

Min of meer heilig De religie van het DNA

Door F. de Lange

Min of meer heilig: de religie van het DNA, in: Christen Democratische Verkenningen, 2000, nr. 11/ 12/ november/december 2000, 32 - 39.

In het DNA raken we aan kern van het leven. In die uitspraak ligt alle morele commotie rondom de kennis van en omgang met de erfelijke code opgesloten. De ethische vragen waaieren uiteen zodra we bedenken wat er aan het DNA medisch en maatschappelijk vast zit: genetische tests op erfelijke ziekten, pre- en postnataal; genterapie, somatisch en in de kiembaan; wetenschappelijk onderzoek op en experimenten met embryo's, het spookbeeld van de eugenetica. Niet alleen de vraag wat we mogen *doen* met DNA, ook de vraag wat we met ons *weten* over DNA aan moeten doen een ongehoord beroep op ons moreel oordeelsvermogen. In het geding is wat goed is.

In het DNA raken we aan de kern van het leven. Niet alleen ethisch, maar ook *wijsgerig* raakt de uitspraak aan de menselijke fundamenten. Als menselijke eigenschappen opgesloten zitten in onze erfelijke code, hoe vrij zijn we dan nog? De grandeur van mensen is gegeven met hun vrijheid om zelf hun levenslot te bepalen. Het determinisme van een biochemie die mij suikerziekte of borstkanker, een matige intelligentie en een opvliegend karakter voorspelt, lijkt mij er helemaal van te beroven. Kan vrijheid, zowel in de betekenis van: spontaniteit, als in die van: keuzemogelijkheid uit alternatieven, voortaan alleen nog met een kleine letter worden geschreven? De klassieke vraag over de verhouding tussen menselijke vrijheid en natuurlijke bepaaldheid moet opnieuw worden gesteld. In het geding is wie wij zijn.

In het DNA raken we aan de kern van het leven. In de ene zin ligt ook een *religieus* oerbeseft opgesloten. Hij raakt aan traditionele gevoelens en voorstellingen over de rolverdeling van God en mens, het profane en het sacrale. In het geding is wat voor ons heilig is.

'Voor God spelen', 'op de stoel van de Schepper gaan zitten,' 'het gen als God' – dat zijn de clichématige oneliners die we vaak in dat verband horen. Ze figureren in de koppen van glossy magazines of als makkelijke binnenkomer in het verhaal van de ethicus of wijsgeer. Zelden worden ze echter op hun religieuze draagwijdte getoetst. Religieuze taal wordt in het seculiere debat vaak als (een nog) traditionele metafoer voor een onderliggende 'echte' wijsgerige of ethische vraag beschouwd. Ze wordt niet genomen voor waarvoor ze zich geeft: voor religie. Zo reduceerde onlangs de rechtsfilosoof Ronald Dworkin - in een overigens heel goed artikel – de angst van mensen voor het 'voor God spelen' van de DNA-technoloog tot de wijsgerige vraag naar contingentie. De grillige natuur, aldus Dworkin, ('de hand van God' in de taal van de oude religieuze metafoer) is in het DNA-onderzoek zover binnen het domein van de menselijke verantwoordelijkheid gebracht, dat we het gevoel hebben opnieuw onze basisintuïties over contingentie en noodzakelijkheid te moeten 'resetten'. 'We spelen voor God' zeggen mensen dan, terwijl ze 'eigenlijk' bedoelen: we moeten nu meer zelf beslissen.

