

THEO BOER

De rechtvaardige oorlog Zoeken naar de zin van een eeuwenoud concept

THE JUST WAR: REVISITING AN ANCIENT THEOLOGICAL CONCEPT

Few concepts in the history of Christian theology have had such a lasting impact on contemporary political thinking as the doctrine of the just (or justifiable) war. In this contribution, I try to identify the meaning of the just war tradition as opposed to its two foremost competitors: a political pacifism and a crusader approach. After describing each of these theories, I draw upon the British-Indian philosopher Chandran Kukathas to explain the nature of pluralism. In the last section, I use the pacifism of John Howard Yoder in an attempt to retrace the proper meaning and explanation of just war thinking as being a strategic elaboration of the pacifism of Jesus and the early church in the context of a complex and fallen world.

1 Inleiding

Weinig concepten uit de geschiedenis van de christelijke ethiek hebben zo'n blijvende politieke impact en relevantie als dat van de rechtvaardige oorlog. De term stamt van Aristoteles, was als *justum bellum* gangbaar in de Romeinse wereld, maar is voor het eerst systematisch uitgewerkt en theologisch onderbouwd door Ambrosius en Augustinus.¹ Grote christelijke denkers als Thomas en Luther hebben de theorie verder doordacht en toegepast op de tijd waarin zij leefden. Denken over de rechtvaardige oorlog is vrijwel altijd hand in hand gegaan met een of andere vorm van twee rijkenleer.² In de moderne tijd is het concept *salonfähig* gemaakt door Reinhold Niebuhr, volgens *Time Magazine* één van de 100 invloedrijkste Amerikanen uit de 20e eeuw. Nadat de term tijdens de koude oorlog met zijn 'wederzijds gegarandeerde vernietiging' in onbruik was geraakt,³ is de term sinds de Golfoorlog in 1991 weer meer gangbaar. Sinds de 'oorlog tegen het terrorisme' rijzen opnieuw vragen of de theorie nog toepasbaar is, ditmaal gezien het ongrijpbare karakter van terroristische dreigingen.⁴

Algemeen wordt bij de beschrijving van het denken over oorlog en geweld een drievoudige typologie gehanteerd. Aan weerszijden van de hoofdstroom van de rechtvaardige oorlog zijn dat het pacifisme en het kruistochten- of heilige oorlogmodel.⁵ In dit artikel, geschreven op een moment dat de operatie *Iraqi Freedom* zijn tweede week ingaat, beschrijf ik de drie hoofdvarianten, waarbij de meeste aandacht gaat naar de criteria voor een rechtvaardige oorlog; vervolgens ga ik op zoek naar de rode draad in de baaierd van morele posities. Vragen die daarbij aan de orde komen, zijn: wat is moreel pluralisme, en tot hoever is zij binnen één traditie te verdragen? Met behulp van Yoder doe ik een poging om het christelijk denken over oorlog en geweld te herleiden tot het pacifisme van Jezus.

¹ James Turner Johnson, 'Just War', *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, James F. Childress en John Macquarrie (eds.), Philadelphia 1986, 328-329.

² Met name Augustinus' leer *De Civitate Dei* en *De Civitate Terrenae*, Thomas' visie op de tijdelijke functie van de staat en Luther's tweerijkenleer, die wij in de hedendaagse Nederlandse ethiek terug zien komen in de vorm van twee zo verschillende ethische concepten als van Kuitert en de Kruijf. In al deze visies is één van de belangrijkste bestaansgronden voor de staat het beteugelen van chaos en (fysiek) kwaad.

³ Zie J. Philip Wogaman, *Christian Perspectives on Politics*, Louisville 2000, 350vv.; Paul Ramsey (*Speak up for Just War or Pacifism: A Critique of the United Methodist Bishops' Pastoral Letter "In Defense of Creation"*, London 1988, 51) redt de gedachte van de rechtvaardige oorlog in de context van nucleaire afschrikking door te spreken over 'just peace'.

⁴ Zie Christopher Catherwood, *Why the Nations Rage: Killing in the Name of God*, Lanham 2002, 141vv., alsmede het artikel van G. Manenschijn in dit nummer van het *Nederlands Theologisch Tijdschrift*.

⁵ Joseph Allen, *War: A Primer for Christians*, Dallas 2001, 5; R. John Elford, 'Christianity and War', *The Cambridge Companion to Christian Ethics* (R. Gill, ed.), Cambridge 2001, 171-182.

2 De rechtvaardige oorlog

Bij de theorie van de rechtvaardige oorlog⁶ wordt onderscheiden tussen criteria om tot oorlog over te mogen gaan (*Jus ad bellum*) en criteria die binnen de oorlogvoering gelden (*Jus in bello*).⁷

2.1 *Jus ad bellum*

(1) *Gerechvaardigde reden*. Dit is het belangrijkste criterium om tot oorlog over te mogen gaan. In het algemeen verstaat men hieronder (a) bescherming van burgers of staten tegen onterechte aanvallen, (b) het herstellen van ten onrechte afgenomen rechten en (c) het verdedigen of opnieuw vestigen van een rechtvaardige politieke orde. Doorgaans is geïmpliceerd dat het om een defensieve oorlog gaat, omstreden is of hiermee ook een preventieve aanval (*preemptive strike*) kan worden gerechtvaardigd.⁸ De gerechtvaardigde reden sluit niet uit dat men nog andere voordelen bereikt met een oorlog dan de genoemde, zoals het openhouden van handelsroutes of het verstevigen van het netwerk van bondgenoten; maar zij mogen niet meespelen bij de beslissing om wel of geen oorlog te voeren. Evenmin is geïmpliceerd dat de tegenstander geen enkel recht aan zijn zijde heeft. Waarheid en recht zijn volgens de rechtvaardige oorlog-doctrine in een complexe politieke realiteit maar zelden uitsluitend aan één zijde te vinden. Die erkenning heeft voor- en nadelen. Het voordeel is dat de tegenstander niet wordt gedemoniseerd en het eigen kamp niet wordt opgehemeld, iets wat teruggaat op de vaststelling dat allen hebben gezondigd (Rom. 3:23) en er slechts Een goed is (Luc. 18:19). Het gevolg is wel dat men bij elke oorlog, hoe gerechtvaardigd ook, een zeker moreel onbehagen kan houden. Dat is niet prettig voor het geweten, het bevordert de effectiviteit van de politieke besluitvorming niet, en het is evenmin behulpzaam voor het moreel van de strijdende krachten. Aldus ontstaat bovendien een dilemma: erkenning dat het recht in specifieke conflictsituaties niet uitsluitend aan één kant staat, zou ertoe kunnen leiden dat rechtvaardige oorlogen in het geheel niet gevoerd kunnen worden, en daarmee zou de theorie *de facto* gaan samenvallen met een politiek pacifisme — maar daarmee zou men het oorlogvoeren overlaten aan mensen die alle middelen geoorloofd achten. Men kan ook van mening zijn dat een rechtvaardige oorlog uitsluitend gevoerd mag worden indien de tegenpartij aanwijsbaar en volledig 'fout' is, maar daarmee krijgt de doctrine trekken van de kruistochten-mentaliteit (zie onder.)

(2) *Juiste autoriteit*. In het rechtvaardige oorlog-denken mag slechts een staatsmacht de oorlog verklaren. In de Middeleeuwen weerhield dit criterium privé-legers ervan om hun eigen oorlogen uit te roepen en de samenleving in chaos te storten. Ook moet dit criterium waarborgen dat een rechtvaardige oorlog uitsluitend of in hoofdzaak publieke en niet, of niet in hoofdzaak, privé belangen behartigt.⁹

Volgens Allen verlangt dit criterium in de moderne tijd dat de beslissing om tot oorlog over te gaan, wordt genomen op de hoogst mogelijke niveaus van gezag.¹⁰ Maar wat betekent dat voor een concrete oorlog zoals die tegen Irak anno 2003: is een nationale overheid hoog genoeg, of zijn de Verenigde Naties het aangewezen orgaan?¹¹ Of, en in hoeverre de door de Verenigde Staten en zijn

⁶ Eigenlijk is de term 'te rechtvaardigen oorlog' te verkiezen, maar hier wordt omwille van de hanteerbaarheid gekozen voor de gangbare verkorting.

