

HET OFFER VAN JEZELF OF VAN EEN ANDER? EEN WERELD VAN VERSCHIL

door Frits de Lange

in: KERNVRAAG. (Uitgave van de protestantse en rooms-katholieke geestelijke verzorging bij de krijgsmacht, 1997/ 2, nr. 112, 24 - 33.

‘Oorlog is vandaag ondenkbaar geworden, Beer. Niet politiek ondenkbaar, maar antropologisch. Europeanen kunnen geen oorlog meer voeren.’ Paul, hoofdpersoon uit de roman *Onsterfelijkheid* van Milan Kundera, neemt het in een gesprek met De Beer, programmaleider bij de Franse radio, ironisch op voor de moderne massacultuur, die hij even tevoren nog fel had aangeklaagd om zijn oppervlakkigheid. In een mediamaatschappij zijn zelfs oorlogen een spektakel in de amusementsindustrie geworden, had hij geconstateerd. Alles is licht geworden en frivol, zelfs de dood. Het bestaan lijkt voor westerlingen in een kinderspel te zijn veranderd. Maar is dat zo erg? Paul vindt van niet: ‘Ik ga liever ten onder bij het horen van kinderlijk gekwebbel dan bij het horen van Chopins *Marche funèbre*. En ik zal je nog iets vertellen: in deze *Marche funèbre*, die de verheerlijking is van de dood, zit al het kwaad. Als er minder treurmarsen waren, zouden we misschien wel minder sterven. Begrijp me goed: respect voor tragedie is veel gevaarlijker dan onbezorgd kinderlijk gekwebbel. *Want wat is de eeuwige voorwaarde voor een tragedie? Het bestaan van idealen waaraan meer waarden wordt toegekend dan aan een menselijk leven. En wat is de voorwaarde voor oorlogen? Hetzelfde. Je wordt de dood ingejaagd, omdat men zegt dat er iets hogers bestaat dan je leven.* Oorlog kan alleen bestaan in de wereld van de tragedie; van oudsher kent de mens niets dan een tragische wereld waar hij niet uit kan stappen. Het tijdperk van de tragedie kan slechts worden beëindigd door een revolte van frivoliteit. (...) Frivoliteit is een radicale vermageringskuur. De dingen zullen voor negentig procent hun gewicht verliezen en licht worden. In zo’n gewichtsloos klimaat verdwijnt elk fanatisme. Oorlog wordt onmogelijk.’ ‘Ik ben blij dat je eindelijk een manier gevonden hebt om oorlogen uit te bannen.’, concludeert de Beer tenslotte ironisch.^[1]

In Europa is oorlog onmogelijk geworden? Kundera schreef zijn roman voordat in de Europese Balkan de oorlog losbarste, die de rest van Europa in zijn greep zou houden. Men zou Kundera daarmee een valse profeet kunnen noemen die door de geschiedenis is ingehaald en de zaak als afgedaan kunnen beschouwen: oorlog is en blijft altijd en overal mogelijk, of culturen nu ‘frivol’ zijn of niet. Maar ik denk dat er Paul’s constatering een waardevolle observatie verborgen ligt, die weliswaar niet de afwezigheid van de oorlog in Oost-Europa, maar wel het onvermogen van West-Europeanen, om zich in de oorlogen die wél worden

gevoerd in te leven, verheldert. Wij kunnen geen oorlogen meer voeren, lijkt Kundera te suggereren, omdat we er in de moderne samenleving geen idealen meer op na houden waarvoor we onszelf en elkaar willen opofferen. Die stelling zou ik als uitgangspunt willen nemen voor dit artikel. Inderdaad, onze samenleving is een offerloze samenleving geworden. En, zou ik er als ethicus, zonder de ironie van Kundera's roman, aan willen toevoegen: dat is maar goed ook. De kwaliteit van de samenleving neemt toe, naarmate mensen minder geneigd zijn elkaar op te offeren voor een (vermeende) Goede Zaak. Maar wat bedoelen we met 'elkaar opofferen'? Hier wil ik een absoluut onderscheid maken. Daarom heeft mijn verhaal twee delen. In de ene helft van mijn verhaal gaat het over offeren van *anderen*. (I.) Ik denk dat dat moreel nooit door de beugel kan, en weet mij daar in het goede gezelschap van de christelijke en humanistische traditie waarop de Westerse moraal zich baseert. De andere helft bestaat daarentegen uit een pleidooi voor de morele herwaardering van het offer, voorzover dit het offer van *onzelf* betreft (II.). Dat lijkt paradoxaal maar, zo zal ik proberen te laten zien, dat is het niet: er zit een wereld van verschil tussen beide, die maakt dat het offeren van anderen een groot kwaad, en het offeren van onszelf een groot goed kan worden genoemd. Ik sluit tenslotte af met een ruwe poging dit onderscheid te concretiseren met het oog op de krijgsmacht (III.).

