

ETHIEK IN DE MAAK
Voordrachten bij het afscheid van Egbert Schroten

Egbert Schroten
Gerrit de Kruijf
Frans W.A. Brom
Paul Schotsmans
Theo Boer (redactie)

INHOUDSOPGAVE

Ten geleide.....	5
Ethiek in de maak: Voortschrijdend inzicht in de (christelijke) ethiek Egbert Schroten	7
De toekomst van de christelijke ethiek Gerrit de Kruijf	19
Bio-ethiek in een pluralistische samenleving Frans W.A. Brom.....	24
Medische ethiek en levensbeschouwing Paul Schotsmans	36
Nawoord Egbert Schroten	47
Personalialia.....	55

TEN GELEIDE

Gezien zijn veelzijdige werk als ethicus binnen de christelijke ethiek en de bio-ethiek aan de Universiteit Utrecht en in tal van commissies en verbanden daarbuiten is het afscheid van Egbert Schroten een pluraal en gefaseerd gebeuren geworden. Deze uitgave bevat allereerst het afscheidscollege van Schroten op 5 februari 2004: 'Ethiek in de maak: Voortschrijdend inzicht in de (christelijke) ethiek'. Op dit afscheidscollege pleitte Schroten voor een open ethiekbeoefening volgens de methode van het Breed Reflectief Equilibrium. Ook binnen de christelijke ethiek is deze methode van nut, maar dan met een expliciete terugkoppeling naar wat Schroten in navolging van Gustafson de 'bronnen' (en niet 'fundamenten') noemt. 'Inspiratie' is in de christelijke ethiek een sleutelwoord dat uitnodigt tot voortgaande beweging.

Op 8 maart gingen Gerrit de Kruijf, Frans W.A. Brom en Paul Schotsmans op Schroten's positie in. De Kruijf thematiseert de vraag waarom de term 'christelijk' tussen haakjes is gezet. Hij roept ertoe op om, zonder haken, voluit christelijke ethiek te beoefenen en daarbij kwesties rond pluralisme tot een hoofdvraag te maken. Brom werkt een voorstel van Schroten voor een betrokken tolerantie verder uit. Schotsmans tenslotte signaleert als rooms-katholiek theoloog dat zijn ethiekbeoefening opvallende parallellen vertoont met die van Schroten. Het gaat volgens Schotsmans om het realiseren van het meest menselijk mogelijke in het licht van het meest menselijk wenselijke (Ricoeur). Deze bundeling eindigt met een korte reactie van Schroten op de drie verhalen.

Tezamen met *Schepper naast God*^{*} wil deze bundel een hommage zijn aan Egbert Schroten die in bijna veertig jaar theologiebeoefening een belangrijke bijdrage heeft geleverd aan discussies op het snijvlak van theologie, bio-ethiek en pluralisme.

Theo Boer

^{*} Theo Boer (red.), *Schepper naast God? Theologie, bio-ethiek en pluralisme. Essays aangeboden aan Egbert Schroten*, Assen 2004.

ETHIEK IN DE MAAK: VOORTSCHRIJDEND INZICHT IN DE (CHRISTELIJKE) ETHIEK

Egbert Schroten*

Dames en heren,

In dit afscheidscollege geen verhandeling over een onderwerp uit de toegepaste ethiek, waarmee ik jarenlang ben bezig geweest. Ik wil u graag deelgenoot maken van een paar ideeën over (christelijke) ethiek die ik in de loop van de tijd heb gekregen. Je zou het een ontwerp van een christelijke ethiek kunnen noemen en ik wil de komende jaren – als die mij gegeven zijn – gebruiken om uit te zoeken of dat een haalbare kaart is. Het gaat me om het ontwerp van een open, dynamische (christelijke) ethiek – een term die ik ontleen aan een artikel van Wibren van der Burg¹ – en om de theologische argumentatie daarvoor. Ik vraag begrip voor het feit dat deze verkenning, gezien de beschikbare tijd, niet anders dan zeer globaal kan zijn.

De aanleiding tot deze verkenning is gelegen in mijn betrokkenheid bij de spannende relatie tussen (christelijke) ethiek en de ontwikkelingen in wetenschap en technologie, met name op het gebied van de levenswetenschappen, dat wil zeggen de wetenschappen die levende organismen onderzoeken, zoals biologie, geneeskunde, diergeneeskunde en hun direct aanpalende vakgebieden. Ik neem wetenschap, techniek en technologie samen omdat ze wel onderscheiden kunnen worden maar in de praktijk onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Dat houdt verband met onze *homo faber* cultuur, waarin kennen en kunnen in elkaars verlengde liggen en waarin de waarde van kennis niet zelden wordt afgemeten aan wat je ermee kunt doen. Onder ‘christelijke ethiek’ versta ik systematisch moreel beraad in het perspectief van het christelijk geloof. Dat is niet een zuiver theoretische aangelegenheid, aangezien moreel beraad zich richt op het handelen van mensen onder het gezichtspunt van goed en kwaad, en vanuit dat perspectief op het zoeken en vinden van een begaanbare (levens-)weg in de concrete situaties waarin wij als mensen ons bevinden. Vandaar dat je ook, met de Duitse ethicus Rendtorff, zou kunnen spreken van ‘Theorie der menschlichen Lebensführung’.²

* Met dank aan Luco van den Brom en Theo Boer voor hun constructieve kritische commentaar op een eerdere versie van deze tekst.

¹ Wibren van der Burg, ‘Dynamic Ethics’, *The Journal of Value Inquiry*, 37 (2003), 13-34. Zie ook de inleiding in het boek van Jozef Keulartz *et al.* (red.), *Pragmatist Ethics for a Technological Culture*, Dordrecht/ Boston/ London 2002; en eveneens R. John Elford, *The Ethics of Uncertainty. A New Christian Approach to Moral Decision-Making*, Oxford 2000.

² T. Rendtorff, *Ethik I*, 2e Aufl., Stuttgart 1990, 9.

Uitgangspunt is dus de wederzijdse betrokkenheid van (christelijke) ethiek en wetenschap en technologie. In dat verband wil ik een bepaalde klemtoon leggen die ik als volgt zou willen aankaarten. Toen de eerste rector van deze universiteit, Voetius, in 1634 zijn oratie hield aan wat toen nog de Illustere School heette, deed hij dat over het onderwerp *De pietate cum scientia conjungenda*, dat wil zeggen over wetenschapsbeoefening die gepaard dient te gaan met vroomheid. Dat begrip had bij hem een ethische, om niet te zeggen moralistische betekenis want hij richtte zich tegen de verloedering van het studenten- en docentenleven van zijn dagen.³ Maar als we het zetten in het geheel van zijn werk, en zeker in het geheel van de antieke en christelijke traditie, zou je er een pleidooi voor de ethiek van de wetenschapsbeoefening in kunnen horen, met dien verstande dat deze niet van buitenaf opgelegd maar vanuit de wetenschapsbeoefening zelf gestalte zou moeten krijgen.

Dat vind ik een interessante en soms zelfs fascinerende problematiek, waarmee ik me gedurende een groot deel van mijn werkzame leven heb bezig gehouden en waarmee ik ook nog wel even hoop door te gaan. Maar daarover ga ik het nu niet hebben. In dit college wil ik wat anders doen en proberen duidelijk te maken dat je de titel van Voetius' oratie niet alleen kunt maar ook moet omdraaien. Dus niet alleen *De pietate cum scientia conjungenda* maar ook *De scientia cum pietate conjungenda*, hetgeen ik als volgt vrij zou willen vertalen: vroomheid, i.c. (christelijke) ethiek, dient een boodschap te hebben aan ontwikkelingen in wetenschap en technologie. Met andere woorden en met een knipoog naar Voetius: ethiek dient niet alleen een inbreng te hebben bij wetenschap en technologie, maar deze dienen op hun beurt ook een inbreng te hebben in de ethiek.

Om misverstanden te voorkomen, het gaat me niet om de stelling dat ontwikkelingen in wetenschap en technologie van invloed zijn op ons denken in het algemeen en op de moraal in het bijzonder. Dat is een waarheid als een koe die valt duidelijk te maken vanaf de prehistorie tot nu toe aan de hand van voorbeelden als de overgang van een nomadische cultuur naar een boerencultuur, de Copernicaanse omwenteling, Galilei, Gutenberg, Darwin, Einstein, Turing, Crick & Watson, en de medische technologie en biotechnologie, om er maar enkele te noemen. Kerk en theologie hebben zich vaak heftig tegen deze ontwikkelingen verzet, maar na enige tijd zie je dan een zekere gewenning optreden en worden de ontwikkelingen al dan niet sputterend voor lief genomen. De gang van zaken rond de opkomst van anticonceptie in de vorige eeuw is daar een aardig voorbeeld van.

Maar is verandering van de moraal dus een kwestie van gewenning? Het zou interessant zijn daar nader onderzoek naar te doen, maar het punt dat ik hier wil

³ Zie W. van 't Spijker, *Vroomheid en wetenschap bij Voetius*, Theologische Universiteit Apeldoorn, 1998. Ook A. de Groot, *Gisbertus Voetius. Inaugurele rede over Godzaligheid te verbinden met de wetenschap, gehouden aan de Illustere School te Utrecht op de 21ste augustus 1634*, Kampen 1978.

maken is dat het in elk geval beneden de waardigheid van de (christelijke) ethiek zou zijn om tot taak te hebben het proces van gewenning achteraf ideologisch te verwerken. Ik zou het gerundivum *conjungenda* veeleer willen gebruiken in een pleidooi voor een ‘ethiek der voorlopigheid’ – de term is ontleend aan H.J. Heering⁴ – in een dubbelzinnige betekenis van het woord: ethiek dient voorop te lopen door het vroegtijdig signaleren en doordenken van ontwikkelingen in wetenschap en technologie en ethiek dient zich daarbij rekenschap te geven van de voorlopigheid van haar uitspraken. Die ontwikkelingen *moeten* een plaats hebben in de (christelijke) ethiek, wil deze op een adequate wijze haar functie kunnen blijven vervullen. De Belgische filosoof Gilbert Hottois spreekt in dit verband bescheiden van een *accompagnement*⁵ van de technowetenschappen door de filosofie, maar voor de ethiek gaat het eigenlijk om meer dan dat, wil ze haar functie als ‘Theorie der menschlichen Lebensführung’ kunnen vervullen. Het gaat om het kritisch verdisconteren van die ontwikkelingen en in christelijke ethiek gaat het dan natuurlijk tevens om de vraag hoe je dat theologisch een plaats kunt geven.

Voor ik hierop nader inga eerst een voorbeeld om duidelijk te maken wat ik bedoel. Ik zou hier natuurlijk kunnen wijzen op astronomie, gentechnologie, nanotechnologie of cognitieve kunstmatige intelligentie, waarin zich ontwikkelingen voordoen die van verstrekkende betekenis zijn voor mens en samenleving, maar waarvoor in de traditie geen pasklare antwoorden beschikbaar zijn. Ik kies hier echter welbewust voor een concreter en omstreden voorbeeld, waar wel over is nagedacht in de traditie: de morele status van het menselijk embryo. Jan te Lindert heeft in zijn dissertatie⁶ aannemelijk gemaakt dat de discussie daarover al bestond ten tijde dat de Septuaginta ontstond. Ook in de christelijke traditie is daar veel over te doen geweest, meestal in het kader van de abortusproblematiek of de obstetrie. Diverse standpunten zijn daarbij ingenomen, maar men zou de hoofdlijn van de christelijke traditie kunnen aangeven met de woorden van Tertullianus ‘Homo est et qui est futurus’, dat wil zeggen: mens is ook wie het zal worden. Met andere woorden, een embryo wordt gezien als een toekomstig mens en dient als zodanig behandeld te worden. Maar waar hebben we het dan over? We hebben het dan over embryo's in de moederschoot, want andere embryo's waren er niet. Het probleem is echter dat die er nu wel zijn! Door de technologie van *In Vitro Fertilisatie*, enigszins ten onrechte vertaald door ‘reageerbuisbevruchting’, hebben wij embryo's buiten de moederschoot in een schaalpje en door de techniek van *cryopreservatie* (diepvriezen) kunnen wij die

⁴ H.J. Heering, *Ethiek der voorlopigheid*, Nijkerk 1972 (2e druk). Bij Heering en ook bij mijn leermeester J. de Graaf (zie diens oratie *Ethos en eschaton*, Assen 1955) wordt de (voorlopigheid van de) ethiek in eschatologisch perspectief geplaatst.

⁵ Gilbert Hottois, *Symbol en techniek. Over de technowetenschappelijke mutatie in de Westerse cultuur*, Kampen/ Kapellen 1996, 11vv.

⁶ J.G. te Lindert, *Over de status van het menselijk embryo in de joodse en de christelijke ethiek*, Diss. Utrecht 1998.

embryo's heel lang bewaren. De meeste van die embryo's zullen om uiteenlopende redenen nooit een plaats in de moederschoot krijgen. Zij zullen dus nooit toekomstige mensen worden. Hoeven zij dan ook niet als zodanig behandeld te worden? Met andere woorden, betekent dit dat er een verschil is tussen de morele status van het embryo in de moederschoot en het embryo dat nooit in die situatie terecht zal komen? Ik vind van wel,⁷ maar daar gaat het me nu niet om. Het zou bovendien te veel tijd kosten om alle argumenten met betrekking tot deze delicate kwestie te behandelen. Het gaat me hier om het feit dat wetenschap en techniek, i.c. de voortplantingstechnologie, ons voor vragen kunnen plaatsen die er voorheen niet waren en waarvoor antwoorden uit het verleden niet zonder meer opgaan of waarvoor zelfs in het geheel geen antwoorden voorradig zijn.

Dat betekent dat de (christelijke) ethiek open dient te staan voor het doordenken van die vragen, op straffe van verlies van relevantie. Relevantie, één van de criteria die Vincent Brümmer⁸ aanlegt voor een levensbeschouwing, geldt *a fortiori* voor de ethiek. Die openheid is met andere woorden nodig, wil de ethiek een adequaat instrument zijn om ons handelen in het leven van alledag vorm te geven. Dat heeft verstrekkende consequenties. Het impliceert dat ethiek nooit af is, dus niet als een gesloten systeem beschouwd kan worden. Ethiek is altijd in de maak. Het impliceert ook dat het nodig kan zijn dat gangbare normen en waarden en traditionele morele posities ter discussie worden gesteld, eventueel worden bijgesteld of opnieuw geïnterpreteerd. Soms kan het zelfs voorkomen dat een traditioneel normen- en waardenstelsel wordt verlaten, zoals in het geval van de afschaffing van de slavernij, al is dat niet het gevolg geweest van ontwikkelingen in wetenschap en technologie. Let wel, dat betekent niet dat elke verandering voor lief genomen moet worden of dat met elke nieuwe wind van leer meegewaaid moet worden. Integendeel, juist met betrekking tot nieuwe ideeën en technologieën is een kritische houding van de samenleving in het algemeen en van de ethiek in het bijzonder op zijn plaats. Het betekent ook niet dat we in de ethiek steeds opnieuw het wiel zouden moeten uitvinden. Het gaat mij hier om het principiële punt dat (christelijke) ethiek open en dynamisch dient te zijn, een kwestie van voortschrijdend inzicht. Er is geen absolute ethiek, ook de christelijke ethiek is dat niet. Er zijn misschien absolute normen en waarden, zoals de naastenliefde, maar de systematische reflectie daarop en interpretatie daarvan, de ethiek, is dat niet. Zij is voorlopig, ze is mensenwerk, een telkens opnieuw proberen een weg te vinden in zich voortdurend wijzigende omstandigheden binnen een samenleving die verre van ideaal is.

Maar hoe zit het dan met Schrift en Traditie? En met Gods geboden? En met

⁷ E. Schroten, 'Is human cloning inherently wrong?', in: Anne McLaren (co-ord.), *Cloning. Ethical Eye Series*, Strasbourg (Council of Europe Publishing), 2002, 95vv.

⁸ Vincent Brümmer, *Theology and Philosophical Inquiry: An Introduction*, London and Basingstoke 1981, 140.

het Schriftberoep in de ethiek? Hoe zit het dan met de grondslagen van de (christelijke) ethiek? Komt in een ethiek die ten principale open is en als mensenwerk wordt beschouwd uiteindelijk niet alles in de lucht te hangen? Deze en vele andere vragen samenvattend: het kan om pragmatische redenen misschien nodig zijn om ethiek voortdurend bij te stellen, maar hoe zit het theologisch? Onder het Kantiaanse motto dat ‘moeten’ ‘kunnen’ veronderstelt komt de vraag op: kan het theologisch wel? In de zin van: is het theologisch te verantwoorden? En zo ja, wat betekent dat dan in methodisch opzicht? Ik zal proberen in grote lijnen een antwoord op die beide vragen te schetsen.

Om daar een begin mee te maken weer een voorbeeld, nu uit bijbelse context, namelijk het visioen van Petrus voorafgaande aan de doop van de Romeinse hoofdman Cornelius (Hand. 10, met name vs. 9vv). Petrus ziet in dat visioen de hemel opengaan en een groot laken neerdalen met allerlei dieren erin. Hij hoort een stem die tegen hem zegt: ‘Sta op en tast toe’. Maar Petrus weigert want hij heeft, zo zegt hij, nog nooit iets gegeten dat naar Joods inzicht onheilig of onrein was. Maar dan zegt de stem: ‘Wat God rein verklaard heeft mag jij niet voor onheilig houden’. Dat gebeurt drie keer. Terwijl Petrus nog aan het piekeren is over de betekenis van het visioen, arriveren de bodes van Cornelius en de Heilige Geest spoort Petrus aan om met hen mee te gaan naar diens huis en het verhaal loopt erop uit dat de hoofdman het Evangelie hoort, de Heilige Geest ontvangt en gedoopt wordt, dus toetreedt tot de gemeenschap der heiligen.

