

SECULARISERING EN ETHIEK

door Tom Claes¹

Summary

It is argued that contemporary secular ethics is not yet a real non-religious ethics. Secular ethics is portrayed as a transformed version of religious ethics. The author favours the development of a non-religious ethic. In order to further this task, it is argued, we have to have a clear view on how secular ethics depends on theistic ethics. The author then develops a perspective on secularization in which secularization is taken as an integral part of the way a religion universalizes itself. It is claimed that this perspective enables us to explain the process in which religious themes acquire a secular rephrasing, and thereby to identify possible pitfalls for a non-religious ethics.

1. Inleiding

In dit artikel staat het onderzoek naar de *relaties tussen religieuze en seculiere ethiek en moraal* centraal. Het plaatst zich binnen het ruimer kader van het onderzoek naar de impact van de *secularisering* op onze hedendaagse morele taal en onze ethiek. Ik neem hierin een suggestie op van Jeffrey Stout die opmerkt dat onze hedendaagse morele taal niet enkel nog steeds hardnekkige sporen van de Joods-Christelijke woordenschat bevat, maar evenzeer gekenmerkt is door de pogingen deze taal te seculariseren. (Stout, 1988: 109-123) De hedendaagse ethiek, zowel theïstisch-religieuze, seculiere, vrijzinnige of humanistische, is fundamenteel beïnvloed door dit seculariseringsproces. Volgens Stout dient elk onderzoek naar de aard, geschiedenis, structuur en functie van onze morele taal, waarin ook terdege rekening wordt gehouden met onze cultureel-historische erfenis, aandacht te schenken aan de hedendaagse en vroegere religieuze ethiek. Het is daarom volgens hem des te meer te betreuren dat de hedendaagse seculiere moraal filosofie de dialoog met de religieuze ethiek heeft veronachtzaamd - de steriele discussie over de logische relatie tussen moraal en religie niet te na gesproken. Religieuze ethiek blijft zo de (vaak impliciete) 'ander' in tegenstelling waarmee de seculiere ethiek zich profileert. Het domein van de religieuze ethiek bakent de grenzen van de discussies af die in de seculiere ethiek gevoerd worden. (Stout, 1988: 109-110) Transgressie van deze grenzen betekent (voor beide partijen) de overgang naar een welhaast incommensurabel domein van moraal filosofie. Dit laatste is echter een foutieve voorstelling van zaken. Ik meen namelijk te kunnen aantonen dat de seculiere ethiek, zoals die vandaag meestal wordt beoefend, in een meer dan slechts oppervlakkige betekenis de erfgenaam van de religieuze moraal filosofie kan worden genoemd, en dus niet als antithese maar als verdere evolutie ervan dient beschouwd te worden. Beide domeinen van moraal filosofie hebben daarom

¹ De auteur is postdoctoraal onderzoeker bij het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek - Vlaanderen en is verbonden aan de Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap van de Universiteit Gent

belang bij het onderzoek van hun onderlinge verhouding en gemeenschappelijke geschiedenis. Om de patstellingen in de discussie te deblokken is een zinnig seculariseringsperspectief de meest aangewezen optie. Dit perspectief stelt ons in staat de verhoudingen historisch zowel als structureel/conceptueel te onderzoeken. Ook de crisis in de ethiek waarnaar vaak wordt verwezen en de ermee verbonden diagnostiek en remediëring kunnen slechts ten volle begrepen en geëvalueerd worden vanuit een vruchtbaar seculariseringsperspectief.

Maar er is nog een tweede raamwerk waarbinnen de nu volgende tekst dient te worden gesitueerd. In het begin van de jaren tachtig schreef Derek Parfit aan het einde van zijn fascinerende studie omtrent 'personen en hun redenen' dat hij optimist was betreffende de toekomst van ethiek. Volgens hem kon er vooruitgang geboekt worden door de ontwikkeling van een niet-religieuze ethiek. (Parfit, 1984: 453) Ik deel Parfits optimisme. En ik deel ook zijn mening dat vooruitgang in ethiek vooral zal worden gerealiseerd via de ontwikkeling van een niet-religieuze ethiek. De vraag is echter wat we onder deze noemer dienen te verstaan. Zoals uit de vorige paragrafen reeds zal zijn gebleken, meen ik dat de hedendaagse 'seculiere' ethiek in een nauwe relatie tot de religieuze ethiek staat en er zelfs de 'erfgenaam' van kan genoemd worden. Het volstaat bijgevolg niet om expliciete verwijzingen naar religie of God te schrappen om een niet-religieuze ethiek te bekomen — ik zal in deze tekst voor deze stellingen enkele argumenten ontwikkelen. Dat betekent meteen ook dat ik meen dat wat momenteel onder de benaming van 'seculiere ethiek' wordt beoefend geen (volledige) niet-religieuze ethiek kan genoemd worden. Indien mijn stelling dat seculiere ethiek een verderzetting is van religieuze ethiek correct is, dan moeten we besluiten dat de normatieve ethiek en de meta-ethiek zoals deze vandaag in haar seculiere versies beoefend wordt ook beïnvloed is door de religieuze voorlopers ervan. Het is nog de vraag hoe fundamenteel deze invloed is. Sommigen menen dat de hedendaagse seculiere normatieve en meta-ethiek in crisis is, en op een of andere wijze geen kans (meer) ziet haar aanspraken op betrouwbare morele kennis waar te maken. Mijn hypothese is dat deze problemen te maken hebben met wat we een 'onverwerkt verleden' zouden kunnen noemen. De seculiere ethiek aspireert niet-religieus te zijn, maar is het (nog) niet.

Niet-religieuze ethiek dient verder te gaan dan tot waar de seculiere ethiek kan geraken. Ik stel voor het probleem van de andere kant te belichten. Ik zal mijn aandacht in deze tekst niet richten op de verschillen tussen seculiere en niet-religieuze ethiek, maar wel een raamwerk schetsen dat ons in staat stelt aan te tonen hoe de fundamentele gelijkenissen en gemeenschappelijke ervaringsgronden van seculiere en religieuze ethiek de seculiere ethiek met voor deze ethiek misschien wel onoplosbare problemen opzadelt. Wellicht kunnen we zo de hindernissen die de seculiere ethiek alsnog belet om tot niet-religieuze ethiek te worden op het spoor komen zodat zij die dit willen het project van een niet-religieuze ethiek hopelijk met meer succes kunnen verder zetten. Zoals hoger reeds gesteld, is de notie 'secularisering' de sleutel tot een beter begrip van de relaties tussen seculiere en religieuze ethiek. De ontwikkeling van een vruchtbare notie van secularisering zal ons in staat stellen enkele problemen en remedies uit de huidige 'crisis' van de ethiek in perspectief te plaatsen.

2. De Crisis in de Hedendaagse Ethiek

De bewering dat de hedendaagse westerse ethiek, normatief zowel als meta-ethisch, in crisis is, is een gemeenplaats. De relatieve diversiteit die we in de *symptomatiek* terugvinden, is minder uitgesproken waar het de analyse van de *oorzaken* betreft. Ik sta eerst stil bij de ervaring van dit gevoel van crisis, en de intellectuele vertaling ervan.

2.1. Fenotypie: het 'dilemma van het traditionele geweten'

De *diagnoses* van deze crisis zijn divers en overlappen elkaar vaak gedeeltelijk. Men wijst op problemen inzake fundering, legitimiteit, betekenis en autoriteit, taal, fragmentatie van sociale sferen, pluraliteit, morele (plichten-)conflicten, universalisering, enzoverder. Ook de *remedies* die worden voorgesteld, lopen sterk uiteen. Rationalistische, realistische en relativistische cognitivistische projecten worden sinds de 70-er jaren met vuur verdedigd en evenzeer bekritiseerd. Voor velen is een vorm van pragmatisme de enige uitweg. Zelfs de idee dat een ethiek een theoretische vorm moet aannemen staat momenteel ter discussie. Sommigen zien een uitweg in het (her)opnemen van een deugdenethiek en breken daarmee de 'consensus' open waarin werd gesteld dat de formulering en verdediging van morele principes en plichten de voornaamste taak van de ethicus is. De theoretische ethiek is in beweging. De theoretische discussies zijn vaak zeer technisch en drijven op intellectuele hoogstandjes en de 'wet van de filosofische contradictie.' De relevantie hiervan voor ons dagelijks moreel leven is niet voor allen duidelijk. Maar ook de normatieve agenda is schijnbaar nooit zo gevuld geweest, en beide discussies zijn nu eenmaal onlosmakelijk verbonden. Enkele voorbeelden om dit duidelijk te maken.

De discussies rond de legalisering van euthanasie en van abortus, de opkomst van de dierenrechtenbeweging, en het stekelige probleem van moraal in een multiculturele wereld en samenleving zijn slechts enkele voorbeelden van morele problemen die centraal staan op de hedendaagse politieke en ethische agenda's. Het interessante aan deze discussie is dat ze niet enkel gaan over verschillende opvattingen inzake welke substantiële morele oordelen en welke politieke koers correct en gewenst zijn, maar dat in deze discussie fundamentele vragen omtrent de aard van het morele, het statuut ervan, en de legitimiteit van de gebruikte concepten, enzovoort, aan de orde komen.

De discussie rond dierenrechten, bijvoorbeeld, genereert vragen rond de notie 'rechten.' Wat zijn rechten? Deze vraag is niet nieuw, maar het feit dat men voorstelt deze rechten uit te breiden naar niet-menselijke dieren, en toch zeker de kracht en inzet waarmee deze uitbreiding wordt verdedigd, is dit wel. Wie en/of wat kan rechten hebben? Kan de notie 'rechten' uit haar historisch-intellectuele ontstaanscontext worden gehaald en naar eigen goeddunken een nieuwe inhoud worden gegeven? Eén groep beweert dat rechten enkel maar toegeschreven kunnen worden aan morele agenten. Betekent dit dan dat de rechten van de antilope door de leeuw worden geschonden, en dat de leeuw bijgevolg een morele fout heeft gemaakt? De reactie van de dierenrechtenbeweging is dat niet enkel morele

agenten rechten kunnen hebben. Pasgeborenen en comateuze patiënten, bijvoorbeeld, hebben volgens hen ook rechten, terwijl ze nog niet, of niet meer als morele agenten kunnen worden beschouwd.

De dierenrechtenbeweging genereert problemen rond de invulling van de notie 'moreel agent' en de rol en plaats hiervan binnen het morele domein. Deze problematiek is nog meer relevant in de discussie rond de legalisering van abortus en, sinds kort, ook in de discussie omtrent euthanasie en zelfbeschikking.

