

Prof. dr. Beatrice de Graaf

## Waar zijn wij bang voor? Een religieus-theologische benadering van veiligheid

Rede ter gelegenheid van de opening van het academisch jaar 2014 – 2015

29 augustus 2014

Mijnheer de rector magnificus, dames en heren,

Ezechiël 34:28. Ze worden niet langer door vreemde volken uitgebuit. Wilde dieren verscheuren hen niet meer.  
Veilig kunnen ze wonen, niemand zal hun nog angst aanjagen (Groot Nieuws Bijbel 1996).

### 1. Inleiding

In de herfst van het jaar 778 AD maakte Karel de Grote zich grote zorgen. Als Koning van de Franken had hij zijn koninkrijk uitgebreid tot aan de randen van het huidige West- en Oost-Europa. Zijn vrouw Hildegard had hem net een tweeling geschonken, Lodewijk en Lotharius. Maar grote rampen baanden zich aan. Zijn leger leed een serie zware nederlagen, de Saksische hordes maakten zich in het Oosten voor de aanval op, de Basken stonden aan de Pyreneeën. De oogsten waren mislukt en een hongersnood was op handen. Zijn volk en edelen waren bang, wat te doen? Wat deed deze meest succesvolle bestuurder van de middeleeuwen? Hij riep alle bisschoppen, kardinalen en abten bijeen en droeg hen op in alle steden, kathedralen en kloosters missen op te dragen. Hij verplichtte zijn ridders, graven en heren om extra aalmoezen uit te delen, de hongerigen te voeden en goede werken te verrichten. Iedereen, van hoogste prelaat tot de laagste keuterboer werd opgeroepen zich in gebed en gezang te verenigen, als een demonstratie van afhankelijkheid, afwachting, boete en berouw op het goddelijk gezag. Pas toen dat gedaan was, nam de vorst veiligheids- en voorzorgsmaatregelen die ons wat praktischer in de oren klinken. Hij reorganiseerde en centraliseerde de opslag van goederen en voedsel, liet extra schuren bouwen, perkte de macht van de gilden en de steden in en benoemde nieuwe, krachtdadige bestuurders. Het duurde even, maar binnen zo'n twintig jaar had hij de veiligheid hersteld, en op 25 december 800 liet hij zich door paus Leo II tot Imperator Augustus kronen.<sup>1</sup>

Karel de Grote leefde in onzekere tijden, dat staat vast. Maar hij had een vast geloof in eigen, en vooral in goddelijk handelen. Vergelijk dat eens met ons handelen. We leven in onzekere en angstige tijden. Er is veel om bang en bezorgd voor te zijn, en er wordt heel wat af gedebatteerd over het juiste handelen. Toch is er zo vele eeuwen later maar een enkele parlementariër die veiligheidsbeleid religieus motiveert en daaruit een direct handelingsperspectief afleidt. Laura Starink

---

<sup>1</sup> Vg. Steffen Patzold, 'Human Security, Fragile Statehood and Governance in the Early Middle Ages. Challenging the Limits of Premodernity', *Geschichte und Gesellschaft* 38(2012)3, p. 406-422; Dieter Hägermann, *Karl der Grosse. Herrscher des Abendlandes* (Berlijn 2000), p. 163-166; Johannes Fried, *Karl der Große. Gewalt und Glaube. Eine Biographie* (München 2013).

interviewde voor *de Volkskrant* op 14 augustus SGP-parlementariër Roelof Bisschop over de situatie in Noord-Irak en ISIS. Starink: 'Vraagt u zich weleens af: waar is God deze zomer? Bisschop: 'Ik weet dat God erboven staat, maar ik vraag me wel af: hoe kan het nou dat Zijn vijand, de satan, zoveel gelegenheid krijgt om zijn gruwelijke werk te doen.'<sup>2</sup> Vervolgens hield Bisschop een religieus onderbouwd pleidooi voor de inzet van Nederlandse F16's in Irak. Een voorstel dat vervolgens niet helemaal ten onrechte door commentatoren als nogal onrealistisch werd gezien.

Hoe kijken wij aan tegen veiligheid? Wat zijn de gevaren die wij het hoofd moeten bieden, wat moet daartegen worden gedaan en hoe ver gaan we in het veilig stellen van ons bestaan? Natuurlijk is veiligheidsbeleid tegenwoordig een zaak van een nationale overheid, die inmiddels al lang gesecculariseerd is. De eenheid van spiritueel en wereldlijk leiderschap zoals bij Karel de Grote, die overigens nog wel een paus tegenover zich moest dulden, is al lang losgelaten. Ik zal vandaag ook geenszins een betoog houden om dat te herstellen. Maar ik wil wel aansluiten bij het punt dat Sophie van Bijsterveld vorig jaar tijdens deze academische opening maakte: dat de kerk en het kerkelijk spreken meer ruimte mogen opeisen in het publiek domein. Volgens Van Bijsterveld dient de kerk 'het eigen gedachtegoed vruchtbaar te maken voor de burger en samenleving van vandaag'.<sup>3</sup>

Ik wil hier betogen dat er een specifieke benadering van veiligheid mogelijk is die religieus en theologisch van aard is, en dat die benadering een meerwaarde biedt bovenop de bestaande methodes en disciplines van het gangbare sociaalwetenschappelijke of historische veiligheidsonderzoek. We zullen zien dat het huidige veiligheidsdenken binnen de overheid en in de samenleving uitgaat van de beheersparadox: het met moderne technologieën trachten te beheersen van een door diezelfde nieuwe middelen steeds verder geprojecteerde angst en onzekerheid. In het postmoderne, seculiere *timescape* (daarover hieronder meer) dat gekenmerkt wordt door de kracht van beelden en online gemobiliseerde sentimenten, schieten wetenschappelijke en technologische benaderingen die uitgaan van een positivistisch, rationeel en beheersbaarheidsdiscours te kort. Er is dus ruimte voor een benadering die die paradox overstijgt.<sup>4</sup>

We zullen eerst kijken welke vormen van religieus of kerkelijk denken en handelen er op veiligheidsgebied reeds waar te nemen zijn. Daarna zal ik het hedendaagse denken over veiligheid in kaart brengen. Hoe ziet dat eruit, waar komt het vandaan? Tot slot bepleit ik het nut daar een religieus-theologische interpretatie op los te laten die een aanvulling biedt op de bestaande bestuurlijke, sociaalwetenschappelijke of andere academische benaderingswijzen van angst, gevaar,

---

<sup>2</sup> 'Als we nu niet in Irak ingrijpen krijgen we daar later spijt van', *de Volkskrant*, 14 augustus 2014.

<sup>3</sup> Sophie van Bijsterveld, 'Religie, Staat en Samenleving. Kerken en christendom in de samenleving van vandaag'. Rede ter gelegenheid van de opening van het academisch jaar van de Protestantse Theologische Universiteit, 30 augustus 2013, Utrecht, p. 13.

<sup>4</sup> Het eerste deel van deze lezing is mede gebaseerd op eerdere teksten en analyses, bijvoorbeeld: B. de Graaf, *Waar zijn wij bang voor? Veiligheidsdenken en de angst voor de ander*. FORUM Jaarlezing (Utrecht/Rotterdam 2011); 'Veilig wonen in een glazen huis? 'Securitisering' van de samenleving en het welzijn van het volk', in: G.J. Spijker (red.), *Vrijheid. Een christelijk-sociaal pleidooi* (Amsterdam 2010), p. 166-180; 'Het temmen van de toekomst. Van een veiligheids- naar een risicocultuur'. *Tijdschrift over Cultuur & Criminaliteit* 3(2013)2, p. 155-172; 'De historisering van veiligheid', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 125(2012)3, p. 304-313.

dreiging en onveiligheid. Vreemd genoeg is dat voor dit taal- en cultuurgebied nog niet eerder gedaan.