Wat hier gebeurt is in het licht van waar het in dit college over gaat om een aantal redenen buitengewoon interessant. Ik noem er twee. In de eerste plaats zijn we hier getuige van een paradigmaverschuiving bij de eerste christenen die Joden waren. De traditie rond ‘rein’ en ‘onrein’ met betrekking tot dieren en mensen, die karakteristiek was voor de Joodse levenswijze en waar nogal wat oudtestamentische wetgeving van gewaagt, wordt hier ingrijpend gerelativeerd, zo niet ter zijde geschoven. De Jood Petrus verblijft onder één dak met de ‘Godvrezende’ heiden Cornelius en deze laatste wordt uiteindelijk volwaardig lid van de christelijke gemeenschap. Geen wonder dat in het volgende hoofdstuk van het boek Handelingen wordt verteld dat Petrus daar duchtig over wordt aangesproken. Ik ga daar nu niet verder op in maar herhaal nog eens dat het hier om een paradigmaverschuiving gaat aan het begin van het Christendom. Die openheid voor verandering en vernieuwing, voor het overschrijden van de grenzen van de traditie, was er toen blijkbaar, zij het dat daartoe wel van ‘Hogerhand’ het initiatief moest worden genomen.

Dat brengt me bij het tweede aspect uit dit bijbelse voorbeeld dat ik naar voren zou willen halen. Dat is de rol van de Heilige Geest. Die inspireert en motiveert Petrus tot de zo even genoemde paradigmaverschuiving, heeft daar om zo te zeggen de regie van. Die actieve, regisserende rol van de Heilige Geest komt ook elders in het Nieuwe Testament meermaals naar voren. Welnu, als in dit college wordt gesteld dat (christelijke) ethiek niet een statische maar een

dynamische aangelegenheid dient te zijn, wil ik dat theologisch proberen te beargumenteren vanuit een pneumatologische invalshoek, dat wil zeggen gelet op de rol die de Heilige Geest speelt volgens het christelijk geloof. Ik zou met andere woorden in dit college een pleidooi willen voeren voor het ontwerpen van een christelijke ethiek vanuit pneumatologisch perspectief.

Dat is overigens gemakkelijker gezegd dan gedaan, zeker in kort bestek. Als je in de systematische theologie iets op een wat andere manier wilt rangschikken en uitwerken, heeft dat repercussies op velerlei terrein. Dat is echter van later zorg. Hier wil ik me met betrekking tot de pneumatologische invalshoek voorlopig beperken tot twee problemen. Het eerste is de enorme hoeveelheid materiaal die in de christelijke traditie beschikbaar is over de pneumatologie. Wat daarbij wel opvalt is dat er, althans voorzover ik tot op heden heb kunnen nagaan, weinig inleidingen in de ethiek zijn die systematisch zijn opgezet vanuit pneumatologisch gezichtspunt. Een van de weinigen die hier genoemd zou kunnen worden is de Nederlandse ethicus in Basel ten tijde van Karl Barth, namelijk Hendrik van Oyen.⁹ Ook in de ‘pneumatologische renaissance’ die momenteel volgens sommigen¹⁰ aan de gang zou zijn ben ik nog niet veel tegen gekomen. Dat betekent dus dat je niet in een gespreid bedje terecht komt als je zoiets wilt gaan doen. Maar dat maakt de zaak alleen maar spannender en uitdagender.

Het tweede probleem is dat het lastig onder woorden is te brengen wat je bedoelt als je het over de ‘Heilige Geest’ hebt, laat staan als je dat wilt gaan analyseren. Dat is trouwens in een seculiere context ook moeilijk. Hoe leg je uit wat inspiratie van een kunstenaar betekent, en hoe analyseer je dat verschijnsel? En hoe leg je uit wat het betekent als een wetenschapper een idee krijgt, een leidend vermoeden hoe een bepaalde problematiek oplosbaar zou kunnen zijn? Het gaat om verschijnselen als inzicht en creativiteit, maar die staan niet los van kennis en kunde. Een wetenschapper moet zijn vak kennen en een kunstenaar moet zijn technieken beheersen, wil creativiteit iets uithalen. Het is om zo te zeggen 99% transpiratie en 1% inspiratie, maar als dat laatste er niet is, komt er geen echt kunstwerk tot stand en komt een wetenschapper niet verder dan meer van het zelfde te doen.

Het begrip ‘Heilige Geest’ is dus moeilijk grijpbaar. Toch weet iedereen bij benadering wat je bedoelt als je praat over wetenschappelijk inzicht en over de inspiratie van een kunstenaar. Ook is duidelijk wat bedoeld wordt als je zegt dat iemand leeft ‘in de geest van Albert Schweitzer’. Daarom kan het ook min of meer duidelijk zijn wanneer gesproken wordt over leven in de geest van Jezus. Dat lijkt dus een goed vertrekpunt om te begrijpen wat onder een pneumatologische invalshoek van de ethiek verstaan dient te worden. Verder is het zo dat in de bijbel,

⁹ Zie bijv. diens *Evangelische Ethik I. Grundlagen. Die Anwaltschaft des Geistes*, Basel 1952.

¹⁰ Veli-Matti Kärkkäinen, *Pneumatology: the Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective*, Grand Rapids 2002, 11v.

als het over Gods Geest gaat, de metaforen om zo te zeggen over elkaar heen buitelen: adem, wind, vuur of vonk, wolk, duif en advocaat worden onder meer gebruikt. Ook wordt vooral in het Nieuwe Testament vaak gewezen op de effecten van het ontvangen van de Heilige Geest, zoals dat in 1 Kor. 12 en 13 bijvoorbeeld het geval is. In 1 Kor. 13 wordt in dat verband een begrip bezongen dat fundamenteel is in de christelijke ethiek, namelijk de liefde (agapè).

Bij de Heilige Geest gaat het om het geloof dat God via Jezus mensen bezielt, inspireert, verlicht en motiveert om in zijn lijn te leven. Het verhaal van Petrus in Handelingen is daarom zo interessant omdat het duidelijk maakt dat het daarbij niet gaat om een eeuwige terugkeer van het gelijke, om een herhaling van of vastklampen aan het verleden. Integendeel, de Geest heeft met creativiteit en inventiviteit te maken. Hij is present en actief bij en in de Schepping, bij de Incarnatie, bij en in het ontstaan en voortbestaan van de Kerk en bij de Herschepping. Bovendien is er een intrigerend verband tussen pneumatologie en antropologie, dat in de traditie vaak wordt aangegeven door het begrip *inhabitatio* (inwoning) maar waarvoor misschien ook de term *incarnatio continua* gebruikt zou kunnen worden. Ook dat zou natuurlijk allemaal toegelicht, getoetst en uitgewerkt moeten worden. Ik ga heel kort door de bocht door erop te wijzen dat de erkenning van die creatieve rol van de Geest kernachtig tot uitdrukking komt in het *Veni Creator Spiritus* ('Kom Schepper Geest'), die meer dan duizend jaar oude hymne die als Gezang 237 in het *Liedboek der Kerken* is opgenomen. Die creativiteit kan in de ethiek een rol spelen, met name wanneer zich nieuwe problemen voordoen die met oude antwoorden niet kunnen worden opgelost. En soms kan het misschien zelfs leiden tot een paradigmaverschuiving, bijvoorbeeld in het vraagstuk van de homofilie. Wel moet dan, om het voorbeeld van de inspiratie van de wetenschapper en de kunstenaar door te trekken, goed nagedacht worden over wat 'in de geest van Jezus' is. Daarvan getuigen Schrift en traditie. Een pleidooi voor een open, creatieve christelijke ethiek betekent dus helemaal niet dat Schrift en traditie in de ijskast gezet worden. Integendeel, het is 99% transpiratie over de betekenis van Schrift en traditie en 1% inspiratie, maar zonder die inspiratie gaat het niet. Vincent Brümmer wees me onlangs op de manier waarop G.K. Chesterton over traditie spreekt.¹¹ Hij doet dat in termen van democratie. Traditie '(is) democratie, uitgebreid door de tijd heen'. Met andere woorden: de geïnspireerde wijsheid der eeuwen heeft een gezaghebbende stem in het kapittel, ook van de christelijke ethiek. Maar ze is niet de enige stem en ze heeft bovendien geen vetorecht. Vanuit de pneumatologie wordt duidelijk dat het theologisch verantwoord is om van een open en dynamische christelijke ethiek te spreken, waarin ook heden en toekomst stemhebbend zijn.

Blijft nog de vraag naar de methode. Ik zou hier een pleidooi willen voeren voor de introductie van het 'brede reflectief evenwicht model', dat oorspronkelijk

¹¹ G.K. Chesterton, *Orthodoxie*, Bilthoven 1970, 56-7.

bij John Rawls vandaan komt¹² maar dat onder meer in Utrecht verder is ontwikkeld door Robert Heeger *cum suis*.¹³ Het betreft een netwerkmodel waarin het woord ‘evenwicht’ dient als metafoor voor de beoogde coherentie tussen een aantal morele en niet-morele (maar wel relevante) aspecten van theorievorming en besluitvorming in de ethiek. Die aspecten zijn: (1) Morele principes, zoals de bekende vier principes in de ‘Georgetown Mantra’ in de biomedische ethiek, autonomie, geen kwaad doen, weldoen en rechtvaardigheid;¹⁴ (2) morele intuïties of initiële morele overtuigingen, bijvoorbeeld dat wij het klonen van mensen moreel verwerpelijk vinden; (3) moreel relevante feiten, zoals het mogelijk-zijn van IVF en cryopreservatie (het invriezen van bevruchte eicellen) in het voorbeeld van de morele status van het menselijk embryo dat ik eerder in dit college heb gebruikt; en (5) achtergrondtheorieën, bijvoorbeeld een mensbeeld of soortgelijke filosofische en levensbeschouwelijke ideeën en idealen. Kenmerkend voor het brede reflectief evenwicht model is dat het geen axioma is maar een coherentiemodel, waarin alle vier genoemde aspecten in een ethische discussie min of meer gelijkwaardig op elkaar betrokken worden.¹⁵

Ik kies voor dit model om een aantal redenen: ten eerste uiteraard vanwege het belang van coherentie in de ethiek, ten tweede omdat het zich goed leent voor een open en dynamische ethiek, en ten derde vanwege het feit dat hierin ook achtergrondtheorieën een plaats krijgen, zodat het levensbeschouwelijke aspect mee in de beschouwingen begrepen is. Dat is uiteraard van belang voor de christelijke ethiek. En tenslotte ook omdat het een geschikt model is om in een pluriforme samenleving tot een vruchtbare morele discussie te komen.

Binnen het bestek van dit college kan ik dit helaas nu niet verder uitwerken. Eén kanttekening zou ik echter willen maken. Deze betreft het begrip ‘achtergrondtheorie’ dat tot misverstand aanleiding zou kunnen geven, als het model gebruikt wordt in de christelijke ethiek. Daarin is de levensbeschouwing niet een achtergrond, maar veeleer het kader waarbinnen of het perspectief van waaruit de ethiek gestalte krijgt. Dit lijkt in strijd met het *Anliegen* van het brede reflectief evenwicht model dat een duidelijk coherentiemodel wil zijn dat niet een bepaald soort geloof bevoordeelt.¹⁶ Ik bestrijd dat. Juist het feit dat dit model zich niet in het voordeel van een bepaald type geloof ontpopt maakt het geschikt om het

¹² J. Rawls, *A Theory of Justice*. London 1972.

¹³ Een uitvoerige studie over dit model, inclusief de herkomst ervan is: Wibren van de Burg and Theo van Willigenburg (red.), *Reflective Equilibrium: Essays in Honour of Robert Heeger*, Dordrecht/ Boston/ London 1998.

¹⁴ Zie Tom L. Beauchamp and James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, New York/ Oxford 1979, 1983, 1994.

¹⁵ Zie o.m. Theo van Willigenburg, *Inside the Ethical Expert: Problem Solving in Applied Ethics*, Kampen 1991 (diss. Utrecht), m.n. hoofdstuk 4; en Wibren van der Burg en Theo van Willigenburg, *o.c.*, 1vv.

¹⁶ Wibren van der Burg en Theo van Willigenburg, *o.c.*, 1.

binnen een bepaald geloof te gebruiken.

Maar omdat het hier om een coherentiemodel gaat dat zich niet uitspreekt voor een bepaald type geloof, zou ik het voor de christelijke ethiek willen combineren met de vier-bronnen-theorie van Gustafson. Volgens deze theoloog spelen in de christelijke ethiek vier bronnen een rol: (1) Bijbel en traditie, (2) filosofie, (3) de exacte en sociale wetenschappen en (4) de menselijke ervaring, inclusief godsdienstige ervaring.¹⁷ Ook dit verdient natuurlijk een uitvoerige uitwerking, maar hier wil ik slechts twee korte kanttekeningen maken. Ten eerste zou ik erop willen wijzen dat Gustafson spreekt over bronnen. Ik vind dat een betere metafoor dan grondslag of fundament, zoals dat in de ethiek gebruikelijk is.¹⁸ Een bron blijft wel dezelfde bron maar er stroomt steeds vers water uit terwijl een fundament onwrikbaar vast ligt, als het goed is. Met andere woorden: de metafoor van het fundament past beter in een statische ethiek dan in een dynamische.

In de tweede plaats zou ik willen onderstrepen dat Gustafson ook de wetenschap tot de bronnen van de ethiek rekent. Dat geeft me de mogelijkheid terug te komen bij mijn manipulatie met de titel van Voetius' oratie en zodoende de cirkel rond te maken. Ik heb het gerundivum *conjungenda* verdedigd met een pragmatisch argument: het moet op straffe van verlies van relevantie. Nu is er ook in de christelijke ethiek niets mis met pragmatische argumenten, zeker niet als blijkt dat er ook theologisch niets mis mee is. Maar ik zou mijn college willen besluiten met te stellen dat het *conjungenda* ook een theologisch gerundivum is. Heel kort zou ik dat als volgt willen beargumenteren: als wij in het christelijk geloof belijden dat God de Schepper is van hemel en aarde, houdt dat in dat de kennis die wij opdoen bij het lezen en analyseren van het 'boek der natuur' niet een vrijblijvende aangelegenheid is, die we in de theologie naast ons neer kunnen leggen of – nog erger – een bedreiging waartegen we ons te weer moeten stellen, bijvoorbeeld omdat ze niet past in een wereldbeeld uit vervlogen tijden. Voortschrijdend inzicht in de wetenschap zou ik in het licht van de scheppingstheologie willen koppelen aan het klassieke begrip 'algemene openbaring'. In de *state of the art* van de wetenschap wordt de waarheid van de schepping stukje bij beetje onthuld. Het gaat om een fascinerende *revelatio continua* en het is theologisch buiten kijf dat die verwerkt dient te worden. In de ethiek gaat het dan om de vraag hoe die kennis gestalte krijgt in ons handelen en voor welke doeleinden we haar al dan niet mogen gebruiken. Ook hier valt veel meer over te zeggen, maar dit is voldoende om duidelijk te maken waarom ik van

¹⁷ Zie James M. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics: Prospects for Rapprochement*, London 1979, m.n. 142 en Theo A. Boer, *Theological Ethics after Gustafson: A Critical Analysis of the Normative Structure of James M. Gustafson's Theocentric Ethics*, Kampen 1997 (Diss. Utrecht), 83vv.

¹⁸ Zie recentelijk Wolhart Pannenberg, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Göttingen 2003.

mening ben dat het theologisch noodzakelijk is *scientiam cum pietate conjungendam esse* (dat wetenschap met geloof verbonden moet worden).

Dames en heren, ik moet afronden. Ik heb een pleidooi gevoerd voor een open christelijke ethiek die op verantwoorde wijze de *state of the art* in wetenschap en technologie kan verdisconteren om zodoende een werkelijk relevante *Theorie der menschlichen Lebensführung* te kunnen zijn en blijven. Ik heb bovendien gepoogd aan te tonen dat het mogelijk is zo'n open ethiek vorm te geven vanuit een pneumatologische invalshoek. Tenslotte heb ik ervoor gepleit om methodisch het model van het verbrede reflectief evenwicht te gebruiken, aangevuld met Gustafson's vier-bronnen-theorie. Ik herhaal wat ik aan het begin heb opgemerkt: dit is geen afgerond betoog over een ethisch probleem. Het is veeleer een verkenning, een ontwerp voor een boekje waaraan ik in de komende jaren hoop te gaan werken. Het is daarom op zijn plaats om tenslotte nogmaals de woorden van de oude christelijke hymne, die eigenlijk een gebed is, in de mond te nemen: *Veni Creator Spiritus*.

Dames en heren,

aan het eind van mijn betoog gekomen wil ik graag een kort dankwoord uitspreken. Ik heb ervoor gekozen daarbij, op een enkele uitzondering na, geen namen te noemen, omdat ik dan keuzen zou moeten maken die ik eigenlijk niet kan verantwoorden.