Het feit dat er zo vehement wordt gediscussieerd omtrent de invulling van begrippen zoals 'recht,' 'persoon,' 'moreel agent,' 'leven' en 'de waarde van het leven' enzovoort, kan niet verhullen dat deze noties op een intuïtief niveau intelligibel zijn in onze morele cultuur. Sterker nog: ze staan centraal binnen onze morele ervaring en theorievorming. Deze intellectuele centraliteit en emotionele verankering toont aan dat ze diepe wortels hebben in de wijze waarop wij, tenminste hier in het Westen, het morele fenomeen ervaren.

De problemen inzake het herinrichten van onze morele denkwereld spelen niet enkel een rol binnen de grenzen van onze cultuur. De noodzaak om in onze multiculturele wereld en samenleving een leefbare morele afstelling te vinden, trekt de aandacht op het mogelijk provincialisme van onze morele ervaring, en van onze morele opvattingen. Dit laatste is terecht een bron van verwarring. We ervaren in het morele een normativiteit die het louter subjectieve overstijgt. Meer nog. Universaliseerbaarheid als een formeel criterium – en dus niet zozeer feitelijke universaliteit, of de *de facto* aanvaarding ervan door allen of door de meerderheid – is volgens de meeste ethici een centraal kenmerk van morele principes en normen. In de notie universaliseerbaarheid brengt men de *mogelijkheid* tot universele aanvaarding naar voor. Maar wat indien, zoals meer en meer blijkt, de ervaring van het morele waarbinnen deze universaliseerbaarheid haar plaats en oorsprong vindt, zelf niet universeel is (denk bijvoorbeeld maar aan de discussie rond mensenrechten in het hedendaagse China)? (Rosemont, 1988) Maken de mensen in die andere culturen, of maakten ze bij ons in het verleden, dan een cognitieve fout? En betekent dit dat onze cultuur, omdat ze deze ervaring wel genereert en dit begrippenapparaat wel mogelijk en intelligibel maakt, moreel superieur is? Voor sommigen gaat dit te ver omdat, hoewel ze de notie van individuele mensenrechten verdedigen, dit toch teveel aan de imperialistische fouten uit het verleden doet denken. (Hatch, 1983) Recent is zo de discussie opgelaaid omtrent de notie morele en culturele authenticiteit (onder andere Taylor, 1992 & 1995), de culturele bepaling van morele kennis (Paul, Miller & Paul, 1994) en de mogelijkheid van een cultuuroverschrijdende ethiek (Outka & Reeder, 1994). Behalve over substantieel normatief morele discussies, gaat het hier ook over de universaliteit, of interculturele migreerbaarheid van morele concepten. Bekend is de discussie rond de notie 'zelf.' Aan de basis van ons westers moreel denken ligt, naast andere centrale concepten, een particuliere notie van 'het zelf.' (Balagangadhara, 1988) Het verband met de vorige discussies zal duidelijk zijn. Indien de wijze waarop over dit 'zelf' wordt nagedacht, of zelfs de ervaring van dit 'zelf' geen universeel en tijdloos fenomeen is, maar daarentegen historisch en cultureel gedetermineerd is, dan rijzen vragen over eindpunten en verschillende interpretaties van dit zelf, of zelfs omtrent de mogelijkheid van een moraal waarin geen 'zelden' voorkomen.

De voorgaande paragrafen zijn niet bedoeld als een exhaustieve analyse van ons hedendaags moreel predicament. Ze waren er louter op gericht om enkele aspecten van de crisis waar sprake van is een gelaat te geven, en ze zo uit de toren van theoretische ethiek te halen. De crisis waarvan sprake is geen theoretische ver-van-mijn-bed-show, maar dringt door tot in ons leven en onze politiek. Ze heeft betrekking op zowel problemen en discussies binnen onze cultuur en samenleving, als op de vraag hoe om te gaan met andere samenlevingen en culturen. Jeffrey Stout, naar wie ik eerder reeds verwees, karakteriseerde ons moreel denken en theoretiseren ooit eens als 'bricolage.' De motor sputtert, maar niemand ziet de mogelijkheid tot een groot onderhoud. Dat is ook zeer moeilijk. Waar we gemakkelijk enkele dagen zonder auto kunnen, ligt dit op het vlak van moraal en ethiek wel iets moeilijker. Bovendien stelt zich het probleem van bronnen. Waar zouden we de intellectuele, conceptuele en emotionele *resources* moeten halen om ons aan te herbronnen? De vraag naar deze alternatieven staat in dit artikel niet centraal. (Thompson, 1991) Hoewel de normatieve problemen belangrijk zijn, focus ik me in dit artikel vooral op de intellectuele aspecten van de crisis.

Er is geen eensgezindheid over de juiste antwoorden op de volgende vragen die essentieel zijn voor elke ethiek die zich in lijn plaatst met wat Basil Mitchell (1980) ons 'traditioneel geweten' noemt: waarom hebben sommige morele principes meer gewicht dan ze op louter utilitaire gronden zouden kunnen verwerven?; hoe kunnen we moraal op zich justifiëren — met andere woorden, waarom is moraal belangrijk en nodig en scepticisme en amoralisme geen noodzakelijke keuze?; in hoeverre is het morele domein een domein in eigen recht, en geen loutere 'doorvertaling' van bijvoorbeeld sociologische, psychologische, economische of biologische vereisten en mechanismen? Elke aanvaardbare morele theorie moet derhalve een bevredigend antwoord geven op bovenstaande vragen.

Bovendien moet de ethische theorie ook recht doen aan een voldoende groot deel van onze gekoesterde morele intuïties. Hier situeert zich wat Mitchell 'het dilemma van het traditionele geweten' noemt. Doorheen onze geschiedenis zijn er inzichten geformuleerd en concepten ontwikkeld die ons nauw aan het hart liggen. De waardigheid van de mens; de gelijkwaardigheid van de mens; het besef dat goede redenen kunnen gegeven worden voor bepaalde handelingsopties, de idee dat lijden negatief is en dient te worden vermeden; de waarde van vrijheid, met inbegrip die van meningsuiting; ... Sommige resultaten uit ons historisch-cultureel groeiproces inzake moraal zijn ons dierbaar. En ze zijn dit op een andere wijze dan de foto van mijn overleden grootmoeder mij dierbaar is, of de wijze waarop mijn herinneringen aan een blije jeugd en de goede zorgen van mijn ouders mij verwarmen. Deze laatste zaken zijn fundamenteel verbonden met *mijn* leven. Onze fundamentele morele intuïties lijken naar iets meer te verwijzen. Het zijn als het ware verworvenheden van de mensheid zelf; onttrokken uit en ontgonnen doorheen een vaak moeizaam en pijnlijk groeiproces. Het volle besef van het belang van het inzicht in de gelijkwaardigheid van alle mensen en de waarde van vrijheid en veiligheid is onlosmakelijk verbonden met pijnlijke fases uit onze geschiedenis zoals bijvoorbeeld de schande van de slavernij, de gruwel van de Nazi-kampen, de genocide op de Amerikaanse indianen, apartheid, enzovoort. Ook de dierenrechten worden voorgesteld als een verdere stap in dit groeiproces. Het is alsof eenmaal deze morele intuïties en inzichten 'op hun plaats zijn,' we

onze onschuld als het ware verloren hebben en niet meer terug kunnen. Maar het besef dat dit groeiproces lang en moeilijk was, genereert tolerantie tegenover onze voorgangers, op wiens schouders we nu nog steunen. Dat is de reden waarom een extreem elitair ethicus zoals Aristoteles toch nog op krediet kan rekenen, en heden ten dage bovendien als model voor herbronning naar voren wordt geschoven. En dat terwijl, om het provocerend te stellen, Aristoteles zelf, mocht hij met zijn waarden en inzichten naar onze tijd geflitst kunnen worden, als een immoreel of zelfs amoreel mens zou worden beschouwd.

Onze morele inzichten komen ons niet als arbitrair voor. Eenmaal we deze inzichten bereikt hebben, verwerven ze een motiverende kracht die het louter subjectieve willen overstijgt. De locus van het normatieve lijkt buiten ons te liggen. Filosofen zoals bijvoorbeeld John Mackie (1977), en meer recent Simon Blackburn (1993) hebben theorieën opgesteld waarin ze trachten aan te tonen hoe deze 'objectiviteit' of het 'realistische karakter' van het morele en de morele aanspraken een uiterst efficiënt middel zijn om mensen morele aanspraken ernstig te laten nemen, en ze met intellectuele eerlijkheid en goede bedoelingen te bediscussiëren, zonder dat dit daarom ook hoeft te betekenen dat deze 'objectiviteit' of dit 'realistische karakter' ook daadwerkelijk kan worden waargemaakt. Deze subjectivistische theorieën combineren een 'subjectivisme' en een 'quasi-realisme' met een gemeend respect voor onze morele ervaring en de inzichten die op basis hiervan verwoord worden. Toch kunnen ze er niet onderuit om ons moreel ervaren en ons moreel denken als een 'alsof ervaren en denken' te karakteriseren. Moraal, moreel denken en aanvoelen, wordt in het kader van deze theorieën een soort zelfbegoocheling – weliswaar een sociaal nuttige en daarom te behouden, maar daarom niet minder een begoocheling. Ik wil het hier niet hebben over de theoretische houdbaarheid van deze 'error'-theorieën en aanverwante 'quasi-realismen.' Voorlopig hebben we niet meer nodig dan het inzicht dat voor ons moraal en morele oordelen niet louter arbitrair en/of subjectief lijken te zijn.

Is deze ervaring essentieel en funderend voor onze morele inzichten, of is ze slechts een bijproduct van het historisch proces waarin deze inzichten geformuleerd werden? Dat is de cruciale vraag. Indien het laatste het geval is, dan kunnen onze morele inzichten losgemaakt worden uit de conceptueel-historische context waarin ze tot stand gekomen zijn. Indien dit niet zo is, dan bevinden we ons in een dilemma'situatie. Immers deze vroegere context is grotendeel een religieuze context. En was het niet één van de grote verdiensten van de hedendaagse ethiek dat ze zich uit deze religieuze omkadering heeft kunnen loswrikken en moraal de autonome plaats heeft gegeven die haar toekomst? Deze laatste houding impliceert dat de religieuze voorgangers waardevolle bijdragen hebben geleverd in de ontwikkeling van ons moreel denken, maar dat ze in een aantal opzichten misleid waren, of niet de mogelijkheden hadden zich uit de religieuze ketens te bevrijden. Een andere optie is dat de voorgangers misleid waren waar het de waarheid van godsdienst en religie betrof, maar dat alhoewel religie niet noodzakelijk logisch verbonden is met moraal, er toch een zo nauwe band tussen beide bestaat dat het loslaten van het religieuze 'fundament' zou leiden tot het verlies van de dierbare morele inzichten en de morele orde (zie, bijvoorbeeld het werk van Iris Murdoch, 1970 & 1992).

