

De moraal op eigen benen?*

door F. de Lange

in: In de Marge, Tijdschrift voor levensbeschouwing en wetenschap, VU-Amsterdam, jaargang 5 1996, nummer 1, 28 - 32.

Doet religie er in de moraal eigenlijk wel echt toe? Die vraag leek aan de VU zijn geboorterecht te hebben verspeeld, nadat H.M. Kuitert hem met een duidelijk beargumenteerd 'nee' had beantwoord. Om van goed en kwaad te weten hebben we geen godsdienst nodig, daarvoor kunnen we bij ons mens zijn zelf te rade. En mens zijn universeel. De overspannen arrogantie van christenen die het alleenrecht zeggen te hebben op het goede, daar moeten we nodig van af. Moraal staat op eigen benen. De sterke punten van godsdienst liggen bovendien elders: in de antwoorden die hij geeft op de grote levensvragen.

Moraal: gebouw of lappendeken?

Waarom dan nu dezelfde vraag opnieuw op de agenda? Kuitert zelf zou natuurlijk kunnen zeggen dat wat hem betreft zij er nooit van afgevoerd is, dat in de eerste plaats. Hoewel er geen logisch noodzakelijke afhankelijkheidsrelatie ligt tussen moraal en godsdienst, kan het geloof het morele handelen stimuleren en intensiveren en er ook een passend levensbeschouwelijk kader voor bieden. Dus: afhankelijkheid neen, relatie ja - en dat laatste is verder onderzoek zeker waard. Maar er is meer. De ethiek zelf is intussen heel anders tegen moraal aan gaan kijken. De these van de universaliteit van de moraal staat onder druk. De vraag naar de verhouding religie-moraal verdient daarom opnieuw aandacht, aldus de redacteur van de hier besproken bundel, A.W. Musschenga.

De vraag of moraal onafhankelijk is van religie is niet van vandaag of gisteren. Plato wist er al van, toen hij het zogenaamde *Euthyphro*-dilemma formuleerde: Is het goede goed omdat God het wil of wil God het goede omdat het goed is? De moderne wens om de moraal op eigen benen te laten staan kreeg echter een beslissende impuls vanuit de Verlichting. De onafhankelijkheidsthese is het resultaat van een emancipatiestreven. De kater van de 16e en 17e eeuwse godsdienstoorlogen bracht de moderne ethiek tot de roes van het geloof in een universele, rationele moraal. Religieuze moraal betekent verdeeldheid, onverdraagzaamheid, gewetensdrang, chaos, geweld; seculiere moraal betekent redelijkheid, begrip, respect, vrijheid, tolerantie, orde, vrede. Godsdienst levert groeps Moraal; rationaliteit brengt een universele

mensheidsmoraal. Zo luidde het Grote Verhaal van zonde en verlossing van de Verlichting.

Naarmate het geloof in dat Grote Verhaal echter taant, komt ook de boedelscheiding tussen religie en moraal onder druk te staan. De hoop dat de seculiere ethiek ons één, voor allen verstaanbare en door allen hanteerbare morele taal zou leren spreken, is tevergeefs gebleken. De universele moraal blijkt een fictie te zijn. Zij is nergens te ontdekken; het is ook vergeefs haar te willen construeren. De pogingen van kantianen en utilitaristen om haar met behulp van een kunsttaal te ontwerpen zijn op niets uitgelopen. Een moreel Esperanto doet geen recht aan de complexiteit en diversiteit van morele intuïties en blijkt ook niet levensvatbaar te zijn: behalve door een enkele beleidsambtenaar wordt het door niemand gesproken. Moraal lijkt eerder op een bonte lappendeken van uiteenlopende vocabulaires dan op een gebouw, stevig gefundeerd op een paar ethische basisprincipes. De ethicus heeft meer van een *bricoleur* (J. Stout) dan van een architect. Praktische rationaliteit blijkt niet objectief en neutraal te kunnen opereren, maar ligt altijd ingebed in particuliere tradities en lokale gemeenschappen. Deugden zijn daarom van meer belang dan regels en principes; niet handelingen en beslissingen (wat moet ik doen?) zijn primair, maar karakter en identiteit (wat voor een mens ben ik?). In de huidige ethiek lijken Aristoteles en Wittgenstein het zo te winnen van Kant en Bentham. De ethiek die afscheid van elke context zegt te willen nemen, bedriegt zichzelf: zij verwisselt in feite slechts de ene traditie (bijvoorbeeld een religieuze) voor een andere (die van het liberale Westen). Daarmee vervalt een belangrijk motief om de ethiek onafhankelijk van religie te willen beoefenen. Het strijdpunt is immers niet meer particularisme tegenover universalisme, maar de (on)redelijkheid van de ene particuliere traditie tegenover die van de andere. En wie dan wint is niet bij voorbaat uitgemaakt.

