

Voor God spelen? Religie, ethiek en gentechnologie

door Frits de Lange

[Gepubliceerd in: Tijdschrift voor Theologie, 1998 (38), nummer 4, 394 – 410]

Het debat over religie onder ethici heeft vaak iets eendimensionaals. Ethici zijn gewend te denken in termen van argumentatiestrategieën. Maar religie speelt zelden de rol van argument. De religie denkt wel, maar pas laat en achteraf. Dat zal wel mede te maken hebben met haar plaats in de menselijke evolutie: de ervaring van het numineuze, de mythe en de rite - zij waren er zoveel eerder dan de spitsvondige dialectiek. Reflectie is het sluitstuk van religie, en ook vaak niet haar sterkste kant.

Sinds Kant de moraal op eigen benen heeft gezet en gefundeerd in de autonome rede, kan men met recht stellen dat moraal tot aan de moderne tijd weliswaar historisch lag ingebed in de godsdienst, maar dat zij niet logisch of causaal *afhankelijk* is van religie. 'Sie ist sich selbst genug', schreef Kant en markeerde daarmee een breuk in de geschiedenis van de ethiek.^[1] Dat betekent niet dat religie en ethiek geen relatie met elkaar onderhouden. Niet van elkaar afhankelijk zijn, wil niet zeggen: niets met elkaar hebben. Hoe dit 'iets met elkaar hebben' nader te omschrijven?

Ik zou de verhouding tussen religie en ethiek niet in termen van invloed, afhankelijkheid of oorzakelijkheid willen beschrijven, maar in termen van wederzijdse aantrekkingskracht, van onderlinge 'Wahlverwandschaft.' Een term die, uit de alchemie afkomstig, via Goethe en Baudelaire ('correspondance') door Max Weber in de sociologie is geïntroduceerd. Weber omschreef er de relatie tussen de geest van het kapitalisme en de protestantse ethiek mee. Maar zij is ook bruikbaar als cultuursociologisch concept om de verhouding tussen filosofische ideeën en religieuze intuïties aan te duiden.^[2] Men kan - met M. Löwy - 'Wahlverwandschaft' omschrijven als (1) een affiniteit tussen verschillende ideeëncomplexen uit relatief onafhankelijke cultuursferen, waarbij wederzijds (2) een selectie plaatsvindt van ideeën die elkaar bevestigen en ondersteunen, (3) zozeer dat zij (hier is sprake van een mogelijkheid, geen noodzakelijkheid) gedeeltelijk of geheel nieuwe verbindingen kunnen aangaan en er (4) een nieuwe figuur uit de constituerende elementen geboren zou kunnen worden.^[3]

Ook tussen bepaalde ethische ideeën en intuïties en religieuze ervaringen en overtuigingen bestaan er, zo zou ik willen verdedigen, *Wahlverwandschaften*. Tenzij mensen volledig verknipt leven en hun persoonlijkheid gedesintegreerd is, hangen hun religie en hun moraal in meerdere of minder mate met elkaar samen. Nu leven veel mensen verknipt en gedesintegreerd. Met name onder moderne condities van een gedifferentieerde samenleving is het moeilijk een leven uit één stuk te leiden. Het is zaak voor sociologen om uit te zoeken in welke mate mensen dat wel of niet doen. Sommigen vinden dat dit leven uit één stuk ook niet hoeft. Men kan echter op morele gronden verdedigen dat dit wel moet. Mensen *behoren* een zekere samenhang, een zekere mate van coherentie aan te brengen in hun morele en - als ze die hebben - religieuze levensovertuigingen. Omwille van hun zelfrespect, hun geluk of om betrouwbaar te zijn ten overstaan van anderen. Deze persoonlijke coherentie hoeft niet volgens een ijzeren logica te worden geconstrueerd. Mensen structureren hun leven niet op basis van syllogismen, maar bouwen een samenhangend netwerk op van intuïties, ervaringen en overtuigingen, opgedaan in (zo wil de moderniteit) verschillende levenssferen. De wil om de overtuigingen uit de ene levenssfeer in overeenstemming te brengen met die uit een andere is te beschouwen als een uiting van morele *integriteit*.

In hoeverre er daadwerkelijk 'Wahlverwandschaften' bestaan tussen ethische en religieuze inzichten is een empirische vraag. Dat ze zouden *moeten* bestaan is een morele overtuiging. Het is me hier nu niet te doen om de theoretische argumentatie voor die claim. In dit essay wil ik de proef op de som nemen en mogelijke samenhangen (in de zin van: 'Wahlverwandschaften') verkennen tussen bepaalde religieuze intuïties en inzichten en morele overtuigingen ten aanzien van biotechnologie, met name waar technisch ingrijpen in de genetische structuur van mens, dier en planten in het geding is. Ik zal daarbij met name de protestantse traditie aan het woord laten, omdat ik die het best ken.

Voor God spelen (1)

In de schroom en achting die genetisch onderzoek oproept is een religieuze attitude herkenbaar. Men heeft het gevoel dat men nadert tot het heilige. De onderzoeker, zo luidt de gemeenplaats, 'speelt voor God'. De suggestie klinkt door alsof hij als het ware over de schouders van God meekijkt naar het geheim van diens schepping. 'En zie het was goed', sprak God in den beginne telkens wanneer hij even terugtrad en keek naar het werk van zijn handen. De biochemicus kijkt in zijn werk als het ware opnieuw God op de vingers. 'Hoe meer ik leer in genetische laboratoria en klinieken, hoe meer ik mezelf erop betrap dat ik een doxologie zit te neurieën', aldus de geneticus James Peterson.^[4]

Het 'voor God spelen' kent echter nog een andere associatie, die nadrukkelijker bij gentechnologie en kloneren een rol speelt.^[5] De suggestie

wordt gewekt als zou de geneticus de plek van God innemen, de rol van Schepper en Onderhouder usurperen, die alleen aan God zelf is voorbehouden. Een uiting van menselijke *hubris*, waarbij de menselijke kennis die aan het technologische succes ten grondslag ligt wordt verward met de goddelijke wijsheid die nodig is om haar goed te gebruiken.

De moderne samenleving lijkt geneigd de sacraliteit van het (menselijk) leven in de genetische structuur van de celkern te situeren. Genetisch onderzoek krijgt in dit kader een (quasi?) sacrale wijding en gentechnologie een dienoverkomstig taboe-karakter. Het ingrijpen in de genetische structuur, transgene experimenten of celkerntransplantatie wordt door sommigen als een grove schending van de 'heiligheid van het leven' ervaren. Het verstoort immers de ontologische orde van soortgrenzen en verwantschapsverhoudingen die vanuit de celkern, dit heilige levenscentrum, is opgebouwd. Een apocalyptische angst is de keerzijde van het geloof in de onaantastbaarheid van deze scheppingsorde. ^[6] Hoe het beste met deze religieuze lading die aan het genetisch onderzoek en de gentechnologie wordt verleend om te gaan?

Religie doet meer dan geloofsvoorstellingen leveren. Zij grijpt diep in in het leven van mensen, ook onbewust (en wellicht vaak ook onredelijk). Zij bestaat uit een complexe vertakking van verschillende dimensies. Primair is de dimensie van de ervaring van het numineuze, het transcendent; dan is er de mythe die de ervaring in metaforen en verhalen onder woorden brengt, en de rite die haar uitspeelt. En dan is er tenslotte ook nog de leer, de doctrine, die de geloofsvoorstellingen onder woorden wil brengen en de levenspraktijk wil vormgeven. In de westerse cultuur komt daar nog een dimensie bij: de theologie, die dit geheel van ervaring, mythe, rite en doctrine in een redelijke, discursieve samenhang wil verantwoorden.

Wie de religieuze aspecten van gentechnologie wil wegen, moet men dus meer doen dan discursief verschillende Gods- en mensbeelden, geloofsbelijdenissen en dogmatische concepten op een rij zetten en toetsen op hun argumentatieve status. Religie is allereerst emotie, instinct, oerervaring. En wat een religieus mens zegt, heeft verschillend soortelijk gewicht, al naar gelang het in een gebed, een geloofsbelijdenis of een preek, of in een theologische verhandeling wordt uitgedrukt. De uitspraken: het leven is heilig, de natuur is schepping en de mens is geschapen naar het Beeld Gods hebben hun natuurlijke *Sitz im Leben* in de vroomheidservaring, hun primaire expressie in de lofprijzing, de doxologie, voordat ze in de dogmatiek tot concepten worden gerationaliseerd en rijp worden gemaakt voor een rol in het ethisch debat.

Heiligheid van leven?

