

## Hoofdstuk 18

### Wanneer is moreel pluralisme binnen de kerk een probleem?

Theo Boer\*

#### 1 Inleiding

In het algemeen roept moreel pluralisme binnen de kerk minder positieve associaties op dan erbuiten. Vaak is zelfs sprake van afkeurende of tobberige associaties: hoe bestaat het dat mensen die zich tot één gemeenschap rekenen, er zulke verschillende morele visies op na houden dat de sociale cohesie soms serieus bedreigd wordt? Voor velen binnen de kerk is pluralisme een aanvechting voor hun geloof dat Gods Woord ook heden ten dage nog oriëntatiepunten biedt voor de morele praktijk. Als Gods stem kennelijk op zoveel manieren is te verstaan, moeten we een beroep op God in de christelijke ethiek dan niet liever achterwege laten? Of moeten we juist terug naar heldere, eenduidige morele standpunten, eventueel met uitsluiting van afwijkende meningen?

Omgekeerd is in de kerk het bestaan van tegengestelde visies over de moraal voor anderen juist een waarmerk van kwaliteit. Kerkleden blijken mondig te zijn geworden; de kerkelijke gemeenschap heeft (eindelijk) verdraagzaamheid geleerd; de kerk is kennelijk in staat met haar tijd mee te gaan; en men heeft ontdekt dat het goede veel bonter is dan men eerder voor waar hield.

Hoe dan ook, anno 2004 zijn maar weinigen met het verschijnsel 'pluralisme' binnen de eigen geloofsgemeenschap onbekend. De tijden zijn *passée* dat standaardwerken in de christelijke ethiek, de theologische ethiek of de moraaltheologie met geen woord hoefden te reppen over moreel pluralisme in de eigen geleerden. In het verleden was hooguit sprake van een maatschappelijk veelvoud aan visies (denk aan de verzuiling), een pluraliteit die gewoonlijk echter voor de poorten van de geloofsgemeenschap halt hield. Inmiddels geven christelijke gemeenschappen veelal een afspiegeling te zien van de pluraliteit aan visies in de maatschappij en van de daarin aanwezige individualiserende tendensen.<sup>1</sup> In de praktijk komt het veelvuldig voor dat men over zaken als oorlogvoering, euthanasie, moderne voortplantingstechnieken of alternatieve samenlevingsvormen binnen de kerken net zo verschillend denkt als daarbuiten. Progressieve kerkleden ervaren vaak nog een diepere morele geestverwantschap met progressieve mensen buiten de kerk dan met hun conservatieve broeders en zusters daarbinnen en *vice versa*. Moet deze morele pluraliteit geduld worden? Geaccepteerd? Gestimuleerd misschien?

In deze bijdrage beperk ik me tot *moreel* pluralisme. Dat 'morele' is naar meerdere kanten af te grenzen. Allereerst gaat het hier niet over leerstellig pluralisme, binnen of tussen religies.<sup>2</sup> Daarnaast kunnen we moreel pluralisme afzetten tegen belangenpluralisme: waar mensen in één verband samen zijn – samen levend, samen werkend of samen vierend – bestaan er naast overlappende en convergerende belangen vaak ook belangentegenstellingen. Die worden extra voelbaar naarmate de schaarste toeneemt – schaarste aan ruimte, geld, tijd, aandacht, inspraakmogelijkheden. Ook kerken zijn gemeenschappen waar mensen tegen elkaar opbotsen. Maar niet alle conflicten, onenigheid of verscheidenheid zijn moreel van aard.

---

\* Met dank aan Coen Constandse en Jos Kole voor hun commentaar op eerdere versies van deze bijdrage.

<sup>1</sup> Frits de Lange, *Ieder voor zich? Individualisering, ethiek en christelijk geloof*, Kampen 1993, i.h.b. 154vv.

<sup>2</sup> Vgl. M.E. Brinkman, 'Pluraliteit in de leer van de kerk?', in J.M. Vlijm, *Geloofsmanieren. Studies over pluraliteit in de kerk*, Kampen 1981, 127-167.

Wat verstaan we wél onder moreel pluralisme? Geen van de vele pogingen om het 'morele' van het 'niet-morele' te onderscheiden is voor een ieder duidelijk en overtuigend. Toch zitten we er niet ver naast wanneer we *moreel* pluralisme laten slaan op verschillende visies die men heeft op 'het goede leven'; visies bovendien die gevolgen hebben voor het handelen, die boven het niveau van individuele voorkeuren uitgaan en die in beginsel een algemene geldigheid hebben.<sup>3</sup> De moraal spreekt zich uit over wat goed is voor mensen en welke middelen het beste kunnen worden ingezet om dat goede dichterbij te brengen.

Pluralisme is lang niet altijd of voor iedereen een probleem en als zich rondom pluralisme problemen voordoen, hoeft dat bovendien nog niet te liggen aan het pluralisme zelf: misschien zijn we te lui, te zwak of te verkokerd om op een positieve manier met verscheidenheid om te gaan; misschien ook overschatten we de aard van morele verschillen en noemen iets pluralisme wat het helemaal niet is: dat we ergens wel eens verschillend over denken, is nog geen pluralisme. Dikwijls is dit ook de benadering van pluralisme in de kerk: we zouden het moeten waarderen in plaats van problematiseren. Toch kunnen we niet uitsluiten dat pluralisme zelf soms het probleem vormt. De recente controverse in de anglicaanse gemeenschap rondom de wijding van een praktiserend homoseksuele bisschop geeft aan hoezeer sommige vormen van pluralisme een zware wissel trekken op de sociale, theologische en morele coherentie van een kerk. In dat geval lijkt een beroep op naastenliefde, veelkleurigheid en tolerantie, hoe belangrijk ook, niet te volstaan. Doel van dit opstel is plaats te geven aan de intuïtie dat pluralisme zelf soms wel degelijk een probleem vormt. Mijn vraagstelling is dan ook: 'Wanneer is moreel pluralisme in de kerk een probleem en hoe ernstig is dat probleem?' Ik vraag me hierbij niet alleen af wanneer 'men' spreekt van een probleem, maar ook wanneer we van een probleem zouden *moeten* spreken. In deze bijdrage bekijken we allereerst een viertal analyses van het verschijnsel pluralisme: twee analyses die de term primair normatief bezigen, namelijk als een nastrevenswaardig ideaal (§ 2), en twee analyses met een meer descriptieve doelstelling (§ 3).<sup>4</sup> Na een korte evaluatie over de bruikbaarheid van deze modellen voor de vraag van dit opstel (§ 4) pas ik één van de modellen – dat van Susan Wolf – toe op het pluralisme in de kerk (§ 5). Ik sluit af met enkele conclusies (§ 6).

