Radix 35 · 2 | 2009 | p 78-90

ETHIEK TUSSEN VOLUNTARISME EN MOREEL ESPERANTO

De actualiteit van een oud debat[1]

Wim Borst

Inleiding

Waarop berusten onze normen en waarden? Komen zij "van boven" of "van beneden"? Hoe weten we dat? En maakt het uiteindelijk iets uit? De bekende Leidse rechtsfilosoof Paul Cliteur zet in zijn boek *Moreel Esperanto* de discussie over de bron van onze normen en waarden op scherp (Cliteur 2007). Hij verwerpt de opvatting dat normen en waarden zouden mogen worden gebaseerd op godsdienstige uitgangspunten. De band tussen religie en ethiek moet worden doorgesneden en ethiek moet uitsluitend rationeel worden gefundeerd, aldus Cliteur. Heeft hij gelijk?

In dit opstel doe ik eerst een paar passen achteruit, om zo beter zicht te krijgen op de vragen die in geding zijn. Ik knoop aan bij de rechtsfilosofie van Paul Scholten, de grote christen-jurist uit de eerste helft van de twintigste eeuw, waarover ik eerder in dit tijdschrift een opstel schreef (Borst 2007). Recht is in de visie van Scholten gebaseerd op ethiek, op de scheiding van goed en kwaad. Maar over de vraag waarop vervolgens ethiek gebaseerd is, is Scholten niet heel duidelijk. Dat geeft ruimte voor verschillen in interpretatie.

Hieronder vat ik eerst de gedachten van Scholten over ethiek samen. Vervolgens ga ik over de interpretatie daarvan in discussie met een auteur die een kwart eeuw geleden een proefschrift heeft geschreven over de rechtsfilosofie van Scholten. Er blijkt een markant verschil in interpretatie mogelijk. Die discussie opent echter een interessant perspectief in het debat over voluntarisme en rationalisme in de ethiek. Dat debat is al oud en ogenschijnlijk ook heel stoffig, maar gezien Cliteurs werk is het niet alleen springlevend maar bevat het ook politiek en maatschappelijk dynamiet.

Paul Scholten over ethiek

Allereerst dus de gedachten van Scholten over ethiek. Scholten onderscheidt drie "kenmerken van de zedelijkheid". In de *eerste* plaats "het theonome". De mens heeft zich te richten naar de geboden die hem door God zijn opgelegd. De christelijke vrijheid brengt aanvaarding van gezag met zich mee. We kunnen eigenlijk niet aan onszelf gehoorzamen, maar alleen aan een ander. Behoren krijgt alleen een zin als een gezag het oplegt. Een *tweede* kenmerk is "het irrationele". Dit ken-

merk betreft "het irrationele, concrete gewetensoordeel". Het geweten plaatst ons volgens Scholten rechtstreeks tegenover God, omdat God zich niet in regels of beginselen heeft geopenbaard. "Het geweten spreekt altijd concreet en is geheel irrationeel, het leert mij wat voor mij, op dit ogenblik, in deze omstandigheden, goed is", aldus Scholten (1949: 269). Van hieruit komen wij vanzelf bij het *derde* kenmerk van ethiek: het absolute. Je kunt je er niet aan onttrekken; als je weet dat iets goed of verkeerd is, kun je niet doen alsof je het niet weet, je móet eraan gehoorzamen. En die ethische beslissingen hebben een strikt persoonlijke gelding. "Het persoonlijk leven kent alleen zijn eigen wet, is zichzelf tot wet", aldus andermaal Scholten (1949: 202).

Deze korte samenvatting van Scholtens denken over ethiek ontleen ik aan het proefschrift van Bruggink (1983: 50-60). Op grond van de drie genoemde kenmerken concludeert Bruggink dat Scholten een voluntarist is. Voluntarisme wil zeggen dat de wil wordt gezien als belangrijker dan de rede.[2] Onze waarden en normen zijn volgens deze opvatting niet een product van logisch redeneren, maar berusten uiteindelijk op min of meer willekeurige keuzes of voorkeuren. In feite ligt de conclusie dat Scholtens ethiek voluntaristisch is, al opgesloten in het tweede kenmerk; "irrationeel" is immers het tegendeel van rationeel. Bruggink stelt zich daar tegenover als rationalist. Het rationalisme meent onze normen en waarden te kunnen baseren op - dan wel te kunnen ontlenen aan - de menselijke rede, het menselijke denken.

Zo is de tegenstelling scherp neergezet. Dat geeft wel helderheid in de discussie, maar ik vind Brugginks betoog – met alle respect – niet overtuigend. Ik plaats om te beginnen een drietal kanttekeningen bij zijn interpretatie van Scholten. Die dienen als opstap naar een eigen interpretatie en opvatting, van waaruit ik vervolgens de confrontatie met Cliteur aanga.

Ten eerste: de term "irrationeel" geeft gemakkelijk aanleiding tot misverstand. Hij wordt inderdaad door Scholten zelf gebruikt. Maar die bedoelt daarmee *niet* dat de ethische keuze of beslissing strijdig is met de rede en het tegendeel zou zijn van een beslissing waarvoor goede redenen zijn aan te voeren. Het gaat Scholten erom dat de morele aanvaardbaarheid van de beslissing niet op redenen berust, dat wil zeggen: niet met het verstand begrepen kan worden. Hij had in dit verband beter kunnen spreken van een niet-rationele beslissing (aldus Brouwer 2004: 50). In plaats van "irrationeel" kunnen wij dus beter zeggen: "a-rationeel". Zoals wij ook niet spreken over "onlogisch" maar over "a-logisch". Een belangrijke nuance!

