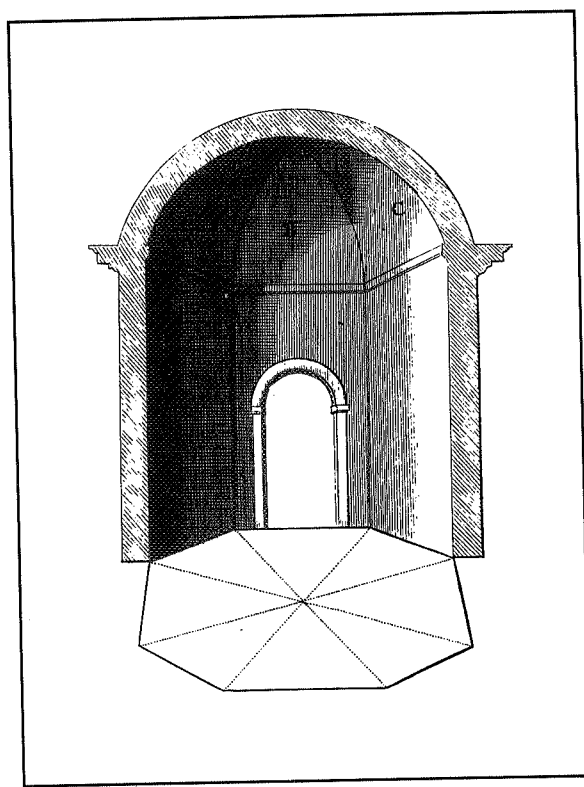


E

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
OVERLEGCENTRUM VOOR CHRISTELIJKE ETHIEK

ETHISCHE PERSPECTIEVEN



DRIEMAANDELIJKE NIEUWSBRIEF — 5de JAARGANG, JUNI 1995 — ISSN 0778-6069
AFGIFTEKANTOOR LEUVEN X

ETHISCHE PERSPECTIEVEN



NIEUWSBRIEF VAN HET
OVERLEGCENTRUM VOOR
CHRISTELIJKE ETHIEK

ISSN 0778-6069

Voorzitter
Prof. Dr. Mgr. G. Maertens

Directeur
Prof. Dr. J. Verstraeten

Stafmedewerkster
Mevrouw M.J. Bellen

Redactiesecretaris en
verantwoordelijke uitgever
B. Pattyn

Correspondentieadres
Deberiotstraat 26
3000 Leuven
tel. 016/32.37.87

De redactieraad bestaat uit
vertegenwoordigers van de
aangesloten centra en
afdelingen

Inhoud

Woord vooraf 53

F. DE WACHTER
De neutraliteit van de Staat 55

CENTRUM VOOR BIO-MEDISCHE
ETHIEK EN RECHT — KU LEUVEN

C. GASTMANS
Verpleegkunde, zorg en ethiek 67

CENTRUM VOOR ECONOMIE EN ETHIEK
KU LEUVEN

Kan. A. DE WOLF
*De zorg voor de christelijk-ethische
dimensie in het economie-onderwijs* 73

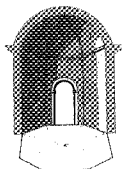
L. BOUCKAERT, M. TRUYENS
*De leraren economie en ethiek
Resultaten van een enquête* 78

