dat een vredestheologie haar 'locus theologicus' heeft in de christelijke vredesbeweging, heeft ook gevolgen voor de omschrijving van de positie van de (universitaire) theoloog. Ik meen dat het niet zo reëel is die als 'organische intellectueel' te typeren, althans in onze samenleving. Meer perspectief zie ik in de categorie 'getuige'. Vgl. A.J.M. VAN DEN HOOGEN, *Naar een nieuw type rationaliteit in de theologie*, in: *Theologie en kerkvernieuwing*, l.c., 132-148, m.n. 140 vv.

³¹ Vgl. G. VAN TILLO, *Na de ineenstorting van het hemels baldakijn...*, in: *Met het oog op mensen*, l.c., 72-86.

knissen af te stellen op kollektieve schema's die er gelding hebben. En het 'belang' daarvan is deels om aldus eenheid in mijn leven te scheppen, en deels om tot eenheid te komen met de sociale omgeving waarvan ik deel uitmaak. Precies het feit dat de samenleving grenzen getrokken heeft, b.v. tussen godsdienst en politiek, die elk hun eigen regels en belangen hebben, maakt dat afstemmingsproces telkens opnieuw risikant. Het wordt bepaald door de spanning tussen genoeg nemen met grenzen en je er niet bij neerleggen, ze willen overstijgen en erin berusten. Die spanning is juist het risico waaraan je niet ontkomt zodra je enige lijn in je eigen leven brengen wilt en aan verbondenheid met anderen wilt vasthouden.

Nu is er vanuit de theologische traditie inzake de 'rechtvaardige oorlog' een belangrijk probleem te signaleren bij een dergelijke 'mengverhouding' van politieke en godsdienstige betekenissen van het handelen³². H. Gollwitzer heeft er reeds in de jaren vijftig op gewezen, dat een vredetheologie niet terug mag vallen in theologisering van de politiek. Daaronder verstaat hij dat vanuit het christendom de aanspraak van de politiek erkend wordt, dat met veiligheidsbeleid een *rechtvaardige zaak* wordt gediend, en dat men vanuit het geloof die zaak fundeert en legitimeert. Maar, zo zegt Gollwitzer, ook het alternatief gaat niet op: dat nl. gelovigen het *legitieme gezag* zouden erkennen van hen die het politieke monopolie inzake veiligheidsbeleid hebben (verworven) en dat men daarom hun handelen als moreel gerechtvaardigd beschouwt. Met name het dreigen met kernwapens als integraal onderdeel van zulke veiligheid ontnemt aan dat handelen de morele rechtvaardiging. Het dilemma van Gollwitzer is dus: moet je bevorderen dat politiek handelen nog verder ontdaan wordt van theologische funderingen, of moet je juist vanuit theologische funderingen van het bestaan dat politieke handelen kritisch bestrijden? Binnen dit alternatief is het feitelijke mengen van politiek en godsdienstigheid nooit wenselijk. Want zowel het eerste als het tweede lid van het dilemma vereisen eigenlijk dat die vermenging wordt opgeheven.

Ik zou echter niet willen pleiten voor opheffing daarvan. Want ik meen dat men dan terugvalt in een van de posities die in de eerste paragraaf beschreven zijn, met alle sterke maar ook zwakke kanten die daaraan verbonden zijn. Ik zou eerder die feitelijke vermenging vruchtbaar willen maken. Dan sluit een theologie van de vrede ook werkelijk aan bij haar theologische vindplaats. Een der belangrijke taken voor een theologie van de vrede is dan: onderscheid te maken tussen ideologische en niet-ideologische vermenging. Aan de hand van het scheppingsgeloof zou ik dat willen verduidelijken. Foucault heeft eens geschreven: 'Wat voor waarde heeft de verbetering om iets te weten te komen [b.v. de werking van onze veiligheidsideologie, T.v.d.H.], als ze slechts leidt tot opgestapelde kennis, en niet ergens, voor zover mogelijk, tot de verdwaling van degene die weet? Er zijn ogenblikken in het leven waarop de vraag of men anders kan denken dan men denkt, en anders kan zien dan men ziet, noodzakelijk is om door te gaan met het kijken en denken'³³. Ik meen dat de ervaring van ontmoeting met mensen die lijden aan onze veiligheid, een dergelijk ogenblik is en dat het scheppingsgeloof op zo'n moment een rol kan spelen bij het anders kijken en anders denken. En wel op twee manieren: het scheppingsgeloof geeft anders te kijken en te denken; en het radicaliseert dat kijken en denken.