## 2 Pluralisme als ideaal

De Lange neemt een primair normatieve insteek wanneer hij pluralisme omschrijft als een 'manier van denken die oog heeft voor verschillen en ze weet te waarderen'.<sup>5</sup> Hij noemt het een 'normatief interpretatieschema' dat, na de constatering dat er onoverbrugbare verschillen zijn, impliceert dat het niet altijd wenselijk is om verschillen tot eenheid te willen brengen. Tussen rivaliserende claims hoeft soms geen relatie te bestaan van uitsluiting of hiërarchie en is een nuchtere nevenschikking beter.

Pluralisme is een verzetstheorie tegen elke vorm van monisme, zowel religieus als seculier.

<sup>3</sup> Het 'morele gezichtspunt' wordt helder uiteengezet in L.L.E. Bolt, M.F. Verweij en J.J.M. van Delden, *Ethiek in praktijk*, Assen 2003<sup>4</sup>, 10-11.

<sup>4</sup> Vgl. Jef van Gerwen, 'De uitdaging van het religieus en ethisch pluralisme voor het christelijk getuigen', in: Katrien Cornette (e.a.), *Fragmenten: Postmoderniteit en theologie*, Leuven 1993, 175-192; Raymond Plant, 'Pluralism', in: James F. Childress en John Macquarrie, *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, Philadelphia 1986, 480-481. Plant onderscheidt tussen pluralisme (1) als constatering van feitelijk uiteengaande visies, (2) als wezenlijk behorend bij een moreel discours en (3) als normatieve basis voor de democratie.

<sup>5</sup> Frits de Lange, 'Pluralisme en christelijke traditie', in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 95, 3 (1995), 100-125.

Pluralisten in de ethiek delen de overtuiging dat de veelheid van waarden die mensen binnen een samenleving aanhangen, niet als een verliesfactor maar als winst met het oog op het goede leven moet worden gewaardeerd, zelfs als zij met elkaar blijken te conflicteren. Ethisch pluralisme spreekt altijd over moraal in meervoud: er zijn meerdere moralen, en het is goed dat er veel zijn. [ . . . ] Daarom: leve het pluralisme! Een moraal zonder blauwdrukken, zonder *God's eye point of view*, zonder de totale transparantie van de Rede. Maar wel met een minimale basis, een stevige ondergrens. Een casco-moraal, met twee verdiepingen: een pluralistische bovenbouw, waarin duizend private bloemen mogen bloeien, en een publieke basismoraal, waar geen enkele rek in zit.<sup>6</sup>

De Lange motiveert het bestaan van een categorie van het niet onderhandelbare goede met een verwijzing naar Gods goedheid. Hij onderscheidt tussen epistemologisch en ontologisch pluralisme. Dat laatste wijst hij nadrukkelijk van de hand omdat zo'n pluralisme niet strookt met de beleden eenheid van God. 'Wie die eenheid als laatste grens verbreekt, beweegt zich aan de rand van of stapt buiten de christelijke traditie. Hij wordt manicheïst of polytheïst'.<sup>7</sup> Hooguit laat de triniteitsleer enige ruimte voor een 'veelheid in verbondenheid', maar over de ene basis hoeft geen twijfel te zijn. De Lange's positie is daarom vooral een pleidooi voor een epistemologisch pluralisme: 'God heeft het blijkbaar vanaf den beginne gewild dat wij zonder anderen niet tot eigen inzicht kunnen komen'. Consensus binnen de kerk is geen voorwaarde voor kerkelijke gemeenschap, maar hooguit het ideale resultaat.<sup>8</sup> Een soortgelijk onderscheid maakt ook Lesslie Newbigin, maar hij is gereserveerd over de *wenselijkheid* van pluralisme: 'I believe that a Christian must welcome some measure of plurality. [ . . . ] But we must reject the ideology of pluralism'.<sup>9</sup>

Ook Hebblethwaite hanteert het begrip pluraliteit in positieve zin. Meer nog dan De Lange ziet hij pluraliteit als een voortvloeiende van het christelijk geloof en als bij uitstek kenmerkend voor de kerkelijke gemeente. Soms worden we ook volgens Hebblethwaite domweg gedwongen om pluraliteit voor lief te nemen: de context waarbinnen morele principes toegepast worden, kan uiteenlopen en maakt verschillende morele posities mogelijk; bovendien moeten we ons in het verre-van-perfecte ondermaanse behelpen met schaarse middelen en met beperkte kennis. Maar uiteindelijk is de erkenning van de imperfecte staat van de wereld voor Hebblethwaite het begin van een *positieve* waardering van pluraliteit: 'A recognition that perfection [ . . . ] is an eschatological notion together with a refusal to let the best be the enemy of the good, will undergird our willingness to affirm the varieties of goodness'.<sup>10</sup> Hebblethwaite gaat hierin verder dan een noodgedwongen erkenning van pluraliteit, zoals hij die in Bonhoeffer's visie op het *Vorletzte* ontwaart. Zijn waardering van pluraliteit – '*varieties of goodness*' – wortelt in het positieve gegeven dat Gods goedheid gelaagd en gevarieerd is. Daarbij komt de pneumatologie de ethiek te hulp: elke gelovige onderhoudt met die goede God een unieke relatie. Het 'leven door de Geest' impliceert de mogelijkheid van ontwikkeling en variatie.<sup>11</sup>

Er gaat ontegenzegglijk een appèl uit van dit ideaal van pluralisme: het goede kan blijkbaar altijd

---

<sup>6</sup> De Lange articuleert die publieke basismoraal in drie principes: integriteit, respect en veiligheid. Frits de Lange, 'Pal staan voor het pluralisme. Pleidooi voor een casco-moraal', in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 103, 1 (2003), 40-47, 45. De Lange sluit aan bij Kekes: John Kekes, *The Morality of Pluralism*, Princeton 1993, 11.