I. Het offer van anderen

Ik begin met dat eerste, het offeren van anderen, en waarom onze samenleving dat steeds minder toestaat. Ik wijs ter verheldering op een aantal ontwikkelingen in onze cultuur. In het spoor van Kundera kan men verdedigen dat de moderne cultuur aan processen van secularisering, pluralisering en individualisering van de samenleving onderhevig is, die ons steeds minder geschikt maken voor het offer. Deze tendenzen leiden tot een - wat men in het spoor van René Girard zou kunnen noemen - een 'desacrificering' van de cultuur. Ik licht deze processen kort toe.^[2]

secularisering

Mensen die anderen - maar ook zichzelf - opofferen, maken menselijke doeleinden ondergeschikt aan een Hoogste Goed. Onze moderne cultuur is daarentegen echter primair gericht op binnenwereldlijke waarden als zelfontplooiing en persoonlijk geluk. Zij richt zich niet meer op het hemelse, de contemplatie van en de dienst aan God, maar op menselijk geluk en kwaliteit van leven. Men leeft niet meer voor de hemel, maar voor zichzelf. De moderne democratie wantrouwt bovendien het *collectieve* nastreven van transcendent waarden. Religie mag nog best, maar dan als privézaak en op vrijwillige basis. Kerk en staat moeten strikt worden gescheiden. Religieuze politiek is uit den boze. Het kan in dit verband geen kwaad in herinnering te roepen dat de beslissende stoot voor de ontreliogisering van de Westerse politiek gegeven is door de kater die de 17e eeuwse godsdienstoorlogen in Europa achter lieten. Christenen hebben toen huns ondanks moeten leren wat religieuze tolerantie is van humanisten en liberalen. Dat religie een privé-zaak is geworden is zo

gezien een regelrechte uitloper van de desastreuze gevolgen van de religieuze kruistochtenmentaliteit. Religieuze scepticisten als Erasmus, Castellio, Bodin en Coornhert bleken over een hogere moraal te beschikken dan vele christenen.

pluralisering

De secularisering op het niveau van de publieke samenleving heeft een ingrijpende pluralisering op het niveau van de waarden en normen teweeg gebracht, die men er privé op na houdt. Het goede, nastrevenswaardige bestaat niet meer uit één hoogste waarde, die door allen (moet) worden gedeeld en die in één publieke, zichtbare vorm is vastgelegd, maar is divers en diffuus geworden. De tempel van de collectieve religie - of zij nu de vorm van van een expliciete oriëntatie op het goddelijke of van een *civil religion* die de nationale vlag aanbidt - is vervangen door de markt van de individuele zingeving.

Waarden zijn daarmee in zekere zin vogelvrij geworden, en worden ontkoppeld van hun oorspronkelijke institutionele setting in een groep of gemeenschap. Zij zijn niet langer concreet en specifiek, maar worden abstract, vaag en algemeen. En voor vage waarden brengen mensen geen offers. Voor het Vaderland ga je naar het front en voor de Arbeidersklasse klim je op de barricaden, voor vage grootheden als menselijkheid en rechtvaardigheden blijf je thuis. De morele vrijblijvendheid neemt daarmee toe. Moderne mensen zijn onzeker, en daardoor verflauwt in hen de vechtlust en de zendingsdrang. Het gebrek aan idealen reduceert de kans op gewelddadige offers.