Het christelijke scheppingsgeloof geeft anders te kijken en te denken. De reden

³² Vgl. DE WIT, (o.c.), 81 vv. Ik formuleer hier het dilemma in termen van veiligheid.

³³ Gecit. bij P. VANDERMEERSCH, *Michel Foucault: een onverwachte hermeneutiek van het christendom?*, in: *TvT* 25(1985) 263, nt. 37.

hiervan is, dat dit geloof de mens en de werkelijkheid betekenen als 'niet-God'. Ik meen dat we er goed aan doen de negatieve theologie die met het scheppingsgeloof innerlijk verbonden is, meer aandacht te geven. Want in het spoor van de secularisatie-theologie hebben we de betekenis van 'geschapen door God' al te direct verstaan als 'geschapen voor de mens'. Daaraan zitten positieve kanten, met name omdat het concurrentieschema waarin de verhouding tussen vrijheid en genade gedacht werd, op die wijze kon worden overwonnen. Maar omdat 'de mens' in de zinsnede 'geschapen voor de mens' werd opgevat als 'de autonome mens', kon een dergelijke scheppingstheologie ook de ideologie van deze autonomie legitimeren. Men zou ook met termen van Oudemans kunnen vragen: heeft die optimistische scheppingstheologie niet bijgedragen aan de hybris van de menselijke verhevenheid en heeft ze niet nagelaten bij te dragen aan de versterking van onze draagkracht voor het onvermijdelijke wedervaren, lijden en dood?

De nadruk op de autonomie van de mens is overigens in de zogenoemde nieuwe politieke theologie reeds veelvuldig bekritiseerd en ook vanuit de bevrijdingstheologie ontmaskerd als legitimering van een dominantie van de westerse mens. In de nieuwe politieke theologie zoekt men daarom naar eschatologische geloofstaal, en later naar apokalyptische geloofstaal, als mogelijkheden om het menselijk handelen te 'onderbreken', zoals Metz dat noemt. Dat heeft een groot voordeel gehad. Men verwierf aldus een positie van waaruit profetische kritiek mogelijk werd, b.v. op de ideologie van de veiligheid. Maar die positie was tevens een standpunt tegenover onze feitelijke werkelijkheid. Ze was in feite een variant van het tweede lid van Gollwitzer's dilemma: een kritische bestrijding van de ideologie omtrent onze veiligheid vanuit een houding die zich tegenover die politiek opstelt.

Ik meen dat echter ook vanuit het scheppingsgeloof een kritische positie mogelijk is, maar een die allereerst probeert onze draagkracht te versterken, en van daaruit ook een nieuwe verantwoordelijkheid fundeert.

Daarvoor benadruk ik eerst en vooral de negatieve theologie die vervat is in het scheppingsgeloof. Daaronder versta ik dan nog iets anders dan de ontgoddelijking van de zogenoemde 'scheppingsordeningen'. Binnen deze laatste conceptie houdt 'schepping' in: een werkelijkheid die geleed is in verschillende 'sferen' (b.v. natuur, samenleving) welke een integrale eenheid vormen, vanuit het standpunt van de mens bekeken. Dit geheel en de samenstellende delen ervan functioneren volgens hun eigen doel en wetmatigheid en zijn zó door God gewild.