Een tweede kanttekening heeft te maken met de theologische achtergrond van het denken van Scholten over ethiek. Scholten schrijft ergens: "Persoonlijk leven is (...) leven naar eigen geweten, gebondenheid aan niets dan wat ik zelf inzie of beter mij zelven voel opgelegd (...) Het persoonlijk leven kent alleen zijn eigen wet, is zich zelf tot wet" (1949: 202). Dit neigt naar solipsisme. Maar alleen op het eerste gezicht. Solipsisme is de opvatting dat de enige kennis die mogelijk is, de kennis is over onszelf en onze eigen waarnemingen (Brown 1969: 66). Solipsisme heeft twee betekenissen: een epistemologische – "de mens kent alleen zichzelf en niets meer dan dat" – en een metafysische – "Ik alleen besta" (Geisler & Feinberg 1980: 433). Beide kunnen worden samengevat in deze ene uitdrukking: "the only world is the one in my mind" (Clark 1957: 377). Het zojuist gegeven citaat over "leven naar eigen geweten" lijkt daar wel in te passen ("ik ben mijzelf tot wet", of:

"de enige wet ben ikzelf"). Maar Scholtens verhandeling over de aard van de ethiek staat in de sleutel van de spanning tussen evangelie en wet. "Evangelie" wordt door Scholten consequent met een hoofdletter geschreven, alsof hij er *meer* mee wil aanduiden dan de historische gebeurtenissen van het leven en sterven en de opstanding van Christus en betekenis daarvan voor hen die in Christus geloven. Het krijgt bij Scholten als het ware de lading van een theologisch, wijsgerig en (vooral) een ethisch beginsel. In die spanning tussen evangelie en wet is volgens mij Scholtens affiniteit met de "ethische richting" uit de negentiende-eeuwse theologie te herkennen, zoals ik in mijn eerdere opstel in dit tijdschrift heb aangegeven (Borst 2007: 341). Maar geen enkele theologie die de Bijbel ook maar enigszins serieus wil nemen, kan het bestaan van een wet buiten de mens ontkennen (daargelaten welke betekenis vervolgens aan die wet wordt toegekend). Solipsisme is dus geen optie. Maar door Scholten als voluntarist te betitelen, zet Bruggink hem in feite in de hoek van het solipsisme. De theologische achtergrond van Scholtens denken sluit die interpretatie echter uit.

Mijn derde kanttekening knoopt aan bij het gegeven dat Scholtens rechtsontologie een soort hiërarchische opbouw kent. Verkort weergegeven: boven de rechtsregels staan de beginselen (d.w.z. de rechtsbeginselen en de "beginselen van samenleving" en de gerechtigheid), daarboven de ethiek, daarboven het geweten en het hoogst van alles Gods woord. Je kunt het ook andersom voorstellen: de regels wortelen in de beginselen, de beginselen in de ethiek, enzovoort. Scholten formuleert het de ene keer zus en de andere keer zo, beide voorstellingen van zaken tref je bij hem aan (Borst 2004: 304-307). Het zojuist genoemde, ietwat solipsistisch aandoende citaat van Scholten over het persoonlijk leven, lijkt daarmee in strijd; het lijkt immers te zeggen dat er op moreel gebied niets is buiten de mens. Het citaat is afkomstig uit een van de eerste rechtsfilosofische werken van Scholten, een opstel uit 1917. Er kunnen andere citaten tegenover gesteld worden. Onder andere: "De tien geboden zijn voor ons (= Scholten) de grondslag van ieder recht" (1949: 390; dit citaat stamt uit een rede op een theologenconferentie in 1935). Wie op basis van het solipsistisch te duiden citaat uit 1917 Scholten als voluntarist karakteriseert (zoals Bruggink in zijn proefschrift doet), gaat te kort door de bocht.

Kortom: aan de ene kant de onmiskenbare neiging naar solipsisme en irrationalisme. Ik heb dat hierboven gerelativeerd, maar toch. Aan de andere kant een hiërarchie van normen, waarbinnen ook het geweten een plek krijgt.[3] Hier zit een spanningsveld. Ik doe hieronder een voorstel om daar uit te komen.

Van ethiek naar *"world view"*...

De discussie tot zover bevindt zich op het niveau van de rechtsfilosofie. Op dat niveau is echter de gesignaleerde spanning niet op te lossen. Wie – zoals Bruggink – op dat niveau blijft, loopt vast. De oplossing ligt volgens mij in het "opschakelen" naar het niveau van de wereldbeschouwing (*"World View"*). Ik ontleen dit begrip aan de Nederlands-Amerikaanse reformatorische filosoof Albert Wolters. Wereldbeschouwing wordt door hem gedefinieerd als: "the comprehensive framework of one's basic beliefs about things" (Wolters 1980: 20). In de Nederlandse vertaling wordt deze definitie als volgt weergegeven: "het geheel van iemands fundamentele geloofsopvattingen aangaande de werkelijkheid" (Wolters 1980:

10). Als "aanvaardbare synoniemen" noemt Wolters: "fundamentele oriëntatie" en "werkelijkheidsvisie". Een wereldbeschouwing is voor-wetenschappelijk, terwijl filosofie en theologie wetenschappelijk van aard zijn. In die zin gaat wereldbeschouwing vooraf aan filosofie en alle andere wetenschappen (vgl. Dooyeweerd 1963: 5). Dus ook aan de rechtsfilosofie.

Wereldbeschouwing betreft volgens de gegeven definitie geloofsopvattingen. Er zijn dus verschillende wereldbeschouwingen, overeenkomend met de verschillende geloofsopvattingen. Het is algemeen bekend dat Scholten vanaf ongeveer zijn veertigste levensjaar (dus ongeveer sinds 1915) het christelijk geloof was toegedaan (Borst 2007: 341). Het ligt dus voor de hand dat hij evenzeer de christelijke levensbeschouwing was toegedaan. Dat blijkt ook expliciet uit al zijn rechtsfilosofische geschriften, waarvan het eerste dateert uit 1915. Fundamenteel kenmerk van de christelijke wereldbeschouwing nu is dat *noch* het denken *noch* het willen het laatste woord kan hebben. "Vanuit zijn protestantse levensbeschouwing stelt (Scholten) het geloof boven het denken" (Bruggink 1983: 52). En Scholten zelf schrijft: "Het rationeele is (...) niet het hoogste in eens menschen leven" (1949: 178). Dit laatste citaat is cruciaal. Het brengt Bruggink ertoe Scholten een voluntarist te noemen. Ik sla hier een andere richting in. Zoals gezegd: *noch* de rationalistische *noch* de voluntaristische visie kan in een christelijke wereldbeschouwing een optie zijn. Hier komt "het theonome" om de hoek kijken: de gedachte dat de meest fundamentele geboden voor de menselijke samenleving door God gegeven zijn. De vraag is echter, hoe wij dat moeten duiden. Want de voluntaristische opvatting komt uiteindelijk toch weer terecht bij (eerbiedig gezegd) goddelijke willekeur (vgl. Dooyeweerd 1963: 133). Maar er is een betere optie.