individualisering

Het martelaarschap van de enkeling heeft een groepsideologie nodig, die wordt onderhouden en gestimuleerd door de nestwarmte van een sociale gemeenschap. Je sterft voor je Vaderland, je Volk, je Geloofsgemeenschap. Die steunen je ook door dik en dun. Zij sturen je naar het front, maar jij neemt je plaats zonder verwijt aan hun adres in. Jij vecht daar immers plaatsvangend voor hen, jij bént hen. De moderne cultuur daarentegen is berekenend geworden, ook in haar sociale ordening. Zij schept afstand tussen mensen. De nestgeur van de *Gemeinschaft* is vervangen door het contract van de *Gesellschaft* (F. Tönnies), waarbij de ene mens in principe evenveel waard is dan de ander. De ander is geen bloedsbroeder, maar een medeburger die een vreemde blijft, ook al maakt hij deel uit van dezelfde politieke gemeenschap. Het individualiseringsproces maakt het veel moeilijker om de wereld in termen van vriend en vijand, in-group en out-group, mens en onmens in te delen. De ander is een gelijke, een mens als wij, ook al laat hij je voor het overige koud. Dat geldt ook van de vijand, die we aan het front bestrijden. Ook hij verliest zijn collectieve trekken.

De Italiaanse officier Emilio Lussu vertelt over zijn ervaring aan het front, september 1916, hoe hij in de loopgraven verdwaalde en daar plotseling op de vijand, de Oostenrijkers, stuitte. Zij waanden zich onbespied en dronken koffie, een officier rookte even later alleen een sigaret. Lussu had de mogelijkheid hem

neer te schieten, maar hij kon het niet en gaf zijn geweer aan zijn medesoldaat. Die het evenmin kon. 'Ik had een mens voor mij, een mens! Een mens!', schrijft hij later in zijn dagboek.^[3]

desacriëring

Bovengenoemde processen betekenen een omwenteling in onze cultuur. Als we de Franse cultuurfilosoof René Girard mogen geloven, berustte elke menselijke samenleving tot nog toe op het fundament van het gewelddadige offer. De Westerse cultuur is de eerste die daarvan af meent te kunnen zien. In Girards visie wordt het samenleven van mensen beheerst door onderlinge rivaliteit. Mensen willen lijken op anderen, maar tegelijk ook weer net altijd iets meer en beter zijn dan hen. Zo zijn ze tegelijk elkaars model en elkaars obstakel. Ze drijven elkaar op in een eindeloze cirkel van jaloezie, die wel moet ontaarden in een conflict van allen tegen allen. Orde en stabiliteit kan alleen worden geschapen door dit onderlinge, rivaliserende geweld van tijd tot tijd gezamenlijk af te wenden op een zondebok: een willekeurig lid van de gemeenschap, die sterft voor het welzijn van het geheel. Zo is het altijd gegaan, en gaat het nog vaak, ook nog onder ons. Als er een 'affaire' is, moeten er 'koppen rollen'. De moderne samenleving is er echter steeds meer één, die het zonder de extreme vorm van het zondebokmechanisme (het letterlijke offeren) kan stellen. Secularisering en individualisering werpen zand in de motor van het offermechanisme. De secularisering doorziet dat het niet God is die offers vraagt (Deus vult! Deus vult! klonk het nog tijdens de kruistochten), maar dat het de mensen zelf zijn. Door de individualisering vervolgens, weigeren mensen steeds meer in categorieën van 'wij' en 'zij' te denken. Zij beschouwen elkaar primair als een ander 'ik'. Zo lukt het nog maar moeilijk om een weerloos en willekeurig slachtoffer eerst te demoniseren en later (zo luidt de these van Girard) te vergoddelijken: het slachtoffer is mens als wij, een gelijke onder zijn gelijken, geen God of Duivel.

