

God en de publieke moraal

door Frits de Lange

in: P.B. Cliteur, A.Th. van Deursen e.a., *Cultuur, politiek en christelijke traditie*, Baarn 1996, 163 – 178.

'Is er nog een plaats voor de christelijke traditie in de publieke moraal?' Die vraag gold als uitgangspunt voor deze bundel beschouwingen. De bedenkers schatten de kansen voor een positief antwoord blijkens het woordje 'nog' nogal somber in. In hun toelichting spreken zij over de toenemende secularisatie, over de daarmee samenhangende afnemende rol van de christelijke politiek, over het christelijk geloof dat tot privé zaak gereduceerd wordt, en over de hegemonie van het liberale denken dat de vrijheid van het individu centraal stelt - is er in deze constellatie 'nog' wel ruimte voor een christelijke visie op de moraal? Bij zo'n voorstelling van zaken lijkt alles nog slechts een kwestie van tijd te zijn. Het christendom is in de rol van de verdediger geduwd en het publieke failliet van de christelijke moraal lijkt bezegeld. 'Wil de laatste kerkganger het licht uitdoen?'.

Een dergelijk scenario is natuurlijk niet geheel ondenkbaar. Is het werkelijk gedaan met de culturele vitaliteit van de christelijke traditie in het Westen? Sommige christenen doen hard mee aan het zelf vervullen van deze profetie. De crisis waarin de christelijke levensbeschouwing terecht is gekomen zou naar hun mening in zijn geheel te wijten zijn aan externe factoren, die de christelijke traditie noodlotsgewijs *overkomen*. Het enige wat christenen te doen staat is afwachten. Het individualisme, hedonisme en relativisme dat een zich globaliserend kapitalisme in zijn zog meeneemt is als een onweersbui die over de traditionele religie heentrekt. Het beste wat je dan kunt doen is gaan schuilen en wachten tot het over is. En ondertussen misschien even flink schelden op dat 'rotweer'. De kerk biedt zich in deze visie aan als een soort ark van Noach. En christelijke ethiek is dan, behalve groepsmoraal voor de binnenstaanders, één en al negatieve cultuurkritiek op de buitenstaanders geworden. De intellectuelen en de politici onder de laatsten, die het vandaag, tegen de stroom in, toch nog weer opnemen voor een christelijk fundament onder de publieke moraal vormen mogelijkwijs de eerste verse olijftakjes die erop wijzen dat er weer andere tijden op komst zijn.

Zo'n strategie is mogelijk. De christelijke traditie wordt daarbij echter geheel in een passieve slachtofferrol geduwd. Wat er ook met haar gebeurt, zij kan het niet helpen. Ik bepleit in dit artikel een andere houding. Laat christenen de hand eens in eigen boezem steken. Zij hebben het immers voor een deel ook aan zichzelf te danken dat hun rol in het morele debat vandaag zo is

geminimaliseerd. Ze hebben te weinig alert, te weinig creatief, en te weinig zelfbewust gereageerd op de secularisering van de moraal.

Krabben waar het jeukt

Wat is er gebeurd, dat christenen zo in de marge van de cultuur terecht zijn gekomen? 'De bijbel is er niet voor de moraal', schreef H. M. Kuitert begin jaren tachtig, 'maar voor het verhaal.'^[1] De redacteurs van deze bundel zullen aan deze uitspraak hebben gedacht bij hun themakeuze. Kuitert preekte met deze ontkoppeling van moraal en religie geen theologische revolutie. Hij verwoordde eigenlijk niets nieuws. De moraal is kenbaar vanuit het natuurrecht, oordeelde reeds de vroege kerk, en die vindt je ook bij de Stoa en niet alleen in de bijbel.^[2] En Augustinus en Thomas van Aquino, Luther en Calvijn, Kuyper en Bavinck - ze zeiden het allemaal na. Om het besef dat men zich om het welzijn van anderen behoort te bekommeren, daar heeft niemand een speciale Godsopenbaring voor nodig.

En toch bracht Kuitert's bepleite ontkoppeling een kleine aardverschuiving teweeg in (in elk geval protestants-) christelijk Nederland. Dat komt niet door de inhoud van wat hij zei, maar meer door het moment waarop en de context waarbinnen. Zijn scheiding tussen moraal en Verhaal werd in de half geseclariseerde, zich steeds meer ontzuilende christelijke wereld ervaren als een aanval op de integraliteit en de reikwijdte van het christelijk geloof zelf. Voor de orthodoxie staat het aanvaarden van een seculiere moraal gelijk aan de erkenning dat de christelijke leer niet meer alle terreinen van het leven dekt. En wordt dan niet de theocratische cultuuropdracht van de kerstening van de samenleving losgelaten? Ter linker zijde betekent een verzelfstandigde moraal een deuk in het elan van de christelijke maatschappijkritiek, die voor veel links-progressieve mensen de voortgang van hun christelijke identiteit moest waarborgen.

Wie in de late 20e eeuw het Verhaal en de moraal uiteenhaalt, haalt dus meer overhoop dan een visie op moraal alleen. De integratieve kracht van de christelijke levensbeschouwing als zodanig lijkt in het geding te worden gebracht. Voor christenen is de eenheid van het leven uiteengevallen. De structurele differentiatie van de samenleving heeft een fragmentatie van de cultuur met zich mee gebracht. Er is niet meer één overkoepelend verhaal, één thema, één taal, één perspectief op alles wat is. De moderne wereld valt uiteen in een waaier van subwerelden, waarin de mens als een eeuwige migrant heen- en weer reist. Het enig mogelijke integratiepunt is hijzelf. Voor christenen betekent dit een enorme aanslag op hun wereldbeeld. Het symbolische universum van de dominante christelijke monocultuur dreigt uiteen te vallen in een chaotisch multiversum. 'God', het transcendente centrum en verankeringspunt van het religieuze wereldbeeld, verschrompelt tot de minimale omvang van het individuele 'ik': het enige punt waar de vele deelwerelden elkaar nog lijken te ontmoeten.