Babel

Dat de feitelijke beoefening van de moderne ethiek ondertussen zelf ver verwijderd is van de utopie van een rationele eenheidstaal blijkt wel uit de bundel *Does Religion matter Morally?* zelf: de zeven ethici die hier aan het woord zijn nemen elk hun eigen vocabulaire mee, die zozeer van elkaar verschilt dat Babel ook hier soms niet ver weg lijkt. Hier klinkt de taal van de hermeneutische traditie (P.J.M. van Tongeren; A. Burms) naast die van de analytische (A. van den Beld); behalve vanuit een thomistisch denkkader (K.W. Merks), wordt hier ook vanuit een historisch-pragmatische invalshoek (G. Manenschijn) en die van een narratieve ethiek (J.S. Reinders, A.W. Musschenga, hoewel beiden kritisch) geargumenteed. Niet alleen de methodologie die ze voorstaan, ook de problemen waar ze in hun ethiek mee worstelen verschilt sterk. Terwijl bijvoorbeeld voor de meeste scribenten de vraag naar de universele geldigheid van moraal een gepasseerd station lijkt, staat zij voor K.W. Merks nog in het centrum van de aandacht. De auteurs zijn ook gevraagd

op elkaar te reageren, maar juist hun soms korzelige reacties doen het wel eens lijken alsof ze als moraalfilosoof het liefst op verschillende planeten zouden willen leven.

Het verwondert niet dat de vraag die tot uitgangspunt van het boek diende - 'doet religie er in de moraal toe' - door elk van de auteurs anders wordt verstaan en geïnterpreteerd. Want wat is religie en wat is moraal? En wat versta je onder 'er toe doen'? Manenschijn houdt het bijvoorbeeld heel concreet: voor hem is het middeleeuwse katholicisme van Thomas van Aquino en het Noord-Amerikaans puritanisme van de 17e en 18e eeuw 'religie' en bepalen hun respectievelijke manieren van denken over huwelijk en seksualiteit hun 'moraal'. De vraag naar hun onderlinge verhouding moet men dan ook niet logisch of epistemologisch willen stellen, maar gewoon historisch: veranderingen in de sociale en economische verhoudingen reflecteren zich in verschuivingen in de moraal. Burms daarentegen zoekt de kern van de moraal veeleer diepte-psychologisch in het respecteren van taboes als kannibalisme, necrofilie en incest. De ervaring van onvoorwaardelijke verplichting die dit respect in ons teweegbrengt heeft voor hem dezelfde oorsprong als het religieuze ritueel. Bij Van Tongeren op zijn beurt krijgen moraal en religie zulke ijle trekken dat ze tenslotte etherisch in elkaar lijken te vervloeien: dat wat hen beide - als het goed is - kenmerkt, is hun vermogen om 'open te staan voor het zijnsgebeuren'. Voor Van den Beld en voor Reinders tenslotte - althans in diens weergave van het werk van Stanley Hauerwas - vormen moraal en religie in feite andere woorden voor christelijke heiliging.