Een enkele afbakening is hier op zijn plek. Ten eerste: het gaat hier nadrukkelijk over 'veiligheid' (over dat concept hieronder meer), en niet over 'oorlog' of 'vrede', op dat vlak zijn reeds allerlei eeuwenoude ideeën beschikbaar, denk aan de leer van de rechtvaardige oorlog. Ten tweede: ter gelegenheid van de opening van het academisch jaar van de Protestantse Theologische Universiteit beperk ik me tot protestantse vormen van religie en tot het spreken van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) op dit gebied. Geografisch en sociologisch zijn de voorbeelden vooral uit Nederland en de verdere westerse wereld afkomstig. Vanzelfsprekend kan deze exercitie ook op andere vormen van religie en vanuit andere geografische of theologische perspectieven worden uitgevoerd, dat zou een goede zaak zijn.

## 2. Waar staat de kerk op veiligheidsgebied?

De PKN heeft in heden en verleden veel gesproken en geschreven over haar rol in de samenleving. Een aparte nota, pastorale handreiking of rapport over 'veiligheid', in de breedste zin van het woord, heb ik niet kunnen vinden. Dat neemt niet weg dat er veel activiteiten aan te wijzen zijn die de kerken op dit vlak wel degelijk ontplooit. Praktisch, psychologisch en communicatief verlenen de kerken en kerkelijke instellingen talloze diensten bij rampen, trauma's en crises. Denk aan nazorg bij rampen of crises zoals de aanslagen in Apeldoorn en Alphen a/d Rijn, aan kerkdiensten of pastorale hulpverlening na een vliegtuigramp als die met vlucht MH17 in juli 2014. Maar ook opvang van vluchtelingen, asielzoekers, of andere diaconale werkzaamheden dienen in het licht van fysieke of sociale veiligheid een belangrijk doel. Uit onderzoek blijkt dat religieuze mensen een groter vertrouwen in andere mensen en in de overheid hebben. In zoverre zijn zij juist producenten van meer sociale cohesie en meer veiligheid. Bovendien zijn godsdienstige mensen gemiddeld actiever als vrijwilliger.<sup>5</sup>

Op het vlak van de directe handhaving van de openbare orde en de nationale veiligheid, hebben de kerken eerder een secundaire positie. Soms zijn kerkelijke of religieuze genootschappen, moskeeën of andere geloofsgemeenschappen zelf object van veiligheidsonderzoek. Denk aan het onderzoek naar zedenmisdriven binnen de Rooms-Katholieke Kerk of aan de ontwikkeling van integriteitsinstrumenten en veiligheidsmaatregelen op dit vlak door het ministerie van Veiligheid en Justitie.<sup>6</sup> Op het gebied van de nationale veiligheid en de openbare orde staan ook vermoedens van haat zaaien, opruiing of de angst voor religieuze en radicale orthodoxie in het brandpunt van de belangstelling, niet alleen van de media, maar ook van het Openbaar Ministerie of de Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdiensten. Nadat na '9/11' radicale islamisten en jihadisten hun geloof begonnen te gebruiken als rechtvaardiging voor geweld tegen andersdenkenden, groeiden de angst en afkeer voor orthodoxe vormen van religie. Ook het christendom werd en wordt door menig

---

<sup>5</sup> P. Dekker (ed.), *Vrijwilligerswerk vergeleken* (Den Haag: SCP, 1999); P. Schnabel, R. Bijl en J. de Hart (ed.), *Betrekkelijke betrokkenheid. Studies in sociale cohesie* (Den Haag: SCP, 2008). Zie hfst. 15.

<sup>6</sup> Zie bijvoorbeeld: Ministerie van Veiligheid en Justitie, 'Reactie rapport seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk'. Brief aan de Tweede Kamer, 12 januari 2012, p. 1-8; .

met argwaan bekeken.<sup>7</sup> Discussies over vrijheid van godsdienst, vrijheid van meningsuiting en het misbruik daarvan beheersen veelvuldig het publieke debat – toegespitst op thema's zoals geweldpleging, onderdrukking van vrouwen en homoseksuelen. De neiging tot verabsolutering onder orthodoxe gelovigen wordt wel gezien als een belangrijke bron van dwang en een bedreiging van een vrije publieke sfeer.<sup>8</sup> Dat religieuze organisaties en gelovigen zelf als veiligheidsrisico worden beschouwd, is overigens niet nieuw, maar van alle tijden. Het ministerie van justitie had vroeger als toevoeging 'en van Eredienst', en kon inbreuken maken op kerkelijke autonomie en geloofsvrijheid wanneer de nationale veiligheid of openbare orde in het geding was. Denk aan de bestrijding van religieuze fanaten zoals wederdopers en beeldenstormers, aan het psalmenoproer, of aan inzet van ordehandhavers in de tijd van de afscheiding.<sup>9</sup>

Toch is er tot op heden nog geen eigen kerkelijke of theologische bijdrage over het verstaan van onveiligheid en onzekerheid verschenen, waarbij ik de leer van de rechtvaardige oorlog even buiten beschouwing laat, en me zoals gezegd ook tot de PKN en het protestantse spreken beperk. We moeten dit protestantse kerkelijk denken dan maar destilleren uit enkele recente nota's, in het bijzonder uit het rapport van de PKN-Synode, *De kerk en de democratische rechtsstaat*.

In 2009 nam de synode een rapport aan over de plaats van de kerk in de samenleving.<sup>10</sup> Daaruit volgde dat de kerk zich wil 'inzetten voor de waarden die daarmee gegeven zijn: recht en gerechtigheid, mensenrechten, vrijheid van godsdienst en levensovertuiging. Vrijheid, gelijkheid, duurzaamheid, participatie, veiligheid en solidariteit zijn belangrijke waarden en uitdagingen voor de kerk zelf en voor politiek en samenleving.' De waarde 'veiligheid' staat hier tamelijk achteraan, wat ook klopt als we de kern van dit rapport bekijken. Dat ging namelijk over de gegroeide spanning tussen kerk en staat, en de rol van religie in de samenleving, niet direct over veiligheid. Veiligheid werd erbij gehaald om aan te geven dat onder het motto van staatsveiligheid en onder invloed van religieus terrorisme, 'de bereidheid om religie te respecteren is verminderd'.<sup>11</sup>

De politieke verantwoording van de gelovige wordt in dit rapport afgeleid uit het gebod van de naastenliefde, onderbouwd met verwijzingen naar Luther en Calvijn, en verankerd in verklaringen van internationale kerkelijke gremia. Die verantwoording moet zich vertalen in inzet voor 'fundamentele Bijbelse noties als gerechtigheid, liefde, gemeenschap en vrede', en wel binnen het

---

<sup>7</sup> Zie Beatrice de Graaf, 'Religie als probleem van orde en veiligheid. Salafisme onder vuur'. In: Sophie van Bijsterveld, Richard Steenvoorde (ed.), *200 jaar Koninkrijk: Religie, staat en samenleving* (Oisterwijk 2013), 353-375.

<sup>8</sup> Vgl. A.H. den Boef, *God als hype. Dwarse notities over religieus Nederland* (Amsterdam 2008), p. 43; P. Cliteur, *Tegen de decadentie. De democratische rechtstaat in verval* (Amsterdam 2004); D. Pels, *Opium van het volk. Over religie en politiek in seculier Nederland* (Amsterdam 2008); H.M. Kuitert, *Dat moet ik van mijn geloof. Godsdienst als troublemaker in het publieke domein* (Kampen 2008).

<sup>9</sup> Vgl. 'Drie visies op de relatie tussen religie en veiligheidsbeleid. Verslag van de expertmeeting 'Angst voor religie?' van de Commissie Religie in het Publieke Domein, 23 juni 2010, Den Haag'. *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 2(2011)2, p. 81-94.