Christenen krijgen zo hun verhaal over de wereld niet meer rond. De wereld verliest haar horizon. Dit resulteert in een religieuze crisis. Voor het zelfverstaan van religieuze mensen is geloven in God immers een integrale levenspraktijk, een *ethos*, waarin alle facetten van het leven, die in de intellectuele discussie zo ordelijk uiteen worden gelegd, met elkaar vervlochten zijn. Daar horen diepgewortelde gevoelens bij, gericht op de ultieme werkelijkheid van God (afhankelijkheid, schuld, verplichting, dankbaarheid). Maar ook rituelen en symbolen, zoals bidden aan tafel, je kinderen laten dopen, bij een kerk horen en er naar toe gaan en gedragsvoorschriften (bijvoorbeeld: je naaste liefhebben en je met je vijand verzoenen). Een centrale plaats in de christelijke levensvorm tenslotte nemen de verhalen in (zoals: God heeft de wereld geschapen, wij zijn allemaal zondaars, de wereld is bedoeld als Rijk van God, enzovoort). Zij integreren de christelijke levenspraktijk tot een min of meer coherent geheel en voorzien het van een oriëntatiekader, waarmee betekenis wordt gegeven aan ervaringen, beslissingen en verwachtingen. Al die verhalen met elkaar vormen de christelijke levensbeschouwing. Kenmerkend daarvoor is dat heel het leven bezien uiteindelijk betrokken wordt op het allesomvattende perspectief van God.

Het is juist dit verbleken van een integrerend oriëntatiekader, het verbrokkelen van de christelijke wereldbeschouwing, waarin het leven bijeen wordt gehouden vanuit zijn ultieme betrokkenheid op God, dat het gebrek aan vitaliteit en de toenemende marginaliteit van de christelijke traditie in onze samenleving versterken. We leven in een uiterst complexe wereld, die het steeds moeilijker maakt om tot vormen van persoonlijke of collectieve integratie te komen. De vraag is of het ('nog') mogelijk is van de christelijke levenspraktijk en -visie een coherent, geloofwaardig en betekenisvol verhaal te vertellen. Die vraag vereist van christenen een meer dan afwachtende houding. Men kan dan niet blijven staan bij cultuuranalyse. Het is dan niet meer voldoende te wijzen op de mate waarin onze moraal 'nog steeds' door de christelijke traditie wordt gestempeld; de actuele betekenis van deze traditie zal moeten worden belichaamd en onder woorden moeten worden gebracht. Wie is God voor ons vandaag? Wat zijn z'n bedoelingen met ons en de wereld? Hoe kunnen we ons daarin in onze levenspraktijk op oriënteren?

De vraag van de redactie: 'Hoe staat het met de moraal van het Verhaal?' veronderstelt dat het met dat Verhaal eigenlijk nog wel goed zit. Ik heb de indruk dat dit een misverstand is. Het onvermogen om een geloofwaardig en betekenisvol christelijk verhaal te vertellen is mede debet aan het onvermogen van de christelijke moraal. Het debat over de christelijke moraal wordt daarmee uit de cultuurhistorische en -filosofische sfeer getrokken, en in het kader van de christelijke geloofsverantwoording geplaatst. 'Men moet krabben waar het jeukt' - zo luidde Wittgensteins advies voor de filosofie. Dat geldt ook voor de theologie. De vraag of de gebrouilleerde verhouding tussen publieke moraal en christelijk geloof weer enigszins kan worden hersteld hangt mijns inziens primair af van een herstel van de vitaliteit van de christelijke traditie als zodanig.

Publiek en privé

'Is er nog een plaats voor de christelijke traditie in de publieke moraal?' Dat hangt af van de vitaliteit van de *christelijke traditie*, heb ik in het bovenstaande beweerd. Daarbij heb ik nog weinig om de *publieke moraal* bekommerd. Dat ga ik nu doen. Ik kom daarna tenslotte weer terug op de vraag waarmee ik begon: 'hoe vitaal is de christelijke traditie?' Ik spits die dan toe op de vraag naar haar mogelijk tegood voor de publieke moraal.

Onder moraal versta ik hier het geheel van regels die een duurzaam met elkaar samenlevende groep mensen hanteert met het oog op het welzijn van haar leden. Zo is er gezinsmoraal, beroepsmoraal, politieke moraal enzovoort, afhankelijk van de groep waar het om gaat. De term *publieke moraal* moet men dan reserveren voor die vormen van samenleven, waarbij mensen elkaar tegemoet treden omdat ze 'gewoon' anderen voor elkaar zijn, zonder een specifieke status of identiteit. Publiek zijn alle betrekking tussen mensen die elkaar als 'gegeneraliseerde ander' (G.H. Mead) ontmoeten. Zij zijn in principe vreemden voor elkaar. De publieke moraal regelt de betrekkingen tussen mensen op het marktplein, in een donker steegje `s avonds na elven, in het politieke debat in de gemeenteraad en de Tweede Kamer, op de vrije markt en de effectenbeurs, tussen automobilisten op de snelweg, tussen zwemmers aan het strand, tussen tv-kijker en omroep, tussen Internetgebruikers en schouwburgbezoekers. Met de anderen die ik zo ontmoet, deel ik in principe niets. We treden elkaars wereld binnen omdat we elkaar toevallig ontmoeten (het steegje, de tv en de autosnelweg), of omdat we een aantal belangen gemeenschappelijk hebben (de politiek, de markt, de beurs). In dat laatste geval vormen zich instituties, waarin we ontmoetingen kunstmatig arrangeren. De kans is aanwezig dat we ooit wel voor elkaar significant worden. Maar in principe betekent 'publiek': zonder aanzien des persoons.