Ik ben dankbaar voor de ruimte en de *support* die ik heb gekregen, van mijn ouders, van mijn vrouw en kinderen, van mijn leermeesters, van de universiteit, van de kerk, van mijn collega's en van de studenten. Ik heb de *community of scholars* echt als een gemeenschap ervaren, als een vruchtbare en stimulerende omgeving waarin je qua onderwijs en onderzoek kon gedijen. Als wetenschapper sta je *sowieso* op de schouders van anderen maar het is fantastisch om te merken dat anderen dat ook toelaten. Ik wil in dit verband ook de studenten noemen. Ik heb het steeds als een voorrecht ervaren te mogen werken met intelligente en kritische mensen die je voortdurend scherp weten te houden.

De Nederlandse Hervormde Kerk en de Commissie Theologisch Wetenschappelijk Onderwijs wil ik danken voor het vertrouwen dat ik heb gekregen door mijn benoeming tot kerkelijk hoogleraar en voor de ruimte die ze me hebben geboden om te investeren in het toen net opgerichte Centrum voor Bio-ethiek en Gezondheidsrecht. In het Hervormd Theologisch Wetenschappelijk Instituut, met name in de sectie Utrecht, heb ik veel arbeidsvreugde gekend en genoten van de daar aanwezige kwaliteit, collegialiteit en vriendschap. Zeker in mijn laatste jaren als rector heb ik me daardoor gedragen gevoeld. Ik wil hier *pars pro toto* Theo Boer noemen, niet in de laatste plaats gezien al datgene dat hij heeft gedaan in verband met mijn afscheid.

Het College van Bestuur van deze Universiteit ben ik dankbaar voor de

geweldige support die het mij door de jaren heen in verscheidene opzichten heeft geboden, met name in mijn functie als directeur van het Centrum voor Bio-ethiek en Gezondheidsrecht. Dat het CBG vorig jaar een bredere inbedding heeft gekregen in het nieuw opgerichte Ethiek Instituut beschouw ik als een opwaardering van het oorspronkelijk initiatief. Je zou kunnen zeggen dat het College daarmee trouw blijft aan het *mission statement* van de eerste rector van deze universiteit: *De pietate cum scientia cunjugenda*.

De theologische faculteit is mijn thuis geweest. Ik heb er mijn hele werkzame leven gewerkt, aan beide kanten van de *duplex ordo*, die buitengaats bijna niet uit te leggen vorm van samenwerking tussen openbaar en bijzonder onderwijs. Het feit dat ik de laatste jaren heb behoord tot degenen die kritiek hebben op het gevoerde beleid laat onverlet dat ik de faculteit in velerlei opzicht veel dank verschuldigd ben. Dat geldt in het bijzonder voor de disciplinegroep godsdienstwijsbegeerte en ethiek, waarin mij een ambiance van vakmanschap, collegialiteit en vriendschap is geboden die ik iedereen toewens.

En dan het CBG dat nu het draagvlak vormt van het nieuw gevormde Ethiek Instituut. Die bevlogen club mensen waar al het goede van een universitaire gemeenschap in samenkwam, dat nest met jonge honden, zeker in het begin, waarin je de kans kreeg om boven jezelf uit te groeien. Ik heb er met vreugde leiding aan gegeven, hoewel ik vaak het gevoel heb gehad dat ik door hen geleid werd. Ik wil hier één naam noemen, die van Alex Huibers, veel te vroeg overleden, jurist, bestuurlijke duizendpoot, kritische collega en vriend. In hem dank ik alle CBG-ers dat ze me de kans en de mogelijkheid hebben gegeven om directeur te zijn. Als in die geest wordt doorgegaan zie ik de toekomst van het Ethiek Instituut met vertrouwen tegemoet. Voor het gastvrijheidscontract dat mij onlangs is aangeboden ben ik zeer erkentelijk.

Veel dank ook aan het Bureau van de faculteit, het bureau van het HTWI en van de Sectie Utrecht in het bijzonder, het bureau van het CBG (EI) en dat van de Commissie biotechnologie bij dieren. Pas als deze mensen er niet zijn merk je hoe belangrijk het is dat ze er wèl zijn! Ze treden zelden op de voorgrond maar ze zijn wel de noodzakelijke voorwaarde voor het goed functioneren van het universitaire bedrijf. En vanaf deze plaats dank ik jullie natuurlijk ook voor het werk dat door jullie is gedaan in verband met mijn afscheid.

En dan tenslotte Joke, mijn vrouw. Zij heeft moeten verdragen dat ik zolang we elkaar kennen een buitenechtelijke relatie heb gehad met mijn werk. De eerlijkheid gebied mij te zeggen dat me dat niet altijd in dank is afgenomen, maar dan liep het ook de spuigaten uit. Mijn dank voor haar blijvende liefde, solidariteit en partnerschap is meer en dieper dan woorden kunnen uitdrukken.

Samenvattend: ik ben die ik ben bij de gratie van anderen! Dat is iets om dankbaar voor te zijn.

Ik heb gezegd.

DE TOEKOMST VAN DE CHRISTELIJKE ETHIEK

Gerrit de Kruijf

Bij het afscheid van Egbert Schroten richten we de blik meteen op de toekomst. Dat past bij de aard van zijn persoonlijkheid: hij is altijd bereid tot een nieuw begin. Een fraai voorbeeld daarvan vormt zijn afscheidscollege dat klinkt als een inaugurele oratie. Het is alsof hij na veel activiteiten op het terrein van de toegepaste ethiek (en na veel bestuurlijke drukte) nu eens echt voor een fundamentele bezinning gaat zitten. Natuurlijk was die ook al nodig in die meer praktijk-gerichte reflectie. Fundamenten en toepassingen houden elkaar in de greep, maar je kunt dan toch het gevoel hebben dat je later nog eens rustig die fundamentele kwestie wilt bestuderen. Het kan ook anders liggen. Je kunt ook juist in die praktische reflectie steeds bezig zijn met het zoeken naar de juiste fundamenten, alsof je die fundamenten niet anders kunt zoeken dan midden in de praktische kwesties. Misschien bedoelt Schroten zoiets met zijn titel 'Ethiek in de maak'. Dan zou je zelfs een probleem kunnen hebben met de term 'toegepaste ethiek': alsof er eerst een ethiek is, die je vervolgens gaat toepassen. Hoe dat zij, bij het afscheidscollege van Schroten moet ik denken aan mijn Leidse oud-collega in de wijsgerige ethiek Van Haersholte. Gevraagd naar zijn motto, gaf hij ten antwoord: 'Op zoek naar mijn uitgangspunt'.¹⁹

Welnu, het lijkt erop dat Schroten zijn uitgangspunt gevonden heeft in de idee dat het fundament beweegt. Het fundament is dynamisch, 'in de maak'. Dat wordt afgedwongen door de ontwikkelingen in cultuur en wetenschap. Die hebben als het ware op elke stolling van inzicht smeltende werking. En in de christelijke ethiek wordt de dynamiek gelegitimeerd door een beroep op de werking van de Heilige Geest, die de eeuwigheid bij de tijd brengt, die met de tijd meegaat en die niet toelaat dat we blijven hangen aan vaste morele wetten.

Schroten verdedigt deze dynamisch-pneumatologische benadering echter niet zozeer principieel als wel om praktische redenen. Een ethiek die niet openstaat voor verandering wordt irrelevant in de samenleving en kan niet behulpzaam zijn. Eigenlijk zijn die praktische redenen dus toch heel principieel, want relevant en behulpzaam willen zijn is op zich al een morele keuze. Evenals fundament en toepassing grijpen praktische en principiële redenen elkaar aan. Het betoog van Schroten loopt uit op de volgende zinnen: 'Dynamiek in de (christelijke) ethiek,

¹⁹ R.A.V. Baron van Haersholte in: *Uit de chaos komt het licht. Paarden van Leidse professoren*, Leiden 1995, 67.

daar gaat het om. Dat betekent niet dat daarin de traditie terzijde wordt geschoven. Integendeel: de geïnspireerde wijsheid der eeuwen heeft een gezaghebbende stem in het kapittel, waar met groot respect naar geluisterd dient te worden. Maar ze is niet de enige stem en ze heeft bovendien geen vetorecht.’

We onderkennen in deze passage meteen het streven van Schroten om de boel bij elkaar te houden: respect voor de wijsheid der eeuwen maar geen vetorecht voor de traditie, er zijn meer stemmen die recht van spreken hebben: filosofie, wetenschap, eigentijdse ervaring. Alle stemmen samen leveren een breed reflectief evenwicht op. Althans idealiter. Want in de praktijk zal er meestal iets zijn dat de doorslag geeft. Maar misschien dat Schroten het motto van Van Haersholte aldus zal wijzigen: Op zoek naar evenwicht. Nu zouden we kunnen menen dat Schroten dit evenwicht inmiddels juist gevonden heeft, maar dat is geloof ik toch niet het geval. Er zit nog minstens een kleine rimpeling in zijn denken, tot in de titel van zijn afscheidscollege toe. Hij heeft het over dynamiek in de ‘(christelijke) ethiek’. Bij dat tussen haakjes zetten blijf ik even stilstaan. Wat bedoelt hij? Misschien bedoelt hij de christelijke ethiek, eenvoudig zoals zijn leeropdracht luidt, maar wil hij het niet te hard laten aankomen. Misschien bedoelt hij ook: alles wat ik zeg, geldt voor elke ethiekbeoefening, maar je mag gerust weten uit welke hoek bij mij de wind waait: de christelijke. Ik vermoed eigenlijk dat Schroten het begrip ‘christelijke ethiek’ nooit zelf bedacht zou hebben voor een leeropdracht. Hij zou het liefst van ethiek spreken, op z'n kuiterts, als iets van alle mensen en daar dan de wijsheid van de christelijke bronnen bij betrekken. Dat klopt ook met zijn inzet bij maatschappelijk denken over praktische problemen: we moeten er met elkaar uitkomen. Op zoek naar evenwicht. Maar hoe dan ook, er zit nog iets van tweeheid in zijn denken: (christelijke) ethiek. Hij moet het christelijke en het culturele samen zien te binden. Dat is een illustratie van wat ik noem: dubbel of twee keer denken.²⁰ Dat is een denkbeweging die past bij een democratie, oftewel: een pluralistische context. Je hebt een eigen intuïtie of standpunt en er is het besef van de noodzaak een compromis te sluiten. Wat je nu bij velen ziet is de neiging om daar een vloeiende beweging van te maken, dat het als het ware in één moeite doorgaat en er door de noodzaak van compromis en evenwicht aan het denken van meet af getrokken wordt.

Juist met het oog op de toekomst vind ik het van belang de tweeheid aan te scherpen. Het is nog niet zo gemakkelijk om van het christelijke naar het politiek-maatschappelijke te komen. En je kunt het ook omdraaien: het is nog niet zo gemakkelijk vanuit de geest van een tijd bij het christelijke leven te komen. Dat laatste is voor de christelijke gemeente zelfs het primaire belang: hoe komt het tot een authentiek christelijk leven? Er zit in het christelijke iets koppigs en onherleidbaars dat enerzijds moeilijk benoemd kan worden maar zich anderzijds doet gelden

²⁰ Zie daarover mijn *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*, Baarn 1994.

als het in de smeltkroes gaat. Was vroeger de verleiding groot het christelijke theocratisch over het algemene heen te leggen, tegenwoordig legt men gemakkelijk het algemene over het christelijke heen. Waar christenen dat laten gebeuren of het zelf doen, merken ze echter dat het verhaal ondergaat in de algemene begrippen. En vroeg of laat staat het verhaal dan weer in zijn weerbarstige particulariteit op. Waar dat gebeurt en men op tweeheid niet berekend is, wordt communicatie moeilijk en neemt onbegrip toe. Dat is de ervaring die wij momenteel in het debat over multiculturaliteit opdoen. Daarom is het in een omgeving vol van verschil nodig je bewust te zijn van de twee opdrachten: reflectie op je eigen identiteit en reflectie op samenleven met verschil. De opdracht dus om de spanning in de samenleving niet zo snel mogelijk te boven te willen komen, maar die spanning te doorleven, in het leven zelf en ook in de ethische reflectie. Het belangrijkste daarbij is dat we de code die ons samenleven reguleert nooit als vanzelfsprekend beschouwen maar de verbondenheid daarmee articuleren en misschien ook problematiseren – in de hoop dat wie met die code niet zo vertrouwd zijn zich in het debat over die code mengen en zich ertoe gaan verhouden. Tegelijk wordt zo de ruimte geschapen waarin bijvoorbeeld ook moslims hun identiteit kunnen beleven en niet eerst hoeven te veranderen om als gesprekspartners erkend te worden.

Wat ik bedoel wil ik verduidelijken door kort stil te staan bij de functie van het begrip mensenrechten in onze democratie. Onlangs vroeg Bas de Gaay Fortman in een gesprek waarom er in de kerkorde van de Protestantse Kerk in Nederland geen verwijzing naar de mensenrechten staat. Dat lijkt een alleszins redelijke vraag. Door zo'n verwijzing is je positie in de samenleving niet voor misverstand vatbaar en je maakt je religieuze discours toegankelijker. Maar hoewel christenen alle redenen hebben om de mensenrechten bij te vallen, is de taal van Gods geboden toch van een eigen aard, die niet gebonden is aan de taal van de mensenrechten. Een verwijzing naar de mensenrechten zou zelfs de indruk kunnen wekken dat die de maat van de geboden nemen: in geval van twijfel gelden de rechten van de mens. En de kerk zal toch de neiging hebben het primaat van de geboden van God te belijden. Ik zou zelfs nog een stap verder willen gaan. Denkend vanuit haar identiteit komt de christelijke ethiek helemaal niet uit bij de idee van de rechten van de mens! God heeft recht op de mens. De mens is een antwoordende figuur. De idee van de mensenrechten is aanvaardbaar als een politieke constructie die het onderlinge menselijke verkeer regelt. Ze is resultante van die tweede ronde in het ethisch denken, althans vanuit het perspectief van het christelijk geloof. Maar zij is in de westerse cultuur een soort van antropologie geworden, waarin de mens van meet af als een wezen wordt beschouwd dat toegerust is met allerlei rechten. Dat heeft een individualisme in de hand gewerkt dat vanuit christelijk oogpunt als desastreus voor de samenleving moet worden beschouwd en dat de samenleving ook werkelijk opbreekt. De kerk heeft dus ook een probleem met de mensenrechten. En laat ik dat nu herkennen in de islam. Moslims moeten alle zeilen bijzetten om hun belijdenis van Gods recht op mensen te verbinden met de

eis tot onderwerping aan de rechten van de mens. Als er in het westen niet wordt onderscheiden tussen antropologie en wet, of tussen brede en smalle moraal, als er dus geen werk gemaakt wordt van het geïntegreerd beoefenen van twee wijzen van denken, zal het ethische debat in de multiculturele samenleving steeds verder in de impasse terechtkomen.

Op dit punt vind ik Sarah Blumenthal aan mijn zijde. Sarah Blumenthal is een romanfiguur van E.L. Doctorow die met zijn roman *De stad Gods* voor Augustinus speelt. Zijn stad Gods is New York, een stad die hij beschrijft als decor voor het opmaken van de balans van de twintigste eeuw. Voor hem is het grote vraagstuk de verhouding tussen wetenschap en godsdienst in een gewelddadige en door techniek beheerste eeuw. Tegen het einde van zijn roman laat hij de godsdienstwetenschapper Sarah Blumenthal in een rede zeggen: Is er naast scheiding van godsdienst en staat niet ook inlijving geweest? Zodat het goddelijke onzichtbaar en onnoembaar werd? En heeft dat niet geleid tot een totalitaire, klakkeloze mensenrechtenverering, zo gedachteloos als een handdruk?²¹

Juist de christelijke ethiek die de spanning tussen identiteit en samenleving tot in de naam van haar discipline voelt, kan aan het bevrijden uit die impasse bijdragen. Ik zou Egbert dus willen aanmoedigen de haakjes uit zijn titel te verwijderen en voluit de christelijke ethiek te beoefenen en wel zo dat het tot die christelijke ethiek behoort te reflecteren op samenleven-met-verschil. Door het zo te zeggen (dat dus de tweede keer als het ware behoort tot de eerste keer denken) geef ik al aan dat het natuurlijk niet kan gaan om twee aparte denkbewegingen. Hoewel er op de term ‘dubbel denken’ valt af te dingen, is het aardige daarvan dat het van die twee oefeningen de eenheid doet uitkomen: hol en bol. Het gaat me om het circulaire²² karakter van die tweeheid: het eerste belang van de christelijke ethiek is de vormgeving van de eigen identiteit in een plurale context, maar bij de overdenking daarvan is de ethicus natuurlijk al doordrenkt met eigentijdse cultuur en bij het zoeken van consensus in de samenleving speelt de identiteit van de ethicus volop mee en bovendien kan ‘het zoeken van het beste voor de stad’ niet echt als een slechts secundair belang gelden. Als er maar een spanning in het denken gehandhaafd wordt! En daarbij staat het ‘christelijke’ dan weer niet voor het vaste, eenduidige uitgangspunt voor een moeizame omgang met het plurale, diffuse karakter van de samenleving. Ook het ‘christelijke’ staat feitelijk strak van de spanning en de pluraliteit!²³ De uitdaging voor de christelijk ethicus vind ik echter dat je er altijd op uit bent om *die* pluraliteit te overwinnen: je zoekt naar die levensvorm die conform je Christusbelijdenis is. Zoals je zoekt naar de eenheid van

²¹ E.L. Doctorow, *De stad Gods*, Amsterdam 2002, 307v. (oorspronkelijk: *City of God*, New York 2000).

²² Hans de Knijff reikte me die term aan tijdens het symposium voor Egbert Schroten.