<sup>10</sup> Synode van de PKN, *De kerk en de democratische rechtsstaat. Een positiebepaling* (PKN, 2009); Zie ook: PKN, *De kerk en de democratische rechtsstaat. Een handreiking bij het synoderapport* (PKN, 2010).

<sup>11</sup> 'Synode 12 t/m 14 november: Synode kiest voor de democratische rechtsstaat', 13 november 2009, <http://www.pkn.nl/actueel/Nieuws/nieuwsoverzicht/Paginas/Synode-12-14-november-2009-Synode-kiest-voor-de-democratische-rechtsstaat.aspx>

kader van de rechtsstaat: 'De kerk bevordert waar mogelijk de loyaliteit aan deze waarden en versterkt daarmee het draagvlak voor de rechtsstaat.'<sup>12</sup>

Veiligheid is hier dus niet opgenomen in de canon van fundamentele Bijbelse noties, en komt eerder indirect aan de orde, en wel *ex negativo*, omdat de overheid vanuit veiligheidsoverwegingen die fundamentele principes alsmede het speelveld van de kerk beperkt. De rol van de kerk op veiligheidsterrein heeft een negatieve connotatie: veiligheidsbeleid beperkt de kerk, of, de andere stootrichting die het rapport kiest: 'het kan nodig zijn dat de kerk zich bij monde van de generale synode of haar moderamen publiekelijk zeer kritisch opstelt tegenover de *civil society* en de overheid, omdat zij meent dat gerechtigheid en vrijheid, vrede en wederzijdse verantwoordelijkheid, duurzaamheid of veiligheid binnen de samenleving ernstig in de verdrukking komen.'<sup>13</sup>

Het rapport ziet voorts een groot gevaar voor de toegenomen mediatisering van de samenleving:

'131) Voor de instandhouding van de democratische rechtsstaat is de civil society en daarmee de inhoudelijke betrokkenheid van de burger bij de politiek van levensbelang. Mede door de – op zichzelf onvermijdelijke – grote rol van de media bij de beeldvorming en de vorming van de publieke opinie bestaat het gevaar dat het politieke leven verwordt van een forum tot een markt. Dan is niet meer de gezamenlijke bezinning op het welzijn van de samenleving als geheel het hart van de zaak, maar zoekt men in de politiek slechts naar een uitvergroting van het eigen belang. Burgers worden dan kopers, politici verkopers van specifieke belangen.'

En verder:

'132) Daarom maakt de kerk zich zorgen over de neiging tot populisme in de politiek waardoor het vertrouwen in de politieke instellingen wordt geschaad. Democratie leeft echter juist van het vertrouwen van de burgers in haar instituties, niet primair in de personen die er invulling aan geven. Wantrouwen ten opzichte van degene die een politiek ambt vervullen heeft een negatief effect op het vertrouwen van de burgers in de instituties. Dat stelt hoge eisen aan de politiek verantwoordelijken. Daar ligt ook het belang van goed functionerende democratisch georganiseerde politieke partijen, waarin de leden ook werkelijk vorm kunnen geven aan hun verantwoordelijkheid.'<sup>14</sup>

Samenvattend kunnen we uit deze recente nota dus concluderen dat de kerk veiligheid niet als een fundamentele Bijbelse notitie ziet, maar eerder als een afgeleid principe dat er toe doet als middel, en niet als doel. Sterker nog, veiligheidsoverwegingen kunnen terecht of onterecht beperkingen opleggen aan de vrijheid van de gelovige. De Synode gaat nog verder: populistisch slaan op de

---

<sup>12</sup> Synode, 'De kerk en de democratische rechtsstaat', p. 37, 41.

<sup>13</sup> Idem, p. 45-46.

<sup>14</sup> Idem, p. 47.

veiligheidsstrom, dat immers dikwijls gepaard gaat met het zaaien van angst en haat, benadeelt minderheidsgroepen en ondermijnt het vertrouwen en de democratische rechtsstaat.

Hoewel het synoderapport meer een diagnose is van enkele problematische ontwikkelingen dan een coherente veiligheidsanalyse (zo was het natuurlijk ook niet bedoeld), kunnen we hiermee wel een stap vooruit zetten in de vraag of een religieuze benadering van veiligheid ons iets oplevert. De PKN vindt dat er behoefte bestaat aan een kerkelijk spreken over de waarden van de rechtsstaat, en heeft zelf ook al een prioritering aangebracht waarbinnen veiligheid niet als belangrijkste doel wordt beschouwd en veiligheidsbeleid in sommige opzichten zelfs een risico kan vormen. Een structurele benadering van veiligheid is dit echter nog niet. Om die benadering te ontwikkelen, is eerst een diepgaander bespreking van het hedendaagse veiligheidsdenken op basis van historische en socialistische literatuur nodig.

### 3. Historisch veiligheidsdenken

Om het hedendaagse veiligheidsdenken in kaart te brengen, moeten we allereerst stilstaan bij de invulling van het begrip veiligheid. Je zou zeggen dat die vraag makkelijk te beantwoorden is, iedereen weet toch wat veiligheid inhoudt. Toch zijn inkleuringen en opvattingen over wat veiligheid inhoudt zeer omstreden. Niet alleen de concrete invulling van de beleidspraktijk, maar ook het begrip veiligheid als zodanig zijn in de loop der tijden fundamenteel veranderd. Veiligheid is een 'essentially contested concept'<sup>15</sup>, het is open en onderhevig aan allerlei politieke en maatschappelijke trends.

Veiligheid is in het spraakgebruik ten eerste een gevoel. We voelen ons veilig, dat wil zeggen, niet direct bedreigd, ingebed in een kring van mensen die we vertrouwen, wonend in een veilig huis, en het liefst ook nog op een manier dat ons bestaan verzekerd is. Veiligheid is ten tweede ook een staat van zijn, voor de mens, maar ook voor een land, samenleving, of nog veel ruimer, voor ons werelddeel als geheel. Oorlogen, hongersnood, terrorisme en klimaatveranderingen tasten dat gevoel van veiligheid aan, bedreigen onze staat van zijn. Maar die bedreigingen raken niet iedereen in gelijke mate. Veiligheid is ongelijk verdeeld, niet alleen geografisch, ook psychologisch. Zelfs in Nederland. Het Centraal Bureau voor de Statistiek houdt bij welke groepen mensen zich waar en wanneer onveilig voelen. Uit dat continue onderzoek blijkt dat bijvoorbeeld vrouwen en oudere personen zich sneller bedreigd voelen dan jonge mannen, en dat dat in de avonden en op bepaalde afgelegen of stille plaatsen sterker geldt.<sup>16</sup>

Het concept veiligheid heeft dus een dubbele lading. Aan de ene kant impliceert het een gewenste stand van zaken - de afwezigheid van dreiging. Aan de andere kant heeft het ook een cognitief aspect, een staat van zijn waarin we ons veilig voelen, en zonder angst kunnen leven. Dit is niet helemaal hetzelfde als het onderscheid tussen objectief of subjectief, het gaat om het fysieke en psychologische element. Dat brengt ons bij een belangrijke definitie die die twee dimensies met elkaar combineert. De socioloog Willem Schinkel heeft 'veiligheid' wel eens omschreven als een intersubjectief proces met als resultaat een 'geanticiperde toestand van schadeloosheid in de

---

<sup>15</sup> William E. Connolly, *The Terms of Political Discourse* (Princeton, NJ 1993), p. 10.

<sup>16</sup> CBS, *Integrale Veiligheidsmonitor 2008. Landelijke rapportage* (Den Haag 2009), p. 14-15.

toekomst'. Die definitie is interessant, want hij koppelt de toestand van veiligheid daarmee aan een gevoel en een besef van tijd. De filosoof Jeremy Bentham schreef in de negentiende eeuw al: 'security turns its eye exclusively to the future'.<sup>17</sup> Die notie wordt door Schinkel onderschreven.