Het woord 'publiek' heeft een lange voorgeschiedenis achter de rug, die teruggaat tot op het Romeinse recht.^[3] Daarin werd aan elk individu een publieke status van rechtssubject toegekend, naast van de familie- of eigendomsverhoudingen waarin hij of zij betrokken was. Een status, die aan geen enkele particuliere hoedanigheid kon worden ontleend, maar in het natuurrecht werd verankerd. Men was rechtssubject omdat men 'mens' was. Meer was er niet voor nodig. De kosmische moraalfilosofie van de Stoa leverde de metafysische basis voor dit publieke recht. In de burgerlijke samenleving van de 17de en 18de eeuw werd het woord 'publiek' vervolgens opnieuw geïntroduceerd. Aanvankelijk als aanduiding van het staatsonafhankelijke forum van politiek overleg tussen vrije burgers, in verzet tegen dictatuur van de absolute vorsten. Het publiek werd gevormd door burgers die met elkaar overlegden over zaken van algemeen (publiek) belang, zonder aanzien des persoons. Zij deden dat in het koffiehuis, of in de krant, of (later) in het parlement. Waarden als gelijke waardigheid, onderling respect, fairness, het nastreven van consensus en tolerantie van afwijkende meningen, vormden de burgerlijke moraal in de publieke sfeer, die gemodelleerd werd naar het voorbeeld van de oude Griekse polis. Het natuurrecht en de christelijke scheppingsleer leverden, elkaar ondersteunend, een solide metafysische basis

voor deze waarden. De ander die mij tegemoet treedt is een mens met intrinsieke waardigheid als mens, geschapen naar het Beeld van God en verdient uit dien hoofde mijn aandacht, respect en welwillendheid. Er ontstond een scheiding tussen privésfeer en publieke sfeer. De privésfeer werd gevormd door de sociale betrekkingen in de sfeer van gezin, arbeid en economie, religie; de publieke sfeer door de relaties die ten behoeve van de 'openbare' politieke meningen- en besluitvorming werden aangegaan.

Het woord publiek heeft tot in onze tijd deze betekenis van 'openbaar' gehouden. Het is alleen steeds moeilijker om te zeggen welke betrekkingen tussen mensen nu privé, en welke publiek zijn. Dat komt omdat zowel de privésfeer als de publieke sfeer zich sinds de 18de en 19de eeuw enorm hebben uitgebreid en gedifferentieerd. De anonieme sociale betrekkingen zijn veel diverser en omvangrijker geworden. Het publiek ontmoet elkaar niet alleen meer in het koffiehuis of de krant, maar ook in het stadion, op het strand, op de elektronische snelweg, op radio en tv. Democratie en technologie hebben de sociale en geografische mobiliteit enorm doen toenemen. We leven niet meer verzuild. De bedelaar in Kenya doet een beroep op ons als toerist, in onze vrije tijd converseren we via e-mail met een Australiër, we hebben collega's in Singapore, drijven handel met Chili en kijken 's avonds naar TV-Drenthe, maar ook naar CNN. Onze persoonlijke publieke sfeer omvat potentieel zo langzamerhand 5 miljard mensen. Ook 'privé' is een rijkgeschakeerd woord geworden, dat niet alleen het particuliere initiatief in de economie, maar ook de sfeer van de 'privacy' aanduidt. De gezinssfeer of de intieme relatie is nog niet privé genoeg, de privacy van het individu wordt een wereld op zich. Publiek en privé hebben zich niet alleen enorm verruimd en geïntensiveerd, ze zijn ook steeds complexer met elkaar verstrengeld geraakt. Met name de massamedia zorgen ervoor dat het meest publieke en het meest intieme op elkaar ingrijpen. (Oprah Winfrey over incest per satelliet; de chat-boxes op Internet). Voor we het weten bepaalt een toevallige ontmoeting onze individuele biografie, laten we ons in een persoonlijke beslissing leiden door wat we op tv gehoord hebben, zijn we emotioneel stuk van een gruwelijke moord gepleegd aan de andere kant van de aardbol. Plotseling is een volslagen vreemde ons nabij gekomen, soms meer dan ons lief is. De grenzen tussen privé en publiek zijn poreus geworden.^[4]

Het domein van de publieke moraal omvat dus - dat is een voortdurend misverstand - niet alleen de *politieke* mening- en besluitvorming. Publieke moraal is meer dan parlements Moraal. Het is de moraal die de betrekking regelt tussen mensen die voor elkaar *vreemden* zijn. Ook de barmhartige Samaritaan handelde binnen de ruimte van de publieke moraal.

Het belang van een goede publieke moraal is gezien het bovenstaande evident. De potentiële betrekkingen tussen mensen in een zich mondialiserende samenleving nemen enorm toe. Die relaties vragen om regels met het oog op het welzijn van alle betrokkenen. Zij vragen om een moraal. Die moraal vereist een steeds grotere reikwijdte en een steeds sterkere intensiteit. Voor steeds meer zaken zijn we immers steeds minder van steeds meer mensen afhankelijk. Een traditionele dorpsamenleving had nog een grote mate van autarkie. Maar een

modern mens is steeds minder self-supporting. Hij is afhankelijk van de koffieoogst in Brazilië, de dollarkoers op Wallstreet, het kankeronderzoek in Parijs, de nieuwsvoorziening van CNN. We leven steeds meer in een situatie van 'gegeneraliseerde verafhankelijkking' (A. de Swaan). Tegelijkertijd weten we steeds minder om welke reden we de ander, de vreemde, welwillend tegemoet zouden moeten willen treden. Naarmate de reikwijdte van de sociale betrekkingen toeneemt, neemt het zicht op de directe afhankelijkheid ervan af. Wie duurzaam met anderen optrekt, in een handelsrelatie of binnen de landsgrenzen, weet dat de wederkerigheid in de relatie verplicht om rekening met elkaar te houden. Het gedrag wordt gedeeltelijk bepaald door anticipatie op het toekomstig gedrag van de ander. Naarmate de ander echter steeds meer diffuse trekken aanneemt en de mobiliteit toeneemt, wordt de druk van de wederkerigheid minder. Waarom zou ik 'geven' als ik nu alleen kan 'nemen'? De neiging tot liftersgedrag neemt toe. De ander laat mij koud.