AFDELING MORAALTHEOLOGIE
KU LEUVEN

D. POLLEFEYT
*Voorbij afschuw en verschoning
Over de ethische betekenis van de
holocaust voor onze tijd* 82

BOEKBESPREKINGEN 89

AANKONDIGING 100



AFDELING MORAALTHEOLOGIE

FACULTEIT DER GODGELEERDHEID

VOORBIJ AFSCHUW EN VERSCHONING OVER DE ETHISCHE BETEKENIS VAN DE HOLOCAUST VOOR ONZE TIJD¹

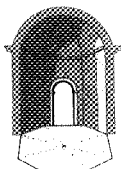
Wellicht zal het niemand ontgaan zijn hoe in de laatste maanden de vijftigste verjaardag werd herdacht van het einde van de Tweede Wereldoorlog, en in het bijzonder van de bevrijding van de nazi-concentratie en -vernietigingskampen. In de vele herdenkingen van deze enorme morele catastrofe, die plaats vond in het hart van het moderne en christelijke Europa, kon telkens opnieuw één ondubbelzinnige boodschap vernomen worden: 'Auschwitz mag nooit meer gebeuren!' Het viel ons hierbij echter op hoe zo zelden de vraag werd gesteld wát er in Auschwitz nu precies gebeurd is. Wanneer men binnentreedt in het interpretatieve discours dat zich de laatste decennia rond de holocaust heeft ontwikkeld, dan blijkt immers al gauw dat de slagzin 'Nooit meer Auschwitz!' zowat het enige punt is waarover alle theorieën over de holocaust het met elkaar eens zijn. Vanaf het ogenblik dat men nadenkt over de manier waarop de holocaust moet verklaard worden en waarop het 'nooit meer!' maatschappelijk gestalte dient te krijgen, lopen de meningen fel uiteen. De reden hiervoor is dat het kwaad van Auschwitz steeds selectief en perspectivistisch wordt benaderd vanuit zeer uiteenlopende antropologische vooronderstellingen, ethische en filosofische grondopties en ideologische belangen. We menen nu dat de wijze waarop men zich in dit debat over de antropologische en ethische interpretatie van het kwaad in het algemeen en van de holocaust in het bijzonder positioneert, in belangrijke mate zal bepalen welke theologische

conclusies men uit dit gebeuren zal trekken.

De holocaust stelt de moraaltheologie voor twee grote vragen. Vooreerst de morele vraag: welke fenomenologie van het kwaad kunnen wij uit Auschwitz afleiden? En vervolgens de theologische vraag: wat brengt de holocaust ons bij over de verhouding tussen Godsgeloof en menselijk handelen in de wereld? Wij menen dat tussen de antwoorden op beide vragen een duidelijk verband bestaat: de wijze waarop wij het probleem van het kwaad, in het licht van Auschwitz zullen interpreteren, zal tegelijk bepalen hoe wij de verhouding tussen theologie en ethiek invullen (en omgekeerd). En de visie die wij op de relatie tussen theologie en ethiek ontwikkelen zal op haar beurt bepalend zijn voor ons antwoord op de vraag of en hoe christenen nog een eigen bijdrage kunnen leveren tot het huidige debat omtrent preventie en bestrijding van onverdraagzaamheid en racisme.

Om de eerste vraag te beantwoorden ontwikkelden wij een 'etho-analyse' van het kwaad van Auschwitz. Aan de hand van de wetenschapsfilosofische notie 'paradigmastrijd' van Thomas Kühn onderzochten wij drie benaderingen van het kwaad van Auschwitz op hun conflicterende antropologische, filosofische en ethische vooronderstellingen.

De eerste voorstelling noemden wij het 'paradigma van de diabolisering'. In deze meest gangbare en populaire interpretatie staat het *immoreel* karakter van het nazisme voorop. Het kwaad van

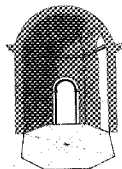


AFDELING MORAALTHEOLOGIE

Auschwitz wordt er verdicht tot één, duidelijk herkenbaar en gemakkelijk overdraagbaar beeld. De nazi wordt voorgesteld als een on-mens, op een unieke wijze geobsedeerd door het kwaad om het kwaad. De *afschuw* die door deze voorstelling wordt opgeroepen, leidt tot een manicheïstische opdeling tussen goed en kwaad. Auschwitz wordt losgemaakt uit zijn menselijke en historische context en neemt diabolische proporties aan. Op de achtergrond van deze voorstelling is een populaire beschavingsmythe actief: de holocaust is een terugval in de barbarij, een afwijking van de opgaande lijn van humaniteit waardoor de moderne beschaving gekenmerkt wordt. In het eerste paradigma meent men dat in het verwekken van morele afschuw een voldoende strategie kan gevonden worden om mensen tegen het fascisme te mobiliseren. Uit onze kritiek blijkt evenwel dat deze benadering precies het omgekeerde bereikt van wat ze beoogt. De 'desantropologisering' van het nazistische kwaad installeert een radicaal verschil tussen mij en de nazi en werpt een barrière op tussen Duitser en niet-Duitser, tussen ziek en gezond, tussen toen en nu, tussen goed en kwaad. De beloning die het eerste paradigma biedt, is een positief zelfbeeld en een rustgevend moreel universum. Elke vorm van persoonlijke identificatie met de kwade nazi wordt handig voorkomen zodat de eigen identiteit 'zonder vlek of rimpel' kan georganiseerd worden. Door zichzelf op voorhand strategisch van het kwaad vrij te pleiten, gaat de kans verloren om het nazisme te bevragen als een permanente algemeen-menselijke mogelijkheid. In de diabolisering worden alle eigenschappen die de mens het meest vreest en veracht in zichzelf op de 'boze andere' geprojecteerd. Het kwaad wordt hierdoor buiten de persoon gesitueerd zodat het op moraliserende wijze in de andere kan bestreden worden. Een dergelijke voorstelling is echter precies een reproductie van de manicheïstische schema's waarop het nazisme zelf berustte. Het nazisme was niet bereid om het 'vreemde' van het kwaad in het