We zien dat ook terug in de vormgeving van veiligheidsbeleid. Dat is gericht op een geprojecteerde toekomst. Een theoretische benadering van veiligheid moet dus niet alleen gaan over de contemporaine toestand van oorlog of vrede, over de af- of aanwezigheid van dreigingen in een bepaalde periode, maar ook over de ideeën, emoties en verwachtingen ten aanzien van de toekomst. Die toekomstverwachtingen zijn vervolgens direct relevant voor het hier en nu, omdat ze in het heden tot maatregelen van beheersing en risicomanagement leiden.<sup>18</sup> Het gaat er dus om, hoe we die toekomst zien, hoe we onszelf, onze belangen en de gepercipieerde dreigingen in de tijd verstaan. De manier waarop wij onze angsten projecteren, de geografische en temporele reikwijdte van die projectie, zegt namelijk iets over de grenzen van onze hoop en verwachtingen. Waar staan we, tot hoe ver gaan onze angsten, welke dreigingen en gevaren zien we op ons afkomen?

Om het belang van dat temporele element duidelijk te maken, is het goed om kort stil te staan bij hoe er in het verleden over veiligheid werd nagedacht. Daarvoor introduceren we hier het begrip 'timescape', als aanduiding voor de veranderde temporele context waarin het huidige veiligheids- en risicobeleid zich afspeelt. Volgens de socioloog en risico-onderzoekster Barbara Adam voltrekt het sociale en politieke leven zich in collectieve, specifieke en historisch bepaalde culturele 'timescapes'. Zo'n 'timescape' beschrijft de manier waarop tijdgenoten hun tijd beleven en de toekomsthorizon zien van de tijd waarin zij leven en werken.<sup>19</sup> Daarbij moeten we denken aan iemands levensverwachting, maar ook aan de praktische kunst en capaciteit om vooruit te plannen. Een boer uit de vroege middeleeuwen had minder planningsinstrumenten, en ook een ander bewustzijn van omgang met de toekomst dan een 21<sup>ste</sup> eeuwse agrariër bijvoorbeeld. Een vorst als Karel de Grote moest het doen met andere vormen van inlichtingenvergaring en *contingency planning* dan een huidige bevelhebber van de strijdkrachten.

Adam ziet een opeenvolging van verschillende 'timescapes' in de geschiedenis die de omgang met dreiging en risico bepaalden (waarbij die *timescapes* elkaar niet naadloos afwisselen, maar elkaar ook kunnen overlappen). In de vroegmoderne periode zagen mensen gevaren, catastrofes en dreigingen als natuurlijk en door God gestuurd. De menselijke en de goddelijke tijdsdimensie liepen naadloos in elkaar over, en het einde der tijden was altijd nabij. Kerk en religie waren onlosmakelijk deel van het sociale en publieke leven. Geloof in een hoger wezen hielp mensen om de gevolgen van rampen en tegenspoed te dragen. Kijk opnieuw naar Karel de Grote, zijn praktische en verstandige voorzorgsmaatregelen werden ingebed in een spiritueel planningsmechanisme van gebed en boetedoening. Voor hem vielen de aardse en spirituele toekomstverwachting, de fysieke en religieuze staat van veiligheid redelijk samen.

---

<sup>17</sup> Geciteerd in: L. Zedner, *Security* (Londen 2009), p. 29; Willem Schinkel, 'Veiligheid als medium. Naar een sociologie van securitisering', in: Beatrice de Graaf en Willem Schinkel ed., *Veiligheidsdenken in historisch en sociologisch perspectief*, te verschijnen.

<sup>18</sup> Franz-Xaver Kaufmann, *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchung zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften* (Stuttgart 1973) p. 156-169.

<sup>19</sup> Barbara Adam, *Timescapes of Modernity. The Environment & Invisible Hazards* (Londen: Routledge, 1998).

Na de verlichting veranderde de invloed van religieuze praktijken op de moderne samenleving. Er ontstond een idee van menselijke controle, van de mogelijkheid tot beheersing van zowel de natuurlijke als de menselijke omgeving. De vroegmoderne *timescape* van een goddelijke, apocalyptische tijdshorizon bleef bestaan, maar kreeg gezelschap van allerlei ideeën over een open, optimistische en beheersbare toekomst. De toekomst kon worden getemd. Geprojecteerde crises in een verre toekomst waren misschien nog wel in Gods handen, maar voor de hedendaagse koopman kwamen er ook allerlei nieuwe wiskundige en technologische instrumenten bij om alvast vooruit te gaan plannen. Denk bijvoorbeeld aan allerlei geavanceerde verzekeringsmethodes die werden ontwikkeld, om de kosten van hongersnood, brand of voedselschaarste te kunnen spreiden, en aan diversificatie van voedselproductie te doen.<sup>20</sup>

In deze periode, vanaf de zeventiende eeuw, ontwikkelden politieke filosofen theorieën over het functioneren van staat en samenleving waarin de mogelijkheid van menselijke utopieën consistent werd doordacht. Thomas Hobbes, de beroemde zeventiende-eeuwse filosoof, legde het intellectuele fundament voor de opkomst van de moderne natiestaat als bewaker van vrede en veiligheid. Hij formuleerde de relatie tussen vorst en volk in termen van veiligheid. 'The office of the sovereign (be it a monarch or an assembly) consisteth in the end, for which he was trusted with the sovereign power, namely the procuration of the safety of the people'.<sup>21</sup> Zonder zo'n regering zou het leven volgens Hobbes terugvallen tot een 'state of nature', een staat van zijn die Hobbes omschreef als een 'bellum omnium contra omnes'. In zo'n staat, zonder bescherming van een politieke gemeenschap en een soevereine macht die die gemeenschap bestuurde, was een mensenleven gedoemd om 'solitary, poor, nasty, brutish, and short' te zijn.<sup>22</sup>

De goddelijke tijdslijn, uitlopend op een apocalyps, kreeg dus gezelschap van een moderner bewustzijn van menselijke planningsmacht, van een toekomst die gekoloniseerd kon worden. Een veilige toekomstverwachting kon nu ook in handen worden gelegd van een heerser, een parlement, van politieke partijen die hierop nieuwe technologische, wetenschappelijke en economische planningsmethoden en instrumenten los konden laten. Allerlei vormen van bestuur en conflicterende politieke filosofieën werden ontwikkeld om de 'eeuwige vrede' (Kant), een 'sociaal contract' (Rousseau), 'the wealth of nations' (Smith), of andersoortige welluidende staten van welzijn te bereiken.

In de twintigste eeuw bleek echter dat die maakbaarheidsutopieën niet altijd een oplossing boden voor rampen en risico's, maar die zelf ook voortbrachten. De grote 'social engineering'-projecten van de twintigste eeuw – fascisme, nationaalsocialisme en communisme – leidden tot dood en verderf op een tot dan toe ongekende, industriële schaal. De technologische vooruitgang produceerde zijn eigen rampen, zoals het ongeluk van de kernreactor in Tsjernobyl in 1986 duidelijk maakte. Adam, maar ook sociologen zoals Ulrich Beck, claimen dat de wereld sindsdien in een nieuw *timescape* is beland: dat van een 'extended present' gekoppeld aan een 'closing of the future'. Waar de politieke filosofen vanaf de verlichting dachten dat ze de toekomst met nieuwe, moderne theorieën en technologische middelen konden berekenen, kennen en beheersen, groeide vanaf het

---

<sup>20</sup> Cornel Zwierlein, Prometheus.