In de morele beoordeling van de moderne genetica speelt 'heiligheid van leven' een centrale, maar onduidelijke rol. Een vitale religieuze erfenis lijkt het rationele morele discours te doorkruisen en te vertroebelen. Die klaarblijkelijke religieuze oorsprong en status maakt dat 'heiligheid van leven' slecht functioneert als argument in de ethiek. Het is als concept te vaag en veelduidig om in een argumentatieketen een dragende rol te kunnen spelen. Ethici als Peter Singer en Helga Kuhse pleiten er dan ook voor om het helemaal uit de ethiek te elimineren. Is 'kwaliteit van leven' niet veel beter te hanteren? 'Heiligheid van leven' is, aldus deze ethici, een onderdeel van het christelijk erfgoed dat in een seculiere context niet meer plausibel te maken valt, welke profane vertaalslagen men ook maakt (bv. met het begrip 'intrinsieke waarde'). Voorondersteld is en blijft de premisse van het bestaan van een God, die de mens naar zijn evenbeeld heeft geschapen. Valt die theïstische vooronderstelling weg, zo menen zij, dan heeft ook het concept geen draagkracht meer. 'Kwaliteit van leven' is volgens hen dan een veel beter principe.

Singer en Kuhse hebben gelijk als ze 'heiligheid van leven' vaagheid en meerduidigheid verwijten.^[7] Maar daarmee zal het begrip niet uit de morele vocabulaire van de mensheid verdwijnen. Dat komt omdat het veeleer een mythe is dan een concept.^[8] En van mythes geldt, dat ze hardnekkig zijn, ook al zijn ze veelduidig. Dat ze betekenisvol zijn, ook al zijn ze lastig te hanteren. Dat ze altijd weer de kop opsteken, ook al lijken ze uit het redelijk discours geëlimineerd. Mythen zijn mini-verhalen, waarmee de mensheid vanaf een pril stadium in haar evolutie haar ervaring van en verhouding tot de werkelijkheid heeft uitgedrukt.^[9] Die ervaring was religieus: het eigen, eindige, individuele leven vond men ingebed binnen een voorgegeven, groter geheel, waaraan numineuze kracht werd toegekend. Centrale metaforen (bv. grens, reis, licht/ donker) verdichtten zich tot kernverhalen over begin en einde, leven en dood, schepping en oordeel, die gaandeweg een meer complexe narratieve structuur verwerven. Het bijbelse scheppingsverhaal is daar een voorbeeld van. Het plaatst de numineuze bestaanservaring in een monotheïstisch kader. Samen met een expliciete nadruk op de *menselijke* waardigheid verleent dat aan de joodse en de christelijke traditie hun specificiteit. Voor de brede ervaring van heiligheid is zij echter niet exclusief (ook jaïnisten belijden immers de heiligheid van leven, en wel in een zeer radicale, biocentrische zin).^[10]

Centrum van de Wereld

'Heiligheid van het leven' is een mythisch symbool dat behoort tot het collectieve religieuze erfgoed van de mensheid. Het brengt de ervaring van het sacrale tot uitdrukking die overal wordt opgedaan waar de integriteit van individueel leven dreigt te worden geschonden of vernietigd. Wie aan individueel leven komt, raakt aan een ontzagwekkende macht die dat leven overschrijdt. Met de Oxfordse rechtsfilosoof Ronald Dworkin kan men

verdedigen dat ook aan het seculiere concept 'de waardigheid van het menselijk leven' een zelfde religieuze basiservaring ten grondslag ligt.^[11] Ik meen dat deze impliciete religiositeit ook het debat rondom de biotechnologie doortrekt, met name wanneer het gaat om gentherapie en het kloneren van mens en dier. In de godsdienstgeschiedenis komt een aantal basismetaforen telkens terug. Een ervan is door Mircea Eliade omschreven als de symboliek van de Centrum van de Wereld (*axis mundi*). Mensen in oude, archaïsche beschavingen werden geleid door de drijfveer om hun bestaan te relateren aan het sacrale kosmische centrum, de ware Werkelijkheid temidden van chaos en verandering. De ruimtelijke metafoor van centrum en rand kreeg in mythen de gestalte van een wereldboom, of een kosmische berg. De weg naar het centrum leidt in de godsdienst vaak omhoog. Daar kon men schroomvol tot God naderen. De berg heette Tabor, Meru of Sion. Maar ook in andere metaforen kreeg de *axis mundi* gestalte. Behalve in termen van een sacrale geografie werd zij ook in beelden ontleend aan de biologie uitgedrukt. Eliade schrijft:

Een universum wordt vanuit haar centrum geboren. Het spreidt zich uit vanuit een centraal punt, als het ware zijn navel. Zo kwam volgens de *Rig Veda* (X, 149) het universum ter wereld en ontwikkelde het zich: vanuit een kern, een centraal punt. De Hebreeuwse traditie is nog veel explicieter: 'De Heilige schiep de wereld als een embryo. Zoals het embryo groeit vanuit de navel, zo begon God de wereld te scheppen vanuit de navel, en van daaruit spreidde het universum zich uit in alle richtingen.'^[12]

De overweldigende ervaring van een Transcendent Midden stempelt Eliade als een hiërofanie. De donkere, chaotische wereld wordt licht en transparant, zij verkrijgt structuur, zodra zij verankerd blijkt in een centrum dat zich onttrekt aan menselijke greep. 'De kosmos als een geheel is een organisme dat tegelijkertijd *echt, levend en heilig* is. Op hetzelfde ogenblik openbaart het zowel de modaliteiten van het zijn als het sacrale. Ontofanie en hiërofanie komen bijeen.'^[13]

Men kan de these wagen, dat in onze door wetenschap en techniek doordrenkte samenleving het centrum van de wereld zich heeft verplaatst naar de organische celkern. De religieuze wijding die het debat over gentechnologie, en over het kloneren van mens en dier in het bijzonder omgeeft, duidt op de ervaring van een hiërofanie. De metafoor 'voor God spelen' is in het debat schering en inslag, en wordt ook gebruikt door mensen die niet vanuit een gevestigde godsdienstige traditie spreken. Wie met genen speelt, speelt een spel zo niet met God zelf, dan toch met het goddelijke. De religieuze fascinatie die de moderne technologie al sinds Francis Bacon in onze cultuur uitoefent, lijkt tot een intensivering en concentratie te komen in de biotechnologie. Hier naderen wij immers het geheim van het leven, zoals Mozes naderde tot God in de brandende braambos of op de berg Sinai. 'Kom niet dichterbij: doe uw schoenen van

uw voeten, want de plaats, waarop gij staat, is heilige grond, ' krijgt Mozes op die plek te horen (Exodus 3: 5).^[14]

Het heilige heeft zich ondertussen verplaatst, maar het is er nog. Niet meer de woestijn, maar het laboratorium is de plaats voor de hedendaagse hiërofanie. Niet meer de Thora is de levenswet, maar de genetische code. Maar ondertussen: de metaforiek van cirkel, rand en kern in het spreken over het geheim van het leven, waartoe de wetenschapper met behulp van het licht van zijn microscoop schroomvol nadert, vertoont een herkenbare mythische structuur. De cirkelvormige lichaamscel heeft de vorm van een heiligdom, waarvan de kern veilig wordt beschermd door de celwand. Wie eenmaal binnendringt, betreedt gewijde grond. In de Griekse mythe geeft Ariadne aan Theseus een kluwen wol waarmee hij tot het labyrint doordringt. Wij krijgen van de biotechnoloog ook een kluwen aangereikt: twee strengen DNA, de dubbele helix die bijna onzichtbaar in de celkern ligt opgevouwen, maar die uiteengerafeld tot twee meter kan worden uitgerekt - zij zullen ons verbinden met de kern van het leven, de navel van de wereld.