⁷ Ik houd hier de indeling aan van Joseph Allen in zijn *War*, 36vv. Vergelijkbare overzichten zijn aan te treffen bij Turner Johnson, 'Just War', 328-329; John Philip Wogaman, *Christian Ethics: A Historical Introduction*, London 1993, 57-58, 91-92, 114; John Howard Yoder, *When War is Unjust: Being Honest in Just-War Thinking*, Eugene 2001, 147vv.; James F. Childress, 'Just-War Criteria', *Moral Responsibility in Conflicts*, Baton Rouge 1982, 75-76; F. Stratmann, *Weltkirche und Weltfrieden*, Augsburg 1924, 103vv.

⁸ Volgens Allen (*War*, 36) wel, volgens Yoder (*When War is Unjust*, 151) niet.

⁹ Over de vraag of dit criterium ook de opstand tegen een dictator rechtvaardigt, gaan de meningen uiteen. Sommigen gaan op basis van onder meer Rom. 13 uit van een strikt letterlijke interpretatie van het criterium, volgens anderen — waaronder Thomas — hangt een en ander af van proportionaliteits- en utiliteitsoverwegingen. Zie Roland H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Nashville 1960, 106.

¹⁰ Allen, *War*, 38.

¹¹ Andrew Sullivan, 'Yes, a War Would Be Moral,' *Time Magazine*, 3 maart 2003: '... can a war be legitimate without the sanction of the U.N.? Of course it can. Traditional just-war theory leaves the responsibility for grave decisions like these to the relevant authorities — the parties to the dispute and the countries planning to take action. We do not live under a world

bondgenoten begonnen oorlog tegen Irak vanuit dit criterium moreel gerechtvaardigd kan worden genoemd, hangt dus mede af van de vraag of men de VN ziet als de enig aangewezen autoriteit. Dat neemt niet weg dat het uitroepen van een oorlog buiten VN-verband ook om andere redenen problematisch genoemd kan worden: vanuit het gevestigde internationaal recht, of in het kader van in internationaal verband aangelegane verplichtingen. Omdat het vaststellen van de rechtvaardigheid van een oorlog in eerste aanleg gebeurt op basis van morele (en niet op juridische) criteria,¹² is het mogelijk dat een oorlog die niet aan alle maatstaven van het internationaal recht voldoet, toch gerechtvaardigd is.¹³

(3) *Laatste redmiddel*. Oorlog is uitsluitend te rechtvaardigen indien alle andere, minder gewelddadige middelen zijn uitgeput. In bijna elke oorlog bestaat er onenigheid over dit criterium, omdat maar zelden onomstotelijk vaststaat dat er geen andere keuze meer resteert. Het voorspel van de oorlog tegen Irak is een voorbeeld: er is veel gepraat (inclusief diplomatie achter de schermen), er is bedreigd, en tot het laatste moment boekten wapeninspecteurs voortgang. Bij de finale afweging bleken de hoofdrolspelers in de Veiligheidsraad het over dit criterium zodanig oneens dat het een breekpunt is geworden in de Transatlantische coalitie.¹⁴

(4) *Verklaring van oorlog en oorlogsdoelen*. Dit criterium ontbreekt zowel bij Augustinus als bij Thomas. Het is omstreden omdat het in sommige gevallen militair onverstandig is om een oorlog te verklaren alvorens aan te vallen.¹⁵ Niet onbelangrijk is het volgende. Stratmann stelt in zijn invloedrijke, uit de scholastieke traditie samengestelde lijst van criteria dat de oorlogsverklaring tevens in naam van God ('zur Vollstreckung seiner Gerechtigkeit') dient plaats te hebben.¹⁶ Daarmee lijkt echter de grens naar de heilige oorlog te zijn gepasseerd. In de literatuur overheerst de visie dat de theorie van de rechtvaardige oorlog, in tegenstelling tot een kruistochten-mentaliteit, zeer terughoudend is om een conflict in religieuze termen te beschrijven — niet alleen omdat een beroep op Gods wil in een pluralistische setting op onbegrip stuit, noch alleen uit gepast voorbehoud over ons inzicht in de doelen van de Almachtige (Gustafson),¹⁷ maar ook vanuit de overtuiging dat God boven de partijen staat en Schepper en Onderhouder is van alle mensen.¹⁸

(5) *Proportionaliteit en redelijke kans op succes*. Van alle criteria is dit het meest 'utilistische'. Wanneer het te verwachten leed groter is dan de te voorkomen schade, moet van oorlog worden afgezien. Dit criterium is om twee redenen omstreden. Ten eerste is kansberekening over de mogelijke uitkomsten van een oorlog onderhevig aan grote onzekerheid.¹⁹ Dat ook de Irak-oorlog kan escaleren is een argument dat in de aanloop ernaar vaak gebruikt is, ook door kerken.²⁰ Omgekeerd hielden voorstanders

government. We live under a system in which nation states wield authority in cooperation with one another.'

¹² Voor een verdediging van deze stelling, zie Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: a Moral Argument With Historical Illustrations*, London 1977, xii-xvii.

¹³ Dat verschil tussen juridisch en moreel blijkt uit berichten dat Rusland, één der landen die medio maart 2003 een 'oorlogsresolutie' in de Veiligheidsraad met een veto dreigden te treffen, in recente jaren ondanks het wapenembargo tegen Irak wapensystemen is blijven leveren. Een veto is daarmee juridisch nog wel geldig, maar de morele geloofwaardigheid is verzwakt. Overigens geldt ook omgekeerd: als de VN een oorlog billijken, hoeft deze nog niet rechtvaardig te zijn.

¹⁴ Ik laat hier buiten beschouwing dat de stemmen steeds sterker werden om de Irakezen van hun dictator te bevrijden. Ook op dat gebied is diplomatie geweest, maar het van buitenaf verdrijven van een dictator rechtvaardigen binnen het raamwerk van de rechtvaardige oorlog vereist een aparte discussie.

¹⁵ Belangrijk voorbeeld is de Zesdaagse verrassingsoorlog van Israël in 1967.

¹⁶ Stratmann, *Weltkirche und Weltfriede*, 103.

¹⁷ James M. Gustafson, "'The Almighty has His Own Purposes': From Politics to Theology," Carl Reinhold Bråkenhielm and Gunhild Winqvist Hollman (eds.), *The Relevance of Theology: Nathan Söderblom and the Development of an Academic discipline*, Uppsala 2003, 101-112.

¹⁸ Stanley Hauerwas, 'No, This War Would Not Be Moral'. *Time Magazine*, 3 maart 2003; Allen, *War*, 32.

¹⁹ Allen (*War*, 42) noemt proportionaliteit en kans op succes als twee afzonderlijke criteria, maar gezien de onvoorspelbaarheid van oorlogen lijkt men bij een proportionaliteitsberekening per definitie op kansberekeningen aangewezen.

²⁰ Brief van de Raad van Kerken aan Minister de Hoop Scheffer, 21 maart 2003; Verklaring van de Wereldraad van

van militair ingrijpen hun gehoor voor dat de verliezen beperkt zouden blijven en de oorlog snel en effectief zou zijn. Hoewel aanhangers van de rechtvaardige oorlog-doctrine de onvoorspelbaarheid en onberekenbaarheid van voors en tegens toegeven, wijzen zij op de potentiële heuristische functie van het criterium: beter enige schatting van voors en tegens, dan er om bovengenoemde reden maar helemaal niet aan te beginnen.²¹ Een tweede bedenking is de mogelijkheid van een botsing met het recht op zelfverdediging. Een oorlog bedoeld om een agressor buiten de grenzen te zetten zet zeker op de korte termijn meer mensenlevens op het spel dan wanneer de zaken op hun beloop worden gelaten. De Golfoorlog van 1991 is daar een voorbeeld van, maar ook kleinschalige vormen van zelfverdediging (tegen mishandeling, verkrachting) kunnen het risico op de dood van de agressor met zich meebrengen.²² In de praktijk behoeft het proportionaliteitscriterium minder stringent te worden toegepast naarmate een schending unilateraal en zonder provocatie is begonnen.

