

1. Inleiding

De verhouding tussen godsdienst en moraal staat de laatste tijd regelmatig in de belangstelling.¹ In het debat over normen en waarden werd naar godsdienst gekeken als bron voor moraal; minister Donner deed op de kerken een uitdrukkelijk beroep om zich te laten horen. Uitspraken van imams over de westerse samenleving en onderwerpen als homoseksualiteit gaven aanleiding tot felle discussies en zelfs tot strafrechtelijke vervolging. En in recente debatten rond euthanasie en de openstelling van het huwelijk voor homoseksuele en lesbische paren werd vanuit sommige kerken scherp stelling genomen tegen de (inmiddels aangenomen) wetsvoorstellen. Bij elk van deze thema's speelt de vraag mee naar de rol van levensbeschouwing en levensbeschouwelijke instellingen in een pluralistische samenleving.

Wat mij opvalt in deze discussies is dat de verschillende partijen in het debat doorgaans dezelfde beperkte veronderstellingen over de verhouding tussen godsdienst en moraal delen. Simpel gezegd is de gedachte dat godsdienstige overtuigingen een bron voor morele normen zijn. Een godsdienstige opvatting is het uitgangspunt; daaruit worden morele opvattingen afgeleid; die overtuigingen worden vervolgens in handelen omgezet.

Deze simpele visie lijkt mij echter niet de meest zinvolle invalshoek om de verhouding tussen godsdienst en moraal opnieuw te doordenken. Daarvoor zijn verschillende argumenten.² Allereerst sluit deze visie naar mijn indruk steeds minder aan op de manier waarop veel Nederlanders in de praktijk hun geloof beleven; het gaat teveel uit van een vaststaand, samenhangend geheel aan godsdienstige en morele dogma's waartegen een gelovige geacht wordt ja te zeggen. Veel moderne christenen (maar iets vergelijkbaars geldt ook voor veel jonge moslims en bijvoorbeeld New Age aanhangers) lijken echter nogal huiverig om stellige geloofsuitspraken te doen over onderwerpen als God, Jezus of de betekenis van het avondmaal, en zoeken vooral naar een verdieping van hun geloofsbeleving in de praktijk. Bovendien zijn ze meestal zekerder van hun morele overtuigingen over bijvoorbeeld mensenrechten dan van hun geloofsovertuigingen. De gedachte dat morele overtuigingen en gedrag bepaald worden door godsdienstige overtuigingen spooft niet erg met deze moderne geloofsbeleving.

Een tweede bezwaar is dat deze visie leidt tot een verstarring en verstening van godsdienstige en morele opvattingen. Door de moraal af te leiden uit de godsdienst (waarover moeilijk getwist kan worden), wordt het veel moeilijker om morele overtuigingen te herzien. Ze worden deels geïmmuniseerd tegen kritiek. Wanneer we godsdienst vooral zien als een stelsel van samenhangende proposities waarin je wel of niet gelooft, worden gelovigen gedwongen hun gelovige identiteit ook te formuleren in termen van die overtuigingen. Daarmee wordt te weinig ruimte geboden voor de dynamiek en het pluralisme die in de praktijk van geloofsgemeenschappen en van het dagelijks leven vaak veel meer tot hun recht komen.³ Als de orthodoxie voorop staat, is voor verscheidenheid en ontwikkeling in de praktijk te weinig

* Mijn dank gaat uit naar Frans W.A. Brom, Jos Kole en Theo Boer voor hun kritische opmerkingen bij een eerdere versie.

¹ In dit artikel zal ik de termen godsdienst, religie en geloof als equivalent door elkaar gebruiken; hetzelfde geldt voor de termen moraal en ethiek.

² Voor vergelijkbare kritiekpunten en een grotendeels in dezelfde richting gaande alternatieve benadering, zie R. John Elford, *The Ethics of Uncertainty. A New Christian Approach to Moral Decision-Making*, Oxford 2000.

³ Egbert Schroten, 'Playing God. Some Theological Comments on a Metaphor', in: Gijsbert van den Brink *et al.*, *Christian Faith and Philosophical Theology. Essays in Honour of Vincent Brümmer*, Kampen 1998,

ruimte. Daardoor wordt het zowel intern als extern moeilijker om tot een open dialoog over de betekenis van godsdienst en moraal in de pluralistische samenleving te komen.

Een derde, meer theoretisch bezwaar is dat deze visie een eenzijdige benadering is van godsdienst en van ethiek, waardoor zij onvoldoende recht doet aan de werkelijkheid van beide. Verschijnselen als ethiek, recht en godsdienst hebben zowel een dynamische als een statische kant. In de godsdienst is dit onderscheid bekend als de tegenstelling tussen leven en leer. Het huidige debat over moraal en religie is in twee opzichten eenzijdig: de nadruk ligt te sterk op de leer, en men kiest voor een orthodoxe, deductieve visie waarin de godsdienstige leer de grondslag is voor de morele normen. Dit geldt overigens zowel voor degenen die een beroep op godsdienstige overtuigingen in het politiek-morele debat bepleiten als voor hun liberale tegenstanders die een dergelijk beroep uitsluiten; beide delen eenzelfde eenzijdige benadering.⁴

Dit theoretische bezwaar staat centraal in dit artikel. Ik begin met twee modellen te schetsen om dynamische verschijnselen te begrijpen, een productmodel en een praktijkmodel (§ 2). Vervolgens laat ik zien hoe naast de deductieve, orthodoxe manier van redeneren nog een tweede, pragmatische manier van redeneren mogelijk is (§ 3). Met behulp van dit analytisch kader kunnen we de verhouding tussen godsdienst en ethiek beter begrijpen en inzien waarom de gangbare benadering te beperkt is (§ 4). Tenslotte ga ik na wat de implicaties van deze analyse zijn voor het debat over normen en waarden in de pluralistische samenleving (§ 5).