... en terug: van *"world view"* naar ethiek

Daarvoor ga ik te rade bij een beroemd pamflet van C.S. Lewis: *The Abolition of Man* (Lewis 1943). Dit pamflet is *een* lang pleidooi voor een universele en objectieve moraal. Lewis duidt deze samenvattend aan met de term "Tao": de weg, en ook wel met de term "*Natural Law*". Die laatste term moet dan niet vertaald worden als "natuurrecht", maar - zoals Cliteur in zijn weergave van "de grote christelijke apologeet en literatuurwetenschapper C.S. Lewis" doet - als "de natuurwet" (Cliteur 2007: 49). Lewis doelt met deze termen op de kosmische morele waarden die overal en altijd gelden. Het is de harmonie met de natuur. Het zijn geen conclusies van het denken maar veeleer de premissen, morele axioma's, aldus Lewis (1943: 25). In de appendix bij het genoemde pamflet geeft Lewis illustraties van die "Tao" vanuit vele bronnen: Chinese, Indische, Egyptische, Babylonische, Griekse, Romeinse, joodse, bijbelse, Scandinavische, West-Europese. Deze "Tao" vormt als het ware een canon van waarden en daarmee samenhangende normen die in alle tijden en alle plaatsen onderwezen en onderhouden zijn. Inhoudelijk gaat het dan om waarden en/of normen als: niet doodslaan, niet stelen, geen kwaadspreken, de ander niet schaden, bijdragen aan het in stand houden van de menselijke samenleving, vriendelijkheid, welwillendheid, zorg voor de familie, het vaderland en de armen, seksuele integriteit, eerlijkheid, waarheidslievendheid, moed, onzelfzuchtigheid.

Eenzelfde benadering vinden we bij de eerder genoemde Wolters. Hij spreekt in dit verband van "een goddelijke wereldorde die de wetten bepaalt voor zowel het

rijk van de natuur als dat van de mens", en die verschillende namen kan hebben, onder meer "Tao" in het Verre Oosten, "logos" in de Griekse filosofie en "wijsheid" in de Bijbel (Wolters 1980: 27). Wolters betoont zich hier een leerling van Dooyeweerd (1963).

In deze lijn van denken hebben waarden een objectief bestaan. Net zoals de Noordpool of het Oeral-gebergte objectief 'bestaan'. Deze beeldspraak brengt mij bij de gedachte van een geografie van goed en kwaad, zoals ontwikkeld in het desgenaamde boek van de Leidse rechtsfilosoof Andreas Kinneging (2005). De kern van Kinnegings betoog is dat objectieve waarden bestaan, dat goed en kwaad niet subjectief zijn, maar juist objectief. Geheel in de lijn dus van Lewis, Wolters en Dooyeweerd. Hieruit volgen echter enkele belangrijke consequenties.

De *eerste* is dat goed en kwaad niet iets is dat je zelf verzint en dat je, afhankelijk van de mode, kunt veranderen. De Britse romanschrijver, essayist en dichter G.K. Chesterton, de schepper van "Father Brown", steekt op zijn karakteristieke wijze de draak met de gedachte dat een bepaald dogma of een bepaalde filosofie, een historisch antwoord, in het ene tijdperk houdbaar zou zijn en in een later tijdperk onhoudbaar zou worden: "Je zou even goed kunnen zeggen, dat zekere philosophie geloofd kan worden op Maandag, maar niet op Dinsdag. Je zou even goed van een kijk op de wereld kunnen zeggen, dat hij geschikt is voor half vier, maar niet geschikt voor half vijf" (Chesterton z.j.: 115). Chesterton zegt dit over een geloofsbelijdenis of dogma, maar het lijkt mij – op het niveau van de wereldbeschouwing - evenzeer van toepassing op de ethiek.

Een *tweede* consequentie is dat je goed en kwaad als een geograaf moet zoeken en ontdekken. Je kunt het niet uitvinden of bedenken. Dit laatste "is een van de moderne misverstanden die met name uit de Romantiek komt, de Romantiek die leert dat de mens goed en kwaad schept. (...) Er is een vooraf gegeven objectief domein van waarden. Het is een taak voor ieders leven om dat objectieve domein te leren kennen, te onderzoeken, door te geven en te behouden" (Kinneging, in: Rots en Tol 2006: 16-17). Op de vraag hoe dat "leren kennen" werkt, kom ik hierna nog terug. Confucius (geciteerd door Lewis 1943: 11) heeft het over de "harmonie met de natuur". Ook Kinneging beroept zich in zijn genoemde boek keer op keer op 'de natuur'. Daarmee bedoelt hij niet dat de morele waarden af te lezen zouden zijn uit de fysieke natuur,[4] maar dat zij onderdeel zijn van "een goddelijke wereldorde die de wetten bepaalt voor zowel het rijk van de natuur als dat van de mens" (in de woorden van Wolters 1980: 27). De morele orde ligt verankerd in de wereld, het is "een behoren (*Sollen*) dat gegrondvest is in het Zijn" (Kinneging 2005: 383-384; vgl. Dooyeweerd 1963).

Als dat nu zo is, dan volgt daaruit als *derde* consequentie dat er geen bijzondere christelijke waarden en/of normen bestaan. Net zo min als er een christelijke Noordpool of een christelijk Oeral-gebergte bestaat. De morele waarden zijn objectief en universeel. Zoals de Zwitserse christen-psychiater Theodor Bovet het formuleert: "De inhoud van de christelijke moraal is in hoge mate dezelfde als die van elke hoogontwikkelde moraal" (Bovet 1950: 25). De canon van waarden zoals Lewis die schetst (hierboven weergegeven), maakt dat voldoende duidelijk.