Ik denk dat in zo'n reductionistische benadering het religieuze in zijn eigensoortigheid wordt onderschat. In de religie geven mensen een antwoord op fundamentele bestaanservaringen dat niet herleid kan worden tot iets anders, maar genomen moet worden zoals het zich geeft: in de taal, de rite en de mythe van het geloof. De reflectie op dat geloof, de theologie, moet een eigen bijdrage leveren aan het DNA-debat door de religieuze componenten aan dat debat te

beschrijven, te analyseren en te evalueren. Deze religieuze dimensie staat niet op zichzelf. Zij zal vervolgens ook wel weer in samenhang moeten worden gebracht met andere bestaansdimensies. Er is onderlinge afstemming nodig, zodat we niet als verknipte mensen door het leven gaan. Een 'reflectief evenwicht' tussen o.m. onze religie, moraal, wetenschap en politiek, waarbij coherentie en compatibiliteit in het netwerk van onze overtuigingen en attitudes wordt nagestreefd. Daarbij zullen, na afweging, soms religieuze overtuigingen kunnen sneuvelen als we ze onmogelijk meer in het reïne kunnen brengen met wat we voor de rest geloven en belangrijk vinden. En omgekeerd kan een ethisch argument niet meer worden ingebracht, als het in strijd blijkt te zijn met onze diepste religieuze intuïties. Voorwaarde is bij dit alles wel dat religieuze expressie als *religieus* wordt beoordeeld.

De westerse wereld is minder seculier dan ze zelf denkt. Ook het DNA-debat is omgeven van en doortrokken van religieuze elementen, die enerzijds aansluiten op de religieuze traditie, anderzijds nieuwe wegen gaan. In de godsdienstgeschiedenis is de symboliek van het Centrum van de Wereld (*axis mundi*) wijd verbreid. Voor-moderne beschavingen relateerden het menselijk bestaan aan een sacraal kosmische centrum. Zij spraken van een wereldboom, of een kosmische berg. Maar ook wel van een 'wereldnavel'. De godsdienstwetenschapper Mircea Eliade schrijft:

Vanuit haar centrum wordt een universum 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.'¹

De overweldigende ervaring van een Transcendent Midden noemt Eliade een hiërofanie. In het centrum, de kosmische kern toont zich het heilige. Welnu, voor de 21^e eeuw lijkt de celkern het sacrale centrum te zijn geworden, dat hij met religieuze huiver en eerbied nadert.

Theologische Spielerei, een retorische truc, zo'n stelling? Dat hangt er van af. Niet als we onder heilig verstaan wat Eliade er onder verstond. Hij spreekt over het sacrale en heilige als over de 'werkelijkheid par excellence'. Het heilige is gevuld met, loopt over van Zijn, is 'bron van leven en vruchtbaarheid', schrijft hij. In het sacrale ontmoet de religieuze mens de onuitputtelijke, absolute realiteit, die betekenis en structuur geeft aan het gewone, alledaagse leven. In de pre-moderne religies die Eliade bestudeerde, heeft het sacrale een vergelijkbare ontologische lading als het DNA voor de moderne mens. Hier ontmoeten we het levende Zijn zelf, waarvan alle levensvormen zijn afgeleid. Hiërofanie, zegt Eliade, is ontofanie.

In het DNA raken we aan de kern van het leven, is zo beschouwd behalve een biologische constatering, een ethisch dilemma, een wijsgerige puzzel, ook religieuze hymne. Hier naderen wij het geheim van het leven, zoals Mozes naderde tot God in de brandende braambos. '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). Het heilige lijkt zich in de loop van de tijd verplaatst te hebben, maar het is er nog. Niet meer de woestijn, de tempel of de kerk, maar het laboratorium is de plaats voor de hedendaagse hiërofanie. De mythische metafoeriek van cirkel, rand en kern in het spreken over het geheim van het leven is nog steeds herkenbaar in onze hedendaagse omgang met de biologie.

¹ 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.

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.

Hoe deze impliciete religiositeit rondom het DNA te evalueren? Als een survival uit archaische tijden, dat zo nu en dan nog even opspeelt, maar in onze seculiere wereld verder wel zal afsterven? Of als aarzelend begin van een nieuwe levensreligie?