Mitchell, zelf een religieus ethicus, meent dat de hedendaagse seculiere ethici en

ethieken zich van dit probleem rekenschap dienen te geven. Hij meent dat de 'dood van God' zoals die door de seculiere ethiek is uitgeroepen, is gevolgd door de 'dood van de mens.' De notie 'menselijke natuur' die een veilige haven leek te zijn om de morele aanspraken in te funderen, is een te vage en onstabiele notie geworden. In de versie van Kant, bijvoorbeeld, wordt de mens juist beroofd van al datgene wat ons op het eerste zicht menselijk maakt: onze verlangens, onze hoop, onze angsten, onze fouten en onvolmaaktheden, ons lichaam, enzovoort. Mitchell meent dat de seculiere ethiek onmachtig is om de normativiteit van het morele een plaats te geven en een ethiek te ontwerpen die een bevredigend antwoord kan geven op de centrale vragen die eerder zijn geïdentificeerd.

Mitchell situeert de problematische situatie van de hedendaagse ethiek, en breder van het 'traditioneel geweten' radicaal binnen een context van secularisering. Zijn eigen keuze is een terugkeer naar het religieuze om onze morele intuïties te redden. Dat is niet mijn optie. Het religieuze verleden en alternatief is inderdaad een erfenis waarmee we zorgvuldig dienen om te springen, en waarnaar we aandachtig dienen te luisteren, al was het maar omdat het onze wortels zijn, en nog steeds door een groot gedeelte van de mensen aanvaard en geapprecieerd wordt. Ook ik wil onze 'seculiere veronderstellingen' in vraag stellen. Maar mijn einddoel verschilt van Mitchells hierin dat het mijne de ontwikkeling van een niet-religieuze ethiek is die uiteindelijk voor ons moreel, intellectueel en sociaal aanvaardbaar zou kunnen zijn. Wanneer het proces van secularisering zo belangrijk wordt geacht, dan hebben we een goede invalshoek tot een analyse van de oorzaken van deze crisis, een dus tot het opstellen van een...

2.2. Genotypie

Globaal gezien wordt de crisis op rekening geschreven van de opkomst van de Verlichting en de moderniteit en van hun latere erfgenaam, de postmoderniteit. Als stuwende kracht in dit proces verwijst men, wat de moderniteit betreft, naast sociale, politieke en economische factoren, vooral naar de ontwikkeling van de wetenschappelijke kennis en houding. De postmoderniteit wordt verbonden met fundamentele kritieken op de Verlichting, de rationaliteit, de wetenschap en het vooruitgangsoptimisme. Deze evolutie karakteriseert men vaak als een seculariseringsproces. *Secularisering* en moderniteit worden zo in deze optiek verbonden. De postmoderniteit wordt dan beschouwd als een verdere fase in dit seculariseringsproces. Mijn centrale bekommernis in het verder verloop van deze tekst is: *Wat is de aard van dit seculariseringsproces en wat is de impact ervan op moraal en ethiek?*

In de loop van de jaren zijn een aantal voorstellen gedaan om het begrip secularisering te ontsluiten voor sociaal-wetenschappelijk en filosofisch onderzoek. Het is niet mijn bedoeling al deze voorstellen te bespreken en te evalueren. Ik bespreek eerst kort het voorstel dat mijns inzien secularisering, en ook religie, banaliseert. Vervolgens ontwikkel ik de hoofdlijnen van een meer omvattende en vruchtbare theorie omtrent secularisatie.

3. Secularisering en ethiek

Ofwel typeert men secularisering als *verlies* of als *bevrijding*, ofwel beschouwt men secularisering als *transformatie*. Neemt men de eerste optie, dan loopt secularisering uit op twee relatief onafhankelijke domeinen van moraalfilosofie. Enerzijds is er het domein van de seculiere ethiek, ook wel humanistische ethiek genoemd. Al naargelang de eigen levensbeschouwelijke positie beschouwt men de seculiere ethiek dan als een bevrijding van, of triomf over, (Parfit, 1984) een religieuze erfenis, ofwel als een verarming. (Hauerwas, 1996) Anderzijds is er een tweede domein: dat van de religieuze ethiek. Hierin is er meer sprake van 'continuïteit' æ hoewel ook dit domein onderhevig is aan algemeen wijsgerige en levensbeschouwelijke invloeden.

Indien men het verlies/bevrijdingsperspectief op secularisering hanteert, dan is de eventuele discussie tussen beide domeinen reeds van bij het begin gehypothekeerd en weinig interessant. De agenda's van beide partijen – waarover men wil spreken en hoe – zijn dan reeds van in het begin incompatibel. Mitchell spreekt in dit verband over "playing croquet with flamingoes" (Mitchell, 1980: 98). Waar de enen de rol van het religieuze een expliciete rol wensen toe te kennen in de ethische theorievorming, hopen de anderen alle religieuze elementen uit te wieden en een ethische theorie te ontwikkelen die niet stoelt op religieuze veronderstellingen. Zo geschetst is er geen enkele vorm van compromis mogelijk. Dit is helemaal niet het geval, zo zal ik aantonen, indien men een *transformatieperspectief* inzake secularisering hanteert. Er kan dan een nieuw licht worden geworpen op de verhouding tussen seculiere ethiek en religieuze ethiek waardoor men de steriele typering als bevrijding of verlies kan overstijgen. Bovendien biedt dit perspectief ook nieuwe inzichten in zowel de aard als de mogelijke remedies van de huidige crisis in de ethiek. Het antwoord op deze vraag hangt af van de wijze waarop men secularisering opvat. Ik bespreek eerst het bevrijdings/verlies-perspectief.

4. Secularisering als verlies of als triomf

De secularisatie-literatuur is enorm uitgebreid en varieert sterk al naargelang de invulling die men aan het begrip geeft, waarop het wordt toegepast en de levensbeschouwelijke achtergrond van de auteur (overzicht in Dobbelaere, 1981). De meest eenvoudige, en tevens meest verspreide typering van secularisering wordt mooi verwoord door A. Nijk in zijn uitstekende studie omtrent de betekenis van het woord secularisatie: het "grondschemata (...) dat in het woord secularisatie besloten ligt [houdt in] dat godsdienst en godsdienstigheid *terrein verliezen* aan een niet-godsdienstige, wereldlijke wijze van bestaan." (Nijk, 1968: 90, klemtoon toegevoegd) Het essentiële woord in deze omschrijving is 'verlies.' Het betreft hier dan een proces van sociale en intellectuele verandering waarbij een theïstisch/religieus zingevings- en sociaal systeem door allerhande factoren aan invloed inboet ten voordele van een ander, seculier, systeem. De bestudering van dit proces en de gevolgen ervan gebeurt vooral sociologisch en (kerk)historisch. (Bruce, 1992)

Vaak wordt de nadruk gelegd op de rol van intellectuelen en van wetenschap in dit proces. (Mandrou, 1978 (1973)) Ook binnen de theologie wordt secularisering als belangrijk fenomeen erkend.

Nijk stelt dat de term secularisatie als categorie voor historisch onderzoek van betrekkelijk recente datum is, namelijk van het begin van de twintigste eeuw. Hij voegt eraan toe dat de term niet tot het niveau van een wetenschappelijke categorie is ontwikkeld, omdat men niet tot een verantwoorde begripsvorming is gekomen. (Nijk 1968: 27) De sociologische formuleringen van het begrip secularisatie hebben er wel een wetenschappelijke precisie en toepasbaarheid aan gegeven, maar dit ging volgens Nijk ten koste van de relevantie en verklarende kracht. Secularisatie wordt zo immers louter de mate waarin seculiere – in de betekenis van ontkerkelijking en ontgodsdienstiging – praktijken aan belang en verspreiding winnen. In feite wordt secularisatie zo opgenomen in een evolutionistisch perspectief (Bruce, 1990) waarin een religieuze wereld terrein *verliest* aan een seculiere wereld ('verlies'), of waarin – anders geformuleerd en geapprecieerd – de seculiere wereld aan belang *wint* ten koste van de religieuze wereld ('triomf'). Gemeenschappelijk aan beide invalshoeken en appreciaties is de idee dat de seculiere en religieuze wereld niet samenvallen: men is niet én seculier én religieus, maar wel seculier of religieus. Wetenschap, algemene ontwikkeling, sociale en economische dynamieken enzovoort 'beperken' in deze optiek de socio-economische, politieke en mentaal-geestelijke invloed van religie. Het effect hiervan is dan dat het aandeel in de samenleving van diegenen die zich expliciet religieus of godsdienstig noemen, en er dus religieuze en godsdienstige *opvattingen* op na houden, afneemt ten voordele van het aandeel dat zich agnost of atheïst noemt; en dat de traditioneel religieuze *praktijken*, zoals de doop, het katholiek huwelijk, voorhuwelijks onthouding, het kerkbezoek, het gebed voor het eten, enzovoort, minder frequent voorkomen.

Maar dit 'extern,' vaak sociologisch gericht, perspectief op secularisering is slechts de buitenkant van het hele verhaal. De meeste sociologisch en historisch georiënteerde onderzoekers van secularisering in de zojuist geschetste betekenis zijn het min of meer eens over de inputs en outputs van het seculariseringsproces, maar er bestaat grote oneensgezindheid omtrent wat er precies gebeurt *binnen* dit seculariseringsproces. (Bruce, 1990: 3) Dit heeft precies hiermee te maken dat de oorzaken van secularisering als *extern* worden beschouwd aan de godsdienst/religie die terrein verliest. Velen hebben er bijvoorbeeld op gewezen dat de tegenstelling tussen het seculiere en het religieuze die deze voorstelling van zaken vooropstelt (ideeën) historisch incorrect is. Zo wijst men bijvoorbeeld op de intrinsieke samenhang in plaats van tegenstelling tussen de ontwikkeling van de natuurlijke en sociale wetenschappen, recht, politiek enzovoort met de brede religieuze achtergrond ervan. Dit wijst erop dat zogenaamd seculiere fenomenen niet *ab novo* ontstaan, of louter extern veroorzaakt worden, maar ten minste gedeeltelijk juist mogelijk gemaakt worden door de karakteristieken en de *interne* dynamiek van religie. (Loen, 1965: 20) Dit betekent niet noodzakelijk dat seculiere fenomenen – zoals bijvoorbeeld de moderne wetenschappen of de hedendaagse seculiere moraal filosofie – 'louter aangepaste religieuze' fenomenen zouden zijn zonder onafhankelijkheid, maar het betekent wel dat voor een goed begrip van deze fenomenen en hun problemen men een totaalbeeld moet trachten op te stellen.