<sup>7</sup> De Lange, 'Pluralisme en christelijke traditie', 110.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids 1989, 233-4.

<sup>10</sup> Brian Hebblethwaite, *Ethics and Religion in a Pluralistic Age*, Edinburgh 1997, 56.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 57.

nog weer beter, veelkleuriger en verrassender. Dat er bij de moraal sprake zou moeten zijn van 'koekoek één zang' terwijl bij veel andere vormen van normativiteit (neem de vraag wat 'lekker eten' is) zo'n uniformiteit niet wordt nagestreefd, gaat er bij velen niet in: moraal is toch grotendeels een kwestie van 'zelf beslissen' en van 'privé-overtuigingen'? Desondanks worden in zo'n normatieve invulling, deze nadruk op het 'vrolijke veelvoud', een aantal belangrijke vragen niet altijd bevredigend beantwoord: hoe onderscheiden we tussen de basis met zijn meer publieke karakter en strengere normativiteit en de bovenbouw? Wie bepaalt de omtrekken van de 'publieke basismoraal waar geen enkele rek in zit' en 'het kwaad waar geen compromis mee mogelijk is'? Is het terrein van de 'duizend bloemen' (De Lange) of dat van de 'eigen Godsrelatie van de gelovige' en het 'supererogatoire' (Hebblethwaite) eigenlijk wel moreel te noemen in de zin dat eigenschappen als universaliseerbaarheid en prescriptiviteit er van toepassing zijn?<sup>12</sup> Hoe voorkom je dat pluralisme in zijn tegendeel gaat verkeren en intolerant wordt tegenover mensen die het verwerpen?<sup>13</sup> Hoe doe je recht aan het gegeven dat pluralisme, hoe welwillend men er in beginsel ook tegenover staat, zorgt voor onoverbrugbare verschillen die soms als diep tragisch worden ervaren?

### 3 Pluralisme als gegeven

Als exponenten voor een descriptieve analyse van moreel pluralisme neem ik hier de (uiteenlopende) benaderingen van Susan Wolf en Chandran Kukathas. Wolf onderscheidt verschillende betekenissen van de term pluralisme.<sup>14</sup> Zonder daar een waardering aan te verbinden – haar analyse wil niemand de les lezen – beschrijft zij hoe pluralisme twee vormen kent: onderling verschillend, maar verenigd in hun streven om zowel tot subjectivisme als absolutisme een zekere afstand te bewaren.

Het eerste niveau van pluralisme is 'pluralisme zonder relativisme'. In de praktijk zijn er soms goede redenen voor meerdere, elkaar uitsluitende, handelingsopties waarbij er geen onafhankelijk principe bestaat dat ons boven een dilemma uit tilt. Utilisten, rigoureuze Kantianen en sommige aanhangers van een theorie van het goddelijk gebod mogen van onoplosbare botsingen van plichten misschien minder last hebben, maar anderen hebben er wel degelijk last van en lijken soms op de ezel tussen twee hooibergen. Hoewel in zulke gevallen meerdere keuzes juist kunnen zijn, wordt 'juistheid' daarmee niet automatisch iets subjectiefs. Net als bij subjectivisme lijken er meer antwoorden tegelijk waar te kunnen zijn, maar de pluralist voert de juistheid daarvan niet terug tot subjectieve factoren: 'If the subjectivist can be understood as denying the existence of moral truth, the pluralist is better interpreted as believing that, though there may be a moral truth, the truth will be more complicated than one might have wished'.<sup>15</sup>

Er is een ander verschil tussen pluralisme en subjectivisme. Subjectivisme maakt moraal feitelijk tot een kwestie van *anything goes* omdat op het oog 'morele' uitspraken uiteindelijk slechts uitingen zijn van oprechte maar ongefundeerde emotionele attitudes.<sup>16</sup> Want al weet de pluralist dat soms meerdere handelingsopties tegelijkertijd goed zijn, wil dat niet zeggen dat *alle* opties goed zijn. Wolf citeert hier Bernard Gert's voorbeeld van de verkiezing van de topscorer in de *Baseball*-competitie. Wie de beste kandidaat voor die eer is, valt moeilijk te bepalen; het hangt er maar vanaf of je het aantal *homeruns* meetelt en of je de gemiddeldes per wedstrijd rekent of alle scores bij elkaar optelt. Maar één ding is klip

---

<sup>12</sup> Zie R.M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Oxford 1984.

<sup>13</sup> In de woorden van Neuhaus: 'Pluralism is a jealous god. When pluralism is established as dogma, there is no room for other dogmas'. R.J. Neuhaus, *The Naked Public Square*, Michigan 1984, 150.

<sup>14</sup> Susan Wolf, 'Two levels of Pluralism', in *Ethics* 102 (juli 1992), 785-795.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 789.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 786.

en klaar: het merendeel der spelers komt voor de kwalificatie van topscorer *niet* in aanmerking. Onbepaaldheid heeft hier niets met subjectivisme te maken.<sup>17</sup> Teveel aandacht voor problemen bij de afweging kan de aandacht afleiden van de gedeelde objectieve basis: 'We needn't lose sight of how much moral agreement is lurking on the background, nor need we interpret this agreement as a matter of brute, blind luck'.<sup>18</sup>

Pluralisme op dit niveau doet zich voor binnen één normatief systeem. Het verklaart niet alleen het bestaan van morele dilemma's voor individuen – 'twee zielen in één borst' – of gordiaanse morele knopen binnen een gemeenschap, het verklaart ook het bestaan en verduidelijkt de aard van morele conflicten binnen een normatieve theorie, levensbeschouwing of religie. Dit pluralisme blijft op veilige afstand van het subjectivisme en hoeft in beginsel ook niet relativistisch – 'morele waarheid hangt af van een bepaalde context' – te zijn. Omdat dit veronderstelt dat uiteenlopende waarden zich tegelijk kunnen laten gelden zouden we dit eerste-niveau pluralisme kortweg 'waardenpluralisme' kunnen noemen.