Het gevaar van een dergelijke conceptie van het scheppingsgeloof bestaat in de verleiding om de horizon van de totale werkelijkheid te laten samenvallen met Gods werkelijkheid, resp. Gods werkelijkheid te denken als de horizon van de totale werkelijkheid. In een paar studies over het scheppingsbegrip van Thomas van Aquino heeft M.-D. Chenu er op gewezen dat bij Thomas duidelijk een besef aanwezig was van dit probleem³⁴. Voor Thomas betekent het geloof dat de konkrete, historische en materiële werkelijkheid door God is geschapen, *niet* dat deze werkelijkheid, als horizon voor menselijk handelen, samenvalt met de werkelijkheid van Gods handelen zelf. Het scheppend handelen van God omschrijft Chenu als 'profundens totum esse', hetgeen ik (vrij) zou willen vertalen als: alle werkelijkheid verdragend.

³⁴ Vgl. M.-D. CHENU, *L'homme, la nature, l'esprit*, in: *Arch. Hist. Doctr. Litt. M.A.* 44(1966) 123-130; *La condition de la créature*, ib. 45(1970) 9-16; *Création et histoire*, in: *St. Thomas Aquinas 1274-1974, Commemorative Studies*, II, Toronto 1974, 391-399.

Nu betekende voor Thomas 'totum esse' oftewel 'alle werkelijkheid': de zelfrealisatie van het geschapene, volgens het traditionele principe dat een bepaalde werkelijkheid méér streeft naar de ontwikkeling van haar eigen dynamiek naarmate ze dichter bij God staat. Thomas kende een gelede en dynamische opvatting van totaliteit. Juist wanneer men echter schepping verstaat als Gods scheppend handelen en dus eerder besloten ligt in het woord 'profundens' dan in de woorden 'totum esse', is zijn inzicht in de scheppingsrelatie nog zeer waardevol in een tijd en cultuur als de onze, waarin toch heel andere inzichten en theorieën bestaan over de aard van de totaliteit van de menselijke werkelijkheid.

Op de eerste plaats maakt dit inzicht het dan mogelijk om *in* het scheppingsgeloof ook de beaming van de eindigheid van alle menselijke levensuitingen te denken. Die eindigheid is een onherleidbaar gegeven van de menselijke werkelijkheid en we moeten als gelovigen op onze hoede zijn deze eindigheid niet voor te stellen als de keerzijde van Gods oneindigheid. Gods oneindigheid kennen we immers niet. Uit *eigen* beschouwing kennen we wel de verdeeldheid van de mens, tot uiting komend in zijn streven naar veiligheid. En we moeten niet aan de verleiding toegeven dat God zich juist manifesteert in die eindigheid. Meer dan die eindigheid is ons niet gegeven. Daar moeten we het mee doen. Scheppingsgeloof houdt dan in: die konkrete, eindige wereld van onze veiligheid te beamen als een *andere* mogelijkheid, – uit iets anders voortgekomen en mogelijkheid tot iets anders. Ze is niet de beste van alle mogelijke werelden, en evenmin de slechtste. Deze beide uitspraken zouden voortkomen uit de hybris dat we kunnen waarnemen vanuit het standpunt van de oneindigheid. Onze eindige wereld van de veiligheid echter is een andere, kontingente wereld. Dat betekent dat ze ook niet de pretentie mag hebben het enige centrum te zijn, ook al is ze voor ons het enige uitgangspunt van waarnemen. Het anders zijn dat we aan God toeschrijven, diens on-eindigheid, is in feite een indirecte uitspraak over onze eigen werkelijkheid. Deze redenering kan, behalve als een uitspraak van radicale godsdienstkritiek, ook opgevat worden als een uiting van scheppingsgeloof. De scheppingsrelatie tot de mens en de wereld ontzegt immers ook aan God een centrum-positie. God is niet het centrum van het heelal en ook niet de kiemcel van alle mogelijke werelden. God verdraagt het veeleer in telkens nieuwe omstandigheden herkend te worden als mogelijkheid om onze werkelijkheid als niet-centrum waar te nemen. En omdat God onze werkelijkheid op die wijze verdraagt, kunnen wij onze niet-centrum-positie verdragen.