Radicaal theocentrisme

Hoe om te gaan met de religieuze lading in de notie 'heiligheid van leven'? Ontkennen, zoals Singer en Kuhse doen, lijkt me de slechtste optie. De mythische metaforiek die in de media wordt gebruikt is meer dan cover story-retoriek alleen; zij duidt op het voortbestaan van een religieuze antropologische structuur die zich ondanks moderne rationaliseringsstrategieën niet laat onderdrukken. Het leven wordt als heilig ervaren - dat is een erfenis van 40.000 jaar religie; al wordt de heiligheid nu in de genetische opmaak van de celkern gesitueerd - de vrucht van twee eeuwen wetenschap. Een andere mogelijkheid is om deze religieuze gevoeligheid uit te buiten als ondersteuning voor een conservatieve ethiek. De Amerikaan Jeremy Rifkin bijvoorbeeld voert een pleidooi voor de resacralisering van de natuur en hanteert de 'heiligheid van het leven' als argument voor een absoluut verbod op elke vorm van gentechniek. Hij beroept zich hierbij niet op een gevestigde religieuze traditie, maar appeleert aan een weinig gearticuleerd spiritueel naturalisme, een Groene Religie.^[15]

Er is echter nog een derde optie: onder erkenning van de feitelijkheid en legitimiteit van de religieuze mythe van het heilige leven kan men haar kritisch bejegenen. En dat, paradoxaal genoeg, op godsdienstige gronden ontleend aan de protestantse traditie. Zij belijdt binnen de brede stroom van de joodse en de christelijke traditie God als Schepper van hemel en aarde. Zij benadrukt daarbij echter in het bijzonder de kwalitatieve grens die er tussen Schepper en het geschapene bestaat. Niet het leven zelf is heilig, maar God, de Souvereine, en Hij alleen. Het leven is een *gave* van God, en

daarin (en niet in zijn intrinsieke heiligheid) berust zijn waarde. Een desacralisering van het natuurlijke is het gevolg. Niet Moeder Natuur, maar God de Vader wordt aanbeden.^[16]

De ervaring van afhankelijkheid van een transcendente godheid vormt de religieuze basis die aan het protestantisme ten grondslag ligt. Richard H. Niebuhr heeft voor dit godsgeloof de term 'radicaal monotheïsme' gemunt. Het onderscheidt zich van andere vormen van religie door niets van absolute waarde te beschouwen dan de volstrekt transcendente Schepper God. Niet de natuur (zoals in het naturalisme), niet de groep of de samenleving, noch de mens of de mensheid (zoals in het humanisme) verdient onvoorwaardelijke loyaliteit en toewijding, maar de macht waaraan zij allemaal hun bestaan te danken hebben en waarvan zij afhankelijk zijn.

Voor een radicaal monotheïsme ligt het centrum van waarden niet opgesloten in de samenleving noch in het principe van zo'n samenleving, maar in het principe van het zijn zelf. Er wordt daarin niet verwezen naar één van de vele werkelijkheden, maar naar de Ene werkelijkheid die boven elke werkelijkheid uitgaat [the One beyond all the many]. Alle werkelijkheden ontleen hun zijn daaraan, en ze bestaan in het deelhebben er aan. Opgevat als geloof [faith] impliceert het dat men voor de betekenis van ons eigen zelf en van alles wat bestaat vertrouwt op de bron van het bestaan. Het houdt de verzekering in dat, omdat ik er ben, ik van waarde ben, en omdat jij er bent, je bemind wordt, en omdat alles wat is bestaat, het ook waard is om lief te hebben. Het is het vertrouwen [confidence] dat wat bestaat ook goed is, omdat het bestaat, als één ding temidden van vele dingen, die elk hun oorsprong en hun bestaan hebben in de Ene - het principe van zijn dat tegelijkertijd het principe van waarde is. In Hem leven en bewegen wij en hebben we ons bestaan, niet alleen als iets dat bestaat maar als iets dat het ook waard is om te bestaan. Het is geen verhouding tot enig eindig, natuurlijk of bovennatuurlijk centrum van waarde, dat waarde verleent aan een of ander zelf en een paar van zijn bestaansgenoten, maar het is een waarderelatie met de Ene met wie alle zijn een relatie onderhoudt.^[17]

'Eerbied voor het leven' als absoluut moreel principe (A. Schweitzer) stuit in dit verband ook op verzet. Het onvoorwaardelijke respect voor elke vorm van leven, 'temidden van leven dat leven wil', revereert het leven, en niet de transcendente Bron van het leven.^[18] Het is, in de protestantse beleving, een vorm van afgoderij (al zijn er ergere vormen te bedenken). Alles wat bestaat verdient echter relatieve toewijding. Omdat het geschapen is, is het - geen god, maar - goed.

Dit radicale theocentrisme maakt het protestantisme voor sommigen tot een steile, ongenaakbare vorm van religie. Maar in de ethiek brengt dat een zekere ontspanning teweeg. Juist omdat er maar Eén is die Absoluut is, worden er in de ethiek geen absolute waarden beleden.^[19]

Alleen God is god. Ook al is straks het Human Genome Project voltooid en heeft men alle ca. 100.000 menselijke genen in kaart gebracht, ook al ontrafelt men het geheim van het leven, niet God zelf, maar zijn schepping is in het geding. Dat impliceert enerzijds een desacralisering van de biotechnologie en een vrijheid van onderzoek. Onderzoek mag. Men kan zelfs zeggen: onderzoek moet, het is een deel van de christelijke cultuurtaak, die aan mensen is opgedragen. In dat kader mag 'sleutelen' ook. Ook al zijn er morele grenzen aan gentechnologie, religieuze taboes zijn er niet. God huist niet in de genetische code; wie de code ontrafelt, wie genen recombineert, transfereert, speelt met de schepping, maar niet met de Schepper. De angst, dat wie in de celkern ingrijpt het werk van God overneemt, berust op een godsvoorstelling die Dietrich Bonhoeffer ooit de *ALückenbüßer*®, de *AArbeitshypothese: Gott*®, heeft genoemd: de alibigod die aan de grenzen van de menselijke kennis wordt opgevoerd.^[20]

Voor God spelen (2)

De uitdrukking 'voor God spelen' wordt in dit verband door protestantse ethici ook in positieve zin aangewend. Mensen worden uitgenodigd voor God te spelen. Vóór, dat wil hier niet zeggen: in plaats van, maar: voor het aangezicht van God de rol spelen die hen is toevertrouwd. Namelijk: Beeld Gods te zijn.

Het 'in plaats van' zou inderdaad een uiting zijn van *hubris*. In het zog van de 'God is dood'-theologie van de jaren zestig en zeventig heeft Joseph Fletcher wel een dergelijke substitutie verdedigd. 'Let's play God' schreef hij provocerend in een evaluatie van de mogelijkheden van gentechnologie. De oude, theïstische God is immers dood.^[21] De mensheid wordt opgeroepen de afwezige God te vervangen en als het kan het meteen beter - dat wil zeggen: minder grillig en willekeurig - te doen dan Hem. Fletcher sprak niet zozeer uit rebellie tegen God als wel vanuit een grenzeloos vertrouwen in de mogelijkheden en de beheersbaarheid van techniek. De reactie van Paul Ramsey op zulk een vooruitgangsgeloof getuigt van meer religieuze bescheidenheid, maar wellicht ook van meer realiteitszin: 'Mensen behoren niet voor God te spelen zolang ze niet geleerd hebben mens te zijn; en als ze geleerd hebben mens te zijn zullen ze niet meer voor God willen spelen.'^[22] De Amerikaanse theoloog en ethicus Allen D. Verhey neemt met de morele scepsis die uit deze negatieve formulering spreekt geen genoegen. Hij vertaalt de uitdrukking met: 'voor God spelen zoals God zelf voor God speelt.' Hij ziet de biotechnologie als één van de terreinen waarmee mensen God kunnen na-spelen. De ethiek wordt met een oude christelijke traditie verstaan als een vorm van navolging, *imitatio dei*. Wie God wil naspelen, zoals kinderen volwassenen naspelen, moet dan wel willen weten hoe God zelf in werkelijkheid speelt. In de christelijke traditie is Jezus van Nazareth de *qualifier* van Gods persoon en van zijn handelen. Aan Jezus wil zij aflezen hoe God zelf voor God speelt: scheppend,

bevrijdend, zorgend en genezend, rechtvaardig. Tussen een Godsgeloof dat zo gekwalificeerd is en de morele waardenoriëntatie van zijn aanhangers behoort volgens Verhey een inhoudelijke verwantschap te bestaan. Geloof in een scheppende God correspondeert met een morele grondhouding die - dat in de eerste plaats - wetenschappelijke creativiteit niet wil frustreren, maar stimuleren. God de Schepper imiteren, dat maakt een 'celebration of knowledge' mogelijk, waarbij men verrast en versted mag staan over wetenschappelijke ontdekkingen. De navolging van een bevrijdende, zorgende en scheppende God levert vervolgens ook een paar algemene morele voorwaarden die aan gentechnologie kunnen worden gesteld: ze moet op de gezondheid en het welzijn van mens en dier zijn gericht en de lasten en lusten ervan moeten rechtvaardig worden verdeeld.^[23] Gentherapie kan op grond hiervan in principe positief worden bejegend. Tegelijk dienen de mogelijke kwalijke gevolgen van gendiagnostiek (Verhey heeft hier met name het oog op een al te ruim abortusbeleid) kritisch vanuit het gezichtspunt van zorg voor het zwakke worden gezien. En wat rechtvaardigheid betreft: men zal allergisch reageren op de commerciële uitbuiting van biotechnologie (het patenteren van levensvormen), of het bureaucratisch misbruik van genetische databestanden.