(6) *Juiste intentie*. De bedoeling van oorlogvoeren mag niets minder zijn dan het scheppen van een (veel) betere en meer rechtvaardige vrede dan de situatie voor de oorlog. Daarmee is tevens duidelijk dat andere motieven — verachting voor een vijand, wraakoefening of het anderszins vereffenen van een rekening — geen geldige motivatie vormt voor het beginnen van een oorlog.²³

2.2 *Jus in bello*

Tot de criteria voor handelen in oorlogssituaties behoren het discriminatiebeginsel en het criterium van proportionaliteit. Het *proportionaliteitscriterium* is vergelijkbaar met het gelijknamige criterium onder het *Jus ad bellum* (zie daar), maar dan toegepast op de middelen tijdens de strijd. Het *discriminatiebeginsel* is een deontologisch (vanuit absolute plichten redenerend) principe: niet-strijdenden mogen niet worden gebruikt als middelen in de oorlog. Hoewel het doden van burgers of het nemen van gijzelaars een oorlog kan helpen bekorten of te beslechten, is dat niet geoorloofd. Het onderscheid strijder-niet strijder verwijst niet naar loyaliteiten, maar naar rollen: ook zij onder de burgerbevolking die pal staan achter de agressieve bedoelingen van hun leiders, worden ontzien, en omgekeerd: soldaten met grote bedenkingen bij hun participatie in de strijd hebben geen andere status dan overtuigde vechters. Ik signaleer in het kort een drietal problemen. Ten eerste is de grens tussen strijdende en niet-strijdende partijen (en die tussen militaire en niet-militaire doelen) poreus. Elk leger is afhankelijk van niet-militaire vormen van ondersteuning. Zijn fourageerders, leden van technische diensten, koeriers en nieuwslezers in zekere zin niet ook strijders? Ten tweede is er de vraag in hoeverre men doelen mag bestoken waarvan men weet dat men er ook burgers mee kan of zal treffen. Het principe van de handeling met het dubbele effect is een poging om apert verkeerde handelingen uit te sluiten (het doden van burgers als doel), maar ook niet meer dan dat: de dilemma's en de tragiek blijven bestaan. Een derde probleemveld ontstaat wanneer de tegenstander gebruik maakt van jouw terughoudendheid bij het aanvallen van burgerdoelen, bijvoorbeeld door militaire installaties middenin woonwijken te bouwen of door militairen zich te laten verkleden als burgers. Algemeen geldt in de theorie van de rechtvaardige oorlog dat schendingen door de ene partij de andere partij geen reden verschaffen om de criteria eveneens aan hun laars te mogen lappen.

Kerken, 13 maart 2003; Brief van de SoW-kerken aan minister-president Balkenende, 3 maart 2003; Persverklaring WARC, 4 maart 2003; Verklaring van Europese kerkleiders (Berlijn-verklaring), februari 2003; Verklaring Lutherse Wereldfederatie, 11 september 2002.

²¹ Allen, *War*, 41.

²² Overigens kan men een op het eerste gezicht disproportioneel geweld ook regelutilistisch motiveren, namelijk wanneer ook de lange termijn-gevolgen mogen meetellen. In het geval van de (eerste) Golfoorlog bijvoorbeeld: mogelijk waren bij *niet* ingrijpen in de loop der jaren mogelijk veel meer mensen omgekomen door politieke repressie; hard ingrijpen zal nieuwe dictators afschrikken om het slechte voorbeeld te volgen.

²³ Op een persconferentie in November 2002 werd George W. Bush jr. gevraagd waarom hij op de val van Saddam Hussein uit was. Het antwoord luidde: 'After all, he is the guy who tried to kill my dad'.

2.3 Toepassing van de criteria

Nu we deze criteria hebben bekeken, blijven er twee vragen over. De eerste is die naar het relatieve gewicht van deze criteria. Niet alleen zijn alle criteria in beginsel relevant, maar ook is het zo dat als er één criterium ontbreekt of wordt geschonden, de oorlog niet als te rechtvaardigen geldt. Daarbij signaleerden we wel dat de criteria van verklaarde intentie (oorlogsverklaring) en legitieme autoriteit voor discussie en meerderlei uitleg vatbaar zijn. Zij hebben daardoor een minder gevestigde positie. Omgekeerd is het criterium van de gerechtvaardigde reden zo zwaar dat bij afwezigheid daarvan een oorlog beslist onverantwoord is. In mindere mate geldt dat voor het criterium van het laatste redmiddel. Is aan de criteria *in bello* niet voldaan, dan is dat reden voor een bijstelling van de middelen, maar de oorlog op zichzelf kan gerechtvaardigd blijven heten.

Theologisch belangrijker dan de vraag naar de plaats en de rangorde van de afzonderlijke criteria, is de vraag wat er aan het totale begrip 'rechtvaardige oorlog' ten grondslag ligt. Ik kom hier onder 7 op terug.

3 De kruistocht of de heilige oorlog²⁴

Allen²⁵ beschrijft de kruistochten-mentaliteit als volgt: (1) Kruisvaarders zien rechtvaardigbare oorlogen als een strijd tussen de machten van goed en kwaad. Hun strijd is Gods strijd — God staat aan hun kant en uitsluitend aan hun kant —, en hun vijanden zijn Gods vijanden. Wie niet voor hen is, is tegen hen. Onderscheidingen als die tussen strijdende en niet strijdende partijen, tussen visie nuances in het kamp van de tegenstanders, of tussen de persoon en zijn daden, zijn voor de kruisvaarders niet relevant. Wie bij de vijand hoort, is een slecht mens en heeft zijn recht op leven verspeeld; (2) Kruisvaarders streven absolute doelen na. Zij beogen de totale en definitieve overwinning op de vijand. Compromissen zijn een erger kwaad dan de oorlog zelf; (3) In een kruistocht zijn de middelen in beginsel onbeperkt. Elk gebruik van geweld dat bijdraagt aan de overwinning is toegestaan.

Ter illustratie enkele citaten uit een historische beschrijving van de eerste kruistocht naar Jeruzalem van 1095-1099. Het feitelijke begin van deze kruistocht wordt gevormd door een preek die Paus Urbanus II in Juli 1095 tijdens een kerkvergadering op in Clermont houdt tot rond 100.000 aanwezige kruisvaarders:

'Ziet, thans staat er een alleszins wettige strijd voor de deur. Ziet, het oogenblik is gekomen om te bewijzen dat ook gij de rechtvaardigheid liefhebt; gij, die tot hiertoe al te vaak het zwaard getrokken hebt voor onrechtvaardige zaken. ... Trekt thans op en verdedigt met het Machabeërszwaard in de hand, het erfdeel van Israël!' Alle aanwezigen trillen van aandoening; allen hebben dezelfde gedachten en eenparig roepen ze uit: 'God wil het! God wil het! Op, ten strijde!' 'Ja', herneemt paus Urbanus, 'ja, God wil het! Laat die kreet uw strijdkreet worden!'²⁶

De kruisvaarders gaan op reis en leveren in het Turkse Rijk strijd met daar oprukkende Moslims:

Het is betreurenswaardig te moeten vermelden, dat eenige der Kruisvaarders de barbaarse gewoonten volgden van dezelfde Turken die zij zoeven overwonnen hadden; zij sneden de Sarraceensche lijken het hoofd af, bonden die hoofden als overwinningsteeken aan hun

²⁴ Dit artikel gaat over de visie op oorlog en geweld in de christelijke traditie. Mede hierom wordt voornamelijk de term 'kruistochten' gehanteerd. Het hiermee verbonden 'heilige oorlog' is minder bruikbaar vanwege associaties met de islamitische *Jihad*.