Mijn invalshoek bij deze analyse is een filosofische. Als wijsgerig ethicus probeer ik te begrijpen hoe de levensbeschouwelijke dimensie van ethiek kan worden gethematiseerd. Natuurlijk hebben theologen al uitgebreid over deze thematiek nagedacht, maar ik hoop dat een bijdrage vanuit wijsgerige hoek hier toch iets kan toevoegen — ook al zal die poging vermoedelijk betekenen dat ik soms wat simpel over theologische thema's spreek. In dit artikel klinkt ook een remonstrants perspectief door. Ik herken me vaak niet in de wijze waarop zowel vanuit andere kerken als door anti-kerkelijke publicisten over moraal en religie wordt gesproken. Het pragmatisch model dat ik als alternatief schets, biedt mijns inziens een goed vertrekpunt voor een vrijzinnige visie op de verhouding tussen beide; helaas ontbreekt de ruimte om die hier verder uit te werken.

2. Twee modellen van godsdienst en ethiek

Voor dynamische verschijnselen geldt dat we ze altijd op twee manieren kunnen beschrijven die nooit helemaal in elkaar te vertalen zijn. Een bekend voorbeeld is dat van een elektron, dat we als een deeltje kunnen beschouwen en als een golf, maar niet als allebei tegelijk. Beide modellen van het elektron geven bepaalde inzichten die in het andere model minder goed naar voren komen.⁵

Dit geldt ook voor sociale verschijnselen als ethiek en recht. We kunnen ethiek zien als een verzameling in proposities te formuleren normen en waarden voor het goede leven en voor het juiste handelen, als een ethische code — al dan niet op schrift gesteld. Uiteenlopende voorbeelden zijn de Tien Geboden in de Bijbel en de recente code-Tabaksblat voor bedrijven; ruimer opgevat zijn het alle vaak impliciete, maar in principe in woorden te formuleren morele opvattingen. Maar we kunnen ethiek ook zien als het goede leven en het juiste handelen zelf, als de geleefde moraal. Dan hebben we het zowel

186-196 betoogt terecht dat vanuit een christelijk perspectief de wereld niet een 'predetermined system' is, maar 'open to change and surprise'. Wie deze veranderlijkheid serieus neemt, dient ook godsdienst en ethiek als principieel dynamisch te beschouwen.

⁴ Vgl. ook Jos Kole, *Moral Autonomy and Christian Faith: A discussion with William K. Frankena* (diss. Kampen), Delft 2002, in het bijzonder § 10.1.4, die terecht constateert dat zijn kritiek op de liberale Frankena evenzeer zijn fundamentalistische tegenstanders raakt, omdat beide uitgaan van een funderingsdenken.

⁵ De ideeën in deze paragraaf zijn, voor wat betreft ethiek en recht, verder uitgewerkt in mijn 'Two Models of Law and Morality', *Associations* 3 (1999), 61-82.

over de dagelijkse praktijken waarin we proberen moreel juist te handelen, als over de meer reflectieve praktijk waarin we nadenken over wat moreel juist handelen en goed leven zou zijn.

Het eerste model kunnen we een productmodel (of doctrinemodel) noemen, omdat ethiek daarin wordt gezien als een samenhangende verzameling of doctrine van in proposities geformuleerde normen en waarden; een verzameling die het product is van ons denken. Het tweede model kunnen we een praktijkmodel (of procesmodel) noemen, omdat het daarin gaat om (de ethische dimensie van) de praktijk van het dagelijks leven en handelen. Beide modellen belichten aspecten van ethiek; beide modellen zijn nodig om ethiek goed te begrijpen. De modellen staan natuurlijk niet los van elkaar; ze verwijzen voortdurend naar elkaar. We kunnen immers de geleefde moraal alleen begrijpen in het licht van pogingen om deze ook te verwoorden en omgekeerd kunnen we de verwoorde moraal alleen begrijpen in het licht van pogingen om deze ook in praktijk te brengen.

Dit onderscheid tussen een praktijkmodel en een productmodel komen we ook tegen bij religie. Daar is het bekend als het onderscheid tussen leer en leven. We kunnen een godsdienst beschouwen als een groot verhaal, als een samenhangende theorie over hoe de wereld in elkaar zit (ontologie), waar de toekomst op uitloopt (eschatologie) en hoe wij in het licht van het voorgaande moeten handelen (ethiek).⁶ Dan leggen we nadruk op de leer. Theologische en kerkelijke geschillen gaan vaak over de juiste leer, bijvoorbeeld over de vraag naar het karakter van God, de uitverkiezing of de betekenis van het avondmaal, c.q. de eucharistie. Deze leer wordt vaak gekoppeld aan de bijbel of gedeelten uit de bijbel zoals de Bergrede, en aan bepaalde belijdenisgeschriften.

Maar godsdienst kunnen we ook zien als een geheel van praktijken en als een dimensie van het dagelijks leven. Dan hebben we het over herkenbaar religieuze activiteiten als liturgie, pastoraat en diaconaat (al dan niet georganiseerd in officiële kerkelijke instituties), maar ook over de manier waarop gelovigen in het leven staan en in hun dagelijks handelen gestalte geven aan hun geloof.

Net als bij de ethiek geldt dat beide modellen niet zonder elkaar kunnen. Als de leer op geen enkele manier in praktijk wordt gebracht, is godsdienst slechts lippendienst. En voor een vitale praktijk die ook doorgegeven kan worden is het noodzakelijk om op zijn minst gedeeltelijk onder woorden te brengen wat mensen daarin bezielt. In religies en in theologische theorieën wordt doorgaans geprobeerd om aan beide modellen recht te doen. Maar omdat men nooit tegelijk geheel aan beide modellen recht kan doen, blijkt in de praktijk doorgaans dat op een van beide modellen de nadruk komt te liggen.