Genetisch determinisme

Alleen God is god. Deze religieuze attitude correspondeert met een positieve, ontgrenzende houding ten opzichte van onderzoek en technologie. Zij opent een breed veld van wetenschappelijke en morele handelingsvrijheid. Maar zij impliceert ook kritische afgrenzingen. In de eerste plaats een levensbeschouwelijke. Een religieuze benadering van de wereld als schepping van God verdraagt zich slecht met het reductionisme van sommige wetenschappers, die de essentie van het menselijk leven in het DNA zien gedetermineerd. (Reductionisme dan genomen in de levensbeschouwelijke zin van het woord, niet als - legitiem - methodologisch instrument.)^[24] Ted Peters beschrijft dit genetisch essentialisme als de 'Gene Myth'.^[25] 'Het zit allemaal in de genen', is de gangbare populaire formulering van deze overtuiging. Zij draagt een mythisch karakter, omdat het als mini-verhaal leer en leven stuurt, en de dagelijkse waarneming van mensen structureert. Een aspect van het brede spectrum van de brede menselijke ervaring wordt verabsoluteerd en fungeert als monocausale verklaring van alles wat mensen overkomt. Genen bepalen niet alleen onze lichaamslengte en -omvang, de kleur van onze ogen en ons haar, maar ook of wij kanker zullen krijgen of de ziekte van Huntington of Alzheimer. Zij maken ons homo- of heterosexueel, leggen ons in de wieg voor alcoholist of crimineel en beschikken over hoe oud wij tenslotte worden. Wij, dat zijn onze genen - onze genen, dat zijn wij. De Gen Mythe vervult eenzelfde rol als de Maatschappij Mythe van de jaren zestig en zeventig. De determinant is verschoven

van *nurture* naar *nature*, maar de strekking is dezelfde. Wat ons overkomt, is elders vastgelegd. Wij kunnen er niks aan doen.

De Gen Mythe is een sciëntistisch predestinatiegeloof. Het gen is hier de grillige God. De 'gentheologie' die op basis van dit 'geloof' is ontwikkeld vertoont twee verschillende gezichten, die zich logischerwijs maar moeilijk met elkaar verdragen. Enerzijds maakt zij mensen tot volstrekte marionetten van hun DNA-program; anderzijds verschaft zij hen tegelijk de paradoxale illusie dat, wanneer in de toekomst de gehele menselijke genetische *make up* zal zijn gedecodeerd, er een totale controle mogelijk zal zijn van de verdere evolutie van de mensheid. In naam van welke vrijheid die evolutie dan nog gestuurd zou kunnen worden, blijft in het ongewisse. De Gen Mythe maakt van de toekomstige mens tegelijkertijd een Pinokkio en een Prometheus.

Een religieuze mensvisie verdraagt zich niet met levensbeschouwelijk reductionisme. Voor een gelovig mens ligt de essentie van het mens-zijn immers in de gemeenschap met God. Wat dit verder ook moge inhouden: het oorspronkelijk gebruik van een religieuze vocabulaire veronderstelt al dat het zin heeft om van een *zelf* te spreken dat in verhouding staat tot een religieuze werkelijkheid. Een subjectieve verhouding die niet herleidbaar is tot, niet objectiveerbaar is tot 'niets anders dan' een hoeveelheid genetische informatie. Het godsdienstig argument dat tegen het kloneren van mensen wordt aangevoerd, als zou het de uniciteit van de mens in gevaar brengen die in de notie van de mens als Beeld Gods ligt opgesloten, is dan ook niet steekhoudend.^[26] Het maakt een categoriefout, door zich meer te laten leiden door genetisch determinisme dan door geloof in God. Niet de genetische oorsprong bepaalt of mensen Beeld Gods genoemd kunnen worden, maar hun biografische verleden, heden en toekomst, waarmee zij hun herkomst in relatieve vrijheid en verantwoordelijkheid gestalte geven. Beeld Gods, zo kan met met W. Pannenberg verdedigen, is geen oorsprongs-, maar een bestemmingsbegrip.^[27] Niet de biologie, maar de biografie is het medium waarin wordt beslist of en in hoeverre mensen aan hun bestemming beantwoorden. Ook menselijke klonen zullen in vrijheid en verantwoordelijkheid moeten beslissen hoe zij hun leven (inclusief hun genetische erfenis) gestalte zullen geven. Daarin berust hun waardigheid en uniciteit. Ook een menselijke kloon zal een mens geschapen zijn naar het Beeld van God.^[28] (Of hij zijn ouder(s) dankbaar zal zijn is een tweede.)

De Nieuwe Mens

Een tweede kritische afgrenzing die in het radicale theocentrisme besloten ligt is de morele weerstand tegen eugenetische aspiraties die in de toekomstige mens een nog te fabriceren god zien. Het is God die de geschiedenis zal voltooien, niet de mens, zegt deze religieuze traditie. Elke verwijzing naar een heilsboodschap die in de genetica geïmpliceerd zou liggen, elke suggestie als zou dit heil immanent in de geschiedenis gerealiseerd kunnen worden, zal in dit religieuze kader met ontuchtend

ongeloof worden bejegend. Agressie, ouderdom, geheugenverlies - wij zouden er graag helemaal van af willen. De Baconiaanse utopie dat gentechnologie het einde van alle ziekte, armoede en dood zal kunnen inluiden moet echter met scepsis tegemoet worden getreden. Niet dat zij in een verre, verre toekomst nooit werkelijkheid zal kunnen worden (dat weten we niet). Maar wij moeten haar in ons praktisch handelen niet *willen* aanhangen, omdat ze ons onmogelijke doelstellingen voorspiegelt, waar we overspannen en krampachtig middelen voor in gaan zetten. Wij overspelen daarmee onze hand. De genetische utopie resulteert in een vorm van utilisme dat z'n opbrengst aan geluk pas *achter* de horizon van de geschiedenis kan incasseren. Maar tegelijk geloven de aanhangers ervan zo in deze ongewisse bestemming dat zij bereid zijn om daar nu al, *in* de geschiedenis grote risico's voor te willen nemen.

Paul Ramsey heeft in *Fabricated Man* (1970) de fascinatie van de genetisch gemanipuleerde Nieuwe Mens willen ontkrachten, door te stellen dat ze haaks staat op de christelijke visie op de geschiedenis. De immanente geschiedenis impliceert helemaal geen 'eind goed al goed'. Integendeel, de apocalyptiek schildert een verschrikkelijk wereldeinde. 'Religieuze mensen hebben nooit ontkend, integendeel juist bevestigd, dat God ons tenslotte allemaal zal doden, en dat Hij daarin tenslotte ook zal slagen.'^[29] De christelijke eschatologie heeft een hoopvol uitiem toekomstperspectief. Als God bij de mensen zal wonen zal Hij 'alle tranen van hun ogen afwissen, en de dood zal niet meer zijn', heet het in Openbaringen 21:4. Maar er bestaat in dit geloof een volstrekte discontinuïteit tussen de Eerste Dingen en de Laatste, deze *aeon* en de toekomstige, ons mensenwerk en Gods voleinding. Dat brengt een zekere ontspanning, een 'eschatologische nonchalance' (Ramsey) met zich mee ten aanzien van het stellen van doelen in de menselijke geschiedenis. Wij hebben niet de opdracht een Nieuwe Mens te scheppen, hooguit om het leven van de oude mens zo veel mogelijk van zijn pijn, last en moeite te bevrijden.

Er kan in de discussie rondom gentechnologie soms een gnostische vijandschap worden geproefd tegen het geschapene. De kwetsbare en gebrekkige mens, de onberekenbare en grillige natuur - zij worden beschouwd als het stuntelige knoeiwerk van de Schepper in den beginne. Het werk van een beginneling, dat wij nu met behulp van bijvoorbeeld gentechnologie zullen corrigeren. Wanneer echter, aldus Ramsey, God het is die de uiteindelijke doelen in de geschiedenis stelt (en wellicht impliceert dat wel de genetische degeneratie van de menselijke soort), dan komt ons niets anders toe dan een 'ethic of means' te beoefenen. Een ethiek minder geleid door grootse objectieven, als wel door een morele *deontologie* die per geval oordeelt: dit experiment is wel geoorloofd, dat niet. Het kantiaanse principe van menselijke waardigheid is in dit verband vanuit christelijk gezichtspunt een beter moreel criterium dan het ideaal van de menselijke perfectibiliteit. Een ethiek die zich onder het eschatologisch voorbehoud stelt kan niet de gehele geschiedenis met een groots gebaar utilitaristisch in haar greep willen houden. Zij zal eerder deontologisch van structuur

zijn: er zijn middelen die door geen enkel doel worden gerechtvaardigd. Elk mens daarentegen is een doel in zichzelf.