'eigene' te herkennen, en poogde daarom 'in naam van het goede' het kwaad in het 'andere' te onderdrukken én te vernietigen. Misschien is dit wel het grootste probleem van de mens, namelijk dat hij in naam van de moraal telkens opnieuw in de anderen datgene meent te moeten corrigeren wat hij niet eerst in zichzelf kan veranderen.

De tweede benadering noemden wij het 'paradigma van de banalisering'. Hierin staat de *amoraliteit* van het nazisme centraal. In deze benadering verschuift de aandacht van de verdichtende voorstelling van een aantal extreme vormen van zeer nabije en 'intentionele' wreedheid naar de analyse van het grootschalige en 'functionele' systeem dat het kwaad van Auschwitz als het ware machinaal heeft 'geproduceerd'. Tegen het eerste paradigma kan ingebracht worden dat de haat en de razernij geen voldoende verklaring kunnen bieden voor het langdurige en grootschalige karakter van de nazi-genocide. In het tweede paradigma kunnen precies deze aspecten goed verklaard worden door te wijzen op de inbreng van de moderne wetenschap en techniek in de genocide. De holocaust wordt hier niet langer begrepen als een opstand tegen de moraal, maar als het resultaat van de technische neutralisatie van de menselijke betrokkenheid op het goede. Het kwaad van Auschwitz is hier evenmin de uitdrukking van grenzeloze, antisemitische haat, maar veeleer het neveneffect van de morele onverschilligheid van de massa die blindelings bevelen opvolgde. In deze interpretatie is het kwaad dus niet het gevolg van een overtreding van de wet, maar wel van de totale gehoorzaamheid eraan. Veel meer dan intrapsychische factoren worden hier structurele invloeden aangevoerd, waarvan ook de daders in zekere zin het slachtoffer waren. In tegenstelling tot het eerste paradigma is de holocaust bovendien geen *accident de route*, maar een binnen de moderniteit voor de hand liggende mogelijkheid; geen regressie, maar een culminatiepunt van onze moderne beschaving. Tegen deze voorstelling moet echter opgeworpen



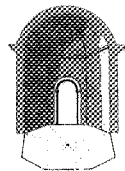
worden dat de gehoorzaamheid eerder de buitenkant dan de binnenkant is van het kwaad (cf. de kritiek van Fromm op Milgram). De moderne bureaucraat is niet slechts een gedachteloze machine, maar een creatieve en enthousiaste 'uitvinder'. We kunnen tenslotte tegen de banalisering inbrengen dat de moderne techniek de realisatie van de holocaust eerder vergemakkelijkte, dan werkelijk motiveerde, en dat de moderniteit in Auschwitz eerder geperverteerd, dan wel consequent uitgevoerd werd.