Beide modellen zijn daarom in de geloofsbeleving van individuen en groepen niet altijd even sterk aanwezig. Dat blijkt ook binnen het christendom. In de oosters-orthodoxe traditie bijvoorbeeld ligt het accent in de kerkdiensten sterk op de liturgische praktijk, terwijl in de protestantse traditie de preek als doordenking van bijbel en geloofsleer een centrale rol vervult. In de calvinistische traditie staat het juiste geloof voorop (*sola fide, sola scriptura*), terwijl in de doperse traditie de nadruk wordt gelegd op het juiste leven.⁷

In het sterk door het calvinisme gestempelde Nederland wordt godsdienst traditioneel vooral gezien in termen van de leer. Mijn indruk is echter dat in de hedendaagse geloofsbeleving van veel Nederlanders de leer op de achtergrond is geraakt en de praktijk meer naar voren is gekomen, zowel in de zin van liturgische praktijken en rituelen als in de zin van het ethisch juiste handelen.⁸ Uit tal van onderzoeken blijkt dat veel mensen wel geloven in iets als een hogere macht of diepere kracht, maar daarbij verder weinig omliggende geloofsvoorstellingen hebben. Misschien dat die kracht nog wel als ‘God’ wordt aangeduid, maar klassieke ideeën als almacht of de Drieënhed spelen in dergelijke

⁶ Zie hierover uitgebreider mijn *De verbeelding aan het werk. Pleidooi voor een realistisch idealisme*, Kampen 2001, 116-126.

⁷ Vgl. het slot van de bij doopsgezinden geliefde spreuk “Dopen wat mondig is; spreken dat bondig is. Vrij in ‘t christelijk geloven; daden gaan woorden te boven.”

⁸ Ik doel hier op het midden en de linkerkant van het kerkelijk spectrum. Bij de orthodoxe rechterzijde (zowel bij katholieken als protestanten) staat de leer nog vaak in meerdere mate centraal, hoewel de invloed van charismatische en evangelische bewegingen ook daar voor een zekere verandering zorgt.

geloofsvoorstellingen geen rol. De strijd tussen theologen en kerken over thema's als de betekenis van het avondmaal of eucharistie en de toelating daartoe laat grote groepen tegenwoordig onverschillig.⁹ Voorop staan de religieuze ervaring (in kerkdiensten, maar ook in meditatie of kloosterretraites) en een moreel goed leven. Een dergelijke nadruk op de praxis (overigens zonder daarbij de uitdaging uit de weg te gaan om daarop ook rationeel te reflecteren) sluit goed aan bij de vrijzinnige traditie.¹⁰

3. Deductivisme versus pragmatisme

De gangbare visie op godsdienst en moraal is nog op een tweede manier eenzijdig. Men kiest niet alleen voor het modelleren van godsdienst als stelsel van godsdienstige overtuigingen, maar binnen dat model wordt ook een specifieke keuze gemaakt. Sterk versimpeld zijn de impliciete veronderstellingen als volgt. Wie gelooft, aanvaardt het gezag van God (of Allah). God heeft zich geopenbaard in de bijbel (of de koran of andere geschriften). Daarnaast is er misschien een religieuze institutie, een kerk, die gezaghebbende uitspraken kan doen en dogma's kan vastleggen, of zijn er bepaalde andere geschriften die een groot gezag hebben (bijvoorbeeld de drie formulieren van enigheid). Die uitgangspunten — de teksten en de groundbegrippen daaruit, de dogma's, de gezaghebbende interpretaties en instituties — vormen de basis voor een omvattende religieuze doctrine en een moraal.¹¹ We kunnen dit een deductieve methode noemen: het geheel van godsdienstige en morele overtuigingen wordt afgeleid uit een aantal algemene uitgangspunten.

Tegen zo'n deductieve benadering zijn tal van bezwaren.¹² Een eerste probleem is dat van de overbelasting of onderbepaaldheid van de dogma's en klassieke geschriften. Uit de bijbel of de belijdenisgeschriften valt moeilijk af te leiden hoe om te gaan met biotechnologie of voorbehoedmiddelen; pogingen daartoe zijn vaak weinig overtuigend. Een tweede probleem is dat het te statisch en universalistisch is. Geloven in de agrarische en nomadische samenleving van het Midden-Oosten tweeduizend jaar geleden kan niet precies hetzelfde inhouden als geloven anno 2004. Een derde bezwaar is dat het weinig ruimte biedt voor pluralisme. Als concrete morele en religieuze normen het resultaat zijn van strikte deductie uit onbetwifelbare uitgangspunten, dan is iemand die een andere overtuiging heeft een ketter die bekeerd moet worden tot het ware geloof en niet een interessante gesprekspartner.

Het belangrijkste bezwaar is natuurlijk fundamenteler. Waarom zouden we aannemen dat de bijbel, de belijdenisgeschriften of de uitspraken van kerkelijke leiders en instituties juist zijn? Het is toch allemaal uiteindelijk mensenwerk, zij het mogelijk door God geïnspireerd mensenwerk? Maar als de uitgangspunten niet meer absoluut zeker zijn, kunnen we het hele bouwwerk van de religieuze doctrine ook niet meer met zekerheid funderen. Het is vooral dit probleem dat dit deductieve model uiteindelijk

⁹ Illustratief is het artikel van Wouter Geerling, 'Geloven zonder stroming. De jeugd heeft lak aan "hervormd" of "gereformeerd"', *VolZin* 12 september 2003, 28-30: "Het 'gewicht' van de dogma's is niet alleen in kerken afgenomen ... het gaat minder om theorie en meer om gevoel, beleving en praktijk."