De relatie tussen secularisering en religie is problematisch. Vaak behelst de karakterisering van de één de banalisering van de ander. Indien men als belangrijkste elementen uit het seculariseringsproces het veranderen van de opvattingen en heersende praktijken beschouwt, dan moet men besluiten dat de religiositeit die door dit seculariseringsproces wordt aangetast voornamelijk een zaak van opvattingen en praktijken is die zonder veel fundamenteel ontwrichtende gevolgen voor de samenleving overboord kunnen worden gegooid. Onze samenleving is niet ingestort door het feit dat steeds meer mensen zich expliciet als vrijzinnige of als agnost beschouwen. En ook de achteruitgang van het kerkbezoek heeft geen noemenswaardige effecten gehad op onze samenleving (enkele onheilsprofeten niet te na gesproken). Beschouwt men religie als een fundamentele en noodzakelijke factor in de genese en het voortbestaan van onze cultuur, samenleving en geschiedenis, dan betekent dit dat secularisering in de betekenis van verlies moet leiden tot "the end of civilisation as we know it." (Bruce 1990: 15) Eén van de redenen waardoor deze banaliserende karakterisering van secularisatie en religie zijn mogelijk geworden, is het loskoppelen van het begrip secularisatie van de specifiek historische context waarin dit proces optreedt. Secularisering is verbonden met een specifiek type van religie zoals dit tot uiting komt in het Jodendom en het Christendom, maar ook in de Islam.

Secularisatie wordt in deze tekst verbonden met een specifiek type van religie: in de eerste plaats het Christendom, maar ook met het Judaïsme en de Islam. Ik ben geïnteresseerd in de rol die deze religie(s) hebben gespeeld in de ontwikkeling van onze samenleving, denkwereld en cultuur. Dat betekent dat ik hierbij sterk afwijk van een moderne trend in de sociologie van de religie waarin religie wordt geïdentificeerd in termen van de functies die men aan religie toeschrijft. Eén van de meest bekende definities van religie in deze optiek is deze van Clifford Geertz waarbij hij religie omschrijft als 'een symbolensysteem dat stabiele emotionele en motivationele oriëntaties tot stand brengt via de formulering van een algemeen beeld omtrent de realiteit, en waarbij dit beeld zodanig factueel en zeker wordt voorgesteld dat ook de emotionele en motivationele oriëntaties een sterk realistisch karakter verwerven' (Geertz, 1973, parafrase). Dit soort van functionalistische containerdefinities zijn echter gevaarlijke dozen van Pandora. Zoals Wuthnow terecht opmerkt (1988: 474-475), laten deze definities toe om bijvoorbeeld Marxisme, of Freudianisme als religies te beschouwen. Indien men nog even aan de definitie zou sleutelen, dan zou men ook de spionkop van Anderlecht een religieuze beweging kunnen noemen. Het is dan ook niet verwonderlijk dat men in een belangrijk deel van de hedendaagse sociologie van de religie het fenomeen secularisatie, begrepen als het 'verdwijnen van religie,' minimaliseert of de studie ervan zelfs als onzinnig beschouwt. De opkomst van fenomenen zoals New-Age, gezondheidsrages enzovoort zouden dan in de plaats komen van de traditionele religies en hun functies overnemen. Anderen menen dan weer dat de traditionele religies een sterker adaptief vermogen bezitten dan in de seculariseringstheorie wordt verondersteld en dat ze dynamisch kunnen inspelen op nieuwe sociale en intellectuele ontwikkelingen. Soms verwijst men naar het veronderstelde voortbestaan van 'religie' in de duizenden nieuwe religies en secten die overal het licht zien. In al deze opties wordt de impact van secularisering geminimaliseerd. Toch is deze interpretatie niet algemeen. Brian Wilson (1979),

bijvoorbeeld, verdedigt de stelling dat deze wildgroei juist een argument voor de seculariseringsthese is, omdat de proliferatie van religieuze groepen en het gemak waarmee men tussen deze groepen en religies kan migreren juist aantoont dat religieuze opvattingen niet meer het gewicht en uitsluitend karakter hebben dat ze bezaten binnen het kader van de traditionele religies. Ik volg deze recente trends niet. De specifieke impact van het Christendom als Christendom, en niet als lid van de verzameling van religies zoals deze in de containerdefinitie wordt gedefinieerd, is belangrijk geweest voor de ontwikkeling van onze cultuur. Bovendien is de lange-termijn-impact hiervan niet te vergelijken met de vluchtige invloed — hoe individueel-psychologisch belangrijk deze invloed ook is — van New-Age, nieuwe religieuze bewegingen, of voetbal-enthousiasme. De secularisering waar ik het over wil hebben heeft ook betrekking op die factoren die onze moraal en ethiek heeft doen ontstaan.

De vruchtbare karakterisering van secularisatie en van religie zijn met elkaar verbonden. Een zinvolle bepaling van secularisering en religie moet in eenzelfde beweging gebeuren. Dit gebeurt in de aanpak waarin secularisatie als transformatie wordt opgevat in plaats van als verlies of bevrijding.

5. Secularisering als transformatie

Waaruit bestaat een transformatieperspectief op secularisering, en waardoor verschilt het van andere invullingen van secularisering? En hoe kan dit perspectief ons de crisis in de hedendaagse ethiek beter doen begrijpen? De klassieke sociologische theorieën (zie hoger) omtrent secularisering plaatsen dit fenomeen betrekkelijk laat in onze geschiedenis. Het gaat goed van start met de Reformatie, voortgestuwd door het groeiend succes van wetenschap en de erbij horende houding, en loopt uiteindelijk uit op recente fenomenen zoals ontkerkelijking. Fenn, maar ook anderen, die secularisering als een *intern* religieus fenomeen beschouwen, situeren de impact van secularisering veel vroeger en beschouwen het als een formerende kracht reeds aanwezig in de vroege kerk, en zelfs in de theologische voortijd ervan: “secularization begins, so to speak, in the household of God.” (Fenn, 1982: 182)

Secularisering, in dit perspectief, is wat men een *interne* categorie van religie zou kunnen noemen. Secularisering is dan geen verdringing of vernietiging van religie, maar een wezenlijk kenmerk van hoe een religie zich ontwikkelt. Het betreft hier meer bepaald de wijze waarop een religie, in ons geval het Christendom, ‘zich aanpast aan deze wereld,’ of anders geformuleerd: ‘zich tot menselijk mogelijk fenomeen transformeert.’ Dit kan men in drie mogelijke betekenissen opvatten, of op *drie niveaus* situeren. Ten eerste wijst men op de seculariserende elementen in de sociale en intellectuele ontwikkeling van het christendom zelf zoals deze bijvoorbeeld in de Reformatie en het protestantisme sterk tot uitdrukking komen. Ten tweede kan men stellen dat religieuze thema’s worden ontdaan van hun expliciete religieuze omkadering en formulering en zo worden overgenomen en heropduiken binnen niet-religieuze of seculiere contexten. Maar men kan, ten derde, de ‘aanpassing’ ook meer fundamenteel interpreteren, zoals ik in de tweede formulering hierboven heb trachten weer te geven. Secularisering is

dan het antwoord op het probleem hoe een religie een door mensen beleefde religie kan worden, of nog: hoe een religieuze werkelijkheid (die reeds bestond voor de mensen) tot menselijke werkelijkheid kan worden. Elk van die drie karakteriseringingen zijn hier relevant, maar de laatste twee zijn het meest fundamenteel.

5.1. *Secularisering, Reformatie en reformatie*

Wat betreft de *eerste interpretatie* van 'aanpassing' verwijst men vaak naar de seculariserende invloed van de Reformatie en de seculariserende tendens binnen het protestantisme. Het schisma dat met de Reformatie gepaard ging, genereerde pluralisme en tolerantie. Beide dragen bij tot secularisering. Het is deze pluraliteit en discussie die bijvoorbeeld door Bruce als centrale factor in het seculariseringsproces wordt gezien. (Bruce, 1990) De Reformatie wordt zo als een fundamentele breuk opgevat. F. Fernández-Armesto en D. Wilson hebben er echter recent op gewezen dat in deze interpretatie het belang van de Reformatie terzelfdertijd wordt over- en ondergewaardeerd. (Fernandez-Armesto and Wilson, 1996) De overwaardering komt tot uiting in de fundamentele breuk(en) die men als gevolg(en) ervan meent te kunnen opmerken. Hun stelling is dat in de Reformatie en de Contrareformatie wel andere klemtonen gelegd werden, maar dat zij zich veilig binnen het grotere kader van het Christendom – en het ermee verbonden type van religieuze ervaring – situeren en dus geen echte breuken kunnen genoemd worden. Het belang van de Reformatie wordt volgens hen dan weer onderschat, omdat men te weinig inziet dat het fenomeen *reformatie* zelf een essentiële karakteristiek van het Christendom is. Binnen het grote kader bestaat een dynamiek van interpretatie en verandering die het gemeenschappelijke veld van de Christelijke religieuze ervaring niet vernietigt maar er een creatieve diversiteit en overkoepelende eenheid aan geeft. Binnen het bredere kader van de christelijke religie is er altijd een sterke dynamiek van discussie rond specifieke geloofskwesties en -punten geweest.