De derde voorstellingscluster van de holocaust noemden wij het 'paradigma van de ethisering'. Hier wordt het *morele* karakter van het nazisme beargumenteerd. In deze visie worden de nazimisdaden niet begrepen vanuit immoraliteit of vanuit morele onverschilligheid, maar verklaard binnen het kader van een nieuwe, uiterst rigoureuze 'ethische' constructie die bovendien werd opgetrokken met bestaande materialen uit de westerse moraal. Het feit dat duizenden mensen het Nationaal Socialisme hebben aanvaard en zelfs als een zegen hebben beschouwd, wordt hier begrepen vanuit het feit dat het nazisme zichzelf presenteerde in termen van goed en kwaad, in termen van een begrijpelijke en zelfs verleidelijke 'ethiek'. Met de 'nazi-ethiek' kan aangetoond worden hoe gewone mensen kwaad kunnen doen zonder op te houden zichzelf als ethische wezens te beschouwen. In tegenstelling tot het eerste paradigma is in de uitvoering van de genocide niet de intentie aan het werk om het kwaad als kwaad te doen, maar wel om de doelstellingen van de nazi-ethiek zo goed mogelijk te realiseren. Een lezing van het nazisme in ethische termen leidt echter tot een *verschoning* van het kwaad en mondt uit in ethisch relativisme en machtspositivisme. Terwijl het eerste paradigma te sterk de breuk beklemtoont tussen de westerse geschiedenis en de holocaust, gaat het derde paradigma er te gemakkelijk van uit dat de nazi-genocide in het verlengde ligt van onze beschavingsgang. We wijzen erop dat het nazisme veeleer een manipu-

latie, dan wel een voortzetting is van de westerse ethiek: het is een ideologische accaparatiepoging waarin de basisbekkernis van de ethiek zonder meer aan brute ideologische belangen werd opgeofferd.

Op grond van de ontvouwde etho-analyse van het kwaad kunnen we nu een aantal theologische inzichten ontwikkelen betreffende de dragende grond, de toetssteen en de wenkende horizon van een ethisch leven in christelijk perspectief. Daartoe moet een visie op het kwaad ontwikkeld worden 'voorbij afschuw (eerste paradigma) en verschoning (tweede en derde paradigma)'. We ontwierpen daartoe de notie 'dagelijkse ondeugden' waarmee we benadrukken hoe het genocidale kwaad niet tot stand komt door een plotse mutatie in de menselijke natuur, maar integendeel mogelijk is door de ontvouwing van een aantal alledaagse menselijke trekken binnen een specifieke, totalitaire context. De keuze voor het kwaad gebeurt niet uitdrukkelijk en met veel lawaai, maar meestal in de kleine, subtiële, geruisloze, maar ons zo goed bekende 'boosheid van elke dag' (*la petite méchanceté*).

Wij kunnen drie 'dagelijkse ondeugden' aanduiden: de fragmentatie, de depersonalisatie en de machtswellust. Tegen de belangrijkste dagelijkse ondeugd, de fragmentatie, moet echter ingebracht worden dat de mens nooit enkel en alleen produkt is van zijn ontdubbeling, maar steeds in mindere of meerdere mate ook producent ervan. De kennis van goed en kwaad is met andere woorden voorondersteld bij het totstandkomen van de ontdubbeling zelf. We moeten daarom op zoek gaan naar een interpretatie die toelaat te begrijpen hoe in de misdaad de kennis van het kwaad tegelijk voorondersteld en reeds ontkend wordt. Langs deze weg komen wij terecht bij de categorie van het zelfbedrog. In tegenstelling tot het eerste paradigma is het zelfbedriegende kwaad niet te wijten aan de afkeer van de boosdoener voor essentiële morele principes. Integendeel, het zelfbedrog is noodzakelijk, omdat de zelfbedriegende



AFDELING MORAALTHEOLOGIE

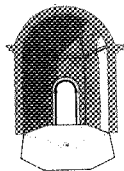
boosdoener overtuigd is van de bindende kracht van de ethiek. Precies daarom probeert hij zichzelf er via het zelfbedrog van te overtuigen dat hij niets verkeerd doet. In zekere zin weet de zelfbedrieger dat wat hij doet zowel verkeerd als juist is. In dit opzicht zet deze benadering van het kwaad als zelfbedrog het banaliseringsparadigma als het ware op zijn kop. De misdadiger is geen amoreel wezen, dat noch op het goede, noch op het kwade betrokken is, maar is daarentegen zowel op het goede als op het kwade betrokken. In het zelfbedrog praat men zichzelf 'goede' redenen aan waardoor men in het doen van het kwaad zijn identiteit als ethisch wezen staande tracht te houden. De nazi-ethiek (derde paradigma) kan beschouwd worden als een 'reservoir' van zo'n 'goede redenen'.