¹⁰ J. de Graaf, 'Radikale humaniteit', in J. de Graaf *et al.*, *Vrijzinnige levensontplooiing*, Baarn (z.j.), 11-35, acht de verbinding van mystiek en ethiek kenmerkend voor de vrijzinnige traditie. L.J. van Holk ('Strijd om waarheid; vrede in vrijheid', in dezelfde bundel, 36-62, p. 43) heeft het over het primaat van de religieuze ervaring. Beide auteurs nemen uitdrukkelijk stelling tegen de Barthianen. Expliciet in de lijn van De Graaf ook Willemien van Veen-de Graeff, "'Hier loopt het ik en het wil God ontmoeten': over spiritualiteit", in Willem B. Drees, *Een beetje geloven. Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom*, z.p. (Balans) 1999, 57-72.

¹¹ Elford, *The Ethics of Uncertainty*, 46-70 acht een dergelijke benadering zowel toonaangevend in het protestantisme (dankzij de invloed van de Barthiaanse traditie) als in de rooms-katholieke traditie (hij bekritiseert in dit verband vooral *Veritatis Splendor*).

¹² Voor verschillende van deze (en andere) bezwaren zie uitgebreider Kole, *Moral Autonomy and Christian Faith*. Zijn conversatie-contextualisme gaat in dezelfde richting als het hier door mij verdedigde pragmatisme, al legt hij hier en daar wat andere accenten.

niet bevredigend maakt.

Als alternatief voor de deductieve methode kan inspiratie gevonden worden in de ethiek, in het filosofisch pragmatisme. John Rawls heeft het idee van een reflectief evenwicht geïntroduceerd als een methode voor ethische theorievorming en oordeelsvorming.¹³ We kunnen de vorming van een geloofsovertuiging, van een religieuze doctrine, ook zien als een proces van reflectief evenwicht, waarbinnen heel ongelijksoortige elementen met elkaar in verband worden gebracht en elkaar wederzijds corrigeren in het streven naar een coherent verhaal. Daarbij kunnen elementen als persoonlijke religieuze ervaringen (en die van anderen), morele ervaringen, de traditie, de in die traditie gevormde dogma's en verhalen, de heilige Schriften, maar ook een analyse van de samenleving waarbinnen de laatste gegroeid zijn en van de samenleving waarbinnen iemand nu leeft, met elkaar in verband worden gebracht.

Welke elementen dat precies zijn en welk gewicht aan elk ervan wordt toegekend, kan van persoon per persoon verschillen. De een zal zijn religieuze overtuigingen vooral ontwikkelen door religieuze ervaringen, bijvoorbeeld de beleving van gemeenschap in een kerkdienst, of een mystieke ervaring van contact met God. Een ander zal in haar geloofsbeleving sterker de nadruk leggen op praktische diaconale activiteiten, op de ontmoeting met de medemens, en daarin een religieuze dimensie herkennen. Weer een ander zal een meer intellectuele geloofsweg hebben door het consequent doordenken van wat bepaalde aansprekende verhalen uit de traditie betekenen.¹⁴

Het gaat hier om accentverschillen. Doorgaans zullen elk van deze drie geloofswegen in de ontwikkeling van iemands geloofsbeleving een rol spelen, maar de onderlinge verhouding kan verschillen. Ook in de loop van een leven kunnen die verhoudingen verschuiven; geloven is immers een levenslang leerproces. Dat leerproces is doorgaans geen zuiver individueel proces, maar vindt plaats in contact met anderen, zodat men de eigen opvattingen kan toetsen. Een reflectief evenwichtsproces is nooit af: steeds weer komen er nieuwe ervaringen, nieuwe contexten, die in het proces worden ingebracht en tot bijstellen (soms ook radicaal herzien) van religieuze en morele overtuigingen leiden. Dat geldt zowel op individueel niveau als op het niveau van een religieuze traditie.

Dit alles is een veel te summier schets, maar de kerngedachte is hopelijk duidelijk. Naast een deductieve methode van het funderen van een geloofsovertuiging is een tweede model mogelijk. Daarin probeert men tot een samenhangende verwoording te komen van het eigen geloof (zonder hier overigens ooit geheel in te slagen) op basis van zowel algemene uitgangspunten als concrete ervaringen, van zowel religieuze overtuigingen als morele intuïties.

Een dergelijke pragmatische methode heeft belangrijke voordelen boven de deductieve benadering. Zij is contextualistisch, omdat concrete ervaringen en contexten een rol spelen; daarmee is de aldus tot stand gekomen geloofsovertuiging veel meer een zingevend kader waaraan mensen voor hun concrete levensvragen ook iets hebben. Zij is dynamisch omdat de geloofsovertuiging zich mee ontwikkelt met de persoonlijke ontwikkeling van iemand gedurende haar leven en, op collectief niveau, met de ontwikkeling van een samenleving. En ze is pluralistisch om twee redenen: omdat ze erkent dat elke formulering van een geloofsovertuiging altijd een voorlopige, onvolmaakte poging is, en omdat ze erkent dat mensen afhankelijk van hun context en ervaringen tot verschillende overtuigingen kunnen komen.

Dit leidt overigens niet noodzakelijk tot subjectivisme of het slechts systematiseren van vooroordelen. Een subjectivistische en in zichzelf besloten ontwikkeling is zeker mogelijk. Men kan zich afsluiten voor nieuwe, dissonante ervaringen en voor kritische reflectie, en men kan zich afsluiten voor

¹³ Zie hierover Wibren van der Burg en Theo van Willigenburg, *Reflective Equilibrium: Essays in Honour of Robert Heeger*, Dordrecht etc 1998. Ik kies bewust voor een pragmatische invulling van het reflectief evenwicht, die m.i. minder vatbaar is voor bepaalde kritieken dan de meer gebruikelijke semi-foundationalist invulling. Zie daarover mijn 'Dynamic ethics', *Journal of Value Inquiry*, 37(2003), 13-34.