De theologische fundering is steeds in beweging en dient bovendien te worden vertaald naar de mensen toe. De geloofsleer moet worden uitgelegd. F. Hsu noemt dit de 'rationaliseringstendens' van het christendom. (Hsu, 1967: 8; zie ook Wuthnow, 1988: 491) Deze tendens heeft tot gevolg dat de geschiedenis van het christendom steeds een geschiedenis van discussie, interpretatie en tegeninterpretatie is geweest. Anders dan het geval is in de Oosterse religies heeft dit binnen de christelijke wereld aanleiding gegeven tot bloedige twisten en strijd. Factionalisme en denominationisme zijn daarom een essentieel kenmerk van het christendom. Het is dit proces dat Fernandez-Armesto en Wilson het proces van reformatie noemen. Ook zij wijzen dus op de pluriformiteit binnen een overkoepelend kader. Deze pluriformiteit heeft tenslotte geleid tot de ontwikkeling van religieuze tolerantie, zowel binnen de denominaties als tussen de seculieren en de religieuzen. (Bruce, 1990) In de mate waarin de pluraliteit een centraal kenmerk is van de Christelijke religie, moet men dan besluiten dat seculariserende tendensen een essentieel kenmerk van het Christendom zijn. Secularisatie komt met andere woorden (ook) voort uit een interne dynamiek van het Christendom en staat er niet mee in antithese. Het is gepast om deze conceptie van secularisatie

als een transformatie op te vatten in plaats van als vernietiging of inperking. Dat is nog meer het geval bij de twee volgende, meer fundamentele, betekenissen van secularisatie.

5.2. *Secularisering van Theologische Thema's*

Een korte blik op de literatuur omtrent de Westerse cultuur leert ons al snel dat het Christendom een decisieve impact heeft gehad op het ontstaan en de formering van onze cultuur. W.T. Stace wijst in een indringende studie naar het 'concept moraal' op de decisieve invloed van het christendom in de formering van onze beschaving of in meer moderne woorden: onze cultuur. Die invloed is fundamenteel geweest en is dit nog steeds. (Stace, 1975) Onafgezien, zo zegt hij, van de persoonlijke *opvattingen* die we kunnen hebben op religieus vlak — of we nu atheïst zijn, of een vurig gelovige — zijn we allemaal religieus in een speciale betekenis: als lid van een religieuze cultuur. Men verandert niet van cultuur door zijn opvattingen over God te veranderen en Hem afvallig te worden. Er is iets meer nodig. De karakterisering van de Westerse cultuur als religieuze cultuur — Stace noemt het *civilisatie* — overstijgt het niveau van de individuele opinie. De christelijke religie heeft onze cultuur vorm gegeven en heeft wezenlijk bijgedragen tot de identiteit ervan. De vraag is hoe precies die christelijke religie heeft bijgedragen tot, of de belangrijkste factor is geweest in de ontwikkeling van de Westerse cultuur. Stace volgend kunnen we stellen dat de introductie van *opvattingen* alleen, hoewel belangrijk, niet genoeg is om een *civilisatie* of een cultuur te laten ontstaan. Het is zeker niet genoeg om enkel je opvattingen te veranderen om van cultuur te veranderen, of de invloed en impact van die religie uit te schakelen. De Christelijke religie heeft als erfenis niet enkel specifieke *opvattingen* over de wereld (en zichzelf) — opvattingen die variëren al naargelang de historische periode en denominatie — maar ook, en dit is veel belangrijker, een specifieke *structurering* van de *ervaring* van die wereld, en een specifieke set van *problemen* en *probleemoplossingen en -strategieën* die centraal staan en die slechts binnen die ervaring intelligibel zijn. Om dit duidelijk te maken en het belang voor moraal-filosofie en de interpretatie van wat de crisis ervan wordt genoemd aan te tonen, neem ik de eerdere suggestie op dat religie en secularisering binnen eenzelfde beweging moeten worden gekarakteriseerd.

In een recente studie naar de dynamiek van de ontwikkeling van religie en de rol ervan in de genese van het Westen als cultuur ontwikkelt S.N. Balagangadhara een perspectief op het seculariseringsproces waarbij secularisering en religie als fundamenteel verbonden wordt gezien. Hij stelt dat de feitelijke condities waaronder religie zich kan universaliseren — zich met andere woorden sociaal kan uitbreiden, zich historisch kan in stand houden en tot gemeenschappelijke ervaringsgrond kan worden — hun weerslag hebben op *hoe* een specifieke religie zoals het Christendom zich 'aanpast aan de wereld,' en dit in de tweede betekenis die hoger er aan is gegeven. (Balagangadhara, 1994: 435-438) De verspreiding van een religie is meer dan louter het bekeren van mensen waardoor de groep van mensen die zich christelijk noemt uitbreidt. Indien dit het geval zou zijn, dan zou secularisatie in de sociologische variant ervan, met als focus ontkerkelijking en de

opkomst van atheïsme, inderdaad neerkomen op de verdwijning van religie – wat dan als verlies of bevrijding kan worden geëvalueerd. Hoewel bekering een essentieel element in de verspreiding van een religie is, is het niet het enige. Bekering is als het ware een oppervlakte-fenomeen. Het focust op de expliciete instemming met een set van welomlijnde (religieuze) opvattingen en is daardoor onderhevig aan processen zoals hypocrisie en abnegatie. Indien het expliciet onderschrijven van religieuze stellingen het enige was dat een religie in stand houdt, dan zijn de opmerkingen zoals die van Stace volledig naast de kwestie. Religie, en dus ook het Christendom, is meer. Het is ook een set van thema's, problemen en probleemoplossingstrategieën die kaderen in een ervaring en een 'blik' (Hare, 1955) op de wereld. De verspreiding en het behoud van religie gebeurt behalve via de bekerings- of proselytiseringsas ook nog door de verspreiding van deze thema's en ervaring. Deze thema's en ervaring verwijzen niet noodzakelijk expliciet naar de specifieke religieuze opinies, maar fungeren als het ware als de achtergrond ervan. Ze nestelen zich in de *common sense*. Dit is één van de redenen waarom men bijvoorbeeld atheïst kan zijn en toch fundamenteel kan gesitueerd zijn binnen het kader van een religieuze cultuur, of waarom interne discussie en pluralisme wat betreft geloofsopvattingen de eenheid waarbinnen de discussies zich afspelen niet vernietigt. (Vergelijk Fernandez-Armesto & Wilson, 1996, zie ook hoger) Dit is ook de reden waarom religie niet van het toneel verdwijnt wanneer opinies veranderen en één van de fundamentele redenen waarom een onderzoek naar de relaties tussen religieuze ethiek en seculiere ethiek zinvol en noodzakelijk is. Balaganghadara noemt de verspreiding van het Christendom langs de tweede as een proces van secularisering. De verspreiding van een religie, de universalisering ervan, verloopt gelijktijdig via zowel een proselytiseringsas als een seculariseringsas:

Universalization of religion does not merely mean a geographical and spatial extension of some religious movement. (...) [U]niversalization of religion implies that religion (...) reaches (...) pristine 'simplicity' and achieves as formal a level as possible. (...) [T]he proselytizing drive of some specific religion (in our case Christianity) does not only mean that it wins converts. Rather, it also means that it, viz., Christianity, universalizes itself as a religion by becoming increasingly less Christian. That is, its doctrines must spread in two distinct ways: conversion of people into Christianity and a wide-spread acceptance of its account by non-Christians too, because the account itself spreads in a de-Christianised form. (...)

In this sense, the universalizing drive of a religion involves a double movement: proselytization and secularization. (Balagangadhara, 1994: 436)

Vanuit dit perspectief verwerft de secularisering waar in de sociologische studies wordt naar verwezen een geheel andere inhoud en ander belang. Secularisering verwijst nu, ten eerste, naar één van de aspecten van de manier waarop het Christendom zich verspreidde. Het verwijst bovendien ook nog naar het historisch proces waarin *expliciet* religieuze opinies en stellingen worden verlaten (cfr. de noties verlies en bevrijding) en het denken en handelen niet langer meer (expliciet) worden gejustificeerd of gekaderd binnen het Christendom. Wetenschap, als voorbeeld van de verandering in het denken, en moraal, als voorbeeld van denken over (hoe te) handelen verwerven een autonomie en lijken het religieuze wereldbeeld en de religieuze ethiek weg te dringen uit de wereld. Op het niveau

van de opinies is dat ook zo. Maar dat is *niet* het geval waar het de thema's en ervaring betreft.

De (relatieve) continuïteit in onze cultuur (die vaak wordt teruggebracht tot de formerende invloed van het Christendom) moet worden verklaard vanuit dit niveau. En hier situeert zich meteen ook één van de redenen waarom een seculariseringsperspectief in de zojuist omschreven betekenis van belang is. Het ontstaan van thema's, hun ontwikkeling en voortbestaan binnen de moraalfilosofie kunnen zo worden verklaard vanuit de historisch-culturele religieuze achtergrond ervan. De thema's en problemen die fundamenteel religieus en zelfs theologisch van aard en oorsprong zijn, worden niet meer als zodanig (h)erkend. Wanneer een seculiere ethiek zich wil bevrijden van haar religieuze achtergrond en zich tot een niet-religieuze ethiek wil transformeren, moet men zich rekenschap geven van de mogelijkheid dat de thema's, problemen en probleemoplossings-strategieën die men centraal stelt en hanteert ten minste gedeeltelijk erfenissen zijn van een religieuze wereld. Ikzelf sta achter het project van een niet-religieuze ethiek. De punten die ik zojuist heb aangehaald, zijn niet bedoeld om dit project in diskrediet te brengen, noch om de onmogelijkheid ervan te willen aantonen. Ik wil daarentegen juist bijdragen tot dit project, maar zonder de relaties tussen religieuze ethiek en vrijzinnige of humanistische ethiek reeds op voorhand als onbelangrijk af te schilderen.

5.3. *Secularisering als Vermenselijking*

Eerder sprak ik over drie niveaus van secularisering en verwees ik naar de wijze waarop een religie zich 'tot mogelijk menselijk fenomeen transformeert.' Zojuist is reeds aangeduid hoe religie in haar sociale en historische verspreiding gesecculariseerd wordt. Maar er is nog een derde meer fundamenteel niveau van secularisering aan te wijzen. Dit is het meest speculatieve, welhaast theologische, niveau van secularisering. Het houdt verband met het feit dat het Christendom, net zoals elke wereldse religie, een religie is die wordt beleden door *mensen*.