Vervolgens onderscheidt Wolf een tweede-niveau pluralisme dat relativisme *wel* een plaats geeft maar, opnieuw, zonder subjectivistisch te worden. Dit 'relativisme zonder subjectivisme' zou men het naast elkaar bestaan van plausibele morele systemen kunnen noemen: ze spreken elkaar op essentiële punten tegen, maar toch betekent dit niet dat er altijd één helemaal 'goed' zit en de rest helemaal 'fout'. Wolf noemt het voorbeeld van de film *Witness*; daarin vindt John Book, een gevluchte politieman gespeeld door Harrison Ford, onderdak bij de streng-pacifistische Amish-gemeenschap.<sup>19</sup> Als Daniel, één van de Amish, in het plaatselijke dorp wordt gesard en vernederd door een buitenstaander, kan Book zich niet beheersen en slaat de belager met een vuist in het gezicht – zichzelf daarmee onthullend en de kansen op verder asiel verspelend. Daniel is niet vereerd, maar zegt vol verwijt: 'It's is not our way'.<sup>20</sup> Wolf noemt dit als voorbeeld van relativisme zonder subjectivisme: twee elkaar uitsluitende morele werelden die zowel vanuit een binnen- als een buitenperspectief beide hun aantrekkelijkheid hebben. Men hoeft, aldus Wolf, het naast elkaar bestaan van deze systemen nog niet wenselijk te achten om voor beide toch respect op te brengen. Beide systemen vormen een *acceptable moral code*, al maakt dit morele waarheid in zekere zin afhankelijk van specifieke contexten als religie of cultuur. Ook op dit tweede niveau hoeft geen sprake te zijn van subjectivisme. Het feit dat bepaalde culturen buiten de *range of acceptable codes* kunnen vallen – net zoals dat op niveau één met sommige handelingsopties het geval was – impliceert dat er wel degelijk meer-dan-subjectieve criteria zijn voor morele juistheid.<sup>21</sup> Was het eerste pluralisme een pluralisme binnen één systeem, hier is sprake van een pluralisme tussen systemen. Het ligt voor de hand om dit pluralisme te omschrijven als 'systeempluralisme'.<sup>22</sup>

Kort gezegd komen we bij Wolf het volgende schema tegen:

## OBJECTIVISME

### (1) absolutisme

'er is altijd maar één goed antwoord'

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 790; Bernard Gert, *Morality: A New Justification of the Moral Rules*, New York 1988, 54.

<sup>18</sup> Wolf, 'Two Levels of Pluralism', 791.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 792vv.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 794.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 796.

<sup>22</sup> Van belang is hierbij dat de beide niveaus van pluralisme geen elkaar uitsluitende alternatieven zijn: een systeempluralist kan, binnen zijn eigen systeem, een waardenpluralist zijn; de waardenpluralist kan, naast het eigen systeem, ook de plausibiliteit van andere systemen erkennen.

(2) waardenpluralisme (*pluralism without relativism*):

'sommige morele dilemma's blijven onbeslist'  
'er zijn wel "foute" antwoorden'

(3) systeempluralisme (*relativism without subjectivism*):

'oplossing is relatief tot context'  
'er zijn wel "foute" contexten'

#### SUBJECTIVISME

'morele uitspraken zijn expressies van emoties'  
'er bestaan geen foute antwoorden'

Een alternatieve analyse van pluralisme geeft Chandran Kukathas.<sup>23</sup> Kukathas zet in bij Alasdair MacIntyre's kritiek op het project van Verlichting en Moderniteit om te komen tot de ontwikkeling van criteria die tot een universele moraal zouden moeten leiden. Volgens MacIntyre is er sprake van een radicale incommensurabiliteit tussen culturen en morele tradities en is het zinloos om tussen conflicterende claims te willen 'rechtspreken'.<sup>24</sup> Kukathas wijst daartegenin op de kenmerken die culturen historisch gemeenschappelijk hebben, zowel langs genealogische weg als via voortdurende interactieprocessen.<sup>25</sup> Vermeende incommensurabiliteit duidt veelal op verschillende uitwerkingen van dezelfde fundamentele overtuigingen of gaat terug op hardnekkig onbegrip.<sup>26</sup> Een pluralistisch moreel discours is terdege mogelijk en kan leiden tot de vestiging van interculturele standaards voor wat een goed leven mag heten. Kukathas staft deze conclusie met een beroep op Adam Smith's *Theory of Moral Sentiments*. Volgens Smith vormt het menselijk vermogen tot sympathie met vreemden de basis voor morele oordelen. Ieder mens bezit een ingebouwde neiging om het eigen gedrag te bezien in overeenstemming met hoe men anderen beoordeelt. Algemene morele oordelen zijn de al dan niet bedoelde uitkomst van een veelvoud van dergelijke primaire morele oordelen.<sup>27</sup> Het bestaan van moreel pluralisme valt terug te voeren op het feit dat mensen hun oordelen vormen binnen uiteenlopende contexten. Om die reden prefereert Kukathas de term 'variëteit' boven 'pluralisme'. De interactie tussen culturen leidt, analoog aan de interactie tussen wederzijds sympathiserende individuen, tot de ontwikkeling van transculturele morele inzichten. Ook bij Kukathas vinden we dus primair een *descriptive* van het pluralisme, namelijk een analyse van de strekking en het ontstaan ervan en op basis van die analyse een pleidooi om verschillen niet te zeer uit te vergroten en te streven naar de ontwikkeling van universele morele maatstaven.<sup>28</sup> Maar met dat laatste heeft zijn theorie ook normatieve trekken.