²³ Hierop wees Frans Brom terecht tijdens het symposium.

die belijdenis, zo zoek je ook naar de eenheid van de bijpassende wandel en handel. De pluraliteit in de samenleving moet als gegeven in de christelijke ethiek betrokken worden, terwijl de pluraliteit binnen de christelijke gemeenschap als probleem moet gelden.

BIO-ETHIEK IN EEN PLURALISTISCHE SAMENLEVING

Frans W.A.Brom

1. De pluralistische samenleving

‘Wij leven in een pluralistische samenleving, niet in de laatste plaats in levensbeschouwelijk opzicht. Deze bewering is op zich haast een gemeenplaats en als zodanig nauwelijks interessant. Het is echter wel de moeite waard zich te verdiepen in de problemen die daaruit voortvloeien.’ Dit zijn de eerste zinnen van een beschouwing van Egbert Schroten uit 1984 dat is verschenen in het *Nederlands Theologisch Tijdschrift*. In dat artikel behandelt hij, vanuit de godsdienstwijsbegeerte, de waarheidsvraag in de *Theologia Religionum*: kan en moet de waarheidsvraag in een ontmoeting van godsdiensten en ideologieën gesteld worden?²⁴

In de beschouwing van de docent godsdienstwijsbegeerte zien we al trekken van de latere hoogleraar ethiek. Hij ziet achter deze godsdienstwijsgerige vraag immers ook een ethische vraag schuilgaan: de vraag naar de tolerantie met betrekking tot het levensbeschouwelijk pluralisme. Hij verdedigt in dit artikel tolerantie als een publieke deugd. Daarbij is voor hem tolerantie iets wezenlijk anders dan onverschilligheid; onverschilligheid is gebaseerd op de gedachte dat het niet uitmaakt wat de ander denkt of gelooft, terwijl tolerantie voor hem uitgaat van de erkenning dat wij mensen niet in staat zijn op sommige levensbeschouwelijke vragen gemeenschappelijke antwoorden te vinden. Het is de *condition humaine* die dit verhindert; die maakt tolerantie als deugd noodzakelijk.

2. Het existentiële antwoord op de waarheidsvraag in de theologia religionum

Schroten argumenteert voor de tolerantie als ‘publieke deugd’ door in zijn essay de levensbeschouwelijke ontmoeting in een pluralistische samenleving te onderzoeken. Hij vraagt zich af of, en zo ja op welke wijze – in een dergelijke ontmoeting – de waarheidsvraag aan de orde kan komen.

In de literatuur vindt hij drie onderscheiden posities bij het beantwoorden van de waarheidsvraag in religieuze ontmoeting: het exclusivisme, het universalisme en het relativisme. Op de vraag of alle godsdiensten even waardevol zijn of dat de één beter is dan de anderen antwoorden deze drie posities ver-

²⁴ E. Schroten, ‘De “waarheidsvraag” in de *theologia religionum*’ *NTT*, 38, 4 (1984), 310-327. Citaten in deze paragraaf zijn uit dit artikel.

schillend. ‘Het exclusivisme antwoordt: wij hebben gelijk; het heil kan alleen via onze godsdienst verkregen worden. Het universalisme zegt: in wezen hebben alle (wereld-) godsdiensten gelijk; zij zijn alle cultureel bepaalde wegen tot de éne God. Het relativisme stelt daarentegen dat het in de godsdienst niet gaat om gelijk of ongelijk maar om zingeving van het leven in het licht van zingevende verhalen (mythen) en voorstellingen, waarvan men onder de indruk is (gekomen).’

Voor hem geeft geen van deze drie posities een bevredigend antwoord. En dat komt volgens hem om dat een wezenlijk onderscheid ten aanzien van de aard van de waarheidsvraag niet gemaakt wordt: de waarheidsvraag in existentiële zin en de waarheidsvraag op meta-niveau.

Ten aanzien van het existentieel niveau gaat het volgens hem om de diepste overtuigingen die de ‘laatste vragen’ van het mensenleven betreffen, zaken als geboorte, dood, geborgenheid, geluk, zin van het leven en verwerking van leed. ‘Een en ander culmineert in een grondovertuiging, waarin mijn existentie gefundeerd is (...) Ik ben ten diepste overtuigd van de waarheid ervan en dat zal op een of andere manier in mijn leefwijze, mijn handelen tot uitdrukking komen. Mijn leefwijze is het “bewijs” van mijn grondovertuiging.’ En hij vervolgt dan: ‘In deze existentiële zin is het absurd om te zeggen dat alle godsdiensten gelijk hebben. Ik ben overtuigd van *mijn* grondovertuiging en niet van die van een ander.’

Als wij echter op afstand naar levensovertuigingen kijken, zien we dat andere mensen vanuit een ander geloof zinvol leven en dat zij net als ik min of meer gelukkig kunnen zijn. Daardoor stelt zich op meta-niveau de vraag naar de waarheid opnieuw. Echter, zo verdedigt hij, wij hebben geen extern criterium om de vraag op meta-niveau te beantwoorden. Op meta-niveau blijven we – vanwege de *condition humaine* – een antwoord altijd schuldig. Hij besluit zijn artikel dan ook als volgt: ‘Mijn conclusie is dan ook dat wij niet over het instrumentarium beschikken om de waarheidsvraag (en de evaluatievraag) in de *theologia religionum* anders dan in existentiële zin te beantwoorden. Met andere woorden, vragen als “welke godsdienst heeft gelijk?” of “welke levensbeschouwing is de beste?” zijn ten diepste geen empirische kwesties en de *theologia religionum* is geen empirische wetenschap. (...) Kortom, als het gaat om waarheid en de waarde van een grondovertuiging, dan blijft hier en nu uiteindelijk als enig “criterium” over: de authenticiteit van degene die de grondovertuiging heeft’.²⁵ Op basis hiervan pleit hij voor tolerantie als christelijke politieke deugd en vervolgt: ‘Voor een christelijke *theologia religionum* betekent dit dat zij een ethische spits heeft. Zij onderkent niet alleen het *vraagstuk* van de tolerantie, maar wijst op de *deugd* van de tolerantie. En dat heeft verstrekkende gevolgen, tot in de politieke praktijk

²⁵ In de Engelse samenvatting zegt Schrotten het nog bondiger (327): ‘In the existential sense, in view of our basic convictions, we are exclusivists. In the philosophical sense, given the *condition humaine*, we are not able to decide which religion is right in claiming the “Truth”. This is a reason for modesty and, as such, a motive for tolerance.’

toe. (...) Tolerantie zoals hier bedoeld wordt niet ingegeven door onverschilligheid (...). Zij wordt veeleer ingegeven door het inzicht dat de diepste waarheid in een mensenleven “subjectief” is, dat ieder mens de “laatste vragen” alleen vanuit zijn eigen grondovertuiging kan beantwoorden. Dat vraagt om bescheidenheid ten aanzien van de eigen positie en respect voor de diepste overtuigingen van de ander.’

3. *Betrokken tolerantie*

Ik wil het voorstel van Egbert Schroten voor een betrokken tolerantie als grondhouding in de omgang met verschillen in een pluralistische samenleving één stap verder uitwerken. In deze uitwerking laat ik mij losjes inspireren door een artikel over tolerantie van Peter Jonkers.²⁶ In dit artikel verdedigt Jonkers dat het voor een duurzame beoefening van tolerantie noodzakelijk is om fundamentele verschillen van inzicht niet uit de weg te gaan. Het voert te ver om zijn artikel in detail te bespreken en ik destilleer uit zijn artikel twee grondgedachten die voor ons onderwerp zeer relevant zijn. Ten eerste maakt hij – in het voetspoor van Julia Kristeva – duidelijk dat het voor de vorming van onze identiteit belangrijk is dat wij geconfronteerd worden met het vreemde. Jonkers: ‘Datgene wat wij als het verontrustende vreemde ervaren, is niet noodzakelijk tegengesteld aan onze eigenheid; vaak is het iets waarmee we oorspronkelijk vertrouwd zijn geweest, maar dat in de loop van onze psychische ontwikkeling die vertrouwdheid heeft verloren en tot iets afschrikkends is geworden. Het gaat dan meestal om verlangens en gevoelens van het ik die het als gevaarlijk of onplezierig ervaart’.²⁷ Het is belangrijk dat wij ons uiteenzetten met andere opvattingen omdat slechts daardoor onze eigen identiteit inhoud en betekenis kan krijgen. Versimpeld kunnen we zeggen dat, als we de bedreiging van het andere buitensluiten, buiten de discussie laten, het ons dan niet lukt om doordacht een stabiele identiteit te vormen met bijbehorende doordachte opvattingen. De tweede gedachte vloeit hier uit voort. Tolerantie – als onverschilligheid – betekent dat we het vreemde tolereren als we ons aan de confrontatie er mee kunnen onttrekken. Jonkers wijst op het gevaar van deze onverschillige tolerantie, namelijk dat het ‘afgesloten zelf’ het vreemde alleen zolang kan tolereren als het lukt om dat vreemde buiten de gezichtskring te houden: ‘Op het moment dat zijn afgesloten eigenheid, ondanks al zijn afweermechanismen die tot doel hebben met rust gelaten te worden, verontrust wordt door de inbreuk van een niet te integreren vreemdheid, laat zijn neutrale, onverschillige vorm van tolerantie het afweten. Hij wordt in de ziel geraakt en

²⁶ P. Jonkers, ‘Het eigene en het vreemde. Twee vormen van tolerantie’, *Bijdragen* 63 (2002), 446-472.

²⁷ *Ibid.*, 466.

moet kleur bekennen. Uiteraard kiest hij voor de maximale vrijwaring van zijn afgesloten eigenheid (...). Als reactie keert hij zich met kracht tegen het vreemde, dat hij alleen maar als aantasting van zijn eigenheid kan zien'.²⁸

Ik leer uit deze twee punten dat als we niet leren om in een betrokken tolerantie ons te engageren met het vreemde, als we in onze identiteitsvorming ons niet uiteenzetten met het vreemde, dat dan de onverschilligheid gemakkelijk kan omslaan in onverdraagzaamheid. Ik meen dat in de bijdrage van sommige conservatief-liberalen aan het multiculturalisme debat een dergelijk omslag te bespeuren is. Onverschilligheid jegens religieuze opvattingen van anderen lijkt – op het moment dat deze religieuze opvattingen ineens nadrukkelijk zichtbaar worden – om te slaan in angst voor de eigen identiteit. Jonkers verdedigt daarom dat 'een houding van verdraagzaamheid ons ervan weerhouden (moet) het vreemde te demoniseren door elke gemeenschappelijkheid met het eigene uit te sluiten en het als een onwaarde te bestempelen. (...) Zelfs de meest onverdraaglijke overtuigingen en praktijken zijn *eigen aan wat mensen denken en doen*, en staan dus niet diametraal tegenover onze eigenheid. De betrokken vorm van tolerantie gaat dus steeds samen met een sterk bewustzijn van het eigene, zonder die eigenheid tot iets absoluuts te willen maken'.²⁹

4. Van betrokken tolerantie naar publieke moraal

Het voorstel voor betrokken tolerantie kan in de eerste plaats beschouwd worden als een poging om godsdienstwijsgerig de vooronderstellingen van de stap van zendingswetenschappen, van missiologie naar interreligieuze dialoog te doordenken. Er ligt echter ook een andere vraag in het artikel verborgen. Door het voorstel van Schroten voor de deugd van de betrokken tolerantie stelt zich de vraag naar de mogelijksvoorwaarde en inhoud van een gemeenschappelijke publieke moraal in een pluralistische samenleving. Vanuit het voorstel voor de betrokken deugd stelt zich namelijk de vraag naar wat we mogen hopen dat we zullen vinden aan gemeenschappelijke overwegingen als we die deugd van betrokken tolerantie als uitgangspunt nemen voor ons publieke morele spreken. Deze vraag heeft twee onderscheiden aspecten: ten eerste de vraag naar het empirische bestaan van een gedeelde publieke moraal in onze pluralistische samenleving en ten tweede naar de eventuele betekenis hiervan voor de ethische en juridische ordening van de samenleving met betrekking tot deze bio-ethische kwesties.

Wat nu bedoel ik met de term 'publieke moraal'? Niet alle morele overwegingen hebben gelijkelijk betrekking op alle aspecten van het samenleven. Ook de praktische noodzaak om het inhoudelijk met elkaar eens te zijn over onze

²⁸ *Ibid.*, 459.

²⁹ *Ibid.*, 471-2.

morele oordelen verschilt tussen de diverse gebieden van het leven. Voor het *publieke* samenleven zijn in het bijzonder de inhoudelijke morele discussies van belang over de wijze waarop de publieke sfeer georganiseerd en gereguleerd moet worden.

In deze discussies gaat het over de vraag welke morele opvattingen betrekking behoren te hebben op die aspecten van het menselijk leven, die niet door bepaalde personen *als zodanig* (in het private) maar door deze personen als leden van de gemeenschap (als burgers) worden geleefd.³⁰ Het gaat hierbij niet zozeer om opvattingen over wat een goed leven is, maar voornamelijk over opvattingen over wat een goede samenleving is en de wijze waarop deze gevormd moet worden. Dit betekent niet dat de discussies over inhoud van de publieke moraal beperkt moeten blijven tot de argumenten en onderwerpen waarover we het wel eens kunnen worden, maar dat het in de discussies moet gaan over de zaken die we samen moeten of willen regelen. Een belangrijke kwestie die daarbij ter discussie is, is waar we de grens tussen privé en publiek behoren trekken.

Vanuit verschillende ethische, ideologische en levensbeschouwelijke systemen worden voorstellen voor de inhoud van de publieke moraal gedaan. Ik beschouw het pleidooi van Schroten voor een betrokken deugd van tolerantie als een voorstel vanuit de christelijke *theologia religionum* voor een grondhouding die deel uit zou moeten maken van een publieke moraal. Belangrijk in deze grondhouding is dat het voor een gemeenschappelijke moraal niet noodzakelijkerwijze om consensus en volledig gedeelde gemeenschappelijke opvattingen gaat, het geeft ruimte aan pluriformiteit, niet zozeer als noodzakelijk kwaad dat volgt uit de *condition humaine*, maar als een positief te waarderen verschil, dat ontmoeting mogelijk maakt. Die ontmoeting is alleen mogelijk als we voldoende delen, de publieke moraal is dan ook die morele ordening van de publieke sfeer die het mogelijk maakt elkaar als burgers te ontmoeten.

De vraag die nu opkomt, is of er in onze pluralistische samenleving ook een gedeelde publieke moraal bestaat. Voordat het mogelijk is om deze vraag te beantwoorden, is het belangrijk om ons in meer detail af te vragen wat dat nu zou kunnen zijn: een gedeelde publieke moraal.

5. Een gedeelde publieke moraal

³⁰ Barry citeert Sir George Cornwall Lewis (*Remarks on the Use and Abuse of Some Political Terms*, London 1832): ‘*Public*, as opposed to *private*, is that which has no immediate relation to any specified person or persons, but may directly concern any member or members of the community without distinction.’ Brian Barry, *Political Argument*. A Re-issue with a New Introduction, New York 1989, 190.

Over de mogelijke inhoud van een gedeelde publieke moraal in onze samenleving wordt onder meer in het debat over multiculturalisme gestreden. Aan de ene kant worden een aantal morele uitgangspunten als kernwaarden van onze westerse samenleving naar voren gebracht, zoals – op Internationale Vrouwendag niet onbelangrijk – gelijkberechtiging van man en vrouw,³¹ scheiding van kerk en staat, vrijheid van geloof, morele autonomie en sociale solidariteit; van zogenaamde nieuwkomers wordt dan ook verwacht dat zij zich aan deze waarden conformeren. Eén van de kritiek punten hierop is dat we nieuwkomers confronteren met een geïdealiseerd beeld van onze samenleving. Deze waarden zijn empirisch veel minder verankerd in onze cultuur dan dat de meesten van ons voor wenselijk houden. Om dicht bij huis te blijven, dat een internationale Vrouwendag niet alleen voor andere landen en culturen relevant is, blijkt uit de samenstelling van de sprekers van vandaag.

Wat betekent dit voor de notie ‘gedeelde publieke moraal’? Bij de beantwoording van de vraag of er een gedeelde publieke moraal bestaat, moeten we in ieder geval drie vragen beantwoorden:

- Welke mate van overeenstemming is noodzakelijk om van een *gedeelde* publieke moraal te spreken: gaat het om consensus, dominante opvattingen of meerderheidsoordelen?
- Welke onderwerpen zijn het object van een gedeelde *publieke* moraal: behoren daartoe ook privé-kwesties en vragen over identiteit en levensbeschouwing?
- Wat moet overeenstemmen om van een gedeelde publieke *moraal* te spreken: alle normatieve meningen, slechts weloverwogen opvattingen of alleen opvattingen vanuit brede levensbeschouwelijke systemen?

Nu zou men als antwoord op deze vragen kunnen geven dat om van een daadwerkelijke gedeelde publieke moraal te spreken er in ieder geval consensus tussen moraaltradities moet bestaan over de interpretatie van de morele betekenis van de staat. Omdat deze in onze post-moderne en pluralistische samenleving niet bestaat, zou er dan – in deze opvatting – ook geen gedeelde publieke moraal bestaan.³²

Ik acht dit antwoord niet overtuigend. Mijn argumentatie baseer ik op twee overwegingen: deze visie op het pluralistische karakter van onze samenleving is te verzuild en zij is te radicaal. Ten eerste *te verzuild*. Deze visie veronderstelt het bestaan van verschillende concurrerende tradities, die intern voldoende coherent zijn om van één gemeenschappelijke moraal te spreken, en die onderling zozeer

³¹ 8 Maart, de dag waarop deze lezing is geschreven, is Internationale Vrouwendag.