Het inzicht in de negatieve theologie die met de scheppingsrelatie is gegeven, maakt het ook mogelijk *in* het scheppingsgeloof de beaming van onze kontingentie, zoals we die met name in het lijden aan onze veiligheid ervaren, te denken. Omdat Gods scheppingsrelatie tot de werkelijkheid niet samenvalt met die werkelijkheid als horizont voor onze vrijheid, laat het scheppingsgeloof ook de onherleidbare oorspronkelijkheid van de vrijheid onverlet. De oorspronkelijkheid van de vrijheid verschijnt als keerzijde van het wedervaren, en de onherleidbaarheid van de tragiek als keerzijde van ons vermogen tot verandering. De mogelijkheid tot nieuwe verbondenheid met mensen die lijden, dient dan eveneens binnen die oorspronkelijkheid gedacht te worden. Oorspronkelijkheid en kontingentie sluiten elkaar daarom niet uit, maar in. Dat impliceert dat de ontmoeting met een andere mens die zich tegenover ons openbaart als ander omdat hij lijdt aan onze veiligheid, evenzeer oorspronkelijk is als kontingent. Alleen zo kan die ontmoeting gedacht worden binnen de scheppingsrelatie.

Die scheppingsverhouding ontdoet daarom de norm van ons handelen ook niet van

haar kontingentie. Een persoonlijke norm blijft dan ook volop een kontingente norm. Ik zou haast zeggen: omdat de norm persoonlijk is, blijft ze ook kontingent. Je zou haar schenden door er een algemene regel van te maken. Toch bergt dat een grote spanning in zich. Zodra men 'konsekwenties' wil trekken uit de ervaringen van ontmoeting met een ander die lijdt aan onze veiligheid, is het bijna onvermijdelijk over te gaan tot het formuleren van regels, criteria of principes. En op dat moment lopen we weer het risico onze niet-centrum-positie te vervangen door een centrum-positie. Scheppingsgeloof houdt dan de 'herinnering' in aan een geschiedenis waarin Góð mensen die lijden, heeft gered. Hun onherleidbaarheid werd gered in de relatie tot God, omdat in die relatie hun kontingentie kon worden beaamd en niet herleid werd tot een systeem van veiligheid of tot de logika van de geschiedenis. God verdraagt menselijke kontingentie, waar mensen die in hun eigen vrijheidsproject willen opnemen.

Tot dusverre heb ik langs een tweetal kanten laten zien dat het christelijke scheppingsgeloof anders te kijken en te denken geeft. Op grond daarvan kan men pogen om, door dat scheppingsgeloof te expliciteren en te verantwoorden, een onderscheid aan te brengen tussen ideologische en niet-ideologische 'vermenging' van politieke en godsdienstige betekenissen van ons handelen. Bij dat mengen zijn, zoals gezegd, mensen steeds bezig om subjektieve betekenissen af te stemmen op gangbare kollektieve schema's. Want een mens zoekt eenheid in zijn leven en samenhang in zijn sociale omgeving. Precies in dat afstemmen funktioneert de ideologie van de veiligheid en daarom moet men de scheppingsrelatie daar niet tegenover plaatsen, maar daarin, als een andere en nieuwe mogelijkheid van dat afstemmen.