In de *vierde* en laatste plaats valt uit deze aanname van het objectieve bestaan van waarden en normen de conclusie af te leiden dat het spreken van de Bijbel inzake goed en kwaad niet constitutief is maar declaratoir.[5] Dat wil zeggen: het

gebod *creëert* niet het onderscheid tussen goed en kwaad (alsof dat er tevoren nog niet was), maar *proclameert* 'slechts' een reeds bestaand onderscheid.[6] Met een eenvoudig voorbeeld: moorden en stelen en liegen zijn niet slecht omdat de Bijbel dat zegt, maar de Bijbel zegt dat omdat het zo *is*. Het gebod berust daarom niet op goddelijke willekeur, maar is onderdeel van de scheppingsorde. Het had *niet* evengoed anders kunnen luiden. Het is de onmisbare grondslag voor iedere samenleving. Intussen verdampt dit onderscheid (tussen het constitutieve en het declaratoire spreken van de Bijbel) terwijl ik het opschrijf. Immers, de God die als Wetgever Zijn geboden kenbaar maakt in de Schriften, is dezelfde die als Schepper de morele orde als onderdeel van de scheppingsorde heeft geschapen. Er is dus in die zin geen sprake van eerder of later.

Deze uitweiding brengt ons terug naar Scholten. Immers, zowel Lewis (1943: 30-31) als Chesterton (z.j.: 157) benadrukt dat de idee van een objectieve moraal *niet* specifiek christelijk is. Kinneging, die zichzelf "geen christen, zeker geen orthodox christen, maar (wel) een liefhebber van het christendom" (2005: 12, in het Woord vooraf bij zijn boek) noemt, bevestigt deze zienswijze doordat hij voor zijn idee van een geografie van goed en kwaad voor anker gaat bij zowel de Grieks-Romeinse als de joods-christelijke traditie – en in feite meer bij de eerste dan bij de laatste. Toch is er een intrinsiek en noodzakelijk verband tussen de christelijke wereldbeschouwing en de idee van een objectieve (in de zin van: niet door de mens geschapen) moraal. Fundamenteel kenmerk van de christelijke wereldbeschouwing is immers dat het menselijke verstand en de menselijke wil onderworpen zijn aan een hoger, persoonlijk gezag. Maar 'gezag' komt van 'zeggen'. Als dat 'hogere gezag' werkelijk iets 'te zeggen wil hebben', leidt dat onontkoombaar tot de onderschikking van de mens en zijn geweten aan God en Zijn woord – zoals ik hierboven al aangaf. En dus is dat Woord, *met* alle daarin uitgedrukte waarden en normen, pre-existent en objectief ten opzichte van het menselijke verstand en de menselijke wil. De idee van een scheppingsorde waarin bepaalde waarden en normen intrinsiek besloten liggen (vgl. Wolters en Dooyeweerd, hiervoor genoemd), bevestigt dat nog eens.

De idee van een objectieve moraal kan dus zonder christelijke wereldbeschouwing, maar een christelijke wereldbeschouwing kan niet zonder de idee van een objectieve moraal. Want de ontkenning van een objectieve moraal is de ontkenning van het hogere gezag zelf. Als dus Scholten de christelijke *"World View"* is toegedaan (hetgeen op grond van zijn eigen getuigenis en dat van vele anderen buiten kijf is), dan moet hij ook het objectieve bestaan van waarden aannemen. Mijn stelling dat de universele zedenwet de noodzakelijke morele grondslag is van iedere samenleving, is ook inderdaad bij Scholten terug te vinden, bijvoorbeeld waar hij stelt dat de tien geboden de grondslag zijn van ieder recht.

Voluntarisme versus rationalisme: Paul Cliteur over ethiek

Tot zover hebben wij een aantal antwoorden geformuleerd op de vragen waar dit opstel mee begon. Onze normen en waarden zijn onderdeel van de geschapen morele orde. Zij komen dus niet "van boven" of "van beneden". Of, beter gezegd: de vraag of zij "van boven" of "van beneden" komen, is irrelevant. Met deze laatste stelling kom ik echter diametraal te staan tegenover de Leidse hoogleraar (en naas-

te collega van Andreas Kinneging) Paul Cliteur. Het maakt volgens hem namelijk heel veel uit of normen "van boven" komen dan wel "van beneden". De opvatting dat normen en waarden ons "van boven" gegeven worden, leidt soms tot religieus geïnspireerd geweld en is dus verwerpelijk – aldus Cliteur (zie de bespreking van Cliteurs boek *Moreel Esperanto* in dit tijdschrift, Voorberg 2008). Deze "goddelijke-bevelstheorie"[7] ligt volgens Cliteur opgesloten in de Bijbel. Hij voert drie gevallen aan ter staving van zijn bewering.