³² Vgl. bijv. Klop: ‘Mijn conclusie is dat het resultaat van de strijd tussen de morele tradities over de staat en zijn taken niet een moraal genoemd kan worden. Er is niet werkelijk sprake van een door de verschillende stromingen gedeelde interpretatie van de morele betekenis van de staat. In die zin bestaat er dus niet één gedeelde publieke moraal.’ C.J. Klop, *Bestaat er publieke moraal?*, Nijmegen 1997, 14.

verschillend zijn, dat deze verschillende tradities, als verschillende (naast elkaar staande) moraalsystemen moeten worden beschouwd. Deze visie op morele tradities moet in ieder geval empirisch worden afgewezen omdat zij onvoldoende aansluit bij de maatschappelijke realiteit in onze samenleving. Mensen leven niet in één zuil maar participeren tegelijkertijd in meer praktijken en meer tradities. Mensen kunnen tegelijkertijd politiek progressief, ten aanzien van technische ontwikkeling conservatief en ten aanzien van levensbeschouwelijke opvattingen liberaal zijn. Er bestaan katholieke sociaal-democraten en hindoeïstische christen-democraten.

Maar behalve dat de ‘absolute verzuimdheid’ empirisch moet worden afgewezen, schiet ze ook normatief tekort. Deze los naast elkaar bestaande tradities zijn teruggeprojecteerde reconstructies, die aan de verscheidenheid en ‘interne’ diversiteit van deze tradities onvoldoende recht doen. Zij lijkt voorbij te gaan aan (of rechtvaardigt achteraf) de uitsluiting van diegenen die niet tot de ‘orthodoxie’ van een traditie zijn toegelaten.

Ten tweede ben ik van mening dat deze visie *te radicaal* is. Praktisch bestaat er een gemeenschappelijke traditie van samenleven. Deze is misschien niet algemeen gedeeld, maar ze is wel dominant in onze samenleving.³³ In de realiteit van het vreedzaam samenleven bestaat er praktische overeenstemming over bepaalde gemeenschappelijke uitgangspunten. Ik spreek hier van ‘praktische overeenstemming’ en niet van ‘overlappende consensus’ omdat deze overeenstemming geen gedeelde inhoudelijke consensus is. Men heeft ‘praktisch’ hetzelfde oordeel, zonder dat men per se ook in de achterliggende argumentatie overeenstemt. Toch kan dergelijke ‘overeenstemming’ als een voldoende inhoudelijke basis voor het nadenken over onze publieke moraal genomen worden. Er bestaat bijvoorbeeld een gemeenschappelijke (morele) afkeer van het gewelddadig omgaan met meningsverschillen. Uit deze gemeenschappelijke morele afkeer volgt voor individuen de plicht om deze praktische traditie van vreedzaam samenleven te onderbouwen en uit te werken.

Mijn antwoord op de vraag of er een gedeelde publieke moraal in onze samenleving bestaat, is dan ook voorzichtig bevestigend. Deze moraal bestaat uit een gemeenschappelijk moreel discours over de inrichting van de publieke sfeer. Dit discours heeft aan de ene kant een positieve ofwel conventionele zijde – die bestaat uit *de facto* overeenstemming – en aan de andere kant een kritische ofwel

³³ In ‘Review of MacIntyre’ stelt Barry: ‘MacIntyre himself says that traditions begin in practice and only later on develop systematic intellectual underpinnings. This is true of liberalism too in that its main elements were originally adopted for reasons that made sense to people in terms of existing outlooks. Religious toleration seemed better than religious warfare, constitutionalism arose from the desire of various interests to protect themselves, and so on. Later people like Kant and Mill came along and offered general theories from which, they claimed, the characteristic liberal prescriptions could be derived.’ Brian Barry, ‘The Light That Failed? A Review of Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*’ in: *Ethics* 100 (1989), 164.

ideologische zijde, die bestaat uit inhoudelijke voorstellen voor deze publieke moraal. De moraal die in de interactie bestaat tussen conventie en kritische voorstellen, kan dan misschien niet rekenen op algemene instemming in de samenleving, maar ze vormt wel het uitgangspunt van het publieke gesprek en is daarom te beschouwen als de publieke moraal van onze samenleving.

De publieke moraal levert daarmee niet alleen de context van het publieke debat, maar ze is ook medebepalend voor de inhoud ervan.³⁴ Een publieke moraal omvat de begrippen, waarden en idealen waarin een samenleving haar eigen identiteit uitdrukt en waardeert. Daarmee levert ze ook de begrippen waarmee kritiek op de moraal van de publieke sfeer kan worden geformuleerd.

Bij het spreken over een gedeelde publieke moraal verlaten we dus – overigens net als bij het spreken over een individuele moraal – het louter descriptieve buitenstaandersperspectief. Vanuit het deelnemersperspectief proberen we publieke moraal in zijn inhoudelijkheid te doordenken. Daarbij bestaat een spanning tussen de descriptieve en de normatieve component; deze spanning dient, volgens mij, object te zijn van verder onderzoek.

Onder de publieke moraal van onze samenleving versta ik derhalve de moraal die ontstaat in het kritisch doordenken en uitwerken van de gedeelde morele overtuigingen in onze samenleving. Deze moraal vormt het gemeenschappelijke morele discussiekader voor de publieke sfeer. Niet als een ‘positieve moraal’ die we zonder meer kunnen toepassen op concrete vraagstukken, maar als het niet volledig grijpbare resultaat van het gemeenschappelijk (kritisch) doordenken van die ‘positieve moraal’. Dit doordenken is als dynamisch en gericht op ontwikkeling te begrijpen.

6. Een voorbeeld: xenotransplantatie

We hebben nu twee elementen voor een gedeelde publieke moraal naar voren gebracht. Ik heb verdedigd dat een gedeelde publieke moraal bestaat in het kritisch doordenken en uitwerken van de gedeelde morele overtuigingen in onze samenleving en ik heb een voorstel van Schroten gepresenteerd en een klein beetje uitgewerkt waarin betrokken tolerantie als grondhouding voor een publieke moraal naar voren wordt gebracht.

Wat betekenen nu deze beschouwingen voor de omgang met bio-ethische

³⁴ Postema: ‘This matrix (public morality, fb) not only provides the environment *within which* members act, but it directly shapes their sense of the meaning and value of the actions about which they deliberate. It provides content, not just context.’ G. Postema, ‘Public Faces – Private Places: Liberalism and the Enforcement of Morality’, in: A.W. Musschenga *et al.* (red.), *Morality, Worldview and Law: The Idea of a Universal Morality and its Critics* Assen 1992, 153-75, 164.

kwesties in een pluralistische samenleving? Tot slot van mijn voordracht wil ik enkele elementen van een antwoord presenteren aan de hand van een concreet voorbeeld: onderzoek naar de mogelijkheid van xenotransplantatie.

Eerst even kort: wat is xenotransplantatie? Xenotransplantatie is de transplantatie van organen, weefsels of cellen van de ene soort (dier) naar een andere soort (mens). Xenotransplantatie staat in de belangstelling omdat het transplanteren van dierlijke organen naar de mens een oplossing voor het tekort aan donor-organen zou kunnen betekenen. Voordat xenotransplantatie in de praktijk toegepast kan worden, moeten er echter een aantal 'technische' problemen opgelost worden. Drie probleemgebieden springen daarbij in het oog:

- het probleem van de *afstoting* van het dierlijk transplantaat door het lichaam van de patiënt;
- de vraag of het dierenorgaan of -weefsel voldoende in staat is de *functie* van het zieke orgaan of -weefsel in de patiënt over te nemen;
- het risico dat ziektekiemen uit het dierlijk transplantaat cellen van de patiënt *infecteren*. Het risico dat die infectie leidt tot een ziekte in de patiënt en mogelijk besmettingsgevaar betekent voor zijn omgeving, of de hele bevolking.

Deze problemen zijn voorlopig nog dusdanig groot dat het nog maar de vraag is of xenotransplantatie van organen ooit werkelijkheid zal worden. U kunt uw donorcodicil voorlopig nog niet verscheuren.

Xenotransplantatie roept niet alleen technische problemen op. Ook maatschappelijke vragen en ethische vragen zijn aan de orde. Deze vragen zijn in een reeks van rapporten en wetenschappelijke artikelen geïnventariseerd en bediscussieerd. Bovendien heeft het ministerie van VWS een soort maatschappelijk debat over dit onderwerp georganiseerd. Schroten was voorzitter van de begeleidingscommissie van dit debat.

Ik ben van mening dat het organiseren van een dergelijk publiek debat ethisch alleen zin heeft onder bepaalde voorwaarden. Het doel van een dergelijk debat moet zijn om overeenkomsten en verschillen in opvattingen te articuleren en te doordenken en om op basis daarvan te zoeken naar de mogelijkheid van een gemeenschappelijke morele omgang met xenotransplantatie. Ik wil hier niet op de inhoud van het debat ingaan maar wil wel enkele lessen uit het debat trekken over de mogelijkheidsvoorwaarden waaronder een publieke moraal ten aanzien van een probleem als dit zich in een pluralistische samenleving zou kunnen ontwikkelen.

(1) De rol van feiten en wetenschappelijke controversen.

Een belangrijke morele vraag met betrekking tot xenotransplantatie is hoe we om behoren te gaan met de mogelijke gezondheidsrisico's die xenotransplantatie met zich meebrengt. Problematisch bij deze discussie is dat we hier moeten beslissen over blijvende onzekerheid. Bij morele vraagstukken als deze is vanaf het begin de

rol van wetenschappelijke beschrijving van de stand van zaken geproblematiseerd. Immers, bij veel nieuwe morele vraagstukken gaan wetenschappelijke controversen en morele controversen samen.

Je ziet dan ook bij nieuwe morele vraagstukken een proliferatie van expert-rapporten en expert-oordelen die elkaar tegenspreken. Dit betekent dat publiekelijk moet worden doordacht hoe we op collectief niveau kunnen omgaan met wetenschappelijke controversen, als de wetenschap de klassieke rol van consensueel systeem niet meer zonder problemen kan vervullen. Eén van de morele kernvragen uit het debat is wat onder betrouwbare wetenschappelijke kennis kan worden verstaan en welke redenering bij blijvende onzekerheid moreel het beste te verdedigen is.

(2) Pluralisme.

Bij mijn verdediging van het bestaan van een publieke moraal heb ik een te scherpe opdeling van ons bewustzijn in separate morele tradities bekritiseerd. De hedendaagse pluralistische samenleving is meer gecompliceerd. Wie van ons kan bijvoorbeeld zeggen dat hij of zij één alomvattend levensideaal heeft, één levensbeschouwelijk uitgewerkte opvatting die heel ons waardensysteem omspant en consistent maakt? Voor degenen die deze vraag positief beantwoorden, hetgeen mij juist hier en nu niet onwaarschijnlijk lijkt: denkt u in deze maatschappelijk een uitzondering te zijn, of meent u dat zo'n uitgewerkt systeem maatschappelijk vanzelfsprekend is?

Ik denk dat een kenmerk van ons hedendaags morele denken is dat het gefragmenteerd is en dat de meeste mensen zich steeds minder in één afgesloten systeem laten opsluiten; het hedendaags pluralisme onderscheidt zich van eerdere vormen dat het ook binnengedrongen is in het individuele denken.

In de discussie over xenotransplantatie speelt in dit verband bijvoorbeeld de relatie die wij met dieren hebben. Hoe verhouden opvattingen over de eigen beschermwaardigheid van dieren en over de aanvaardbaarheid van diergebruik zich tot dier-experimenten, de omgang met gezelschapsdieren en het gebruik van dieren voor vlees, bont of leer? Ik meen dat de mens-dier relatie in onze samenleving gekenmerkt wordt door anomalieën en inconsistenties; ja zelfs door hypocrisie.

Daarmee wil ik geen pleidooi houden tegen het zoeken naar coherentie in ons individuele en publieke morele denken. Veeleer is het een pleidooi om het zoeken naar individuele en publieke coherentie parallel te laten verlopen. Bovendien lijkt het erop dat levensidealen in een meer semi-publieke ruimte ontwikkeld worden, waar we geconfronteerd worden met andere, vreemde opvattingen.

(3) Standpunten in plaats van argumenten.

In publieke discussies over bio-ethische vraagstukken in onze pluralistische samenleving beperken we ons vaak tot het uitwisselen van persoonlijke stand-

punten in plaats van argumenten. Democratisch gezien zoeken we vaak naar een publieke ordening waarbij zoveel mogelijk recht gedaan wordt aan de individuele standpunten.

Nemen we als voorbeeld weer de Xenotransplantatie. Mensen die moeite hebben met het idee van een varkenshart in een mens noemen vaak als argument dat ze het onnatuurlijk vinden. Natuurlijkheidargumenten zijn omstreden en passen niet goed in een redelijk publiek debat. Het gevolg hiervan is dat hun problemen als persoonlijke, private problemen uit de discussie gebannen worden. De publieke vraag wordt dan hoe in een publieke ordening met hun moeite rekening gehouden moet worden, terwijl de inhoud en de achtergrond van die moeite niet doordacht wordt. Vanuit het ideaal van betrokken tolerantie zou dit anders moeten.

Dit zien we dan ook *de facto* in publieke debatten gebeuren: de discussie wordt verengd tot een enquête die aangeeft welke meningen de burgers naar voren brengen en die vervolgens uitgangspunt voor publiek collectief handelen vormen. Wat is er van het eindrapport van het maatschappelijk debat over Xenotransplantatie in krant gekomen? Dat 38% van de bevolking xenotransplantatie ongewenst vindt en dat daarboven 44% het alleen wenselijk vindt als er geen alternatief is.

De politieke reactie van minister Borst op het Rapport was dat het onderzoek door moet gaan en als xenotransplantatie straks technisch mogelijk zou worden, een wenselijkheidsdiscussie gevoerd moet worden.

(4) Intuïtieve en stabiele opvattingen.

In haar reactie lijkt minister Borst ervan uit te gaan dat we hier met meningen te maken hebben die relatief onstabiel zijn. Dat lijkt mij niet overdreven. Bij nieuwe ontwikkelingen zijn de opvattingen en meningen vaak relatief intuïtief en zijn zij maar beperkt uitgekristalliseerd.

Ook de argumenten die ten gunste van verschillende opvattingen worden aangevoerd zijn vaak nog onhelder of ontbreken zelfs. Voor de publieke moraal zijn daarom, volgens mij, niet primair de uitkomsten van meningsvorming relevant, maar de elementen die ten grondslag zouden moeten liggen aan die meningsvorming. Deze moeten publiekelijk worden geëxpliciteerd en verhelderd worden.

7. Een pneumatologische ethiek

In zijn afscheidsrede pleit Schroten voor een pneumatologische ethiek. Zonder mij in de theologische doordenking van zijn voorstel te begeven, zou ik willen zeggen dat de kerngedachte die hij daarbij naar voren brengt voor de omgang met nieuwe ethische problemen in een pluralistische samenleving belangrijk is. Ik begrijp die kern als volgt: binnen een christelijke ethiek kunnen we er niet vanuit gaan dat de

openbaring afgesloten is en dat we ons kunnen beperken tot de toepassing van reeds bekende morele waarden. Theologisch gezien is de Geest binnen de Triniteit ervoor verantwoordelijk dat wij in ons morele denken geïnspireerd kunnen raken en dat wij nieuwe ethische wegen in kunnen slaan.

Ik zou hier aan willen toevoegen dat in de deugd van de betrokken tolerantie de mogelijkheden voorwaarde ligt om die inspiratie op te doen, in een publieke ontmoeting met anderen in een discussie over bio-ethische vraagstukken in een pluralistische samenleving. Bio-ethiek in een pluralistische samenleving dient plaats te vinden in een systematische en betrokken dialoog waarin in een dynamische interactie gemeenschappelijke publieke moraal kritisch ontwikkeld wordt.

Schroten heeft in zijn werk laten zien dat hij dat belangrijk vindt. In vele commissies en adviesfuncties heeft hij geprobeerd bij te dragen aan een verantwoorde gemeenschappelijke omgang met bio-ethische vraagstukken in onze pluralistische samenleving. In zijn afscheidsrede belooft hij ons dat hij dat – vanuit de christelijke ethiek – pneumatologisch uit zal werken. Ik ben benieuwd hiernaar.

MEDISCHE ETHIEK EN LEVENSBESCHOUWING

Paul Schotsmans

Onze gevierde collega Egbert Schroten pleit in zijn afscheidscollege voor de introductie in de christelijke ethiek van de methode van het brede reflectief evenwicht, omdat die geschikt is om de dynamiek van het voortschrijdend inzicht in goede banen te leiden: ‘het woord “evenwicht” dient als beeld voor de in de ethiek beoogde samenhang tussen morele principes, morele intuïties, relevante feiten en achtergronden’, zo stelt hij verder in de samenvatting van zijn college. Als katholiek geschoold moraaltheoloog, onder de leiding van de bekende Leuvense moralist Louis Janssens, zou ik dit willen benoemen als de proportionele methode, eigen aan een dynamische personalistische katholieke moraal. Tegelijk echter moet ik erkennen dat dit ook het strijdpunt vormt van de hedendaagse katholieke moraaltheologie. Deze spanning zal ik hier meedragen bij de ontwikkelingen van mijn beschouwingen omtrent het thema ‘levensbeschouwing en medische ethiek’.