Het mensenoffer verliest dus steeds meer van zijn sacrale glans. Wie oproept voor het sterven voor het Ware Geloof, het Vaderland of de Revolutie, roept doorgaans tevergeefs. Hoe komt het dat we in het moderne Westen niet meer in de ideologie van het offer geloven? Girard heeft daarvoor een intrigerende verklaring. Hij wijst op de rol die het christelijk geloof in de Westerse geschiedenis heeft gespeeld. In het verhaal van Jezus wordt de offerideologie tot op het bot doorgelicht. Jezus stierf de kruisdood, de christelijke traditie heeft dat soms opgevat als een bevestiging van de werkzaamheid van het mensenoffer, andermaal een heilzame dood van één voor allen. Maar in feite betekende zijn levensverhaal, uitlopend op zijn dood, de definitieve ontmaskering van het zondebokmechanisme. Uit de uitroep van de hogepriester Kajafas: 'gij beseft niet dat het in uw belang is, dat één mens sterft voor het volk en dat niet het gehele volk verloren gaat' (Joh. 11: 50), wordt duidelijk dat Jezus' slachtofferschap bedoeld is als sociale en politieke bliksemafleider om de Romeinse orde te bewaren. Jezus als de zoveelste zondebok, in feite lijkt er dus niets nieuws onder de zon. Maar opvallend in zijn verhaal is juist dat het de sporen van de ware toedracht niet uitwist, door

zijn onschuld te verdoezelen, hem te demoniseren of zijn dood als van Godswege verordend voor te stellen. Integendeel, Jezus is de mens, die in zijn verhalen en in zijn levenspraktijk laat zien dat er geen zondebokken nodig zijn. Hij rivaliseert niet, maar heeft lief. Hij ondergaat weliswaar het oordeel dat over hem wordt uitgesproken en wordt 'zondebok', maar alleen om een eind te maken aan elk zondebokmechanisme. Hij is daarmee het ultieme Offer, dat alle offers overbodig maken kan. Na hem kan er geen mens meer over de kling gejaagd worden met een rechtmatig beroep op het algemene belang, de lieve vrede, de goede zaak. Wie een mens als middel gebruikt voor een hoger gelegen doel, zo is nu voorgoed duidelijk geworden, is zelf schuldig aan de dood van een onschuldige, in plaats van omgekeerd.

Tussen het goddelijke liefdegebod van Jezus ('Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf', Math. 22: 39) en categorische imperatief uit de humanistische ethiek van de 18e eeuw Immanuel Kant: 'Behandel geen mens ooit alleen als middel, maar altijd ook als een doel in zichzelf', ligt in het perspectief van de desacrificering die Girard beschrijft een regelrechte lijn. De ethiek van de mensenrechten, die uit die christelijke traditie en deze humanistisch erfenis is voortgekomen en die de morele basis vormt onder de westerse cultuur, impliceert ook dat het mensenoffer voorgoed moet worden afgewezen. Het opofferen van anderen, in naam van welke ons of hem overstijgende waarde dan ook, is een moreel kwaad. De enkele mens bezit een intrinsieke waarde, waarover niemand anders kan beschikken. In het morele principe van *respect voor autonomie* is hetzelfde inzicht seculier uitgedrukt dat in het christelijke evangelie voor het eerst het volle licht zag.

Het afwijzen van het mensenoffer lijkt een open deur. En toch is de 20e eeuw een eeuw die in zestig jaar tijd twee wereldoorlogen, en het totalitarisme van rechts en van links heeft gekend. Blijkbaar hebben Jezus en Kant het niet alleen voor het zeggen gehad in de moraal, maar ook Kajafas. De westerse moraal hinkt op twee benen en is dubbelzinnig tot op in de kern. Behalve de humanistische ethiek die de mens als doel in zichzelf ziet, is er ook de utilistische ethiek, die de middelen ondergeschikt acht aan het doel en alleen de uitkomst laat wegen. 'Het grootst mogelijke geluk voor zoveel mogelijk mensen', zo werd het utilistisch principe oorspronkelijk door Jeremy Bentham geformuleerd. Er zijn minder verheven doelen denkbaar. Die uitkomst kan het beetje ongeluk van één mens dat daartoe bijdraagt toch wel rechtvaardigen? Het is een verleidelijke gedachte, die maakt dat deze moraal populair blijft. Zij vecht voortdurend om de voorrang met de humanistische en christelijke ethiek. Met name beleidsmakers, die mensen niet in het gelaat zien, maar hen met poppetjes en cijfers representeren, lopen het gevaar het utilisme tot hun enige en hoogste morele principe te verheffen. Zij dreigen te vergeten dat het calculeren van belangen uiteindelijk ondergeschikt behoort te blijven aan het respect voor de mens, die doel is in zichzelf en nooit alleen als middel mag worden gebruikt.