Het startblok voor Cliteurs betoog is de geschiedenis van Abraham, die op bevel van God zijn zoon Isaäk moest offeren (*Genesis* 22). Het offeren van kinderen is fout; God gaf Abraham bevel dit te doen; dus mag ethiek nooit op een goddelijk bevel worden gebaseerd. Aldus, kort samengevat, de redenering van Cliteur. Deze geschiedenis kan echter ook anders gelezen worden. Het offeren van kinderen aan de goden was in die tijd in Kanaän niet ongebruikelijk (Toynbee 1958: 51-52; Dee en Schoneveld 1969: 73; 1963: 347); Abraham kende God nog maar in zeer beperkte mate; God wil Abraham hier (typisch oosters) aanschouwelijk onderwijs geven om hem te leren dat Hij, in tegenstelling tot de andere goden, juist *geen* kinderoffers wil. Ik zeg niet dat de geschiedenis zo gelezen *moet* worden, maar dat zij zo gelezen *kan* worden; vgl. Dee en Schoneveld (1966: 15) en De Vaux (1973: 366). Beek gaat nog wel een stapje verder: "De goede afloop van de geschiedenis wordt door hem, die nauwkeurig luistert, al vernomen in de eerste regel. Het begint met: 'Hierna gebeurde het, dat de God Abram op de proef stelde'. Hier wordt al met zoveel woorden gezegd, dat de God, die Abraham heeft vereerd, het mensenoffer niet wilde, maar slechts het geloof van de aartsvader wilde beproeven" (Beek 1953: 31-32). Met deze interpretatie krijgt de geschiedenis een heel andere lading dan Cliteur eraan geeft. Het expliciete verbod in *Deuteronomium* 18,10 ("Er mag bij u geen plaats zijn voor mensen die hun zoon of dochter als offer verbranden") en in *Leviticus* 18,21 ("Ontwijd de naam van je God niet door een van je kinderen aan Moloch te offeren. Ik ben de HEER"; vgl. ook 20,1-5) krijgt bij Cliteur helaas geen enkele aandacht. Het tweede bijbelse geval dat Cliteur zijn lezers voorhoudt, is de geschiedenis van Pinehas, die een Israëlitische man, die afgoderij (en wellicht ook overspel) pleegt met een Midianitische vrouw, ter dood brengt en daarvoor duidelijk de waardering van de Heer krijgt (*Numeri* 25). Wat Cliteur hier over het hoofd ziet, is dat op afgoderij en op overspel de doodstraf stond (*Deuteronomium* 17,2-7, resp. 22,22-24). De man had die straf zonder meer verdiend. Of dat ook voor de vrouw geldt, is vanwege de weinige gegevens die het verhaal biedt, moeilijk te beoordelen. Nu kan het zijn dat Cliteur tegen de doodstraf is (het boek vermeldt daarover verder niets), maar dat is wel een heel andere discussie dan de discussie over de grondslag van de ethiek. Het derde en laatste bijbelse voorbeeld van Cliteur is de geschiedenis van Jefta, die op grond van een gelofte zijn dochter offert (*Richteren* 11,30-40). Wat Cliteur er niet bij vermeldt, is dat Jefta hiervoor in het geheel geen bevel van God had gekregen en evenmin achteraf Gods goedkeuring krijgt; hij handelde volstrekt op eigen initiatief. De drie aan de Bijbel ontleende "argumenten" van Cliteur voor een goddelijke bevelstheorie blijken bij nader inzien dus minder steekhoudend dan hij doet voorkomen.

Maar daarmee kunnen we Cliteur nog niet zonder meer terzijde schuiven. Hij voert uiteindelijk een kruistocht tegen religieus geïnspireerd geweld. En die verdient bijval. Alleen, de aanpak die hij voorstelt, lijkt niet heel vruchtbaar. Als alter-

natief voor wat hij noemt de "goddelijke-bevelstheorie" schuift Cliteur twee kandidaten naar voren: de categorische imperatief van Kant en het utilisme van Bentham en Mill. De categorische imperatief houdt in: men moet handelen volgens het maxime (= het principe, de regel) waarvan men kan willen dat het als een algemene wet zou gelden. Het utilisme houdt in: men dient te streven naar "*the greatest happiness of the greatest number*". Als wij echter niet met twee maten willen meten, moeten wij de beide kandidaten beoordelen naar dezelfde maatstaven die Cliteur gebruikt om de "goddelijke-bevelstheorie" te verwerpen. Wellicht heeft nog nooit een terrorist zich voor zijn terreurdaden beroepen op een van deze twee ethische theorieën. Maar is het ook logisch uitgesloten dat iemand dat ooit zal doen? Cliteur doet zelfs geen begin van een poging om dat aan te tonen - en zo'n poging lijkt mij ook tot mislukken gedoemd. Want waarom zou een terrorist *niet* van mening kunnen zijn dat een ieder zich van terreurdaden mag of zelfs moet bedienen voor het bereiken van het door hem nagestreefde hoge politieke doel? Of waarom zou hij niet kunnen menen dat zijn handelen (het doden van een of meer mensen) bijdraagt aan "*the greatest happiness of the greatest number*" (vgl. Rozemond 2009: 221)? Dat in de praktijk - voor zover mij bekend - nog geen terrorist tot dusver zo iets heeft gezegd, berust vermoedelijk meer op de onbekendheid van het grote publiek met dit soort ijle filosofische theorieën dan op de logica van deze ethische stelsels.

Beide zijn in ieder geval voorbeelden of verschijningsvormen van het rationalisme. De "goddelijke-bevelstheorie" daarentegen is – in de opvatting[8] van Cliteur – een zuiver voorbeeld van het voluntarisme. De aloude controverse tussen voluntarisme en rationalisme, die we ook al in de discussie over Scholten tegenkwamen, is dus nog springlevend - en hoogst actueel!

Moreel Esperanto: Paul Cliteur als gids?

De afwijzing van geweld blijkt voor Cliteur het uitgangspunt te zijn bij de beoordeling van ethische stelsels. Daar is op zichzelf niets mee mis. Die afwijzing is dan echter niet de vrucht van de filosofisch of rationalistisch gefundeerde ethiek van Kant en Bentham en Mill. Zij is veeleer een axioma, zoals Lewis het noemde (zie hierboven). Als Cliteur het wil doen voorkomen alsof de categorische imperatief en/of het utilisme ons (kunnen) behoeden voor terroristisch geweld, tovert hij dus een konijn uit de hoge hoed.

Intussen is de inzet van Cliteur met zijn "moreel Esperanto" nu juist het creëren van een gemeenschappelijke morele taal. Het interessante is dat dit ook de inzet was van Paul Scholten in zijn rechtsfilosofie, zoals ik heb laten zien in mijn eerdere opstel in dit tijdschrift (zie Borst 2007: 348-349). Over het moreel Esperanto van Paul Cliteur heeft Voorberg al opgemerkt dat het inhoudelijk nogal bleek is (Voorberg 2008: 130). In feite komen wij er niet meer over te weten dan dat (religieus) geweld en terreur verwerpelijk is. Maar dat is, zoals ik hierboven al heb laten zien, niet de *uitkomst* van Cliteurs zoektocht maar juist zijn *uitgangspunt*. Daarvoor hebben wij dus het moreel Esperanto niet nodig.