<sup>21</sup> Hobbes, T. (1996): *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, p. 222

<sup>22</sup> Idem, zie hoofdstuk XIII: Of the Natural Condition of Mankind As Concerning Their Felicity, and Misery.



midden van de twintigste eeuw (weer) het besef dat die toekomst elk moment weggevaagd kon worden door menselijk toedoen. Via sociale media leven mensen voortdurend in het hier en nu, maar worden ze tegelijkertijd onophoudelijk met allerlei imminente rampen en risico's geconfronteerd. En daarmee moeten ze het doen. Die voortdurende verbeelding van de apocalyps kent niet meer de goddelijke troost die de middeleeuwer nog tot zijn beschikking had. En de mogelijkheid van een menselijke oplossing is discutabel geworden: menselijk-technologische vindingen kunnen immers zelf weer nieuwe, ongekende risico's opleveren.

#### 4. Hedendaags veiligheidsdenken

We leven tegenwoordig dus in een seculier-apocalyptisch 'timescape', dat ook het huidige veiligheidsbeleid kleurt.<sup>23</sup> We hebben dagelijks te maken met de beheersingsparadox van het met menselijke, technologische middelen willen oplossen wat juist door nieuwe wetenschappelijke vondsten is veroorzaakt, of in ieder geval tot ons komt. Denk bijvoorbeeld aan terroristische organisaties zoals ISIS die de wereld '24/7' via Youtube en Twitter met beelden van dood en verderf bestoken. Dat soort terroristische organisaties zijn dikwijls zelf ook producten van de moderne tijd: ze hanteren de allernieuwste wapens en communicatiemiddelen en zijn in het geval van ISIS soms zelfs het product van menselijk ingrijpen en militair mismanagement in het Midden-Oosten.

Een belangrijk kenmerk van dit hedendaagse veiligheidsdenken is de uitbreiding van veiligheidsbeleid in tijd en ruimte naar het rijk van het denkbeeldige. Veiligheid is een lineair begrip, 'ouderwets' veiligheidsbeleid gaat uit van een concrete *dreiging*, ergens aan de horizon, waarvan de schade met behulp van allerlei reken- en planningsmiddelen in kaart gebracht kan worden. Hoe lang duurt het voordat het vijandige leger voor de poorten staat, de raket zijn doel heeft bereikt, de waterspiegel zo hoog is gestegen dat de dam breekt – dat soort berekeningen. Een *risico* heeft betrekking op waarschijnlijkheid *en* verbeelding. Een risico kan lang niet altijd berekend worden, of de kans is zo klein dat hij statistisch verwaarloosbaar is, maar tegelijkertijd erg genoeg dat hij toch moet worden meegenomen in de planning, zoals een terroristische aanslag of een zonnestorm. De huidige veiligheidscultuur is dus eerder een risicocultuur, waarin met de modernste computersimulaties ingebeelde toekomst en worst case scenario's zichtbaar worden gemaakt. Dat leidt vervolgens tot allerlei overtrokken verwachtingen aan overheden om hier met dito omvangrijke en proactieve maatregelen op te reageren - want voor je het weet wordt er al een 'klein kalifaat' in de Schilderswijk in Den Haag geconstateerd.<sup>24</sup>

Dit brengt ons weer bij de definitie van het begin: veiligheid gaat niet alleen over een fysieke staat van zijn, maar ook over onze toekomstverwachting en dus over onze gevoelens en verbeelding.

---

<sup>23</sup> Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986); Idem, *World Risk Society* (Cambridge: Polity Press, 1999); Idem, 'The Terrorist Threat: World Risk Society Revisited,' in: *Theory, Culture & Society* 19 (2002) nr. 4, p. 39-55; B. Adam en J. van Loon (red.) *The Risk Society and Beyond: Critical Issues for Social Theory* (Londen: Sage, 2000); G. Mythen en S. Walklate (red.), *Beyond the Risk Society* (Berkshire: Open University Press, 2006).

<sup>24</sup> Zie bijvoorbeeld het artikel en video op de site van *de Telegraaf*: 'Wilders daagt extremisten uit', 13 augustus 2014, [www.telegraaf.nl](http://www.telegraaf.nl).

[http://www.telegraaf.nl/binnenland/22959617/\\_\\_\\_Wilders\\_daagt\\_extremisten\\_uit\\_\\_\\_html](http://www.telegraaf.nl/binnenland/22959617/___Wilders_daagt_extremisten_uit___html).

En die raken in het huidige *timescape* snel oververhit. De criminoloog Hans Boutellier heeft uitgelegd dat hedendaagse gevoelens van onveiligheid en onbehagen worden versterkt doordat we sinds het einde van de Koude Oorlog te maken hebben met een ‘netwerksamenleving’. Dat is een samenleving die gekarakteriseerd wordt door het wegvallen van vertrouwde sociale kaders, door een toegenomen diversiteit en dito complexiteit.<sup>25</sup> Boutellier stelt vervolgens, in navolging van de socioloog Zygmunt Baumann,<sup>26</sup> dat de daaruit resulterende morele onzekerheid juist een extra behoefte aan veiligheid genereert.<sup>27</sup> Door het wegvallen van vertrouwde hiërarchieën en instellingen is de burger (on)veiligheid sneller gaan ‘voelen’. De al genoemde Beck betoogde eerder reeds dat de postmaterialistische burgers in het vrije westen maar moeilijk kunnen omgaan met persoonlijk ongeluk, falen of tegenslag. Individuele ontplooiing en maakbaarheid hebben een keerzijde: pech en tragedies worden niet meer geaccepteerd. Moderne burgers dekken zich niet alleen zelf steeds beter in tegen schade, overlast of ongeluk, maar eisen in toenemende mate ook van hun staat vrijwaring van dreiging en schade. Terwijl de neoliberale regeringen daar slechts selectief toe in staat zijn en het aantal verbeelde en door de media verspreide dreigingen juist toeneemt. Vergeet ook niet wat de impact is geweest van de aanslagen van ‘9/11’. De rokende torens van het World Trade Center veroorzaakten een wereldwijde schok die ook in Nederland nog steeds doortrilt.

Een cynische veiligheidsdeskundige schreef dat het enige wat overheden binnen dit postmodern-apocalyptische *timescape* nog rest is ‘to feign control over the uncontrollable’. Het lijkt tegenwoordig vooral om de *schijn* van veiligheid en effectief risicomanagement te gaan.<sup>28</sup> Risicomanagement is daarmee tevens een modus van beleid en bestuur geworden, risico-onderzoekers spreken wel van ‘risk governance’,<sup>29</sup> of van risicomanagement als een paradoxale (want per definitie niet te controleren) ‘taming of the future’.<sup>30</sup> Sterker nog, primair risicomanagement (het proberen te beheersen van het eigenlijke risico) wordt hierdoor steeds vaker afgelost door secundair risicomanagement: een vorm van besluitvorming gericht op het afdekken van het secundaire risico, dat van bestuurlijk falen. Dat wil zeggen dat onduidelijke verantwoordelijkheden en besluitvorming in onzekere situaties – wat een typisch kenmerk is van het ‘nieuwe risicodenken’- worden teruggebracht tot standaardprotocollen en veiligheidsdraaiboeken. Zo kan politieke verantwoordelijkheid voor ‘decisions which must be made in potentially undecidable

---

<sup>25</sup> Vgl. Hans Boutellier, *De veiligheidsutopie: Hedendaags onbehagen en verlangen rond misdaad en straf* (Den Haag: Boom Juridische uitgevers, 2002, herziene druk 2005); Manuel Castells, *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. I* (Cambridge, MA/Oxford, UK: Blackwell, 1996).

<sup>26</sup> Zygmunt Baumann, *Community. Seeking Safety in an Insecure World* (Cambridge: Polity, 2001); Idem, *The Individualized Society* (Cambridge: Polity, 2001).

<sup>27</sup> SCP, *Angstige burgers?*, p. 34.

