

4. EVOLUTIE EN ETHIEK

4.1. Een evolutionaire verklaring van de moraal

Elke omvattende ethische theorie moet antwoord geven op minstens vijf vragen: Om te beginnen: wat is moraal eigenlijk? Vervolgens: Wie ben ik als mens, dat ik aan moraal doe? Dan: welke waarden houd ik er op na? Daarna: wat behoort ik te doen? En tenslotte: waarom zou ik dat doen? Een ethische theorie moet verklaren waar moraal vandaan komt, wat allemaal bij moraal hoort en wat niet, hoever moraal strekt en waarom zij werkt zoals zij werkt. De vraag: WAT is moraal? staat centraal (een *verklaringstheorie*). Daarnaast moet zij kunnen vertellen wat mensen tot morele wezens maakt. Een antwoord geven op de vraag: WIE ben ik, te midden van anderen, ten overstaan van de natuur? (een *theorie van morele identiteit*). Maar ook de vraag: WELKE waarden hang ik aan en welke idealen streef ik na? verdient de aandacht (een *waardentheorie*). Dan dient een ethische theorie ook een handleiding te bieden bij de concrete vragen van de morele praktijk: HOE moet ik leven? Wat moet ik in dit of dat geval doen, en waarom? Mag ik dit leven beëindigen, deze oorlog voeren, dieren eten, kinderen straffen, etcetera (een *normatieve theorie*). Tenslotte dient ook de vraag te worden beantwoord om welke redenen morele opvattingen of praktijken gerechtvaardigd zijn of niet. WAAROM is dit goed en dat kwaad? (een *rechtvaardigingstheorie*).

Tot nog toe zijn er in de westerse cultuur twee grote tradities ontwikkeld die een poging deden op alle hier genoemde vragen een samenhangend antwoord te geven. Ik spreek van tradities, maar beter is het misschien nog te spreken van een traditie van tradities, om aan hun geschakeerdheid recht te doen. In de eerste plaats is er de christelijke traditie. Haar normatieve theorie ontleende zij aan de bijbel en de kerkelijke leer. In de exegese en de autoriteit van het kerkelijk ambt werden antwoorden gezocht op wat moreel toelaatbaar of wenselijk was en wat niet. Haar theorie van morele identiteit sprak de mens aan op zijn of haar verantwoordelijkheid als Beeld Gods of navolger van Christus. Het liefhebben van God gold als de hoogste waarde. Het traditionele christendom verklaart de oorsprong en functie van moraal vanuit de openbaring van God in Israël en in Jezus, zoals zij zich in de Schrift heeft neergeslagen. De Tien Geboden en de Bergrede spelen een belangrijke rol in de concretisering van de wil en het karakter van God. Ook de christelijke rechtvaardigingstheorie was theocentrisch van aard zijn: Het goede is goed omdat het spoort met Gods wil en wezen.

Het tweede ethische complex van tradities is dat van het Sociale Contract, zoals sinds de moderne tijd ontwikkeld. Zij is, hoe divers ook in haar gestalten, veel minder complex dan die van het christelijk geloof, maar heeft in haar eenvoud en korte geschiedenis grote effectiviteit. Zij ontstond als zelfstandige traditie in de vroege moderne tijd, toen er over de religieuze

theorie bloedige verdeeldheid was ontstaan en op steeds minder steun kon rekenen. Voor het contractdenken wordt de morele identiteit van mensen bepaald door het feit dat het redelijke individuen zijn, uit op eigenbelang. Zij hebben ooit op basis daarvan een contract met elkaar gesloten, gebaseerd op wederkerigheid en gelijkheid. Moraal is er om individuen te beschermen tegen machtsmisbruik en willekeur. Of er ooit werkelijk zo'n contract gesloten is, dat valt niet meer te achterhalen. Het zou kunnen. Echter, ook al is het sociaal contract een fictie, wat moraal is en hoe zij werkt valt er goed mee te verklaren. We mogen binnen redelijke grenzen ons eigenbelang nastreven, zeggen de normatieve theorieën die zich in het spoor van deze traditie hebben ontwikkeld, zo lang dat maar niet ten koste gaat van de vrijheid van anderen om hetzelfde te doen. Dat laatste principe biedt tegelijk ook de rechtvaardiging voor ons morele handelen: er staat een mens niets in de weg om gelukkig te worden; het is goed dat hij zich richt op zijn eigen welzijn en dat van wie hem of haar lief zijn.

Dit sociaal contract-model heeft, in de verschillende uitdossing die het ontving bij denkers als Hume, Kant, Rousseau of Locke, lange tijd de basis gevormd voor de burgerlijke politieke moraal in het Westen en doet het in feite nog. In de filosofische discussie staat het wel onder kritiek. Het feit dat het moraal verklaart uit een fictie maakt het er niet geloofwaardiger op. Bovendien staat de visie dat wij rationele individuen zijn in dubbel opzicht haaks op de werkelijkheid zoals wij die dagelijks ervaren: als rationeel staat voor cognitief, dan zijn wij in de moraal minstens even vaak emotioneel en onberekenbaar als rationeel, bovendien gedragen we ons als radicale gemeenschapsdieren, ondanks ons beleden individualisme. Tenslotte wordt ook de moraal, waar zij calculerend eigenbelang propageert, lang niet door iedereen gedeeld: solidariteit en zorg zijn bijvoorbeeld belangrijke morele waarden, die in deze normatieve theorie een ondergeschikte rol krijgen toebedeeld.

4.1.1. Teveel van het goede (H. Philipse)

Kan het evolutionisme in dit vacuum voorzien en een derde omvattende ethische theorie bieden? 19e eeuwse Sociaal-Darwinisten en sommige hedendaagse sociobiologen beweren het, maar slagen er niet in hun pretentie waar te maken. Hun poging om het evolutionisme zo mogelijk op *alle* gestelde onderdelen van een omvattende theorie te laten scoren moet falen. Voor een recent voorbeeld van die overtrokken claim verwijs ik naar de Leidse filosoof H. Philipse. Hij wil niet alleen met een beroep op de evolutie de oorsprong en functie van moraal *verklaren*, maar haar daarmee ook *rechtvaardigen*. In één grootse greep neemt hij daarmee afscheid van wat hij het 'theologische funderingsmodel' noemt: de verklaring en rechtvaardiging van moraal met behulp van een absoluut zeker fundament. Dat model heeft de christelijke theologie altijd aangehangen, maar ook bij filosofen als Kant kom je het nog tegen: of het nu de openbaring is of het rationele denken, ze fungeren in beide gevallen als een absoluut fundament voor de moraal.

Philipse kiest daarentegen voor een evolutionair model. Dat biedt allereerst een goede verklaring voor moraal. Zijn redenering gaat daarbij als volgt.

Mensen leven samen in groepen. Uit de sociale eisen die dat met zich meebrengt, vloeit voort dat asociale stammen of individuen op den duur het onderspit zullen derven. Zij zullen door hun medemensen worden verstoten en sterven. De evolutie belooft de zorg voor anderen met meer overlevingskansen. De moraal is als het ware opgebouwd uit drie concentrische cirkels. De buitenste cirkel wordt biologisch bepaald. De zorg voor nageslacht, de weerzin bij het zien van de dood van soortgenoten, de geneigdheid tot samenwerken - zij zijn het resultaat van deze ontwikkeling en worden in alle culturen aangetroffen. Zij zijn eigen aan het biologische feit van het mens zijn en gelden in die zin als universeel. We kunnen de omvang en inhoud van deze moraal misschien vergelijken met de *deep conventions* van John Kekes (3.4.2.) Daarnaast zijn er ook veel cultureel variabele normen. Dat is de tweede cirkel van de moraal. Ook die zijn te verklaren uit de evolutie. Door de druk van aanpassing aan telkens andere sociale en historische contexten is de grote verscheidenheid aan normen verklaarbaar. Zij zijn niet biologisch, maar cultureel bepaald. We mogen weer wellicht een parallel zien met Kekes' variabele conventies. Dan tenslotte is er nog een derde cirkel in de moraal, die door het individuele bewustzijn van de persoon wordt gevormd. Hier is sprake van een grote keuzevrijheid. Hier ontmoeten we de persoonlijke moraal. Op haar wordt een beroep gedaan als het individu algemene normen op bijzondere gevallen moet toepassen, of wanneer oude normen onder veranderde omstandigheden niet meer voldoen en vragen om nieuwe. Ook kunnen normen met elkaar in conflict raken, terwijl er toch gekozen moet worden. Moraal is op dit niveau onbepaald. Er wordt om individuele creativiteit gevraagd. De evolutie schenkt ons deze vrijheid, ook al zijn we er soms tegen wil en dank toe veroordeeld.

Tot zover de verklaringstheorie. Maar daarmee alleen neemt Philipse geen genoegen. 'De these van dit opstel is dat ook de rechtvaardiging van morele systemen de vorm moet aannemen van de evolutietheorie, nu overdrachtelijk geïnterpreteerd als denkmodel.' (Philipse 1995, 106) Als denkmodel fungeert de evolutietheorie wanneer er niet letterlijk sprake is van natuurlijke selectie, maar alleen overdrachtelijk. De evolutie wordt in de cultuur als het ware nagebootst. Dat gebeurt volgens de wetenschapstheorie van Karl Popper bij uitstek ook in de wetenschap. Het proces van kennisverwerving in de wetenschap lijkt zich precies te voltrekken volgens de darwinistische principes van mutatie en selectie. Wetenschappelijke theorieën zijn hypotheses die door almaar gissen en proberen uiteindelijk door de werkelijkheid beloofd of bestraft willen worden. Alleen, in de wetenschap worden deze darwiniaanse principes bewust gehanteerd door het menselijk denken. 'Wanneer in de wetenschapsfilosofie wetenschappelijke theorieën gezien worden als mutanten, die geselecteerd worden door de toets van ervaring en experiment, fungeert de evolutietheorie als metafoor of model, want de selectie van theorieën wordt volgens bepaalde regels voltrokken door een wetenschappelijk forum. Het is geen natuurlijk proces maar een bewust gereguleerde en geïnstitutionaliseerde procedure.' (idem, 101) In de wetenschappelijke evolutie sterven geen mensen meer, maar hypothesen. Dat komt omdat we de evolutie in zekere zin naspelen.

Philipse wenst nu voor morele principes een zelfde soort evolutionaire rechtvaardiging als voor wetenschappelijke theorieën. Ze kunnen niet meer absoluut, eens en vooral worden gerechtvaardigd. Dat pretendeerde de funderingstheorie. Maar in een evolutionaire ethiek gaat het niet meer om goed en kwaad, maar hoogstens om beter en slechter. 'De vraag is niet op welke absoluut zekere beginselen berust dit normensysteem, maar: welk van de denkbare normensystemen is optimaal, gegeven de feitelijke omstandigheden en de aanvaarde doelstellingen?' (idem, 106) Wat verstaat Philipse in dit verband nu onder de 'aanvaarde doelstellingen'? Daarbij denkt hij - en ontkomt niet aan een cirkelredenering - aan de bevrediging van menselijke behoeften die moreel legitiem geacht worden. Daarop moet moraal worden beoordeeld. Maar moeten menselijke behoeften wel altijd bevredigd worden? En zo ja welke wel en welke niet? Philipse gaat er stilzwijgend van uit. Dat menselijke behoeften optimaal moeten worden bevredigd is echter een morele keuze. Philipse maakt die keuze hier, maar verantwoordt haar niet nader. Hij lijkt een utilistische opvatting van moraal aan te hangen, waarbij sociale systemen beoordeeld dienen te worden op hun uitkomst, die in termen van behoeftenbevrediging moet kunnen worden gemeten. In dat licht kunnen we bijvoorbeeld begrijpen waarom een democratische markteconomie 'een beter resultaat' oplevert dan de moraal van het communisme. (idem, 107)

Philipse verzuimt zijn utilisme echter in termen van evolutie te rechtvaardigen. Dat doet hij evenmin wanneer het gaat om de vraag welke behoeften wel en welke niet mogen worden bevredigd. Duidelijk is dat bij deze keuze morele normen moeten worden verondersteld die niet neutraal zijn. Welke kiezen we en waarom? Hier is volgens Philipse blijkbaar geen ander antwoord mogelijk dan de verwijzing naar de feitelijke culturele traditie waarvan we deel uitmaken. Democratische normen 'liggen zo vast verankerd in ons morele bewustzijn dat we niet of nauwelijks de vrijheid hebben ze te betwijfelen. Anders gezegd: ze bepalen onze culturele identiteit.' (idem, 109) De gegroeide stand van zaken in een bepaalde cultuur is blijkbaar de enige normatieve rechtvaardiging die uiteindelijk aan een politieke moraal kan worden verleend. Die rechtvaardiging moet noodzakelijk relativistisch zijn. Een algemene rechtvaardiging lijkt er alleen te zijn voor 'de biologisch bepaalde, min of meer universele elementen in de moraal'. (idem, 111) De biologie geeft de randvoorwaarden aan voor de selectie van morele systemen door de verschillende culturele tradities, de tweede cirkel in de moraal. Die culturen op hun beurt bepalen weer het keuzeaanbod voor het individu, de derde cirkel.

Geeft de biologie dan uiteindelijk toch de rechtvaardiging van de moraal? Philipse weigert in de val van de naturalistische drogreden te lopen. Of de biologie nu wel of niet gevolgd moet worden, daarvoor zijn 'geen verdere normen beschikbaar.' 'De selectie geschiedt hier louter door de omstandigheden. De vraag of de in deze cirkel geselecteerde normen "goed" zijn, heeft geen zin meer.' (idem, 112) Zo verschaft Philipse een normatieve theorie van de moraal die uiteindelijk geen enkele norm meer stelt, dan alleen die van de context van de cultuur waarin we ons nu eenmaal

bevinden. Zij begint met het biologisme van Charles Darwin, maar eindigt met het relativisme van Richard Rorty.

Betekent dit nu dat Philipse's poging om evolutie en ethiek met elkaar te verbinden is mislukt? Geenszins. Als verklaringstheorie levert ze immers waardevolle inzichten op. Zo wijst Philipse bijvoorbeeld op de mogelijkheid om het evolutionaire model te gebruiken in historisch onderzoek naar morele systemen uit het verleden. Het kan verklaren waarom een bepaalde moraal blijft voortbestaan, en een andere verdwijnt. Het kan ook de vraag proberen te beantwoorden of bepaalde morele theorieën wel optimaal waren aangepast aan de eisen van de omstandigheden en of er niet andere, betere, alternatieven voorhanden waren. Philipse spreekt over een creatief en flexibel, open en dynamisch model, dat aan de feitelijke context van de moraal een zeer groot gewicht verleent. In dat alles heeft hij gelijk. Maar tegelijk zet hij dit model af tegen het absolute funderingsdenken dat naar zijn zeggen in de religie domineert. Dat is naar zijn zeggen altijd conservatief, fantasieloos, en onverdraagzaam. Op dit punt is Philipse niet meer volgen. Ik denk dat hij gelijk heeft in zijn stelling dat een religieuze openbaringsleer de moraal niet goed kan *verklaren*, en dat het evolutiemodel dat beter kan (zie ook 4.1.3.). Maar ik verschill met hem van mening als het gaat om de vraag of dit model de moraal ook kan *rechtvaardigen*. Niet alleen is zijn eigen rechtvaardiging in dit opzicht pover, ook zijn de mogelijkheid van de theologie veel groter en rijker dan hij doet voorkomen. Daarover straks meer (4.2.).

4.1.2. Moraal = sociaal instinct + intelligentie + gewoonte

Als verklaringstheorie voor moraal gooit het evolutionisme hoge ogen. Dat moet ook een theologie, die zich wil verstaan met de wetenschap, erkennen. Een tijdlang is de evolutionistische verklaring van moraal terecht gewantrouwd. 19e eeuwse Sociaal-Darwinisten en sommige hedendaagse sociobiologen namen het niet zo nauw met de naturalistische drogredenen en verwarden verklaring en rechtvaardiging. Bovendien hielden ze er zo'n pessimistische visie op de natuur op na dat zij door de gedragswetenschapper Frans de Waal als vertegenwoordigers van een 'calvinistische sociobiologie' werden omschreven. In hun ogen is de natuur een individuele strijd om het bestaan. Eten of gegeten worden is de enige wet die geldt. Overleven is het enige motief, egoïsme de enige moraal. In hun reductionisme werd heel het complexe bouwwerk van de menselijke moraal teruggebracht tot het niveau van *zelfzuchtige genen* (Dawkins).

Het grote probleem waarvoor deze sociobiologen zich gesteld zagen was te verklaren hoe er ooit onbaatzuchtig gedrag in de natuur mogelijk was. Dát er altruïsme optreedt is duidelijk. Als we met Dawkins altruïsme omschrijven als het gedrag dat het welzijn van anderen bevordert ten koste van dat van zichzelf, dan zijn er voorbeelden te over uit de natuur. (Dawkins 1989, 4, 6) De zorg van ouders, vooral van moeders, voor hun kinderen is algemeen. De roep van vogels dat er gevaar dreigt, trekt de aandacht van de belagers en is gevaarlijk voor hen. Onvruchtbare groepen insecten voeren de larven van hun koningin en offeren zichzelf op ter verdediging van hun

kolonie. Vlaamse gaaien worden door verwanten in het voeren van hun jongen geholpen, zodat ze meer nageslacht voortbrengen dan anders mogelijk zou zijn. De steek van werkbijen die honingdieven moet weren is voor hen zelf dodelijk. Dolfijnen ondersteunen gewonde soortgenoten en houden hen dicht bij het wateroppervlak, zodat ze niet zullen verdrinken. Enzovoort. Hoe is dit altruïsme te verklaren?

Sociobiologen ontwikkelden twee antwoorden, die beide op het dogma van het genetisch egoïsme voortbouwden. In de eerste plaats de verwantschap, vervolgens het principe van de wederkerigheid (vgl. 2.1.5.). Verwantschap betekent dat men elkaars genen deelt. Genen zijn overlevingsmachines, die maar één doel hebben: overleven en zich vermenigvuldigen. Daaraan is het individu dat drager van hen is in feite ondergeschikt. Daarom offeren individuen zich ook op voor anderen - vooral voor hun kinderen -, om zo de toekomst van hun genen zeker stellen. Maar er wordt ook welzijn bevorderd van niet-verwanten. Hoe dat te verklaren? Hier geldt het principe van wederkerigheid. Dienst vraagt om wederdienst. Voor wat hoort wat. Als ik redenen heb te verwachten dat een ander mij in de toekomst zal helpen, zal ik hem nu behulpzaam zijn. Opnieuw is het genetisch bepaalde, calculerend eigenbelang doorslaggevend in altruïstisch gedrag.

De hedendaagse sociobiologie heeft dit reductionistische standpunt verlaten en hangt een bredere visie aan. (De Waal 1996, 20vv.) Zij verstaat zichzelf nog steeds als de studie van het dierlijk gedrag (inclusief dat van de mens) vanuit een evolutionair perspectief. Maar zij heeft veel meer oog voor de complexiteit van de menselijke moraal gekregen. Niet alleen wordt het *gedrag* van dieren - met name de hoge primaten die ons evolutionair verwant zijn zoals de chimpansees en de bonobo's - beschreven, maar ook wordt geprobeerd inzicht te krijgen in hun motieven. Dan blijkt dat niet alleen eigenbelang, maar ook sympathie een belangrijke factor is in de verklaring van moreel gedrag. Het gaat niet alleen om competitie maar ook om coöperatie. En er zijn meer thema's in de sociobiologische ethiek dan alleen maar altruïsme. Er zijn in dierengemeenschappen ook sociale regels en ordeningen, waaraan de leden van een gemeenschap zich moeten houden (moraal in de engere zin van het woord). Bovendien is er ook de zorg om het voortbestaan en de kwaliteit van de gemeenschap als zodanig, die in stand gehouden moet worden. Er moeten conflicten worden beheerst. En als ze worden uitgevochten, dan moet er verzoening plaats vinden. Ook dat hoort tot moraal.