Het is voor mij – mede daarom – een genoegen hier te mogen ingaan op de verhouding tussen levensbeschouwing en moraaltheologie in het algemeen en medische ethiek in het bijzonder. De medische ethiek is trouwens sinds 20 jaren mijn vakgebied: werkzaam in de Faculteit Geneeskunde en de Universitaire Ziekenhuizen van de K.U. Leuven (met 1800 bedden) sta ik dagelijks in de spanning tussen de christelijke inspiratie en de vertaling hiervan in concrete ethische keuzes binnen de medische praktijk. In al onze contacten, vooral in het kader van de Europese Associatie van Centra voor Medische Ethiek, maar uiteraard ook in andere Europese contacten, heb ik mogen ervaren dat dit spanningsveld enigszins eigen is aan wat mijn collega Schroten heeft meegemaakt. Ik heb in hem echter steeds een evenwichtig zoeker ontmoet, waardoor hij tegelijk mij bevestigde in de wijze hoe ook ikzelf vanuit een rooms-katholiek geloof aan medische ethiek probeerde en probeer te doen.

1. Ter verkenning: levensbeschouwing

Quasi op het zelfde moment als toen ik begon met het uitschrijven van deze bijdrage, werd het boek *Ethiek in praktijk* op mijn tafel gelegd. Ik vond hierin een beschouwing van Theo Boer over de vraag: ‘Hoe bepaalt mijn levensbeschouwing mijn morele opvattingen?’³⁵ Hij omschrijft een levensbeschouwing als volgt: de

³⁵ Theo A. Boer, ‘Hoe bepaalt mijn levensbeschouwing mijn morele opvattingen?’, L.L.E. Bolt, M.F. Verweij en J.J.M. van Delden, *Ethiek in praktijk*. Vierde geheel herziene druk, Assen, Van

diepste levensoriëntatie van een mens bestaande uit drie onderdelen:

(1) Een centraal waardensysteem, ook normatieve component genoemd, dat wil zeggen de waarden die de rode draad vormen in en achter je morele keuzen. Het gaat hier niet om morele overtuigingen tot in detail, maar om algemene en fundamentele waarden.

(2) Overtuigingen over feiten (ook wel theoretische component genoemd): over de wereld, het bestaan van God, oorsprong, wezen en bestemming van de mens. Deze overtuigingen betreffen zowel empirische als metafysische (bovennatuurlijke) zaken.

(3) Een grondhouding (wel de affectieve component genoemd): mensen die dezelfde feitelijke overtuigingen en waarderingen hebben, delen vaak ook een bepaalde fundamentele attitude, bijvoorbeeld een pessimistische of een optimistische grondhouding.

Belangrijk hierbij is de door de auteur onmiddellijk gedane vaststelling dat een levensbeschouwing niet per sé godsdienstig is. Iedereen heeft, expliciet of impliciet, een levensbeschouwing. Min of meer zou de behandeling van dit thema dus sterk kunnen gelijken op hetgeen mijn voorganger (F.W.A. Brom, 'Bio-ethiek in een pluralistische samenleving') werd gevraagd te doen. Een pluralistische context daagt immers uit om sterker het gehanteerde waardensysteem te verhelderen en te articuleren als omkaderend richtschema voor de ingenomen stellingen. Deze ervaring mag ik sinds 1996 opdoen als vast lid van het Belgisch Raadgevend Comité voor Bio-Ethiek, waarin de universitaire vertegenwoordigers quasi uitsluitend gekozen worden op basis van hun levensbeschouwelijke identiteit. Zoals waarschijnlijk geweten: België kent – naast de katholieke universiteiten van Leuven en Louvain-la-Neuve (met satellieten in Antwerpen, Kortrijk en Namen) – de zogenaamde vrije universiteiten van Brussel en Bruxelles (Vrije Universiteit Brussel en Université Libre de Bruxelles). Deze universiteiten belijden een uitdrukkelijk 'libre penseur' of 'humanistisch' gedachtengoed. De levensbeschouwelijke spanningen zijn daarom ook in België explicieter vertaald in academische structuren, dan dit waarschijnlijk in Nederland het geval is. Vermeld ik tenslotte nog dat de gemeenschapsuniversiteiten van Gent en Luik geacht worden pluralistische instellingen te zijn, waardoor zij intern deze levensbeschouwelijke diversiteit met zich (moeten) meedragen.

Waartoe dit kan leiden, wordt duidelijk als we even het werk van Marie-Luce Delfosse, als filosofe werkzaam aan de Facultés Universitaires de Notre-Dame de la Paix te Namen, ter hand te nemen. Ze onderscheidde de volgende

Gorcum 2003, 143-150. Zie rondom het zelfde thema ook E. Schrotten zelf: 'Christelijke ethiek', in: Inez de Beaufort en Heleen Dupuis, *Handboek Gezondheidsethiek*, Assen/ Maastricht 1988, 53-61. Hij hanteert de definitie van Brümmer: 'Het totale complex van normen, idealen en eschatologische verwachtingen in het licht waarvan iemand zijn levenshouding richt en beoordeelt'.

duidelijke denkmodellen binnen het Belgisch Raadgevend Comité voor Bio-Ethiek³⁶:

- het eerste model is gebaseerd op het elementaire recht van een ieder op autonomie;
- het tweede ethische denkmodel gaat uit van de onaantastbare waarde van andermans leven;
- het derde model gaat anders te werk: het vertrekt vanuit feiten, bijvoorbeeld het bestaan van bepaalde grenssituaties en de empirische ontwikkeling van de medische ethiek die veeleer rekening houdt met de concreetheid van elk bijzonder geval.

Het eerste en tweede model staan het meest diametraal tegenover elkaar. In het eerste ethische denkmodel staat de subjectiviteit centraal. Ze is er scheppend en determinerend: de mens evalueert zijn situatie en beslist over zijn eigen lot. In het tweede model legt de objectiviteit grenzen op aan de subjectiviteit: het ‘gegeven’ karakter van het leven, de niet-beheersing van het ontstaan ervan, laten bijvoorbeeld de zieke bij zijn levenseinde niet toe het natuurlijke proces dat hem naar de dood leidt te verhaasten, en verhinderen tegelijk de arts (of om het even wie) de kwaliteit van dit leven te beoordelen en er een einde aan te stellen. Het moge geen verwondering wekken dat het eerste model vooral beleden wordt door de vertegenwoordigers van de zogenaamde ‘vrije universiteiten’ (ontwikkeld door ‘vrijdenkers’, humanisten, of zelfs vertegenwoordigers van de vrijmetselaarsloge), terwijl het tweede model quasi exclusief beleden wordt door de vertegenwoordigers van de katholieke universiteiten. En toch is er een gulden middenweg mogelijk: een middenweg die ik min of meer ook bespeur in de omschrijving van het afscheidscollege van collega Schroten, met name de zoektocht naar een breed reflectief evenwicht. Hiermee wil ik niet beweren dat deze beide benaderingen elkaars uitgangspunten ooit zullen kunnen delen, maar in verband met de concrete uitdagingen van de medische ethiek kunnen ze elkaar wel vinden in een zoeken naar een reflectief evenwicht.

Maar keren we terug tot de omschrijving van Boer. De rooms-katholieke moraalthologie verwoordt hetgeen door hem werd geformuleerd enigszins anders, hoewel het mijns inziens min of meer een kwestie van woorden en concepten is en dus geen fundamenteel verschil van benadering. Louis Janssens³⁷ stelt het als volgt: het probleem van de zedelijkheid betreft onze innerlijke wilshouding of gezindheid én onze handelingen. Onze innerlijke houding of gezindheid is het formeel, bezielend element van het gedrag. Hij situeert dit in het dubbelgebod van

³⁶ Marie-Luce Delfosse, ‘Ethische vertogen in de adviezen van het Raadgevend Comité voor Bio-Ethiek’, Fernand Van Neste, Johan Taels en Arthur Cools (red.), *Van klinische ethiek tot biorecht*, Leuven: Peeters, 2001, 139-183.

³⁷ Louis Janssens, ‘Kunstmatige inseminatie. Ethische beschouwingen’, *Verpleegkundigen en gemeenschapszorg* 35 (1979) 220-244; ‘Normen en prioriteiten in een ethiek van de liefde’, *Sacerdos* 46 (1979) 15-31, 129-150.

de liefde en noemt de hiermee samenhangende formele normen het ‘absolute element van de moraal’. De concrete materiële normen geven dan weer oriëntatie aan het handelen. Het is een zedelijke verplichting de premorele waarden zoveel mogelijk te beschermen, te behartigen en te verwerkelijken. Dit impliceert dus wel een hiërarchisch geordend waardensysteem, waarbij die handeling de meest geschikte is die de meeste waarden realiseert en bevordert.

Indien we dit nu vertalen naar de medische ethiek, dan moge reeds blijken uit de beschouwingen van Marie-Luce Delfosse dat deze band tussen levensbeschouwing en (medische) ethiek een verregaande invloed heeft op de medisch-ethische stellingen die men ontwikkelt. Ik wil dit nu illustreren met zeer concrete voorbeelden uit de context van de ervaringen binnen de Leuvense commissie voor medische ethiek,³⁸ het Belgisch Raadgevend Comité voor Bio-ethiek en de internationale context van de bio- en/of medische ethiek.

2. De Leuvense Commissie voor Medische Ethiek

De Faculteit Geneeskunde van de K.U. Leuven startte in 1975 de werking van twee soorten commissies voor medische ethiek, de zogenaamde *clinical trials* commissie (vooral bedoeld voor de ethische toetsing van medische experimenten) en de begeleidingscommissie (voor de begeleiding van artsen bij het omgaan met ethische dilemma’s in de klinische praktijk). Deze Commissie heeft zich bekend tot één moraalfilosofisch en/of -theologisch systeem, met name de zogenaamde personalistische moraal (zoals dus ontwikkeld door Louis Janssens): dit impliceert dat men, uitgaande van de ‘goede gezindheid’, in *prudencia* wil zoeken naar de realisering van het meest menselijk mogelijke in het licht van het menselijk wenselijke (Paul Ricoeur³⁹).

Ik citeer letterlijk uit de inleiding van het verzamelboek van de adviezen van de Commissie: ‘volgens hun levensbeschouwelijke achtergrond kunnen de wegen van commissies voor medische ethiek . . . grondig verschillen. Zij die de nadruk leggen op de autonomie en het zelfbeschikkingsrecht van de mens, zullen een andere ethische analyse maken dan zij die streven naar de realisering van een waarachtige arts-patiëntrelatie als samenwerkingsrelatie. Verder is de erkenning van het menselijke in zijn totaliteit (de bevordering van de menselijke persoon in al zijn dimensies en relaties) een andere invalshoek dan het zoeken naar wie het recht krijgt een beslissing te nemen. De Leuvense Commissie heeft steeds de volgende

³⁸ Jozef Vermylen en Paul Schotsmans (red.), *Ethiek in de kliniek. 25 Jaar Adviezen van de Commissie voor Medische Ethiek, Faculteit Geneeskunde K.U. Leuven*, Leuven: Peeters, 2000.

³⁹ Paul Ricoeur, *Het probleem van de grondslagen van de moraal*. Ingeleid en geannoteerd door prof.dr. Jacques De Visscher, vertaald door prof.dr. Hendrik Opdebeeck en van afsluitende essays voorzien door prof.dr. Hendrik Opdebeeck en prof.dr. Jef Van Gerweven, Kampen-Kapellen 1995.

waarden centraal gesteld:

- de arts-patiëntrelatie als samenwerkingsrelatie;
- de bevordering van de menselijke persoon (arts, patiënt, alle betrokkenen in het medisch handelen) in al zijn dimensies en relaties;
- de erkenning van de uniciteit van elke patiënt en elke hulpverlener;
- de erkenning van de volwaardige intersubjectiviteit van de hulpverleningsrelatie;
- de erkenning van een diepgaande maatschappelijke solidariteit;
- de christelijke inspiratie die motiveert tot een ethisch geladen radicaliteit.⁴⁰

Hieruit volgen dan specifieke keuzen (adviezen) inzake de ethische integratie van medische mogelijkheden. Zo heeft de Leuvense Commissie er steeds voor geopteerd de mogelijkheden van recente ontwikkelingen in de voortplantingstechnologie ethisch positief te omkaderen. Hetzelfde geldt voor prenatale diagnostiek en preïmplantatie genetische diagnostiek, en recent het embryonaal stamcelonderzoek. Inzake het eindigende leven werd consequent gestreefd naar een menswaardige en medisch competente begeleiding van de stervenden, waarbij de afbouw van de therapeutische verbetering en de ontwikkeling van de palliatieve sedatie de hoofdthematika zijn geworden. Consequent werden ook alle mogelijkheden van orgaanprelevatie en -transplantatie maximaal benut en uitgebouwd.⁴¹

Toch is gebleken dat de katholieke levensbeschouwing in de vertaling van de christelijke inspiratie in een tweestromenland is terecht gekomen. Dit geldt veel minder het domein van de orgaantransplantaties en het eindigende leven dan wel de integratie van medische mogelijkheden inzake voortplantingstechnologie, menselijke erfelijkheid en embryo-onderzoek. Betreffende bepaalde categorieën van handelingen heeft de officiële kerkelijke moraal immers een andere benadering toegepast. Men stelt dan uitdrukkelijk dat er bepaalde domeinen zijn, waar men Gods morele wil onmiddellijk moet gelijk stellen met de natuur en haar finaliteit. Deze vereenzelviging van Gods morele wil met de biologische natuur en haar finaliteit is vooral gebeurd in verband met de seksualiteit. Sinds de publicatie van *Humanae Vitae* (Paulus VI, 1968) en de daaropvolgende documenten van Johannes Paulus II (de instructie *Donum Vitae*, 1987; de encyclieken *Veritatis Splendor*, 1993, en *Evangelium Vitae*, 1995) werd deze oude leer opnieuw bekrachtigd, zij het vanuit een breder filosofisch concept van de beleving van de lichamelijkeheid. Zoals reeds vermeld is deze dichotomie binnen de context van de rooms-katholieke discussies minder scherp aanwezig wanneer het gaat over het voorkomen van therapeutische verbetering bij de behandeling van terminale

⁴⁰ *Ibid.*, 21.

⁴¹ Zie ook Paul Schotsmans, *En de mens schiep de mens. Medische revolutie en ethiek*, Kapellen 1992³.

patiënten (*Verklaring over de Euthanasie*, 1980) en over orgaantransplantaties.

Dit heeft er bijvoorbeeld concreet toe geleid dat de Leuvense Commissie voor Medische Ethiek uitdrukkelijk afstand heeft genomen, trouwens na consultatie met de Katholieke Universiteiten van Nijmegen, Rijsel en Louvain-la-Neuve, van de instructie *Donum Vitae*, waarin de toepassing van voortplantingstechnologieën zoals In Vitro Fertilisatie en Kunstmatige Inseminatie als ongeoorloofd werd bestempeld. We citeren weer letterlijk: ‘Tevens zijn de verantwoordelijken van de K.U. Leuven en de K.U. Nijmegen van oordeel dat hun pogingen om de nieuwe voortplantingstechnologie te integreren in een menselijke context door deze instructie niet moeten worden gestaakt . . . Binnen de relatie van een echtpaar dat stabiel is en dat normale vooruitzichten biedt voor een evenwichtige opvoeding van de kinderen, biedt de mogelijkheid van deze techniek een valabel antwoord op de authentieke vraag van een onvruchtbaar paar naar een kind als een gelaat van hun gelaat’.⁴²

Dit alles illustreert bijzonder helder hoe men vanuit de levensbeschouwing twee methoden kan ontwikkelen: een nauwe, verengende methode waarbij medische technieken voor eeuwig en altijd als ‘intrinsiek immoreel’ kunnen bestempeld worden, en een meer proportionele methode waarbij men zoekt naar de realisatie van het meest menselijk mogelijke, of de realisering van het grootste aantal premorele waarden. Beide methoden vertrekken vanuit een zelfde geloof, maar de methodologie om tot concrete standpunten inzake medische ethiek te komen verschilt grondig. Ik citeer weer letterlijk uit het antwoord van de K.U. Leuven en de K.U. Nijmegen op de instructie *Donum Vitae* van 1987: ‘De K.U. Leuven en de K.U. Nijmegen betreuren de dubbele morele methodologie die in de instructie als het ware een kloof heeft doen ontstaan tussen de formulering van de waarden aan de ene kant en de omschrijving van de precieze normen omtrent de toepassing van de nieuwe technieken aan de andere kant. De instructie plaatst het conciliaire denken, zoals verwoord in de Pastorale Constitutie over de Kerk in de Wereld van deze Tijd (*Gaudium et Spes*), naast een deductief natuurwetsdenken. De K.U. Leuven en de K.U. Nijmegen drukken de wens uit dat de Congregatie voor de Geloofsleer de moraaltheologische argumentatiemethode van de Pastorale Constitutie verder zou doordenken bij haar beoordeling van de vooruitgang in de medische technologie, dat wil zeggen onder het licht van het Evangelie en van de menselijke ervaring (nr. 46 van *Gaudium et Spes*)’.⁴³

Binnen de katholieke moraaltheologie is deze dubbele methodologie nog steeds aan de orde. Zelf deel ik de meer proportionele benadering (zoals aanwezig in de personalistische moraaltheologie), wat tegelijk ook mijn affiniteit moge verklaren met de door de gelauwerde emeritus Schrotten voorgestelde methodologie. Toch wil ik waarschuwen dat mijn invulling van de moraaltheologische

⁴² Jozef Vermeylen en Paul Schotsmans, *Ethiek in de kliniek*, 51.