II. Het offer van onszelf

Is met deze afwijzing van de mens als middel het pleit voor het offer definitief beslist? Ik denk het niet. Ik kom tot mijn tweede stelling: mijn pleidooi voor een morele herwaardering van het offer van onszelf. Zoals gezegd, dat lijkt een paradox. Maar tussen het offeren van anderen en het offeren van jezelf zit moreel gesproken een wereld van verschil. Wij zijn nogal huiverig geworden voor een ethiek die de zelfopoffering hoog in het vaandel voert, en dat terecht. Niet alleen hebben mensen zich in het verleden voor verkeerde idealen opgeofferd, te veel zijn mensen ook door anderen *gedwongen* zichzelf op te offeren, vrouwen voor hun Man, mannen voor hun Vaderland. Het verschil tussen het door anderen geofferd worden en het zichzelf offeren is moreel immens, maar psychologisch vaak een grijs overgangsgebied. Desondanks heeft het zichzelf opgeven ten gunste van een ander een moreel tegoed. Het boort een dieptedimensie van onze menselijke waardigheid aanboort die in het vlakke hedonisme en individualisme van onze consumptiecultuur onopgemerkt blijft. Mensen zijn meer dan alleen de bezorgheid voor hun eigen hachje, hun natje en hun droogje. Zij zijn aangelegd op een openheid voor anderen, zo zeer dat zij hun eigen leven in dienst van hen kunnen stellen. Hier stuiten we op wat de Franse filosoof Emmanuel Levinas de dimensie van het heilige in het menszijn noemt.

De woordverwantschap tussen het heilige (*le sacré*) en het offer (*le sacrifice*) is veelbetekenend. Ook Girard merkt die op, maar terwijl hij uiterst offervijandig is, voert Levinas er een pleidooi voor. Vanwaar dit verschil? Omdat de een het over het offer van anderen heeft (de zondebok) en de anderen over het offer van ons zelf. Heilig is de mens als hij zijn leven offert voor een zaak die groter is dan hijzelf. In de toewijding aan anderen, die de waarde van het eigen leven overstijgt, manifeert een mens zijn sacraliteit. Dat kan ver gaan, zozeer dat het uiteindelijk de bereidheid om te sterven voor anderen impliceert. Hier wordt een ander, breder mensbeeld verondersteld, dan het moderne in zichzelf gekeerde en op zichzelf gerichte individu dat het in alles gaat om zijn eigen hachje, zijn eigen zelfverwerkelijking, zijn eigen authenticiteit. Subject zijn betekent hier geen: onafhankelijkheid zijn van anderen, maar je zelf worden ten overstaan van anderen, die een beroep op je doen. Ook dit is humanisme, zegt Levinas, maar dan een humanisme 'van de andere mens'. De lijn van het moderne humanisme kan blijkbaar op twee manieren worden doorgetrokken: in het verlengde van Heidegger allereerst, die het *Dasein* als een zijn eigen authenticiteit betrokken *Sein zum Tode* beschouwde. Ieder sterft dan voor zichzelf. Maar het humanisme kan ook in het spoor van Levinas de ethische dieptedimensie van ons mens-zijn blootleggen, die uiteindelijk zelfs de mogelijkheid van een 'sterven voor' openhoudt. 'Een ge-des-inter-esseerde humaniteit verder strekkend dan de humaniteit die zich nog laat definiëren als leven en als *conatus essendi* en zorg om te zijn. De voorrang van de ander op het ik waardoor het menselijke er-zijn uitverkoren is en uniek, is precies het antwoord op de naaktheid van het aangezicht en op de sterfelijkheid daarvan. Daar gebeurt de zorg om diens dood waarin het 'sterven voor hem' en 'aan zijn dood' de voorrang heeft ten opzichte van de 'authentieke dood'. Niet een leven *post-mortem*, maar het bovenmatige van het offer, de heiligheid in weldoen en barmhartigheid.'^[4] Zware, moeilijke woorden. Maar

je kunt ze ook in een verhaal vertellen. Bijvoorbeeld dat van pater Maximilian Kolbe in Auschwitz, 30 juli 1941: de kampcommandant die als vergelding voor een ontsnapping tien willekeurige mannen tot de hongerdood veroordeelt. De man die aangewezen wordt en smeekt om niet te hoeven sterven, omdat hij een gezin heeft. De kleine priester die naar voren stapt en zegt: 'laat mij zijn plaats innemen.' Kolbe die, voordat hij uitgehongerd na zestien dagen door de Nazis met een injectie wordt gedood, in zijn cel zijn bewakers tot wanhoop en waanzin brengt, omdat hij hun onmenselijke gedrag vergeeft....