Hier meldt zich de paradox van de publieke moraal: naarmate de publieke sfeer zich steeds meer in de diepte en breedte uitbreidt, verschrompelt de publieke moraal in draagkracht en intensiteit. **Waarom zou ik vreemden niet onverschillig tegemoet willen treden?** Voordat zij mijn levenssfeer - door welke reden ook - binnentreden, zijn zij slechts schimmen aan mijn horizon. Waarom zou ik hen aandacht willen schenken? Waarom zou ik hun welzijn in mijn overwegingen betrekken? Waarom zou ik welwillend tegenover hen staan? Waarom zou ik kritiek op hen willen hebben? En omgekeerd: waarom zou ik aanspraak willen maken op hun aandacht, hun welwillendheid? Mij iets aan willen trekken van hun kritiek? Hier stuiten we op de paradoxale crisis in de hedendaagse moraal: het is de functie van publieke moraal om de betrekkingen tussen vreemden te regelen met het oog op hun welzijn. Er ontstaan in de moderne, zich mondialiserende samenleving steeds meer betrekkingen tussen steeds meer vreemden. Er is een sterke publieke moraal nodig. Publieke moraal kan steeds minder groeps Moraal zijn. De tijd van de ethiek van het dorpsplein is voorbij, we hebben een ecologische wereldethiek nodig. De grenzen tussen privé en publiek, 'wij' en 'zij' worden steeds meer vloeiend. Maar wat gebeurt er met de ethiek? Zij is niet in staat aan de eisen te voldoen. De liberale politieke filosofen maken moraal tot zaak van calculerend eigenbelang van het individu. De communitaristen oriënteren zich van de weeromstuit op de particulariteit van gemeenschappen. De postmodernisten maken moraal tot niet meer dan een kwestie van persoonlijke of culturele smaak.^[5] Terwijl de publieke moraal vraagt om een *objectief* fundament voor de ethiek van *universele* strekking, buigt de ethiek zich over zichzelf terug in vormen van *subjectivisme* en *particularisme*.

De subjectivering van de moraal

Dit deficit van de moderne ethiek heeft een lange voorgeschiedenis. De Middeleeuwse christelijke metafysica, had, geholpen door de Stoa en Aristoteles, een objectieve wereldorde geconstrueerd, die als model van de samenleving fungeerde. Kosmologie, sociologie en ethiek lagen in elkaars verlengde. De moderne tijd brak met dat hemelse baldakijn. De samenleving

differentieerde zich in verschillende segmenten die zich relatief onafhankelijk van elkaar ontwikkelden. Wetenschap, economie, politiek en religie vormden werelden voor zich. De natuurwetenschap brak met bezielde aristotelische kosmos en mechaniseerde het wereldbeeld. De politieke elite probeerde de cultuur opnieuw aan de kosmische orde te spiegelen en de samenleving tot een mechanische kosmopolis om te bouwen.^[6] De moderne ontologie verschilde echter van de christelijke metafysica. Zij las liever in het boek van de Natuur dan in dat van de Heilige Schrift; zij nam haar vertrekpunt in de menselijke subjectiviteit, en niet in de goddelijke scheppingsdaad. Hume, Bentham en Kant deden voor de moraal wat Descartes en Newton voor de natuurwetenschap hadden gedaan: zij reconstrueerden de natuurwetten van de moraal en beschreven de onveranderlijke basisprincipes (sympathie en conventie; utiliteit; categorische imperatief) waardoor ze werden gestuurd. Rationalisten of empiristen om het even, voor beide lagen de bronnen van de moraal verscholen in de onveranderlijke orde van de Natuur, niet meer in het eeuwige wezen van God.

Lange tijd bleef het seculariserende effect van deze metafysische zwaartepuntverschuiving onopgemerkt. Achter de betrouwbare orde van de Natuur werd immers stilzwijgend vaak nog de garantie van de goede Schepper God verondersteld. Ook de morele kosmos van het gemechaniseerde wereldbeeld is een *objectieve* orde. Via een universeel gedeelde menselijke Natuur blijven mensen met elkaar verbonden. Elke vreemde blijft in deze afgeleide zin nog een nabije: een mens als ik. De politieke ethiek van de contractdenkers als Locke, Hobbes, Rousseau en Kant is weliswaar een artificieel denkprodukt, maar dan toch een reconstructie volgens de basiswetten van de Natuur. De werkelijke secularisering van de moraal werd echter pas aan het einde van de 19de eeuw voltrokken en vindt bij Nietzsche haar ultieme expressie. Bij hem wordt elk objectief metafysisch fundament van de moraal opgeblazen en blijft er niets anders over dan een arbitraire esthetiek van: 'goed is wat me bevalt'. In Nietzsche's perspectivisme is er nog slechts een pluraliteit aan subjectieve werelden, die door geen gedeelde waarheid meer word verbonden. Tussen hen heersen alleen machtsverschillen. God als centrum van het wereldbeeld was door de Verlichtingsdenkers ingeruild voor de ene menselijke natuur. Maar als deze menselijke natuur tenslotte zijn quasi-theologische verleden aflegt en zijn afgronden onthult, spat de moraal uiteen in relativisme en subjectivisme. De objectieve teleologie van een theocentrisch wereldbeeld is vervangen door de individuele ontplooiingsdrang van ontelbare levensplannen, die met elkaar tot een vergelijk moeten zien te komen.