Mensen hebben als mens een biologisch bepaald perspectief op de wereld. Het menselijk kennen en voelen is juist dit: *menselijk* kennen en aanvoelen. Onze kennis is op mensenmaat geschoeid. George Lakoff en Mark Johnson spreken in dit verband van de 'belichaming' van kennis. (Johnson, 1987). Het feit dat we de wezens zijn die we zijn betekent geen 'rem' op onze kennis. Integendeel, het maakt deze kennis juist mogelijk. Welke andere dan *menselijke kennis* zouden we kunnen hebben? En hier wringt het schoentje. Het religieuze fenomeen moet daarom op mensenmaat worden gesneden. Hierin situeert zich een fascinerende spanning. Zij die geloven dat de aarde, de mens, en al het andere in onze wereld is geschapen door God, moeten aannemen dat er ooit een periode was voordat de schepping bestond. Dit als het ware 'voormenselijk' universum was geen leeg universum. Er was natuurlijk God, maar ook engelen enzovoort. Je zou dus kunnen zeggen dat religie het menselijke *antedateert*. Het menselijk perspectief op het religieuze kan bovendien nooit identiek zijn aan het perspectief van God. Daar is de mens te beperkt voor. Vandaar wellicht de problemen die zich stellen wanneer de mens over het religieuze of over God tracht te spreken. (Zie voor een overzicht:

Stiver, 1996) Menselijke religie levert iets in op de enormiteit van de religieuze werkelijkheid maar tracht haar toch in woorden en op andere manieren zoals in muziek bespreekbaar te maken en te vatten. Je zou kunnen zeggen dat er een spanning bestaat tussen dit menselijk en het goddelijk perspectief. Hoe interessant deze spanning ook is, voorlopig hebben we in deze tekst niet meer nodig dan het besef dat voor de religieuze mens een grotere werkelijkheid bestaat die niet volledig en slechts gebrekkig kan worden gevat en vertaald.

Tot zover het beperkte overzicht van de drie dimensies inzake secularisering als interne categorie van religie. Nemen we deze samen met elementen uit de karakterisering van secularisering als extern fenomeen, dan kunnen we een weliswaar schetsmatig totaalbeeld opstellen.

6. Secularisering: een totaalbeeld

Eerder stelde ik dat een vruchtbare operationalisering van het begrip secularisering in nauwe samenhang dient te gebeuren met het invullen van het begrip religie. In de vorige paragrafen is zo een model ontwikkeld. Samengevat komt het neer op het volgende. Secularisering is, tenminste wat betreft enkele aspecten ervan, een religieus fenomeen. Het werkt in op de twee assen waarlangs een religie zich universaliseert, of, anders gesteld, waarlangs religie zich uitbreidt. Een religie zoals het christendom breidt zich, ten eerste, uit via haar *proselytiseringsas*: door bekering en verovering wordt het aantal gelovigen opgedreven. Indien dit proces tot stilstand komt, of wordt omgekeerd, spreken we over secularisering in haar externe verschijningsvorm. Maar hiermee is het verhaal van de uitbreiding van religie niet ten einde. Indien religie, in ons geval, louter het al dan niet aanvaarden van specifieke religieuze opvattingen, en het uitvoeren van specifieke religieuze praktijken zou zijn, dan zou religie een zeer onstabiel fenomeen zijn. Religie steunt behalve op dit expliciet niveau ook nog op een impliciet niveau. De religieuze opvattingen en praktijken kaderen binnen een specifieke *religieuze* (structurering van de) *ervaring* van de wereld. Religie verspreidt zich behalve via de expliciete *proselytiseringsas* ook nog via de verspreiding van deze structuur van de religieuze ervaring (de '*seculariseringsas*'). De twee niveaus zijn verbonden. Maar de erodering van de expliciete opvattingen betekent niet noodzakelijk het verdwijnen van het impliciete niveau. Ook het expliciet aanvaarden van sommige geloofstellingen en navolgen van praktijken betekent niet noodzakelijk dat ook het impliciete niveau aanvaard wordt. Francis Hsu merkt op dat in Azië een groot aantal mensen er geen probleem mee hebben om een aantal christelijke geloofsovertuigingen te formuleren, en sommige christelijke praktijken zoals misbezoek in hun leven te incorporeren, maar dat deze opvattingen en praktijken op hetzelfde niveau staan als de 'andere' niet-christelijke religieuze opvattingen die ze aanhangen en (al dan niet religieuze) praktijken die ze navolgen. Dit gegeven, zo stelt hij, toont aan dat zo men al kan spreken over deze mensen als 'christelijk,' ze dit zijn op een manier die onherkenbaar zou zijn voor de Westerse christenen. (Hsu, 1967).

De afstelling tussen de twee niveaus waarop religie zich verspreidt, kan op drie manieren verlopen. Ofwel lukken beide. We spreken dan van een gelukte ver-

spreiding van religie. Ofwel lukt de externe bekering, terwijl het impliciete niveau achterwege blijft. We hebben dan de situatie waar F. Hsu naar verwees. Een derde mogelijkheid is dat de impliciete verspreiding lukt, maar dat de expliciete bekering faalt, ofwel dat het expliciet aanvaarden van religieuze opvattingen en het navolgen van religieuze praktijken op de terugweg is, zonder dat het impliciete niveau hierbij aangetast wordt. Dit is het proces van secularisering in de meest volle betekenis: een combinatie van de externe expliciete secularisering, tezamen met verspreiden of continu blijven van het impliciete niveau. Binnen deze laatste mogelijkheid vinden de drie interne niveaus van secularisering als transformatie hun plaats. De interne dynamiek van reformatie mondt uit op pluralisme en tolerantie – ook van seculiere opvattingen. Theologisch-religieuze thema's worden ontdaan van hun expliciete religieuze formulering maar werken via de verankering op het impliciete niveau door en verwerven een 'seculiere' verwoording. Secularisering als gevolg van 'vermenselijking,' tenslotte, is de vertaling van een (voor-) menselijke religieuze werkelijkheid naar het bevattingsvermogen van de mens.

Toegepast op het onderdeel van deze studie betekent dit dat het eroderen van expliciet religieuze veronderstellingen en standpunten binnen ethiek, niet noodzakelijk betekent dat de invloed van de religieuze ervaring daarom ook verdwijnt. Het is mijn hypothese dat enkele centrale discussiepunten uit de hedendaagse seculiere ethiek getransformeerde, gesecculariseerde erfenissen zijn van haar expliciet religieuze voorganger en tijdgenoot. En dit creëert problemen.

7. De relatie tussen religieuze en seculiere ethiek

Immanuel Kant merkte in zijn moraalfilosofisch werk reeds op dat de rol van het Christendom in de voorbereiding van een rationele ethiek cruciaal is. Het Christendom heeft volgens hem concepten en denkpaden geopend die voorheen niet voorradig waren. Maar, zo is zijn stelling, eenmaal deze concepten 'op hun plaats zijn,' kan de rationeel denkende mens ze autonoom op basis van het redelijk denken beamen en verder uitwerken. Mitchell (1980: 123) typeert deze houding als een 'matrix theorie.' Een gelijkaardige positie vinden we bijvoorbeeld bij Alan Donagan die in zijn werk over *de* theorie van moraal zich tot doel stelde de volgens hem universeel geldige kern van moraal uit de Joods-Christelijke omkadering te isoleren, deze kern rationeel te verdedigen en zodoende beschikbaar te maken voor hen die de religieuze veronderstellingen niet delen. Door deze 'zuivering' en verdediging hoopte hij de basis te kunnen leggen van wat vaak een 'common morality' genoemd wordt. (Donagan, 1977; voor een overzicht van deze discussie rond 'common morality' zie Outka and Reeder, 1993) Maar ook hij twijfelt bij de aanvang van zijn onderneming aan de haalbaarheid ervan en vraagt zich af in welke mate de seculiere ethiek onafhankelijk van de religieuze moraal kan staan, en of zo een seculiere ethiek onafhankelijk ervan kan worden gejustificeerd. Hij werd gesterkt in zijn twijfel door mensen zoals E. Anscombe. (Anscombe, 1958) Richard Taylor is nog verder gegaan en heeft beargumenteerd dat de seculiere 'hedendaagse moraalfilosofie' een onwerkbaar en hybride versmelting is van religieuze en oudere Griekse thema's en inzichten, en daardoor steriel is. (Taylor,

1985) De cruciale vraag is of de morele, praktische rede zoals deze uit de religieuze achtergrond wordt geïsoleerd, kan worden geïniversaliseerd en zo tot werkmiddel van een niet-religieuze ethiek kan worden gemaakt.

8. Moraal: Creatie of ontdekking

Stelt de seculariseringstheorie, waarvan de ruwe versie in dit artikel is ontwikkeld, ons in staat een aantal discussiepunten uit de hedendaagse seculiere ethiek te verhelderen en te evalueren? Ik meen van wel. Maar vooraleer we een kort voorbeeld zullen uitwerken wil ik er op wijzen dat de seculariseringstheorie een aantal fenomenen voorspelt. Op het meest simpele niveau voorspelt de theorie dat ons moreel spreken en ethiek als theorie omtrent het morele fenomeen steeds minder in expliciet religieuze verwoordingen zal worden gevoerd. De ethische taal zal technisch worden, waarbij emotioneel centrale begrippen zoals mededogen, angst, liefde, schuld, enzovoort de plaats zullen ruilen voor 'neutrale' begrippen zoals 'reciprociteit,' 'altruïsme,' 'blaat' enzovoort. Deze 'vertechnologisering' betekent daarentegen niet dat daarom ook steeds het referent verandert. Deze tendens kan men niet enkel in de theoretische traktaten opmerken. Ook in ons dagelijks moreel spreken geraken sommige woorden uit de mode omdat ze teveel worden geassocieerd met een denk- en spreek-kader waarin men zich niet meer kan terugvinden. Een aantal ethici zoals MacIntyre, Stout en Mitchell hebben gewezen op dit fenomeen. Stout (1988) en Mitchell (1980) beginnen hun studies naar de hedendaagse toestand in de ethiek met een lijstje van woorden die 'in' en 'uit' zijn: noties zoals 'plicht,' 'kwaadaardig,' 'straf,' 'naarstig,' 'kwaad' enzovoort ruimen de plaats voor woorden zoals 'burgerzin,' 'antisociaal,' 'behandeling' enzovoort. De 'nieuwe talen' lijken meer aangepast aan de noden van de tijd. Tot op zekere hoogte is deze evolutie sociaal-historisch te begrijpen. Sociale contexten veranderen en dat brengt met zich mee dat sommige begrippen 'verdwijnen,' minder belangrijk worden, of herstijld worden. (Een mooi voorbeeld van een analyse hiervan in Berger, 1983) Wat echter opvalt is het globaal aspect van secularisering van de nieuwe termen.