Levinas is jood en put hier uit dezelfde religieuze bronnen als waaruit de christelijke ethiek put. In het ultieme Offer van Jezus is eenzelfde overgave zichtbaar van een mens die niet aan zijn zelfhandhaving, maar in het waarnemen van zijn verantwoordelijkheid voor anderen zijn identiteit ontleent. Deze ethiek is bij Levinas in religieuze termen als 'uitverkiezing' en 'heiligheid' vevat. Zij is bovendien extreem in haar eisen. Maar om haar te onderschrijven hoeft je niet per se ook jood of christen te zijn. Deze tradities openen slechts de ogen voor waar het tenslotte in het mens zijn op aan komt en wat zichtbaar wordt in zijn extremen. Wij moeten dan ook willen zien dat wat dan zichtbaar wordt, ook geldt voor het gewone leven: dat wij ons zelf eerst worden, onze subjectiviteit verwerven, niet ondanks en in weerwil van, maar juist in het waarnemen van onze verantwoordelijkheid voor en ten overstaan van anderen.^[5] De ander is ons niet alleen present in symmetrische contractverhoudingen, waaruit wij ons terug kunnen trekken zodra wij willen. Ons lot is wezenlijk in handen van anderen, het lot van anderen in de onze. En wat het veeleisende van deze ethiek betreft: je kunt haar van niemand eisen dan alleen van jezelf. 'Al wat men van zichzelf eist, eist men van een heilige, maar wat men van de ander te eisen heeft is altijd minder.'^[6]

III. Conclusies

Ik maak de balans op. Tussen het offeren van anderen en het offer van jezelf, daar zit moreel gesproken een wereld van verschil tussen. Het eerste is moreel onaanvaardbaar en het tweede is - mits in alle vrijheid zelf gekozen - moreel prijzenswaardig. Wie zijn leven voor anderen geeft, mogen we gerust een heilige noemen. Maar stel dat we deze beide stellingen onderschrijven, hoe krijgt zij concreet vorm voor mensen die in een organisatie als de Nederlandse krijgsmacht werken? Zij bestaat bepaald niet alleen uit heiligen, maar evenmin uit nietsontziende strategen, voor wie een mensenleven slechts een factor is uit een utilistische rekensom. Wat kan zelfopoffering in deze context betekenen? Daartoe moeten we de vraag naar de legitimiteit van het offer scherper stellen. We moeten vragen: *Wie/wat* wordt er opgeofferd *door wie* met welk beoogd *effect*? Het hangt er immers maar van wie om zelfopoffering vraagt. Is het op het nivo van het politieke beleid? Of op dat van de militaire organisatie, waarin ik een rol vervul? Of vraag ik het van mijzelf, als persoon? Niet minder van belang is de vraag *wát* er gevraagd wordt. Zijn mijn verlofdagen of is mijn salaris in het geding, of gaat het uiteindelijk om een mogelijk levensbedreigend risico? Is er sprake van de vraag om zekere mate van altruïsme - het tijdelijk laten prevaleren van andermans belangen boven die van mijzelf - of komt heel

die extremiteit van Levinas' 'sterven voor...' in beeld? Dat scheelt nogal: wie op zijn tijd best eens inschikkelijk wil zijn, is daarmee nog niet geschikt of bereid zijn leven op te geven voor anderen. Maar laat ik hier *pour besoin de la cause* van het extreme geval uitgaan, dat de offerbereidheid mogelijksterwijs ook ons leven omvat.

Ik kom dan tot de volgende dubbele veronderstelling - die vanzelfsprekend veel nadrukkelijker aangescherpt en getoetst zou moeten worden dan in dit verband mogelijk is - , dat (1) het overwegen van offers, op het niveau van het politiek beleid, alleen moreel aanvaardbaar wanneer in de militaire organisatie de gewetensvrijheid van personen die er deel van uitmaken naar vermogen wordt gerespecteerd. (2) Het respect voor personen echter dan alleen volledig is, wanneer het de mogelijkheid tot zelfopoffering openlaat. Een korte toelichting moet volstaan.