²⁵ Allen, *War*, 9-12. Walzer omschrijft de kruistocht als '... a war fought for religious or ideological purposes. It aims not at defense or law enforcement, but at the creation of new political orders and at mass conversions. It is the international equivalent of religious persecution and political repression, and it is obviously ruled out by the argument for justice.' Walzer, *Just and Unjust Wars*, 113-114; Elford voert de kruistochten terug op het Oudtestamentische verschijnsel van de heilige oorlog — 'a war fought for and on behalf of God in which, for that reason alone, required no other justification or legitimation of any kind'. Elford, 'Christianity and War', 175.

²⁶ G. Mailhard de la Couture, *Godfried van Bouillon en de eerste Kruistocht* (vert. uit het Frans), Rijssel, ca. 1890, 30-31.

zadelknop, en keerden aldus getooid zegevierend naar hun legerkamp weder. Duizend van die hoofden werden den volgende dag, bij middel der oorlogswerptuigen, binnen de stad geslingerd.²⁷

En bij de inname van Jeruzalem:

Nu volgde er eene afgrijselijke slachting. Alom werd er zonder mededoogen vermoord; het was, als wilde men het gevloekte Sarraceensche geslacht geheel van de aarde verdelgen. ... De huizen, de straten, ja de tempels zijn opgevuld met lijken; het vergoten bloed vermenigvuldigt zich in die mate, dat het 'beken vormt die langs den weg heenvlieten'. In de voorhal der groote Moskee van Omar ... moet men halverwege de beenen door het bloed waden; de paarden weigeren haast hun weg te volgen. Heele lichamen en afgeslagen armen en beenen drijven in die rookende bloedzee ... Inderdaad ... zijn de Kruisvaarders te Jeruzalem waarschijnlijk te ver gegaan. ... Nooit ... werd het oorlogsrecht — voor de Turken gewis een strafgericht des Heeren, — op vreeselijker wijze en zoo ten einde toe uitgeoefend.²⁸

Ook daaropvolgende kruistochten waren ten dele zeer gewelddadig, en geweld kwam terug in heksenvervolgingen, Reformatie²⁹ en Contrareformatie, de Inquisitie en kolonisatie.³⁰

In het moderne christendom zullen weinigen zich openlijk opwerpen als kruisvaarders of kruisridders.³¹ Dat neemt niet weg dat bepaalde trekken van een kruistochten-mentaliteit ook in moderne politiek-theologische theorieën waarneembaar zijn. Wogaman noemt twee *loci*: sommige varianten van de bevrijdingstheologie, met name die welke de Marxistische maatschappij-analyse van de klassenstrijd overnemen, inclusief de noodzaak van revolutie. In hun bevrijdingsstrijd zijn de onderdrukten veelal niet gehouden aan de criteria van de rechtvaardige oorlog. Het morele onbehagen tegen het gebruik van geweld, in dit geval tegen de heersende klasse, is aan slijtage onderhevig.³² Daarnaast noemt hij de politieke visie van neoconservatieve christenen die primair denken in termen van een strijd tussen beschavingen, en wier denken in de vorm van termen als 'het rijk van het kwaad' (Reagan over de Sovjet-Unie) en 'the axes of evil' (George W. Bush jr.) weerklinkt in de Amerikaanse politiek.³³

4 Het pacifisme

Het politieke pacifisme wordt doorgaans onderscheiden in een getuigende (of principiële) en een pragmatische variant. De *getuigende* pacifist wijst geweld af omdat dat altijd intrinsiek (in zichzelf, los van eventuele gevolgen) verkeerd en onacceptabel is.³⁴ Volgens deze deontologische benadering kan men daarom geen geweld rechtvaardigen om een groter kwaad te voorkomen. Dat wil niet zeggen dat de principiële pacifist niet is geïnteresseerd in de uiteindelijke gevolgen (utiliteit). Enerzijds zijn er religieuze pacifisten (Yoder, Hauerwas) die toegeven dat pacifisme het geweld aanvankelijk misschien

²⁷ *Ibid.*, 47.

²⁸ *Ibid.*, 127-128. Dit citaat onderbouwt de stelling dat de theorie van de rechtvaardige oorlog en het pacifisme tijdens de Kruistochten ver buiten beeld waren. Elford, 'Christianity and War', 176, vgl. Steven Runciman, *A History of the Crusades*, 3 vols., Cambridge 1962 en Elisabeth Siberry, *Criticism of Crusading 1095-1274*, Oxford 1985.

²⁹ Volgens Elford sanctioneerde Luther, ondanks officiële afwijzing van de kruistocht-gedachte, de inhoud daarvan langs andere wegen wel degelijk, met godsdienstoorlogen als gevolg. Elford, 'Christianity and War', 176.

³⁰ Joeri Boom, 'De heilige oorlog'. *De Groene Amsterdammer*, 22 december 2001: 'Ook ijverig koloniserende Nederlanders lieten zich niet onbetuigd. Jan Pieterszoon Coen, de bedwinger van de Archipel, liet duizenden Molukkers in koelen bloede vermoorden. "Ontziet uw vijanden niet, want God is met ons", luidde zijn devies.'

³¹ Daarbij laten we groepen buiten beschouwing die de term *crusade* in niet-politieke zin gebruiken, bijv. voor evangelisatiecampagnes.

³² J. Philip Wogaman, *Christian Perspectives on Politics*, 79vv., i.h.b. 93.

³³ *Ibid.*, 103vv. Wogaman mag in dit verband als betrekkelijk onverdacht worden aangemerkt, aangezien hij in Washington geldt als één der biechtvaders van Amerikaanse presidenten.

³⁴ Ik gebruik hier met opzet ook de term 'onacceptabel', omdat ik aan het eind zal betogen dat in de theorie van de rechtvaardige oorlog geweld weliswaar intrinsiek verkeerd, maar niet ten allen tijde onacceptabel is.

wel in de kaart speelt, maar die vertrouwen dat God uiteindelijk de echte vrede zal brengen.³⁵ Toch menen zij dat het getuigende pacifisme de wereld op termijn wel degelijk tot een betere plaats zullen maken: geweldloosheid verbijstert de tegenstander en ontwapent hem daardoor. Door mensen bij elkaar te brengen levert het een structureler bijdrage aan de oplossing van conflicten dan het gebruik van geweld, dat uiteindelijk slechts symptoombestrijding is.³⁶ Dat het getuigende pacifisme ondanks deze al of niet ijdele hoop geen op empirische observaties of calculaties gebaseerde strategie is, verklaart waarom er buiten een godsdienstige context, zonder de daarin vervatte hoop op een ingrijpen van God of een gelouterd voortbestaan van de ziel na de dood, vrijwel geen principiële pacifisten zijn te vinden.

In onderscheid tot de getuigende pacifist keurt de *pragmatische* pacifist geweld niet principieel af. Zijn positie staat of valt met de juistheid van de empirische bewering dat geweld alleen maar meer geweld oproept en dat geweldloosheid effectiever is in het bestrijden van geweld.³⁷ Daarbij roept volgens de één elke afzonderlijke geweldshandeling nieuw geweld op, terwijl de ander vindt dat geweldshandelingen bij elkaar genomen (maar niet altijd afzonderlijk), meer geweld oproepen. Je kunt je afvragen of dit pragmatisme nog pacifisme genoemd kan worden. Immers: als bewezen kan worden dat gebruik van sommige welomschreven (en eventueel in regels te vatten) vormen van geweld wel degelijk een effectief einde kunnen maken aan een geweldsspiraal, zou de pragmaticus prompt pacifist-af zijn.³⁸

5 Het verschijnsel 'pluralisme'

Het bestaan van drie zo diverse denkwijzen als die van pacifisme, kruistochten en de rechtvaardige oorlog stelt de theologische ethiek voor de vraag: als alle drie zich beroepen op Schrift en traditie, hoe moeten zij dan worden beoordeeld en op basis van welke criteria?