De vraag naar de verhouding religie en moraal krijgt in de bundel dus geen (eensluidend) antwoord. Maar dat hoeft denk ik ook niet, om hem toch met vrucht te kunnen lezen. Die 'pick and choose'-houding geeft mij de vrijheid voor een paar willekeurige opmerkingen naar aanleiding van het boek. Ik beperk me tot twee kwesties die me vooral als theoloog intrigeren.

Theïstische ethiek

De verhouding religie en moraal is in de ethiek nogal analytisch benaderd. Zij werd vooral als een kennisprobleem gezien en met logische middelen opgelost. Frankena heeft de these van de afhankelijkheid succesvol bestreden. Moraal behoeft niet noodzakelijk religieuze rechtvaardiging om goede moraal te zijn. De verdedigers van een Divine Command Morality, die voor de eerste stelling in het *Euthyphro*-dilemma kiezen ('Het goede is goed omdat God het wil'), verstrikken zich in allerlei morele en religieuze problemen. Moreel: zou moord en marteling opeens goed geworden zijn als God het zou bevelen? Dat druist tegen onze meest fundamentele morele intuïties in. Religieus: staat het beeld van God als de potentieel grillige en onberekenbare wetgever niet haaks op de liefdevolle God die de bijbel ons schetst? Een radicale Divine Command-ethiek, die niet alleen de reikwijdte, maar ook de *betekenis* van woorden als goed en

kwaad aan de religie wil ontleen, moet daarom - ook op theologische gronden - worden afgewezen (vgl. recentelijk overtuigend Sagi & Statman). Er is dan ook geen van de auteurs van de bundel die haar in onaangelengde vorm voorstaat, hoewel zij elders nog (of: opnieuw weer?) verdedigers kent (Adams, Quinn, Wieringa, Mouw). Een zwakkere versie van deze afhankelijkheidsthese wordt hier echter wel door Van den aangehangen, hoewel hij hier onvoldoende ruimte neemt om haar te beargumenteren. Moraal en ethiek kunnen zijns inziens geen van beide zonder inbedding in een visie op de wereld. Dat verbindt ze met elkaar. En als er dan toch aan metafysica gedaan moet worden, dan is het klassieke theïsme de beste kandidaat. Levensbeschouwing moeten we niet half willen doen, schijnt Van den Beld te denken. Het geloof in een persoonlijk, almachtig God helpt mensen om beter aan veeleisende morele verplichtingen te voldoen, door ze in een zingevend kader te plaatsen.

Van den Beld's visie lijkt hierin sterk op die van de Britse godsdienstfilosoof Basil Mitchell. Mitchell wil niet de autonomie van de moraal opgeven. Daarmee zou hij weer in het *Euthyphro*-dilemma verstrikt raken. Bij hem krijgt de moraal niet het enige, maar wel het beslissende woord in de keuze en de toetsing van levensbeschouwingen. Hij komt ook niet tot een logische, maar tot een *praktischerechtvaardiging* voor de religieuze inbedding van de moraal. De Westerse moraal in elk geval, zo stelt hij historisch vast, komt uit een theïstische bedding voort. De religie is haar `matrix. De ethiek verstrikt zichzelf in metafysisch struikgewas als ze voortaan zonder zou willen. De voordelen van een theïstische ethiek zijn evident. De moraal krijgt er weer een objectieve basis mee, die ze seculier zo node mist. Het gemodder in de meta-ethiek om de moraal met emotivisme en intuïtionisme, subjectivisme en naturalisme ergens nog te verankeren kan dan worden beëindigd. Maar niet alleen de ethiek, ook de moraal zelf knapt van een theïstische basis op: de morele orde wordt weer hersteld, als hemel en hel weer als optionele sancties op goed en kwaad in aanmerking komen.