Schepping als geschiedenis

Door welke imperatieven zal een dergelijke deontologie zich kunnen laten leiden? Als de mens doel in zichzelf is, is dan de menselijke *natuur* wellicht een norm? Zowel in de traditie van de protestantse ethiek als in die van de Rooms-Katholieke moraaltheologie speelt een beroep op scheppingsordeningen en natuurwet een belangrijke rol. Religieuze ethiek tendeert ernaar conservatief te zijn in haar beroep op de schepping en haar godgegeven structuren. Ook in het kader van de discussie over biotechnologie fungeert de natuur, theologisch geïnterpreteerd als schepping, als normatief kader.

Het beroep op de natuur is, zoals bekend, in de wijsgerige ethiek omstreden. Uit feiten laten zich geen normen aflezen, klinkt het al sinds Hume. Slechts een teleologisch natuurbegrip, dat expliciet zegt waar de natuur goed voor is, lijkt moreel verdedigbaar, maar juist dat natuurbegrip is onder de moderne condities problematisch geworden.^[30] Er zijn echter ook religieuze redenen om een ongekwalficeerd moreel beroep op de natuur als scheppingsordering te relativiseren. De belijdenis van God de Schepper staat in de christelijke traditie niet op zichzelf, maar is nauw verwant met die van God als Verzoener en Verlosser. 'Schepping' is niet identiek aan 'natuur'. Zij staat evenzeer voor 'geschiedenis', de geschiedenis die God met de wereld is aangegaan. In de gereformeerde traditie drukt deze religieuze intuïtie zich uit in een centrale rol voor de notie 'verbond'. De schepping biedt de uiterlijke grond voor het verbond dat God met zijn schepping sluit; het verbond is de innerlijke grond voor de schepping, aldus bijvoorbeeld Karl Barth, die vanuit de klassiek-christelijke idee dat schepping, verzoening en verlossing in een complexe samenhang met elkaar zijn verweven, zijn *Kirchliche Dogmatik* componeerde. Ook al ontwikkelt hij daarin zijn eigen perspectieven, in de nadruk op die samenhang vertegenwoordigt hij een brede traditie.

De christelijke visie op geschiedenis is in de klassieke trits 'schepping - zondeval - verlossing' uitgedrukt.^[31] God is Schepper, Verzoener en Verlosser en dat alledrie tegelijk. Wie de vraag naar de morele legitimiteit van biotechnologie wil afstemmen op de geloofsleer kan hem daarom beter niet plaatsen in het kader van de schepping als 'natuur' (een retrospectieve ontologie), maar eerder in dat van de schepping, verstaan als opmaat tot en onderdeel van de 'verbondsgeschiedenis' van God met de mensen. Niet de vraag: *hoe* heeft God ooit eens de wereld geschapen? maar: *waartoe* heeft Hij haar geschapen? zal dan het normatieve kader vormen voor een religieuze ethiek.^[32] 'Natuur' is geen laatste autoriteit, maar uitgangspunt. Een door God geschonken begin. *Door God geschonken* - en daarom verdient zij moreel

respect. Wij dienen goede redenen te hebben om in haar in te grijpen. Maar zij vormt een *begin*: de natuur is niet sacrosanct te verklaren; zij verdient geen *onvoorwaardelijk* respect.

De visie op de bestemming van geschiedenis (eschatologie), op de rol van de mens daarin (de antropologie), op het kosmische kader waarin dat alles plaatsvindt - zij nodigen uit tot op het eerste gezicht grootse, maar in moreel opzicht vrijblijvende vergezichten. Desondanks bezit zij morele betekenis voor het bepalen van een houding ten opzichte van genetisch onderzoek en biotechnologie, omdat ze als rem op, dan wel als steun in de rug van bepaalde toepassingen en technieken kan fungeren. Een christelijke eschatologie die de geschiedenis ziet aangelegd op het Rijk Gods en de morele actor als deelgenoot daarvan beschouwt, nodigt uit tot een optimale inzet van wat in het menselijk vermogen ligt om door middel van (bio-) technologie onrecht en lijden te verminderen. De geschiedenis wordt immers gelezen als het verlossingsdrama van de schepping. Met de apostel Paulus ervaart men: 'Want wij weten, dat tot nu toe de ganse schepping in al haar delen zucht en in barensood is.' (Romeinen 8:14).

Er blijft ook in deze dynamiek, zo lieten we Paul Ramsey hierboven benadrukken, een radicale discontinuïteit bestaan tussen de uiteindelijke verlossing die aan God is voorbehouden enerzijds en de menselijke geschiedenis die daar naar toe leidt anderzijds. Zij verhouden zich als transcendent en immanent. Desondanks werpt deze *laatste*, goddelijke bestemming een licht vooruit op de rol van de mens in het *voorlaatste* van de geschiedenis.

De rol van het menselijk handelen in de christelijke eschatologie kan wellicht het beste met behulp van de metafoer *wegbereiding* (Dietrich Bonhoeffer) worden omschreven. God komt zijn schepping tegemoet. Hij komt tot het zijne. De realisering van het Rijk Gods is aan God zelf voorbehouden, zijn Komst is niet af te dwingen. Zij is echter wel voor te bereiden: '... vanuit de richting van de komende Heer vandaan valt reeds een licht op het mens zijn en het goed zijn (...). Christus komt weliswaar en baant zich een weg, of de mens nu daarop voorbereid is of niet. Niemand kan Hem in zijn komen hinderen, maar we kunnen zijn genadige komst met onszelf de weg versperren.'^[33] Onrecht, armoede, ziekte en honger zijn in Bonhoeffer's optiek hindernissen die de komst van God kunnen frustreren. Wie ze uit de weg ruimt, stelt zich in dienst van de komende God. Hem wordt zo de weg bereid. De gegeven schepping wordt daarbij met respect en zorg bejegend. Het is immers *deze* schepping die verlost wordt, geen andere. Zij wordt echter niet heilig verklaard, maar gerelativeerd met het oog op het heil waarvoor zij bestemd is. De gegeven ordeningen hebben geen *absoluut* gewicht, maar staan in dienst van de geschiedenis waarvan zij deel uitmaken.^[34]

Vanuit dezelfde lutherse traditie denkend, gaat Ted Peters in zijn bio-ethiek nog verder en poneert het primaat van de eschatologie. Hij bepleit in het

kader van een toekomstgeörienteerde scheppingstheologie ('a future oriented theology of creation') een, wat hij noemt, 'proleptische ethiek'. De biotechnologie moet primair worden gewogen op de mate van toekomstig welzijn die zij mensen kan brengen, niet op de natuurlijke ordeningen die zij verstoort. Het morele principe van weldoen (christelijke gezegd: naastenliefde) moet theologisch zwaarder wegen dan het conformisme aan de biologische status quo. *Benifcence* is de praktische maxime die correspondeert met de religieuze idee van het Rijk Gods. Gendiagnostiek en genterapie met een aanwijsbare medische doelstelling zijn in dit levensbeschouwelijke en morele kader niet alleen toegestaan, ze vormen een ethische eis.^[35]

In dit perspectief vormt 'geschiedenis', niet 'schepping' (verstaan als natuur) de aangewezen theologische categorie waarmee een morele beoordeling van biotechnologie in overeenstemming te brengen is.

Schepping - zonde - verlossing is en blijft de klassiek christelijke trits. Maar de liberale protestantse ethiek die Peters voorstaat wil het vigerende evolutionaire wereldbeeld integreren binnen de theologie. Zij neemt afstand van de orthodoxe visie op geschiedenis. De orthodoxie, die de verlossing verstaat als een *herstel* van de oorspronkelijke goede schepping, zal ook in zijn ethiek de blik terugwenden in de geschiedenis. Het goede ligt achter ons. De menselijke geschiedenis is te beschouwen als verwijdering van een normatieve oorsprong. De nieuwe schepping van God (het eschaton) doet niets anders dan de oude schepping weer in ere herstellen. Geschiedenis heeft als zodanig geen heilswaarde. Het heil bestaat er integendeel zelfs uit dat zij ooit zal worden opgeheven, in het eschaton door God.