Een tweede fenomeen dat de theorie voorspelt, is dat sommige discussies op een speciale wijze weerbarstig zijn, en geen eindoplossing lijken te hebben. Het is alsof ten minste een gedeelte van de problemen waarmee de hedendaagse seculiere ethici worstelen 'slecht gedefinieerde problemen' zijn. Dat resulteert dan in wisselende en onduidelijke scheidingslijnen tussen de 'verschillende posities' die worden verdedigd. Het is best mogelijk dat vele van die discussie daarom 'schijn-discussies' zijn die zouden verdwijnen wanneer het probleem duidelijker zou kunnen worden omschreven. Maar daar knelt juist het schoentje. (Zie Darwall, Gibbard & Railton, 1992 voor een bespreking van dit fenomeen) De kern van de discussiepunten is niet enkel moeilijk bevredigend onder woorden te brengen, ze is ook merkwaardig taai. Generaties filosofen hebben zich er over gebogen, maar onder steeds andere formuleringen ervan. Indien de theorie zinnig is, dan moet er een (structurele?) continuïteit en relatie tussen die verschillende formuleringen aan te wijzen zijn.

Ten derde moet het mogelijk zijn om de onoplosbaarheid van de discussie te

verklaren vanuit de religieuze achtergrond van de genese en structurering van het probleem. Indien het gaat om een gesecculariseerd theologisch thema, dan staan we immers voor een probleem – het ‘dilemma van het traditionele geweten,’ zoals Mitchell het noemde. De seculiere verwoording en veronderstellingen zullen niet toelaten het probleem op te lossen, noch het ten grave te dragen. Het probleem komt dan uit een theologisch-religieuze context, ontleent er zijn belang en structuur aan, en kan daarom wellicht enkel binnen zo’n religieus-theologisch raamwerk behandeld worden. De proto-theorie omtrent secularisering die ik hier voor sta genereert nog andere hypothesen. Maar laat ons kort eens nagaan of we plausibele kandidaten kunnen vinden om de analyse op toe te passen.

Toen John Mackie in 1977 zijn introducerend maar daarom niet minder indrukwekkend boekje *Ethics* liet verschijnen, liep vooral de ondertitel ervan in de kijker: *Inventing Right and Wrong*. Een aantal jaren later publiceerde een oud-student van hem, L. Pojman, een boek met dezelfde simpele titel, maar met een radicaal verschillende ondertitel: *Discovering Right and Wrong*. Ik meen dat de discussie over de vraag of moraal wordt gecreëerd of ontdekt een voorbeeld is van zowel wat er gebeurt wanneer een religie een menselijke religie wordt, als een voorbeeld van hoe een theologisch thema in verschillende verschijningsvormen binnen een seculiere context heropduikt.

8.1. Morele standaarden: Gods creatie of menselijke ontdekking? Of andersom?

Een klassiek probleem uit de theïstische ethiek is dat betreffende de garantie voor goed en kwaad. Wat maakt dat iets goed of juist is? Waarom is iets kwaad of verkeerd? En wat garandeert de standaarden of de achtergrond waartegen deze morele uitspraken kunnen worden geëvalueerd? Het probleem stelt zich blijkbaar ook voor God. Men kan de vraag herformuleren als volgt: beveelt God iets omdat het goed is, of is iets goed omdat God het beveelt? Traditioneel verbindt men het probleem over goed en God met een probleem wat men het Euthyphro-dilemma heeft genoemd. In de dialoog *Eutyphro* discussieert Socrates met een zekere Euthyphro over piëteit. Euthyphro beweert dat iets piëteitsvol is wanneer het door de Goden geliefd is. Socrates zadelt hem binnen de kortste keren met een huizenhoog probleem op. Waarom, zo vraagt hij, houden de Goden dan van piëteitsvolle dingen? Euthyphro stelt waarom de Goden van de piëteitsvolle zaken houden, niet omdat ze andere verborgen redenen ervoor zouden hebben, maar simpelweg omdat deze zaken piëteitsvol zijn. Maar nu geraakt Euthyphro in de problemen. Want nu is Euthyphro verplicht ook aan te nemen dat de volgende bewering correct is, namelijk dat de reden waarom de Goden houden van handelingen die piëteitsvol zijn, eigenlijk is dat ze ervan houden. Maar de reden dat je van iets houdt is niet het feit dat je ervan houdt. Om deze conclusie te ontwijken moet Euthyphro een verscheurende keuze maken en beslissen of de bewering dat de Goden van iets houden omdat het piëteitsvol is, houdbaar is, en dus de eerste bepaling van piëteitsvol als ‘door de Goden geliefd’ opgeven; of andersom. Indien hij de eerste optie neemt dan zijn de motivaties van de Goden niet de hoge motivaties die Euthyphro dacht dat de Goden hadden. De Goden houden dan niet van het piëteitsvolle vanuit het respect voor dat piëteitsvolle.

Dit probleem is door de christelijke ethici opgenomen. Indien men stelt dat het Goede het door God gebodene is, dan kan men niet terzelfdertijd aannemen dat God deze handelingen beveelt *omdat* ze goed zijn. Gods morele status komt hierdoor zwaar onder vuur te liggen, want nu beveelt hij iets om niet morele redenen: zijn goedheid komt met andere woorden in het gedrang. Indien men Gods goedheid wil redden, dan betekent dit dat er standaarden bestaan buiten God. En welk zijn deze dan? Francis Snare – aan wie het zojuist gegeven overzicht schatplichtig is – stelt dat “at this point (...) even God must stop commanding and begin doing meta-ethics.” (Snare, 1992: 18)

Ik meen dat de Socratische versie van het probleem fundamenteel afwijkt van de Christelijk-theïstische versie hiervan, maar ik heb hier geen plaats dit exhaustief te beargumenteren. Het moet volstaan om op te merken dat de Griekse Goden en de Christelijke God, dat de Griekse religies en het Christelijk monotheïsme fundamentele verschillen vertonen. De God van het Christendom lijkt in niets op de sluwe politici en verleiders die op de Olympus woonden. Euthyphro, of een andere Griek, had in principe zonder problemen kunnen aannemen dat de Goden om andere redenen van het piëteitsvolle hielden, of dat ze ervan hielden omdat er een standaard buiten hen om bestond. Het probleem van de Goddelijke garantie voor het Goede stelde zich in het oude Griekenland zich niet zo nijpend als het zich binnen het christendom en de christelijke theologie stelt. Voor de christelijke theologen is er behalve het logische en het keuzenprobleem een verzwarende factor: eender welke oplossing men verkiest, God verliest altijd. Indien God het goede doet omdat het goed is, dan is God heteronoom. Hij volgt dan immers standaarden die buiten hem om zijn vastgelegd, terug te vinden, of hoe men het ook mag stellen. Maar dat kan men van God niet verwachten. Dan blijft de mogelijkheid dat iets goed wordt omdat God het geboden heeft. Dan zitten we met het netelige probleem dat moraal, als het geheel van Gods geboden, arbitrair is. God had door een wilsbeslissing ook *andere* richtlijnen kunnen uitvaardigen. In het eerste geval wordt het subjectivisme en dreigend arbitrair karakter van het morele omzeild door te verwijzen naar een objectieve standaard die buiten God staat. Maar dat is moeilijk voor te stellen omtrent de God van het Christendom. Wie of wat zou immers de oorzaak van alles ‘voor’ kunnen zijn, of er ‘boven’ kunnen staan?

Ik meen dat de Christelijke versie van het ‘Euthyphro-probleem’ is veroorzaakt door wat ik het derde niveau van secularisering noemde: de vermenselijking van een religie waarbinnen een God met de kwaliteiten van de God van het christendom een rol speelt. Ik meen dat de kern van het probleem het menselijk spreken over het spreken van God is. Wanneer een religie een menselijke religie wordt, dan heeft dit weerslag op hoe over het religieuze wordt nagedacht. Het is de mens die wikt, of God nu beschikt of niet. Met betrekking tot het voorbeeld wil ik zoals net gezegd daarom stilstaan bij het menselijk spreken, als verschillend van het Goddelijk spreken. Hoe verhoudt de mens zich tot God? Hiermee bedoel ik niet de vraag hoe de individueel existentiële mens zich richt op en tot God, noch hoe God zich richt op en tot de individuele mens of de mensheid. Anders geformuleerd: hoe verhoudt het handelen, denken en willen, spreken en voelen zich tot het handelen, denken en willen, spreken en voelen van God? De vraag die hier aan de orde is, is die naar de aard en mogelijkheden van de mens in verhouding tot die van God. Ik wil hier niet de discussie openen of God bestaat of niet

noch of de mens zijn beperkte capaciteiten uitvergroot en toeschrijft aan een ge-projecteerd wezen zoals God. Het is me niet te doen om de feitelijke juistheid, maar wel om *veronderstelde* relaties zoals die binnen een religieuze groep opgevat worden, en die kunnen natuurlijk correct of verkeerd zijn. Hun waar- of valsheid beïnvloedt echter hun effectiviteit niet.

Deze verhouding wordt vaak aan de hand van de *imago Dei*-metafoor beantwoord. Er wordt dan op gewezen dat, ten eerste, de menselijke natuur tenminste gedeeltelijk verwant is aan de Goddelijke natuur; dat, ten tweede, de relatie van de mens tot God uniek in de schepping is; en dat, ten derde, daardoor een unieke waardigheid aan de mens ten deel valt die hem in een gerechtvaardigde relatie van overheersing tot de natuur stelt. (Taylor, 1989: 172-173) Menselijke actie, cognitie (rationaliteit) en volitie, taal en emotieve capaciteiten reflecteren in beperkte mate deze van God. Vanuit de metafoor kan men verder ook nog afleiden dat de wijze waarop de mens betrokken is op de wereld ook in beperkte mate een reflectie is van de relatie tussen God en schepping. Men zou kunnen stellen dat de aard en capaciteiten van God en zijn relatie tot de wereld *paradigmatisch* zijn voor de wijze waarop de aard en capaciteiten van de mens worden ingevuld en ervaren – weliswaar rekening houdend met de menselijke beperkingen. Ook de relatie van mens en wereld spiegelt zich aan, maar is slechts een beperkte realisatie van, de paradigmatische wijze waarop God zich tot die wereld verhoudt.