¹⁴ Deze drie varianten corresponderen met de onderscheiding in drie wegen waarlangs persoonlijk geloof zich kan ontwikkelen, in Actueel-herkenbaar-vindbaar (Beleidsplan Remonstrantse Broederschap 2002-2010).

kritiek van anderen en toetsing aan de opvattingen van anderen.¹⁵ Zowel in sterk geïnstitutionaliseerde en hiërarchische kerken als in sterk geïndividualiseerde geloofsbewegingen als New Age is dat risico onmiskenbaar aanwezig. Maar het is niet noodzakelijk. Een christelijke geloofsgemeenschap kan juist ook mogelijkheden bieden tot verrijking met ervaringen uit rijke tradities, tot kritische reflectie in een open dialoog (en soms een felle confrontatie!) met anderen en tot het verwoorden en invoelbaar maken van het onzegbare en vooral, zoals Denis Müller het noemt, tot het radicaliseren van ervaringen van dissonantie.¹⁶ Vooral dat laatste kan een belangrijk potentieel tot kritische herziening belichamen.

De deductieve benadering past goed bij de orthodox-protestantse traditie, waar het Woord centraal staat en vanuit een aanvaarding van de bijbel als grondslag men de implicaties daarvan voor het hele (geloofs)leven probeert te doordenken. Maar voor veel moderne gelovigen geldt dat ze hun uitgangspunten niet zo precies kunnen verwoorden. Sommigen geloven wel dat er 'iets' is, maar vinden het moeilijk onder woorden te brengen wat dan (en achten dit vaak ook niet nodig voor hun geloofsleven).¹⁷ Anderen voelen zich wel aangesproken door klassieke voorstellingen van God en de bijbelse verhalen, maar zonder aan die laatste een absoluut gezag toe te kennen. Weer anderen laten zich ook inspireren door het waardevolle uit andere religieuze tradities en bijvoorbeeld uit New Age. Al deze groepen hebben echter gemeen dat ze geen absolute zekerheid toekennen aan bepaalde geloofsinhouden en die als grondslag gebruiken voor de rest van hun geloof, maar meer fragmentarisch en zoekend proberen uit verschillende elementen waardoor ze zich aangesproken voelen een meer of minder coherent verhaal te ontwikkelen. Mijn vermoeden is dat veel moderne gelovigen zich daarom beter herkennen in de pragmatische benadering.

4. Godsdienst en moraal

Na dit voorwerk kunnen we de aandacht richten op de verhouding tussen godsdienst en moraal. De gangbare benadering kan in termen van de vorige twee paragrafen worden betiteld als een deductief-doctrinaire benadering. Ten eerste wordt de verhouding tussen praktijk en doctrine gekenmerkt door een sterk primaat van de leer. Dat primaat hoeft niet absoluut te zijn, maar de hoofdrichting is duidelijk: de religieuze doctrine bepaalt hoe mensen (moeten) leven. Ten tweede wordt die leer ontwikkeld via een deductieve benadering. Uit godsdienstige uitgangspunten met een groot, zo niet absoluut gezag wordt een geheel van godsdienstige en morele overtuigingen afgeleid. Beide kenmerken passen goed bij een orthodox-protestantse visie, waarin de Schrift voorop staat en het hele leven in het teken van de geloofsovertuiging staat.

Dat betekent voor de verhouding tussen moraal en godsdienst dat men die vooral conceptualiseert in termen van een verhouding tussen twee typen overtuigingen, tussen overtuigingen met een propositionele inhoud.¹⁸ Men ziet die relatie als een deductieve relatie, waarbij uit bepaalde godsdienstige uitgangspunten de morele overtuigingen voortvloeien. Uit de stelling dat iemand gelooft in God, volgt dan met een aantal stappen van interpretatie en afleiding dat de bijbelse normen uitgangspunt moeten zijn voor het morele handelen en dat dus bijvoorbeeld vrouwen geen kiesrecht dienen te hebben.

Daarnaast kan een tweede benadering worden geplaatst, een pragmatisch-praktische benadering. Daarin staat de praktijk (of eigenlijk de vele praktijken waarin mensen zich bewegen) voorop en komt de doctrinaire verwoording van de eigen geloofsbeleving voort uit die praktijk. Simpel gezegd: het leven

¹⁵ Een soortgelijk risico is overigens evenzeer verbonden aan het deductieve model, zoals de talloze kerkplitsingen in reformatorische kring laten zien.

¹⁶ Denis Müller, 'Why and How Can Religions and Traditions be Plausible and Credible in Public Ethics Today?', *Ethical Theory and Moral Practice* 4 (2001), 329-348.

¹⁷ Vgl. bijv. Heine Siebrand, 'De groene vingers van God: over de dynamiek van de verbeelding', in Drees, *Een beetje geloven*, 143-154.

¹⁸ Kritisch hierover A.W. Musschenga, 'De universele moraal als opdracht', in: K.U. Gäbler e.a. (red.), *Geloof dat te denken geeft: opstellen aangeboden aan prof.dr. H.M. Kuitert*, Baarn 1989, 159-178.

staat voorop en de leer sluit daarop aan. De ontwikkeling van de doctrine ziet men niet als een deductieve methode die uitgaat van bepaalde dogma's, maar als een voortgaand proces om tal van verspreide elementen in onderling verband samen te brengen. Deze benadering sluit, zoals gezegd, goed aan bij de vrijzinnige traditie.

De verhouding tussen moraal en godsdienst ligt in zo'n benadering heel anders. Ten eerste is het niet de propositionele inhoud van overtuigingen waar het om draait, maar de dagelijkse praktijk. De overtuigingen worden mee ontwikkeld in het licht van die praktijk, in het licht van de context waarin men zich beweegt, maar vaak blijkt het moeilijk om ze goed onder woorden te brengen. En ten tweede is de verhouding tussen morele en godsdienstige overtuigingen niet een deductieve, maar een van wederzijdse beïnvloeding en correctie. Een godsdienstige overtuiging kan dus ook worden bijgesteld omdat ze niet strookt met diepgewortelde morele overtuigingen. Als uit de bijbel lijkt te volgen dat vrouwen niet mogen meebeslissen, is dit in strijd met de overtuiging dat mensenrechten, waaronder het kiesrecht, voor iedereen gelijkelijk gelden; in zo'n geval kan die laatste overtuiging de doorslag geven. Dat kan betekenen dat de interpretatie van de gezaghebbende tekst wordt aangepast of dat de visie op het gezag van die tekst wordt aangepast.