Vanuit christelijk perspectief zijn beide opties open. Het is geen uitgemaakte zaak hoe de C in het CDA zich met het DNA zal hebben te verstaan. Er zit – om met de eerste optie te beginnen - in de christelijke (met name protestantse) traditie een sterk desacraliserende tendens. Zij kan zich van harte aansluiten bij de terugtrekking van het heilige uit onze cultuur, heeft daar zelf ook – zeggen cultuurhistorici – van harte aan meegewerkt. Het gen kan nooit als goddelijk aanbeden worden, omdat Gód zelf alleen God is, verdedigt het radicale theocentrisme. Het benadrukt de kwalitatieve grens die er tussen Schepper en het geschapene bestaat. Niet het leven zelf is heilig, maar God, de Soevereine, 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. Een secularisering van het DNA-debat is dan – op christelijk-religieuze gronden! – ook gewenst. Dat kan ook moreel gezien tot enige ademruimte leiden (en als ik het goed zie wil dr. L Bosch deze ruimte binnen het CDA graag benut zien). Wie de natuur desacraliseert, liberaliseert ook zijn omgang ermee. Juist omdat er maar Eén is die Absoluut is, worden er in de ethiek geen absolute waarden meer beleden. De natuur (tot in zijn kern, het DNA) is instrument, geen Tegenover. Ook al is straks het Human Genome Project voltooid en heeft men alle 80.000 menselijke genen in kaart gebracht, ook al ontrafelt men het geheim van het leven, niet God zelf, maar zijn schepping is in het geding. Deze desacralisering van de biotechnologie impliceert een zekere onbekommerdheid in de 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 wellicht morele grenzen aan gentechnologie, religieuze taboes zijn er niet. God huist niet in de genetische code; wie de code ontrafelt, wie genen recombineert of transfereert, speelt met de schepping, maar niet met de Schepper.

Een tweede christelijke optie ten aanzien van de impliciete religiositeit in het biotechnologisch debat waardeert haar veel positiever. Hier beroept men zich op de notie van de 'heiligheid van het leven.' Dat is eigenlijk een merkwaardig concept. Het is nog geen eeuw oud, en heeft in de christelijke traditie eigenlijk geen wortels, ook al wordt het door bijvoorbeeld de paus nadrukkelijk verdedigd (o.a. in zijn encycliek *Evangelium Vitae* (1995)). Het wordt in de moderne samenleving echter breed gedragen, ook en met name buiten de kerken.² De rooms-katholieke traditie staat er open voor, omdat zij veel meer dan de protestantse, sacramenteel denkt: deze werkelijkheid is doortrokken van de goddelijke werkelijkheid, ook al valt ze er niet mee samen. Echter ook het Nieuwe Tijdsdenken, dat een resacralisering van de kosmos voorstaat, kan er goed mee uit de voeten. Zo hield de cultuurcriticus Jeremy Rifkin een pleidooi voor de resacralisering van de natuur. Hij voerde daarbij de 'heiligheid van het leven' aan als argument voor een absoluut verbod op elke vorm van gentechniek.³ Hij beriep

² Vgl. Don Cupitt, *The New Religion of Life in Everyday Speech*, Londen 1999.

³ Jeremy Rifkin, *Declaration of an Heretic*, Boston 1985.

zich daarbij niet op een gevestigde religieuze traditie, maar appelleerde aan een weinig gearticuleerd spiritueel naturalisme, een soort Groene Religie.