Geseculariseerde moraal is daarmee zelfverwerkelijkingsmoraal geworden. Uitgangspunt is de enkeling die met het oog op het welzijn van de ander twee registers uit zijn subjectiviteit aanspreekt en leert te bespelen: de rede en het gevoel, de rationaliteit en de esthetiek. Moderne moraal is bij uitstek een zaak van berekening en van smaak, van calculerend eigenbelang en van al dan niet weldadig sentiment. Verlichting of Romantiek, politieke economie of kunst en Bildung, winst en eigenbelang of authenticiteit - beide moralen ontwikkelen in de loop van de tijd geheel verschillende taalvelden en toepassingsgebieden. Zo gold de berekening bij uitstek als het register van de publieke, de smaak als

register van de persoonlijke moraal.^[7] Beide moralen nemen echter hun vertrekpunt in de subjectieve interesse van de enkeling. Zij verliezen daarmee sterk aan ethische substantie: de weging van het perspectief van de ander *als ander*.

We hernemen nu weer de vraag waarop de hedendaagse publieke moraal geen antwoord weet te geven: **waarom zou ik vreemden niet onverschillig tegemoet willen treden?** Mijn stelling is dat een subjectivistische ethiek, die de interesse van het individu als bron en criterium van moreel handelen beschouwt, niet in staat is aan de eisen van een hedendaagse publieke moraal tegemoet te komen. In de eerste plaats trekt een ethiek van *smaak* de grenzen van de welwillendheid te eng om zich heen door haar alleen in termen van persoonlijke voorkeur te willen legitimeren. Smaakethiek is altijd vriendjesethiek, onderhevig aan de willekeur van het contingente sentiment. De vreemde kan vriend of vijand worden, maar ook koud gelaten worden. Een wereldorde waarvan interdependentie en communicatie hoofdkenmerken vormen, kan niet volstaan met zo'n ethiek die in termen van hemd en rok denkt - zelfs als dat hemd heel ruim wordt opgerekend.^[8] Smaakethiek miskent vervolgens ook het conventionele karakter van sociale moraal. Moraal is vorm van geïnstitutionaliseerd menselijk handelen. Zij berust voor 90% op sociale gewoontevorming, traditie en routine, en misschien voor 10% op individuele creativiteit.^[9] Smaakethiek loopt in de derde plaats het gevaar de moraal te esthetiseren door haar aan een soort aaibaarheidsfactor te willen toetsen. Juist aan de schaduwzijde van de samenleving wordt een dringend beroep op menselijke welwillendheid gedaan, maar daar is het vaak lelijk en afzichtelijk. Dat roept veeleer afkeer dan toewending op. Smaakethiek tenslotte is relativistisch: bij tegengestelde preferenties is geen gesprek meer mogelijk: over smaak valt niet te twisten. Zij verliest daarmee een wezenlijk traditioneel kenmerk van de moraal: de wil tot moraliseren.

Een subjectivistische ethiek op basis van *berekening* voldoet evenmin als basis voor een publieke moraal. Het opmaken van de winst- en verliesrekening van de gevolgen van ons handelen voor onszelf is een wezenlijk bestanddeel van sociale moraal. Dat moet beslist niet worden ontkend. Een groot deel van ons morele gedrag bestaat uit het anticiperen op de mogelijke reacties van anderen. Dit boemerangeffect is een belangrijk verstevigingsmiddel in de sociale moraal. Zij veronderstelt echter duurzame, quasi-symmetrische verhoudingen tussen betrokkenen en vraagt ook om een duidelijk inzicht in de wederkerigheid van de relatie. In vrijwillig aangegane economische relaties is dat wel het geval. Ook in een politieke lotsgemeenschap werkt die boemerang redelijk: wij zijn binnen de buurt-, lands- en cultuurgrenzen op elkaar aangewezen, in zekere zin tot elkaar veroordeeld. Op deze wederkerigheid berust de belangensolidariteit van bijvoorbeeld sociale verzekeringen.

Het is echter onmogelijk om haar als enige en voldoende fundament van een publieke moraal te beschouwen. Dat alleen al om pragmatische redenen. Zij doet in de eerste plaats een te groot beroep op het sociale voorstellings- en inlevingsvermogen van mensen. Vervolgens is de kans - of de illusie ervan - dat individueel of collectief liftersgedrag in onze mondiale verhoudingen loont

groot. Vluchten kan nog steeds, vooral voor slimme mensen. Maar er is ook een principiële ontoereikendheid aan een moraal gebaseerd op rationele berekening, die ook geldt voor een esthetische smaakethiek. Dat is, dat het haar ontbreekt aan ethische substantie. De ander om wiens welzijn het in de moraal gaat, wordt in dit soort ethiek immers niet *als ander* gezien, maar slechts als een factor in mijn winst- en verliescalculatie en in mijn levensgenot beschouwd.^[10] Hij of zij speelt alleen een rol aan de periferie van mijn eigen subjectiviteit. Zijn of haar werkelijke *vreemdheid* wordt niet erkend. Het kenmerk van een morele houding is echter dat men - minstens voor een ogenblik - bereid is het 'vreemde' perspectief van een ander in te nemen, de wereld vanuit zijn of haar schoenen te bezien. Dat kan alleen in een moment van belangeloze aandacht. Een ethiek die het eigen perspectief tot bron en criterium maakt van moreel handelen, weigert dat. Zij ontnemt zo aan een publieke moraal haar intrinsieke ethische karakter. Juist zij is immers bij uitstek een zaak tussen vreemden.