De verhouding tussen godsdienst en moraal wordt hiermee contextualistisch, pluralistisch en dynamisch. Het is niet een voor eens en altijd geldende doctrine; de verhouding ontwikkelt zich mee met de geschiedenis en met ieders persoonlijke groei. Het is vooral dit laatste dat interessante aanknopingspunten biedt voor de pluralistische samenleving.

Het debat over godsdienst en moraal wordt in Nederland vooral gevoerd in termen van de eerste benadering. Dit is ook niet geheel verwonderlijk, omdat veel spraakmakende vertegenwoordigers van het christendom, zoals de bisschoppen of de SGP en de CU, hiervan uitgaan. Veel liberalen (al dan niet gelovig) gaan overigens in dit denkpatroon mee; ook zij concentreren zich op de propositionele inhoud van geloof en moraal, maar bepleiten binnen dat kader de autonomie van de moraal ten opzichte van het geloof.¹⁹

Maar dit alles doet geen recht meer aan de geloofsbeleving van grote groepen Nederlanders, die veel meer aansluit bij de tweede benadering. Moraal en geloof zijn met elkaar verbonden, maar niet in de zin dat de moraal voortvloeit uit het geloof. Men probeert goed te leven en juist te handelen en zoekt in praktijken van liturgie en meditatie naar verdieping van religieuze ervaringen. Vertrekkend vanuit die praktijken probeert men misschien — maar zeker niet altijd! — tot een verwoording te komen van hoe men leeft en wat men beleeft. Wordt er vanuit de kerk (of ook de moskee) gekomen met scherpe morele stellingnamen waarmee men het niet eens is, dan legt men die terzijde of levert zelfs felle kritiek: het is immers de eigen ervaring en praktijk die bepalend is voor het geloof en niet de officiële leer. Als een kerkelijke leider (uitgaande van de eerste benadering) standpunten inneemt over anticonceptie, seks buiten het huwelijk of euthanasie waarmee men het niet eens is, is dat geen reden om de eigen standpunten te herzien. Integendeel, de correctie is eerder de andere kant uit, het gezag van de betrokkene en van de kerkelijke institutie wordt erdoor (nog verder) aangetast.

5. Praktische implicaties: Normen en waarden

Afhankelijk van welke benadering men kiest, komt men rond concrete problemen tot andere invalshoeken en tot andere oplossingsstrategieën. Ik wil dit laten zien aan de hand van het debat over normen en waarden, toegespitst op de vraag welke rol de kerken daarin kunnen vervullen. Daarbij stel ik de twee benaderingen als ideaaltypische modellen scherp tegenover elkaar, wat natuurlijk te weinig recht doet aan de werkelijkheid, maar hopelijk wel verhelderend werkt.

Dit debat is overigens zeer warrig; het gaat om vaak heel uiteenlopende problemen die weinig gemeen hebben. Met de slogan normen en waarden wordt bijvoorbeeld verwezen naar fatsoensnormen als groeten op straat of opstaan in de tram voor ouderen, maar ook naar (de gebrekkige handhaving van)

¹⁹ Voor deze kritiek zie ook Musschenga, 'De universele moraal als opdracht'.

juridische normen rond veiligheid of diefstal. Ik zal me hier beperken tot morele normen en waarden in engere zin. Daarbij is het zinvol om drie categorieën problemen te onderscheiden: de normen en waarden zijn helder maar worden niet nageleefd; ze zijn onhelder; en ten slotte ze zijn helder maar controversieel.

1. De eerste categorie is die waarin de normen en waarden wel helder zijn en ook breed geaccepteerd, maar onvoldoende worden nageleefd. Dat kan bijvoorbeeld te maken hebben met luiheid, gemakzucht of eigenbelang of in klassieke termen met de zwakheid van het vlees. Hierbij gaat het vooral om basale morele normen en waarden die wezenlijk zijn om de samenleving goed te laten verlopen, zoals niet vechten, stelen of bedriegen en respect voor de wet.

Een deductief-doctrinaire benadering leidt bijvoorbeeld tot de volgende analyse. Als er in het dagelijks leven te weinig geleefd wordt volgens bepaalde normen en waarden, is een belangrijke verklaring dat mensen niet (meer) weten hoe ze moeten handelen of daar onvoldoende van doordrongen zijn. De oplossing ligt voor de hand: we moeten die normen en waarden opnieuw met kracht voorhouden aan de burgers. De taak van de kerken is dan om zich duidelijk erover uit te spreken en aldus deze normen en waarden met gezag te bekleden, zodat mensen zich weer erdoor laten leiden.

In een pragmatisch-praktische benadering komt men tot andere diagnoses en oplossingen. Men richt zich vooral op de praktische vraag, hoe het komt dat burgers niet altijd leven overeenkomstig hun eigen morele overtuiging. Is het misschien moeilijk vol te houden door voortdurende tegenslagen of gebrek aan sociale steun (individualisering)? Is het de complexiteit en anonimiteit van de samenleving? Bij zulke verklaringen liggen de oplossingen in een heel andere richting: we moeten mensen praktisch bijstaan, zorgen voor sterkere sociale verbanden, et cetera. Kerken dienen dan vooral mensen te ondersteunen in het vasthouden aan hun levensovertuiging, ondanks tegenslagen en ook wanneer dat tegen hun eigenbelang ingaat. Dat kan bijvoorbeeld in kerkdiensten waar mensen weer geïnspireerd en bemoedigd worden, of in pastoraat. De kerken hebben dus vooral een praktische taak.