In beide (binnen- en buitenkerkelijke) gevallen is er echter sprake van een specifiek westerse, moderne vorm van religiositeit. We vinden er de moderne waardering van het diesseitige, aardse leven en de uniciteit van het individu in terug. Niet meer het eeuwige leven na de dood, niet meer God zelf, maar het Leven, van zijn biologische substraat tot en met zijn individuele biografie, wordt bron en vindplaats van het heilige. Het is 'sacraal' in de zin van Eliade: in het Leven verhevigd en concentreert zich het Zijn. De religie van het leven is een religie na Darwin, die tot ontwikkeling komt in een cultuur die zich loszigt van de gevestigde christelijke kaders. Schepping is geen eens gegeven, altijd gegeven, maar een proces vol kansen en mislukkingen. Albert Schweitzer schreef een ethiek voor deze levensreligie. Maar als hij het concept van de 'heiligheid van het leven' niet had uitgewerkt, had een ander het wel gedaan. Het zat in de lucht, en hij heeft eigenlijk niet anders gedaan dan het registeren en articuleren. Schweitzer putte ook, zo zei hij zelf, niet uit specifieke christelijke bronnen, maar deed een beroep op een algemeen menselijke religiositeit. Lao-Tse en Confucius, de Stoa en Spinoza - heel de religieuze erfenis van de mensheid wordt in zijn ethiek gecondenseerd tot één modern-religieus beginsel. Een notie, die geen welomlijnd dogma wil zijn, maar meer een ongearticuleerd gevoel, een soort 'proto-religieuze natuurlijke metafysica' (E. Shils). De religie van het leven appelleert aan de van kerk en christendom vervreemde moderne mens; zij is religieus, maar zonder hem absoluut de wet voor te schrijven en zijn geweten te binden. Het leven is min of meer heilig, niet ten koste van alles.

Deze seculiere religiositeit zal met een minder restrictieve ethiek corresponderen dan de pauselijke.⁴ Toch gaan in beide gevallen van de ervaring van de 'heiligheid van het leven' op de ethiek een terughoudend effect uit, een terugtrekkende beweging. Een *Scheu* en schroom om 'zo maar' in te grijpen in de kern van het leven.

Hoe te kiezen tussen beide opties? Van tweeën één, zo lijkt het: men kan opteren voor christelijke zuiverheid, maar dan ten koste van een breed draagvlak (de eerste optie); men kan ook kiezen voor het diffuse syncretisme van de notie 'heiligheid van leven', maar dan met een effectieve werking op de moraal (tweede optie). Een geforceerd dilemma natuurlijk, omdat in werkelijkheid de overtuigingen vaak door elkaar lopen.

De eerste (religieus)desacraliserende en (moreel-)liberaliserende benadering is mij vanuit mijn eigen gereformeerde achtergrond het meest vertrouwd. 'Wees vrijmoedig in je omgang met de natuur, het DNA is God zelf niet. Alles wat je als rentmeester er toe kunt bijdragen om naar vermogen het lijden van mensen te verminderen en hun geluk te vergroten, moet je doen.' En daar horen gentherapie en eventueel experimenten met embryo's ook bij.⁵

De tweede benadering is behoedzamer en terughoudender. Ik neig er de laatste tijd wat meer toe over, zowel vanuit religieuze als morele overwegingen. Religieus: de radicale scheiding tussen God en zijn schepping geeft ons technisch en moreel alle speelruimte die we maar wensen. God loopt ons immers niet voor de voeten. Maar zij zet de goddelijke presentie ondertussen zo op afstand, dat zij op den duur overbodig wordt. God wordt steeds meer een onvoorstelbare, ondenkbare, onervaarbare grootheid. Zijn transcendentie wordt gered, maar niemand die hem ten slotte nog als een levende werkelijkheid ervaart. Dit koppig christelijk verzet tegen de 'heiligheid van het leven' moet daarmee een te hoge religieuze prijs betalen. Het christelijke wint aan zuiverheid, maar verliest aan zeggingskracht. Een theologie daarentegen, die meer - bijvoorbeeld in het spoor van de processtheologie - uitgaat van God als creatieve Geest en de wereld als het

⁴ In de encycliek *Evangelium Vitae* (1995) heet het menselijk leven 'heilig en onaantastbaar op elk moment van zijn bestaan.' 'Vanaf het prilleste begin tot aan het einde'.