Het is een kloek geluid, dat hier ten gehore wordt gebracht. Er kleven echter wel enkele bezwaren aan, zowel wijsgerig als praktisch. In de eerste plaats is deze positie niet los verkrijgbaar van het theologisch realisme dat er aan ten grondslag ligt. God is in deze opvatting geen `manier van zeggen' (het zgn. theologisch non-realisme), maar een werkelijkheid onafhankelijk van ons spreken over Hem. Zo schetst Van den Beld tenminste de tegenstelling, hoewel ik denk dat de kwestie van de rol van de taal in het spreken over God wijsgerig ingewikkelder ligt dan hij doet geloven en het ook niet bij voorbaat vast ligt wie gelijk heeft. Maar hier hebben we een probleem: moeten wij, in het ongewisse over wie en hoe God nu precies is - moeten we het echt eerst over onze metafysica eens worden, voor we samen aan ethiek kunnen doen?

Zelfs als dat waar zou zijn stuiten we op een tweede, meer praktisch bezwaar. Theologen zijn, zelfs als ze met elkaar bakkeleien over

realisme voor of tegen, veel verder met elkaar op weg dan de meeste mensen vandaag: die willen namelijk niet eens van geloof weten. Realistisch, non-realistisch of hoe dan ook, het is hen om het even. Of men het nu leuk vindt of niet: de theologische ethiek is in onze geseculariseerde samenleving sterk gemarginaliseerd. We moeten dus eerst met onze *matrix*-these christelijke apologetiek bedrijven, voordat ze kan zijn wat ze in de eerste plaats ook wil zijn: een ethiek voor algemeen gebruik.

Godsdienstoorlog

Dat brengt me bij een laatste opmerking. Zij betreft de houding die de christelijke ethiek (hier verstaan als: de ethiek van christenen voor eigen gebruik) inneemt tegenover de pluralistische samenleving. In zijn bijdrage aan de bundel schetst J.S. Reinders - niet zonder kritisch voorbehoud - de ethiek van de Amerikaanse theoloog Stanley Hauerwas. Zij is een voorbeeld van een christelijke ethiek, die zich niet meer in het defensief tegenover het seculiere denken opstelt, maar omgekeerd haar zwakheden wil blootleggen. Meeslepend beschrijft Hauerwas het christelijke verhaal van God met de mensen als het interpretatieve raamwerk waarbinnen christenen hun morele identiteit kunnen verstaan en vormgeven. De kerk, aldus Hauerwas, 'doet niet aan sociale ethiek; zij is een sociale ethiek.' Zijn narratieve christelijke ethiek dicht hier de kloof tussen beschrijven en handelen, het ware en het goede. Verhaal en moraal, ooit door Kuitert uiteengelegd, worden hier weer ineengeschoven. De lokale gemeenschappen die A. MacIntyre in zijn *After Virtue* als kweekplaats voor een nieuwe deugdenethiek tevergeefs in onze cultuur zocht, levert Hauerwas kant en klaar aan in de concrete, karaktervormende gemeenschap van een vitale kerk.

Hauerwas' visie betekent voor christenen een aantrekkelijke mogelijkheid hun moraal te herbronnen op hun religie. Maar tegelijk kan men zich afvragen of zij wel een begaanbaar alternatief biedt. Reinders zelf heeft ook zijn aarzelingen, als hij er op wijst hoezeer Hauerwas' schets van het christelijke karakter meer ideaal dan de werkelijkheid is, en hoe weinig hij oog heeft voor de morele conflicten die voortkomen uit het feit dat christenen nu eenmaal niet hun hele bestaan in de kerk doorbrengen (slechts één-tiende ervan, becijferde Abraham Kuyper ooit eens). Hij had zich bovendien nog kunnen afvragen of ook Hauerwas' beeld van de kerk niet sterk ideale trekken draagt: is haar 'community' in menig opzicht ook geen 'imagined community' (B. Anderson)?