<sup>28</sup> Beck, ‘The Terrorist Threat’, p. 41; zie ook: Idem, *World Risk Society* (Cambridge: Polity Press, 1999).

<sup>29</sup> Zie M.B.A. van Asselt, ‘The Complex Significance of Uncertainty in a Risk Era: Logics, manners and strategies in use’, in: *International Journal for Risk Assessment and Management* (Special issue on Uncertainty) 5 (2005), nr. 2/3/4, p. 125-158; M.B.A. van Asselt en L. van Bree, ‘Uncertainty, precaution and risk governance’ (editorial), in: *Journal of Risk Research*, Special issue “Uncertainty, precaution and risk governance” 14 (2011), nr. 4, p. 401-408.

<sup>30</sup> Claudia Aradau en Rens van Munster, ‘Taming the future. The dispositive of risk in the war on terror,’ in: Louise Amoore en Marieke de Goede (red.), *Risk and the War on Terror* (Londen/New York 2008), p. 23-40.

situations' worden afgewenteld.<sup>31</sup> Terwijl daarmee het primaire risico natuurlijk geenszins beter onder controle is gebracht. Alleen de schijn van beheersing en de bestuurlijke indekking zijn beter geregeld.

Natuurlijk kunnen we dankbaar zijn voor een veilige samenleving, en een staat die optreedt tegen onrecht en geweld. *Salus populi suprema lex esto.*<sup>32</sup> De democratische rechtsstaat en onze open samenleving zijn het volop waard verdedigd te worden, ook ondersteund door en vanuit de kerken. Maar samengevat kunnen we nu wel drie kenmerken van het hedendaagse veiligheidsdenken benoemen waar we vanuit een religieus-theologische benadering vraagtekens bij kunnen zetten.

Ten eerste is het hedendaagse veiligheidsdenken potentieel totalitair, want gericht op volledig risicomanagement in heden, toekomst en in onze verbeelding. Niet alleen actuele risico's 'op de horizon', maar ook dreigingen en gevaren van denkbeeldige aard (de 'unknown unknowns') moeten in voorzorgsmaatregelen worden vertaald.

Ten tweede, en samenhangend met het eerste punt, is dat denken dikwijls onverzoenlijk, want gericht op een identificatie van steeds grotere categorieën en groepen van dreiging en gevaar die in het hier en nu bij voorbaat onschadelijk moeten worden gemaakt. Denk aan allerlei vormen van registratie (van kentekens tot reizigers naar het Midden-Oosten), aan categorisering van 'risicogroepen' (voetbalsupporters, hangjongeren, patiënten met suikerziekte etc.),<sup>33</sup> aan het gevaar van 'etnisch profileren' dat wordt gesignaleerd,<sup>34</sup> en aan alle inbreuken op privacy en persoonlijke vrijheid die daaruit voortvloeien. Bij alle pleidooien voor 'hardere straffen' wordt bovendien de terugkeer, rehabilitatie en re-integratie van verdachten volledig uit het oog verloren.<sup>35</sup>

Tot slot maakt het hedendaagse veiligheidsdenken ons ook uiterst kwetsbaar, want bij zoveel concrete én verbeelde gevaren is de manifestatie daarvan al voorgeprogrammeerd en worden de angst en onzekerheid vergroot in plaats van bezworen.

## 5. Een religieuze benadering van veiligheid

Is er in dit denken over veiligheid nu een hiaat dat gevuld kan worden door een religieuze benadering van veiligheid? Ik denk van wel. We hebben vastgesteld dat veiligheid ook altijd een benoeming van onzekerheid inhoudt omdat het zich naar de toekomst uitstrekt die per definitie onzeker en

---

<sup>31</sup> Michael Power, *The Risk Management of Everything. Rethinking the Politics of Uncertainty* (Londen: Demos, 2004), p. 10.

<sup>32</sup> 'Het welzijn van het volk is de hoogste wet'. Eigen vertaling; Cicero, *De Legibus*, III, 3.

<sup>33</sup> Zie David Lyon (ed.), *Surveillance as Social Sorting. Privacy, risk, and digital discrimination* (Londen/New York: Routledge, 2002).

<sup>34</sup> Zie Open Society Justice Initiative, *Ethnic Profiling in the European Union: Pervasive, Ineffective, and Discriminatory* (New York: Open Society Institute, 2009).

<sup>35</sup> Vgl. G. Burns, 'A perspective on policy and practice in the reintegration of offenders', *European Journal on Criminal Policy and Research*, 6 (1998) 2, pp.171-183; C. Uggen, J. Manza en A. Behrens, 'Less than average citizen. Stigma, Role Transition, and the Civic Reintegration of Convicted Felons'. In: S. Maruna en P. Immarigeon (ed.), *After Crime and Punishment: Pathways to Offender Reintegration* (Collumpton, Devon, UK 2004), p. 258-290.

ongekend is. Goed veiligheidsbeleid wordt tegenwoordig gedefinieerd in termen van risicomanagement, dus als beheersing van de onvoorziene en onverwachte omstandigheden. We hebben ook gezien dat dat potentieel totalitaire proporties aanneemt. Want door verdichting, versnelling en globalisering worden we op dagelijkse basis online met alle gruwelijkheden wereldwijd geconfronteerd. Het seculier-apocalyptische *timescape* overheerst. Daarin schuilt een groot risico en tekort in het huidige denken en handelen op veiligheidsgebied.

Petruschka Schaafsma heeft een proefschrift geschreven over de unieke waarde van theologie en religie in het doordenken van het kwaad. Bij haar conclusies wil ik stilstaan, omdat haar opmerkingen over het 'einde van het kwaad' volgens mij een goed handvat bieden voor het ontwikkelen van een religieus-theologische visie op veiligheid.

Schaafsma's studie is een complex godsdienstwijsgerig onderzoek naar de aard en de status van de notie van het kwaad. Haar doel was het te onderzoeken in welke 'context of discours het spreken over het kwaad het meest thuis is', waarbij ze ervan uitgaat dat de notie van 'het kwaad' wel degelijk 'zinnig gebruikt kan worden in ons denken over mens en wereld'.<sup>36</sup> Ik onderschrijf die notie en koppel hem in deze lezing aan de concepten van veiligheid, angst en gevaar zonder die koppeling hier verder diepgaand te onderbouwen. Voor nu gaan we ervan uit dat het denken in termen van onveiligheid, het bezweren van angst en het nemen van voorzorgsmaatregelen tegen gevaar en risico een bepaalde opvatting over de omvang en vooral de grenzen van die gevaren en risico's inhoudt. In het publieke en politieke debat over veiligheid zijn vrijwel altijd opvattingen geïmpliceerd over het kwaad, of dat nu het menselijke kwaad, of een meer algemeen begrip van leed, ongeluk en natuurlijke catastrofes is. De negatieve kant van veiligheid, het anticiperen op dreigingen en gevaren die onze staat van schadeloosheid kunnen ondermijnen, is het die ons hier interesseert.

Schaafsma stelt in haar proefschrift dat de notie van het kwaad het meest thuis is in een religieuze manier van denken. Naast de ethische en morele opvatting van Immanuel Kant, de tragisch-filosofische van Karl Jaspers, zet zij de symbolische van Paul Ricoeur en de theologische van Karl Barth. Met Ricoeur is zij van mening dat vooral het denken over het 'einde van het kwaad' kenmerkend is voor zo'n religieuze visie. Barth en Ricoeur hebben volgens haar een beter antwoord op het kwaad. Kant gaat volgens haar uit van een ethiek die eigenlijk alleen maar ruimte biedt aan de verantwoordelijke mens die zelfstandig goede keuzes kan maken en ontwikkelt geen overtuigende visie op het radicale kwaad.<sup>37</sup> Karl Jaspers accepteert dit kwaad volgens Schaafsma te veel als een algemeen probleem van het menselijk bestaan en ziet er geen begin of einde aan.<sup>38</sup> Karl Barth reflecteert wel uitvoerig vanuit een theologische benadering over 'das Nichtige' (Barths aanduiding

---

<sup>36</sup> Zie Petruschka Schaafsma, *Reconsidering Evil. Confronting Reflections with Confessions*. Studies in Philosophical Theology. Proefschrifteditie (Leuven 2006), p. 305. Hieronder volgen de verwijzingen naar enkele filosofisch/theologische werken waar Schaafsma zich vooral op richt.