Bekijken we eerst twee moderne pogingen om pluralisme te duiden. Susan Wolf³⁹ onderscheidt pluralisme op twee niveaus: (1) *pluralisme binnen het eigen waardensysteem*. Binnen één systeem kunnen verschillende waarden competitief zijn en tot tegengestelde handelingsvisies leiden. Een voorbeeld van zo'n conflict is dat tussen niet-doden en zelfbescherming. Soms kan zelfbescherming het nodig maken dat men geweld gebruikt, maar toch zijn zij niet incompatibel, integendeel: beide zijn te herleiden tot het principe van de gelijke waarde van ieder mens. Morele conflicten zijn in deze visie dikwijls het gevolg van feitelijke omstandigheden zoals schaarste aan tijd of middelen. Zijn zij echter principieel onverenigbaar, zoals het geval lijkt tussen pacifisme en kruistochten, dan kan de aanwezigheid van beide in één waardensysteem het einde van dat systeem inluiden.⁴⁰ (2) Dat waarden verregaand incompatibel zijn, kan volgens Wolf ook teruggaan op het bestaan van verschillende *waardensystemen* en dus tot het niveau van een levensbeschouwing. Wanneer we de waardenbotsing tussen de hier behandelde visies op geweld aldus verklaren, staan we echter voor nieuwe problemen. Ten eerste is het onwenselijk om de christelijke traditie te heromschrijven in termen van conflicterende waardensystemen of zelfs levensbeschouwingen. Op basis van de visies op oorlog en geweld zou men de joodse en christelijke traditie immers kunnen gaan opdelen, met als mogelijk gevolg een sterke antithese tussen Oude en Nieuwe Testament, tussen God en demiurg,⁴¹ of tussen het christendom voor en na Constantijn. Voorts stelt zich de vraag naar de maatstaf voor de beoordeling van conflicterende

³⁵ John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vincit Agnus Noster*, 2nd Ed., Grand Rapids 1994 (Ned. vert. *De politiek van het kruis*, Baarn 1974); Stanley Hauerwas, *The Peacable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame 1983.

³⁶ Yoder besteedt aan deze mogelijkheid in totaal slechts vier pagina's en toont daarmee aan dat de nadruk ligt op de van Gods liefde getuigende gehoorzaamheid in plaats van op de effectiviteit. *The Politics of Jesus*, 88vv.

³⁷ Vgl. Richard B. Gregg, *The Power of Nonviolence* (2nd rev. ed.), New York 1966, 36vv., 93vv. Tegenstanders van het pragmatische pacifisme wijzen erop dat het succes van het pacifisme van bijv. Ghandi grotendeels rust op het morele geweten van de machthebbers. Zie Elford, 'Christianity and War', 174.

³⁸ In navolging van Elford ('Christianity and War', 174) ga ik er hier van uit dat ook het verschijnsel 'selectief pacifisme' (bijvoorbeeld atompacifisme) problematisch en mogelijk zelf-contradictoir is, omdat ook hier de feitelijke motivatie rust op een utilistische afweging, niet op een deontologisch principe.

³⁹ Susan Wolf, 'Two levels of Pluralism', *Ethics* 102 (1992), 785-798.

⁴⁰ *Ibid.*, 788vv.

⁴¹ Yoder, *The Politics of Jesus*, 87.

visies. Volgens Wolf is het onmogelijk om te zeggen welk systeem het beste is, maar wel is het mogelijk om van bepaalde systemen te zeggen dat zij vallen buiten de *range of acceptable codes*.⁴² Op basis van Wolf's analyse van aanvaardbaar pluralisme zou waarschijnlijk sprake zijn van tenminste twee systemen: één systeem waarin de rechtvaardige oorlog en het pacifisme vreedzaam coëxisteren, en één systeem waarin een kruistochtenmentaliteit thuishoort. In dat geval is het de vraag welk systeem de parameters biedt voor een beoordeling. Wolf laat deze vraag open.

Een andere benadering van pluralisme geeft de Brits-Indische filosoof Chandran Kukathas. Meer dan Wolf benadrukt Kukathas de continuïteit tussen waarden en waardensystemen, zelfs wanneer ze sterk uiteengaan.⁴³ Kukathas herleidt verschillen in beginsel tot contextverschillen van culturele aard en niet in termen van incompatibele morele uitgangspunten. Morele concepten kunnen zich ontwikkelen door een vreedzaam kritisch discours in de erkenning van de aanwezigheid van een gedeelde laag normatieve moraliteit.⁴⁴ Diepgaande morele verschillen zoals die tussen pacifisme en een kruistochtenbenadering zijn dan, met een aan Gustafson ontleende term, te verklaren door *contraction*, beperktheid van zicht en belangenscopus.⁴⁵

Nu kunnen we met MacIntyre kritiek hebben op de comfortabele, maar daarmee mogelijk illusoire, aanname dat alle verschillen teruggaan op (ooit) gedeelde waarden. Hoewel ook MacIntyre pleit voor een vorm van dialoog, gaat morele dissensus volgens hem terug op diepere oorzaken dan culturele oorzaken alleen: er spelen ook verschillende, niet tot elkaar herleidbare tradities en vocabulairen mee.⁴⁶ Of we de moraal uit verschillende culturen dus zo gemakkelijk op één noemer kunnen brengen, valt te betwijfelen, maar dat is met het oog op de vraagstelling van dit artikel niet onoverkomelijk. De waarde van Kukathas' cultuurgerichte benadering kan er namelijk in bestaan dat we haar toepassen op culturele stromingen *binnen* de ene Bijbelse traditie. Daarmee is ook het bij Wolf gesignaleerde probleem van tafel van de traditie-overstijgende criteria voor beoordeling. De geschiedenis van Schrift en (christelijke) traditie is niet op te vatten als die van één cultuur, maar het lijkt niet implausibel om de religiegeschiedenis desondanks als één min of meer continue traditie te omschrijven. Niet alleen is er binnen al die culturele contexten doorgaans de *wil* om één traditie te zijn: van het respectvolle verwijzen naar de godsdienst van de vaderen in Oude en Nieuwe Testament, naar het belijden van 'één algemene christelijke' kerk door de eeuwen. Daarnaast is ook inhoudelijk sprake van een binnen een bepaalde bandbreedte voortdurende pluraliteit. Inzake de visies op het gebruik van geweld valt op dat zij elkaar niet diachroon afwisselen, maar dat zij lange tijdsperiodes naast elkaar bestaan waarbij nu eens de een, en dan weer de ander domineert. Dat motiveert het spreken in termen van een aan de christelijke traditie inherente spanningsverhouding, een die zal blijven terugkomen zolang men zich op de aloude bronnen blijft beroepen, en zolang men als christenen leeft in complexe politieke realiteiten.⁴⁷ Met MacIntyre pleit ik dan ook voor een discours binnen de christelijke traditie (al zou hij de term 'tradities' prefereren) die de uitersten met elkaar confronteert zonder te willen polariseren; en met Kukathas pleit ik voor een zoektocht naar culturele in plaats van normatief-ethische variabelen die de verschillen kunnen verklaren. Mogelijk kunnen zij ook helpen onderscheiden tussen essentiële en perifere visies op het gebruik van geweld.⁴⁸

6 Zoekend naar de constante in de Bijbel

Jezus' ethiek draagt een radicaal karakter. Men heeft daarom wel beweerd dat zijn ethiek een interim-

⁴² Wolf, 'Two Levels of Pluralism', 796. Wolf kiest voor de bespreking van moreel pluralisme het dispuut tussen een lid van de geweldloze Amish-gemeenschap en een politie-agent die wegens valse beschuldigingen wordt vervolgd.

⁴³ Ch. Kukathas, 'Explaining Moral Variety', *Social Philosophy & Policy* 11 (1994), 80-115.

⁴⁴ *Ibid.*, 18.

⁴⁵ James M. Gustafson, *Ethics from a Theocentric Perspective I: Theology and Ethics*, Oxford 1981, 293. Vgl. Augustinus' visie op zonde als de mens *incurtatus in se*.

⁴⁶ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London 1981, 6vv; *Whose Justice? Which Rationality?*, London 1988, 371vv., door Kukathas gepareerd in 'Explaining Moral Variety', 7vv.