Gods spreken is *voor God* onproblematisch. Het behoeft bovendien geen externe legitimatie, aangezien God de paradigmatische bron van legitimatie is. Gods spreken is zijn eigen *warrant*. Elke uitspraak van God is met andere woorden volledig gejustifieerd. De relatie van zijn woorden en zinnen tot de wereld is éénéénduidig. De werkelijkheid wordt gecreëerd door zijn woord. Die werkelijkheid kan zijn woord dus ook niet falsifiëren. Wat betekent dit voor het morele spreken van God? Dit betekent niet meer, maar ook niet minder, dan dat de ethische uitspraken van God steeds waar zijn, *en dat ze dat op een onproblematische wijze zijn*. Het 'problematische' van het spreken van God, en dus ook van zijn gebieden, ontstaat slechts wanneer dit spreken gebeurt door het menselijke spreken heen. De betekenisgeving aan de woorden van God wordt slechts problematisch wanneer dit door de mens in zijn beperktheid moet gebeuren: wanneer hij over God en diens woorden moet spreken en ze interpreteren. (Stiver, 1996) En hier treedt de kern op van wat ik de derde vorm van secularisering noemde. Het spreken van God kan enkel maar worden begrepen wanneer het zodanig wordt getransformeerd alsof het een spreken van de mens betreft. Het Goddelijk spreken, ook het morele, wordt daardoor problematisch. Maar dit kan niet anders, gezien elke wereldse religie, dus ook het Christendom, een menselijke religie is. Vanuit deze optiek en hypothese wordt één van de centrale vragen uit de religieuze ethiek – namelijk of God iets beveelt omdat het goed is of datgene wat wordt bevolen goed is omdat God het beveelt (voor een overzicht van deze discussie, zie Helm, 1981; Quinn, 1978; Snare, 1992) – een welhaast paradigmatisch voorbeeld van wat er gebeurt wanneer taal, in dit geval morele taal, wordt gesecculariseerd. Het probleem stelt zich slechts omdat het *door mensen* gesteld is. Het dilemma inzake de Goedheid van God stelt zich enkel voor de mens, niet voor God zelf, maar daar zijn wij als stervelingen niets mee. God is geen meta-ethicus (om F. Snare's woorden nogmaals te citeren). Wij mensen zijn meta-ethici. Het probleem inzake het spreken, en dat inzake de redenen voor dit spreken, ontstaan omdat elke we-

reldse religie, met andere woorden elke religie die zich in de wereld manifesteert en universaliseert, zich tot menselijk mogelijke religie moet transformeren. Het christendom zit dan bovendien nog met een bijkomend probleem, namelijk dat van de relatie tussen het Goddelijke spreken en het menselijke spreken.

8.2. Creatie of ontdekking als seculier theologisch thema

Onder seculiere vorm duikt dit thema op in vele contexten. Een probleem dat zo centraal is voor een religie, en gezien dat het hier een religie betreft die zo centraal is voor de formering van een denktraditie, verdwijnt niet wanneer de secularisering in de externe betekenis zijn opmars verder zet en ervoor zorgt dat het morele taalgebruik wordt ontdaan van expliciete religieuze formuleringen, concepten en woorden. Eerder verwees ik naar een aantal voorspellingen die op basis van de hier gehanteerde seculariseringsthese konden worden gemaakt. Eén ervan was dat een probleem persisteert onder andere formuleringen, en dat het een blijvende bron van onduidelijkheid is wanneer het opduikt in een seculiere context. Het probleem van het Goede is zelfs voor de theologische ethicus een levensgroot probleem. Dat blijft het ook in de seculiere context. Het duikt hier op in de versie creatie of ontdekking waar ik eerder naar verwees. Ontdekt de mens het goede, zij het via rationeel denken, via intuïtie of op een andere wijze, of creëert de mens de morele maatstaven zelf? Het theologisch probleem verwerft een heleboel interessante transformaties wanneer God uit het zicht verdwijnt en de mens zijn plaats inneemt. In zekere zin wordt het probleem nog meer gecompliceerd. Waar Gods kennen een betrouwbaar kennen is, is dat van de mens al veel minder zeker. Indien het probleem dan op basis van louter menselijk kennen dient te worden opgelost versplintert het theologisch probleem in een heleboel deelproblemen. Ik denk dat bijvoorbeeld de discussie rond het statuut van het morele, de justificatie van moraal als geheel, en de funderingsproblematiek inzake particuliere morele oordelen en normen en principes, kortom de vragen die ik eerder de centrale vragen inzake ethiek heb genoemd, gevolgen zijn van de secularisering van dat ene centrale probleem uit de theologische ethiek: wat is de relatie van God tot het Goede?

9. Ter afsluiting

In deze tekst lag de klemtoon op het ontwikkelen van een vruchtbaar secularisatieperspectief dat uitsteeg boven de banaliserende en verarmende sociologiserende en ideologiserende perspectieven. En de notie secularisatie zo te ontsluiten voor vruchtbaar historisch en filosofisch onderzoek. Ik meen enkele stappen in die richting gezet te hebben. Deze zoektocht naar een zinvol perspectief op de dynamiek van het religieuze fenomeen, en de relatie daarvan tot ethiek is bovendien geen louter intellectueel spel. Indien de stellingen in deze tekst correct blijken te zijn, dan dient de seculiere ethiek zich grondig te bevragen en haar geschiedenis en hedendaagse verschijningsvorm te onderzoeken. De normatieve en theoretische problemen zijn zo al groot genoeg zodat we geen tijd hebben ons bezig te houden met problemen die niet de onze hoeven te zijn.

Literatuur

- Anscombe, G.E.M. (1958), 'Modern Moral Philosophy', *Philosophy*, 33, 124, 1-19
- Balagangadhara, S.N. (1988), 'Comparative Anthropology and Moral Domains: An Essay on Selfless Morality and the Moral Self', *Cultural Dynamics*, 1, 1, 98-128
- Balagangadhara, S.N. (1994), '*The Heathen in his Blindness...*': *Asia, The West and the Dynamic of Religion*, E.J. Brill, Leiden
- Berger, Peter (1983), 'On the Obsolence of the Concept of Honor', in Hauwerwas, Stanley & MacIntyre, Alasdair (eds.) (1983) *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 172-181
- Blackburn, Simon (1993), *Essays in Quasi-Realism*, Oxford University Press, New York
- Bruce, Steve (1990), *A House Divided: Protestantism, Schism, and Secularization*, Routledge, London & New York
- Bruce, Steve (ed.) (1992), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford University Press, Oxford
- Darwall, Stephen, Gibbard, Allan & Railton, Peter (1992), 'Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends', *Philosophical Review*, 101, 115-189
- Dobbelaere, Karel (1981), 'Secularization: A Multi-Dimensional Concept', *Current Sociology*, 29, 1-26
- Donagan, Alan (1977), *The Theory of Morality*, The University of Chicago Press, Chicago
- Fenn, Richard K. (1982), *Liturgies and Trials: The Secularization of Religious Language*, Basil Blackwell, Oxford
- Fernandez-Armesto, Felipe & Wilson, Derek (1996), *Reformation: Christianity and the World 1500-2000*, Bantam Press, London
- Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York
- Hare, Richard M. (1955), 'Theology and Falsification', in Flew, Anthony & MacIntyre, Alasdair (eds.) (1955), *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, London
- Hatch, Elvin (1983), *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology*, Columbia University Press, New York
- Hauerwas, Stanley (1996), 'Murdochian Muddles: Can We Get Through Them if God Does Not Exist?', in Antonaccio, Maria & Schweiker, William (eds.) (1996), *Iris Murdoch and the Search For Human Goodness*, The University of Chicago Press, Chicago, 190-208
- Helm, Paul (ed.) (1981), *Divine Commands and Morality, Oxford Readings in Philosophy*, Oxford University Press, Oxford
- Hsu, Francis L.K. (1967), 'Christianity and the Anthropologist', *International Journal of Comparative Sociology*, 8,1, 1-19
- Johnson, Mark (1987), *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, The University of Chicago Press, Chicago
- Loen, Arnold E. (1965), *Saekularisation: Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft. Mit einem Geleitewort van K.H. Miskotte*, Chr. Kaiser Verlag, München
- Mackie, J.L. (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Pelican Books, London

- Mandrou, Robert (1978 (1973)), *From Humanism to Science: 1480-1700*. Trans. Brian Pearce, *The Pelican History of European Thought*. Volume III, Penguin Books, London
- Mitchell, Basil (1980), *Morality: Religious and Secular. The Dilemma of the Traditional Conscience*, Clarendon Press, Oxford
- Murdoch, Iris (1970), *The Sovereignty of Good*, Routledge & Kegan Paul, London
- Murdoch, Iris (1992), *Metaphysics As a Guide to Morals*, Chatto & Windus, London
- Nijk, A.J. (1968), *Secularisatie: Over het gebruik van een woord*, Lemniscaat, Rotterdam
- Outka, Gene & Reeder, John P. (eds.) (1993), *Prospects for a Common Morality*, Princeton University Press, Princeton, NJ
- Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford
- Paul, Ellen Frankel; Miller, Fred D. Jr. & Paul, Jeffrey (eds.) (1994), *Cultural Pluralism and Moral Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge
- Pojman, Louis P. (1990), *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Wadsworth
- Rosemont, Henry Jr. (1988), 'Against relativism', in Larson, G.J. & Deutsch E; (eds.) (1988), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 36-70
- Snare, Francis (1992), *The Nature of Moral Thinking*, Routledge, London & New York
- Stace, Walter T. (1975 (1937)), *The Concept of Morals*, Peter Smith, Gloucester, MA
- Stiver, Dan R. (1996), *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, Blackwell Publishers, Cambridge, MA & Oxford
- Stout, Jeffrey (1988), *Ethics After Babel: The Languages of Moral and their Discontents*, Beacon Press, Boston
- Taylor, Charles (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge
- Taylor, Charles (1992), *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
- Taylor, Charles (1995), *Multiculturalisme: De politiek van erkenning nader onderzocht. Inleiding en redactie Amay Gutmann. Met commentaren van K. Anthony Appiah, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Vertaling Tine Ausma*, Boom, Amsterdam & Meppel
- Taylor, Richard (1985), *Ethics, Faith, and Reason*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ
- Taylor, Richard (1989), 'Is Man a Creation in God's Image?' in *Reflective Wisdom: Richard Taylor on Issues that Matter*, J. Donnelly (ed.) (1989), Prometheus Books, Buffalo, NY
- Thompson, K.O. (1991), 'How to Rejuvenate Ethics: Suggestions from Chu Hsi', *Philosophy East and West*, 41, 4, 493-513
- Wilson, Brian (1979), 'The Return of the Sacred', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 3, 268-280
- Wuthnow, Robert J. (1988), 'Sociology of Religion', in Smelzer, Neil J. (ed.) (1988) *Handbook of Sociology*, SAGE Publications, London, 473-509