<sup>37</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Kants gesammelte Schiften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Deel VI (Berlijn 1907/14, oorspronkelijk 1793), p. 1-202; Idem, *Kritik der praktischen Vernunft*. Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der KPAW. Deel V (Berlijn 1908, oorspronkelijk 1788), p. 1-163.

<sup>38</sup> Vgl. vooral Karl Jaspers, *Philosophie*. Deel I. *Philosophische Weltorientierung* (Berlijn 1932); Idem, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (München 1962); Idem, *Über das Tragische* (München 1952).

van het kwaad), en legt ook de nadruk op het overwonnen karakter van het kwaad.<sup>39</sup> Maar volgens Schaafsma is Barths visie wellicht te abstract, en zet hij mensen 'onvoldoende aan tot strijd tegen het kwaad'. Ricoeur benadrukt daarentegen zowel de absurditeit van het kwaad als de mogelijkheid door middel van symboliek een voorschot op het einde van het kwaad te nemen. Hij wijst bijvoorbeeld op het belang van symbolen als 'reiniging, vergeving en boete'.<sup>40</sup> Schaafsma zelf combineert aan het slot van haar proefschrift de posities van Barth en Ricoeur tot het inzicht dat het kwaad enerzijds iets is 'dat er niet zou moeten zijn en waartegen de mens zich moet verzetten'. Maar: 'Anderzijds impliceert deze beëindiging [van het kwaad] door God een radicale kritiek van de menselijke vermogens het kwaad te doorgronden of te controleren'.<sup>41</sup> Het slechte nieuws is dus dat het kwaad er is, als iets absurds in de zin dat het nooit zo bedoeld was. Het is ook iets dat boven de mensen uitstijgt. Mensen hebben zelfs grote moeite dit kwaad te kennen, laat staan het te controleren. Er moet dus een radicale oplossing komen voor dit kwaad. Het goede nieuws is dat die oplossing denkbaar is, hij komt voort uit de voorstelling dat God het kwaad beëindigt. Dat einde van het kwaad, van de chaos en onzekerheid, kan door mensen worden geanticipeerd, gesymboliseerd, maar het moet door God worden gerealiseerd.

Met andere woorden, als we teruggaan naar de elementen van hedendaags veiligheidsdenken die ik hierboven heb gedefinieerd zien we de meerwaarde van deze theologische benadering van veiligheid opdoemen. Veiligheid is een geanticipeerde staat van schadeloosheid in de toekomst en streeft vanuit die definitie naar een beheersing, beperking of opheffing van het kwaad dat mensen kan raken (in de breedste zin van het woord, van natuurgeweld tot terroristische aanslagen). Die definitie doordenken we en nemen we op in een intellectuele positie die niet blijft hangen in een notie van het kwaad als existentiële tragedie, die het kwaad ook niet ontkent en in een ethische benadering buiten beschouwing laat. In die benadering is er zowel ruimte voor een inzicht in het menselijke tekort - we kunnen het kwaad noch volledig kennen, noch beheersen – als voor een vast vertrouwen in het einde van het kwaad en de ware veiligheid zoals gerealiseerd door God. Dat levert een religieus-theologische benadering van veiligheid op die een antwoord geeft op elk van de drie pijnpunten die het hedendaagse veiligheidsdenken binnen het genoemde seculier-apocalyptische *timescape* opwerpt: 1) het totalitaire, 2) het onverzoenlijke en 3) het kwetsbare aspect ervan.

Ad 1).

Het streven naar veiligheid is een oud Bijbels begrip, denk aan het begrip 'shalom' in het Oude Testament. Andries Zoutendijk schreef een mooie overdenking over de herders in Ezechiël 34:28, die moeten waken over de veiligheid en het welzijn van hun kudde.<sup>42</sup> Veiligheidsmaatregelen zijn noodzakelijk en een voorwaarde voor een functionerende samenleving. Ze bieden echter niet de

---

<sup>39</sup> Vgl. vooral Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* (München/Zürich 1932-1970), hfst. 50, p. 327-425.

<sup>40</sup> Vgl. bijv. Paul Ricoeur, *Fallible Man*. Translated by Charles A. Kelbley, with an introduction by Walter J. Lowe (New York 1986); *The Symbolism of Evil*. Translated by Emerson Buchanan (New York 1967).

<sup>41</sup> Schaafsma, *Reconsidering Evil*, p. 311-314.

<sup>42</sup> Zie Andries Zoutendijk, "Het veilige land", in: Andries Zoutendijk, *Mensenkind* (Zoetermeer 2003), p. 55-59.

oplossing voor allerlei onderliggende, ongearticuleerde problemen die met moreel onbehagen, ontheemding en onzekerheid te maken hebben. Erger nog: wanneer de overheid en maatschappelijke instanties zelf afscheid beginnen te nemen van de tot voor kort nog gebruikelijke houding van vertrouwen in zijn burgers, wordt dat onbehagen van de burger er niet minder op. Misschien vraagt de afname van sociale controle wel om andere en meer beheersingsmechanismen. Maar wanneer we beginnen om de op vertrouwen en op veronderstelde onschuld gefundeerde omgangsvormen in de samenleving te vervangen door omgangsvormen die zijn gebaseerd op geïnstitutionaliseerd wantrouwen, wordt de bijl aan de wortel van onze democratische rechtsstaat gelegd. De risico's die vaak ter legitimatie van die nieuwe maatregelen worden opgevoerd (terrorisme, kindermishandeling), kunnen zulke vergaande beheersingsmechanismen nooit rechtvaardigen. Ze lossen de onderliggende problemen namelijk niet op. De grondoorzaken van veiligheidsproblemen kunnen niet alleen met meer veiligheidsmaatregelen worden weggenomen. Het nut en de efficiëntie van die peperdure instrumenten zijn nauwelijks te bewijzen. Bovendien verhouden de nieuwe veiligheidsmaatregelen zich slecht tot andere waarden die er ook toe doen, zoals rechtsgelijkheid, een eerlijke rechtsgang en bescherming van de individuele autonomie. Het zijn die prepolitieke waarden van solidariteit, onderling vertrouwen en zorg die een samenleving leefbaar en veilig maken. De rechtsstaat biedt daar de kaders voor en geeft grenzen aan. Veiligheidsmaatregelen zijn sancties op de overschrijding van die grenzen, maar ze kunnen de rechtsstaat niet met leefbaarheid en vertrouwen vullen.

De toekomst kan niet worden gekend, maar hij is wel in Gods handen. Wij hoeven het mysterie niet zelf op te lossen. Het eind der tijden is ook niet iets dat wij zelf in de hand hebben. Met andere woorden: een invulling van veiligheid die schreeuwt om een volledige kolonisatie van de verre toekomst en die een menselijke verlossing van het kwaad belooft, is iets dat we op theologische gronden met een gerust hart mogen afwijzen. Christus heeft de machten overwonnen. Wij hoeven het seculiere aspect van het huidige *timescape* niet te accepteren, maar kunnen daar een andere verwachtingshorizon naast zetten. Risicomanagement heeft zijn grenzen en hoeft zich niet totalitair over tijd, grondgebied, mensen en hun gedachten uit te strekken. Er is al een einde van het kwaad bereikt en dat mag zich ook in een veiligheidsbeleid vertalen dat zich niet aanmatigt die radicale verlossing over te moeten doen.