De sociaal-darwinistische 'calvinistische' visie op moraal vindt steeds minder gehoor, naarmate wordt ingezien de kloof tussen dierlijke en menselijk moraal niet zo groot is als aanvankelijk werd gedacht. Sociobiologen als Dawkins doen nog een heroïsche oproep aan ouders om hun kinderen altruïsme te *leren*, omdat het in geen geval deel uitmaakt van hun biologische natuur. (Dawkins 1989, 139) Authentiek, onbaatzuchtig altruïsme bestaat waarschijnlijk alleen bij mensen, aldus Dawkins. Wij kunnen in elk geval onze korte termijnbelangen van onze lange termijninteresses onderscheiden. Tussen natuur en cultuur is er in dat opzicht een groot verschil. Ook mensen zijn gebouwd op overleven. 'Maar

wij hebben de macht om ons tegen onze scheppers te keren. Als enigen op aarde kunnen wij in opstand komen tegen de tirannie van onze zelfzuchtige genen.’ (idem, 201) Dawkins doet hier niets anders dan evolutionisten in de 19e eeuw in de ban van het vooruitgangsgeloof: de natuur zo zwart en de cultuur zo rozig afschilderen, dat ethiek niets anders meer kan zijn dan een heroïsch verzet tegen de evolutie, een overwinnen van de wet van de jungle.

De befaamde Romanes-rede van T.H. Huxley over *Evolution and Ethics* uit 1893, liep uit op de conclusie: ‘Laten we eens en voor altijd begrijpen dat de ethische vooruitgang niet afhangt van het nabootsen van het kosmische proces, evenmin van een weglopen ervoor, maar in het bestrijden ervan’. (Huxley 1947, 82) Zijn kleinzoon Julian Huxley houdt een halve eeuw later dezelfde rede over het zelfde thema, en bestrijdt deze conclusie. ‘Vandaag kan die tegenstelling [tussen evolutie en ethiek, FdL] geloof ik worden opgelost - enerzijds door het concept van evolutie tegelijkertijd achterwaarts tot in de anorganische natuur uit te breiden en voorwaarts tot in het menselijke domein, anderzijds door ethiek niet als een geheel van vastliggende principes, maar als een produkt van evolutie, dat zelf evolueert, te beschouwen.’ (idem, 105) Het ligt in de lijn van de verwachting dat de hedendaagse sociobiologie in het benadrukken van de continuïteit tussen natuur en cultuur, evolutie en ethiek, het op zou nemen vóór de kleinzoon Huxley, en tegen de grootvader.

Daarmee keert zij in feite weer terug naar Charles Darwin en zijn visie op menselijke moraal. In zijn *The Descent of Man* (1871) verdedigde hij de visie dat ‘er geen fundamenteel onderscheid bestaat tussen de geestelijke vermogens van de mens en die van de hogere primaten.’ (Darwin 1871, 45) Zij delen dezelfde zintuigen, waarnemingen en ervaringen. Ze zijn aan dezelfde passies, neigingen en emoties onderworpen. Bij de mens zijn ze alleen meer ontwikkeld. (idem, 54) Maar kennen dieren dan ook moraal? Niet zoals in onze zin van het woord, dat geeft Darwin toe. ‘Maar het lijkt mij in hoge mate waarschijnlijk dat elk dier met voldoende ontwikkelde sociale instincten (de onderlinge gehechtheid van ouders en kinderen inbegrepen), noodzakelijk een moreel gevoel of geweten zou vormen, zodra zich zijn intellectuele vermogens in dezelfde mate of in bijna dezelfde mate als bij de mens zouden hebben ontwikkeld.’ (idem, 68) Darwin onderscheidt een drietal elementen in de moraal, die bij de mens volop aanwezig zijn en bij dieren veelal in mindere mate.

Hij neemt allereerst waar dat primaten sociale wezens zijn, groepsdieren, die een zekere mate van *sympathie* voor hun soortgenoten bezitten. De sociale eigenschap die Adam Smith aan de basis van de menselijke moraal legt, het vermogen om mee te lijden met anderen (sympathie), bezitten dieren ook. Wij zijn niet anders: ook de mens is een sociaal dier, behept met sociale instincten. Het verschil - dat nooit meer dan gradueel kan zijn - tussen de andere primaten en ons is dat wij een groter intellectueel vermogen hebben om ons te herinneren wat ons is aangedaan en overkomen, en een groter vermogen om de toekomst in te schatten. Meer intelligentie betekent ook meer verbeeldingskracht. Wij kunnen ons daarom beter verplaatsen in andere soortgenoten. Datzelfde geldt voor de inschatting van de toekomstige

reactie van anderen op mijn handelen, waarop ik nu al in mijn gedrag vooruit kan lopen (anticipatie). Terwijl onze sociale aard de sympathie levert, levert onze intelligentie het principe van de wederkerigheid. De kiem voor de Gulden Regel is gelegd. Sociaal instinct en intelligentie vormen zo samen bij Darwin de ruggegraat van de moraal.

Toename van de verbeeldingskracht betekent echter ook dat individuen beter de gevolgen van hun handelen kunnen voortstellen. Aan de duurzaamheid van de betrekkingen met andere soortgenoten wordt waarde gehecht. Er ontwikkelen zich regels en conventies. Als men kan zeggen dat sympathie voor Darwin het stromende water vormt van de moraal, dan is gewoontevorming te beschouwen als haar bedding. Keer op keer wijst hij in het spoor van David Hume op de rol van gewoonten in de totstandkoming van sociale moraal. Hier hebben we een derde bouwsteen van de moraal voor ons. Sommige morele instincten zullen op den duur meer worden gewaardeerd dan andere, omdat ze door een gemeenschap hoger worden ingeschat. Zij helpen haar beter om te overleven. Die waardering voor sociaal gedrag wordt overgedragen op een volgende generatie. Dieren kunnen dat niet. In elke late herfst zullen bijvoorbeeld zwaluwen weer door hetzelfde conflict worden verscheurd: moeten ze bij hun jongen blijven of hun nest verlaten, de trek volgen, en hun kroost de hongerdood laten sterven? In de menselijke samenleving worden oplossingen bedacht voor dergelijke dilemma's en wordt sociaal gedrag ten gunste van het algemeen belang vaak hoger beloond dan de zorg voor het eigen gezin. Een keuze wordt gemaakt, verantwoord en herinnerd. Zij zet zich als gewoonte vast in het gedrag. Moraal bestaat voor een belangrijk deel uit conventies die van generatie op generatie worden overgedragen. Morele dilemma's worden er als het ware slapende gehouden.

Natuurlijke selectie is dus wel een belangrijke factor in de evolutie van de moraal, maar niet de enige. Overerving van gedrag is een belangrijke tweede. Op sociaal gedrag staat in de evolutie een premie, omdat duurzaam anti-sociaal gedrag de ondergang van een samenleving zou betekenen. Elkaar te hulp komen tegenover gemeenschappelijke vijanden biedt evolutionair voordeel, ook al profiteert niet direct je eigen nageslacht daarvan. Deze natuurlijke selectie van gedrag zet zich vast in tradities van conventioneel gedrag. Darwin spreekt in dit verband van 'overerving'. Hij past daarmee, opvallend genoeg, de theorie van Lamarck toe op de menselijke moraal die hij eerder afwees in de biologie (vgl. 2.1.2.).

Door deze overerving van verworven eigenschappen krijgt de cultuur een zelfstandige dynamiek ten opzichte van de natuur. De neiging om anderen tegemoet te komen verwijdt zich tot buiten de eigen kring en kan tenslotte de gehele mensheid gaan omvatten. Zij verfijnt zich tot steeds grotere voorkomendheid. Darwin blijkt in zijn ethiek niet immuun te zijn voor het 19e eeuwse vooruitgangsgeloof, dat hij in zijn *Origin of Species* nog afwees. Hij spreekt van een 'opgaande lijn' in de geschiedenis van de mensheid. Steeds vaker zal de deugd triomferen, is zijn hoop. Er is een ontwikkeling gaande die we elke dag zien geïllustreerd in de ontwikkeling van een kind. 'Wij kunnen een ononderbroken trap construeren vanaf de

geest van een idioot, die nog onder de dieren staat, tot aan de geest van een Newton'. (idem, 89) De morele perfectie vertegenwoordigt het beste en hoogstwaardige onderscheid tussen de mens en de lagere dieren. Toch benadrukt Darwin dat, hoe groot dit onderscheid tussen de menselijke geest en de hogere primaten ook mag zijn, zij 'slechts een gradueel en geen principieel' onderscheid is. (idem, 88) Hij vat dan zijn evolutionaire moraaltheorie nog eens zo samen: 'dat de sociale instincten - de elementaire basis van de menselijke zedelijkheid - met behulp van actieve intellectuele vermogens en de werking van gewoontevorming tot de Gulden Regel leiden: "Wat gij wilt dat u geschiedt, doet dat ook een ander." Hier ligt de feitelijke basis van elke moraal.' (idem, 89)

Moraal = sociaal instinct + intelligentie + gewoonte. Darwins formule blijkt nog steeds te werken. De filosoof Mary Midgley is één van degenen die hem vandaag van harte ondersteunt. Zij onderschrijft Darwins verklaringstheorie, ook al neemt zij afstand van zijn vooruitgangsgeloof. Aan de menselijke vrijheid ligt volgens haar de permanente keuze ten grondslag uit alternatieven als die waarvoor Darwins zwaluw stond. Niet zulke simpele dilemma's als: zal ik drinken of zal ik niet drinken, maar de keuze tussen drinken en mijn huis verder afbouwen, of - nog prangender -: tussen zelf drinken of mijn kind te drinken geven. Wij doen niet anders dan dit soort keuzes maken. Menselijke vrijheid bestaat uit het bewustworden van deze conflicten en er mee leren om te gaan. Bij Midgley impliceert deze verklaringstheorie van moraal ook een theorie van morele identiteit. Onze menselijke *integriteit*, zegt zij, berust op het vermogen om temidden van de vele keuzes die we moeten maken als een geheel, als mens uit één stuk, te handelen. Dat ideaal maakt ons tot de morele wezens die wij zijn. (Midgley 1994, 161, 168, 174)

4.1.3. De drijvende pyramide (F. de Waal)

Een nog beter voorbeeld van een verklarende moraaltheorie op basis van Darwins formule is die van Frans de Waal in zijn recente boek *Good natured* (1996). Deze in Atlanta werkende Nederlandse zoöloog en etholoog wil van een kwalitatief onderscheid tussen mens en dier niet weten. Dit vooral op basis van zijn jarenlange, intensieve observaties van apenkolonies (met name chimpansees en bonobo's). Maar ook zijn non-reductionistische houding in de theorie speelt hierbij een rol. Hij verkleint de kloof tussen mens en aap niet door ons steeds 'dierlijker' te maken, maar door de aap steeds 'menselijker' te beschrijven. Niets menselijks lijkt een chimpansee vreemd, als men tenminste bereid is om de taal die men ook voor de omschrijving van menselijk gedrag gebruikt, te benutten voor hem en zijn soortgenoten. Empathie, sympathie, agressie, wraak, verzoening, schaamte, schuld, gemeenschapszin ('community concern') - De Waal neemt ze allemaal waar bij zijn apen. Hij schaamt zich niet voor deze 'antropomorfismen', al wil hij ze wel kritisch blijven gebruiken. Ze zijn geen doel in zichzelf, maar fungeren als middel in de reconstructie van mentale processen bij dieren.

Van een kloof tussen mens en dier kan geen sprake zijn. Tot nog toe is er vergeefs gezocht naar Het Grote Onderscheid, en dat zal ook wel zo blijven. Dat onderscheid is er immers niet. 'Als een afzonderlijke soort bezitten mensen onderscheiden kenmerken, maar desondanks maakt de overgrote meerderheid van onze anatomische, fysiologische en psychologische karakteristieken deel uit van een oude erfenis.' De Waal staat een integrerende benadering voor, waarbij 'bijzondere menselijke trekken naast andere staan die een duidelijke continuïteit met de rest van de natuur vertonen. Daarbij behoren zowel onze meest edele trekken als die waarop we het minst trots zijn, zoals onze tendensen tot genocide en vernietiging. Zelfs als we die laatste op onze voorouders zouden willen afschuiven (zodra mensen elkaar in mootjes hakken zegt men dat ze zich "beesten gedragen") en de eerste voor onszelf opeisen, dan nog kunnen we gerust veronderstellen dat beide in onze eigen familiekring voorkomen.' (De Waal 1996, 66)

Dieren zijn zowel geneigd tot conflict als tot samenwerking. De darwiniaanse idee dat de natuur alleen een 'struggle for life' is en op strijd en competitie zou zijn gebouwd heeft ons oordeel over dieren negatief beïnvloed. De Waal wijst erop hoe dit vooroordeel vanaf Darwin heeft kunnen postvatten. Darwins principe van natuurlijke selectie veronderstelde de aanwezigheid van schaarse middelen van bestaan en een toename van het aantal individuen dat er een beroep op doet. 'De natuurlijke selectie is een gevolg van de strijd om het bestaan, en deze is op zijn beurt het gevolg van snelle bevolkingsgroei.' (Darwin 1871, 100) Darwin ontleende deze gedachte aan T.R. Malthus, de 19e eeuwse onheilsprofeet tegen de menselijke overbevolking, en paste haar toe op heel de natuur. Bij Darwin ziet men altijd een duwende en trekkende massa beesten om een karige gevulde trog op de achtergrond. Competitie is het devies. De Russische anarchist Peter Kropotkin publiceerde in 1902 echter ook een evolutionaire visie op de ethiek, maar noemde zijn boek *Mutual Aid*. Uit de titel wordt duidelijk dat hij de nadruk legde op de onderlinge samenwerking tussen dieren. Daarin bestond naar zijn inzicht ook de basis voor de menselijke moraal. Terwijl Darwin met de *Beagle* de met leven dichtbevolkte tropen had doorkruist, had Kropotkin in zijn jeugd door Siberië getrokken. Dat landschap bood hem het beeld van schaarse dierenpopulaties, die zich aaneen moesten sluiten tegen onbekende vijanden. Samenwerking en gemeenschapszin is dan ook het devies bij Kropotkin, die wel eens een 'Darwin zonder Malthus' is genoemd.

Conflicten die voortkomen uit belangentegenstellingen binnen een groep of tussen groepen, beschouwt De Waal als één van de ontstaansvoorwaarden voor moraal. De oorsprong van voorschrijvende gedragssystemen binnen een gemeenschap ligt in de spanningen die ontstaan tussen individuele belangen onderling of tussen individuele en collectieve belangen. Die maken regels nodig, waar ieder lid van de gemeenschap zich aan heeft te houden. Maar De Waal weigert zijn beeld van de dierlijke moraal door het conflict alleen te laten bepalen. Hij laat zich ook inspireren door Kropotkin. Hij komt zo tot drie voorwaarden voor de evolutie van moraal onder sociaal levende primaten (inclusief de mens): (1) De individuen zijn van de groep afhankelijk voor voedsel en bescherming; (2) Zij werken met elkaar samen

en schieten elkaar te hulp; (3) Ze hebben verschillende belangen. Deze belangentegenstellingen kunnen op een één-op-één basis worden uitgevochten of bijgelegd. Maar zij kunnen ook in overeenstemming met elkaar worden gebracht op een hoger niveau, dat van de groep als geheel. In dat geval zullen individuen een vorm van gemeenschapszin gaan ontwikkelen. Zij gaan waarde hechten aan goede relaties en zullen hun best doen ze ook goed te houden. Bij conflicten wordt er soms door derden bemiddeld. Behulpzaam gedrag wordt door de anderen in de groep beloond en aangemoedigd. Die laatste twee kenmerken kan men misschien alleen in menselijke gemeenschappen observeren. Ze veronderstellen immers een meer abstract groepsbewustzijn en het vermogen lange termijn-effecten van individueel gedrag op het geheel van de groep in te schatten. De eerste twee kenmerken komen wel veel verspreider voor. (idem, 34)

De Waal beschouwt het feit dat wij sociale dieren zijn als de basis van moraal. In zijn nadruk op het vermogen tot sympathie denkt hij verder in het spoor van Darwins moraaltheorie (die als motto ook boven het hoofdstuk over sympathie is afgedrukt). De wederzijds gehechtheid van ouders aan kinderen is de grondvorm van alle altruïsme. Zij wordt ook verwijd tot buiten de kring van verwanten. Dieren die voor hun voedsel en bescherming afhankelijk zijn van groepsgenoten zijn ook gehecht aan elkaar. Ze zijn op elkaar aangewezen.

Dat is in hun eigenbelang, zegt De Waal in het spoor van sociobiologen als Wilson en Dawkins. Maar in hun hoofd speelt dit eigenbelang geen rol. Waarom komen ze anderen te hulp? Waarom worden gehandicapte apen door hun groep ontzien en anders benaderd dan gezonde dieren? Waarom rouwen olifanten en apen om de dood van hun verwanten? Waarom troosten chimpansees elkaar? Wat gebeurt er dan wel 'in hun hoofd'? Voor die vraag hebben Wilson en Dawkins geen oog. Zij denken alleen in termen van gedrag. De Waal daarentegen is ook in motieven geïnteresseerd. Het vermogen om zich in anderen te verplaatsen (empathie) bezitten dieren niet. Dat is wellicht voorbehouden aan mensen. Maar een paar belangrijke stappen in die richting worden wel gezet.

In de eerste plaats: sympathie (het begaan zijn met elkaars welzijn) kennen dieren wel. Waardoor wordt zij veroorzaakt? Waarom worden sommige gehandicapte dieren bijvoorbeeld in een gemeenschap ontzien? De Waal denkt dat naast de gehechtheid tussen ouders en kinderen ook sociale leerprocessen een rol spelen. Dieren leren uit de omgang met elkaar wat elkaars (verminderde) capaciteiten zijn en stemmen daar hun gedrag op af. Dat kan in misbruik en uitbuiting van de handicap resulteren - en dat gebeurt ook -, maar ook in zorg en verdraagzaamheid. Een tweede stapje dichterbij de bewuste inleving in anderen (cognitieve empathie) komt wat De Waal het verschijnsel van de 'aanstekelijke werking van emoties' ('emotional contagion') noemt. Waarschijnlijk zien apen het lichaam van anderen als een uitbreiding van zichzelf, en resonanceert het verdriet en de pijn van anderen als het ware in henzelf. Ze vereenzelvigen zich letterlijk met anderen. Echt in de schoenen van een ander staan en zich realiseren wat een ander *als ander* overkomt, dat kunnen ze niet. Ze missen daarvoor het

noodzakelijke bewustzijn van zichzelf. Ze denken niet over zichzelf na als een zelfstandig, afzonderlijk wezen. Apen bekijken zichzelf echter wel door de bril van de anderen. Zij beschouwen anderen als een deel van zichzelf en omgekeerd zichzelf als deel van anderen. Vandaar ook hun veelvuldig nabootsend gedrag. Ze 'apen' elkaar voortdurend na. Hun emoties lijken wel besmettelijk. Een derde factor in het ontstaan van sympathie bij dieren zou gevormd kunnen worden door aangeboren reacties die optreden zodra een lid van de soort in gevaar komt. Bekend is wat men het *Kindchenschema* noemt, een mechanisme dat ook bij mensen werkt: zodra we kinderlijke trekken zien, schieten we vol en smelten van ontroering. Het succes van Walt Disney berust hier op, maar ook dat van de bedreigde pandabeer van het Wereld Natuur Fonds.