#### 4 Tussenbalans

Nu we een paar verschillende benaderingen van pluralisme hebben bekeken, eerst een tussenbalans. Alle

---

<sup>23</sup> Chandran Kukathas, 'Explaining Moral Variety', in: Ellen Paul *et al.* (red.), *Cultural Pluralism and Moral Knowledge*, Cambridge 1994. Zie ook zijn *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford 2003.

<sup>24</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988, 403. Vgl. Ruth Chang (red.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Cambridge, Mass./ London 1997.

<sup>25</sup> Kukathas, 'Explaining Moral Variety', 9.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 16.

genoemde analyses – normatief zowel als descriptief – geven zich rekenschap van de twee ‘klassieke’ verklaringen voor moreel pluralisme: (1) de veelheid van culturele en historische contexten waarin een morele traditie is ingebed en zich verder ontwikkelt en (2) het beperkte menselijke vermogen tot kennen, of dat nu het kennen van Gods wil of uiteindelijke bedoelingen, het onderkennen van de aard van een moreel probleem, of het zich kunnen inleven in de leefwereld van andere mensen is. Deze verwijzing naar variërende culturele contexten en naar de mankerende morele epistemologie bij mensen als verklaring voor het verschijnsel pluralisme grenst bij deze analyses aan een rechtvaardiging voor dat pluralisme. Sommigen gaan verder: zij waarderen pluralisme positief met een beroep op zaken als de veelkleurigheid van het goede en de unieke relatie van iedere gelovige met God. Alle analyses onderkennen voorts dat elk pluralisme ook grenzen impliceert, of dat nu gebeurt in termen van een ‘*range of acceptable codes*’, een ‘basismoraal waar geen enkele rek in zit’, een ‘kwaad waar geen compromis mee mogelijk is’ of van ‘moral fanaticism’.<sup>29</sup>

Is er in de vier analyses ruimte voor de vraag van dit opstel – ‘Wanneer is moreel pluralisme in de kerk een probleem en hoe ernstig is dat probleem?’ Als er al een probleem is, wordt dat volgens De Lange, Hebblethwaite en Kukathas feitelijk ergens *buiten* het pluralisme gevonden: bij degenen die pluralisme niet wensen te accepteren (Wolf’s absolutisten en subjectivisten) of bij degenen wier moraal door de vloer van de pluraliteit (Wolf’s *range of acceptable codes*) heen zakt. Daar kan ieder het zijne bij denken, maar duidelijk is dat die vloer op zijn minst bestaat uit achting voor de integriteit en de gelijke rechten van ieder mens. Racisten, slavenhandelaars, anti-democraten, moordenaars en oorlogshitsers passen in geen enkel pluralistisch schema. Toch is hiermee het morele pluralisme binnen de kerk onvoldoende geproblematiseerd. Want mensen die het als pijnlijk of onwenselijk ervaren dat er *boven* deze vloer tegengestelde meningen naast elkaar bestaan, wordt aangeraden om de *varieties of goodness* (Hebblethwaite), de ‘duizend private bloemen’ (De Lange) en de *moral variety* (Kukathas) te dulden, te accepteren en . . . te stimuleren. Dat dit in veel gevallen ook een begaanbare weg is, is hier niet ter discussie. De vraag is: wat als apaiserende oproepen hun uitwerking blijven missen? Waarom blijft moreel pluralisme soms een pijnpunt vormen? Wat als een dergelijke intellectuele duiding van pluralisme niet in staat blijkt om een ieder te overtuigen? Wolf lijkt mij van de vier analisten de enige die ook voor deze uiterste vragen open blijft. Door haar van begin tot eind analyserende benadering vermijdt zij een moralisering van de pluraliteit en een taboeïsering van het spreken over pluraliteit in termen van een probleem. In de laatste paragraaf van deze bijdrage trek ik haar analyse daarom door naar het pluralisme binnen de kerk.

## 5 Pluralisme in de kerk

Wolf’s analyse heeft voor onze vraag twee duidelijke voordelen. Ten eerste maakt de analyse helder hoe iemand pluralist kan zijn zonder relativist te worden én hoe een pluralist ook relativist kan zijn zonder subjectivist te worden. Die verfijning is zinvol omdat het bepaalde vormen van etikettenplakkerij ontmaskert als feitelijk onjuist. Hoe fijner de categorieën van onderscheid, des de geringer de kans dat iemand gemakshalve in een ‘foute’ categorie ingedeeld wordt. Daarbij blijft zich natuurlijk het probleem voordoen dat allen die zich in dit schema *jenseits* van de eigen positie bevinden, worden gezien als één blok. Voor de subjectivist *pur sang* is iedereen in dit schema boven hem een objectivist, een absolutist of een fundamentalist. Dat is ook wel voor te stellen: tot en met de relativist toe is er de mening dat bepaalde visies, zoals racisme, eenvoudigweg niet kunnen. Het is een keer uit met het ‘vrolijke veelvoud’. Voor de doorgewinterde absolutist, zeker degene die het onderscheid relativisme-

<sup>29</sup> Kukathas in *ibid.*, 21.

subjectivisme niet kan meemaken, is alles beneden hem al gauw een heilloos verbond met het subjectivisme. Je kunt je voorstellen dat absolutisten en subjectivisten om deze reden meer met elkaar op hebben dan met degenen die voor een 'mengvorm' kiezen: liever helemaal geen water dan vergiftigd water! Wolf's bijdrage werkt hier voor de discussies over moreel pluralisme binnen de kerk depolariserend: ook binnen een objectieve moraal kunnen er nog diepgaande morele verschillen bestaan. Erkenning van de onbeslistheid van sommige morele vragen impliceert nog geen ontkenning van de objectiviteit van morele waarden. Niet altijd zijn die waarden even makkelijk te kennen, toe te passen of onderling af te wegen, maar ze bestaan wel. Dat pluralisme een objectieve moraal allerminst uit hoeft te sluiten, is in de context van de christelijke ethiek van groot belang. Die gaat immers in zijn meeste vormen uit van een van God afkomstige goedheid die door de mens niet wordt gemaakt, maar ontdekt.