2. De tweede categorie waarden en normen is die welke inhoudelijk onzeker of onduidelijk zijn. Daarbij kunnen we denken aan vragen in de bio-ethiek, maar bijvoorbeeld ook aan de vraag wat een barmhartige omgang met vreemdelingen precies inhoudt. Hoe kunnen we reageren op de concrete hulpbehoefte van de ander (waarin we misschien de Ander herkennen)?

In de deductief-doctrinaire benadering kan de onzekerheid opgelost worden door gezaghebbende formuleringen van normen en waarden. Deskundigen (bijvoorbeeld ethici en theologen — al dan niet in commissieverband) moeten die vraagstukken bestuderen en eenduidige algemene antwoorden formuleren. Vervolgens moeten die met kracht naar voren worden gebracht, bijvoorbeeld door kerkelijke autoriteiten. In de alternatieve benadering daarentegen ligt de nadruk niet op algemene overwegingen over bijvoorbeeld euthanasie of prenatale diagnostiek, maar op de vraag hoe mensen daarmee, in het licht van hun levensverhaal, op een verantwoorde wijze kunnen omgaan. Het formuleren van algemene normen levert daaraan maar een beperkte bijdrage. Kerken kunnen mensen ook in deze benadering ondersteunen in de omgang met praktische vragen. Maar de manier om dat te doen is niet hen de juiste leer voor te houden, maar een vrijplaats te bieden voor ethische bezinning en voor pastorale ondersteuning. Ook voor deze categorie geldt dus dat de pragmatisch-praktische visie de bijdrage van de kerken niet zoekt in ‘het spreken’, maar eerder in het bespreekbaar maken.

3. De derde categorie is die waar mensen wel duidelijke normen en waarden hebben, maar niet allemaal dezelfde. Op zich hoeft dat geen probleem te zijn. Dat vrouwen uit orthodox-protestantse milieus lange rokken dragen (waarmee hun geloofsovertuiging even herkenbaar is als die van moslima's met hoofddoekjes), terwijl andere vrouwen in broeken of uiterst korte rokken lopen, is een pluralisme waar uitstekend mee te leven valt. Hetzelfde geldt voor het naast elkaar bestaan van verschillende morele opvattingen over seks voor het huwelijk, alcoholgebruik of het eten van (bepaalde soorten) vlees. De actuele conflicten spitsen zich vooral toe op pluralisme dat samenhangt met de multiculturele samenleving, op thema's als de positie van vrouwen en homo's en de basisregels van een democratische samenleving.

In dit debat gaat men vaak impliciet uit van een deductief-doctrinaire benadering. ‘In de koran en de bijbel staan gezaghebbende teksten over vrouwen respectievelijk over homoseksualiteit, daarom

kunnen gelovige moslims en christenen gelijke rechten voor vrouwen niet accepteren en moeten zij homoseksualiteit scherp afwijzen.’ ‘De koran bepleit de sharia en dus kunnen moslims niet anders dan de westerse, democratische samenleving te verwerpen.’ Zowel door gelovigen als door atheïsten worden dergelijke simplistische redeneringen gehanteerd.

Veel filosofen en theologen gaan mee in deze deductief-doctrinaire benadering, en zoeken vervolgens de oplossing voor dit moreel pluralisme in een scheiding van ethiek en religie. Gelovigen moeten in het kader van publieke discussies van hun specifieke geloofsovertuiging afzien en mogen zich alleen beroepen op algemeen geldende morele normen (de zogeheten ‘smalle moraal’). Er wordt dus in de afleiding tussen godsdienst en moraal een soort scheidingsmuur ingebouwd, waardoor gelovigen alleen nog in seculiere termen over hun moraal mogen spreken. De godsdienst wordt geprivatiseerd.

Zowel de probleemanalyse als de oplossingsrichting stuit/ **stuitten?** op wezenlijke bezwaren.²⁰ Even toegespitst op de islam: de geloofsovertuiging wordt hiermee tot een massief, onveranderlijk geheel, waar een goede moslim niet onderuit kan. Maar ook de westerse waarden en de smalle moraal worden een onveranderlijk geheel, wat herinterpretaties bemoeilijkt die meer recht doen aan de islamitische overtuigingen. Beide reïficaties doen geen recht aan de dynamiek en verscheidenheid binnen de islamitische traditie en de westerse traditie. Bovendien wordt hierdoor een zinvolle dialoog onmogelijk, omdat gegeven de uitgangspunten er toch slechts marginaal verandering van morele standpunten kan optreden.

Om deze en andere redenen is mijns inziens de gangbare benadering van de pluralistische samenleving vanuit een deductief-doctrinaire benadering onvruchtbaar. Men kan beter starten vanuit dat wat men gemeenschappelijk heeft: de pluralistische samenleving waarin men gedwongen is met elkaar samen te leven. Daarbij mag men aan alle groepen vragen of zij werkelijk tegenover andersdenkenden kunnen volhouden dat de eigen morele opvattingen en praktijken voor iedereen gelden. Vaak blijkt het dan wel degelijk mogelijk om in de eigen levensbeschouwing rekening te houden met het verschijnsel van pluralisme. In de islam wordt bijvoorbeeld een verschil gemaakt tussen leven in een islamitische samenleving en leven in een niet-islamitische samenleving. Een dergelijk gesprek is vruchtbaarder wanneer men dat niet in algemene termen voert, maar op het niveau waar de concrete botsingen plaatsvinden, de overlast en ergernis die men van elkaar heeft. Het is veel gemakkelijker in abstracto te zeggen dat homoseksuelen de dood verdienen dan wanneer men tegenover een concreet mens van vlees en bloed zit.