Met elkaar vormen de gehechtheid, de emotionele identificatie en de erfelijke reacties bouwstenen voor het inlevingsvermogen (empathie) zoals wij mensen dat kennen. Wij kunnen echter bewust elkaars perspectief innemen. Dat kunnen de apen niet. Maar zonder het emotionele vermogen om met elkaars welzijn begaan te zijn dat wij met hen delen, bestond er ook geen daadwerkelijke empathie. Het eerste is een voorwaarde voor het tweede. Hoezeer beide in elkaars verlengde liggen toont de wrede voldoening die sommigen kunnen hebben bij het lijden en het ongeluk van anderen (*Schadenfreude*). Wie de wisseling van perspectief in de moraal alleen maar als een zaak van koele berekening uit eigenbelang beschouwt kan deze emotie niet verklaren. Schadenfreude is het exacte tegendeel van sympathie, maar berust ook op dezelfde gevoelsmatige verbondenheid van individuen. Het betonen van sympathie kan men, met reductionistische sociobiologen, verklaren in termen van (genetisch) eigenbelang. Maar, zegt De Waal, die constatering is net zo veelzeggend als de uitspraak dat alle leven op aarde het gevolg is van de omzetting van zonne-energie. Men heeft wel gelijk, maar men zegt eigenlijk niets.

Sociale emoties spelen dus een belangrijke rol in de totstandkoming van moraal. David Hume, Arthur Schopenhauer en Adam Smith - filosofen die een belangrijke rol voor de sympathie weglegden - hadden gelijk, de plichtethicus Kant had het niet: 'Morele gevoelens waren er het eerst; toen kwamen de morele principes.' (idem, 87) Met die conclusie plaatst De Waal de zorg van mensen voor elkaar en anderen in het hart van de moraal. Hij volgt daarin nog steeds Darwins formule: moraal = sociaal instinct + intelligentie + gewoonte. Dankzij het ontwikkelde menselijk vermogen tot verbeelding is moraal mogelijk. Morele intelligentie blijkt hier echter evenveel het denken als het gevoel te omvatten. De rationele enkeling, die de theorie van het sociale contract domineerde, is in werkelijkheid een mythe. 'De zorg van een individu voor een ander hangt af van een mozaïek van factoren die zich van rationeel en cognitief uitstrekken tot emotioneel en fysiologisch.' (idem, 79) Inzicht in de evolutionaire oorsprong van moraal maakt ons opmerkzaam op de fundamentele rol die sociale gevoelens er in spelen. Moraal is *gevoel* voor verhoudingen.

Maar gevoel is meer dan emotie. Het drukt zich uit in regels en conventies, en in de schroom en de takt waarmee men hen hanteert. Sociale regels

ontstaan die voor alle leden van de groep gelden, bepaalde vormen van gedrag voorschrijven en andere verbieden. Men kan rekenen op straf en morele verontwaardiging als men ze overtreedt. Bij apen houden deze regels een ingewikkelde sociale hiërarchie van leiders en ondergeschikten in stand. Iedereen probeert een zo hoog mogelijke plaats in de sociale orde te verwerven. De Waal wijst op de schijnbare schuldbesef bij dieren na het overtreden van de regels van hun meerderen (denk aan de hond en zijn baas). Regels worden blijkbaar verinnerlijkt, een deel van henzelf. Of is dat slechts ten dele of schijn? Proberen ze alleen straf te ontlopen en tonen ze angst voor het verbreken van een waardevolle relatie? Waarschijnlijk dat laatste. Maar we hebben hier in elk geval wel van doen met een voorloper van het werkelijke schuldbesef, dat optreedt ook als niemand de overtreding heeft gezien en zal straffen. Schaamte gaat nog een stap verder. In dat geval zijn we niet bang voor de daadwerkelijke straf van anderen, maar is alleen al de voorstelling van de afkeurende mening van anderen voldoende om ons voor ons eigen gedrag te doen schamen. Bij mensen worden niet alleen de sociale regels geïnternaliseerd, maar ook de idealen waarvan ze zijn afgeleid. Onze sociale reputatie hangt direct samen met onze zelfwaardering. Het menselijk vermogen om te blozen is in dit verband werkelijk uniek. Wie liegt zonder te blozen, wie nooit wroeging heeft en wie elke kans pakt om er zelf beter van te worden wordt in onze menselijke samenleving als onbetrouwbaar of gestoord ervaren. Mensen internaliseren de waarden van de samenleving zo totaal dat hun diepste identiteit erdoor wordt bepaald (vgl. Kekes' interpretatie van Oedipus, 3.4.2.). Het eigenbelang is dan geen motief tot handelen meer. De Waal concludeert: 'Ik ben er beslist van overtuigd dat mensen altruïstisch en eerlijk kunnen zijn zonder elk moment aan hun voordelen te denken.' Hier worden menselijke motieven zichtbaar, die onafhankelijk bestaan van het evolutionaire proces dat ons heeft voortgebracht. (idem, 117) De genen worden niet nagevolgd, noch bestreden, maar in zekere zin overtroefd.

Er is in dit verband nog een punt waarop de voorschrijvende regels in de menselijke samenleving van die van andere groepen primaten verschillen. Dat is het egalitaire karakter ervan. De menselijke samenleving is veel meer op gelijkheid gericht. De apenkolonies die De Waal beschrijft zijn verticaal gestructureerd, terwijl onze democratische samenleving voornamelijk horizontaal is georganiseerd. Dat moet men ook weer niet overdrijven. Ook in ons type samenleving is het sociale statusverschil immers van groot belang. Maar desondanks kent zij toch sterk egalitaire tendensen. Daar zijn ook evolutionaire oorzaken voor aan te geven, aldus De Waal. Hoe meer men zich heeft moeten verzetten tegen een gezamenlijke vijand, des te gelijkwaardiger staat men tegen over elkaar. De Waal brengt de Nederlandse strijd tegen de zee in verband met de relatief hoge waardering voor gelijkheid in ons land. Een tweede voorwaarde voor sociale gelijkheid is de mogelijkheid van leden van een gemeenschap om er uit te stappen. Wie geen kant op kan, gehoorzaamt eerder zijn meerderen dan wie een alternatief heeft. Het bestaan van andere groepen die iemand willen opnemen als zijn eigen groep hem eventueel uit zal stoten, heeft daarom een egaliserend effect op de sociale regels die in die groep gelden. (idem, 127)

Hoe meer gelijkheid een rol speelt, des te meer wordt goed leiderschap belangrijk. Dat is niet alleen onder mensen zo, ook bij de chimpansees die De Waal in Burgers Dierenpark in Arnhem observeerde is dat het geval. Het domineren met geweld wordt vervangen door het erkennen van het gezag van een leider. Hij moet in geval van conflict onpartijdig kunnen oordelen en bij zijn bemiddelingen geen eigen voordeel nastreven. Daarop wordt hij ook beoordeeld door de groep. Een basiselement van rechtvaardigheid en billijkheid - onpartijdigheid - komt daarmee te voorschijn. Er is hier nog geen sprake van het fenomeen dat alleen in menselijk moraal zichtbaar wordt: dat conflicten niet alleen worden gesust of beslecht, maar worden voorkomen door de zorg voor de gemeenschap als geheel tot een zorg van allen te maken. Daarvoor is een veel sterker ontwikkelde verbeeldingskracht nodig dan die mensapen bezitten. Maar de bodem is er wel voor gelegd.

Een derde element in de moraal dat voor een evolutionaire verklaring in aanmerking komt is - naast sympathie en conventies - het principe van wederkerigheid. De Waal sluit zich hier in zijn interpretatie sterk aan bij het bestaande sociobiologische onderzoek en voegt er weinig nieuws aan toe (vgl. 2.1.5.). Hij volgt hierin R. Trivers, die reeds in het begin van de jaren zeventig met zijn theorie over het *reciprocal altruism* kwam. Wel kan men zeggen dat De Waals observaties deze theorie sterk ondersteunen. Hij laat zien dat de bouwstenen van het menselijke geven en nemen ook bij mensapen aanwezig zijn. Het rationeel aangaan van relaties op basis van wederzijds voordeel vormt een heel sterke streng in het weefsel van de menselijke moraal. Het liberale kapitalisme lijkt op het principe te zijn gebouwd. Maar de oorsprong ervan ligt ver terug, in de verre voorgeschiedenis van de menselijke soort die wij gemeenschappelijk hebben met andere primaten. Ook dieren die zich niet bewust zijn van wat *geven* betekent, zoals chimpansees, weten wel wat ruilen en delen is. Ze beoefenen daarmee de oervorm van moraal. Niet elke wederkerige relatie is moreel van aard, maar moraal kan niet zonder wederkerigheid.

De tweede vorm van altruïsme die de sociobiologie onderscheidt, het verwantschapsaltruïsme (W. Hamilton) is vanuit genetisch perspectief beschouwd eigenlijk een vorm van egoïsme. Het wordt ook wel *inclusive fitness* genoemd. Bij wederkerig altruïsme echter komt de één de ander te hulp, ook als hij geen familie is. Voedsel wordt gedeeld, bescherming wordt geboden, zonder dat iemand daartoe door anderen gedwongen wordt. Ook hier speelt het eigenbelang een rol. Maar dan via de omweg van het rekenen op en vertrouwen van anderen. Wederkerig altruïsme houdt in: het helpen van anderen die ons helpen. Nodig daarvoor is een goed geheugen en de zekerheid dat we in de toekomst afhankelijk blijven van elkaar. De relatie die daaruit resulteert kan uiterst calculerend op eigen voordeel gericht blijven. In dat geval verwacht men, na door anderen geholpen te zijn, onder de verwachting van een tegenprestatie uit te kunnen komen, en benut de eerste de beste kans die zich daartoe voordoet. Maar het duurzame netwerk van geven en nemen verinnerlijkt zich in het gedrag en wordt een kenmerk van de morele identiteit. Voor dergelijk 'liftersgedrag' gaat men zich dan schamen. Het principe van wederkerigheid wordt door alle leden van een gemeenschap als kenmerk van die gemeenschap ervaren. Wie het principe

schendt en bedrog pleegt kan op algemene verontwaardiging rekenen, onafhankelijk van de individuele belangen die worden geschonden. Betrouwbaarheid wordt een 'deugd'. Wie schade is toegebracht wordt gewroken. Geven en nemen beperkt zich dan niet meer tot het delen van voedsel alleen - daar is het wellicht ooit wel mee begonnen - , maar trekt door alle aspecten van het sociale leven heen. De basis voor het principe van rechtvaardigheid en billijkheid wordt gelegd.

De Waal geeft in dit verband interessante voorbeelden bij chimpansees. Hij is echter voorzichtig in het trekken van al te directe parallellen met mensen. Desondanks concludeert hij: 'Ik ben de eerste om toe te geven dat we nog steeds een lange weg te gaan hebben voordat we wederkerig altruïsme hebben bewezen en begrepen, toch is er volop aanwijzing dat het zich veel beter bij onze naaste verwanten heeft gevestigd dan tot nog toe is gedacht.' (idem, 159) De denkbeeldige dialoog die in moderne theorieën zoals die van John Rawls aan het principe van rechtvaardigheid ten grondslag worden gelegd gaan uit van rationele individuen. 'We kunnen er echter veilig van uitgaan dat onze voorouders geleid werden door dankbaarheid, verplichting, vergelding en morele verontwaardiging lang voordat zij voldoende taal hadden ontwikkeld om een moreel discours te voeren.' (idem, 161)

Een vierde en laatste bouwsteen voor moraal waarvoor De Waal een evolutionaire verklaring geeft, is wat hij 'getting along' noemt. Dieren leven in gemeenschappen om bescherming te vinden bij elkaar en om van voedsel verzekerd te zijn. Daarmee krijgt de groep een waarde op zichzelf. De moraaltheorieën van de Verlichting werden gevoed door de mythe van het eenzame individu. Vrijheid was synoniem met de afwezigheid van sociale banden. Van Rousseau tot Rawls wordt de samenleving gezien als een verzameling rationele, niet in elkaar geïnteresseerde partijen. Maar voor een evolutionaire visie op de menselijke moraal is dat een illusie. Primaten, ook mensen, zijn door en door gemeenschapswezens. Mensen zijn ooit begonnen als groepsdieren, en dat stempelt ook hun moraal. Maar groepen bestaan uit individuen met verschillende belangen. Dat geeft spanningen en conflicten. Die worden door onderhandelingen uit de weg geruimd, of ze worden uitgevochten. In dat geval moet er verzoening en vrede worden gesticht tussen partijen. De Waal is een meester in het beschrijven van ruzies tussen mensapen en de manier waarop ze weer worden beslecht. Hij beschouwt agressie in dit verband niet als een individuele eigenschap, maar als het resultaat van belangentegenstellingen tussen individuen die een verleden en een toekomst met elkaar delen. Agressie is alleen binnen een duurzaam netwerk van relaties te verstaan. Er wordt onder De Waals chimpansees wat afgevochten. Maar er wordt in dezelfde mate ook weer verzoend. De vreugde daarover wordt dan niet onder stoelen of banken gestoken, maar feestelijk door heel de gemeenschap gevierd. Familieleden van slachtoffers proberen in hun plaats tot verzoening te komen met de agressor. Ook is er sprake van bemiddeling door derden, als twee partijen er niet uitkomen. Blijkbaar vertegenwoordigen vreedzame relaties in een gemeenschap een waarde op zichzelf, een kwaliteit die uitstijgt boven het directe belang voor individuen.

Ook apen en mensapen bezitten dus gemeenschapszin ('community concern'). Zij bemoeien zich weliswaar nog niet om het abstracte belang van de gemeenschap als zodanig. De zorg om de kwaliteit van de gemeenschap overlapt nog helemaal de zorg voor de kwaliteit van individuele relaties. Maar hier is wel een kiem gelegd voor het gemeenschappelijk goed (*bonum commune*) uit de ethiek. Het vereist een hoger sociaal bewustzijn om in te zien hoe het individuele welzijn samenhangt met het collectieve. Dan pas wordt de kwaliteit van de gemeenschap zelf een nastrevenswaardig ideaal. Dat zien we voor het eerst bij mensen gebeuren. Zo zelfs, dat we kunnen zeggen dat bewuste zorg voor de gemeenschap het hart vormt van de menselijke moraal.

De bouwstenen van de moraal die mensapen en mensen met elkaar delen, worden door De Waal in het volgende schema nog eens samengevat:

Sympathie-achtige trekken

Gehechtheid aan elkaar, te hulp schieten, aanstekelijke emotionaliteit.

Door leerprocessen verworven aanpassing en speciale benadering van gehandicapten en gewonden.

Het vermogen om zich mentaal in de plaats van anderen te verzetten.*

Norm-gerelateerde karakteristieken

voorgeschreven sociale regels.

de verinnerlijking van regels en het vooruitlopen op straf.*

Wederkerigheid

Een concept van geven, onderhandelen en wraak.

Moralistische agressie tegen overtreders van de wederkerigheidsregels.

Duurzaam samenleven (Getting Along)

Vredestichten en het vermijden van conflict.

Gemeenschapszin (community concern) en het onderhouden van goede relaties.*

Het aanpassen van strijdende belangen door onderhandelen.

Op de met een * gemerkte gebieden lijken mensen veel verder te zijn dan de meeste andere dieren (idem, 211).

De Waal geeft een beeld van moraal, dat in de menselijke samenleving in al haar complexiteit verder is ontwikkeld. Hij aarzelt om andere diersoorten

dan de mens als 'morele wezens' te betitelen. Toch meent hij dat veel van de gevoelens en cognitieve vermogens die ten grondslag liggen aan de menselijke moraal voor de komst van de mens in de evolutie reeds aanwezig waren. We kunnen ze immers herkennen in andere dieren. Ook al kan er niet van identiteit worden gesproken, met name tussen mens en mensapen zijn fundamentele overeenkomsten te signaleren. Door alleen nadruk te leggen op de verschillen zien we niet het belang van wat we gemeenschappelijk hebben. De basiskenmerken van onze moraal hebben we aan een gemeenschappelijke voorouder te danken. Wie dat niet wenst te zien en in zijn visie op moraal wil verdisconteren lijkt op iemand die de top van een toren bereikt en dan zegt dat de rest van het gebouw er niet toe doet, of dat wat vroeger van de toren werd gezegd nu alleen voor de top geldt. 'Hebben dieren moraal? Laten we eenvoudig concluderen dat ze op een aantal verdiepingen van de toren van de moraal wonen.' (idem, 212)

De Waal sluit zijn boek af met een bijstelling van de gangbare visie van sociobiologen op altruïsme. Deze spreken in het spoor van Darwin over altruïsme als een zich 'uitbreidende cirkel'. (vgl. bijv. Singer 1983) In het centrum daarvan staat het verwantschapsaltruïsme. Met de gehechtheid van ouders aan hun nageslacht is moraal begonnen. Daaromheen legt zich de kring van het wederkerige altruïsme. Maar ook die dijt uit. Niet allen binnen de naaste familie, maar ook in de ruimere kring van de leefgemeenschap, de stam of clan kan men op vrijwillig geboden steun en hulp rekenen. De cirkel breidt zich uit tot de natie, ja neemt zelfs de omvang van de mensheid aan. In de ecologische ethiek wil men haar vandaag nog verder oprekken, tot alle levensvormen op aarde. De Waal stemt in principe in met deze voorstelling van zaken, maar spreekt zelf liever van een drijvende piramide dan van een cirkel. Aan de top van de piramide staat het zelf, daaronder komt de familie en de clan. Weer een niveau lager komt de zorg voor de groep of gemeenschap, gevolgd door de stam of natie, de mensheid als geheel en tenslotte, onderaan en het breedst in omvang, alle vormen van leven. De piramide drijft in het water, dat voor opwaartse druk zorgt. Hoe beter het een mens gaat, des te meer bronnen tot altruïstisch handelen heeft hij tot zijn beschikking. Deze bronnen vormen de totale opwaartse druk. Hoe hoger die is, des te meer van de piramide komt er boven water. In de moraal geldt dus dat alleen wie het breed heeft, het ook breed kan laten hangen.

De Waal ziet weinig heil in een eindeloze uitdijing van de cirkel van het altruïsme. Het ideaal van universele broeder- en zusterschap vindt hij niet realistisch, omdat het geen onderscheid wil maken tussen de buitenste cirkel van het altruïsme en de binnenste. De Amerikaanse ecooloog Garret Hardin, door De Waal instemmend geciteerd, spreekt neerbuigend van een 'promiscue altruïsme' omdat het de naastenliefde bedrijft met een ieder, zonder onderscheid des persoons. Altruïsme blijft voor De Waal verbonden met de noodzaak tot samenwerking met hen die ons na staan tegen vijanden die ons vreemd zijn. Niet dat hij daarmee uitsluit dat de altruïstische cirkel zich uitbreidt. Dat dieren nu ook als voorwerp van morele zorg worden beschouwd, juicht hij alleen maar toe. Alleen vindt hij dat je niet meer naastenliefde van mensen mag vragen dan ze ook 'van nature' kunnen opbrengen. Daarom is de achterliggende gedachte bij het voorstel van Peter

Singer en Paola Cavalieri tot *Het Grote Apenproject*, waarbij mensapen en mensen 'een gemeenschap van gelijken' vormen en elk moreel onderscheid is uitgewist, niet alleen onhaalbaar maar ook onwenselijk. Er zijn nu eenmaal verschillen tussen de soorten, en die moeten we erkennen en respecteren. Omwille van onze eigen waardigheid als mens, maar ook omwille van die van de dieren. Dat we mensen binnen de menselijke soort dan ook met grotere morele zorg omringen dan dieren is niet verkeerd.

In de laatste opmerkingen over de humaniteitsgedachte en onze verhouding tot dieren doet De Waal normatieve uitspraken, die hij nauwelijks verder verantwoord. Hij is immers in de eerste plaats bioloog en geen ethicus. Leidt hij zijn oordelen rechtsstreeks ('logisch') af uit zijn visie op de natuur? Dat niet. Hij is beducht voor de naturalistische drogreden, maar wil wel zijn ethiek *in overeenstemming* brengen met zijn inzicht in de natuur. Hij kiest voor een moraal die de grenzen en mogelijkheden van de natuur respecteert. De middelen waar onze moraal zich van bedient en de behoeften en verlangens die zij tracht te vervullen, te onderdrukken of op elkaar af te stemmen zijn niet ons eigen maaksel, maar dat van een lange evolutie. De behoefte aan bescherming voor kinderen, aanzien en respect in de gemeenschap, het verlangen om bij een groep te behoren - ze zijn geen willekeurige opties, maar vormen het basismateriaal waarmee de moraal moet werken. (idem, 39) Een naturalistische ethiek neemt de voorwaarden, grenzen en mogelijkheden die de natuur ons stelt tot uitgangspunt. Daarbinnen is er veel rek mogelijk. Maar niet eindeloos.