Liberale protestanten nemen afstand van deze retrospectief gewende blik op de geschiedenis. De veronderstelling van de historiciteit van een paradijselijke oorsprong is niet meer geloofwaardig. Zij zullen zich eerder aangetrokken voelen tot een visie - die teruggaat tot op Irenäus - waarin de verlossing wordt beschouwd als de goddelijke *voltooiing* van de onvolmaakte schepping.^[36] De schepping is geen afzonderlijke daad van God in den beginne, maar een doorlopend, dynamisch proces in de geschiedenis (*creatio continua*). Zonde is in dit verband de stremming die optreedt, als het heil door mensen wordt gefrustreerd. De ethiek zal hier vooruitkijken. De goede schepping kan beter; zij ligt nog voor ons. De toekomst levert hier de norm, het verleden niet.

De rol van de menselijke vrijheid en creativiteit krijgt in dit verband veel meer nadruk. In het herstel-model is de rol van de mens op zijn hoogst die van rentmeester. Hij past op de winkel. Hij zal de gegeven ordeningen zo veel mogelijk respecteren. In het voltooiingsmodel daarentegen worden mensen - naast de zondaar die ze blijven, daarover straks tenslotte - ook een factor in de heilsgeschiedenis. De lutheraan Philip Hefner spreekt in dit verband van de mens als *created co-creator*^[37]. De mens is schepsel en geen

Schepper. Er is en blijft een essentieel onderscheid tussen God en mens. God scheidt de voorwaarden waaraan de mens als schepsel is gebonden. Mensen vinden hun wereld altijd voorgegeven, scheppen nooit *ex nihilo*. Maar zij zijn wel naar Gods Beeld geschapen, dat wil zeggen: tot medeschepper. Zij worden ingeschakeld in het creatieve proces van Gods doorgaande schepping. Er is een analogie in beider creativiteit. Zonde betekent dat mensen hun roeping verzaken om de kwaliteit van de levensprocessen waarvan ze deel uitmaken te bevorderen; verlossing, dat ze bevrijd worden tot het leveren van een positieve bijdrage.

Bij theologen die, zoals Peters, alle kaarten op de eschatologie zetten, correleert deze geloofsvoorstelling met een groot optimisme over de mogelijkheden van genterapie en - technologie. Bij Peters lijkt het soms zelfs zo, dat nagenoeg alles wat technologisch kan ook moreel mag, als het maar 'goed' is voor mensen. Niet alleen de lichaamsceltherapie, die zich beperkt tot ingrijpen in het genetische materiaal van afzonderlijke individuen, maar ook de veel verstrekkende zgn. 'germline therapie', die zich definitief uitstrekt tot toekomstige generaties, wordt positief bejegend omdat het per saldo bij zal dragen aan de vermindering van menselijk lijden. 'De deur moet opengehouden worden zodat we erdoor kunnen kijken, aandachtig in de verte kunnen turen en onze ogen vestigen op de mogelijkheden die voor ons opdoemen.'^[38] Het zou immers prachtig zijn als volgende generaties bijvoorbeeld niet meer zouden weten wat diabetes is!, oordeelt Peters.^[39] Hij voegt er aan toe dat we wel de grenzen en risico's van gentechnologie moeten overwegen. Hij ziet ook best de morele keerzijde van bijvoorbeeld de commercialisering van patenten of van genetisch materiaal. Ook fungeert bij hem het deontologische principe van de integriteit van dieren en de waardigheid van de mens als een kritische waakhond bij de genetische revolutie die zich aan het voltrekken is. Maar de deontologie blijft zo lang mogelijk slapende, en wordt alleen actief als er evidente risicogrenzen worden overschreden. 'Realisme over de technologische grenzen en risico's is een onvoldoende rechtvaardiging voor het voortijdig sluiten van de deur voor de mogelijkheid van een verbeterde menselijke toekomst.'^[40] Het eschaton wenkt hier blijkbaar zo uitnodigend dat de scherpe discontinuïteit tussen nu en straks wat lijkt te vervagen. Het feit dat ons *deze* natuur door God gegeven is, verbleekt bij het lokkende perspectief van wat wij - met Gods hulp - daarvan zouden kunnen maken.^[41] De 'eschatologische nonchalance' waar Ramsey voor pleitte, dreigt geheel verloren te gaan.

De zonde

Levert een eschatologisch verstaan schepingsbegrip de theologische 'backing' voor een liberale en progressieve bio-ethiek, de

morele permissiviteit ten aanzien van gentechnologie wordt weer getemperd door de leer van de zonde. Hoe meer men religieus overtuigd is van zonde, des te minder mag er in de genetica, en omgekeerd, zo lijkt het. De locus van de zonde waarborgt het bewustzijn van de absolute discontinuïteit tussen menselijke geschiedenis en goddelijke voleinding. De weg van schepping tot verlossing leidt, in de klassiek-christelijke trits, immers via de zondeval. God en mens worden niet alleen kwalitatief van elkaar onderscheiden als Schepper en schepsel, maar ook als Rechter en zondaar. Zonde duidt in dit verband niet op de feilbaarheid of eindigheid van de mens; die kwalificaties zijn eigen aan zijn schepselmatigheid, en daarvan sprak God in den beginne: 'en zie het is goed' (Gen. 1). Zonde wijst echter op de onwil van de mens om met die rol van schepsel genoeg te nemen. Het is een religieus begrip, echter met morele repercussies. Het staat voor de menselijke usurpatie van schepper zijn, de wil van mensen om zelf de macht, de kennis en de goedheid van God te bezitten. Zonde berust dus niet op een defect aan de menselijke vermogens, maar op een perversie van de wil. In de christelijke traditie is op deze wijze vanaf Augustinus de zonde als rebellie tegen God, als *hubris*, benadrukt en als leer van de erfzonde verankerd in 'de natuur' van de mens. De in zichzelf gerichtheid van de mens ligt zo radicaal in zijn wezen besloten, dat hij daarvan niet anders verlost kan worden dan door de genadige God zelf.

In het protestantisme is deze Augustijnse nadruk op de radicaliteit van het kwade nog eens bekrachtigd. ^[42] De mens heeft een 'hang naar het boze', schreef Kant (een lutheraan), die kan uitmonden in een totale perversie van het hart. Ook moderne protestantse theologen houden vast aan deze visie, al laten ze de situering van een historische zondeval, ergens op een tijdstip *x* in de geschiedenis, achterwege. De zonde, aldus bijvoorbeeld Reinhold Niebuhr, is een transcendentiaal kenmerk van de mens, zoals ook de kantiaanse vrijheid dat is. Je kunt niet zeggen wat zonde precies is en waar hij vandaan komt. Maar men kan het menselijk bestaan niet beschrijven zonder de zonde als onvermijdelijk feit te erkennen en de mens ervoor verantwoordelijk te houden. Daaruit blijkt haar waarheid. ^[43]

Wie vanuit dit 'christelijk realisme' (Niebuhr) naar de biotechnologische onderneming kijkt, en het in zijn eschatologie verdisconteert; wie de menselijke hang naar het kwade benadrukt in combinatie met het inzicht in menselijke feilbaarheid en eindigheid, zal de uiterste morele terughoudendheid in acht nemen. De schepping is nog steeds vrij ter hand ter nemen, op het ingrijpen in de natuur berust geen moreel taboe. Maar voor een vooruitgangs- of maakbaarheidsgeloof is er dan geen plaats meer. Terwijl de eschatologie de religieuze mens uitdaagt om alle mogelijkheden te benutten voor een verbetering van de schepping, zal het leerstuk van de