⁴⁷ Wogaman, *Christian Ethics*, 10-12, ziet de verhouding tussen liefde en geweld als één van zeven steeds terugkerende spanningsverhoudingen in de ethiekgeschiedenis van het christendom.

⁴⁸ MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 350; Kukathas, 'Explaining Moral Variety', 18vv.

ethiek is in de zin van geldig voor een beperkte groep getrouwen in een aflopende tijd.⁴⁹ Misschien is de rode draad in het Bijbelse ethos nog het beste te ontwaren wanneer we de term 'interim-ethiek' anders invullen: als een voor, na en boven de geschiedenis staand principe waarin vrede, recht en liefde centraal staan, en dat in de geschiedenis af en toe oplicht. In zowel Oude als Nieuwe Testament valt op dat, of men zich nu voluit werpt in het aardse leven, of dat men de blik naar een betere toekomst richt, er op de achtergrond een andere wereld lonkt dan de bestaande, één zoals hij is bedoeld (of beloofd). Sinds de val is sprake van condities die slechts mondjesmaat samenleven en liefhebben mogelijk maken; in plaats daarvan zijn overleven en zelfbescherming de primaire zorg. Tal van gedragsregels weerspiegelen de ernst en weerbarstigheid van de *condition humaine*. Zij staan de mens meer of andere dingen toe dan het geval zou zijn geweest in een ongeschonden schepping. Voorbeelden daarvan zijn regels inzake het eten van vlees en regels over het huwelijk.⁵⁰ Vergelijkbaar kunnen de deeltradities op het gebied van geweldsgebruik en pacifisme in de Bijbel worden verstaan als elementen van een interim-ethiek waarin het ideaal oplicht — soms helder, soms impliciet. Hoe meer geweld, hoe verder we van dit ideaal afstaan. Er is nagenoeg geen discussie over de vraag of de ideale samenleving er één zonder geweld is.⁵¹ Zowel in Oude als Nieuwe Testament wordt het Godsvolk opgeroepen af te zien van geweld en te vertrouwen op God.⁵² Ondanks particularistische tendensen klinkt als refrein dat God Heer is van de hele aarde en dat ook andere volken door Hem geschapen zijn, ook zij die Hem niet erkennen.⁵³ De wreedste teksten in het Oude Testament — teksten die gewagen van het grootschalig doden van mensen, op Gods bevel — verwijzen vrijwel zonder uitzondering naar de beperkte periode van de *Landnahme* en de Richteren. Hier was de identiteitsvorming van Israël in een cruciale en unieke fase; had men zich niet etnisch en religieus van de omliggende volken ontdaan, dan is het de vraag of daarmee het monotheïsme zoals wij dat kennen, had kunnen ontstaan. Bovendien deed men voor wat betreft oorlog en oorlogvoering niet voor zijn burens onder.⁵⁴ We hebben hier mogelijk te maken met contextfactoren zoals door Kukathas bedoeld, en die niet noodzakelijk tot de normatieve kern van de godsdienst van Israël behoren. In de loop der geschiedenis krijgen pacifistische en universalistische tendensen van de godsdienst van Israël een kans, met als één van de hoogtepunten Jesaja 2:

En het zal geschieden in het laatste der dagen: dan zal de berg van het huis des HEREN vaststaan als de hoogste der bergen, en hij zal verheven zijn boven de heuvelen. En *alle volkeren zullen derwaarts heenstromen* en vele natiën zullen optrekken en zeggen: komt, laten wij opgaan naar de berg des HEREN ... Dan zullen zij hun zwaarden tot ploegscharen omsmeden en hun speren tot snoeimessen; *geen volk zal tegen een ander volk het zwaard opheffen, en zij zullen de oorlog niet meer leren* (Jes. 2:1-4, *cursivering toegevoegd*).

⁴⁹ Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, München 1966. Reinhold Niebuhr maakte dit argument aannemelijk voor de Noord-Amerikaanse theologie in *An Interpretation of Christian Ethics*, New York 1963 (i.h.b. 22vv.); Amos Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teachings of Jesus*, New York 1950, weerlegt de stelling van Schweitzer. Zie ook Yoder, *The Politics of Jesus*, 5, 110.

⁵⁰ Een voorbeeld van zo'n interim-ethiek is het mogen eten van dieren die daar op basis van teksten over Schepping en vleinding niet voor bedoeld zijn. Een soortgelijke zoektocht naar ideaal (einddoel) versus interim is mogelijk op het gebied van huwelijk en relaties.

⁵¹ Vgl. 'De Hof van Eden' (Gen. 2), het 'in vrede tot je vaderen gaan' (Gen. 15:15, 44:17), de troon van David (I Kon. 2:33), 'het einde der dagen' (Dan. 11:13), het vredetijd (Jes. 11), 'het Koninkrijk van God' van de Evangelien, 'het Paradijs' (Luc. 23:43, Opb. 2:7) en het Nieuwe Jeruzalem uit de Openbaring aan Johannes.

⁵² In het Oude Testament is onder de vele tekstplaatsen te denken aan Zach. 4:6: 'Niet door kracht of geweld, maar door mijn Geest! zegt de Here der Heerscharen'; I Sam. 2:9: 'niet door kracht is een man sterk'; Ezra 8:22: 'Want ik had mij geschaamd van de koning een leger en ruiters te vragen om ons te beschermen tegen vijanden onderweg; wij hadden namelijk tot de koning gezegd: De hand van onze God is ten goede over allen die Hem zoeken'. Voor meer tekstplaatsen vgl. Yoder, *The Politics of Jesus*, 76vv.

⁵³ Over de spanning tussen universalisme en particularisme, zie Wogaman, *Christian Ethics*, 6-8.

⁵⁴ Gerhard Von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 1951, 14vv. Von Rad komt tot de conclusie dat het verschijnsel van de heilige oorlog oorspronkelijk uitsluitend defensief was, d.w.z. als middel diende om zich te verdedigen tegen infiltrerende stammen temidden waarvan men woonde. Volgens Von Rad viel de omvang en frequentie van deze heilige oorlogen mee: pas later werd de heilige oorlog door geschiedschrijvers op de gehele *Landnahme* geprojecteerd.

Dat Jezus zich uit in grotendeels pacifistische bewoordingen en afstand neemt van bepaalde Oudtestamentische teksten die geweld een goddelijke legitimatie geven (het 'maar ik zeg u' uit Mat. 5:21vv.) is geen gewilde breuk met het Oude Testament. Niet alleen maken de inleidingswoorden van Jezus op deze teksten in Mat. 5:17vv. deze suggestie onwaarschijnlijk, maar ook sluit Jezus aan bij gedachten die al lang daarvoor door de Profeten waren verwoord als verkondiging van Godswege.⁵⁵

Toch zijn zoals gezegd particularisme en geweldsdenken niet eens en voor altijd vervangen door universalisme en pacifisme. Na de grote profeten neemt in de Makkabeeëntijd de hang naar politieke en militaire verzetspleging weer toe; in Jezus' dagen zien we gewelddadige tendensen niet alleen bij de Zeloten, maar ook in de kleine kring van zijn eigen volgelingen; Paulus was een bekeerde geweldenaar; het pacifisme van de vroege kerk maakte plaats voor het politieke realisme van Augustinus; terwijl achter kloostermuren monniken de beginselen van geweldloosheid, kuisheid en armoede beoefenden, riepen pausen en bisschoppen op tot kruistochten; dit heen en weer zet zich voort tot in de huidige tijd.