Wolf's analyse kan ons nog op een andere manier helpen. Afgaande op de onderverdeling in twee niveaus is het duidelijk dat pluralisme binnen de kerk primair een vorm van waardenpluralisme is. Bij zo'n systeem van waarden binnen het christelijk geloof kun je denken aan weldoen (barmhartigheid), niet schaden (inclusief respect voor leven), autonomie (inclusief verantwoordelijkheid), rechtvaardigheid en waarachtigheid;<sup>30</sup> men deelt deze belangrijke waarden maar de concrete toepassing kan leiden tot accentverschillen en conflicterende keuzen. Dat kan meerdere oorzaken hebben. Ten eerste kun je niet altijd alle waarden tegelijkertijd realiseren en soms moeten één of meer ervan het onderspit delven. In een christelijk ethisch debat is euthanasie een voorbeeld van zo'n waardencollisie, namelijk tussen weldoen en autonomie aan de ene kant en respect voor leven aan de andere. Ten tweede is er verschil van mening hoe je deze waarden vertaalt naar een complexe en voortdurend veranderende werkelijkheid waarin mensen steeds meer keuzemogelijkheden hebben: zou er in het huwelijk ruimte moeten zijn voor de mogelijkheid van gedoneerde geslachtscellen als één der partners onvruchtbaar is? Ook is er discussie in hoeverre recente wetenschappelijke resultaten van invloed mogen zijn op de moraal: moet de moderne embryologie aanleiding zijn tot een bijstelling of *fine tuning* van onze visie op de waarde van ongebooren leven?<sup>31</sup> Essentieel in dit waardenpluralisme is dat het zich afspeelt binnen één systeem. Wie de ene waarde prioriteit geeft en de andere opzij schuift, ervaart daarbij gevoelens van moreel onbehagen. Wie een moeizaam vastgestelde eetafspraak met een goede vriend mist omdat hij plots een collega moet vervangen heeft voor die keuze zijn redenen, maar hij blijft zich ongemakkelijk voelen omdat de keuze evengoed ook anders gemaakt had kunnen worden. Terwijl de absolutist zulke gevoelens tot bedaren brengt met de verzekering dat er maar één plicht de echte kan zijn, weet de pluralist dit nog zo net niet. Geldt dit al voor de individuele actor, voor een heel systeem of hele gemeenschap gaat dit *a fortiori* op: daar is het aantal potentiële waardencollisies vele malen groter. Het samenbindende in een gedeeld waardenpluralisme bestaat in de erkenning en affirmatie van elk van die samen beleden waarden, zelfs wanneer niet alle tegelijk gerealiseerd kunnen worden. Wie op basis van een christelijke theologie soms voor euthanasie is, voelt het doden van een medemens toch als een loden last; omgekeerd is de tegenstander evenmin een triomfalist, want ondanks haar afwijzing van euthanasie krijgt ook zij de hulpvraag van een patiënt en de ernst van zijn lijden niet van het netvlies. Iets dergelijks geldt voor het denken over een rechtvaardige oorlog. Wie een oorlog onder voorwaarden steunt, is zich er bitter van

---

<sup>30</sup> Mijn constructie; de lezer zal deze herkennen als een variant op de inmiddels als klassiek bekend staande principes van Beauchamp en Childress. Zie Tom L. Beauchamp en James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford 1989.

<sup>31</sup> Vgl. E. Schroten, *In Statu Nascendi. De beschermwaardigheid van het menselijk embryo vanuit het gezichtspunt van de christelijke ethiek*, Utrechtse theologische Reeks 4 (Inaugurale rede), Utrecht 1988; Id., 'Waar is dat goed voor? Een theologisch essay over wegen en grenzen in de (bio)technologie', in: Dick G.A. Koelega en Willem B. Drees (red.), *God & co? Geloven in een technologische cultuur*, Kampen 2000, 93-106.



bewust hoezeer zo'n positie op gespannen voet staat met Jezus' pacifisme; wie er tegen is, beseft dat niet-ingrijpen soms betekent dat onderdrukking en volkerenmoord tot in het oneindige kunnen doorgaan.<sup>32</sup> In het waardenpluralisme mag men andere afwegingen afwijzen, maar men beseft dat die afweging heeft plaatsgevonden binnen gedeelde kaders. Voor andere afwegingen dan de eigen bestaat meer respect naarmate in die andere afwegingen (en in de motivaties die daarvoor genoemd worden) ook de pijn van het moeten afwegen zichtbaar is. Het werk van Egbert Schroten is een voorbeeld van het werken binnen dit waardenpluralisme: het veelvuldige spreken in termen van 'nee, tenzij'-oplossingen dat voor hem zo kenmerkend is, duidt op een levend besef van de niet-reduceerbare pluraliteit van waarden, binnen én buiten de kerk, zonder dat daarbij de rode draad uit het oog wordt verloren.

Hoeveel anders wordt de situatie wanneer afwegingen niet meer worden begrepen of zelfs verguisd worden zonder enig merkbaar besef voor de andere kant van een zaak. Dat is het geval wanneer bepaalde waarden in het geheel niet meer mogen 'meedoen' of pro forma misschien nog wel, maar per saldo steeds het onderspit delven. Dat kan op allerlei verschillende manieren. De predikant die mij eens uitnodigde voor een lezing en daarbij *en passant* opmerkte dat er 'tegenwoordig toch geen zinnig mens meer tegen euthanasie is'; de predikant die, na een moeizaam discours over het inzegenen van alternatieve levensverbintenissen in de plaatselijke gemeente, tijdens een preek mensen die moeite bleven houden met de homoseksuele praxis beschreef als 'farizeeërs die over lijken gaan'; het kerkblad dat kort voor het uitbreken van de Irak-oorlog kopte: 'Wie zich voorbereidt op oorlog, heeft geen hart'; een koepel van christelijke zorgaanbieders die plots het marktdenken tot norm verhief en solidariteit verwees naar een grijs en slap verleden: voorbeelden die aangeven dat het waardenpluralisme in de kerk soms in zijn voegen kraakt. Daarbij dringt zich vraag op of er soms geen sprake is van een veel verdergaande vorm van pluralisme.