zonde hem wijzen op de onzekerheden, gevaren en de risico's vandien. Wie de nadruk op de eerste (de eschatologie) legt zal zich uitgenodigd weten tot een 'ja mits', wie vanuit de tweede (zonde) zich meer scepsis heeft eigen gemaakt zal eerder overhellen naar een houding van 'nee, tenzij'. Hij zal zeggen: we moeten wel heel goede redenen hebben om ingrijpende vormen van gentechnologie toe te passen, anders moeten we het niet doen. Nadruk op menselijke eindigheid en feilbaarheid die technieken ontvankelijk maken voor zondig misbruik, zal met zich meebrengen dat men risico's moreel zwaar zal laten wegen. Biotechnieken zullen getoetst moeten worden op hun 'Fehlerfreundlichkeit'. Duurzaamheid zal een belangrijk criterium zijn. Onvoorzienbare gevolgen zullen een hoog gewicht in de schaal leggen als ze worden afgewogen tegen mogelijke voordelen voor de geneeskunde of de voedselproductie. Wat te doen als gemodificeerde planten insectideresistent blijken te zijn, en wat als transgene dieren uiteindelijk ongezond blijken te zijn? Biologische zekerheid (*biosafety*) zal een belangrijk criterium worden.^[44] Niet alleen de biologische, ook de mogelijke kwalijke economische en sociale gevolgen van biotechnieken zullen dan sterk worden uitvergroot. Een theologische nadruk op zonde vertaalt zich in een alertheid voor mogelijk machtsmisbruik. Cui bono? Wie profiteert van de biotechniek? Wie draagt er de lasten van en wie deelt in de lusten? Zuigt de (westerse) biotechniek niet geld en macht naar zich toe, dat wereldwijd rechtvaardiger verdeeld zou kunnen worden in onderzoek naar geneesmiddelen en therapieën waar armen in ontwikkelingslanden meer baat bij hebben?^[45] Verdringen biotechnologische producten niet traditionele exportartikelen van de wereldmarkt? En: is de genetische erfenis niet van ons allemaal, een collectief erfgoed van de mensheid? In hoeverre kan er dan door bedrijven patent worden aangevraagd, winst worden behaald en een monopolie op organisch materiaal worden geclaimd? En: wie bewaakt straks ons genetische paspoort? Werkgevers, verzekeringsmaatschappijen, de overheid? Wie bewaakt op zijn beurt deze bewakers dan? En: wie modificeert en transfereert de genen? Alleen de bonafide onderzoeker, of ook de commerciële crimineel? En: waarom zouden we menselijke embryo's willen kloneren? Alleen om het ontwikkelen van geschikt transplantatieweefsel of toch ook om het creëren van kinderen naar ons eigen beeld en gelijkenis (*imago mei*)? Deugt onze wil eigenlijk wel?

Wantrouwen is vanuit de nadruk op het theologisch gezichtspunt van de zonde een morele deugd. De vraag is niet simpelweg of 'sleutelen' mag of niet, maar ook: wie grijpt in in wat ten behoeve van wie met welke mogelijke gevolgen? De morele bewijslast ligt bij de onderzoeker en technicus. Zij behoren aan te tonen waarom we hun technieken zouden moeten willen, niet omgekeerd: welke redenen we hebben om ze af te wijzen.

Al naar gelang men het menselijk onvermogen, gecombineerd met de menselijke hang naar het boze maximaliseert of minimaliseert, zal met zich verwant voelen met een meer of minder restrictieve ethiek. Wie de zonde

zwaar aanzet, zal meer morele scepsis aan de dag leggen dan wie haar minder sterk benadrukt en hoger inzet op de eschatologie en op de scheppende en verlossende kracht van God die werkzaam is in de geschiedenis.

We kunnen concluderen dat een verschillende religieuze sensibiliteit andere theologisch accenten legt, die op hun beurt corresponderen met een andere normatieve beoordeling van, in dit geval, bio-technieken. Van een wederzijdse logische of causale afhankelijkheid tussen moraal en ethiek enerzijds, religie en theologie anderzijds is geen sprake. Er lijkt echter een zekere 'Wahlverwandschaft' aanwezig tussen het religieuze discours over schepping, menselijke vrijheid, geschiedenis, zonde en eschatologisch heil, en het morele discours dat de gevolgen van de genetische revolutie evalueert.

Samenvatting

Voor God spelen? Religie, ethiek en gentechnologie

De relatie tussen religie en moraal is onder moderne condities niet meer in termen van afhankelijkheid te beschrijven. De auteur schetst hun onderlinge verhouding als een vorm van 'Wahlverwandschaft', een selectieve affectiviteit tussen religieuze voorstellingen enerzijds en morele stellingnames anderzijds. Deze verwantschap wordt aan het ethisch debat over genetica geadstrueerd. Het artikel concentreert zich op ethici uit de protestantse traditie, waartoe de auteur ook zelf behoort. Deze traditie kenmerkt zich door een radicaal theocentrisme. Alleen God zelf is heilig. 'Heiligheid van leven', in de ethiek soms als absoluut principe opgevoerd, wordt daarom als mythe onder kritiek gesteld. Het theocentrisme biedt een grote mate van morele vrijheid om in te grijpen in de natuur. De natuur zelf is geen norm, maar beginpunt en onderdeel van de verbondsgeschiedenis tussen God en mensen, die in de trits schepping - zondeval - voleinding op klassiek-christelijke wijze is verwoord. Een verschillende theologische visie op deze geschiedenis correspondeert met verschillende morele inschattingen van de gevolgen van de genetische revolutie. Wie de schepping als *creatio continua* beschouwt en daarin de mens als *created co-creator* (Ph. Hefner), zal een liberale en progressieve bio-ethiek voorstaan. Wie daarentegen het gewicht van de zonde benadrukt en de discontinuïteit tussen de menselijke geschiedenis en Gods voleinding accentueert, zal een meer restrictieve ethiek verdedigen en eerder wijzen op de risico's en gevaren die aan het ingrijpen in erfelijke structuren verbonden zijn.

[1] Wonderlijk overigens dat het directe vervolg op Kant's these van de autonomie van de moraal, namelijk dat moraal noodzakelijk ('unumgänglich') leidt tot religie (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793), Vorrede zur ersten Auflage), nog maar zelden in de discussie doordringt.

[2] Zie bv. M. Löwy, Redemption et utopie. Le judaïsme en Europe centrale, Parijs 1988, waarin de 'correspondance' (*attractio electiva*) tussen joods messianisme en utopisch socialisme wordt verkend.

[3] Ib. 18 vv. De laatste mogelijkheid, aldus Löwy, is niet aan de orde bij Weber, maar ligt in de goetheaanse betekenis van het begrip opgesloten. Hij noemt in dit verband als voorbeeld de fusie tussen psychologie en het historisch materialisme, die in het freudo-marxisme een nieuwe constellatie zouden hebben gevormd. Maar hij heeft tegelijkertijd zelf al aan het voorbeeld niet zo overtuigend te vinden.

[4] 'I am again and again awed at God's design in two senses. First I wonder what I do see. One example is the 3,000 million base pairs of DNA in each cell of the human body, which would uncoil and stretch out to about two meters in a straight line (...) Secondly, I wonder at what I do not see or understand. At this point we do not even know what purpose most DNA serves.' (J. C. Peterson, 'Ethical Standards for Genetic Intervention', in: J. F. Kilner e.a. (eds.), Genetic Ethics. Do the Ends Justify the Genes?, Grand Rapids 1997, 193 - 202, 197).

[5] In een klinische context wordt de uitdrukking ook wel gebruikt voor de macht over leven en dood die de behandelend arts krijgt toegedicht. T. Peters, 'Genes, Theology, and Social Ethics', in: idem (ed.) Genetics. Issues of Social Justice, Cleveland 1998, 1 - 45, 31.

[6] Zie B. E. Rollin, The Frankenstein Syndrome. Ethical and Social Issues in the Genetic Engineering of Animals, Cambridge 1995.

[7] Vgl. M.Kohl, 'The Sanctity of Life Principle', in: idem (ed.), The Morality of Killing. Sanctity of Life, Abortion and Euthanasia, Londen 1974, 3 - 23,

3: 'The Asanctity-of-life-principle is open to, and is often given, different interpretations. It is chameleon-like, changing its colors according tot the moral theory it rests upon.'

[8] Vgl. M. en R. Zimmermann, 'Die „Heiligkeit des Lebens“ in der Medizin. Eine Entgegnung', in: Zeitschrift für evang. Ethik, 41 Jg. , 217 - 227. De auteurs interpreteren 'heiligheid van leven' als een meerduldig 'interpretatiemodel van complexe levenssamenhangen', dat ook zonder expliciete theïstische vooronderstellingen functioneert.

[9] Ph. Hefner, The Human Factor. Evolution, Culture, and Religion, Minneapolis 1993, 157vv.

[10] Vgl. bv. P. Bilimoria, 'Indian Ethics', in: P. Singer (ed.), A Companion to Ethics, Oxford 1993, 43 - 57, 51vv.

[11] R. Dworkin, Life's Dominion. An Argument about Abortion and Euthanasia, Londen 1993, 155: 'We may describe most people's beliefs about the inherent value of human life (...) as essentially religious beliefs.' Dat gaat ook op voor mensen die niet in God geloven of een gevestigde religie aanhangen. 'How then shall we classify a belief as religious? In a less rigid way: by asking whether it is sufficiently similar in content to plainly religious beliefs. On that test, the belief that the value of human life transcends its value for the creature whose life it is - that human life is impersonally and objectively valuable - is a religious belief, even when it is held by people who do not believe in God.' (vgl.ook ib. 195) Dworkin spreekt als rechtsfilosoof, niet als godsdienstwetenschapper.