⁴³ *Ibid.*, 52.

methode minoritair is binnen het geheel van het katholieke gedachtengoed. Om dit duidelijk te maken verwijs ik nog even naar *Veritatis Splendor*, de encycliek die mijns inziens een bepaalde morele methodologie oplegt aan de katholieke beoefenaars van de moraaltheologie en daardoor de grenzen van een morele tolerantie binnen de katholieke kerk radicaal heeft vernauwd en verengd. Dit wordt bijzonder duidelijk in het volgende citaat: ‘Derhalve dient de aan de teleologische en proportionalistische theorieën eigen stelling afgewezen te worden, volgens welke het onmogelijk zou zijn de bewuste keuze voor bepaalde gedragingen of bepaalde handelingen als moreel slecht naar haar soort – haar ‘object’ – te kwalificeren . . . Daarom leert de Kerk, zonder ook maar in het minst de invloed van de omstandigheden en vooral van de intenties op de moraliteit te ontkennen, dat er daden bestaan die door zichzelf en in zichzelf, onafhankelijk van de omstandigheden omwille van hun object altijd zwaar ongeoorloofd zijn . . . Daarom zullen omstandigheden of intenties nooit een intrinsiek onbetamelijke handeling kunnen veranderen in een “subjectief” betamelijke of als keuze verdedigbare handeling’.⁴⁴

3. Het Belgische Raadgevend Comité voor Bio-Ethiek (RCBI)

De invloed en het belang van de levensbeschouwing op de medische ethiek kunnen mijns inziens dus niet ontkend worden. Zoals reeds hierboven beschreven: dit is een bijzonder opmerkelijk kenmerk van de functionering van het Belgisch Raadgevend Comité voor Bio-ethiek. Dit Comité werd in 1995 opgericht en ging van start in 1996. Het tweede mandaat van het Raadgevend Comité startte in 2000 en loopt af in 2004. Het samenwerkingsakkoord dat geleid heeft tot de oprichting van het Comité, bepaalt niets in verband met de stemmingen binnen het RCBI. Dat is geen vergetelheid maar een bewuste keuze. Artikel 15 bepaalt dat de ‘aangenomen adviezen de verschillende uiteengezette standpunten weergeven’. Volgens de toelichting moet dat als volgt worden begrepen: ‘Teneinde alle nuances van de debatten te bewaren, is bepaald dat het RCBI bij gebreke van een consensus geen gebruik mag maken van een systeem van stemming en van beslissing bij meerderheid welke die meerderheid ook moge zijn. De adviezen die door het RCBI worden bekend gemaakt moeten rekening houden met de verscheidenheid van de standpunten, zelfs indien het om standpunten van een minderheid gaat. Het staat immers helemaal niet vast dat de meerderheid over superieure ethische kwaliteiten of een grotere scherpzinnigheid beschikt’.⁴⁵

Dit alles heeft uiteraard geleid tot bijzonder omvangrijke adviezen waarin de

⁴⁴ Johannes Paulus II, *Veritatis Splendor*, Brussel 1993, 78-80, nrs. 79, 80 en 81.

⁴⁵ Herman Nys, *Van ethiek naar recht? Het Raadgevend Comité voor Bio-Ethiek en de Medisch-Ethische Commissies in ziekenhuizen*, Antwerpen/ Apeldoorn, 1995, 70-71.

verschillende levensbeschouwingen hun standpunten inzake verschillende themata van de geneeskunde en de gezondheidszorg articuleren.⁴⁶ Elk advies kan een pareltje genoemd worden van een illustratie van deze verscheidenheid en wederzijdse beïnvloeding. Het zou ons hier te ver leiden in te gaan op de verschillende adviezen afzonderlijk. Gezien het immense werk van collega Schrotten op het domein van de Europese debatten inzake Bio-ethiek én ook zijn regelmatige toespraken in de Raad van Europa, wil ik mij hier daarom beperken tot het tweede Advies van het RCBI, met name het advies ‘betreffende de Ontwerp Conventie Bio-ethiek van de Raad van Europa alsook een analyse van de gevolgen bij ondertekening van deze tekst, voor de Belgische Wetgeving’. Ik citeer letterlijk de tekst van het advies, want deze is in zijn beknoptheid bijzonder verhelderend voor onze thematiek:

‘Hoewel niemand het principe van deze Conventie in vraag stelt, toch maakt de studie van haar inhoud niet alleen duidelijk dat er verschillende interpretaties mogelijk zijn, maar ook dat er grondige meningsverschillen bestaan of de fundamentele ethische oriëntaties van de Conventie al dan niet gefundeerd zijn’.⁴⁷

De enen herinneren eraan dat de geest van de Verklaring van de Rechten van de Mens in wier naam de Conventie werd uitgevaardigd, als personen wil beschermen individuen, die zo niet volwassen zijn, dan tenminste geboren zijn. Het embryo beschermen of entiteiten die nog verder afstaan van het individu zoals het menselijk genoom, is nooit aan de orde geweest in de basisteksten over de Rechten van de Mens. De fundamentele waarde van deze basisteksten inzake de mensenrechten is vooreerst de vrijheid van het individu (in het bijzonder de Verklaringen van 1789 en 1948: Art. 1); de basiswaarde van de Conventie is de waardigheid van de mens. Als men ervan uitgaat dat het aan het individu toekomt te bepalen wat eigen is aan zijn waardigheid, is de continuïteit verzekerd. Maar als men oordeelt dat men individuen en entiteiten behoort te beschermen tegen aanvallen op de waardigheid van de mens ondanks henzelf en zelfs tegen hun wil, wordt elk soort inperking denkbaar in naam van de zogenaamde ‘waarachtige waarden’. Het gevaar bestaat dat een deel van de samenleving, of van de mensheid, zoals een religieuze gemeenschap of een ideologische strekking, zijn visie op de menselijke waardigheid zal opdringen aan anderen. Het belangrijkste is minder de prioriteit tussen vrijheid en waardigheid dan hun wederzijdse integratie: de uitoefening van de vrijheid vanuit het respect voor de waardigheid van de andere en de bepaling van de waardigheid vanuit het respect voor de autonomie van de

⁴⁶ Léon Cassiers, Yvon Englert, Alfons Van Orshoven en Etienne Vermeersch (red.), *Adviezen 1996-2000*. Belgisch Raadgevend Comité voor Bio-ethiek, Leuven-Apeldoorn, Garant, 2001.

⁴⁷ Zie de website van het Comité: www.health.fgov.be/bioeth.

andere.

Anderen zijn van oordeel dat het inroepen van het concept van de ‘waardigheid van de mens’ – binnen de context van de internationale samenwerking – overeenkomt met de sterke tendens om de menselijke persoon te beschermen in al zijn dimensies en relaties. Hoewel de ethiek deze verschillende dimensies uiteenlopend definieert, toch komen ze meestal neer op de fundering van grondwaarden zoals uniciteit, intersubjectiviteit en solidariteit. Met deze wezenlijke dimensies van de menselijke persoon dienen we rekening te houden om te beoordelen of wetgeving of een wet moreel aanvaardbaar is, met andere woorden: of ze de bevordering van de menselijke persoon integraal ten goede komt. Het begrip ‘waardigheid van de mens’ is dus bij uitstek een ethisch begrip, waarmee de soms excessieve tendensen om het zelfbeslissingsrecht van het individu te bevestigen, kunnen worden afgezwakt. De Conventie die de ontwikkeling van de menselijke persoon, zowel op moreel als fysiek gebied, als doelstelling heeft, bepaalt trouwens de nodige uitzonderingen wanneer deze ontwikkeling andere individuen zou kunnen schaden. Deze leden van het Comité wijzen erop dat ook in de basisteksten inzake mensenrechten, meer bepaald in de Aanhef van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1948) en van de internationale verdragen inzake burgerrechten en politieke rechten, alsook inzake economische, sociale en culturele rechten (beide dateren van 1966), het begrip ‘waardigheid van de persoon’ als funderend beginsel van ‘vrijheid, rechtvaardigheid en vrede in de wereld’ wordt vooropgesteld. In de leer van de mensenrechten wordt in het begrip ‘waardigheid’ het unieke, onvervangbare karakter van het menselijk wezen tot uitdrukking gebracht. Wegens het unieke en onvervangbare van elke mens is deze waardigheid dan ook grondslag van het beginsel van onaantastbaarheid (belangrijk voor de lichamelijke integriteit) en van het beginsel dat het menselijk wezen in de samenleving steeds als doel op zich moet worden erkend en nooit voorwerp mag worden van enige vorm van instrumentalisering (en commercialisering)’.

De door Delfosse beschreven verscheidenheid aan ethische standpunten binnen het RCBI wordt in quasi alle adviezen geactualiseerd. Dit geldt voor de adviezen inzake euthanasie en levensbeëindigend handelen bij wilsonbekwamen (1 en 9), geslachtskeuze (3 en 22), het reproductieve menselijke klonen (10), over het onderzoek op het menselijk embryo *in vitro* en de bestemming van ingevroren embryo's (18 en 19) en dergelijke. Toch komt er doorheen de besprekingen ook een zekere wijsheid tot stand, waardoor de leden niet zijn blijven vasthouden aan hun principes maar een zoektocht hebben ondernomen om aan de hand van een proportionele methode te komen tot meer transparantie inzake medisch-ethische kwesties. Hier komt mijns inziens opnieuw de door Schroten voorgestelde methodologie van een breed reflectief evenwicht tot leven. Dit geldt onder meer in de besprekingen inzake de legalisering van euthanasie en de wettelijke omkadering van embryo-onderzoek. Uiteindelijk blijkt het belangrijker dat men tot meer

maatschappelijke transparantie komt, waardoor ook vertrouwen groeit in de actualisering van de levensbeschouwing van anderen bij de ontwikkelingen van hun medische mogelijkheden.⁴⁸

4. De Europese debatten

Tenslotte nog iets over de aanwezigheid van de ‘levensbeschouwing’ in internationale en Europese debatten inzake euthanasie. E. Schroten werd door de meesten gewaardeerd om zijn heldere bijdragen tot de verduidelijking van zijn protestants christelijk standpunt. Zelf ben ik als rooms-katholiek priester uiteraard ook niet weinig betrokken bij dit type van ‘presentie’. Vanuit het boven geschetste panorama van de discussies binnen de katholieke moraaltheologie kan de lezer wel begrijpen dat ik steeds bijzonder geboeid ben geweest hoe hij deze presentie probeerde te vertalen. Dit wil ik tenslotte nog met één illustratie verhelderen, waardoor de cirkel van mijn betoog vervolledigd moge worden.

Vanuit het voorgaande zal wel duidelijk geworden dat ik met meer dan bijzondere aandacht een bijdrage van Schroten heb gelezen, met de zeer veelzeggende titel ‘Is Human Cloning Inherently Wrong?’⁴⁹ Schroten komt tot een duidelijke affirmatie op het einde van zijn bijdrage: ‘Analysis of the fundamental arguments which are put forward in opposition to this technology do not necessarily force us to make this conclusion. It may be morally problematic, but if it would be safe it does not seem to be *a priori* morally unacceptable. In other words, the technology is not “in itself” wrong, it depends on what it is used for’.⁵⁰ Schroten gaat in deze bijdrage zelfs in op het eerder vermelde debat inzake *Veritatis Splendor*. Kort en bondig, en duidelijk, en met volle instemming mag ik met hem dan ook besluiten: ‘... the point I want to make here is that natural law is not an unambiguous guide ... In other words, natural law is mainly human interpretation in the light of (increasing) knowledge and faith. Therefore it is, to a large degree, “cultural” law’.⁵¹

Levensbeschouwing heeft een invloed op de medische ethiek, daarvan zijn we blijkbaar in groten getale overtuigd. De uitdaging blijft echter vooral hoe we dit willen vertalen in concrete ethische standpunten binnen de medische ethiek. De slotconclusie van Schroten maakt mijns inziens duidelijk dat christelijk geïnspireerde ethici als opdracht hebben te zoeken naar een evenwicht, of met een oude term uit de klassieke moraaltraditie: in ‘prudencia’ te zoeken naar het meest menselijk mogelijke in het licht van het meest menselijk wenselijke.

⁴⁸ Zie daarvoor ook de inleiding van Frans W.A. Brom.

⁴⁹ Egbert Schroten, ‘Is Human Cloning Inherently Wrong?’, in: Ann McLaren (coördinator), *Cloning*, Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2002, 87-102.

⁵⁰ *Ibid.*, 101.

⁵¹ *Ibid.*, 100-101.

NAWOORD

Egbert Schrotten

Een kort nawoord op de voorafgaande bijdragen van Gerrit de Kruijf, Frans Brom en Paul Schotsmans. Dat was het verzoek en ik moet eerlijk zeggen dat ik even heb gearzeld om daarop in te gaan. Immers in een ‘kort nawoord’ kan ik geen recht doen aan de diepgang van deze presentaties tijdens het afscheidssymposium op 8 maart 2004, zeker niet als ik daar ook nog hun relatie tot mijn afscheidscollege bij zou betrekken. Dat ik toch niet lang gearzeld heb komt doordat ik nu in de gelegenheid wordt gesteld om deze collega’s te bedanken voor hun cadeau bij mijn afscheid. Eigenlijk gaat het om meer, want alle drie hebben ze ook een hoofdstuk geschreven in *Schepper naast God?*, de bundel essays die mij aan het slot van het symposium tot mijn volslagen verrassing werd aangeboden. Het spreekt daarom eigenlijk vanzelf dat ik hier in mijn dank ook graag Theo Boer wil betrekken, de ‘*pantokrator*’ van alles wat zich rond mijn afscheid heeft afgespeeld. En over de hoofden van deze vier collega's heen gaat mijn dank naar een ieder die ertoe bijgedragen heeft dat ik met grote voldoening op mijn afscheid kan terugkijken. Ik voel mij een bevoorrecht mens!

Gegeven het bovenstaande verzoek lijkt het me het beste als ik mij beperk tot één of twee aspecten uit elk van de drie voordrachten, waarbij ik als *Leitmotiv* wil gebruiken de relatie tussen de christelijke ethiek en de publieke moraal. Ik zal erop ingaan in de volgorde waarin ze werden gehouden en begin dus met die van Gerrit de Kruijf over ‘De toekomst van de christelijke ethiek’. Hij meent een ‘rimpeling’ in mijn denken te bespeuren, tot in de titel van mijn afscheidscollege toe. Die zou tot uitdrukking komen in het feit dat ik daarin het woord ‘christelijke’ in de term ‘christelijke ethiek’ tussen haakjes heb gezet. Hij suggereert dat ik wellicht net als Harry Kuitert liever over ethiek *tout court* zou willen spreken, trekt mij vervolgens op charmante wijze binnen de cirkel van zijn ‘twee keer denken’ en moedigt mij tegen het eind van zijn betoog aan om de haken om het woord ‘christelijke’ weg te halen ‘... en voluit christelijke ethiek te beoefenen en wel zo dat die christelijke ethiek behoort te reflecteren op samenleven-met-verschil’, om tenslotte nog enkele spannende dingen te zeggen over de spanning in het denken.

Ik ga uiteraard niet beweren dat mijn denken rimpelloos is. Integendeel, het vertoont zelfs hiaten en witte vlekken! Maar de haakjes in de titel van mijn afscheidscollege vallen daar niet onder, dunkt mij. Ze zijn veeleer te verstaan als een poging om onomwonden duidelijk te maken dat wat voor de ethiek als geheel geldt ook voor de christelijke ethiek geldt. Ik ben in en door mijn bezig zijn met ethiek meer en meer tot de overtuiging gekomen dat je daarin niet alleen kunt

constateren dat er sprake is van ontwikkeling, van dynamiek, maar dat dat aspect om zo te zeggen inherent is aan de ethiek en dat ook moet zijn, wil ze haar functie als *Theorie der Lebensführung* (Rendtorff)⁵² op relevante wijze kunnen blijven vervullen. Het door mij in mijn afscheidscollege aangehaalde artikel van Wibren van der Burg⁵³ ademt niet alleen dezelfde geest maar heeft mij ook verder geholpen in mijn denken daarover. Ik heb geprobeerd deze opvatting theologisch handen en voeten te geven, met name door haar in te pneumatologie te verankeren. Bovendien heb ik niet zozeer proberen duidelijk te maken dat het fundament van de ethiek beweegt, maar meer dat ‘fundament’ niet zo’n goede metafoor is, gezien de dynamiek van de ethiek. Je kunt in dat verband beter van ‘bron’ spreken, omdat daaruit steeds vers water komt.

De haakjes in de titel van mijn afscheidscollege hebben dus niets te maken met een niet onomwonden over christelijke ethiek willen spreken. Ik heb dat al eerder ten principale duidelijk gemaakt in een bijdrage in het *Handboek Gezondheidsethiek* (1988).⁵⁴ Bovendien heb ik in een bijdrage in een bundel opstellen die aan Harry Kuitert is aangeboden een aantal argumenten aangevoerd waarom ik het niet met diens visie eens ben.⁵⁵ Wel heb ik in beide bijdragen de christelijke ethiek in die zin gerelativeerd dat ik haar ‘mensenwerk’ noem, gelovig en misschien zelfs vroom, maar als zodanig toch mensenwerk. Ook in onze diepste overtuigingen kunnen wij niet buiten de *condition humaine* treden en we moeten ook niet doen alsof we dat wel kunnen door God voor ons ethische karretje te spannen.