⁵ Vgl. F. de Lange, Voor God spelen? Religie, ethiek en gentechnologie, in: *Tijdschrift voor Theologie*, jaargang 38 (4), 394 – 410.

experiment waarin wij met Hem/Haar zijn betrokken, schept meer ruimte voor de ervaring van de immanentie van God/het goddelijke in het proces van het leven, onder een gelijktijdige aanscherping van onze verantwoordelijkheid voor de voortgang van dat leven.⁶ De christelijke geloofsbezinning zal zich dan echter niet terug kunnen trekken op de traditie, maar elementen uit het moderne levensgevoel en zelfverstaan in zich moeten integreren. Zij zal een religie na Darwin, Watson en Crick moeten willen zijn.

Er zijn voor mij ook morele overwegingen te noemen voor een nadrukkelijker ondersteunen van de notie van 'heiligheid van het leven', al geef ik toe dat ze nog meer op een intuïtieve reactie dan op systematische reflectie berusten. Ze hebben te maken met de wetgeving van onze huidige regering. Wie bijvoorbeeld het recente wetsvoorstel inzake handelingen met geslachtscellen en embryo's (de 'Embryowet') leest, zal opmerken – in de Memorie van Toelichting – dat 'respect voor leven' als een eerste morele principe geldt in de beoordeling van de wetenschappelijke omgang met embryo's.⁷ Dat lijkt heel wat. Maar wat is de werkelijke morele kracht van dit beginsel wanneer het – zoals in het wetsvoorstel - eerst leidt tot een krachtig verbod op het kweken van embryo's ten behoeve van wetenschappelijk onderzoek, dat vervolgens over drie tot vijf jaar eenvoudig 'overruled' kan worden door de belangen van wetenschap en de wijzigende opinie in de samenleving? 'De beschermwaardigheid van het embryo en het respect voor het leven zijn kennelijk verenigbaar met het ene en met het andere standpunt; wat dan wel wordt afgewogen is onduidelijk,' oordeelt de Raad van State terecht in zijn advies⁸. Loopt het principe 'respect voor leven' in de kabinetsoverwegingen niet het gevaar een chiffrage, een bleek en bloedeloos principe te worden? Een moreel beginsel van de tekentafel, in plaats van de vrucht van een levende ervaring van *Scheu* en *awe* voor het geheim van het leven zelf? We zouden wel iets meer seculiere religie in de ethiek kunnen gebruiken, denk ik dan. Een beetje meer heiligheid, om tegenwicht te kunnen bieden aan de instrumentaliteit waarmee we met leven omgaan. ⁹ 'Heiligheid van leven' niet als een notie, maar als een ervaring, kan als een religieus oerbeseft het morele beginsel van respect voor leven voeden en vitaliseren. Zonder het meteen daarmee weer te mystificeren, zouden we 'Leven' met een hoofdletter moeten willen schrijven.

Dat respect kan weliswaar niet het enige morele beginsel zijn. Het belang van ouderparen en het welzijn van toekomstige kinderen is er ook nog. En soms weegt dat laatste, alles wel beschouwd, op tegen 'respect voor leven'. Maar daarbij gaan we toch niet 'zo maar' overstag? De kern van het leven moet ons, hoe dan ook, min of meer heilig zijn.

-o-

Dr. F. de Lange (1955) is hoogleraar ethiek aan de Theologische Universiteit Kampen.

⁶ Vgl. bv. G.D.J. Dingemans, *De stem van de Roepende. Pneumatheologie*, Kampen 2000.

⁷ Tweede Kamer, vergaderjaar 2000 – 2001, 27 423, nr. 1, 2, 3.

⁸ Tweede Kamer, vergaderjaar 2000 – 2001, 27 423 A, 2.

⁹ Zo voert Ronald Dworkin (*Life's Dominion. An Argument about Abortion and Euthanasia*, Londen 1993) een pleidooi om het 'sanctity of life' principe als 'religieus' rechtsbeginsel in onze seculiere democratie te erkennen, juist omdat het niet specifiek aan een religieuze traditie is gebonden, maar zo algemeen gedeeld wordt.