[12] M. Eliade, The Sacred and the Profane. The Nature of Religion, New York 1957, 44. Vgl. idem, Images and Symbols.Studies in Religious Symbolism, Londen 1916, 41 - 56.

[13] Ib. 117.

[14] Hij mag als enige tot het heilige naderen, dat voor het volk taboe blijft: 'Wacht u ervoor de berg te bestijgen, of maar de voet ervan aan te raken; ieder die de berg aanraakt, zal zeker ter dood gebracht worden.' 'Het volk nu bleef van verre staan, maar Mozes

naderde tot de donkerheid waarin God was.' (Exodus 19:12, resp. 20:21)

[15] J. Rifkin, *Declaration of an Heretic*, Boston 1985.

[16] 'God is the creator. Therefore, nothing that God made is god, and all that God made is good.' (H. Bouma III, bioloog aan het Calvin College, Grand Rapids, gecit. door T. Peters, 'Genes, Theology, and Social Ethics', in: idem (ed.) *Genetics. Issues of Social Justice*, Cleveland 1998, 1 - 45, 31.)

[17] H. R. Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture. With Supplementary Essays*, Louisville, Kentucky z.j. (1943), 32.

[18] *Ib.*, 36v.

[19] Vgl. *ib.*, 37: 'Radical monotheism dethrones all absolutes short of principle of being itself. At the same time it reverences every relative existent. Its two great mottoes are: "I am the Lord thy God; thou shalt have no other gods before me", and "Whatever is, is good."'

[20] D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hrsg. v. E. Bethge, München 1977, 341, 356.

[21] J. Fletcher, *The Ethics of Genetic Control. Ending Reproductive Roulette*, Buffalo, New York 1988, 126v., 200.

[22] P. Ramsey, *The Fabricated Man. The Ethics of Genetic Control*, New York 1970, 138.

[23] A. D. Verhey, 'Playing God', 72: 'We must "play God" as God plays God. God is God, and not us, but God has called us to follow where God leads, to imitate God's works, to serve God's cause.'

[24] W.B. Drees (red.), *De mens: meer dan materie? Religie en reductionisme*, Kampen 1996.

[25] T. Peters, *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom*, New York/ Londen 1997, 5vv.

[26] Vgl. bv. de "'Motions on Cloning" Passed by the General Assembly of the Church of Scotland on 22 May

1997': 'Reaffirm their belief in the basic dignity and uniqueness of each human being under God. Express the strongest possible opposition to the cloning of human beings and urge Her Majesty's Government to press for a comprehensive international treaty to ban it worldwide'. (In: R. Cole Turner (ed.) , Human Cloning. Religious Responses, Louisville (Kentucky), 1997, 138)

[27] W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 40vv. , 71 vv.

[28] Peters, Playing God? Zie ook R. Cole Turner, ' At the Beginning', in: idem (ed.), Human Cloning, 119 - 135.

[29] P. Ramsey, Fabricated Man, New Haven 1970. Ik citeer uit de anthologie van S. E. Lammers / A. Verhey (eds.), On Moral Medicine. Theological Perspectives in Medical Ethics, Grand Rapids / Cambridge 1998 (Second Edition) 529 - 541, 531.

[30] J.P. Wils, 'Natuur - een dubbelzinnig project,' in: Filosofie en Praktijk, 19/2 (1998), 88 - 99. Vgl. ook F. de Lange, 'Leert de natuur ons mores? Het natuurbegrip in de ethiek' in: Ned. Theol. Ts. jg. 46, nr.1 (jan. 1992), 34 - 50.

[31] De neo-calvinistische wijsgeer H. Dooyeweerd sprak in dit verband van het 'schriftuurlijk religieuze grondmotief', dat samen met drie andere motieven (het klassieke vorm/ materie-, het romeinse natuur/ genade-, en het humanistische natuur/ vrijheidsmotief) de westerse cultuur heeft vormgegeven (Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte, (Boek I , het Grieksche Voorspel), Franeker 1959, 20. Vgl. voor de invloed van dit schema op onze culturele verbeelding ook N. Frye, The Great Code. The Bible and Literature, New York 1981.

[32] Zie L. Walters, 'Human Genetic Intervention and the Theologians: Cosmic Theology and Casuistic Analysis', in: L. Sowle Cahill / J. F. Childress (eds.), Christian Ethics. Problems and Perspectives, Cleveland 1996, 235 - 249.

[33] D. Bonhoeffer, Ethik (Bonhoeffer Werke Band 6), München 1992, 157, 154.

[34] Bonhoeffer spreekt niet meer van scheppings-, maar van 'Erhaltungsordnungen'. 'Von Christus her wird die gefallene Welt verständlich als von Gott für das Kommen Christi aufbewahrte, erhaltene Welt, in der wir als Menschen in gegebenen Ordnungen „gut“ leben können und sollen.' (Ib., 158).

[35] Peters, *Playing God?* 174vv.

[36] Vgl. F. de Lange, *Gevoel voor verhoudingen. God, evolutie en ethiek*, Kampen 1997.

[37] Hefner, *Human Factor*, 35vv.; 255vv.

[38] Ib., 156.

[39] Voor een goed en recent overzicht van de stand van zaken in het onderzoek naar gentherapie en de ziekten waartegen zij wordt ingezet, zie L. Walters / J. Gage Palmer, *The Ethics of Human Gene Therapy*, New York/Oxford 1997.

[40] Ibid.

[41] Zo verwijt B. Waters aan Peters, in een recensie van Peter's boek: *For the Love of Children. Genetic Technology and the Future of the Family* (Louisville, Kentucky 1996), dat deze in zijn afweging van nieuwe reproductietechnieken uitsluitend het belang van kinderen centraal stelt, afgewogen tegen de kindervens van ouders, maar daarbij geheel voorbijgaat aan het gezin als netwerk van sociale en genetische relaties. 'It is one thing to argue that genetic or biological relatedness is not an overriding parental issue, but quite a different matter to then dismiss it as an irrelevant consideration. (...) At times, the book draws perilously close to becoming a commentary on the maxim: love children and do what you will in making them.' (*Studies in Christian Ethics*, Vol. 11. No. 1 (1998), 112 - 115, 114v.) Ook al wenst men het gezin niet als scheppingsordering te beschouwen, dan nog is zij als natuurlijk gegeven moreel relevant. Een bescheiden voorstel voor een teleologisch geörienteerde opvatting van natuur deed onlangs Brenda Almond: 'A more generous and more realistic understanding of the natural would be that it extends to anything that continues to serve the purposes of procreation by securing and reinforcing the bond between individuals during the long process of child-raising.' (B. Almond, *Exploring Ethics. A Traveller's Tale*, Oxford 1998, 128).

[42] Vgl. Heidelb. Catech. Zondag 3, 8: 'Vr.: Zijn wij dan zo verdorven dat wij geheel en al onbekwaam zijn tot iets goeds en geneigd tot alle kwaad? Antw.: Ja, tenzij wij door de Geest van God wedergeboren worden.' Het kwaad wordt niet geontologiseerd (God heeft de mens zo geschapen dat hij de wet kan volbrengen, leert de daaropvolgende Zondag (4,9)), maar in de heilshistorische dynamiek van de verbondsgeschiedenis geplaatst. De 'verdorven aard van de mens' is het gevolg van 'de val en ongehoorzaamheid van onze eerste voorouders Adam en Eva in het paradijs' (Zondag 3,7).

[43] Vgl. Kant's, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Erstes Stück) (1793), over het 'radikal Böse'. R. Niebuhr, Nature and Destiny of Man, deel I (Human Nature), New York 1941, 278vv.

[44] Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur ethischen Urteilsbildung im Blick auf die Gentechnik (2. Um eine Anhang erweiterte Auflage), Denkschrift Evangelische Kirche Deutschland (EKD), 1991, 159. Over de neiging van onderzoekers om de risico's te ontkennen of te minimaliseren; het gerechtvaardigde scepticisme over het risico assessment van experts; het subjectieve, waardengeladen karakter daarvan en dientengevolge de noodzaak om mogelijke gevaren in een democratische, publieke discussie af te wegen, zie Rollin, The Frankenstein Syndrome, 67vv.

[45] Vgl. M. Fabri dos Anjos, 'Macht, ethiek en de armen in het onderzoek in menselijke genetica', in: Concilium 1998/2 (Ethiek en gentechnologie), 85 - 95.