In zo’n gesprek zal blijken dat de geloofsovertuigingen aan beide zijden minder monolithisch zijn dan ze lijken. Veel moderne moslims in Nederland combineren hun islamitische overtuiging met een houding van tolerantie tegenover homo’s en accepteren de gelijkwaardigheid van vrouwen. Ze willen de verworvenheden van de democratie niet kwijt, maar verenigen die met een eigentijdse versie van de islam. De zoektocht naar een dergelijke modernisering van de islam is veel moeilijker wanneer men vasthoudt aan een deductief-doctrinaire benadering, omdat daarin de uitgangspunten onveranderlijk zijn en dus de afleiding slechts op ondergeschikte punten kan worden herzien. In een pragmatisch-praktische benadering daarentegen is er een wisselwerking tussen de interpretatie van gezaghebbende teksten, de maatschappelijke situatie waarin men zich bevindt en de concrete ervaringen die men heeft.

Maar ook de gangbare liberaal-democratische, westerse waarden en normen kunnen opener en veranderlijker blijken dan vaak gedacht. Revisie is aan beide zijden mogelijk en gewenst. Ook de liberaal-democratische westerse cultuur is gelukkig niet onveranderlijk. De manier waarop wij nu de neutraliteit van de staat tegenover levensbeschouwingen vormgeven, hoeft niet de enig juiste te zijn — zoals alleen al de grote variaties tussen bijvoorbeeld de Verenigde Staten en Nederland doen vermoeden. In een werkelijke dialoog waarin men echt zijn best doet om zoveel mogelijk de ander tegemoet te komen, is vermoedelijk veel meer mogelijk aan aanpassing op punten die voor minderheidsgroepen wezenlijk zijn, of het daarbij nu gaat om ritueel slachten, rituele crematies of om hoofddoekjes. En er kan

²⁰

Voor de bezwaren tegen de liberale oplossingsrichting zie o.m. Musschenga, ‘De universele moraal als opdracht’, en Van der Burg, ‘Dynamic ethics’.

ook veel geleerd worden van andere culturen, bijvoorbeeld van het kritisch perspectief dat de Ramadan biedt op een ongebreideld consumentisme of van de terughoudendheid ten opzichte van alcohol in de islam — een interessante inbreng in een samenleving met honderdduizenden probleemdrinkers en 700 alcoholdoden per jaar.

De rol van de kerken is in beide benaderingen verschillend. In de eerste benadering kunnen ze eigenlijk niet zoveel doen. De islamitische geloofsovertuiging is daarin (net als de christelijke) immers een in zichzelf besloten doctrine, waar buitenstaanders weinig mee kunnen. Als een dialoog uitgaat van een doctrinair model, zal de ontmoeting tussen kerk en moskee een kennismaking met elkaars visie zijn, maar veel meer ook niet.

De pragmatisch-praktische benadering laat meer ruimte voor een werkelijk open gesprek. Kerken kunnen bijdragen aan, maar ook winnen bij zo'n interreligieuze ontmoeting. Een werkelijke ontmoeting met iemand kan leiden tot meer begrip en respect voor die persoon, maar ook tot een verdieping van de eigen levensovertuiging. Binnen de kerken is dat bijvoorbeeld ook de ervaring geweest van veel mensen die in de afgelopen decennia contact kregen met tot dan toe voor hen vreemden, of het nu ging om ongehuwd samenwonenden, homo's, of asielzoekers. Juist het contact met sterk verschillende mensen is een verrijking van het eigen leven. Als ik erken dat mijn geloofsovertuiging altijd slechts een voorlopige en onvolmaakte verwoording is, is de ontmoeting met de ander immers een mogelijkheid om tot een betere verwoording te komen. Door open te staan voor de (geloofs)ervaringen van de ander, door daar zelfs actief naar op zoek te gaan, verrijk ik mijn eigen geloofsbeleving. In de ontmoeting met de ander groeit mijn eigen geloof, zowel door te begrijpen waarin we anders zijn, als door te zien waarin ik mogelijk mijn eigen overtuigingen en praktijken kan verrijken met die van de ander.

Ik rond af. Rond elk van de drie categorieën leidt de door mij hier bepleite pragmatisch-praktische benadering tot een andere rol van de kerken. Niet het spreken staat centraal, maar het bespreken. Niet de hiërarchie van kerkelijke institutie versus gelovigen of van autochtonen versus vreemdelingen, maar de dialoog tussen gelijkwaardige gesprekspartners. Door die tweede benadering te kiezen kunnen kerken de democratie bovendien niet alleen met woorden ondersteunen, maar ook met daden: ze laten immers zien dat een open dialoog tussen gelijkwaardigen, ook rond sterk levensbeschouwelijk gekleurde morele vragen, mogelijk en vruchtbaar is.²¹ Het is noodzakelijk (anders dan sommige liberale filosofen menen) dat in dergelijke ethische gesprekken ook de levensbeschouwelijke dimensie aan de orde kan komen. Maar dit is het meest zinvol als niet het dogma (van seculiere of religieuze aard) voorop staat, maar het gezamenlijk streven naar een oplossing.

²¹ In voetnoten verwijst men doorgaans naar de producten van wetenschappelijke arbeid in de vorm van publicaties. Ter ondersteuning van dit pleidooi voor een ethische dialoog waarin ruimte is voor de levensbeschouwelijke dimensie zou ik natuurlijk diverse publicaties van Egbert Schroten kunnen aanhalen. In de lijn van mijn pleidooi voor een praktijkgerichte benadering past het echter om in deze laatste voetnoot niet te verwijzen naar dergelijke producten, maar naar zijn activiteiten. Als geen ander heeft Egbert Schroten immers in tal van commissies, in het Centrum voor Bio-ethiek en Gezondheidsrecht, en in kerk en oecumene, een dergelijke open ethische dialoog gepraktiseerd en daadwerkelijk laten zien dat deze mogelijk en vruchtbaar kan zijn.