Ik merkte al op dat Cliteur een kruistocht voert tegen religieus geïnspireerd geweld en terreur. Daarin verdient hij, zoals gezegd, bijval. Cliteur voert echter in feite ook nog een tweede kruistocht. Die tweede is gericht tegen religieus geïnspireerde ethiek. Die kruistocht is evenwel gedoemd te falen. Want als religie werkelijk betekent de erkenning van een macht of autoriteit die groter is dan de mens en

boven hem staat (zie hierboven over het hogere gezag), dan kun je die autoriteit moeilijk verbieden iets te willen zeggen over ons gedrag en onze moraal. Niet voor niets heeft elke grote godsdienst altijd een relatie gelegd tussen moraal en religie, zoals Cliteur zelf erkent in zijn boek (Cliteur 2007: 24; in gelijke zin: Toynbee 1958). De juiste aanpak kan dus niet zijn religie het zwijgen op te leggen.

Een betere weg in de discussie lijkt mij: onaanvaardbare religieuze opvattingen moet men bestrijden op hun eigen terrein, niet door ze (op ethisch gebied) de mond te snoeren. Hetzelfde geldt voor ethische en filosofische opvattingen. Men moet "het huis van de sterke binnengaan" om hem te ontwapenen.[9] Deze weg werd bijvoorbeeld al door Albert Schweitzer gewezen. Schweitzer wordt door Cliteur wel genoemd, maar (bijna) alleen in relatie tot zijn visie op de betrouwbaarheid van de evangeliën (zijn beroemde boek *Geschichte der Leben Jesu Forschung*). Helaas verwijst Cliteur nergens naar een andere, kleinere publicatie van Schweitzer: *Het Christendom en de Wereldgodsdiensten* (Schweitzer 1930). Schweitzers visie op ethiek zoals in dit boekje te vinden, is een toonbeeld van christelijke orthodoxie in de beste zin van het woord. Hij confronteert het Christendom met de grote godsdiensten: het Brahmanisme, het Boeddhisme, het Hindoeïsme en de Chinese godsdienst.[10] Zijn conclusie is dat alleen het christendom een praktische en aannemelijke moraal te bieden heeft. "De Oostersche godsdiensten zijn logische mystiek, het Christendom alleen is ethische mystiek" (Schweitzer 1930: 90).

Over de kenbaarheid van goed en kwaad

De hele discussie over de grondslag van de moraal lijkt voer voor vakfilosofen, mensen die hun beroep hebben gemaakt van het voeren van dit soort discussies. Voor de meeste anderen krijgt het al gauw een hoog "luchtfietserij"-gehalte. Aan Cliteur komt op zijn minst de verdienste toe de discussie van dit "luchtfietserij"-gehalte te hebben ontdaan: het debat blijkt ons regelrecht in de actuele politieke arena te voeren. Uiteindelijk blijkt het te gaan om de vraag of wij goed en kwaad kunnen kennen, en zo ja, hoe. Ook hiervoor kunnen wij terecht bij Scholten.

Centraal in diens juridische methodologie staat de gedachte dat recht "gevonden" moet worden; hij heeft dit uitgebreid beschreven in het befaamde Algemeen Deel in de Asser-serie (Borst 2007: 336-340). Maar hoe zit het met het vinden van goed en kwaad? Scholten legde veel nadruk op het individuele geweten, maar hield tegelijk vast aan een hiërarchie van waarden en normen waarin het geweten niet het hoogste woord heeft (zie boven). Ons geweten wordt allerminst door het zuivere denken, maar juist door onze levenservaring, en met name de religieuze ervaring, gevormd (Bruggink 1983: 52). Dit is sterk benadrukt door de fysicus, filosoof en pedagoog Ph.A. Kohnstamm, aan wie Scholten naar eigen zeggen zijn personalistische levensbeschouwing heeft ontleend (Scholten 1949: 268-269). Chesterton benadrukt - als goed Engelsman - het belang van de traditie en het gezond verstand. Lewis noemt als kenbron de "*Practical Reason*" en verwijst, zoals al eerder gezegd, naar een aantal bronnen uit alle tijden en alle windstreken. Kinneging blijft iets dichter bij huis: hij gaat voor anker bij de klassieke Grieks-Romeinse traditie en de joods-christelijke traditie, en benadrukt in zijn boek sterk het belang van morele opvoeding. En in een interview naar aanleiding van zijn boek heeft hij het daarnaast nog over "een zelfevidentie, of een intuïtie, of hoe je het ook wilt noemen" (Rots en Tol 2006: 17). Dooyeweerd (1963: 264) stelt dat wij de "boven-

willekeurige *structuur-principes* der samenleving (...) onder leiding van het grondmotief der Goddelijke Woordopenbaring, uit de *orde* der werkelijkheid zelve leren kennen".

Scholten heeft het in dit verband, dus als het gaat over het leren kennen van goed en kwaad, over "aanraking met anderen, (...) geschiedenis en romans" en over "de diepste wijsheid die ons voor het zedelijk leven gegeven is, Jezus' leering" (Scholten 1949: 269). En ook is bij hem de notie van de zelf-evidentie te vinden. In het Algemeen Deel in de Asser-serie betrekt hij deze notie op het rechtsbeginsel: "het rechtsbeginsel is (...) een uitspraak omtrent het positieve recht, die onmiddellijk evident is" (Scholten 1931: 86). Scholten onderscheidt in dat verband 'lagere' en 'hogere' rechtsbeginselen. Tot de lagere rechtsbeginselen hoort bijvoorbeeld het beginsel van de bescherming van de rechtverkrijgende te goeder trouw,[11] tot de hogere "het beginsel van eerlijkheid en waarachtigheid, dat in ieder bedrog strijd met de goede trouw ziet". De evidentie van beide soorten beginselen is verschillend, aldus Scholten: "het een (het hogere beginsel, WB) zal onmiddellijk evident zijn voor ieder, het ander (het lagere beginsel, WB) alleen voor dengene, die het rechtssysteem door en door kent" (Scholten 1931: 87).

De conclusie moge duidelijk zijn. Wij kunnen goed en kwaad niet leren kennen door rationalistisch, zuiver abstract-logisch redeneren. Evenmin zijn wij voor onze kennis van goed en kwaad overgeleverd aan de grillen van de voluntaristische willekeur - hetzij van mensen, hetzij van goden. Gelukkig niet! Er zijn vele betrouwbare bronnen die ons tot geldige kennis van goed en kwaad kunnen brengen. Mits wij bereid zijn te zoeken en te luisteren.