Betekent dit nu dat ik samen met Gerrit de Kruijf twee keer ga denken? Dat hangt er een beetje vanaf. Het voorstel tot dubbel denken dat hij in zijn boek *Waakzaam en Nuchter* ontvouwt⁵⁶ is gebaseerd op het onderscheid tussen brede en smalle moraal. Ik erken dat onderscheid maar je moet het niet overdrijven. In mijn zojuist genoemde bijdrage aan de bundel voor Harry Kuitert heb ik er op gewezen dat ‘de’ (smalle) moraal in onze Westerse samenleving minder zelfstandig is dan hij doet voorkomen omdat zij parasiteert op de brede moralen, met name die van Christendom en Humanisme. Ik ontken niet dat de relatie op scherp kan komen te staan – bijvoorbeeld bij de uitholling van de sociale zekerheid – en ik ontken evenmin dat wij geconfronteerd worden met nieuwe gesprekspartners, met name uit de Islam

⁵² Zie noot 2 op p. 7.

⁵³ Zie noot 1 op p. 7.

⁵⁴ E. Schroten, ‘Christelijke ethiek’, in I.D. de Beaufort en H.M. Dupuis (red), *Handboek Gezondheidsethiek*. Assen/ Maastricht 1988, 53-61.

⁵⁵ E. Schroten, ‘De moraal van het Verhaal’, in: J.S. Reinders en W.J. Dondorp (red.), ‘Een mens moet van ophouden weten’. *In gesprek met Harry Kuitert. Opstellen over medische ethiek en gezondheidszorg aangeboden aan H.M. Kuitert ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag*. Baarn 1994, 144-156.

⁵⁶ G.G. de Kruijf, *Waakzaam en Nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*, Baarn 1994.

(die minstens zo pluralistisch is als het Christendom!). Dat laatste zal op den duur zeker van invloed zijn op de publieke (smalle) moraal, maar dat onderstreept juist dat deze verband houdt met de brede moralen.

Ik zou nu in gesprek met Gerrit de Kruijf als het ware op mijn andere been willen gaan staan en vragen: Kan ik *ten principale* ooit anders denken dan vanuit mijn (brede) moraal? Kan ik als christen ten principale ooit anders denken dan vanuit mijn christelijke levensovertuiging? Ik ben die ik ben. Ik kan en wil niet over mijn schaduw heen springen. Maar vanuit mijn diepste overtuiging ben ik bereid met anderen in gesprek te gaan en niet één mijl maar twee mijl mee te gaan. Kortom, het twee keer denken is er wel maar het is niet van dezelfde orde. Ik breng mezelf in, met heel mijn hebben en houden, maar ik weet dat er anderen zijn die er anders over denken en ben bereid met hen in gesprek te gaan op voet van gelijkheid om te zoeken naar wat ons bindt (dat eerst!) en wat ons scheidt. Ik zal daarvoor een vertaalslag moeten leveren maar ik mag van de ander verwachten dat die daar ook toe bereid is. En in de praktijk van het gesprek zal dan meestal blijken dat het niet zozeer gaat over werkelijk andere normen en waarden als wel over andere prioriteiten of interpretaties in dat verband. Als het twee keer denken dat betekent, ga ik graag met Gerrit de Kruijf mee. Maar dat houdt dan in dat twee keer denken betekent dat ik als christen de plicht heb respect te betonen voor andersdenkenden in een pluriforme samenleving, dus dat ik ‘overtuigd tolerant’ heb te zijn⁵⁷ en bereid tot compromissen op het gebied van de publieke (smalle) moraal.

Op dit punt aangekomen kan ik op soepele wijze overgaan naar de voordracht van Frans Brom, want daarin gaat het over een gedeelde publieke moraal in een pluralistische samenleving. Hij doet mij het grote genoegen mijn opvatting over de deugd van de tolerantie op te pakken en te gebruiken als ‘... grondhouding die deel uit zou moeten maken van een publieke moraal’. Daarmee geeft hij blijk van congenialiteit, want dat was precies wat ik destijds in het door hem aangehaalde artikel bedoelde. De stap die hij zet met behulp van Peter Jonkers kan ik dan ook heel goed meemaken. Diens inbreng maakt het me ook mogelijk een begin te maken met enkele kanttekeningen.

De eerste grondgedachte van Peter Jonkers, ontleend aan Julia Kristeva, die door Frans Brom wordt ingebracht, is dat het voor de vorming van onze identiteit belangrijk is dat wij geconfronteerd worden met het vreemde. Het gaat me er nu niet om dat wat aan Julia Kristeva wordt toegeschreven al sinds de Perzische oorlogen bekend is. Het gaat me om het belang van (het zich bewust zijn van) de eigen identiteit in een ‘betrokken tolerantie’. Ik zou dat willen onderstrepen. De

⁵⁷ Deze term is ontleend aan een rapport van de Beraadsgroep Ethiek van de Raad van Kerken in Nederland dat binnenkort verschijnt.

ander houdt je een spiegel voor: Wie ben je zelf? Waar sta je voor? Waar ga je voor? Juist als je daarop een antwoord weet wordt duidelijk dat tolerantie pijn doet. Dat is een aspect dat in de Lutherse traditie van belang is.⁵⁸ Dat brengt me dan onmiddellijk bij de tweede grondgedachte van Peter Jonkers die Frans Brom verdisconteert: Het gevaar van onverschilligheid. In het in noot 5 genoemde rapport van de Raad van Kerken waaraan ik heb meegewerkt wordt dat ook naar voren gebracht. Die onverschilligheid wordt voorkomen als je je realiseert wat de prijs is die je zelf voor tolerantie hebt te betalen. Ik vind daarom dat Frans Brom iets te gemakkelijk spreekt over ‘... de stap van zendingwetenschappen, van missiologie naar interreligieuze dialoog ...’. Ik heb geen bezwaar tegen het woord ‘dialoog’, mits daarin de mogelijkheid wordt opengelaten dat we elkaar proberen te overtuigen, zeker ook in ethische kwesties. Het universaliseringsprincipe van de ethiek geldt zeker ook voor de christelijke ethiek. Ook dat dienen we ons te realiseren: De ‘missionaire’ attitude van de zogenaamde Abrahamitische religies (Jodendom, Christendom, Islam) impliceert (niet alleen maar in elk geval óók) een pittig gesprek over de relatie geloof-moraal. Dat hoort wat mij betreft bij een attitude van ‘betrokken tolerantie’.

De stap die Frans Brom zet in de richting van een analyse van de mogelijksvoorwaarden en inhoud van een gedeelde publieke moraal kan ik niet alleen goed meemaken, maar ik zou ook nog een stap verder willen zetten en ik denk dat hij die van zijn kant eveneens goed kan meemaken. Ik zou de eenwording van Europa en – vooruit maar! – ook de globalisering erbij willen betrekken, want daar liggen wat mij betreft de echte uitdagingen voor een gesprek over de publieke moraal. Wat betekent Europa, wat betekent de globalisering voor de (mogelijksvoorwaarden van de) publieke moraal? In Nederland proberen we een debat over waarden en normen van de grond te krijgen. Volgens het rapport van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR)⁵⁹ valt het met de verloedering van de samenleving in Nederland nogal mee, maar dat betekent niet dat er geen problemen zijn. Juist vanwege ons normbewustzijn hebben we bijvoorbeeld grote moeite met de toename van de zogenaamde kleine criminaliteit of met zinloos geweld. Ik ga daarop niet verder in, maar stel dat er in Nederland dus blijkbaar wel sprake is van een door de overgrote meerderheid van de bevolking gedeelde publieke moraal. Als ik me niet vergis is het in ons land zo dat we ons de laatste tijd weer meer bewust zijn geworden van het belang van een gedeelde publieke moraal en dat we ons realiseren dat die in bepaalde opzichten onder druk staat. De problemen liggen bij ons wellicht meer op het gebied van de

⁵⁸ Klaas Zwanepol, ‘Tolerantia crucis. Een poging tot een bijdrage aan de discussie over “tolerantie” vanuit Luthers theologie’, in: *Niet onder stoelen of banken. In discussie met de ethicus Gerrit Manenschijn*, Baarn 1996, 111-134.

⁵⁹ Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, Amsterdam 2003.

handhaafbaarheid dan op dat van de normen en waarden. Daarbij komt – ik heb dat al in gesprek met Gerrit de Kruijf opgemerkt – de ontmoeting met de Islam, maar die zie ik, uitzonderingen daargelaten, zoals gezegd meer als een gesprek over de prioriteiten en interpretaties van normen en waarden.⁶⁰

Geldt hetzelfde *mutatis mutandis* voor Europa? En hoe zit het met de ‘global village’? De uitdaging begint al met de vraag hoe je op dat niveau de problematiek in de vingers krijgt. Hoe krijg je die vervolgens bespreekbaar? Hoe krijg je de politiek er warm voor? Zouden bio-ethische kwesties een goede invalshoek zijn? Zou Nederland hier als proefpolder kunnen dienen? Vragen genoeg. Ik denk dat de analyse van Frans Brom een goede aanzet biedt tot beantwoording en dat het van groot belang is die lijn verder door te trekken. Daar zou ik hem toe willen uitdagen. Dat kan niet zonder de levensbeschouwelijke tradities erbij te betrekken. Normen en waarden zijn niet los verkrijgbaar. Joden, Christenen, Humanisten en Moslims dienen daarbij de handen ineen te slaan, laten we hopen vanuit een attitude van betrokken tolerantie, want het gaat om meer dan het vinden van een grootste gemene deler. Ik vind dat trouwens een zwak punt van het rapport van de WRR: dat men niet meer werk maakt van de levensbeschouwelijke inbedding van de moraal (moralen). Wat ik boven heb aangegeven, namelijk dat de publieke moraal niet los verkrijgbaar is, maar is geënt op de brede moralen in de samenleving, komt dunkt me te weinig uit de verf.

Maar als we dan praten over de brede moralen, hoe zit het dan met de bijdrage van de christelijke ethiek? Frans Brom suggereert dat een pneumatologische ethiek inspiratie zou kunnen vinden in de ander. Dat is een diepe gedachte. In de christelijke traditie is altijd erkend dat de Geest ook buiten de Kerk om werkt. In het Oude Testament zien we al dat ‘de volken’ optrekken naar ‘Sion’ (zoals in Micha 4:1vv), terwijl in het laatste boek van het Nieuwe Testament geprofeteerd wordt dat ‘... de heerlijkheid en de eer der volken’ in het Nieuwe Jeruzalem zullen worden binnen gebracht (Apk. 21: 24 en 26). Waar gaat het om in de christelijke ethiek? In elk geval niet om de exclusiviteit. Het gaat uiteindelijk om een humane samenleving. Met een knipoog naar Jean Paul Sartre zou je kunnen zeggen: *‘Le christianisme est un humanisme’*. Wel wordt beleden – laat daar geen misverstand over bestaan – dat een humane samenleving een Godsgeschenk is, alsook een bestel waar God niet (meer) weg te denken is. Dat maakt deel uit van ons geloofsgoed. Anderzijds dient ook hardop gezegd te worden dat christenmensen (!) niet in de positie verkeren de Eeuwige te kunnen ‘mijnen’ (om een veilingsterm te gebruiken). Hoezeer wij ook in

⁶⁰ Ik zou overigens willen opmerken dat ook de overheid bezig is met een herinterpretatie van waarden. Een voorbeeld is het begrip ‘verantwoordelijkheid’ in de publieke moraal. In het debat over de sociale zekerheid is er van overheidswege duidelijk een poging om dat begrip minder in de zin van solidariteit en meer in de zin van zelfredzaamheid te interpreteren.

geloof en in geweten overtuigd mogen zijn, God gaat boven onze overtuiging uit. Hij kan daarin niet opgesloten worden. Dat hoort ook tot ons geloofsgoed. En dat geeft de mogelijkheid (en de motivatie!?) om het gesprek over de publieke moraal in Europees en mondiaal verband vanuit een houding van betrokken tolerantie aan te gaan.

Maar nu heb ik hier toch misschien te onbevangen over christelijke ethiek gesproken. Deze is immers zelf pluriform en wordt gekenmerkt door spanningen. In de voordracht van Paul Schotsmans komen we die in de praktijk tegen. Hij schetst een tweestromenland in de rooms-katholieke moraaltheologie en tussen de regels door hoor ik een grote bezorgdheid over de vraag of 'the twain shall meet'. Het betreft de spanning tussen de officiële Vaticaanse moraaltheologie en dynamische personalistische moraaltheologie van Louis Janssens c.s., tot welke laatste ook Paul Schotsmans zelf gerekend kan worden. Dat is overigens tegelijk de reden waarom ik mij als ethicus van Protestantse huize, zelf pleitend voor een dynamische christelijke ethiek, bij hem in goed gezelschap voel.

Paul Schotsmans maakt in zijn voordracht duidelijk hoe vanuit de levensbeschouwing (i.c. de Rooms Katholieke) twee methoden ontwikkeld worden, 'een nauwe verengende methode waarbij medische technieken voor eeuwig en altijd als 'intrinsiek immoreel' kunnen bestempeld worden, en een meer proportionele methode waarbij men zoekt naar de realisatie van het meest menselijk mogelijke, of de realisering van het grootste aantal premorele waarden'. Ik herken deze verschillende wijzen van ethiek bedrijven ook wel binnen het Protestantisme en de Oosterse Orthodoxie en ik deel ook de zorg over het feit dat het moeilijk is om een brug tussen beide te slaan. Voorzover ik kan zien komt dat onder meer doordat in deze gevallen een autoriteitsargument meespeelt, in de RK moraaltheologie is dat het Magisterium, in sommige vormen van Protestantse ethiek is dat het (beroep op) de Heilige Schrift en/of de belijdenis en in de Orthodoxie is dat het (beroep op) de autoriteit van de Kerkvaders. Temidden van alle verschillen tussen de stromingen binnen het Christendom gaat het hier om de vraag welk gezag je aan de traditie wilt toekennen, daarbij in rekening brengend dat het altijd gaat om een (al dan niet gevalideerde) keuze uit de traditie. Bovendien gaat het om de spanning tussen een meer deontologische en een meer consequentialistische benadering van ethische kwesties.

Juist in een tijd als de onze lijkt het mij van vitaal belang dat steeds weer opnieuw pogingen worden gedaan om een brug als boven bedoeld te slaan. Ik vind dat verwante stromingen binnen de kerken daarbij de handen ineem moeten slaan. Zeker in de bio-ethiek is al lang duidelijk dat de scheidslijnen niet (meer) tussen de kerken door lopen, maar dwars door de kerken heen. Wij hebben dus op het terrein van de ethiek een gedeelde zorg. Terecht wijst Paul Schotsmans in zijn voordracht

op de problemen die dat oplevert voor de publieke moraal in een land als België. Het komt *a fortiori* terug, zo werd hierboven al gezegd, op Europees en mondiaal niveau. Toch gloort er in zijn bijdrage een glimp van hoop: ‘Toch komt er doorheen de besprekingen ook een zekere wijsheid tot stand, waardoor leden niet zijn blijven vasthouden aan hun principes maar een zoektocht hebben ondernomen om aan de hand van een proportionele methode te komen tot meer transparantie inzake medisch-ethische kwesties’. Wellicht kan het noodzakelijke gesprek over de publieke moraal het breekijzer worden om niet alleen een brug te slaan in het RK tweestromenland, of liever het christelijke meerstromenland, maar ook Joden, Christenen en Moslims en Humanisten om de tafel te krijgen ten einde een betrokken tolerantie in praktijk te brengen. Wat de religies betreft is er tenminste één hoopvol gegeven dat als vertrekpunt kan dienen: Alle drie erkennen wij Abraham als de vader der gelovigen! Abraham durfde op weg te gaan, met achterlating van toenmalige zekerheden, en te leven vanuit de hoop, in vertrouwen op God, en dat werd hem tot gerechtigheid gerekend.⁶¹ Waarvan acte!

Driebergen, mei 2004
Egbert Schroten

⁶¹ Deze uitdrukking die een verwijzing is naar Genesis 15:6, komt enkele malen voor in het Nieuwe Testament (Romeinen 4:3 en 9, Galaten 3:6, Jacobus 2:23), zij het in een ander verband.

PERSONALIA

- Prof.dr. E. (Egbert) Schroten is sinds 1 februari 2004 emeritus hoogleraar christelijke ethiek vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk bij de faculteit Godgeleerdheid van de Universiteit Utrecht. Van 1986-2003 was hij tevens directeur van het Universitair Centrum voor Bio-ethiek en Gezondheidsrecht (CBG), thans Ethiek Instituut. Hij is voorzitter van de landelijke commissie Biotechnologie bij dieren van het Ministerie van Landbouw.
- Prof.dr. F.W.A. (Frans) Brom is universitair docent ethiek aan de faculteit Godgeleerdheid van de Universiteit Utrecht, directeur Onderwijs van het Ethiek Instituut te Utrecht en bijzonder hoogleraar Beroepsethiek vanwege het Wageningen Universiteits Fonds aan Wageningen Universiteit
- Prof.dr. G.G. (Gerrit) de Kruijf is hoogleraar christelijke ethiek vanwege de Protestantse Kerk in Nederland bij de faculteit Godgeleerdheid van de Universiteit Leiden
- Prof.dr. P. (Paul) Schotsmans is hoogleraar medische ethiek aan het Centrum voor Biomedische Ethiek en Recht, Departement Maatschappelijke Gezondheidszorg bij de faculteit Geneeskunde van de Katholieke Universiteit Leuven
- Dr. Th.A. (Theo) Boer is universitair docent christelijke ethiek vanwege de Protestantse Kerk in Nederland bij de faculteit Godgeleerdheid van de Universiteit Utrecht