De objectiviteit van de moraal

De paradox van de hedendaagse publieke moraal verscherpt zich. Onze sociale betrekkingen met vreemden zijn talrijker en indringender dan ooit, maar de morele regels die daarvoor gelden hebben nog nooit zo weinig overtuigingskracht gehad. Terwijl we een objectieve ethiek van universele strekking nodig hebben, verzandt de seculiere ethiek in subjectivisme en particularisme. Het is in dit kader dat ik opnieuw de christelijke traditie ter sprake wil brengen. Zij heeft in feite alles in huis om de ethiek van de publieke moraal in deze richting te ondersteunen. Zij zou een substantiële bijdrage kunnen leveren aan haar herstel. Maar dan zal zij wel een constructieve en creatieve aanpassing moeten ondergaan die haar in de huidige omstandigheden geloofwaardig maakt.

Een religieuze ethiek als de christelijke zou zich in de eerste plaats sterk moeten maken voor de objectiviteit van de moraal. Onder 'objectief' versta ik in dit geval: 'waarnemeronafhankelijk'. Voor de ethiek betekent dit, dat een handeling, een karakter, een norm, een situatie etc. niet goed is omdat zij door de betrokkenen goed gevonden wordt, maar goed is als zodanig, voor wie dan ook. De moraal is subjectief mensenwerk, een cultuurconstructie, dat is waar. Zij is niet objectief zoals de sneeuw op de toppen van de Mount Everest dat is (een *ontologische* objectiviteit). Haar objectiviteit betreft niet de waarnemeronafhankelijke materiële fysica, maar de menselijke *oordelen* die worden geveld. Sommige oordelen zijn ook niet afhankelijk van het perspectief van waarnemers. Zij kunnen *epistemologisch* objectief zijn.^[11] Hun culturele oorsprong betekent niet dat zij 'slechts' subjectief zouden zijn. De morele regel 'Gij zult niet doden' kan als een even objectief oordeel worden verstaan als: 'dit is een schroevendraaier'. Beide oordelen zijn best aanvechtbaar. Ik kan met een schroevendraaier een blik proberen te openen of een brief willen schrijven en zeggen dat het eigenlijk een blikopener is of een pen. Zo kan ik ook ondanks het verbod op doodslag een lustmoord plegen of een oorlog

ontketenen. Maar ik handel dan wel in beide gevallen in conflict met de symbolische orde van het menselijk samenleven en zal dat waarschijnlijk ook wel merken. De cultuur kent zo een symbolische ontologie, een eigen objectief zijnsgebinte. Zij is het produkt van de culturele evolutie, waarin een deel van de biologische evolutie wordt voortgezet. Taal, techniek, moraal, religie vormen symboolwerelden die in duizenden jaren zijn uitgekristalliseerd. Zij zijn gedifferentieerd in complexe netwerken van conventies en instituties. Dat is een bonte wereld geworden, met een enorme variabiliteit. Cultuur kent zo ook haar eigen 'biodiversiteit'. Er is een grote pluraliteit in de wijze waarop mensen en gemeenschappen vorm geven aan hun leven. Maar de culturele evolutie kent, net als de biologische, ook haar eigen basale levensorde, haar 'diepe conventies' (J. Kekes), even objectief als in de natuur. Dat mensen een kwetsbaar lichaam hebben en een van zichzelf bewuste identiteit, dat zij met anderen samenleven - dat zijn cultuurantropologische *feiten* op basis waarvan culturen hun morele systemen hebben ontwikkeld.^[12] Die moraal is even 'hard' als wetten van de fysica. Er zijn natuurlijk wel verschillen. De regel op doodslag kan men overtreden, die op de zwaartekracht niet. Cultuur kent nu eenmaal 'van nature' hogere vrijheidsgraden. Maar het ene ecologische regelsysteem is niet minder objectief dan het andere. De symbolische orde van de cultuur geldt alleen voor mensen. Ze is een cultuurconstructie. Maar ze geldt voor *alle* mensen, niemand uitgezonderd.

Dit inzicht in de objectiviteit van de moraal is in het Westen eeuwenlang door de traditie van het natuurrecht onder woorden gebracht. De antropologie heeft het gedeeltelijk overgenomen, toen de metafysica van een kosmisch-morele wereldorde verbleekte. Maar ook zij stelt: niet liegen, niet stelen en niet doodslaan - geen samenleving, hoe heidens ook, kan zonder.^[13] Ook in de fenomenologie van de morele ervaring meldt zich de objectiviteit van de moraal aan het woord. In de universele weerzin tegen perversies en wreedheden openbaart zich een morele macht die zich onweerstaanbaar aan ons opdringt.^[14]

Vanuit de christelijke traditie verdient dit inzicht in vormen van morele objectiviteit met het oog op de huidige crisis van de publieke moraal een krachtige religieuze ondersteuning. Die kan ze ook krijgen, als christenen hun eigen geloof maar serieus genoeg nemen. Christenen kijken immers, als het goed is, niet vanuit hun eigen perspectief naar de wereld. Zij verankeren hun wereldbeeld in God. Hij/Zij is het ultieme referentiepunt, van waaruit zij de werkelijkheid - ook die van de moraal - bezien. Hun wereld begint en eindigt niet bij hen zelf en hun subjectieve interesses, maar bij de objectieve werkelijkheid van God. Christenen hebben een theocentrisch wereldbeeld. Het woordje 'God' is natuurlijk ook maar een symbool, een talige cultuurconstructie, zoals de moraal dat ook is. Het heeft echter wel een speciale functie. 'God' is de aanduiding voor die grootheid X, die absoluut transcendent is aan onze werkelijkheid. 'God' gaat vooraf aan alles wat is, omvat alles en overstijgt alles. Hij is het ultieme referentiepunt in termen waarvan alles - dus ook onze moraal - moet worden verstaan.