Maar wezenlijker dan dit ecclesiologische punt is me in dit verband het politieke: welke houding nemen christenen in tegenover de liberale ethiek die de pluralistische samenleving draagt? De secularisering van de ethiek (ook van de christelijke) die Kuitert beschreef, is door sommige christenen ervaren als een kritiekloze omhelzing van de liberale moraal, met haar nadruk op individuele zelfbeschikking. De positie die Hauerwas daarentegen kiest zou van de weeromstuit kunnen leiden tot een vlucht in

het sectarisme, gezien de distantie die zij inneemt tot cultuur. De vraag is of christenen in zijn model nog wel voldoende *christelijke* redenen hebben om loyale en verantwoordelijke burgers in de pluralistische samenleving te zijn, en als zodanig zich zullen inzetten voor de stabiliteit van haar democratische orde en de legitimiteit van haar waarden. Ik denk dat een uittreding uit de dominante politieke moraal - ook al is het bij wijze van 'innere Emigration' - alleen gerechtvaardigd kan zijn als de barbaren aan de macht zijn en de antichrist in Den Haag zetelt, eerder niet.

Ik breng dit punt ter sprake omdat Musschenga in zijn eigen bijdrage aan de bundel - weer eens - overtuigend uiteenzet hoezeer de liberale politieke orde en de ethiek die haar draagt het produkt zijn van een historisch compromis en een leerproces, waarbij ook christenen hun morele vocabulaire hebben moeten bijstellen. De autonomie van de (liberale) moraal is in dit verband meer dan alleen een epistemologische kwestie; het is een gegeven dat thuishoort in onze narratieve historiografie: de 16e en 17e eeuwse godsdienstoorlogen vormen de plot van het verhaal van het democratische Westen. De autonomie van de moraal voorstaan, betekent hier ook: dat was eens, maar nooit weer. Religie, ook de christelijke, moet zichzelf een externe autonome morele toets wensen, *die zich niet zelf nog eens religieus hoeft te rechtvaardigen om doorslaggevend te zijn*. Dat heeft het Westen met schade en schande geleerd. Daarom moest de theocratie afgeschaft en de staat gesecculariseerd worden. Dat is een leerervaring die christenen als een vingerwijzing Gods moeten leren verstaan.

Dit alles kan bij christenen tot spanningen en tot de noodzaak van compromissen leiden, omdat er bij een gelovige nu van minstens twee identiteiten sprake zal zijn: een christelijke en één (of meerdere) seculiere identiteiten. Maar de één mag om wille van de maatschappelijke vrede niet herleid en belast worden met de ander. Eerder dan voor de ongebroken christelijke identiteit van Hauerwas zou ik dan zelf ook - met o.a. G. Meilaender en recentelijk te onzent ook G.G. de Kruijf - kiezen voor een zeker Augustijns dualisme, waarbij de liberale politieke ethiek van onze *civitas terrena*, vanuit het geloof in de *civitas Dei*, van harte wordt onderschreven als de tot nog toe minst slechtste, die we ooit gehad hebben. Dit maakt het voor christenen moeilijker om religie en moraal in één beweging bijeen te houden; ze moeten altijd 'twee keer denken' (De Kruijf). Maar tegelijk voorkomt het dat zij de wereld aan de duivel zouden willen overlaten. Of - wat hetzelfde is - aan de hedendaagse (crypto-)fundamentalisten, die van de godsdienstoorlogen niets geleerd hebben. Vooral omwille van hen dient de moraal autonoom te blijven.

* Naar aanleiding van:

Bert Musschenga (ed.), *Does Religion Matter Morally? A Critical Reappraisal of the Thesis of Morality's Independence from Religion*, Kampen Kok Pharos 1995.

Verder werd verwezen naar:

- G.G. de Kruijf, *Waakzaam en nuchter*. Over christelijke ethiek in een democratie, Baarn 1994.

- H.M. Kuitert, 'Secularisatie van de moraal', in: G. Dekker en K.U. Gäbler (red.), *Secularisatie in theologisch perspectief*, Kampen z.j. (1988), 131 - 148.

- Basil Mitchell, *Morality: Religious & Secular*, Oxford 1980.

- Avi Sagi & Daniel Statman, *Religion and Morality*, Amsterdam - Atlanta GA 1995.

- Jeffrey Stout, *Ethics after Babel*. The Languages of Morals and Their Discontents, Cambridge 1988.