Betekent dit alles dat wij genoeg moeten nemen met een traditie die onverbeterlijk zelf-contradictoir is? Daar zijn twee relativerende opmerkingen bij te maken. Ten eerste behoort een bepaalde mate van dialectiek bij elke doorgewinterde levensbeschouwing. Het tegen elke prijs op één noemer willen brengen van tegenstellingen ontnemt aan een traditie een belangrijk waarheids-element, en wel de erkenning dat het bestaan onverbeterlijk complex is, dat ultieme waarheden soms moeilijk kenbaar zijn, en dat menige morele keuzesituatie een inherente onoplosbaarheid heeft: er is ook altijd een ander verhaal te vertellen. Ten tweede is een onderscheid tussen moraal en emoties op zijn plaats. Dat heftige emoties zoals in Psalm 58 ('O, God, verbrijzel hun tanden in hun mond ... De rechtvaardige zal zijn voeten wassen in het bloed van de goddeloze') betrekkelijk vreedzaam naast de ingetogen levenswijsheden van Prediker en Spreuken kunnen staan, heeft te maken met het feit dat emoties geen aanspraken op juistheid maken. Uitspraken met een pacifistische of juist meer gewelddadige toonzetting illustreren het bestaan van een breed spectrum van menselijke emoties in één traditie, en tonen daarmee de adequatie van die traditie in het *copen* met uiteenlopende levenservaringen.

Anders dan bij emoties kunnen tegengestelde normatief-ethische of feitelijke beweringen echter niet zonder meer naast elkaar staan. Van de dubbele bewering 'Oorlog is ten allen tijde een kwaad' en 'Oorlog kan soms een door God geboden goed zijn' moet er één fout zijn, op straffe van logische inconsistentie of betekenisloosheid. Dat gaat terug op het beginsel van universaliseerbaarheid en prescriptiviteit:⁵⁶ morele uitspraken leggen een prescriptieve claim op *alle* vergelijkbare omstandigheden. Hooguit kan aannemelijk gemaakt worden dat de ene situatie de andere niet is, en dat daarom een uitzondering of een andere regel van toepassing is. Wat er dan echter nog overblijft aan contradictoire morele principes stelt ons voor een keuze. Er zijn wel degelijk grenzen aan de pluraliteit binnen het christendom. Maar welke? Ik bekijk daartoe tenslotte het zoekmodel van John Howard Yoder en probeer een link te leggen tussen de geweldloosheid van Jezus en de theorie van de rechtvaardige oorlog.

7 De rechtvaardige oorlog als politiek-realistische variant van het pacifisme

De Amerikaanse Mennoniet John Howard Yoder baseerde zijn concept voor een pacifistische politieke theologie op de resultaten van exegetische studies. Zijn stellingname bevat drie niet tot elkaar te herleiden premissen.

T1 Jezus' ethiek was pacifistisch.

Deze aanname is hoofdzakelijk empirisch van aard: nergens (waarschijnlijk zelfs niet bij de

⁵⁵ Voor een exegetisch-ethische uitwerking de genoemde continuïteit zie Yoder, *The Politics of Jesus*, 60-88.

⁵⁶ Het betreft hier twee elementaire kenmerken van elke moraal. *Prescriptiviteit* betekent: als een moreel oordeel juist is, heeft dat gevolgen voor wat 'mag' en 'niet mag'; *universaliseerbaarheid* betekent: zo'n oordeel heeft betrekking op alle andere situaties die in essentiële opzichten gelijk zijn. R.M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford 1981, 21.

Tempelreiniging) gebruikt Jezus enige vorm van geweld tegen mensen, noch roept hij anderen daartoe op. Integendeel: als een rode draad loopt door zijn verkondiging de oproep om te handelen in een geest van liefde, geweldloosheid en acceptatie, met alle gevolgen die dat voor het eigenbelang mag hebben.

*T2 Jezus wil politiek uitgelegd worden.*⁵⁷

Volgens Yoder was Jezus niet alleen geweldloos in de individuele omgang, maar stond hij een politiek pacifisme voor. Zo maakt Jezus gebruik van Oudtestamentische termen ontleend aan politieke en maatschappelijke praktijken zoals het Messiaanse koningschap en het Jubeljaar.⁵⁸ Ook de heftige weerstand van de Romeinen, resulterend in Jezus' berechting, motiveert de conclusie dat Jezus' koningschap voor volk én machthebbers wel degelijk politieke dimensies had, hoe anders de *politics of Jesus* er in vergelijking met de heersende machtsstructuren ook uit zou zien.⁵⁹

T3 Jezus' ethiek is ook nu nog normatief.

Geïnspireerd door Barth's christocentrisme doet Yoder de normatieve aanname dat Jezus' ethiek, met inbegrip van zijn politieke en pacifistische elementen, voor elke christen *mutatis mutandis* richtinggevend moet zijn voor het handelen.

Tezamen leiden deze premissen tot de conclusie:

Q1 Christenen dienen politieke pacifisten te zijn.

Van deze drie aannames is T2 cruciaal en tegelijk hoogst omstreden.⁶⁰ Immers: wie T1 en T3 aanvaarden, zijn, mits ook T2 waar is, gehouden tot een radicaal politiek nonconformisme. Het zou het einde kunnen betekenen van de volkskerk en het cultuurchristendom in hun huidige gedaante. Men kan zeggen dat Yoder met deze conclusie heeft getekend voor zijn eigen marginalisatie: niet alleen zijn teveel christenen te zeer onderdeel van wereldse machtsstructuren en wetmatigheden om zich daar nog aan te kunnen en willen onttrekken, maar ook blijven de Bijbelwetenschappen argumenten aandragen die T2 twijfelachtig maken.

Toch is met deze gang van zaken Yoder's potentiële relevantie voor de christelijke ethiek onderschat. Door te wijzen op de ontegenzeggelijke zwakheden van T2 zouden we voorbijzien aan de relevantie van T3 en T1 waar in de christelijke kerk wel een vrij brede consensus over is: dat Christus' handelen het morele oriëntatiepunt vormt voor het onze; en dat zijn handelen gekenmerkt werd door liefde, respect en geweldloosheid.⁶¹ Twijfels over de plausibiliteit van T2 nemen niet weg dat elke christelijke ethiek na Yoder zich tot diens exegetische conclusies dient te verhouden. Laten we eens bekijken wat er gebeurt als we T2 vervangen door de volgende, minder omstreden premisse:

T2' De moraal is ondeelbaar

Deze nieuwe T2 vraagt om enige uitleg: weliswaar is het mogelijk dat één en dezelfde persoon verschillende rollen speelt waarin uiteenlopende gedragsnormen gelden. Maar als zij niet binnen één en dezelfde persoon geïntegreerd kunnen worden, spreekt men al gauw van een 'dubbelleven' of van 'hypocrisie'. Als deze T2 waar is, is niet zozeer beslissend of Jezus politiek verstaan wil worden, maar

⁵⁷ Feitelijk heeft heel Yoder's *magnum opus The Politics of Jesus* ten doel om Jezus' politieke aspiraties exegetisch aannemelijk te maken.

⁵⁸ Yoder, *The Politics of Jesus*, 21vv. (koningschap), 60vv. (jubeljaar).

⁵⁹ *Ibid.*, 89vv.

⁶⁰ Yoder geeft zich rekenschap van een veelheid van bedenkingen: (1) dat Jezus' ethiek een interim-ethiek was voor een korte tijdsperiode, en dus niet gericht op de normering van politieke structuren; (2) dat Jezus een eenvoudige, rurale ethiek voorstond; (3) dat Jezus *sowieso* geen enkele macht had, dus beperkte zijn ethiek zich tot een getuigende minderheid; (4) dat Jezus' boodschap per definitie ahistorisch was; (5) dat Jezus een radicale monotheïst was met grote aarzelingen om God te historiseren; (6) dat Jezus uitsluitend kwam om de zonden van individuen te dragen. *The Politics of Jesus*, 5-7.