De Waal lijkt behoedzaam in zijn normatieve theorie. Toch is zijn conclusie, dat op grond van het feit dat in de evolutie van de moraal het hemd altijd nader is dan de rok (de drijvende piramide), en dat het redelijkerwijs ook beter zo kan blijven, verstrekkend. De Waals non-reductionistische sociobiologie levert een goede theorie voor de verklaring waar moraal vandaan komt en hoe zij functioneert. Maar een bevredigende theorie van morele rechtvaardiging biedt zij eigenlijk niet. Dat komt omdat zij vooral beschrijvend is, en geen normatieve ethische theorie wil bieden, maar ook vanwege de vraag of de normatieve keuzes die hij desondanks maakt wel de juiste of de enig mogelijke zijn. Het antwoord op de vraag waar moraal vandaan komt zegt immers nog weinig over waar zij naar toe moet. Ik denk nu vooral aan het 'de hemd is nader dan de rok'-principe. Op christelijke gronden zal men eerder zeggen dat naastenliefde wel universele geldigheid bezit. In het evangelie roept Jezus zijn leerlingen op om hun vader en moeder 'te haten' (Luc. 14, 26). Maar tegelijk is Hij ook degene die de gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan vertelt, waarin een vreemdeling zich over een slachtoffer ontfermt, dat door de leden van de eigen gemeenschap in de steek is gelaten (Luc. 10: 25 - 37). Niet alleen wordt in dit verhaal het 'eigen volk eerst'-principe geloochenstraft, ook wordt het te hulp komen van de ander volstrekt onafhankelijk gemaakt van elke vorm van wederkerigheid. Het slachtoffer en de helper delen niets met elkaar dan alleen hun mens zijn en het feit van hun ontmoeting. Hun relatie is volstrekt asymmetrisch.

Het christelijk geloof leert hiermee een radicale moraal die niet in cirkels en piramides denkt, of sterker nog, die de rangorde in bestaande cirkels en piramides omkeert. Het is de vreemde die recht en bijstand verdient; wie nabij is wordt verlaten. H. Philipse wil van deze paradox in zijn genoemde boek (4.1.1.) niet weten en spreekt van een 'open vraag of het gebod der naastenliefde zo moet worden uitgerekt dat de gehele mensheid onze naaste wordt.' (Philipse 1995, 123) Dat hoeft zijns inziens ook niet als men een evolutionaire visie op moraal aanhangt. Het maakt geen deel uit van haar normatieve theorie. Het gebod van mondiale naastenliefde zal bovendien waarschijnlijk ook kwalijke gevolgen hebben. Opvolging ervan zal tot de ondergang leiden van de westerse cultuur zoals wij die nu kennen leiden. Achthonderd miljoen mensen in de rijke westerse landen zullen hun rijkdom moeten delen met een wereldbevolking van zeven à acht miljard. Wie het westerse leef- en consumptiepatroon wereldwijd uit wil breiden, stevent bovendien af op een ecologische ramp. Philipse staat dan ook een minimale interpretatie van de mensenrechten voor, waarbij mensen wereldwijd wel aanspraak kunnen maken op de klassieke grondrechten als vrijheid van godsdienst en vrijheid van meningsuiting, maar niet op sociale grondrechten als het recht op een bestaansminimum, op onderwijs, medische verzorging enzovoort. Een maximale interpretatie blijft alleen maar retoriek, vindt hij, omdat niemand de claims die in de rechten worden uitgedrukt kan verwerkelijken. De evolutionaire ontwikkeling van de moraal kan zijns inziens ook als rechtvaardigingsgrond voor de moraal fungeren. Daarom kiest ook Philipse, net als De Waal, voor een ethiek van 'het hemd is nader dan de rok'. Ondanks het feit dat de sociobiologie een magere rechtvaardiging biedt voor de moraal, worden er toch verstrekkende normatieve consequenties aan verbonden. De vraag is of het anders kan.

4.2. Een theologische rechtvaardiging van moraal

Mijns inziens is een omvattende theorie van moraal niet alleen op basis van wetenschappelijke inzichten mogelijk. Wie wetenschap zowel wil laten verklaren als rechtvaardigen vraagt meer van haar dan zij kan. Ik pleit er daarom voor het interpretatiekader te verbreden, door de religie in de theorie van de moraal een integrerende rol te laten vervullen. In hoofdstuk 1 schreef ik dat religie en wetenschap twee verschillende manieren van antwoorden zijn op vragen die de werkelijkheid ons stelt. Ze moeten niet met elkaar worden verward, maar ook niet tegen elkaar worden uitgespeeld. Ze zijn te beschouwen als twee complementaire vormen van respons op de werkelijkheid. In de afgelopen eeuwen is hun onderlinge verhouding vertroebeld. Wetenschap is de afgelopen eeuwen sterk gebleken in het verschaffen van betrouwbare informatie over de werkelijkheid. De godsdienst dient dat nu ook te erkennen en de kracht van een naturalistische verklaring van moraal in te zien. Maar in meer dan één opzicht is de religie ook de meerdere gebleven van de wetenschap. Zij beheert de mythen en symbolen van de mensheid. 'Zij weet het leven van mensen doel en richting te geven en hun handelen te motiveren. Haar verklarende functie mag grotendeels door de wetenschap zijn overgenomen, haar zingevende rol bezit zij nog steeds', schreven we in hoofdstuk 1.3.3. Ik ben van mening dat een godsdienstige interpretatie van de moraal een mogelijke rechtvaardiging

verschafft die antwoord geeft op de meta-ethische vraag (1) waarom we aan moraal zouden moeten doen en (2) op de normatieve vraag wat goed is in de moraal. Godsdienst kan de kracht en de wil verschaffen om het welzijn van anderen te willen bevorderen, zonder dat daar een direct eigenbelang tegenover staat. Zij geeft de moraal een stevige steun in de rug, door het menselijk streven naar welzijn voor anderen door een Godservaring te zien ondersteund en bevestigd.

Deze stelling wordt ondersteund door een christelijke geloofsvisie. We kunnen proberen haar zo inzichtelijk mogelijk te maken ook voor wie dat standpunt niet deelt. Die geloofsvisie is de resultante van een aantal globale keuzes waar iedereen voor komt te staan die een evolutionair wereldbeeld in zijn levensbeschouwing op wil nemen. Met Gordon W. Kaufman kunnen we die keuzes 'geloofsstappen' noemen. (Kaufman 1993, 286v.) In het onderstaande schema worden ze in beeld gebracht, al moet men daar wel bij zeggen dat het gevaar van een zekere versimpeling erin besloten ligt. De eerste keuze is of we over wat er in de wereld gaande is ook willen nadenken of niet. Wat is de ware aard van de dingen? Wie vraagt en doorvraagt op die weg is niet meer een dogmaticus, in die zin dat hij klakkeloos een traditie napraat. Hij is ook geen agnostisch positivist die a priori vindt dat dit soort vragen zinloos is omdat hij niet verder wil zien dan dat wat voor ogen gegeven is. Hij getuigt van een reflexieve instelling en is bereid aan metafysica te doen, dat wil zeggen: na te denken over de fundamentele structuur van de werkelijkheid en ordening aan te brengen in zijn gedachten over leven, dood en zin. (Er is natuurlijk ook een instelling denkbaar die reflexief tot de conclusie komt dat er op de ultieme levensvragen geen zinnig woord te zeggen valt, dat dáárom de vraag ernaar zinloos is. Men zou haar agnostisch-reflexief kunnen noemen.) Maar er moet een tweede beslissing genomen worden. Men kan de werkelijkheid beschouwen als een onveranderlijke, eeuwige structuur, en de tijd als een kwade indringer. Maar ook is het mogelijk de wereld als een proces in wording te beschouwen en de tijd als creatieve factor daarin. Hier scheiden zich globaal de wegen van evolutionisten en die van de pre-moderne en moderne kosmologen. Wie dan de weg van het evolutionisme wil vervolgen, staat vervolgens voor een derde keus. Hij kan het wereldproces reductionistisch alleen in termen van materie willen begrijpen, maar het ook opvatten als een creatief proces van toenemende complexiteit. Dan is niet alleen de Big Bang belangrijk, maar wellicht ook het punt Omega (Teilhard de Chardin). Niet alleen materie, maar ook geest en geschiedenis. In dat laatste geval zal men open staan voor denken in termen van doelgerichtheid, terwijl een reductionist daarentegen alleen van toeval wil weten. Maar gesteld dat men dan voor een non-reductionistische benadering kiest, opnieuw kunnen zich dan de wegen scheiden. Wil men aan de creativiteit in de geschiedenis van het leven de naam God verbinden of niet? Dat is een vierde geloofsstap. En stel dat men dan kiest voor dat expliciete woordje God, wat stelt men zich daar bij voor? Is God een actief handelend subject, of is God meer de aanduiding voor het ontzagwekkende geheim van het Creatieve Proces zelf (zo Kaufman zelf)? Op dit punt gaan niet alleen de wegen van de grote religies, maar ook die van de theologen binnen de afzonderlijke tradities zelf uiteen.

agnostisch-positivistisch dogmatisch reflexief-metafysisch

.....denken over levensvragen

wereld als proces wereld als onveranderlijke orde

doelgerichte geschiedenis toevallige materie

God als immanent Creatief Proces God als transcendente Persoon

Wie de religie als een interpretatiekader van de werkelijkheid gebruikt, doet dus meer dan een irrationeel a priori standpunt innemen. Het geloofsstandpunt is te reconstrueren als de resultante van een aantal kleinere geloofsstappen. Ook wie tenslotte niet de hele weg kan gaan, kan in gesprek raken op een van de eerdere kruispunten. Alleen met de positivisten die levensvragen zinloos vinden en met de dogmatisten die ze niet stellen, zal er nooit een gesprek kunnen worden gevoerd.

Ik kies mijn uitgangspunt in het boek van de theoloog Gerd Theissen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht* (Theissen 1984), omdat ik me met zijn benadering verwant voel. Hij geeft een theologische rechtvaardiging voor een evolutionair beschouwde moraal en verbindt daaraan ook normatieve consequenties. Theissen kijkt niet alleen vanuit de bijbel naar de evolutie, maar ontwikkelt ook omgekeerd een evolutionistische visie op het

christelijk geloof. Dat doet hij - uitzonderlijk voor theologen - in de lijn van Darwin, en niet in die van de romantische vitalisten als Bergson of Teilhard de Chardin. Hij beantwoordt daarmee aan onze dubbele voorkeur, uitgesproken in hoofdstuk 2.2.3, voor een non-reductionistische visie op evolutie, die Darwins principes van natuurlijke selectie wenst te verdisconteren.

De darwinistische leer kent drie mechanismen die de dynamiek van de evolutie bepalen: mutatie, selectie en aanpassing. *Mutatie* vertegenwoordigt het toevalsmoment in de evolutie. Door veranderingen in de genetische structuur, maar ook door de seksuele voortplanting met een van tevoren onbekende partner maakt de natuur onvoorziene sprongen. Welke daarvan toekomst in zich dragen en welke niet, dat wordt bepaald door de omgeving. Zij *selecteert* wie door mogen gaan 'naar de volgende ronde' en wie niet. Als de omgevingsfactoren door welke oorzaak dan ook sterk veranderen, zullen alleen de organismen die op die omgeving gunstig afgestemde mutaties hebben ontwikkeld, overleven. *Aanpassing* wil tenslotte zeggen dat daaruit stabiele, duurzame levensvormen ontstaan, waarin organismen zich blind zullen herhalen in volgende generaties.

Deze basiswet regeert de natuur, maar ook de cultuur. Theissen beschouwt religie en wetenschap als twee verschillende aanpassingsstructuren aan de ons omringende werkelijkheid. Ook zij zijn tot stand gekomen volgens de wet van mutatie, selectie en aanpassing. Ze helpen de menselijke soort in dit stadium van de evolutie om zich aan te passen aan en te overleven in een raadselachtige en soms vijandige werkelijkheid. Hoe ze verschillen en elkaar toch weer aanvullen, dat is eerder aan de orde geweest (1.1.3.). Hier gaat het er om vast te stellen dat ze beide produkten zijn van de culturele evolutie. Tot nog toe zijn biologische en culturele evolutie zo in elkaar verlengde geplaatst, dat de verschillen tussen beide nauwelijks naar voren traden. Bij Theissen gebeurt dat wel, ook al heeft hij tegelijk duidelijk oog voor de continuïteit tussen beide. De culturele evolutie verwijdt zich ook van de biologische evolutie, in de manier waarop ze leert omgaan met de selectiedruk die er van de omgeving uitgaat. Cultuur begint daar, zo kan men stellen, waar ook de onaangepasten er in slagen te overleven. De Waal wijst in zijn apenkolonies op gehandicapte en zwakke leden van de groep, die overleven dankzij de tolerantie en hulp van de groep. Moraal, zegt hij in dat verband, begint bij de 'survival of the *unfit*'. (De Waal 1996, 7, 11, 44 vv.) Die moraal vormt de motor van de cultuur. Cultuur begint zodra de selectiedruk wordt verminderd en individuen dankzij de steun van de gemeenschap overleven, die zich anders niet gehandhaafd zouden hebben. Dat uit zich niet alleen in een daadwerkelijk te hulp komen, maar ook in de weigering om zwakke leden uit de gemeenschap uit te stoten. De gemeenschap vormt een morele buffer, waarbinnen mensen elkaar de ruimte bieden om te overleven, zonder dat dit ten koste gaat van het leven van anderen.

De culturele evolutie gehoorzaamt nog steeds aan dezelfde drie darwinistische wetten, maar ze ondergaan een bewerking, die maakt dat er van een soort *evolutie binnen de evolutie* gesproken kan worden. Cultuur is

een mutatie binnen de natuur. Dat levert een aantal overeenkomsten en verschillen op tussen de biologische en de culturele evolutie. Terwijl in de biologische evolutie mutaties optreden door middel van genetische varianten en seksuele voortplanting, ontwikkelt de cultuur zich vooral via techniek en symbolisch denken. Er worden verschillende technieken en theorieën bedacht die worden uitgeprobeerd op de werkelijkheid. Sommige daarvan overleven, zij zijn innoverend gebleken. Andere verdwijnen omdat ze mislukt zijn, slecht waren aangepast aan de eisen van de omstandigheden. Zij sloegen eenvoudig nergens op. Beide vormen van mutatie hebben overeenkomsten, in die zin dat het toeval een belangrijke rol speelt. In het ene geval is het een speling van de natuur, in het andere misschien een geniaal inzicht, maar beide scheppen iets nieuws dat tot nog toe niet in het verleden besloten lag. Veel technieken en ideeën blijken net als veel genetische probeersels niet te functioneren. Zij belanden op het kerkhof van de cultuur en worden vergeten. Maar sommige treffen doel en worden beloond. (Natuur en cultuur lijken in dit opzicht zo op elkaar dat Richard Dawkins een nieuw woord bedacht voor culturele eenheden die vergelijkbaar zijn met de biologische genen. Hij noemt technieken en ideeën *memen*, die als ze succesvol en vruchtbaar zijn zich net als genen vermenigvuldigen en in het geheugen van de cultuur worden opgenomen en voortleven. (Dawkins 1976, 189vv.; vgl. ook Dennet 1996)) Er is echter ook een duidelijk verschil tussen genetische en culturele mutaties. In de cultuur vinden ze buiten het lichaam plaats. Techniek is een verlengstuk van het lichaam, dat gelijk blijft aan zichzelf. Bovendien worden ideeën meer of minder doelbewust geconstrueerd. Er wordt werkelijk bewust *gezocht* naar middelen om de oogst zo groot, de kleren zo warm, het gevaar zo klein en de kinderen zo gezond mogelijk te maken.

Ook het biologische en culturele selectiemechanisme kent overeenkomsten en verschillen. Natuurlijke selectie berust op de overleving van de meest aangepaste. Dat kan zijn: de sterkste, maar ook de slimste. Wanneer er beperkte bronnen beschikbaar zijn vormt agressie, maar ook ziekte en honger het selectiemechanisme. Theissen spreekt van een *harde* selectie: zij is voltooid als de dood er op volgt. In de cultuur is daarentegen ook ruimte voor 'zachtere' vormen van selectie: door intelligent te leren van falen en succes van eerdere aanpassingspogingen proberen mensen vooruit te lopen op het harde ja of nee van de werkelijkheid. Leerprocessen werken door middel van *feed back*: afwijkende negatieve uitkomsten worden weer in het proces zelf opgenomen en sturen het bij totdat de resultaten positiever zijn. Mensen leren van hun fouten en van die van anderen, zonder dat het hen zelf altijd het leven kost. Zo werkt ook de wetenschap, die dit leerproces tot een methode heeft gemaakt. (Popper 1972) Zachte culturele selectie is evenwel niet per definitie beter voor mensen. Ook oorlog is immers een vorm van cultuur, en kost aan veel mensen het leven dankzij de verfijnde techniek waarmee ze wordt gevoerd. De knuppel is een minder wreed wapen dan de atoombom. Maar in het algemeen is hier toch van een duidelijk verschil sprake: in de biologische evolutie worden *individuen* geselecteerd en sterven hele *soorten* af. Zwakheid wordt afgestraft. Overleven betekent daar vaak: op kosten van anderen leven. In de culturele evolutie vindt er selectie van *gedrag* plaats. Door middel van leerprocessen werkt het selectiemechanisme

hier naar twee kanten: het straft niet alleen verzwakking af, maar belooft ook versterking.

Het derde darwinistische mechanisme is dat van overleven door aanpassing. De organismen die tegen de hen omringende werkelijkheid bestand zijn gebleken vormen stabiele levensvormen, die overgedragen worden aan volgende generaties. De mutatie wordt blind herhaald en erft zichzelf over. In de biologische evolutie gebeurt dat alleen door voortplanting, in de culturele evolutie daarentegen vooral door gewoonte- en traditievorming (vgl. 3.4. en 4.1.). Culturele conventies schrijven morele en non-morele regels voor, die welhaast onbewust worden opgevolgd totdat blijkt dat zij niet langer aan de eisen van de realiteit voldoen. Zij verlenen aan individuen een duidelijke identiteit. In dit opzicht verschillen natuur en cultuur niet zoveel van elkaar. De culturele instituties zijn een veruitwendiging van instinctief gedrag, zoals techniek een veruitwendiging is van het lichaam. Maar instituties kunnen alleen maar functioneren als men ze ook eigen maakt, als men ze verinnerlijkt en onbewust in zijn gedrag ondersteunt. Ook is er een duidelijk verschil in flexibiliteit tussen culturele gewoonte en biologische overerving. Culturen hebben een enorm plastisch vermogen. Ze kunnen zich aanpassen aan de omstandigheden, ook door alvast op veranderingen daarin vooruit te lopen (anticipatie). Bovendien, ook al ondervinden twee leefgemeenschappen dezelfde constante eisen van hun omgeving, dan nog is er ruimte voor *keuzes* in het antwoord daarop. Seksualiteit en voortplanting bijvoorbeeld vragen om vaste vormen. Maar monogamie en polygamie, een huwelijk voor het leven of tijdelijke samenlevingscontracten, het kleine kerngezin of de *extended family* met drie generaties onder één dak - ze behoren alle tot de mogelijkheden. Keuzes worden hier niet alleen op basis van gewoonte en de druk van de omstandigheden gemaakt, maar ook op grond van morele of godsdienstige inzichten. Vrijheid en verantwoordelijkheid zijn een wezenlijk evolutionair kenmerk van het mens zijn.