Conclusie

Ik constateerde dat het betoog van Cliteur over de grondslag van de ethiek in de sleutel staat van de aloude controverse tussen voluntarisme en rationalisme. Ik heb geprobeerd te laten zien dat dit een vals dilemma is. De werkelijkheid zit ingewikkelder in elkaar. De rechtsfilosofie van Paul Scholten geeft hier uitdrukking aan via het motief van de dialectiek (Borst 2007: 345-346). Deze moet *niet* in Hegeliaanse zin worden opgevat. Hegeliaans houdt in: er is een these, die roept een antithese op, maar beide komen bijeen op hoger niveau, de spanning wordt overbrugd door een synthese. Dialectiek in "Scholteniaanse" zin daarentegen houdt de erkenning in dat er nu eenmaal uiteenlopende beginselen, waarden en krachten zijn, en dat het een overspanning is van het theoretische denken om te menen dat je dat allemaal op *een* noemer zou kunnen of moeten krijgen. Chesterton en Schweitzer getuigen ook van deze wijsheid. Maar zij heeft al veel oudere papieren. De apostel Paulus waarschuwde zijn medewerker Timoteüs al voor "de tegenstrijdigheden van wat ten onrechte kennis wordt genoemd" (1 *Timoteüs* 6,20). En de Prediker wist, nog weer duizend jaar eerder, dat je "het een bij het ander" moest voegen om een slotsom te vinden – die hij overigens nog altijd zocht zonder ze gevonden te hebben (*Prediker* 7,27-28, NBG). Tussen deze beide reuzen in (in de tijd gezien) is er dan nog de wijsheid van Jezus Sirach, die ons leert: "Kijk zo naar alles wat de Allerhoogste heeft gemaakt: twee aan twee, het een tegenover het ander" (*Sirach* 33,15). Deze bronnen wijzen in de richting van de dialectische beschouwingswijze, die zo kenmerkend is voor Scholten.[12] Niet – rationalistisch – het een in mindering brengen op het ander, maar – realistisch – "het een *bij* het ander" voegen.

Niet het een *of* het ander, maar het een *en* het ander. Wie met deze dialectische beschouwingswijze vertrouwd is, wordt al op voorhand kopschuw bij een of-of-schema zoals dat van Cliteur (en Bruggink). De moraal ontlenen wij niet alleen aan *ofwel* de wil *ofwel* de rede, maar zij komt tot ons uit een veelheid van bronnen, die elkaar niet uitsluiten maar veeleer aanvullen. Het heeft dan ook weinig zin te proberen een van die bronnen met intellectueel en/of retorisch geweld dicht te stoppen. We kunnen onze tijd en energie beter besteden aan de discussie over de inhoud.

Uitleiding

Bij de geschiedenis van Abraham vraagt Beek (1953: 33) zich af: "Hoe heeft Abraham toen kunnen gehoorzamen zonder vertwijfeling? Waarom is hij niet in een twistgesprek getreden met zijn God, verdrietig en toornend, zoals Jeremia en Job met hun God het twistgesprek hebben aangedurfd?". Volgens Cliteur (2007: 265) had Abraham, toen God hem opdroeg zijn zoon te offeren, moeten zeggen: "Nee Heer, dat is toch niet goed". Is het denkbaar dat God daarop misschien wel geantwoord zou hebben: "Heel goed, Abraham, jij hebt het begrepen"? In elk geval lijkt Cliteur die mogelijkheid niet te hebben overwogen.

Noten

1 Dit opstel is een bewerking van een voordracht, gehouden op 6 oktober 2007 tijdens een studiebijeenkomst over Paul Scholten. De auteur geeft hier zijn persoonlijke zienswijze.

2 "Voluntarism. This term is applied to any philosophical theory which views the will as prior or superior to the intellect or reason" (Henry 1973: 701).

3 Het geweten c.q. het gewetensoordeel is dus *niet*, zoals Bruggink stelt, de grondslag van goed en kwaad. Die grondslag is immers – volgens Scholten – Gods Woord.

4 Ook Chesterton betoogde al dat morele waarden niet kunnen worden ontleend aan de natuur: "*(D)e natuur zegt niet, dat katten meer waarde hebben dan muizen; de natuur zegt over deze kwestie niets. Zij zegt zelfs niet dat de kat benijdenswaardig of de muis beklagenswaardig is. (...) (A)ls de muis eens een Duitsche pessimistische muis was, kon zij wel eens vinden, dat de kat haar heelemaal niet verslagen had. Zij kon wel eens vinden, dat zij de kat verslagen had door het eerst het graf in te gaan. Of zij kon wel eens het gevoel hebben, dat zij de kat een vreeselijke straf opgelegd had door haar in het leven te houden (...) Het hangt allemaal maar af van de philosophie van de muis.*" (enz.) (Chesterton z.j.: 156-157).

5 In het burgerlijk procesrecht wordt onderscheid gemaakt tussen constitutieve en declaratoire vonnissen. Een constitutief vonnis roept een nieuwe rechtstoestand in het leven, bijvoorbeeld een onder-curatelestelling, een echtscheiding. In een declaratoir vonnis spreekt de rechter uit wat rechtens is, hij "verklaart" daarin a.h.w. (slechts) dat een bepaalde partij een recht heeft (en dat dus de wederpartij iets moet doen of nalaten).

6 Men kan hierbij denken aan *Romeinen* 5,13a: "Er was al zonde in de wereld voordat de wet er was".

7 De kwalificatie "theorie" lijkt ietwat teveel van het goede voor een dergelijke simpele opvatting.

8 Cliteur gebruikt helaas consequent het anglicisme "positie" waar hij bedoelt "opvatting" of "standpunt".

9 Vgl. *Matteüs* 12,29; *Marcus* 3,27.

10 Opmerkelijk genoeg meent Schweitzer de islam buiten beschouwing te kunnen laten, met als motivering: "Er zit geen geestelijke originaliteit in en het is geen godsdienst, waarin diepe gedachten over God en de wereld op den voorgrond treden" (Schweitzer 1930: 39).