Aan de grondslag van het zelfbedrog kan de menselijke drang naar consistentie gesitueerd worden en de angst voor verwerping door anderen en door zichzelf. Het is uit angst om in het licht van de waarheid omtrent zijn zondige bestaan te desintegreren, dat de mens zich steeds sterker aan het zelfbedrog gaat vastklampen. De ethiek zelf kan een middel worden waarmee de mens poogt zichzelf te rechtvaardigen en waarmee hij zijn eigen zondigheid voor zichzelf en voor anderen tracht te maskeren. Wij kunnen daarom de these ontwikkelen dat het kwaad niet ten gronde aangepakt kan worden, wanneer men 'in naam van Auschwitz' exclusief de dwingende, uitwendige kracht van de ethiek benadrukt, zonder tegelijk aandacht te besteden aan wat het ethische leven van binnenuit schraagt en overschrijdt. Wanneer men zich enkel op een 'hard' ethisch standpunt plaatst, riskeert men de angst voor verwerping alleen maar te verhogen en dwingt men de falende mens in een opstelling die precies het kwaad van Auschwitz heeft mogelijk gemaakt, namelijk een defensieve houding waarin men via het zelfbedrog zijn zondige daden op krampachtige wijze in overeenstemming tracht te brengen met zijn primordiale verbondenheid met

het goede. Wanneer de moraaltheologie zich in naam van Auschwitz exclusief op deze moraliserende aanpak gaat richten, laat zij een belangrijke kans liggen om precies vanuit haar specificiteit als moraaltheologie een eigen bijdrage te leveren tot het debat omtrent de preventie van racisme en genocide. Exclusief moraliseren dwingt mensen immers om hun (kwade) daden (nog meer) ethisch te legitimeren en zich nog dieper in het zelfbedrog in te graven.

We kunnen het zelfbedrog verder omschrijven als een toestand van geslotenheid waarin de alteriteit niet langer kan doordringen omdat ze enkel als een bedreiging wordt ervaren voor de eigen existentiële consistentie. Paulus' kritiek op de zelfrechtvaardiging door de wet daagt ons uit om de christelijke ethiek opnieuw uitdrukkelijk te verbinden met de transdescendente bron ('genade') waaraan ze zich voedt en de transascendente horizon waardoor ze wordt vooruitgeroepen ('verlossing'). Alleen wanneer de ethiek opnieuw haar vertrekpunt vindt in een 'genadevol' vertrouwen in de werkelijkheid enerzijds en gericht is op een uitdagende, open bestaanshorizon anderzijds, zullen mensen hun 'zekerheidsgevende' manicheïstische schema's durven loslaten en zal het ethische leven zonder angst kunnen openbloeien. We kunnen erop wijzen hoe deze vraag naar het fundament van het menselijke bestaan enerzijds en naar een uitnodigend groeiperspectief anderzijds in de evangelische boodschap een zeer persoonlijk en op menselijkheid bedacht antwoord heeft gekregen met de openbaring van een barmhartige en bevrijdende God, mensgeworden in Jezus Christus. De christelijke ethiek moet zich niet zozeer richten op de wet die onderdrukt, maar op de vertolking van die evangelische boodschap, geopenbaard voor de mens die ten diepste getekend is door een verlangen naar goedheid en heilheid.

Precies deze pre- en transmorele inbedding van de ethiek creëert de voorwaarden waardoor de vreemdeling in een andere hoedanigheid zal



AFDELING MORAALTHEOLOGIE

kunnen verschijnen dan als een bedreiging, met name als een uitnodiging tot ethische groei en als een geschenk van God. Tegen het ethisch relativisme in, kunnen wij op grond van het onderscheid tussen sacrale geslotenheid en bevrijdende openheid, de stelling ontwikkelen dat in het vermogen om het vreemde te verwelkomen een transnarratief criterium kan gevonden worden voor de ethische appreciatie van mensen en systemen. Op het ogenblik dat men zich terugplooit op sacrale beginselen, die enkel nog in dienst staan van het behoud van de gesloten eigen orde, wordt de zoektocht naar de waarheid stilgelegd en gaat elke ethische weerbaarheid verloren. In het nazisme bereikte de sacrale perversiteit haar hoogtepunt in een haast volkomen gesloten systeem waarin al 'het andere' tot 'hetzelfde' werd herleid. Het zelfbedrog was in het ethische leven van de dader in feite de verinwendiging van deze geslotenheid. In de ervaring van het heilige daarentegen houdt de mens zich open voor de vreemdeling als een uitnodiging tot ethische groei en als een boodschapper van God. Dit betekent dat wij na Auschwitz helemaal geen heil zien in het zich terugtrekken in de gesloten particulariteit van het eigen verhaal, ook al is dit dan het christelijke verhaal. Een keuze voor een extreem-narratieve gebondenheid van de ethiek leidt niet alleen tot zelfgenoegzaamheid, maar is vaak ook de veruitwendiging van het angstige verlangen naar een ondubbelzinnige identiteit wars van alle wissel-