Bij auteurs als T.H. Huxley en R. Dawkins is er sprake van een kloof en een tegenstelling tussen natuur en cultuur, een evolutie die egoïsme als gedrag belooft en een evolutie die altruïsme bevordert. In de cultuur gaat het er om het altruïsme te *leren* (Dawkins) en het egoïsme te *bestrijden* (Huxley). Bij anderen, sociobiologen als E.O. Wilson en F. de Waal en ook bij filosofen als H. Philipse wordt daarentegen de parallellie en analogie tussen beide vormen van evolutie benadrukt. De biologische evolutie zet zich rechtstreeks voort in de culturele. Mensen moeten dan ook, zo zagen we in hun verdediging van het 'hemd is nader dan de rok' principe, in de ethiek de verwachtingen niet te hoog spannen. Men kan beter dicht bij de natuur blijven. Theissen wil geen keus maken tussen beide mogelijkheden (kloof - continuïteit), maar kiest voor een derde optie. Hij neemt een soort 'sprongvariatie' waar in de verhouding tussen biologische en culturele evolutie.

	BIOLOGISCHE EVOLUTIE	CULTURELE EVOLUTIE	<i>verschillen</i> <i>biologisch cultureel</i>	
<i>mutatie</i>	genetisch sex.voortplanting	techniek theorie	toeval lichamelijk	doelbewust buiten het lichaam
<i>selectie</i>	hard	zacht	selectie van individuen en soorten	selectie van gedrag
<i>aanpassing</i>	overerving	traditie	onveranderlijk eenvormig	flexibel pluriform

Naast structuurovereenkomsten is er ook tegelijk duidelijk sprake van verschillen tussen de biologische en culturele evolutie. Die berusten op de manier waarop beide de selecterende druk van de werkelijkheid beantwoorden. Vermindering van de selectiedruk is kenmerkend voor de cultuur. Cultuur is daarin tegelijk een voortzetting van en een verzet tegen de biologische evolutie. De darwinistische mechanismen mutatie, selectie en aanpassing blijven keihard verankerd in de structuur van de werkelijkheid. Aan de objectieve druk van de omstandigheden, aan de hardheid van hun ja en nee, valt niet te ontkomen, ook niet in de cultuur. De cultuur wordt echter gaandeweg creatiever in het bedenken van antwoorden op die druk. De variatiebreedte in menselijk gedrag die de werkelijkheid toestaat is veel breder dan op het eerste gezicht lijkt. De natuur blijft aan mensen dezelfde eisen stellen. Haar basiswetten zijn sinds het ontstaan van de mensheid niet veranderd. Maar door haar steeds beter te leren kennen, leren mensen ook steeds beter haar te slim af te zijn. Van de 17e eeuwse filosoof Francis Bacon is de uitspraak: dat men de natuur alleen kan overwinnen, door haar eerst te gehoorzamen (*homo naturae non nisi parendo imperat*). Op dit principe berust cultuur. Zij verzet zich tegen de selectiedruk van de werkelijkheid, door steeds beter inzicht in haar ware aard en structuur te krijgen.

In dit culturele leerproces heeft de religie een belangrijke rol gespeeld. Vanaf het prille begin van de mensheid, als zij steeds meer en beter in symbolen leert denken, construeert de religie in haar mythen een antwoord op de vragen die de raadselachtige, maar veeleisende werkelijkheid oproept. Religie is een menselijke aanpassingsstructuur aan de werkelijkheid. Tastenderwijs, intuïtief, met inzet van al haar gevoel, kennis en wil heeft de mensheid religieuze systemen ontwikkeld, mythen, riten en praktijken die

als een resonnerende klankbodem fungeren voor haar werkelijkheidservaring. Religie interpreteerde de tekens als betekenissen en plaatste hen in een zinvolle samenhang die mensen oriënteert in hun bestaan. De interpretaties die raak bleken te zijn en resonnerden met de ervaren werkelijkheid, boden toekomst en overleefden. Anderen stierven volgens de wetten van de natuurlijke selectie af. Er zit dus een *realistisch* moment in religie, die zij deelt met de hedendaagse wetenschap. Ook de religie stelt hypothesen op, die afgestraft of beloond worden door de objectieve werkelijkheid. Beide, wetenschap en religie, gaan van de menselijke basiservaring uit dat de werkelijkheid door ons niet volledig wordt verstaan en dat ons leven een gedeeltelijk geslaagde aanpassing aan haar vormt. De aanpassingspogingen die we doen, proberen, door schade en schande wijs wordend, structuur en eenheid in de werkelijkheid te ontdekken en zo haar ware aard te doorgronden. Die ware aard wordt in de religie God genoemd. God is een ander woord voor de ultieme eenheid van de werkelijkheid, haar centrale structuur die ons verborgen is. God is dat wat ons uiteindelijk aangaat, de aanduiding voor *the way things really are* (Ph. Hefner). God is, in de woorden van Theissen, een ander woord voor het onbekende ‘Woraufhin aller Anpassungsstrukturen und den Ursprung selektiver Drucks.’ (Theissen 1985, 52) Hij is de Bron en het ware Karakter van de werkelijkheid.

Twee vragen zijn voor de religie van doorslaggevend belang in haar pogingen om zich aan deze werkelijkheid aan te passen, met haar te ‘resonneren’. Kent zij een laatste eenheid die aan haar ten grondslag ligt of heerst er in haar alleen maar chaos? In de taal van de religie gezegd: Is God één? En vervolgens, daarmee nauw samenhangend: kunnen we ons aan deze werkelijkheid wel toevertrouwen of is zij onze vijand? In de taal van de religie uitgedrukt: God is als harde en onverbiddelijke oorsprong van de natuurlijke selectie onze Schepper en onze Rechter, maar is hij ook de bron van heil? Hij is machtig, maar is Hij ook goed? Hoe hard is, met andere woorden, de selectiedruk: overleven uiteindelijk alleen de sterkste en slimste egoïsten of ook hun slachtoffers? Is de ware werkelijkheid uiteindelijk niet ook goed voor altruïsten? De vraag naar de reikwijdte van de moraal behoort daarmee tot de binnenste kern van de religie.

De godsdienstgeschiedenis is het verslag van het leerproces van de mensen met God, waarin deze vragen proefondervindelijk worden uitgetest. Als cultuur in het algemeen een proces van selectievermindering is, dan klopt het hart van de cultuur in de religie. Theissen beschrijft de geschiedenis van Israël en die van Jezus van Nazareth in het bijzonder als beslissende momenten in dit leerproces. De werkelijkheid is in laatste instantie één, dat is de ervaring van Israël die in de Hebreeuwse Schrift wordt beschreven. Het bijbels monotheïsme is daarvan de neerslag. Het Nieuwe Testament verdiept en radicaliseert dat inzicht nog: de ene werkelijkheid is in laatste instantie goed, je kunt je eraan toevertrouwen. Dat is de kern van de intensieve Godservaring van Jezus.

Theissen geeft een nauwkeurige beschrijving van de geschiedenis van het bijbelse monotheïsme, waarin de volgende hoofdlijnen zijn te ontdekken.

Het Israël van de koningentijd was polytheïstisch, tot na de ballingschap. Ook al was er voor die tijd al sprake van een 'Jahweh alleen'-beweging, zij vormde een minderheid zonder veel succes. Een consequent monotheïsme breekt in Israël pas door tijdens de ballingschap. Juist als het volk op het punt van verdwijnen staat, onderkent Israël in Jahweh de Schepper van hemel en aarde en de Bestuurder van het wereldgebeuren. Men zou anders verwachten van een gemarginaliseerd volk: Jahweh als het exclusieve bezit van een natie in de positie van underdog. Maar de ballingschap wordt door de profeten niet geïnterpreteerd vanuit het gezichtspunt van een slachtoffer, maar als een goddelijk oordeel van Jahweh over het feit dat Israël zijn weg heeft verlaten. Een oordeel, dat de weg opent tot omkeer en bekering. Juist als Israël onder de druk van de natuurlijke selectie dreigt te bezwijken, ontstaat in haar religieuze ervaring het beeld van een universele, centrale werkelijkheid die het aan 'slachtoffers' mogelijk maakt te overleven. Dat is de kern van Israëls monotheïsme. Na de ballingschap ondergaat dit Godsgeloof de invloeden van het grieks-hellenistische denken, dat een filosofisch monotheïsme ontwikkelde. Dit denken begon niet in de Godservaring, maar concludeerde omgekeerd uit de veronderstelde eenheid van de werkelijkheid dat er ook wel één God moest zijn die aan haar ten grondslag ligt. Beide vormen van monotheïsme beïnvloedden elkaar. Uit de ontmoeting van Grieks en Joods denken werd de idee van de universaliteit van God geboren.

Voor de culturele evolutie is het bijbelse monotheïsme van groot belang geweest. Het betekende een cognitieve mutatie in de geestelijke ontwikkeling van de mensheid. Het is in de eerste plaats de uitdrukking van een protest tegen de hardheid van de natuurlijke selectie. De goden van de overwinnaars bestaan helemaal niet, is de boodschap van de profeten. Jahweh, de God van Israël, Hij is de Schepper van hemel en aarde, en Hij is de enige. Hij houdt bij monde van de profeten de zwakken voor dat bekeren beter is dan sterven. Dit Godsgeloof neemt het op tegen het principe van de 'survival of the fittest'. Jahweh is niet alleen de God van de bannelingen, maar ook van onderdrukten: de God van de arme, de weduwe en de wees. In de tweede plaats betekende de nadruk op de universaliteit van God dat de weg werd afgesneden voor een exclusieve binding van de gods-idee aan de natuurlijke werkelijkheid van gezin, stam, clan of volk. God is niet gebonden aan de cyclus van de natuur, de seksualiteit of het territorium van een leefgemeenschap. Hij heeft geen familie, Hij is alles en iedereen omvattend. Het oud-testamentische beeldverbod bevrijdt van de kortzichtigheid en de vertekening van het egocentrische perspectief. De magie van de 'expanding circle' (P. Singer, vgl. 4.1.3.) wordt doorbroken. God is de Totaal Andere. Theissen wijst op de realistische waarde van een dergelijke godsvoorstelling. Monotheïsme is een aanpassingsstructuur aan de werkelijkheid die beter met haar ware karakter 'resonneert' dan het polytheïsme, omdat het minder blikvernauwing toestaat. We zien scherper als we weten dat er net zo veel perspectieven op de werkelijkheid zijn als God zelf in kan nemen. Dat scheidt ruimte voor een relativiseringsvermogen van de eigen positie en het eigenbelang en opent de mogelijkheid om zich beter in anderen te verplaatsen. Maar ook de politieke gevolgen van dit Godsbeeld zijn van belang. Als er slechts één God is, die de Schepper is van

alle mensen, dan kunnen oorlogen niet meer oorlogen van goden tegen elkaar zijn. God is niet meer de God *van* een volk, maar de God die recht spreekt *over* de volkeren (Jes. 2). Het monotheïsme rust de mensheid zo beter toe om in grotere eenheden samen te leven, en maakt een intensiever verkeer tussen hen mogelijk. Het begeleidt zo de overgang naar de stedelijke cultuur en een universele moraal. God dienen betekent voortaan ook het belang van de eigen overlevingskansen en voortplantingsdrift relativiseren. Mensen krijgen oog voor de zelfstandige, intrinsieke waarde van de werkelijkheid, die zij heeft onafhankelijk van hen zelf en hun eigen perspectief.

In Jezus van Nazareth onderkent Theissen vervolgens zo'n radicalisering van de ontwikkeling die met Israël begonnen is, dat hij opnieuw van een mutatie in de culturele evolutie wil spreken. Jezus belichaamt een type mens, dat een nieuwe fase in de geschiedenis van de mensheid inluidt. Hij vertegenwoordigt iets nieuws, dat niet uit het verleden afleidbaar is. Jezus is een nieuwe Adam, een nieuwe schepping (Rom. 5,12; 1Cor. 15, 22/ 45) In zijn solidariteit met de zwakken neemt het verzet tegen de selectiedruk zulke radicale vormen aan, dat het lijkt te willen breken met de biologische evolutie. Tegelijk is zijn leven te beschouwen als een geslaagde dieptepeiling van en aanpassing aan de werkelijkheid, zoals zij uiteindelijk 'werkelijk' is. Jezus stond in de joodse traditie door op te treden als profeet (in zijn protest) en als wijsheidsleraar (in zijn inzicht).

In het verlengde van de profetische overlevering leert hij dat het leven een kans heeft en dat God goed is. Hij predikt het apocalyptische oordeel, maar zo dat hij de mensen in de ruimte van het uitstel ervan plaatst. God biedt ruimte voor bekering, voor nieuwe levenskansen. God is de bron van heil, eerder dan van de verschrikking. En als uiteindelijk toch geoordeeld wordt, dan staat de eschatologisch Rechter aan de kant van de zwakken. Hij selecteert op wie zich juist niet bij de druk van het natuurlijke selectiemechanisme heeft neergelegd (Math. 25, 31 - 46). In de lijn van de wijsheidstraditie roept Jezus vervolgens op tot een enorme vrijheid tegenover de normen van de groep, de traditie of het gevestigde gezag. Hij relativeert radicaal de overgeleverde groeps Moraal. Zijn ethiek overschrijdt het altruïsme op basis van verwantschap of groepsbelang, en overtroeft daarmee de biologische evolutie. Jezus roept op tot en praktiseert wat een *trans-kin altruïsme* mag worden genoemd. De gelijkenis van het verloren schaap, waarin de herder negenennegentig schapen in de steek laat om het ene te zoeken is de ironische omdraaiing van het principe van de natuurlijke selectie (Math. 18, 12 - 14). Tegenover de seksualiteit als bron van overleven roept Jezus op tot het celibaat; vijanden mogen niet worden bevochten, maar moeten worden liefgehad; in plaats van zijn vader en moeder te beschermen moet men ze verlaten; de laatsten zullen de eersten zijn en omgekeerd - dat is Jezus' houding tegenover de gegroeide, 'natuurlijke' autoriteitsverhoudingen. In de wonderverhalen die van hem worden verteld blijkt Jezus de zieken, hongerigen, gestoorden, ja zelfs de doden - zij die door de natuur definitief uitgeselecteerd lijken te zijn - een nieuwe levenskans te bieden.

Het hart van Jezus' ethiek wordt gevormd door het dubbele liefdegebod. 'Gij zult de Here, uw God, liefhebben met geheel uw hart en met geheel uw ziel en met geheel uw verstand. Dit is het grote en eerste gebod. Het tweede, daaraan gelijk is: Gij zult uw naaste liefhebben als u zelf. Aan deze twee geboden hangt de ganse wet en de profeten.' (Math. 22, 37 - 40) Jezus trekt daarin de lijn van de mozaïsche wet door (Deut. 6, 5; Lev. 19, 18), maar radicaliseert haar tegelijk scherp, door het begrip van 'naaste' te ontkoppelen van elke associatie met verwantschap of groep (vgl. ook de gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan, Luc. 10, 25 - 37). Ook wederkerigheid, de evolutionaire ruggegraat van de moraal, wordt niet meer als voorwaarde en kenmerk van altruïsme erkend.

Deze radicale ethiek lijkt 'meer dan het gewone' van mensen te vragen (Math. 5, 47). Maar zij overvraagt de mens niet, in die zin dat zij méér zou vragen dan wat werkelijk mogelijk is. Het karakter van God zelf, de werkelijkheid zoals zij ten diepste is, wordt immers door Jezus als model van handelen opgevoerd. Jezus' ethiek is een nabootsing van God, een *imitatio Dei*. 'Ge hebt gehoord dat er gezegd is: Gij zult uw naaste liefhebben en uw vijand zult gij haten. Maar ik zeg u: Hebt uw vijanden lief en bidt voor wie u vervolgen, opdat gij kinderen moogt zijn van Uw Vader, die in de hemelen is; want Hij laat zijn zon opgaan over bozen en goeden en laat het regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen. Want indien gij liefhebt, die u liefhebben, wat voor loon hebt gij? Doen ook de tollenaars niet hetzelfde? En indien gij alleen uw broeders groet, waarin doet gij meer dan het gewone? Doen ook de heidenen niet hetzelfde? Gij dan zult volmaakt zijn, gelijk uw hemelse Vader volmaakt is.' (Math. 5, 43 - 48). Deze *agape* of *caritas* wordt niet meer gerechtvaardigd met een beroep op haar sociale functie, maar wordt gegrondvest in het 'volmaakte' karakter van de werkelijkheid zelf. (Hefner 1993, 207)

Liefde wordt daarmee een intrinsieke waarde, de moraal zingt zich los van haar instrumentele oorsprong. Zij is niet meer alleen op overleven, maar op beter en meer leven aangelegd. In het Johannesevangelie roept Jezus zijn volgelingen op tot een 'nieuw gebod, dat gij elkander liefhebt; gelijk ik u heb liefgehad, dat gij ook elkander liefhebt.' (Joh. 13, 34). In het liefdegebod resonanceert het ware karakter van de werkelijkheid, zoals Jezus die ervaart. God is voor hem een hemelse Vader. De intieme kind-Vaderverhouding die Jezus met God onderhield leek in niets op een patriarchale gezagsrelatie. Zij stond voor de vertrouwenwekkende ervaring van een elementaire geborgenheid. De werkelijkheid blijkt ten diepste, uiteindelijk goed te zijn.

De bron en rechtvaardiging van zijn houding vond Jezus in deze specifieke godservaring. God was hem zo nabij, dat de ware aard der werkelijkheid voor hem transparant werd. Hij leefde in volkomen overgave aan en vertrouwen op God. In de gelijkenissen schetst Jezus het beeld van een werkelijkheid, die uiteindelijk heilzaam blijkt te zijn voor elk individu, hoe kwetsbaar ook. De God die de vogels in de hemel voedt en de leliën op het veld doet bloeien, die het gras dat vandaag groeit en morgen sterft met heerlijkheid bekleedt, die de zon laat opgaan over bozen en goeden en het

laat regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen, is dezelfde God die het verlorene zoekt en niet wil dat de kleinen verloren gaan. (Math. 5 - 7; 18, 12 - 14). God is goed en genadig. Jezus leefde in aanpassing aan deze centrale werkelijkheid, zoals zij uiteindelijk door hem werd ervaren.

Hij ervoer God echter niet alleen als hemelse vader, maar ook als de Koning van het komende Godsrijk. Het vaderschap van God is voor de wijzen van deze wereld nog verborgen. Jezus' Godservaring had een sterk eschatologisch karakter. Blijkbaar bestaat er nog een sterke spanning tussen de huidige wereld en de komende. Theissen ziet in die spanning de uitdrukking van het conflict tussen de biologische naar de culturele evolutie, dat zich in Jezus radicaliseert. Jezus wil de selectiedruk overwinnen. Ieder die in zijn spoor wenst te leven, zal merken dat hij daarmee burger van twee werelden wordt en onder dezelfde eschatologische spanning komt te leven als Jezus. Hij wordt een grensganger tussen twee vormen die de evolutie heeft aangenomen: enerzijds de culturele overwinning op de selectie, anderzijds de actieve gehoorzaamheid eraan in de biologie. Jezus was in dit opzicht de eerste die de reikwijdte van de inzet van de culturele evolutie duidelijk maakt; in zijn leven, zo kan men zeggen, begint de cultuur pas goed. De geschiedenis van de mensheid is eigenlijk nog maar net begonnen: 80.000 jaar op 15 miljard is voor iemand met gevoel voor verhoudingen nog maar als de dag van gisteren. De levensgeschiedenis van Jezus vormt een begin van het vestigen van vormen van solidariteit, die de selectiementaliteit als een overwonnen erfenis uit het verleden achter zich laten. We staan wat dat betreft nog maar aan een begin.