Men zou opnieuw kunnen betogen dat men maar eens de cursusbankjes in moet om te leren in vrede te leven. Waarschijnlijk is dat ook een verstandige optie. Dat 'samen leren leven' dient dan echter niet slechts te bestaan uit het aanleren van wat wellevendheidsvormen, zoals het veronderstellen van de goede trouw bij, en het niet-demoniseren van je tegenstander, het niet verwarren van personen en standpunten, het met twee woorden leren spreken ('ja, maar', 'nee, tenzij', 'enerzijds, anderzijds'), het voorkomen van heftige uitbarstingen en het over drastische stappen nog maar eens een nachtje slapen. Het dient ook niet slechts te behelzen dat je krijgt opgedragen om je over pluralisme *als pluralisme* te verheugen. Nee, hier gaat de analyse voorop: in hoeverre zijn wij het over de basismoraal, het systeem waarbinnen we onze afwegingen en toespitsingen, hoe verschillend ook, maken, nog eens?<sup>33</sup>

Zo'n analyse van gedeelde waarden kan echter ook een andere kant op gaan. Soms is sprake van zo'n mate van pluraliteit dat het de vraag is of men zich nog wel binnen één en hetzelfde morele systeem

<sup>32</sup> Vgl. mijn 'Euthanasie: de regel achter de uitzondering', *Theologia Reformata* 45, 2 (juni 2002), 126-144; 'De rechtvaardige oorlog: zoeken naar de zin van een eeuwenoud concept', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 67, 2 (april 2003), 89-107.

<sup>33</sup> In een ethische commissie van een instelling voor verstandelijk gehandicapten maakte ik mee hoe er heftige onenigheid ontstond over de vraag of men personeel mag blootstellen aan zogeheten 'krabbels' van cliënten – beperkte agressie die soms blijvende lichamelijke of psychische littekens achterlaat. Sommigen spraken van een beroepsrisico (liefkozend ook wel 'bedrijfstatoo' genoemd) dat hoort bij het leveren van goede zorg; volgens anderen verdient het principe van niet-schaden altijd absolute voorrang. Het advies dat hierover uiteindelijk aan de directie werd gericht, koos voor het incasseren van 'krabbels' als deel van het soort werk dat men doet, maar besteedde in datzelfde advies minstens zoveel aandacht aan de negatieve kanten van lichamelijk letsel en aan de noodzaak van preventie. Bijgevolg waren de commissieleden zich achteraf meer bewust geworden van de waarden die zij deelden en volgende casussen werden met een herwonnen besef van een gedeelde missie ter hand genomen.

beweegt. Een apaiserende verwijzing naar een gedeeld beginsel van naastenliefde lijkt dan mosterd na de maaltijd. Niet dat zo'n beginsel helemaal leeg zou zijn of geen inhoudelijke band zou scheppen, maar als aanduiding voor een gedeelde moraal volstaat het nauwelijks. Soms moet je durven constateren dat christenen moreel gesproken misschien niet langer tot één en hetzelfde systeem behoren. Die conclusie komt in beeld wanneer de één hamert op de gehoorzaamheid aan het 'gebod Gods' en de ander slechts zweert bij een sterk individueel ingekleurde autonomie; wanneer de één het gebruik van de 'Pil van Drion' een enkele reis naar de hel noemt en de ander een waardige act van zelfbeschikking; en wanneer de ene kerkelijke gemeente praktiserende homoseksuelen van het avondmaal weert en de andere ze tot bisschop wijdt. Men hoort dan beide (gelukkig, zou je kunnen zeggen) nog wel tot de *range of acceptable codes*, en dat is belangrijk om te constateren. Want ook binnen het systeempluralisme is nog sprake van onderlinge herkenning en respect.<sup>34</sup> Maar men schampt langs de rand van een veel diepgaander pluralisme dan welk de kerk nog verduren kan.

Dat systeempluralisme *sec* een probleem zou zijn, volgt noch uit Wolf's analyse, noch uit de mijne. Wel is de stelling verdedigbaar dat systeempluralisme binnen *de kerk* een serieus probleem vormt.<sup>35</sup> Daarvoor pleit allereerst een theologische reden: 'Voor christenen is het probleem van de pluraliteit van moraal binnen de christelijke kerk uiteindelijk het probleem van Gods wil: God wil toch geen tegenovergestelde dingen?'<sup>36</sup> Dit argument zijn we hierboven tegengekomen in de affirmatie van de eenheid van God als de bron van het goede. Daar mag dan nog zo'n rijke schakering van het goede uit voortkomen, het biedt nauwelijks een bevredigende verklaring, laat staan een oplossing, voor situaties waarbij men binnen één gemeente of kerkgenootschap totaal tegengestelde dingen voor heilig, onaantastbaar of ononderhandelbaar houdt. De tweede reden is dat ethiek hoe dan ook deel uitmaakt van de kerk. Het mag zijn dat de één de kerk benadrukt als vindplaats van heil of als plaats waar de sacramenten worden gevierd, met andere woorden: als de plek waar je mag komen zoals je bent – waar je de morele werkelijkheid als het ware even van je mag afschudden, terwijl anderen de boodschap van de kerk vooral beschrijven in termen van ethiek: *social gospel*, bevrijdingstheologie, methodisme; en er mag dan wel verschil van mening bestaan over de aard van de relatie tussen de *credenda* en de *agenda*; maar dát er relatie is, is buiten kijf. Het alternatief zou zijn dat we 'kerk' definiëren als een plek waar mensen hetzelfde geloven en waar handel en wandel er niet toe doen. Wanneer er geen gedeelde moraal is, valt een belangrijk deel van de zin achter het samen vieren en samen belijden weg. In vrijwel elke levensbeschouwingstheorie wordt levensbeschouwingen (waar ook godsdiensten onder vallen) gedefinieerd in termen van theoretische én normatieve overtuigingen. Er is tenslotte ook een sociologische reden. De kruik gaat net zolang te water tot zij breekt; pluralisme kan niet tot in het oneindige doorgaan voordat gemeenteleden elkaar beginnen te beschouwen als volmaakte vreemden.<sup>37</sup> Het gemeenschapskarakter van de kerk veronderstelt onderling vertrouwen en gedeelde *commitments* aan gezamenlijke idealen van het goede leven, meer dan in de maatschappij als geheel, groter ook dan op een