Een andere manier om dat zelfde te zeggen is dat God de Schepper is. Hij heeft heel de kosmos in het aanzijn geroepen en ons daarbij. Hij is dus de spil waarom het in het religieuze wereldbeeld draait.^[15] Ik denk dat veel christenen dat - semi-geseculariseerd als ze zijn - vandaag wat vergeten zijn. Hun wereld en hun wereldbeeld draaien ook om henzelf. In een Copernicaans tijdperk leven zij ook zij met hun moderne, individuele Ptolemeïsch levensplan. Hun hoogste doel is ook gelukkig willen worden. Onder druk van een subjectivistische cultuur hebben zij ook hun religie sterk gesubjectiveerd. Zij zijn het theocentrische perspectief - dat wat hen bij uitstek tot *religieuze* mensen maakte - voor een groot deel kwijtgeraakt. Waartoe zijn we op aarde? Om God te dienen en te verheerlijken, werd zowel in de lijn van Calvijn als van Rome beleden. Hedendaagse christenen zijn echter op aarde om zichzelf te ontplooiën. Zij hebben de religie geïnstrumentaliseerd. Zij keren hun traditie om en vragen: 'Waarom geloven we in God? Opdat Hij ons gelukkig ('zalig') wil maken.' De bijbel zegt het echter anders: wat is het grootste gebod? God liefhebben en de naaste als onszelf. (Deut. 6:5; Math. 22:37) Maar God liefhebben, daar kunnen christenen zich vandaag weinig voorstellingen meer van maken.

Scheppingsethiek

Dit religieuze deficit van hedendaagse christenen is een zwakte die moet worden hersteld, wil de christelijke traditie weer van publieke betekenis kunnen zijn.^[16] Een *remythologisering* van het wereldbeeld is wenselijk. Het woord god is verschrompeld tot stopwoord, of op z'n hoogst tot literair thema. 'God' moet echter weer de steile hoogte, kosmische breedte en ontzagwekkende diepte van oudsher kunnen oproepen, wil het aan een fragmenterende en globaliserende wereld een heilzame horizon kunnen bieden. Hij zal weer in het centrum van hun wereldbeeld moeten staan. Er zullen met het oog daarop andere voorstellingen van God moeten worden ontwikkeld, naast of in plaats van de traditionele, wil het woord zijn relevantie kunnen herwinnen. Er moet creatief aan 'God' worden gesleuteld.^[17] Alleen een vitale Godsdeed kan voor de ethiek weer een integrerende rol vervullen. Wat maakt mij niet onverschillig tegenover een willekeurige vreemde? Het besef dat de levende God ons beiden in het aanzijn heeft geroepen.

Door haar als *schepping* van deze God te interpreteren biedt de christelijke traditie aan de publieke moraal weer een oriëntatiekader, neemt zij haar op in een integrerend verhaal. Zo maakt zij van de wereld weer een *universum*. Maar biedt zij haar ook een moraal? Ook hier is een creatieve heroriëntatie in de theologie wenselijk. De traditionele christelijke ethiek beschreef een wereld, die de onze niet meer is. Zij voldoet daarom niet meer. De scheppingsordeningen, die van Luther tot Bonhoeffer, van Calvijn tot Kuyper, als van Godswege werden gelegitimeerd bleken later in feite laatmiddeleeuws of burgerlijke constructies te zijn. Of nog erger, zoals in de jaren dertig: fascistische. Er laat zich niet rechtstreeks uit de schepping of de natuur een goddelijke gesanctioneerde ethiek afleiden. Sommige theologen sneden daarom, in het spoor van Karl Barth,

elke lijn tussen ethiek, schepping en God door. Dat lijkt me theologisch onjuist maar ook fataal voor de publieke relevantie van de christelijke ethiek. Als mensen de wereld waarin zij dagelijks leven niet meer met God in verband kunnen brengen, sterft de zin voor religie. Zij moeten God ook als Schepper in de samenleving tegenkomen, niet alleen als Verlosser in de kerk. Het scheppingsmotief is door de christelijke ethiek echter zwaar verwaarloosd. Niet alleen vanwege het politieke conservatisme dat er in het verleden met een direct beroep op Gods openbaring mee is gelegitimeerd, maar ook vanwege de dynamiek van de moderne cultuur, die niet creatief genoeg door de theologie is opgenomen en verwerkt. Schepping werd vereenzelvigd met natuur en natuur met eeuwige orde. De maatschappelijke ordening werd aan deze statische metafysica gespiegeld.

Ik denk echter dat een religieuze scheppingsethiek nieuwe kansen verdient. Twee correcties op de traditie dienen daarbij echter als uitgangspunt. Allereerst: er is geen direct beroep op God mogelijk. Theologie is mensenwerk, en zelfs 'openbaring' is als concept een symbolische constructie van de menselijke verbeelding. Christelijke ethiek moet zich dan ook veel meer als een hermeneutische onderneming profileren, en afscheid nemen van een onhoudbare opvatting over morele openbaring. Vervolgens: de belijdenis van de wereld als schepping dient met het huidige wereldbeeld tot een vergelijk te worden gebracht. In bijbelse tijden leverde de mythologie de stof voor het plaatje van de wereld, voor Augustinus was dat Plato, voor Thomas van Aquino Aristoteles, voor de Verlichtingsdenkers tenslotte Newton. Voor ons, 21e eeuw, is dat de moderne wetenschap en haar evolutionaire wereldbeeld. De evolutietheorie levert, om met S. McFague te spreken, 'our common creation story'. [\[18\]](#) Zij vraagt om theologische duiding. Zij beschouwt de wereldwijde moderne samenleving als het voorlopige eindpunt van een wijdvertakte culturele evolutie, die op haar beurt weer ligt ingebed in een biologische en kosmische geschiedenis van miljoenen jaren. Het is een krachtig interpretatiekader, dat een appellerend antwoord geeft op de vraag *hoe* het tot hier toe met ons is gekomen. *Waarom* we hier zijn, daarover zwijgt zij.