Er is in de archeologie lange tijd gezocht naar de 'missing link' tussen de mensaap en de mens. Welk wezen heeft tussen beide soorten de overgang gevormd? Theissen suggereert - in het voetspoor van R. Burhoe - dat wijzelf wel eens deze 'missing link' zouden kunnen vormen: wij zijn de oude soort mens die de overgang vormt naar de nieuwe mens. 'Het is te hopen dat de mens, die voor Auschwitz verantwoordelijk is, slechts een overgang is.' (Theissen 1985, 155) De zondeleer van de apostel Paulus, die de mens als een strijdtoneel beschouwt, waar de krachten die naar het vlees (*kata sarka*) willen leven en de krachten die naar de Geest (*kata pneuma*) willen leven strijd voeren, ziet Theissen als een uitdrukking van de ongemakkelijke plek die wij mensen op dit moment in de evolutie innemen.

Is het mogelijk om Jezus in zijn onvoorwaardelijke keuze voor de liefde tot de naaste te volgen? Zijn profetische revolutie bracht hem in conflict met de machten van zijn tijd, en leidde tot zijn dood. Blijkbaar was de wereld op de nieuwe levensvorm die hij zich verkoos niet berekend. Of: nóg niet? Dat laatste zeggen christenen, die het opstandingsverhaal lezen als een goddelijke bevestiging van de belofte die in Jezus' levenspraktijk lag besloten. Het liefdegebod vormt een centraal element in de drie verschillende gestalten van het eerste christendom, de synoptische evangeliën (Marc. 12, 28vv.), de paulinische traditie (Rom. 13, 8) en de johanneïsche traditie (Joh. 13, 34vv.; 15, 12vv.). Het liefdegebod bleek een duurzaam, levensvatbaar *mem* te zijn, om met R. Dawkins te spreken. Het plantte zich voort, ook na Jezus. Maar hoe kan de naastenliefde in deze

wereld overleven? Theissen wil in dit verband in de lijn van de christelijke traditie trinitarisch over God spreken. Er is niet alleen het verhaal van de God van Israël (de Vader) en dat van Jezus van Nazareth (de Zoon), maar ook de geschiedenis van de beweging die daaruit voortgekomen is (de Heilige Geest). De Heilige Geest die over mensen vaardig wordt vertegenwoordigt volgens Theissen opnieuw een geestelijke mutatie in de geschiedenis van de mensheid. Zij staat voor de macht die mensen aangrijpt en ze daadwerkelijk verandert in de richting van een leven dat zich niet bij het selectiemechanisme neerlegt, maar het creatief overwint. 'De vrucht van de Geest is liefde, blijdschap, vrede, lankmoedigheid, vriendelijkheid, goedheid, trouw, zachtmoedigheid, zelfbeheersing' (Gal. 5, 22). Het is duidelijk dat een Geest die zulke dingen doet wel uit moet gaan van de Vader, de God van Israël, en de Zoon. Deze Geest overwint het egoïsme, dat zich hoogstens weet op te rekken tot de cirkel van verwanten en groepsgenoten. De Geest is de kracht die aanzet tot een onvoorwaardelijke vervulling van het liefdegebod: gij zult uw naaste liefhebben als u zelf. (Gal. 5, 14)

In zijn leer van de Heilige Geest (pneumatologie) is Theissen veel minder hooggestemd over de toekomstkansen van de culturele evolutie dan in zijn Godsleer en christologie. Hij duidt op de vergeefse moeite die de kerk heeft gedaan (en nog doet) om het leven volgens de Geest te institutionaliseren, in duurzame vormen te gieten. Religie, ook de christelijke, is een dubbelzinnige macht. Zij wordt net zo vaak in dienst genomen van de selectiedruk (het egocentrisme van de eigen groep, kerk, natie, religie etc.) als voor de bestrijding ervan. De kerk draagt in dit opzicht altijd een compromiskarakter. De kansen voor een altruïstische ethiek die gericht is op vrede en solidariteit dienen realistisch te worden ingeschat. De nieuwe Adam kan rekenen op veel tegendruk van de oude. Desondanks pleit Theissen ervoor om in het spoor van Israël en Jezus de gok te wagen en Jezus als de nieuwe mens te volgen, in wiens beeld wij veranderd zullen worden (1 Cor. 15, 44vv.).

Theissen blijft tot het einde toe een darwinist: de evolutie is een open proces waarvan we niet weten hoe het zich ontwikkelen zal. Men mag geen doelgerichtheid van buitenaf in haar geschiedenis indragen. Desondanks zijn er goede redenen om op grond van de geschiedenis van Israël en Jezus toch zekere tendensen in een bepaalde richting te bespeuren. Christenen doen dat tenminste, en maken de keus om zichzelf aan die tendensen toe te vertrouwen en zich ertoe te willen verplichten. Zal de evolutie hen en alle mensen van goede wil tenslotte gelijk geven? Dat is een gok op de goede afloop, waarvoor geen enkele garantie bestaat. Theissen voert aan het slot van het boek het beeld op van een dobbelsteen waarvan we weten dat hij een zes heeft. We zullen dan ook niet ophouden om een zes proberen te gooien, ondanks alle missers. We weten dat het alleen een kwestie van tijd is, voor er een zes bovenkomt. En toch kan niemand ooit zeggen dat er in de volgende worp een zes gegooid zal worden. Christenen, zo zou men dit beeld theologisch kunnen interpreteren, hebben in Jezus weet gekregen van het feit dat er een zes in het (dobbel)spel is. (idem, 208)

Men kan natuurlijk stellen dat de mutatie in de ethiek die Jezus teweegbracht slechts schijn is, omdat het eigenbelang de motor blijft van het morele handelen. Dat is ook zo. ‘Uiteindelijk kun je stellen, kiest ieder mens voor het leven. Kiest voor het overleven, zijn eigen overleven,’ schrijft de Franse filosofe Helène Cixous. Maar zij vervolgt met de zin: ‘Maar de een zegt dat hij, om te kunnen overleven, de ander moet doden. Een ander zegt dat hij, om te kunnen overleven, de ander absoluut moet redden.’ (H. Cixous, gecit. bij Hermsen, 206) Het altruïsme van Jezus zet al zijn kaarten op deze laatste vorm van overleven. Bij Jorge Semprun kwam ik het treffende contrast tussen beide vormen tegen in zijn verslag van zijn verblijf in Buchenwald, *De grote reis*. Hij schrijft over twee van zijn makkers in het verzet. Eén, Alfredo, heeft tot het einde van de oorlog toe ook onder druk van verhoren gezwegen. De ander Emil, is tenslotte gezwicht en heeft een blokgenoot aan de SS verraden. Als het kamp in het voorjaar van 1945 is bevrijd ziet Semprun hem staan. ‘Hij stond, de laatste keer dat ik hem gezien heb, in de zon, met zijn armen slap langs zijn lichaam, op de hoek van Block 34. Ik ben langs hem gegaan en ik heb mijn ogen afgewend, ik had niet de moed zijn dode blik onder ogen te zien, zijn wanhoop, ja, zijn wanhoop voor altijd, op die lentedag die voor hem niet het begin van een nieuw leven was, maar het einde, ja, zeker, het einde van een heel leven.’ (Semprun 1964, 139v.) Emil is gestorven, ook al heeft hij de natuurlijke selectie fysiek overleefd. Omgekeerd kan iemand de fysieke dood op de koop toe nemen om uiteindelijk op zijn manier toch te overleven. Ik denk aan pater Maximilian Kolbe, ook in een concentratiekamp, juli 1940 in Auschwitz. De kampcommandant veroordeelt als vergelding voor een ontsnapping tien willekeurige mannen tot de hongerdood. De man die wordt aangewezen smeekt om niet te hoeven sterven, omdat hij een gezin heeft. Hij is altruïst. Niet omwille van zichzelf wil hij overleven, maar omwille van zijn verwanten. Een geval van *inclusive fitness*. Dan komt de priester naar voren stappen en zegt: ‘laat mij zijn plaats innemen.’

Uit dit soort verhalen blijkt hoe de biologische zelfhandhaving in de cultuur aan de handhaving van de morele identiteit ondergeschikt kan worden gemaakt. Men acht zichzelf niet meer waard een mens te zijn, als men de ander niet te hulp zou komen. Deze vorm van zelfbehoud is in zekere zin nog steeds gericht op overleven. Ook Kolbe handelde in zekere zin om te kunnen overleven. Maar de notie van overleven is dan wel ontkoppeld van elke associatie met genetische vitaliteit. Dit altruïsme gehoorzaamt een geheimzinnige dialectiek van winnen en verliezen, die niet meer met een rationele speltheorie in termen van een win-of-verlies-uitkomst is uit te leggen: ‘Wie zich aan zijn leven vastklampt, verliest het; maar wie zijn leven prijsgeeft in deze wereld, zal het behouden voor het eeuwige leven (Joh. 12, 25).

4.3. *Is de mens iets speciaal? (De plaats van de mens in de evolutie)*

4.3.1. Het aangeklede dier en de naakte aap

Heeft Darwins evolutionisme gevolgen voor de opvatting over wie wij zijn als mensen? En ook: over wat wij waard zijn, vergeleken met andere

organismen? ‘De arrogantie van de mens is dat hij van zichzelf vindt dat hij iets groots vertegenwoordigt, waard om door het afzonderlijke ingrijpen van een godheid tot stand te zijn gekomen. Nederiger en meer volgens de waarheid beschouw ik de mens als geschapen uit de dieren (created from animals)’ Aldus Darwin in 1838 in een al eerder geciteerd fragment uit zijn dagboeken, 21 jaar voor de publicatie van zijn *Origin of Species*. (gecit. bij Rachels 1990, 1) Darwin was zich bewust van de wereldbeschouwelijke gevolgen van zijn theorie. Die bleven dan ook niet uit. De reactie op de publicatie van zijn *Origin* in 1859 waren heftig. We refereerden aan het debat tussen Samuel Wilberforce en Thomas H. Huxley in 1860, waar Wilberforce wees op de ontluistering en de morele ontredde die het gevolg zou zijn van de gezamenlijke afstamming van aap en mens. (2.1.2.) Door de voorstelling van de mens als Beeld Gods en als kroon van de schepping werd een streep gehaald. Darwins theorie was in strijd met de christelijke traditie die in het Westen de idee van de menselijke waardigheid had gevestigd. Het gevolg van Darwin voor de cultuur zou een spirituele en morele ontredde zijn, de ineenstorting van de fundamenten waarop de humanistische en christelijke cultuur in het Westen was gebouwd. Zijn opponent, Thomas H. Huxley verkondigde daarentegen dat er niets aan de hand was. Het is waar, mensen stammen van apen af, zij bezitten structurele overeenkomsten met elkaar, erkende hij als trouwe volgeling van Darwin. Het biologische verschil tussen beide is gradueel, niet principieel. Maar mensen zijn geen apen. Zij hebben zich geëvolueerd tot de wezens die zij nu zijn, met alle verantwoordelijkheid, redelijkheid en waardigheid van dien. Tussen onze beschaving en de primitieve oerstaat waaruit wij ons ooit hebben ontworsteld bestaat een grote kloof, die niet opeens door de ontdekking van het feit van onze biologische verwantschap kan worden gedicht. Ethiek moet zich aan de evolutie onttrekken en haar bestrijden, zo hoorden we Huxley in zijn rede over *Evolution and Ethics* van 1863 dan ook zeggen (4.1.2.). Darwins ontdekking maakt ons des te overtuigender en toegewijder tot de humanisten en christenen die we al waren.

Geen van beide reacties is mijns inziens bevredigend en houdbaar. Paul Cliteur heeft gelijk als hij zegt dat er naast deze twee posities nog een derde mogelijk is. De reactie van Wilberforce was ‘Darwin haalt de mens omlaag’. Hij is door orthodoxe christenen (creationisten) tot aan vandaag toe daarin bijgevalen. Zij zagen zich daarin door sommige van hun materialistische tegenstanders bevestigd. Als de mens ‘niets anders is dan’ een dier, mag hij zich ook ‘dierlijk’ gedragen, oordeelden dezen. Genotsucht in plaats van ascese, macht in plaats van zelfopoffering is het devies. Deze conclusie is echter niet meer dan de vrucht van een kinderlijke logica, die op grond van de drie premissen: mensen zijn dieren; dieren eten niet met mes en vork; en: wij zijn mensen, concludeert: wij hoeven niet met mes en vork te eten. Darwins eigen visie op moraal, zo zagen we, was daarentegen een beschaafd-burgerlijke in de lijn van het vooruitgangsgeloof van de Verlichting. Zij haalde niet ‘de mens omlaag’. Moraal is in zijn visie de vrucht van een lange menselijke evolutie, die we niet in een hormonale oprisping ongedaan moeten willen maken (4.1.2.).

De visie van Huxley daarentegen ('er is niets aan de hand') is echter niet minder problematisch. De westerse traditie is sterk antropocentrisch. Ze heeft de mens in het middelpunt van het morele universum geplaatst. Heeft de mens, als Beelddrager van God, niet een streepje voor bij God, vergeleken bij anderen levende wezens? De verhouding tussen mensen en dieren in onze cultuur is sterk door deze religieus gelegitimeerde superioriteitsgedachte bepaald. Met de mythische voorstelling, dat mensen 'van boven' komen en de rest van de schepping 'van beneden', heeft de westerse moraal een vrijbrief voor de uitbuiting van de natuur verschaft. De christelijke voorstelling van het Beeld Gods heeft die mythe in belangrijke mate gevoed. In zijn klassiek geworden opstel uit 1967 over de 'Theologische wortels van de ecologische crisis' legt de historicus Lynn White Jr. een direct verband tussen de christelijke interpretatie van het bijbelse scheppingsverhaal en de milieucrisis. In Genesis scheidt God licht en donker, de sterren, de aarde en de planten, dieren, vogels en vissen. Tenslotte scheidt hij de mens. De mens geeft namen aan de dieren. Hij definieert hen en verkrijgt zo macht over hen. Niets uit de natuur, zo interpreteert White het verhaal van Genesis, heeft eigenwaarde. De schepping is ondergeschikt aan de doelstellingen van de mens. 'Hoewel het lichaam van de mens gemaakt is uit klei, maakt hij niet gewoon deel uit van de natuur: hij is geschapen naar het Beeld van God. Met name in zijn westerse vorm is het Christendom de meest antropocentrische religie die de wereld ooit heeft voortgebracht. (...) De mens deelt, in belangrijke mate, Gods transcendentie over de natuur.' (White 1995, 413) Het gaat me hier niet zozeer om de vraag of White's interpretatie aan het bijbelverhaal en aan de christelijke traditie geheel recht doet. Er is veel op af te dingen, met name op zijn mensgerichte uitleg van het bijbelse scheppingsverhaal. En bovendien heeft ook niet de gehele christelijke traditie zo'n sterk antropocentrisme verdedigd. Zij is in haar houding tegenover de natuur - dat blijkt ook uit White's eigen beroep op Franciscus van Assisi 'als beschermheilige van alle ecologen' aan het eind van zijn artikel - op zijn minst ambivalent. (vgl. Santmire 1985) Desondanks kan men zeggen dat als Darwin gelijk heeft, het metafysische dualisme tussen mens en natuur in elk geval niet meer kan worden gehandhaafd. Het beroep op de directe goddelijke oorsprong van de mens dat door de christelijke traditie in het verleden krachtig is ondersteund, vindt dan in elk geval geen steun meer in de feiten.

Ook de mensen 'komen van onderen', net als de dieren. Wat zijn daarvan de consequenties voor de ethiek? Cliteur pleit voor een derde reactie op het darwinisme. Het darwinisme heeft wel degelijk ingrijpende gevolgen voor onze wereldbeschouwing en moraal, zegt hij. Maar ze zijn eerder positief dan negatief in te schatten. Darwin haalt namelijk niet de mens omlaag, zoals Wilberforce en de zijnen dachten, maar de rest van de natuur omhoog. 'De mens is niet de naakte aap, maar het dier is een nog niet aangekleed mens. Mischien is dát wel de boodschap van het darwinisme voor deze tijd; dat we het dier en de rest van de natuur zouden moeten "aankleden"'. (Cliteur 1995, 18)

Ik denk dat Cliteur gelijk heeft in zijn nadruk op de winst van de evolutionaire inzichten voor de ethiek. Het darwinisme, aldus Cliteur, 'maakt van mensen niet "eigenlijk" beesten, maar het kan ons menselijker maken in de erkenning dat we hun ook het een en ander verschuldigd zijn.' (idem, 20) Ook de christelijke ethiek zou door dit inzicht natuur- en diervriendelijker kunnen worden. Zij kan voortaan niet anders meer dan als ecologische ethiek worden bedreven, zo zullen we straks beweren (4.3.2.). Maar komt de christelijke ethiek er zo gemakkelijk van af? Het darwinisme is niet zo eenvoudig te integreren in de westerse levensbeschouwelijke traditie. Dat geldt niet alleen voor de christelijke, maar ook voor de klassieke en modern- humanistische levensvisie. Alle drie maakten ze van de mens iets speciaals, of dat nu op grond van het Beeld Gods-idee of van een humanistisch persoonlijkheidsideaal gebeurde. Aan die status werden morele privileges verbonden ten opzichte van de rest van de natuur. Daarvoor ontbreekt sinds het darwinisme nu elke grond. Dat de mens een plaats toekomt boven de dieren wordt door ons huidige inzicht in de feiten *ondermijnd* (vgl. 3.3.). De bevoorrechte plaats van de mens in de kosmos is daarmee vacant geworden. Wie hij is en wat hij waard is, zal opnieuw moeten worden gezien, ook religieus. Wordt de mens, deze 'naakte aap' (Desmond Morris), daarmee toch niet moreel gesproken uitgekleeft? Cliteur voorspelt dat 'het antropocentrische wereldbeeld sterk onder druk (zal) komen te staan en de religieuze tradities die de mens heeft gecreeëerd om daaraan een rechtvaardiging te geven zullen worden onderworpen aan een ingrijpende herwaardering.' (idem, 27) Ik denk dat de christelijke ethiek hem in dit opzicht gelijk zal moeten geven.

Cliteurs breed uitgedragen eigen overtuiging, dat het dan beter zou zijn om de hele christelijke traditie maar los te laten, deel ik niet. Integendeel. Zijn voorstel, dat we voor het ontwikkelen van een levensbeschouwelijk alternatief 'inspiratie op (kunnen) doen uit wat de wetenschap ons leert omtrent de menselijke mogelijkheden en beperkingen' (idem, 27) is een weinig aantrekkelijk alternatief. Wat we ook uit de wetenschap kunnen opdoen - en dat is heel veel - in elk geval weinig inspiratie. Daar is wetenschap ook niet voor (zij levert kennis). Bovendien is religie nog steeds inspirerender, en bezit ze een veel krachtiger motiverend, oriënterend en zingevend vermogen dan wetenschap (vgl. 1.3.3.). Maar dat ook traditionele voorstellingen uit de christelijke ethiek niet onveranderd zullen blijven als het wereldbeeld verandert, daarin ligt het gelijk van de darwinisten.