In het licht van de negatieve theologie die in het scheppingsgeloof vervat is, zou ik nu ook de positieve theologie willen situeren. Scheppingsgeloof houdt ook in dat de werkelijkheid *van*-God is (Schillebeeckx). Zaak is nu om in de reflectie hierover niet terug te vallen achter de negatieve theologie. We moeten vermijden 'van-God' te interpreteren als theo-centrische toeschrijving, als begrip van de scheppingsrelatie waarin God wordt gedacht als eind- of beginpunt van de beweging van materie en geschiedenis. R. Ruether heeft eens op deze problemen gewezen³⁵. Vandaaruit zou ik dan willen laten zien, dat het scheppingsgeloof ons kijken naar en denken omtrent veiligheid ook kan radikaliseren.

Ruether noemt drie problemen die kleven aan een visie welke de beweging van materie en geschiedenis verstaat, lineair of dialektisch, als een beweging naar voren; en God dan verstaat als eind- of beginpunt, of als beide. Vooreerst is die voorstelling van één grootse 'beweging naar voren' tegenstrijdig aan onze ervaring. Ik heb daar eerder al op gewezen. Het zoeken naar eenheid en samenhang in ons leven is veeleer aan 'verdeeldheid' onderhevig, kent veel risico's en stuit op talrijke breuklijnen. Een tweede bezwaar van zo'n visie is het gevaar dat een bepaalde groep (klasse, kaste) in feite verabsoluteerd wordt tot drager van die beweging en daardoor overheersing van de natuur of van andere culturen gelegitimeerd wordt. Een derde bezwaar is, dat de voorstelling van een grootse beweging naar voren onze dagelijkse activiteiten ofwel reduceert tot een domme aaneenrijging van te kleine stappen, of oprekt tot een zinloos nastreven van een revolutie die toch nooit zal komen.

Het is duidelijk. Ook Ruether wil de spanning tussen verhevenheid en geringheid

³⁵ Vgl. R.R. RUETHER, *Het milieu en de bevrijding van de mens: een konflikt tussen historische theologie en natuurlijke theologie?*, in: *id.*, *De laatsten zullen de eersten zijn: Messiaanse kultuurkritiek*, Baarn 1981, 72-88.

vasthouden en de scheppingsrelatie tot God van daaruit denken. Zij stelt een fundamenteel ander model voor om de geschiedenis en de beweging van de materie te denken, namelijk dat van de conversie³⁶. In haar beschrijving slaat conversie op een proces van doorbraak, het doorbreken van systemen in nieuwe systemen. Niet die ene grote verandering in de toekomst geeft zin aan onze wereld en ons handelen, maar een voortdurend pogen tot evenwicht te komen: evenwicht waarin het hiërarchische werkelijkheidsmodel, dat veiligheid alleen maar als dominantie over de ander kan waarnemen, wordt afgebroken. Ruether heeft bij het schetsen van dit model het hebreeuwse jubeljaar voor ogen (vgl. Lev. 25, 8-12). Dat leert ons dat er bepaalde basisvoorwaarden zijn voor een leven op aarde zoals God dat gewild heeft, een leven dat als leven van-God kan worden verstaan. Kennelijk doorbreekt deze voorstelling van een leven van-God de dominantie. Overigens worden in deze voorstelling niet de contingentie, de eindigheid, de sterfelijkheid en het lijden miskend. Het sterke punt van het model is juist dat die ten volle aanvaard kunnen worden. De conversie neemt de eindigheid en contingentie niet weg, maar beaamt deze als facetten van de werkelijkheid van-God. Binnen het conversiemodel is de angst voor de dood dan ook als zodanig benoembaar, behorend bij de werkelijkheid van-God. Wanneer de angst voor de dood echter onder haar eigen naam herkenbaar wordt, kan ook de utopie van de maakbaarheid die in de ideologie van de veiligheid zo'n sterke rol speelt, gerelativeerd worden. In de beaming van het scheppingsgeloof is er zo plaats voor de beaming van de dood, ook naar de zwarte kanten ervan. Dat kan onze draagkracht vergroten. Een zo verstaan scheppingsgeloof is bovendien een voortdurende oproep tot radikaal vernieuwend handelen. Dat doet een beroep op onze verantwoordelijkheid.