Ad 2)

Er komt dus een einde aan het kwaad, dat staat vast. Dat mag zich ook vertalen in een Augustiniaans mensbeeld van gebrokenheid en genade, van gevallen zijn en op kunnen staan. Er is een nieuwe start denkbaar. Straf en vergelding moeten een einde hebben. Een te groot vertrouwen op menselijke straf en vergelding zal onze verwachtingen van veiligheid niet waarmaken. Dat heeft Arjan Plaisier al eerder in een zeer treffende column betoogd.<sup>43</sup> Het zijn tekenen van recht en gerechtigheid, van oordeel en waarheid, die als symbolen een rol verdienen in de samenleving. Maar de tendens om steeds langer, zwaarder, breder te straffen, onpersoonlijke risicocategorieën te ontwikkelen en

---

<sup>43</sup> Arjan Plaisier, 'Commentaar bij de tijd – Misdad en straf', 3 april 2014, <http://www.pkn.nl/actueel/Nieuws/nieuwsoverzicht/Paginas/Commentaar-bij-de-tijd---Misdad-en-straf.aspx>.

computergegenereerde gevarenpatronen, zullen onderworpen moeten worden aan de maat van het menselijk tekort en het aanbod van verlossing. We kunnen niet alles weten, altijd blijven straffen en een gehele groep voor eeuwig uitsluiten van het leven. Veiligheidsbeleid moet op recht en gerechtigheid gegrondvest zijn, niet op onverzoenlijkheid. (Zo'n zelfde balans zien we overigens ook terug in de leer van de rechtvaardige oorlog, die van eenzelfde premisse uitgaat).

Roel Kuiper betoogt in *Moreel kapitaal* terecht dat het hele vrijheidsdebat teveel door Hobbesiaanse zwartgalligheid en Lockes nadruk op het individuele zelfbelang is geconditioneerd. De mens is geen wolf, of in ieder geval niet per definitie altijd, en hij is ook niet altijd en alleen uit op zijn eigen persoonlijke gewin.<sup>44</sup> We hoeven niet in alles en iedereen een gevaar te zien en we kunnen ook niet iedereen aan wie een smet kleeft laten opsluiten. De samenleving is niet van glas. We mogen ook een beetje vertrouwen op de weerbaarheid en verbindingskracht in de samenleving. Anders zijn we bij voorbaat al bezig alle kiemen van transcendentie, onbaatzuchtigheid en zelfopoffering te verstikken. Veiligheid is een voorwaarde voor het opbloeien van sociale deugden. Het is een rechtsgoed dat geïnstitutionaliseerd moet worden in correct en slagvaardig opererende instanties. Maar daarbij moet altijd worden bedacht dat er een verband is tussen wat Ricoeur 'the good life' en 'just institutions' noemt.<sup>45</sup>

Ad 3)

Veiligheid is niet het grootste goed. Dat inzicht kan onze zelf gecreëerde kwetsbaarheid verminderen. We leven met de last van veel geluk in een vrij en rijk land en continent. Het welzijn van het volk is gebaat bij veiligheid, maar, zie het synoderapport, veiligheid is een middel. Er zijn andere waarden en principes dan veiligheid alleen. Veiligheid moet dus altijd worden begrensd, en wellicht zelfs ondergeschikt worden gemaakt aan andere waarden die er toe doen, zoals vrijheid, gelijkheid, ontplooiing, emancipatie of ook economische vooruitgang. Een luchthaven waar alle bedrijvigheid in het teken van veiligheid en risicomanagement staat, zal te veel passagiers tegenhouden, uitsluiten, verkeer laten vertragen, aan groepsdiscriminatie doen en de welzijn van zijn consumenten niet echt bevorderen. Een buurt waar de orde niet wordt gehandhaafd en de rommel niet wordt opgeruimd is net zo onleefbaar als een straat waar mensen achter gesloten luiken leven en elkaar alleen door intercoms spreken. Het in kaart willen brengen en opzuigen van allerlei virtuele en verbeelde risico's, laat de angst of verwarring alleen maar toenemen. Er zijn echt kwetsbare groepen die onze aandacht verdienen, in Nederland en daarbuiten, of het nu om oudere of eenzame mensen in achterstandswijken gaat die de deur niet meer uit durven of kunnen gaan, of om vervolgte christenen en andere minderheden in Irak en Syrië. Maar we hoeven onszelf niet nodeloos kwetsbaar op te stellen.

Tot slot.

---

<sup>44</sup> Zie Roel Kuiper, *Moreel kapitaal. De verbindingskracht van de samenleving* (Amsterdam 2009), p. 80-83.

<sup>45</sup> Zie Paul Ricoeur, *Oneself as Another* (Chicago 1992), p. 180, 262.

Deze drie punten bieden samen een eerste aanzet tot het nadenken over een religieus-theologische visie op veiligheid die zich ook kan vertalen in een spreken over actuele veiligheidsthema's en beleidsdossiers. Dat brengt me bij het laatste deel van deze lezing: Wat is de rol van de PKN en de PThU hierin, wat is de toekomstige opdracht voor haar studenten?

De PKN heeft het synoderapport de democratische rechtsstaat omarmd. Dat betekent dat een veiligheidsstreven dat in potentie totalitair of antidemocratisch is moet worden afgewezen. Ook kan een theologische benadering een sterker licht werpen op de rol van minderheden in de samenleving die bij het verdelen van de risico's en het incasseren van beperkende maatregelen vaak aan het kortste eind trekken. Met het oog op kerk en religie zelf is het zaak om de balans tussen de verschillende waarden van veiligheid, vrijheid van godsdienst en vrijheid van meningsuiting goed in de gaten te houden. De 'geletterdheid' in die morele en politieke waarden is niet altijd overal gewaarborgd.

Binnen de PKN en vanuit de PThU is het zaak in een onzekere tijd waar doemscenario's de ronde doen profetisch te blijven hameren op het einde van het kwaad. We hoeven ons zelf en onze instanties niet te laten verdringen tot een klein rolletje in de marge van de nazorg of een uitzonderingspositie in de Arbowet. Er is een antwoord mogelijk op de uitdijende en totalitaire macht van angst- en onveiligheidsdenken dat mensen onzeker, boos of bang maakt en vertrouwen ondermijnt. Voor zo'n eigen kerkelijke of theologisch spreken over angst, gevaar, onveiligheid en dreiging heb ik met deze lezing een aanzet willen geven. Maar wellicht is het weer eens tijd voor een nieuw rapport of herderlijk schrijven. Er zijn de afgelopen weken en maanden genoeg preken en commentaren over ISIS, Irak, en de ramp met vlucht MH17 gehouden.

We leven niet meer in de tijd van Karel de Grote. De eenheid van geestelijk en wereldlijk leiderschap moet niet worden hersteld. De kerk streeft niet naar politieke macht, aldus de reeds genoemde nota. Karels opdracht om missen te laten bezorgen is geen optie meer. Omgekeerd is het de vraag of we vanuit een christelijk of kerkelijk spreken tot de inzet van F16's moeten oproepen. Het gaat dieper dan dat. We moeten en kunnen binnen het speelveld van kerk en theologie en uitgaande van de democratische rechtsorde afwegingskaders bieden, grenzen en beperkingen van veiligheidsbeleid identificeren. Wij weten van het einde van het kwaad. Ons *timescape* is open. Het is de kunst van hoogleraren, docenten en geestelijk begeleiders van de PThU en PKN, van studenten theologie om tegen de geest van de tijd in te helpen de angst te bezweren, recht te bevorderen, onrecht te bestrijden en de onzekerheid aan de hoop over te geven.