4.3.2. Verwantschap, ontwikkeling, complexiteit (een ecologische ethiek)

Welke ethiek wordt door een evolutionair wereldbeeld ondersteund en welke ethiek wordt erdoor ondermijnd? Het evolutionisme vraagt in elk geval om een *ecologische* ethiek. Een ethiek in overeenstemming met het darwinisme benadrukt in de eerste plaats de *verwantschap* tussen alle vormen van leven. Er is sprake van een *genetische* verwantschap, dat om te beginnen. We hebben de elementen van het periodiek systeem, in een proces van miljarden jaren tot stand gekomen, in ons lichaam. Wij zijn het complexe resultaat van evolutionair knutselwerk, en de bouwstoffen hebben we niet van onszelf. De erfelijke code die in het DNA ligt opgesloten, delen

we in belangrijke mate met andere primaten. We zijn vlees van hun vlees, bloed van hun bloed. Bij onze dood vallen we weer in de elementen uiteen en begint het proces van chemische recycling weer opnieuw, eindeloos opnieuw. Primo Levi, zelf chemicus, beschrijft dat proces prachtig in één van zijn verhalen, waarin hij de geschiedenis van een koolstofatoom, een sleutelelement van de levende materie, vertelt. Het atoom komt, door een houweel uit de rots geslagen, los uit het kalksteen in de atmosfeer. Via de atmosfeer, de zee, en de lucht raakt het in een wijnblad verzeild. De fotosynthese zorgt ervoor dat het opgenomen wordt in een suikermolecuul, dat de wijnrinker weer van energie voorziet als hij een losgeslagen paard moet vangen. Door de lucht die hij uitademt komt het koolstofatoom in een cederboom terecht, waar een houtworm het na eeuwen opslokt en in de vorm van een lelijke, grijze mot de lente instuurt. De mot wordt humus, waar het door micro-organismen uiteen wordt gemaakt. Daarna vliegt de ex-drinker, ex-ceder, ex-houtworm weer verder op de wind, opnieuw de wereld rond. 'Ik zou eindeloos verhalen kunnen vertellen', schrijft Levi, over die 'onophoudelijke maalstroom van leven en dood'. Ook wij zijn in die maalstroom opgenomen. Het verhaal eindigt met het koolstofatoom dat via een glas melk wordt opgedronken, in de bloedsomloop wordt opgenomen en in een zenuwcel terechtkomt. Een cel die deel uitmaakt van de hersenen 'van de ik die dit schrijft'. (Levi, 1987) Behalve genetisch, is er echter ook nog sprake van *ecologische* verwantschap. We maken deel uit van een web van relaties met andere ecosystemen en staan met hen in een kwetsbare relatie van afhankelijkheid. Als Charles Darwin in zijn *Origin of Species* constateert hoe op het Engelse platteland de hoeveelheid rode klaver samenhangt met de hoeveelheid bijen, die op haar beurt weer afhankelijk is van de hoeveelheid muizen, die zelf weer samenhangt met de hoeveelheid katten enzovoort, schrijft hij over planten, dieren en mensen als 'bound together by a web of complex relations'. (Darwin 1859, 124v.) Dit levensweb wordt vandaag gevormd door naar schatting zo'n 2 miljoen verschillende soorten planten en dieren.

Waarom ontleent de mens het recht om te denken en te doen alsof hij een speciale waarde in dat geheel vertegenwoordigt? Waarom is hij meer of beter dan zijn broer en zus, de mensaap? Waarom zijn zij beide meer of beter dan andere dieren? 99,9 % van alle soorten die in de evolutie zijn ontstaan zijn inmiddels ook weer uitgestorven. Zoogdiersoorten leven gemiddeld 1 à 2 miljoen jaar voor ze uitsterven. Zou de mens niet hetzelfde lot kunnen ondergaan, ten gunste van andere, nieuwe soorten? De verscheidenheid van het leven zou er niet onder lijden. De mens is wel het meest complexe wezen dat er is, aldus de paleontoloog Stephen J. Gould in zijn recente boek *Full House*, maar hij is bepaald niet het meest duurzame. Bacteriën daarentegen zijn er altijd geweest en zullen er altijd blijven. Zij bieden meer perspectief voor de evolutie dan de mens. 'De modale bacterie is altijd het succesmodel van het leven geweest', aldus Gould. (Gould 1996) De evolutiegeschiedenis heeft niet de vorm van een ladder die sport voor sport omhoog gaat, en waar bovenaan de mens troont. Is de gangbare christelijke voorstelling van de mens als plaatsvervanger Gods op aarde niet het produkt van arrogante zelfoverschatting, van een cultuur zonder gevoel voor biologische verhoudingen? Hetzelfde evolutieverhaal dat ons tot religie

uitnodigt, weerhoudt ons ervan daarin bekrompen te zijn: we leven als mens niet alleen, maar als één temidden van ontelbare soorten.

We delen dus niet alleen de oorsprong, maar ook een gezamenlijke geschiedenis met andere levensvormen. Wij staan niet buiten of boven, maar zijn een integraal onderdeel van de fauna van deze planeet. Een ecologische ethiek moet zich rekenschap afleggen van deze verwantschap in haar waardering voor het niet-menselijke leven en de morele status die zij toekent aan de mens. Zij dient gevoel voor ecologische verhoudingen te ontwikkelen. Relaties zijn wezenlijk voor elk levend organisme. Wij hebben niet alleen relaties, maar *zijn* relatie. Zonder de biosfeer waarvan hij het produkt is, kan de mens niet leven. Zij is voor hem - ook letterlijk - de zuurstof die hij ademt, het water dat hij drinkt, het voedsel dat hij eet.

In de tweede plaats dient een evolutionaire ethiek zich rekenschap af te leggen van het feit dat de kosmos een proces in *ontwikkeling* is. De natuur is, anders dan de statische orde van Plato tot en met Newton, een open historisch proces. Wat betekent dat voor ons, voor wie wij zijn en voor wat wij belangrijk vinden? De aarde is zo'n 4,5 miljard jaar oud, wij kwamen pas 80.000 jaar geleden kijken. Dat maant ons tot bescheidenheid en nederigheid. De wijze waarop de mensheid de laatste 200 jaar door de schepping heeft gebanjerd als een olifant door de porceleinkast komt zo in een kwaad daglicht te staan. Een gevoel voor kosmische en historische verhoudingen leidt tot een *decentrering* van ons mens- en wereldbeeld. De mens staat niet meer centraal. Hij kan niet meer alle aandacht opeisen, en geen absolute rechten meer voor zichzelf laten gelden. We stellen verhoudingsgewijs te midden van de veelvormigheid van het leven ook niet zo veel voor. Het proces van ordening en verval waarmee de evolutie begon gaat nog steeds door. Het is het lot van de meeste soorten, zo niet van alle, dat ze uitsterven en plaats maken voor andere. (Birch / Cobb 1981, 29) Wellicht is dat ook voor de mens het geval en wordt hij, de *homo sapiens*, weer tot humus voor andere levensvormen. Nogmaals Levi: 'In meetkundige termen vertaald is onze aanwezigheid op de planeet belachelijk op zichzelf: als de hele mensheid, ongeveer 250 miljoen ton, gelijkmatig over al het vaste land werd uitgestreken, zou de "hoogheid van de mens" niet met het blote oog zichtbaar zijn: het zou een laagje opleveren van om en nabij een zestienduizendste millimeter.' (idem, 231)

Tegelijk moet worden erkend dat cultuur en technologie de evolutie in zo'n stroomversnelling hebben gebracht, dat de menselijke *verantwoordelijkheid* enorm is toegenomen. De mensheid speelt in de voortgang van het leven op deze planeet een cruciale rol, of zij die nu onderkent en aangrijpt of niet. Ook al komen we nog maar net kijken, we doen er wezenlijk toe. Gevoel voor verhoudingen hebben betekent ook inzien dat de verhoudingen tussen mens en de rest van de natuur inmiddels drastisch gewijzigd zijn. We zijn minder slachtoffer van de grillen van de natuur en hebben meer macht over en verantwoordelijkheid voor haar. In de genetica kunnen we ingrijpen in het wezen van het leven, het hart van de erfelijke code. De gevolgen van menselijk handelen zijn ook steeds moeilijker ongedaan te maken. Daarom moeten we, wat we doen, ook meteen goed doen. Er moet daarom tegelijk

een *recentrering* van het mensbeeld plaatsvinden, waarbij de mens niet meer als absolute waarde, maar wel als de beslissende factor in de voortgang van het leven moet worden beschouwd. (McFague 1993, 108) De mens is een laatkomer in de evolutie, maar dankzij zijn kennis en kunde wel een heel belangrijke.

In de derde plaats: Een ethiek in overeenstemming met de evolutionaire feiten dient oog te hebben voor de diversiteit en de complexiteit van het leven. Evolutie is niet per definitie vooruitgang. Er is geen hoog en laag, geen ontwikkeling naar steeds beter, stelt het darwinisme. Er is verandering. Wat toeneemt is echter wel de diversiteit en complexiteit van levensvormen. De Stamboom van het Leven vertakt zich veelvoudig en tot in het oneindige. Daarbij ontstaan steeds ingewikkelder en kwetsbaarder levensvormen. De meest complexe organismen ontwikkelen bewustzijn. Zij zijn uitgerust met een zekere mate van subjectiviteit. Ze worden centra van bewust leven en kunnen lijden en genot of geluk ervaren. 'God slaapt in de steen, Hij sluimert in de bloemen, hij ontwaakt in het dier, hij komt in de mens tot bewustzijn', aldus een oud gezegde (gecit. bij Moltmann 1991, 241) In de mens ziet de evolutie zichzelf als het ware in de spiegel. Menselijk zelfbewustzijn is hoogontwikkeld. Mensen staan in een reflexieve verhouding tot zichzelf, kunnen zich zo als het ware over zichzelf terugbuigen. Zij kennen en voelen zichzelf, zij kunnen zichzelf herinneren. Zij *zijn* niet alleen in leven, maar *hebben* ook een leven (Rachels). Het leven van mensen krijgt daarmee waarde *voor* henzelf. Maar de mens bezit niet het monopolie op bewustzijn. Ook dieren, wellicht ook planten, bezitten een ervaringswereld, al weten we niet precies altijd in welke mate en hoe. Zij vormen actieve centra van leven, die reageren op de prikkels die hen van buitenaf overkomen. Hoe meer bewustzijn, des te meer belang heeft een organisme erbij dat lijden wordt vermeden en geluk veilig wordt gesteld of vergroot. Hoe complexer het bewustzijn, des te groter is de intensiteit en de rijkdom van de opgedane ervaring. Het leven krijgt waarde *in* zichzelf.

Waarde *voor* en waarde *in* zichzelf kunnen we *intrinsieke* waarde noemen. Naarmate er door de vertakkingen in de evolutie meer centra van subjectiviteit worden gevormd, neemt de hoeveelheid intrinsieke waarde in de wereld toe. Een ethiek met gevoel voor verhoudingen dient oog te hebben voor de veelheid en veelvormigheid van subjectieve waarden. Respect voor de integriteit van levensvormen is een eerste belangrijke morele eis. Behalve de subjectieve waarde van een organisme voor en in zichzelf heeft het wellicht ook waarde voor anderen. Dat kan een zuiver *instrumentele* waarde zijn, in die zin dat het gebruikt wordt als middel tot een doel. Zo fokken we dieren als bron van voedsel. Het kan ook een *inherente* waarde zijn, die wordt toegekend op grond van de waarde die het organisme in zijn leven in en voor zichzelf voor een ander belichaamt. Mensen kunnen zó intens genieten van boswandelingen, dat ze willen dat het bos blijft zoals het (in zichzelf) is. Vriendschaps- of liefdesrelaties tussen mensen berusten ook op inherente waarden: mensen houden van een ander, juist om de ander die hij of zij (in en voor zichzelf) is.

Tussen de meeste verschillende levensvormen bestaat een ecologische afhankelijkheidsrelatie, waarbij de organismen voor elkaar zowel een instrumentele als een inherente waarde belichamen. Die relaties zijn kostbaar voor alle betrokkenen, zij vertegenwoordigen een waarde voor anderen. Die houden we in stand door de diversiteit en complexiteit van levensvormen te behoeden en te bevorderen. Naast het belang dat planten, dieren of mensen in en voor zichzelf hebben, moet ook het belang dat zij voor elkaar vertegenwoordigen zo veel mogelijk worden gerespecteerd. Soms moeten er echter onvermijdelijke, pijnlijke keuzes worden gemaakt. Naarmate er meer diversiteit in de natuur optreedt, is ook de kans op competitie en conflict aanwezig. Geeft de evolutie wellicht zelf een vingerwijzing voor de onvermijdelijke keuzes die moeten worden gemaakt? Als er gekozen moet worden tussen het leven van een bacterie of dat van een dier, tussen een insect of een mens, dan zou de mate van complexiteit en subjectiviteit een belangrijke indicatie kunnen zijn. Ik kom daar in het volgende hoofdstuk weer op terug (5.3.2. zie ook 4.3.4).

Hier trek ik de voorlopige conclusie dat een ethiek die overeenstemt met een evolutionair wereldbeeld, in de eerste plaats (1) een ecologische ethiek is, die (2a) de mens van zijn voetstuk stoot als enige en absolute waarde. Zij wijst hem echter ook (2b) op zijn grote verantwoordelijkheid en cruciale rol voor de voortgang van het leven. Zij respecteert tenslotte (3) in de morele keuzes die moeten worden gemaakt de diversiteit en complexiteit van levensvormen.

4.3.3. Dualisme en antropocentrisme: een moeizaam afscheid

Deze uitgangspunten dienen ook binnen het kader van een christelijke ethiek in acht te worden genomen. Twee posities zijn dan mijns inziens voor haar onhoudbaar. Er is een ethiek die door een evolutionair wereldbeeld wordt ondermijnd en daarin geen steun meer vindt. In de eerste plaats, dat zal duidelijk zijn, moet de christelijke ethiek afscheid nemen van het ontologische dualisme dat het antropocentrisme heeft ondersteund. Dat lijkt eenvoudiger dan het is. Het dualisme dat van de mens een vreemdeling, verdwaald in de natuur maakt, lijkt in de hedendaagse wijsgerige discussie een survival uit vroeger tijden, dat door niemand meer wordt aangehangen. Toch is het een hardnekkige mythe in onze cultuur, die blijvend ook uit religieuze bronnen kan putten. Het bijbelse denken biedt er weinig ruimte voor. Het Genesisverhaal vertelt van de mens die ‘van stof uit de aardbodem’ (Gen. 2, 7) wordt geformeerd, een *homo* gemaakt van *humus*. Stof uit stof, en tot stof zal hij weer terugkeren. En de Prediker schrijft: ‘Want het lot der mensenkinderen is gelijk het lot der dieren, ja, eenzelfde lot treft hen: gelijk dezen sterven, zo sterven genen, en allen hebben enerlei adem, waarbij de mens niets voor heeft boven de dieren; want alles is ijdelheid, alles gaat naar één plaats, alles is geworden uit stof, en alles keer weder tot stof. Wie bemerkt dat de adem der mensenkinderen opstijgt naar boven en dat de adem der dieren neerdaalt naar beneden in de aarde?’ (Pred. 3,19 - 22). Sterker zou Darwin het niet gezegd kunnen hebben. Maar het scheppingsverhaal is in het Westen eerst door de dualistische bril van Plato, later door die van Descartes gelezen. Dit dualisme tussen ziel en lichaam

(Plato), en denken en materie (Descartes) blijft rondspoken in onze cultuur, ook al vindt het in de filosofie en wetenschap weinig steun meer.

In zijn kosmologische mythe *Timaeus* beschrijft Plato de wereld als het ambachtelijke resultaat van het scheppingswerk van God, de Maker, die eerst het kosmische lichaam voortbrengt en dan de kosmische ziel in haar centrum plaatst. 'Hij echter maakte de ziel ouder en eerbiedwaardiger dan het lichaam, zowel door geboorte als door voortreffelijkheid. Als meesteres, om te bevelen over wat haar onderdaan zou zijn'. (Timaeus, 8) Het ontologisch dualisme impliceert tegelijk een kosmische hiërarchie. Bij de schepping van de mens wordt deze tweedeling en rangorde nog eens op kleine schaal herhaald. Bij Plato krijgt zo de idee dat mensen heersen over dieren (maar ook: mannen over vrouwen, heren over slaven) kosmische rugdekking. De mens is meester over de natuur, zoals de ziel meester is over het lichaam.

De voorstelling dat het voor-moderne, geocentrische wereldbeeld per definitie antropocentrisch is, verdient echter nuancering. In de Grote Zijnsketen zijn er niet alleen veel levensvormen onder ons, maar ook boven ons. Het universum is gevuld met een scala aan zielen, niet alleen met de menselijke. Tussen God en mens staan nog de engelen, en die staan veel hoger aangeschreven in de kosmische rangorde. De mens, een tussenschakel in de Keten, 'hangs in between' (Pope), ergens halverwege het Niets en het goddelijke. (Lovejoy 1964, 190) Ook Descartes zag zichzelf niet als een antropocentrist. 'Het is helemaal niet waarschijnlijk dat God geen ander doel met de dingen had dan ze uitsluitend en alleen voor ons te scheppen', schreef hij (gecit. bij idem, 188).

Descartes' ontologie behelsde echter zo'n diepe kloof in het zijn, tussen denken (res cogitans) en materie (res extensa), dat het bewustzijn tot een exclusieve eigenschap van de mens werd gemaakt en de denkende mens tot een buitenstaander in het universum werd verheven. Dieren werden van hun ziel ontdaan (zij zijn alleen materie), de engelen werden uit de hemel verdreven (zij hebben geen lichaam). De Keten van het Zijn stortte in dit gespleten wereldbeeld ineen. De mens werd in Descartes' *Discours de la Méthode* (1637) tot 'meester en bezitter van de natuur' (maître et possesseur de la nature) verheven. De gedachte dat alles is geschapen voor de mens werd gemeengoed in de 18e eeuw en ging het moderne wereldbeeld domineren. (Lovejoy 1964, 186v.)

Tot bij evolutionisten als Jacques Monod vinden we de voorstelling van de mens als een zwerver, verdwaald in het universum, terug. Waarom is dit beeld zo hardnekkig? Wellicht omdat de dualistische idee vitale voedingsbronnen in de religie en de cultuur heeft. De moderne mens wordt door de socioloog Peter Berger gekenschetst als een *Homeless Mind*, een thuisloze zwerfende ziel, iemand die nergens wortels meer heeft. Het moderne individu is uit de stabiele samenlevingsverbanden gepeld waar het vroeger in leefde. Door de kapitalistische economie wordt de moderne mens gedwongen om flexibel en mobiel te zijn, overal en nergens thuis. (Berger 1973) Zo beleeft hij zijn wereld, zo verdient hij de kost, en zo vult hij ook zijn vrije tijd. In het verlengde hiervan typeert Zygmunt Bauman de hedendaagse mens als de eeuwige toerist, ook als hij gewoon 'thuis' is. Hij wil alles zien. Hij trekt ook de wereld over om overal ooggetuige van te zijn, maar nergens wordt hij werkelijk deelgenoot. Hij blijft ook niet, investeert niets van zichzelf, maar gaat weer naar huis als hij er genoeg van heeft. Die houding zien we niet alleen bij de toerist, die massaal vliegvlucht boekt. Zij manifesteert zich in de totale levenshouding van de hedendaagse mens. (Baumann 1993, 241vv.) Onze uitingen van solidariteit met het leed elders op de wereld is al even vluchtig en tijdelijk als de vakantie van de toerist. Hulpverleningsorganisaties zijn 'flying doctors' geworden, die komen en weer gaan. Zelfs de solidariteit investeert zichzelf nergens en is toeristisch

geworden. (Finkielkraut 1996, 152v., 156, 160) Hoe kan vanuit zo'n levenshouding ooit de idee dat wij geen uitzondering op de natuur zijn, maar een uitdrukking van haar vormen, zich vestigen? Ook al hebben wetenschap en filosofie de tweedeling tussen mens en natuur uit het moderne wereldbeeld verlaten, de cultuur bevestigt haar nog steeds. Zij stimuleert de escape, de houding van 'even er tussen uit', die door een ecologische ethiek wordt bestreden. De moderne cultuur is als een reusachtig reisbureau, dat de illusie van maagdelijke, verre stranden en gastvrije, exotische oorden in leven houdt terwijl het weet dat alle hotels inmiddels zijn volgeboekt. Wie zich echter cultureel een thuisloze voelt, zal zich ook kosmisch niet thuis voelen. Maar de kosmos is wel ons huis, het enige dat we hebben (vgl. 3.1.1.). Wij kunnen van de natuur niet even vakantie nemen. Er is geen exit-optie. We hebben ecologisch gesproken blijvend huisarrest.