BELEID	doelethiek	'offer' als middel tot externe doelstelling
ORGANISATIE	plichtethiek	offer als risico
PERSOON	persoonsethiek	offer als persoonlijke beslissing

Ik ga uit van drie samenhangende niveau's met betrekking tot de militaire organisatie, dat van het *beleid*, de *organisatie* en de *persoon*, in elk waarvan een eigen manier omgaan met morele vragen prevaleert. Op elk niveau speelt de morele afweging van het mogelijke offer. Op het politiek beleidsniveau, waar de externe doelstellingen voor de krijgsmacht worden bepaald, wordt primair - zoals overal waar beleid gemaakt wordt - aan een utilistische vorm van ethiek gedaan: de haalbaarheid van politieke doelstellingen worden verrekend met de inzetbaarheid van militaire middelen. De organisatie is hier een *middel* in dienst

van de politiek, en kan en behoort op dit niveau ook niet anders te zijn. De politieke doelstellingen verschuiven, c.q. verbreden zich aanzienlijk de laatste jaren ingrijpend: van landsverdediging naar *peace keeping*; van oorlog voeren naar de ondersteuning van humanitaire hulpverlening. Maar in alle gevallen is het risico van verlies van mensenlevens aanwezig. Wat is een 'aanvaardbaar risico', gezien de beoogde en verwachte *effecten* van de inzet van militaire middelen, en wat niet meer? Wat dat woord 'aanvaardbaar' ook verder maar moge betekenen, het sluit in elk geval niet uit dat er mogelijk mensen gedood worden. Dat is eigen aan de militaire praktijk. Het menselijke offer is van de mogelijk effecten van de externe doelstellingen van het politieke beleid, 'offer' in de brede zin van het woord (de belangeloze inzet van materieel, financiën, menskracht) behoort zelfs tot die doelstellingen, des te meer naarmate de krijgsmacht meer betrokken raakt bij humanitaire operaties. Twee buffers zorgen ervoor dat een utilistische ethiek op dit niveau niet ontspoort in een beleid dat 'over lijken gaat': in de eerste plaats het feit dat het politieke beleid democratisch gecontroleerd wordt (externe toetsing); vervolgens dat er een morele afweging plaats vindt met de andere niveau's, dat van de organisatie en de daarin betrokken personen (interne toetsing). Goed moreel 'management' mag niet alleen 'top down' sturen, maar moet 'bottom up' luisteren. Moreel ligt de ultieme toetsing op het derde niveau, in de gewetensbeslissing van de enkele persoon: niemand mag tegen zijn wil door anderen worden geofferd.

Op het niveau van de militaire organisatie zelf zijn de mensen geen middelen, maar vervullen zij functies. Zij dragen verantwoordelijkheden. Zij hebben op basis daarvan bepaalde verplichtingen en rechten. De ethiek op dit niveau is vooral plichtethiek: zij denkt minder in termen van effecten en doelen, maar meer in termen van normen en regels. Op dit niveau speelt de vraag naar de aanvaardbaarheid van het offer eigenlijk niet: zij is gewoon onaanvaardbaar. Dat geldt voor het offer in de brede zin van het woord: militairen mogen staan op hun rechten. Teveel altruïsme is in dit organisatorisch verband eerder een ondeugd, dan een deugd. Men mag in dit opzicht inschikkelijkheid verwachten, maar niet teveel offerbereidheid. Maar ook het offer in de engere zin van het woord heeft hier eigenlijk geen plaats: geen enkele organisatie, ook een militaire niet, functioneert naar behoren als het leven van de betrokkenen in en door de uitoefening van hun functie wordt bedreigd. Eigen aan de beroepspraktijk van militairen zijn risico's, soms hele grote. Maar het zijn uiterste risico's, die zo veel mogelijk moeten worden vermeden. Het leger dat mensen als kanonnenvoer gebruikt, is een slecht functionerend leger. Het offer is op dit niveau geen reële optie, behalve dan als een ongewenst en onbedoeld 'neveneffect' bij het uitoefenen van zijn taak. Het offer is hier niets meer of minder dan het risico van het offer. Op dit niveau betekent elk slachtoffer een morele nederlaag.