Daar zou religie bij kunnen helpen. De christelijke traditie zou om te beginnen de biologisch, maar ook de culturele evolutie als een schepping van God moeten weten te duiden. Christenen zouden Gods creatieve aanwezigheid in de hedendaagse ontwikkeling naar een globaal wereldsysteem moeten durven te veronderstellen. Zij zouden Zijn/Haar presentie niet alleen in een zingende merel of een aardbeving, maar ook in een wereldomspannend computernetwerk of een beurskrach moeten kunnen ervaren. Vervolgens: de evolutie als zodanig levert niet de norm. Er zijn meerdere interpretaties en evaluaties mogelijk. Voor de één nodigt de evolutietheorie uit tot een wreed darwinisme, een ander ziet kansen voor een Teilhard de Chardin-achtige mystiek. Voor de één is de mens het summum in de kosmos, voor de ander vormt hij een indringer. Hier zullen christenen vanuit hun traditie een eigen duiding moeten ontwikkelen, waarin de figuur van Jezus een normatieve rol vervult. Deze schetst immers een beeld niet alleen van de macht, maar ook van de goedheid van God. 'God' stond voor Hem voor: opheffing van lijden, liefde voor het zwakke, verzet tegen machtsmisbruik. Terugkijkend op de

evolutiegeschiedenis vanuit het perspectief van Jezus' levenspraktijk zullen christenen natuur - en cultuurprocessen willen meten aan hun levens- en welzijnsbevorderende karakter, zoals die in Hem exemplarisch gestalte heeft gekregen. Zij zullen zich willen opstellen in de lijn van God. Zij zullen de pijl van de culturele evolutie ook in die richting proberen op te sturen. Goed is wat de diversiteit en de kwaliteit van het leven bevordert; slecht is wat het bedreigt. Goed is de mens, die deze norm tot levenswet kiest, slecht de mens die er niets van wil weten. Zo wordt God gediend.

Ik beseft dat het een algemene, vage norm is, zoals hij hier staat geformuleerd. Het praktische handwerk van de ethiek moet dan nog beginnen. Het is waar, alle leven is 'leven temidden van leven dat leven wil' (A. Schweitzer). Maar wie maakt uit wie/wat wel en wie/wat niet tot leven komt, in leven blijft, het leven laat? En: wat is kwaliteit van dat leven? De verantwoordelijkheid voor de morele afwegingen en keuzes kunnen we niet op God of op anderen afwentelen. Die komt voor eigen rekening. Maar hier is een norm. Zij oordeelt en stuurt de moraal. Zij snijdt het cynisme en het relativisme bij de wortel af. Zij legt een objectief en universeel religieus fundament voor een samenleving van vreemden.

^[1] H.M. Kuitert, 'De rol van de bijbel in de protestantse theologische ethiek', in: *Geref. Theologisch Tijdschrift*, 81 (1981), 65 - 82, 81.

^[2] Vgl. bv. W. Pannenberg, *Grundlagen der Ethik*. Philosophisch-theologische Perspektiven, Göttingen 1996, 43vv.

^[3] Voor het volgende o.a.: H. Dooyeweerd, *Roots of Western Culture*. Pagan, Secular, and Christian Options, Toronto 1979; J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Darmstadt und Neuwied 1962; R. Sennet, *The Fall of Public Man*, Londen/Boston 1974.

^[4] Vgl.. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*. Self and Society in the Late Modern Age, Cambridge 1991, 150vv.

^[5] Vgl.. Mijn opstel: 'Moraal, een kwestie van smaak? Verschuivingen in de hedendaagse moraal' in: D. Koelega / H. Noordegraaf (red.), *Moet moraal weer? Voorbij de vrijblijvendheid en zedenmeesterij*, Kampen 1994, 11 - 37, en - met meer afstand - 'Moraal, een kwestie van smaak?' in: *Tijd en Taak* 1996 (1), 7v.

^[6] S. Toulmin, *Kosmopolis*. The Hidden Agenda of Modernity, New York 1990.

^[7] Door Verlichtingsdenkers werden beide, 'wisely ordained by nature', ook nog mooi in evenwicht gehouden. Vgl. D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, (ed. L.A. Selby-Bigge), Oxford 1975 (3e druk) (1777), 229: 'It is wisely ordained by nature, that private connexions should commonly prevail over universal views and considerations; otherwise our affections and actions would be dissipated and lost, for want of a proper limited object. Thus a small benefit done to ourselves, or our near friends, excites more lively sentiments of love and approbations [de ethiek van smaak, fd] than a great benefit done to a distant commonwealth: But still we know her, as in alle the senses, to correct these inequalities by reflection, and retain a general standard of vice and virtue, founded chiefly on usefulness. [de ethiek van berekening, fd]'

^[8] Vgl. R. Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge 1989.

^[9] Vgl. J. Kekes, *Moral Tradition and Individuality*, Princeton 1989.

^[10] Vgl. Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Londen 1993 en: *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Londen 1995.

^[11] Vgl. voor dit onderscheid J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, Londen 1995, 8 vv.

^[12] Vgl. J. Kekes, *Moral Tradition and Individuality*. Van dezelfde: *The Morality of Pluralism*, Princeton 1993.

^[13] A.W. Musschenga, *Noodzakelijkheid en mogelijkheid van de moraal*. Een begripsanalytisch en antropologisch onderzoek, Assen 1980.

^[14] Vgl. J. Stout, *Ethics after Babel. The Language of Morals and Their Discontents*, Cambridge, 1988, 145vv.

^[15] G. D. Kaufman, *In Face of Mystery. A Constructive Theology*, Cambridge (Mass.)/ Londen 1993.

^[16] J.M. Gustafson, *Ethics from a Theocentric Perspective*, Chicago 1981/ 1984.

^[17] S. McFague, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Londen 1987, en idem, *The Body of God. An Ecological Theology*, Londen 1993.

^[18] MacFague, *The Body of God*.