<sup>34</sup> Of men al dan niet tot hetzelfde systeem behoort, staat overigens los van de vraag of er onderling respect is. Binnen een *waardenpluralisme* kunnen mensen elkaar soms 'de tent uit vechten'; omgekeerd kunnen mensen binnen een *systeempluralisme* juist respectvol naar elkaar luisteren.

<sup>35</sup> De stelling zou *mutatis mutandis* voor elk systeempluralisme binnen één 'systeem' verdedigd kunnen worden, of het nu de kerk, de moskee, het liberalisme of de ecologische beweging betreft.

<sup>36</sup> H.M. Kuitert, 'Pluraliteit van moraal in de christelijke gemeente', in: Vlijm, *Geloofsmanieren*, 237-279, 239.

<sup>37</sup> James M. Gustafson, *Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community*, New York 1976; zie ook Vlijm (red.), *Geloofsmanieren*, i.h.b. de hoofdstukken van Kuitert, Meerburg en Hendriks; vgl. het themanummer 'Pluralisme, polarisering en communicatie in de kerk', *Pro Mundi Vita* 45, 1973.

sportvereniging of een belangenvereniging.<sup>38</sup>

## 6 Besluit

Wanneer is moreel pluralisme in de kerk een probleem en hoe ernstig is dat probleem? Veel analyses van het verschijnsel bieden geen echt antwoord op deze vraag. Men constateert weliswaar dat sprake is van een probleem, maar het probleem is niet echt 'ernstig' of men situeert het probleem *buiten* het pluralisme, bijvoorbeeld door te verwijzen naar een onvoldoende bereidheid of vermogen om pluralisme positief te waarderen. In dit artikel argumenteer ik voor de stelling dat niet is uit te sluiten dat moreel pluralisme in de kerk de afwezigheid verraadt van een gedeeld moreel kader. Ik noem een dergelijke ingrijpende vorm van pluralisme 'systeempluralisme' in onderscheid tot 'waardenpluralisme' waarbinnen, ondanks alle verschillen, onderlinge coherentie de boventoon voert. Dit onderscheid, dat ik ontleen aan Susan Wolf's analyse van pluralisme, is een construct en de grens tussen beide zal in de praktijk niet makkelijk zijn te trekken. Bovendien zal het bestaan van systeempluralisme in een kerk waar mensen respectvol met elkaar omgaan dikwijls beter te verduren zijn dan waardenpluralisme waar onderling respect ontbreekt. Niettemin heeft de kerk in het algemeen gesproken bij systeempluralisme een echt probleem. Systeempluralisme kan namelijk per definitie niet van toepassing zijn binnen één systeem. Gebeurt dat wel, dan moeten we gaan spreken van twee of meer systemen, met alle gevolgen van dien.

Ik constateer dat maar zelden een echt gesprek over de oorzaken en de aard van die verdeeldheid wordt gevoerd. Te snel wordt de handdoek in de ring gegooid met een verwijzing naar de veelkleurige goedheid van God, de eigen weg die Gods Geest met iedere gelovige gaat, de individuele autonomie van ieder mens of naar sacramenten of geloofsbelijdenissen die men deelt. In een serieus maar ook bewerkelijk discours over waarden en waarheid zou gepoogd moeten worden om de rode draad te hervinden en het besef te herwinnen dat men staat voor een gedeelde conceptie van het goede.<sup>39</sup> Dat is geen pleidooi voor een spreken *ex cathedra* van een daartoe bevoegde instantie, of dat nu een kerkelijk leergezag is, een synode, een kerkleiding of een met bijzondere gaven toegeruste gelovige. Zulk spreken past niet bij onze tijd. Het is evenmin een pleidooi voor een terugkeer naar de hoogtijdagen van de commissiecultuur, waarbij het hoogste doel bestond in het formuleren van een compromis waarin de onderlinge verschillen vervaagden. Ik pleit voor een zoektocht naar morele eenheid en ethische waarheid binnen de kerk zonder dat bepaalde argumenten op voorhand worden uitgesloten of reëel bestaande verschillen genegeerd worden. Alleen erkenning van de diepte van een probleem maakt een open zoektocht naar oplossingen mogelijk. Basis voor zo'n zoektocht lijkt me wel dat serieus en wederzijds wordt gepoogd om de normatieve basis te vinden in een gedeeld geloof in de God die schept, verzoent en verlost en in de geschriften die ons daarvan verhalen.<sup>40</sup> Het morele pluralisme dat het gevolg is van zo'n discours kan theologisch, moreel en sociologisch volledig verantwoord worden.

<sup>38</sup> Op het onderscheid kerkelijke gemeente-kerkverband ga ik in dit artikel niet in.

<sup>39</sup> Kuitert doet een serieuze poging in 'Pluraliteit van moraal . . .', 264vv., maar komt tot zijn eigen leedwezen ook weinig verder dan het afwijzen van de bekende aberraties als racisme, fascisme en homohaar, 270.

<sup>40</sup> Vgl. Barend Wallet, *Samen en gescheiden. Eenheid en verscheidenheid in de kerken*, Zoetermeer 1977, 58.