⁶¹ Zie bijvoorbeeld de standaardwerken van Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, New York 1950 en Anders Nygren, *Eros und Agape: Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* [aus dem Schwedischen übertr.], Gütersloh 1930-1937.

of er soorten van handelingen zijn, zoals het gebruik van dodelijk geweld, die in de ene context intrinsiek verkeerd kunnen zijn en in de andere niet, en of bij mensen die in de ene context heel anders handelen dan in de andere, nog wel sprake kan zijn van morele integriteit. In het algemeen wordt dat in de christelijke ethiek, net als in elke plichtethiek, betwijfeld. Als liegen in de één op één relatie verkeerd is, is het dat in een politieke context ook; als geweld tegen personen in de kerk verkeerd is, is het dat op straat of op het slagveld ook; als het dodelijk verwonden van een landgenoot een vergriep is tegen de scheppende liefde van God, is het dat ook wanneer het een Iraakse soldaat betreft. Als dat waar is, betekent dit dat Jezus' pacifisme het politieke handelen wel moet beïnvloeden — niet zozeer omdat Jezus politiek gelezen wil worden, maar omdat één en dezelfde persoon gehouden is om in verschillende rollen en sferen één consistente levenshouding uit te dragen.

Toch betekent dat niet dat we daarmee via een omweg toch weer uitkomen bij het politieke pacifisme. In uiteenlopende contexten kunnen, aldus Reinhold Niebuhr's analyse van mens en maatschappij, verschillende mechanismen heersen die verschillende morele responsen vereisen. Omdat de maatschappij vanwege anonimiteit en belangentegenstellingen meer dan de vertrouwde privé-omgeving verleidingen biedt tot machtsmisbruik en schending van rechten, zijn er maatschappelijke en politieke structuren nodig die mensen en staten verplichten om elkaars rechten te respecteren — desnoods met dwang of geweld.⁶² Maar de rechten waar het om gaat — het recht op leven, op lichamelijke integriteit en op respect voor waardigheid — zijn ondeelbaar en blijven in de meest uiteenlopende contexten overeind. De basis en de zin van rechtvaardige maatschappelijke structuren ligt in het evangelische liefdegebod.⁶³

In lijn hiermee kunnen we de theorie van de rechtvaardige oorlog opvatten als een strategisch-politieke vertaling van het pacifisme van Jezus: het liefdesgebod toegepast op de complexiteiten van nationale en internationale conflicten.⁶⁴ Of Jezus tot politiek pacifisme opriep, mag betwijfeld worden. Maar zijn ethiek van geweldloosheid, zelfverloochening en liefde vraagt om een vertaling door mensen die zichzelf niet kunnen opdelen in een moreel integer en een moreel neutraal deel. Die vertaling is in alle tijden naar tal van velden nodig geweest: geneeskunde, onderwijs, opvoeding, wetenschap én politiek. In plaats van dat de theorie van de rechtvaardige oorlog de ontkenning is van Jezus' pacifisme, impliceert zij de erkenning van de normativiteit ervan. De rechtvaardige oorlog als politieke theorie en het pacifisme als grondhouding delen de overtuiging dat het gebruik van geweld tegen mensen intrinsiek verkeerd is, dat het strijdt met het beeld van de ideale samenleving, en dat degene die zich eraan bezondigt, een deel van zijn integriteit verliest. Oorlog is altijd een kwaad. In het minst slechte geval is de theorie van de rechtvaardige oorlog een gewaagde, prudente en gewetensvolle poging om het kwaad in de wereld in toom te houden, desnoods door zelf te zondigen en de eigen onschuld te verliezen. Erkenning van de noodzaak om uitzonderingen en compromissen te maken heft de regel (geweldloosheid) niet op. In dat opzicht staat de rechtvaardige oorlog mijlenver af van de kruisvaart, waarbij door God gesanctioneerd geweld, desnoods grootschalig, eerder bijdraagt dan afdoet aan de deugdzaamheid. Daarmee betoog ik dat een kruistochten-mentaliteit niet alleen het verst afstaat van wat we eerder het ideaal hebben genoemd, maar ook binnen een interim-ethiek hooguit aan de verste periferie thuishoort — als zij er *überhaupt* een plaats heeft.

Hoewel kerkelijke en politieke discussies soms anders doen vermoeden,⁶⁵ delen de theorie van de rechtvaardige oorlog en het pacifisme de basis van Jezus' radicaliteit. Gaat de rechtvaardige oorlog-doctrine een leven leiden los van die basis, dan mag zij formaliter nog aan de beschrijving voldoen, maar zij riskeert het om trekken van een kruistochten-mentaliteit te gaan vertonen. Dat er langdurig gedebatteerd wordt of een oorlog voldoet aan de criteria van gerechtvaardigde reden, laatste redmiddel,

⁶² Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, Louisville 2001; zie ook *An Interpretation of Christian Ethics*, 84vv.

⁶³ Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, 62vv.

⁶⁴ Er zijn ook andere stemmen. Johnson ziet de doctrine van de rechtvaardige oorlog vooral als een kerstening van de Romeinse *justum bellum* en van het Oudtestamentische paradigma van de door God geboden oorlog. James Turner Johnson, 'Just War', 328.

⁶⁵ Zie noot 20.

juiste intentie en proportionaliteit, kan als aanwijzing dienen dat het pacifisme van Jezus stilaan zijn werk doet en dat oorlog kennelijk als een groot intrinsiek kwaad wordt ervaren. Daarbij is het eigen aan deze theorie en aan de aard van de conflicten die zij bestrijkt dat absolute zekerheid over de juistheid van de eigen beslissing ontbreekt.⁶⁶ Is men wel geheel zeker van zijn zaak, dan dreigt men het realisme en het gevoel van moreel onbehagen dat eigen is aan de rechtvaardige oorlog, in te wisselen voor het radicalisme en het triomfalisme van de kruisvaarder. De aanhanger van de rechtvaardige oorlog is zijn zaak nooit zeker.

Essentieel is hoe je denkt over compromissen in een pluralistische en gevallen wereld. Wie tot compromissen niet bereid is, heeft geen aanleiding om de criteria voor de rechtvaardige oorlog in de strijd te werpen, want voor hem is het hele concept van een oorlog niet alleen intrinsiek verkeerd, maar te allen tijde ook moreel en politiek fout. Bij zo'n radicaal politiek pacifisme horen dikwijls echter nieuwe vijandsbeelden.⁶⁷ Voor vele politieke pacifisten is een ieder die, met hoeveel pijn in het hart ook, een oorlog niet uitsluit, een kruisvaarder die een verbond sluit met het kwaad.⁶⁸ Omgekeerd ademt voor de echte kruisvaarder de welbegrepen theorie van de rechtvaardige oorlog een verwerpelijk, slap en met het kwaad evenzo compromitterend pacifisme. In dit artikel pleit ik er niet alleen voor om de morele onderbouwing van de theorie van de rechtvaardige oorlog te zoeken in het pacifisme; ik pleit er ook voor dat het discours over de aanvaardbaarheid van oorlog als een noodoplossing, trekken zal vertonen van een pacifistische en niet-exclusieve levenshouding. Weliswaar kan en moet een parlement, een soeverein of een volkerenorganisatie beoordelen of in aannemelijke mate aan de criteria is voldaan, en daarover kan altijd onenigheid blijven bestaan. Maar los daarvan kan de uiteindelijke vaststelling of iets een te rechtvaardigen oorlog is, alleen plaatsvinden daar waar het individu zich afvraagt: heb ik gedacht, geargumenteed, beslist en gehandeld uit liefde, of hebben andere motieven mij overmocht?

(Dr. Th.A. Boer is Universitair Docent Systematische Theologie [Christelijke Ethiek] aan het Hervormd Theologisch Wetenschappelijk Instituut, sectie Universiteit Utrecht. Adres: Faculteit der Godgeleerdheid, Postbus 80.105, 3508 TC Utrecht.)

⁶⁶ Zie § 2.1. sub (2).

⁶⁷ Ramsey's getergde *Speak up for Just War or Pacifism* wil dit dilemma belichten: wie politiek pacifist wil zijn, dient zich van de radicale implicaties van deze positie bewust te zijn, en dient ook een aan het pacifisme aangepaste argumentatie (dus niet aan de rechtvaardige oorlog-doctrine ontleende termen) te gebruiken.

⁶⁸ Vergelijk Erna Treurniet, 'Mensen die oorlogsplannen maken, hebben geen hart', *Kerk in de Stad* (SoW Utrecht), 21 maart 2003, en *Trouw*, 27 maart 2003: 'Nooit geweld voor Wereldraad'.