Dat geldt niet op het derde niveau, dat van de persoon. Vanuit de politiek gezien is dat het laagste, moreel gesproken is het echter het hoogste. Hier geldt de christelijke en humanistische maatstaf dat geen mens ooit alleen als middel, altijd ook als doel in zichzelf moet worden behandeld. Op dit niveau zijn regels

en normen niet onbelangrijk, maar ze zijn van ondergeschikt belang, ook de effecten van mijn handelen zijn niet doorslaggevend. Hier prevaleert de persoonsethiek: de individuele mens die voor zichzelf de vraag beantwoordt: *wat voor soort mens wil ik zijn?* Gegeven mijn mogelijkheden, mijn levensgeschiedenis, mijn relaties met hen die mij lief zijn, mijn geloofs- of levensovertuiging - wat doe ik wanneer er een beroep op mij gedaan wordt, dat mogelijkerwijs het offer van mijn leven vraagt? Dat beroep kan op mij worden gedaan nadat de politieke effectiviteit ervan goed is gecalculeerd (tevergeefs wil niemand sterven), nadat ook organisatorisch de risico's ervan zijn geminimaliseerd. Desondanks, het wordt op mij gedaan. Hier kan niemand anders voor mij antwoorden. Hier moet ik overwegen of de keuze om mijzelf, mogelijkerwijs mijn leven, ten gunste van anderen op te geven een keuze kan zijn die *ik* kan verantwoorden. Impliciet beantwoordt men natuurlijk die vraag in zijn beroepskeuze. Maar men doet dat altijd voorlopig. Wanneer het gaat spannen moet, zo lang de druk van de omstandigheden het maar toelaat, de mogelijkheid worden opengelaten om alsnog met 'ja' dan wel met 'nee' te antwoorden. In dat openhouden van de *exit option* kunnen de belangen van politiek, management en persoonlijke moraal met elkaar botsen. Dat *moet* ook, zolang men tenminste de regel van Levinas wil onderschrijven: 'Al wat men van zichzelf eist, eist men van een heilige, maar wat men van de ander te eisen heeft is altijd minder.'

^[1] Milan Kundera, *Onsterfelijkheid*, (Roman), Baarn 1990, 133 v. (curs. FdL)

^[2] Ik maak hier gebruik van een eerder geschreven artikel: 'De verzachting van de zeden. Modernisering, agressie en geweld', in: A.J. Jelsma en G.J. van

Klinken, *Kruis en zwaard*. Terugblik op de kruistochten, Zoetermeer 1996, 135 - 134.

[3] Alain Finkielkraut, *L'Humanité perdue*. Essai sur le XXXe siècle, Parijs 1996, 34vv.

[4] E. Levinas, 'Sterven voor...', in: idem, *Tussen ons*. Essays over het denken-aan-de-ander, Baarn 1991, 252 - 263, 262v. Dit citaat wordt ingeleid door de volgende zinnen: 'Het offer kan ook geen plaats vinden binnen een bestel dat opgedeeld is in authentiek en niet-authentiek. Is het niet zo dat de relatie tot iemand anders in het offer, waarin de dood van de ander het menselijk er-zijn meer dwarszit dan zijn eigen dood, precies wijst op wat verder reikt dan ontologie - of daarvóór gaat - daar waar het een verantwoordelijkheid voor de ander bepaalt - of openbaart - en door die verantwoordelijkheid een menselijk 'ik' dat niet is de substantiële identiteit van een subject en ook niet de *Eigentlichkeit* in de 'mijn-heid' van het zijn? Het ik van degene die uitverkoren is in te staan voor de naaste en *zodoende* aan zich identiek is en zo het zichzelf is. Uniciteit van de uitverkiezing!'

[5] Vgl. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Parijs 1996. Hij ziet deze ethiek belichaamd in de nieuwe humanitaire bewegingen en internationale hulpverleninorganisaties als Artsen zonder Grenzen en het Internationale Rode Kruis. Zij worden bemand door gedreven mensen die hun leven riskeren voor anderen en daaraan de zin van hun leven ontlennen.

[6] Levinas, in een gesprek met: Johan Goud, *God als raadsel*. Peilingen in het spoor van Levinas, Kampen 1992, 167.