valligheden van het bestaan en goed beveiligd tegen de storende aanwezigheid van het vreemde. Het wonder van de ethiek geschiedt daarentegen precies wanneer de geslotenheid van het eigen verhaal wordt opengebroken en het vreemde in het bestaan kan verwelkomd worden als een 'goddelijke' uitnodiging tot steeds meer menswording.

Op grond van een analyse van de houding van de slachtoffers kan aangetoond worden hoe zij in de kampen er soms in slaagden om ondanks de extreme omstandigheden via de 'dagelijkse deugden' van waardigheid, zorg en creativiteit de geslotenheid van het heersende systeem open te breken. In feite legden de slachtoffers hiermee reeds *tijdens* de holocaust zelf het fundament waarop de ethiek *na* Auschwitz opnieuw kan opgetrokken worden.

Aan de hand van het onderscheid tussen openheid en geslotenheid kan tenslotte ook de in de context van de holocaust veel gehanteerde notie van *l'impardonnable* (Jankélévitch) geïnterpreteerd worden. We hanteren dit begrip niet langer als een instrument om, net zoals het nazisme zelf, mensen in manicheïstische categorieën van zuiver goed en zuiver slecht vast te zetten, en op grond daarvan een terreur van de ethiek in het leven te roepen, maar veeleer als een appel om bij gebruik ervan de dader in menselijkheid te laten groeien waar dit nog haalbaar is.

Didier POLLEFEYT

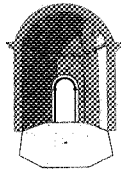
Noten

1. Deze tekst is de herwerking van de voorstelling van mijn proefschrift op 15 maart 1995: D. POLLEFEYT, *Voorbij afschuw en verschoning. Een antropologisch, wijsgerig en ethisch onderzoek naar verschillende paradigmatische benaderingen van het kwaad van Auschwitz als aanzet tot een 'be-vreemdende' theologie van het heilige*. Onuitgegeven doctoraatsverhandeling in de Godgeleerdheid, Leuven, 1995, 3 volumes, LXXXIX + 629 p.

R. BURGGRAEVE, *Is God een Turk? Nationalisme en religie*. Davidsfonds, Leuven, 1995, 172 blz.

Na het wegvallen van de Oost-West-tegenstelling

wordt onze wereld gekenmerkt door het woekeren van een stijgend aantal etnische en nationalistische conflicten. Het heeft er alle schijn van dat de kille verhoudingen van de Koude Oorlog de



AFDELING MORAALTHEOLOGIE

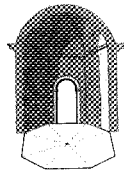
verschillende vormen van nationaliteitsstreven onderdrukt hadden. Na de implosie van het marxisme lijkt een explosie van nationalistische gevoelens onze wereld in haar ban te houden. Dit gegeven beïnvloedt niet alleen de internationale verhoudingen en conflicten maar heeft ook zijn weerslag op de bevolkingsgroepen binnen een land. Natie (volk) en staat vallen niet samen.

Het wekt geen verwondering dat de religies, met name het christendom en de christelijke kerken, rechtstreeks verbonden worden met het nationalisme. Net als het behoren tot een natie heeft ook de godsdienst een passioneel en opvoederend aspect. Volksverbondenheid en religie appelleren de mens niet zozeer cognitief als wel vitaal en affectief. Natie en religie hebben daarenboven een identiteitsstichtende betekenis voor individuen en groepen. Nochtans is deze verhouding niet eenduidig. De wereldreligies bevatten ook een oproep tot universele solidariteit en overstijging van het groepsegoïsme.