Tenslotte

Wat wordt er in Elsloo door het systeem waarvan de AWACS-machine deel uitmaakt, beschermd? Het antwoord is even kort als complex: mijn veiligheid. Een theologie van de vrede zou onderzoeksmodellen dienen te ontwikkelen om de betekeniskomplexen te analyseren waarin mijn definitie van veiligheid vervat ligt. Ze zou naar modellen dienen te zoeken voor een ideologiekritische reflectie op de wijze waarop ik in Elsloo veiligheid met mijn identiteit verweven heb. En ze zou tenslotte dienen te onderzoeken in hoeverre die identiteit 'in het licht van het geloof' geïnterpreteerd kan worden, en gefundeerd. Tot het zover is, lees ik maar:

Men kan het honger noemen of verzet
 waanzin of weerzin om het even
 men kan er oud mee worden maar
 men kan er niet mee leven.

(Ellen Warmond, 1963)*

³⁶ In het engelse woord 'conversion' klinken zowel religieuze als economische betekenissen mee.

* Deze bijdrage is een ingrijpende bewerking van de voordracht die gehouden is op de theologische studiedag van Pax Christi Nederland, op 10 nov. 1985. Het verslagboek van die studiedag is verkrijgbaar bij Pax Christi Nederland, Celebesstraat 60, 2585 TM 's-Gravenhage.

SUMMARY

Theology of Peace in the Light of Creation

The article begins with an overview of three approaches taken in current dogmatic theology to the question of peace. These approaches are: (1) An internal theological critique of the arguments that Christians use to support their standpoints on faith; (2) A practical theology of peace that posits eschatological signs in place of political decision making and the use of power; (3) A critical interpretation of the salvific value of the political *praxis* of peace. An example of each approach is given together with its strong and weak points. Because these approaches are strongly influenced by attitudes toward nuclear armaments, the question of the proper object and method of a theology of peace has not yet been sufficiently clarified. This article intends to examine this question further.

Assuming that the theology of peace is a variant of the theology of liberation, the subject and principal *locus theologicus* of the former becomes the Christian peace movement, whose function is to make it possible to perceive a distinction between peace and security, a distinction whose importance is illustrated by way of an analysis of security as an ideology. This takes place in discussion with Galtung, a representative of critical polemology. Because the Christian peace movement is a non-governmental, extra-parliamentary organisation, it offers a point from which to perceive the difference between security and peace. From that point, one can observe those who suffer as a result of the ideology of security and can thus unmask security as an ideology.

Starting from the doctrine of creation, the article goes on to show how the 'light of faith' can regard the reality of security in a critical spirit, seeking thereby an approach that builds on the three mentioned above. New here is the development of a negative theology that is implicit in the doctrine of creation and that precedes any positive theology. This approach makes room for a theological interpretation that can strengthen one's power to sustain suffering and finiteness, and that can provide a critical perspective for a renewed responsibility. (tr. D. LeFort)

A.J.M. van den Hoogen, in 1947 te Waalwijk (Ned.) geboren, heeft filosofie en theologie gestudeerd aan het groot-seminarie van het bisdom Den Bosch en aan de katholieke universiteit van Nijmegen, en deed onderzoek aan het Institut Catholique en de Facultés Saulchoir te Parijs. In 1984 promoveerde hij in Nijmegen op het proefschrift *Pastorale theologie: Ontwikkeling en structuur in de theologie van M.-D. Chenu*. Sinds 1985 is hij hoogleraar dogmatische theologie aan de Hogeschool voor Theologie en Pastoraat te Heerlen. Hij houdt zich momenteel bezig met onderzoek naar vraagstukken van arbeid en vrede. Hij publiceerde artikelen in verschillende bundels en tijdschriften, o.m. in TvT. Zijn adres is: Dros. van Zuenestraat 19, 6181 EE Elsloo, Ned.