11 Zoals neergelegd in Artikel 2014 Burgerlijk Wetboek (1838), tegenwoordig artikel 3:86 Burgerlijk Wetboek (1992). Met "de bescherming van de rechtverkrijgende te goeder trouw" wordt bedoeld dat als ik te goeder trouw, dus zonder mij van enig kwaad bewust te zijn, iets koop van een verkoper die zelf niet de rechtmatige eigenaar is (maar bijvoorbeeld een dief of heler), in beginsel word beschermd tegen de eis tot teruggave van de oorspronkelijke rechtmatige eigenaar. Dit beginsel geldt overigens niet onverkort, het kent een aantal belangrijke nuanceringen. Ons huidige recht op dit punt, met de diverse nuanceringen daarin, berust in belangrijke mate op hetgeen Paul Scholten in de eerste helft van de 20e eeuw hieromtrent heeft geleerd, onder andere in zijn opeenvolgende bewerkingen van Assers Zakenrecht (zie Borst 2007: 336).

12 Ik er zonder meer vanuit dat Scholten kennis heeft gedragen van deze bijbelse bronnen, inclusief het apocriefe boek Sirach. De Tao, daterend uit ruwweg dezelfde tijd als Sirach, is eveneens doordrenkt van dit dialectische gedachtegoed (vgl. Tau-te-tsjing. Het boek van weg en deugd. Uit het Chineesch vertaald en toegelicht door J.J.L. Duyvendak. Arnhem: Van Loghum Slaterus' Uitgeversmaatschappij, 1942); maar of Scholten daarvan kennis gedragen heeft, weet ik niet.

Literatuur

Beek, M.A. (1953). *Wegen en voetsporen van het Oude Testament*. Delft: W. Gaade.

Borst, W. (2004). Paul Scholten en de 'rule of law'. *Nederlands tijdschrift voor Rechtsfilosofie & Rechtstheorie 2004/3*: 299-314.

Borst, W. (2007). Het Algemeen Deel van Paul Scholten. *Radix 33*(4): 336-353.

Bovet, Th. (1950). *Christen zijn in deze wereld.* 's-Gravenhage: Boekencentrum.

Brouwer, P.W. (2004). P. Scholten (1875-1946). In: Jansen, C.J.H., Smits, J.M., Winkel, L.C., (red.), *16 juristen en hun filosofische inspiratie*. Nijmegen: Ars Aequi Libri.

Brown, C. (1969). *Philosophy and the Christian Faith: an introduction to the main thinkers and schools of thought from the middle ages to the present day*. London: InterVarsity Press.

Bruggink, J.J.H. (1983). *Wat zegt Scholten over recht: een rechtsfilosofische studie rond het "Algemeen Deel".* (Diss. RU Utrecht). Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink.

Chesterton, G.K. (z.j.). *Orthodoxie: geautoriseerde vertaling uit het Engelsch door Piet Kerstens*. Utrecht: Het Spectrum, 3e druk.

Cliteur, P. (2007). *Moreel Esperanto: naar een autonome ethiek*. Amsterdam: De Arbeiderspers.

Clark, G.H. (1957). *Thales to Dewey. A History of Philosophy: an Entertaining and Enlightening Survey of the World's Great Thought*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.

Dee, S.P., Schoneveld, J. (1963). *Bijbelse Encyclopedie met handboek en concordantie*. Deel 1, *Handboek*. Baarn: Bosch & Keuning.

Dee, S.P., Schoneveld, J. (1966). *Bijbelse Encyclopedie met handboek en concordantie*. Deel 2, *Encyclopedie* A-K. Baarn: Bosch & Keuning.

Dee, S.P., Schoneveld, J. (1969). *Bijbelse Encyclopedie met handboek en concordantie*. Deel 3, *Encyclopedie L-Z*. Baarn: Bosch & Keuning.

Dooyeweerd, H. (1963). *Vernieuwing en bezinning: om het reformatorisch grondmotief*. Zutphen: J.B. van den Brink & Co, 2e druk.

Geisler, N.L., Feinberg, P.D. (1980): *Introduction to Philosophy: a Christian Perspective*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.

Henry, C.F.H. (1973). *Baker's Dictionary of Christian Ethics*. Grand Rapids: Baker Book House.

Kinneging, A. (2005). *Geografie van goed en kwaad: filosofische essays*. Utrecht: Spectrum.

Lewis, C.S. (1943). *The Abolition of Man*. Oxford: Oxford University Press.

Rots, G., Tol, B. (2006). "Door Verlichtingsdenken zijn we minder beschaafd geworden". Interview met Andreas Kinneging over zijn filosofie van goed en kwaad. *Beweging*, zomer 2006: 16-19.

Rozemond, K. (2009). Bespreking van A.A. van Dijk, Strafrechtelijke aansprakelijkheid heroverwogen, Over opzet, schuld, schulduitsluitingsgronden en straf (diss. Groningen). *DD* 2009, 17.

Scholten, P. (1931). *Mr. C. Asser's Handleiding tot de beoefening van het Nederlandsch Burgerlijk Recht: Algemeen Deel.* Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink.

Scholten, P. (1949). *Verzamelde Geschriften van Prof. Mr. Paul Scholten. Deel I.* Opnieuw gedrukt en uitgegeven in 1980. Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink.

Schweitzer, A. (1930). *Het Christendom en de Wereldgodsdiensten*. Haarlem: N/V H.D. Tjeenk Willink & zoon, 2e druk.

Toynbee, A.J. (1958). *Het christendom tussen de wereldgodsdiensten*. Bussum: F.G. Kroonder.
Vaux, R. de (1973). *Hoe het oude Israël leefde. Deel 2*. Roermond: Romen.
Voorberg, R. (2008). Boekbespreking van Paul Cliteur: Moreel Esperanto. *Radix 34*(2): 130-132.
Wolters, A.M. (1980). *Schepping zonder grens: bouwstenen voor een bijbelse wereldbeschouwing*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.
Wolterstorff, N. (1976). *Reason within the bounds of Religion*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.