De meerzinnige relatie tussen nationalisme en religie staat centraal in dit werk, dat bijdragen bundelt van twee Universitaire Vredesdagen aan de KU Leuven (1993 en 1994). De meeste teksten zijn de schriftelijke neerslag van meerdere bijdragen tot het colloquium *Nationalisme en religie*, dat door het *Centrum voor Vredes- en Milieu-ethiek* en de Werkgroep 'Kerk en Vrede' van *Pax Christi Vlaanderen* aan de Faculteit Godgeleerdheid (KU Leuven) voor een talrijk publiek werd georganiseerd. Op een multidisciplinaire wijze wordt onderzocht hoe nationalisme en religie op elkaar inwerken of elkaar in vraag stellen. Hierbij valt de klemtoon op het nationalisme als vertrekpunt voor een veelzijdig onderzoek, dat controversiële confrontatie niet schuwt. Tevens wordt in verschillende bijdragen uitdrukkelijk geprobeerd om het fenomeen van het nationalisme ook vanuit een christelijk perspectief te benaderen en door te denken. Deze bundel blijft niet louter descriptief maar neemt standpunten in die eerlijk uitnodigen tot verdere discussie.

L. Gevers (KU Leuven) bespreekt op een gedetailleerde wijze het historisch ontstaan en de groei van het nationalisme. Na een definiëring van een aantal begrippen worden de voornaamste bouwstenen van het etnisch bewustzijn en het nationalisme besproken. Naast een civiel nationalisme in de Latijnse landen, heeft er zich ook een etnisch-cultureel nationalisme in de Germaanse landen ontwikkeld. De verschillende types hebben elk eigen verhoudingen tot de godsdienst gekend. In een tweede bijdrage bespreken de historici L. Gevers en L. Vos (KU Leuven) de verhouding van katholicisme en nationalisme in Vlaanderen gedurende de laatste twee eeuwen. Doorheen die periode heeft de Vlaams-nationale identiteit in sterke mate de Belgisch-nationale identiteit ingekleurd. In dat proces speelde de katholieke Kerk een eigen rol.

R. Burggraeve (KU Leuven, voorzitter *Centrum voor Vredes- en Milieu-ethiek*) verkent als ethicus en wijsgeer de antropologische en psychologische wortels van het nationalisme. De nationaliteit wordt ingeschreven in het gemeenschappelijk identiteitsproces dat emancipatorische mogelijkheden in zich draagt. Een extreem besef van nationaliteit leidt tot *nationalisme* dat de eigen volksaard en cultuur eenzijdig ophemelt en het 'vreemde' uitsluit. De universele dimensie van het christendom kan een belangrijke hefboom zijn om het nationaal-eigene steeds open te breken naar het andere. Islamoloog E. Platti (KU Leuven) besteedt aandacht aan het feit dat de islam meer en meer geïdentificeerd wordt met een nationalistisch getinte ideologie, *in casu* het Arabisch nationalisme. L. Abicht (UFSIA) formuleert tien stellingen waarin hij een uitdagende vergelijking maakt tussen de godsdienst en het moderne nationalisme. J. Leman (KU Leuven en directeur van het *Centrum voor Gelijkheid van Kansen en Racismebestrijding*) onderzoekt vanuit een exegetisch en theologisch standpunt het profiel van de vreemdeling in het joods-christelijke gedachtengoed om dit te confronteren met de racistische



AFDELING MORAALTHEOLOGIE

ideologie. Hij komt tot de scherpe conclusie dat het racisme een zonde tegen de Geest is.

De verscheidenheid van de bijdragen vraagt om een synthetische visie die geboden wordt door J. De Tavernier (KU Leuven, directeur *Centrum voor Vredes- en Milieu-ethiek*). Onder de provocerende titel: *Christenen: wereldburgers en/of nationalisten?* tracht hij vanuit een theologisch-ethische invalshoek een aantal christelijk-ethische bedenkingen te formuleren bij de relatie tussen nationalisme en religie. De bundel wordt afgeslo-

ten met de schriftelijke neerslag van de rede van Kardinaal G. Danneels op de academische zitting naar aanleiding van de dertigste verjaardag van de vredesencycliek van Johannes XXIII, *Pacem in terris* en het twintigjarig bestaan van *Pax Christi Vlaanderen*. De Kardinaal staat stil bij de multiculturaliteit in de postmoderne wereld, de visie op vrede bij de drie grote monotheïstische godsdiensten en de mogelijke bijdrage van de Kerk tot de bestrijding van etnocentrisme en racisme.