Het dualisme tussen mens en natuur heeft nog een tweede bron, die ervoor zorgt dat de mens zichzelf als onverschillige buitenstaander blijft gedragen. Dat is de religie. De voorstelling van de mens als vreemdeling wordt gedeeld door meerdere religieuze tradities, ook de christelijke. In het Hindoeïsme is de *sannyasin* die zijn thuis verlaat om tot een intenser eenheid met het goddelijke te komen een ideaal van vroomheid. Boeddha's Grote Onthechting eiste van hem dat hij vrouw, kinderen en huis verliet. En is Abraham niet het prototype van de zwerver, op weg naar het beloofde land? Het volk Israël zwerft veertig jaar in de woestijn, en als het zich eenmaal thuis waant in het land van belofte moet het opnieuw in ballingschap en in de verstrooiing. Jezus wordt geboren onderweg, in een stal, en heeft als Zoon des Mensen geen plek heeft om zijn hoofd neer te leggen (Luc. 9, 58). In zijn spoor levend is ook de christen een 'vreemdeling en bijwoner' (Hebr. 11, 13; Ef. 2, 19; 1 Petr. 2, 11), een pelgrim die op aarde geen blijvende stad heeft.

Die voorstelling heeft zich diep in de christelijke spiritualiteit genesteld. Zij is zeker van grote waarde. In deze wereld kan een mens niet met zichzelf samenvallen, en is de wereld nog niet wat zij moet zijn. In die gedachte rust haar blijvende betekenis. Er is teveel kwaad, teveel zonde dan er van Godswege bedoeld is. Deze religieuze intuïtie schept een onrust, die elke voortijdige nesteling in de zijnsorde van deze wereld van de hand wijst. Het Zijn is te ongastvrij, te vaak een *unheimische* plek om te wonen. De natuurlijke selectiedruk is nog te groot, ervaren wij, op het breukvlak van de biologische en culturele evolutie (4.2.). Tegelijk opent deze werkelijkheid ook de mogelijkheid dat het anders kan. De religieuze mens gaat op zoek naar dit Andere dat in het Zijn zelf zijn sporen achterlaat, zonder ermee ooit samen te vallen (E. Levinas). Er zit een dualiteit in de mens zelf, die heilzaam is. Die moet men niet willen oprekken tot een dualisme, een kloof in het zijn, maar ook weer niet geheel willen uitgommen. De mens is een tweeënheid van zijn en anders zijn. Die dualiteit is een vrucht van de evolutie zelf. In de cultuur heeft een evolutie van de evolutie plaatsgevonden, zodat we niet meer alleen meer bij onze genen leven, maar onze evolutie zelf ook ter hand genomen hebben. 'Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate', schreef Paul Ricoeur eens, 'de mens is eenvoudig in zijn vitaliteit, maar dubbel in zijn menselijkheid.' (Ricoeur

1960, 107) Dit uitstel van identiteit is eigen aan het mens zijn. Wij zijn onderweg naar degene die we moeten zijn, en juist dit weten maakt ons tot degene die wij zijn.

Een evolutionair verstaan van dit vreemdelingschap zal dit element van menselijke niet-identiteit dat in de religieuze traditie wordt bewaard, willen vasthouden. We zijn onderweg. Maar wij niet alleen. Heel de kosmos is te beschouwen als een rusteloos avontuur (Whitehead) en bevindt zich op een pelgrimage op weg naar zijn eeuwige bestemming. De christelijke eschatologie zal haar blik moeten verbreden en verwijden tot de omvang van heel de kosmos. (Haught 1993, 39vv.) Niet alleen de mens zucht, maar 'heel de schepping in al haar delen zucht en is in barensnood' (Rom. 8, 22). Wij zijn niet alleen onderweg. In onze stem meldt zich heel de natuur aan het woord, in haar verschrikking en verrukking, haar schoonheid en lijden. In het profetische visioen is daarom ook niet alleen de mens, maar ook het dier betrokken in de uiteindelijke vrede. 'Dan zal de wolf bij het schaap verkeren en de panter zich nederleggen bij het bokje; het kalf, de jonge leeuw en het mestvee zullen tezamen zijn, en een kleine jongen zal ze hoeden.' (Jes. 11, 6vv.)

De pelgrimage is dus geen vrijbrief voor een vlucht uit de wereld. Eerder is zij een omschrijving van de bestaansconditie die wij met haar delen. Aan deze wereld behoren wij toe, hier horen wij. Op deze manier kan de christelijke traditie een vruchtbaar kader blijven voor een ecologische ethiek. Zij vermijdt de twee religieuze uitersten die haar in het verleden voortdurend hebben aangelokt, die van de gnostiek en van de Stoa, maar neemt de waardevolle elementen van hen over. De gnostiek, een stroming uit de vroege kerk, zag in de menselijke ziel een verdwaalde goddelijke vonk, gevangen in de kerker van de materie. De ziel moest eerst het lichaam ontsnappen om haar eeuwige bestemming te bereiken. De kerk heeft zich van het begin af tegen deze voorstelling verzet, hoewel zij niet altijd aan haar zuigkracht weerstand heeft kunnen bieden. De schepping, leerde de Kerk van Israël, is een goede schepping, de vrucht van dezelfde God die tegelijk Schepper, Onderhouder, Verlosser en Voleinder is. Het Oude Testament, dat de gnostici uit de bijbel wilden schrappen, bleef erin. En daarmee bleef de joodse nadruk op het aardse leven, de *Diesseitigkeit* van het bestaan, waar Dietrich Bonhoeffer in zijn brieven uit de gevangenis zo indringend over schreef. (vgl. Rasmussen 1996, 295 - 316) Maar het christendom heeft de notie van vreemdelingschap niet willen ontkennen. Daarvoor is het vaak te *unheimisch* in een wereld, die ons telkens weer van huis drijft.

Anderzijds is er de Stoa, die de wereld als het huis van de mens beschouwt en hem wil leren er graag en goed te wonen. De christelijke traditie heeft deze visie overgenomen, vanuit het geloof in Gods goede schepping (3.1.1.). Zij verschaft een antidotum tegen de wereldvlucht van de christelijke ziel en verplicht de christen tot trouw aan de aarde. Maar tegelijk is er het bewustzijn van zonde en kwaad, dat maakt dat de gelovige zich niet zonder voorbehoud kan geven aan de wereld, zoals zij zich voordoet. Ook al is er geen dualisme tussen mens en natuur, er is wel een dualiteit tussen deze

wereld en de komende. De schepping is goed, maar is nog niet af. Zij - en wij met haar - is nog onderweg naar haar bestemming. Deze wereld is wel de enige, maar nog niet de ware. Een evolutionair wereldbeeld dat de werkelijkheid als een geschiedenis beschouwt en niet als een onbeweeglijke eeuwige orde, kan met deze religieuze houding in overeenstemming worden gebracht. Het heeft veel meer oog voor drama en ontwikkeling dan het klassieke wereldbeeld.

4.3.4. Biocentrisme: een individualistische en de holistische variant (J. Rachels, J. Lovelock)

Het dualisme en het antropocentrisme moeten uit de christelijke ethiek worden geweerd. Moet dan het leven dan maar zelf, in zijn algemeenheid, als hoogste waarde worden aangemerkt? Ik denk dat een ongekwalficeerd *biocentrisme*, zoals dat door radicale ecologen en sommige dierethici wordt aangehangen, voor christenen evenmin een begaanbare weg is, tenzij ze een belangrijk deel van hun traditie overboord willen zetten. Ik haal hier twee voorbeelden van zo'n biocentrisme naar voren en licht mijn bezwaren ertegen toe. Ik onderscheid een *individualistische* en een *holistische* variant. Zo zou men tenminste respectievelijk de positie van James Rachels en James Lovelock kunnen omschrijven.

In zijn *Created from Animals* (1990) trekt Rachels uit Darwins interpretatie van de evolutie radicale consequenties voor de ethiek. De mens kan na Darwin geen enkel recht meer doen gelden op een speciale morele status. De notie van 'menselijke waardigheid', zoals die door het christendom en het humanisme werd gekoesterd, is rijp voor de schroothoop. Fundamenteel in dat idee is de veronderstelling dat het menselijk leven heilig, in elk geval van grote waarde is. Daarom verdienen mensen zorg en bescherming. Niet-menselijk leven daarentegen kan geen aanspraak maken op beschermwaardigheid. Aan dieren en planten wordt in dit denkkader helemaal geen morele status toegekend. Zij zijn middelen, die we mogen gebruiken naar ons goeddunken. Dit alles ligt volgens Rachels allemaal in de notie van 'menselijke waardigheid' opgesloten. Hij geeft daarmee zo'n eenzijdig antropocentrische interpretatie van de christelijke traditie, dat zij karikaturaal wordt. Niet alleen is de wereld volgens zijn weergave in het christelijk denken alleen voor de mens geschapen, ook zendt God een mens (Jezus van Nazareth) om alleen mensen te verlossen, en belooft hij alleen aan mensen na hun dood een eeuwig leven. Dit behoort allemaal bij wat Rachels de 'these van het Beeld Gods' noemt. Het moderne humanistische denken versterkt volgens hem deze mensgerichtheid, ook al doen zij dat verder seculier, zonder een beroep op de bijbel. Van Aristoteles via Thomas van Aquino tot Kant is het een constante gedachtengang, dat het de unieke menselijke rede is die de waardigheid van de mens bepaalt.

Deze idee van menselijke waardigheid, aldus Rachels, heeft belangrijke praktische gevolgen. Een ervan is dat onschuldig menselijk leven zo heilig wordt verklaard dat zelfdoding, euthanasie of het doden van zwaar

gehandicapte kinderen onder alle omstandigheden uit den boze is. Wie de hand slaat aan onschuldig menselijk leven pleegt een moord, louter en alleen omdat het menselijk (= tot de menselijke soort behorend) leven is. Daarom gunt men soms aan een hond een zachter levenseinde dan aan een medemens. Een tweede praktisch gevolg is de behandeling van dieren. 'Tegenover de dieren', aldus bijvoorbeeld Immanuel Kant, 'hebben we geen directe plichten. Dieren zijn slechts middelen tot een doel. Dat doel is de mens.' (gecit. bij Rachels 1990, 90v.) Aan mensen daarentegen komt volgens Kant in zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1786) een onvervreembare 'innerlijke waarde, een waardigheid (Würde)' toe, op grond van het feit dat zij drager zijn van de autonome rede. (Kant 1968, 68v) Sinds Darwin weten we nu echter dat er geen wezenlijke verschillen tussen dier en mens bestaan, maar slechts graduele. Noch het symbool van de mens als Beeld Gods, noch zijn positie als enig wezen dat met rede begaafd is, geeft de mens nog een vrijbrief voor een wit voetje in de moraal. De idee van de mens als 'kroon van de schepping' (Psalm 8) mist elke steun in de feiten, concludeert Rachels.

Een darwinistische visie op de natuur ondersteunt naar zijn mening alleen een ethiek die niet meer aan een bepaalde natuurlijke soort (de menselijke) meer waarde toekent dan aan andere, alleen omwille van bepaalde eigenschappen van die soort. Onze redelijkheid is een produkt van het proces van natuurlijke selectie, achter de evolutie is geen plan van God te ontdekken, en veel van onze eigenschappen delen we met de mensapen en andere dieren. De mens, met andere woorden, is niets speciaals. Welke ethiek past bij dat inzicht? Rachels noemt zijn voorstel een theorie van *moreel individualisme*, die de idee van de menselijke waardigheid moet vervangen. Zij denkt niet meer in termen van soorten, maar in individuele organismen. Hoe men een individu behoort te behandelen hangt af van zijn of haar bijzondere eigenschappen, niet van het feit of het tot een al dan niet bevoorrechte groep behoort, zoals de menselijke soort. Het verlenen van een morele status op grond van het behoren tot een soort (*speciecisme*) wordt in alle vormen afgewezen. We dienen uit te gaan van het principe van gelijkheid, stelt Rachels. Alle individuen, van welke soort dan ook, zijn subject van hun leven. Hun wordt schade berokkend als zij van dat leven worden beroofd. In die zin zitten alle organismen in hetzelfde schuitje van de natuur. Het gelijkheidsprincipe is de morele erkenning van dat feit. Op grond van dat principe behoren we alle individuen gelijk te behandelen, tenzij er een verschil tussen hen bestaat dat een verschillende behandeling rechtvaardigt.

Tussen mens en dier zijn veel geconstrueerde verschillen sinds Darwin eenvoudig niet waar gebleken. Dat heeft gevolgen voor onze manier van omgaan met dieren. Hun morele status krijgt in deze ethiek een enorme opwaardering. Stel dat de behandeling in een bepaald geval neerkomt op 'doden'. Is het doden van een dier dan net zo'n kwaad als het doden van een mens? Dat hangt er maar van af, aldus Rachels. De enige graadmeter die tot onze beschikking staat is de waarde van het individuele leven in kwestie. De enige manier om die waarde te bepalen is te vragen naar de subjectieve waarde die het individu *zelf* toekent aan zijn leven. Die toekenning hangt af

van het *soort leven* dat iemand leidt. Iemand die een complex en rijk leven leidt kent er veel waarde aan toe. Zo'n leven heeft meer waarde dan een weinig gedifferentieerd, eenvoudig leven, of een complex leven waarin veel geleden wordt. Op deze manier kan men zeggen dat in het geval van een conflict - de tijger die de oppasser aanvalt, de malariamug die een mens steekt - het leven van een mens eerder gespaard moet worden dan dat van een dier. Maar dat geldt niet algemeen. Men kan hier geen regel uit afleiden. Als er bijvoorbeeld sprake is van de keuze tussen het leven van een ernstig gehandicapte baby met de ziekte van Tay-Sacks (waaraan het binnen een paar maanden zal overlijden) of dat van een gezonde chimpansee, dan valt de keuze in het voordeel van de chimpansee uit. (idem, 190, 209) Met dit provocerende voorbeeld wordt duidelijk, dat het dier met een beroep op Darwin kan rekenen op een enorme morele opwaardering. Rachels is dan ook vanzelfsprekend radicaal tegen vivisectie en voor vegetarisme. (idem, 214v.)

Als het dier hoger wordt gewaardeerd, moet de mens echter een toontje lager gaan zingen. Rachels geeft toe dat het morele individualisme 'onze morele status onvermijdelijk verlaagt'. Zijn 'nederige' ethiek is God en de natuur als bondgenoot kwijt. 'Als dat een verlies betekent, dan is het misschien een verlies waarmee mensen na Darwin moeten leven'. (idem, 205) Mensen zijn niet meer absoluut beschermwaardig. Maar daarmee zijn we in elk geval ook bevrijd van het onmenselijk bijgeloof, dat mensen koste wat het kost in leven gehouden moeten worden. Rachels neemt het op voor het recht op suicide en euthanasie. Als een menselijk leven subjectief voor de betrokkene zelf van geen waarde meer is, dan mag het worden beëindigd. Als iemand alleen nog maar in leven *is*, maar geen leven meer *heeft*, dan is er geen reden meer het nog te verlengen. (idem, 199; vgl. voor hetzelfde onderscheid ook Rachels 1986)

Het enige criterium om de waarde van een leven vast te stellen is de subjectieve rijkheid, intensiteit en complexiteit ervan. De waarde van het leven voor God of voor anderen telt in deze morele afweging niet mee, alleen de waarde van het leven voor de betrokkene zelf. Dat hoeft nog geen vrijbrief te zijn voor subjectivisme en relativisme, aldus Rachels. Men kan in zekere mate ook wel objectief vaststellen of iets voor iemand van waarde is of niet. Als iemand slechter af is zonder, dan is het ding of die zaak voor hem of haar van waarde.

Hoe dit morele individualisme te beoordelen? Rachels noemt zijn visie een 'complexe theorie' die het 'eenvoudige idee' van de menselijke waardigheid moet vervangen. (idem, 175) Dat wekt verwondering. Want zijn theorie snoert het brede morele gezichtsveld geheel in tot het perspectief van het individu. De betekenis die individuen kunnen hebben voor anderen, de waarde die een gemeenschap kan hebben voor haar leden en omgekeerd, speelt in zijn morele afwegingen geen enkele rol. Het lijkt alsof het 17e en 18e eeuwse liberale individualisme hier wordt opgerekt tot heel de schepping en model gaat staan voor alle levensvormen.

Rachels neemt hier het standpunt in van veel dierethici, die sterk op het individu georiënteerd zijn. Zij hebben minder oog voor de leefgemeenschap waar het deel van uitmaakt. Ecologen daarentegen doen het omgekeerde. Zij wijzen vooral op het belang van de ecosystemen waarvan organismen deel uitmaken, en maken het individu eerder ondergeschikt aan de gemeenschap. Zij hebben doorgaans ook geen lijdende dieren op hun netvlies, maar stervende bossen en zeeën. Geen individuen, maar biotopen. Ecologen zijn holisten. Zij beoordelen de delen vanuit het geheel, en niet omgekeerd. Zij hanteren een veel utilistischer criterium voor wat goed en kwaad is. Voor één van de grondleggers van de ecologie, Aldo Leopold, geldt bijvoorbeeld de morele regel: 'Iets is goed wanneer het de integriteit, stabiliteit en schoonheid van een leefgemeenschap bevordert. Iets is kwaad wanneer het dat niet doet.' (gecit. bij Rasmussen 1996, 107vv.) Beide perspectieven moeten met elkaar in overeenstemming worden gebracht. De betekenis die individuen hebben voor andere individuen of voor een leefgemeenschap dient dan ook te worden afgewogen tegen de waarde die het individu voor zich zelf vertegenwoordigt. De waarde van een organisme moet worden beoordeeld binnen het kader van de rol en de betekenis die het heeft binnen de levensgemeenschappen waar het deel van uit maakt. (McDaniel 19, 59; vgl. Nash 1991, 179vv.) Dan kan een ecologische gemeenschap zijn, maar ook de menselijke samenleving. Vanuit dit perspectief legt de betekenis die iemand heeft voor anderen bij een morele afweging van bijvoorbeeld levensbeëindiging zelf ook gewicht in de schaal. Zelfs als men dan uiteindelijk Rachels mocht bijvallen en aan de subjectieve waardering van iemand voor zijn eigen leven een doorslaggevend gewicht geeft, dan nog zal men in de keuze voor euthanasie of suicide veel terughoudender zijn dan hij. Ook de kwestie van de gezonde chimpansee en het gehandicapte kind ligt dan minder helder en zou ook andersom beslist kunnen worden. Het is niet altijd speciecisme wanneer aan mensen hogere waarde wordt toegekend dan aan dieren. Mensen *betekenen* veel voor elkaar, niet omdat ze tot dezelfde *biologische* soort behoren, maar omdat ze door hun onderlinge relaties van verwantschap en de levensgeschiedenis die ze met elkaar delen de waarde van elkaars leven bepalen. De ethiek dient hier geen naturalistische criteria aan te leggen, maar hermeneutische. Als er een mens sterft, sterft er een netwerk van betekenissen waarvan hij of zij deel uitmaakt. Dat sluit de vrijheid om, alles wel beschouwd, het lot uiteindelijk in eigen hand te nemen niet uit. Maar het maakt ons wel behoedzamer. Ieder mens die sterft neemt een deel van de wereld van anderen met zich mee.

Ik denk, concluderend, dat een ecologische ethiek vanuit christelijk perspectief de reductie die een biocentrisch individualisme doorvoert, niet kan onderschrijven. Rachels poging om in de mate van intensiteit en complexiteit van een leven (subjectiviteit) een criterium te ontleen voor morele afwegingen in geval van conflict, verdient zeker waardering (zie ook 4.3.2. en 5.3.2.). Er is echter meer dan alleen het waarderend subject, de anderen zijn er ook nog. Mensen en dieren maken deel uit van levensgemeenschappen die door ecologische banden of netwerken van betekenis met elkaar verbonden zijn. Niet alleen de subjectieve waarde van het leven, ook de waarde van het individuele leven in en voor die gemeenschappen telt in een morele afweging.

James Lovelock, de vader van de Gaia-theorie, zou waarschijnlijk bovenstaande kritiek op Rachel's morele individualisme wel delen. Hij verdedigt een radicaal *holistische* vorm van biocentrisme, die echter niet minder problematisch is. Terwijl Rachels het subjectieve perspectief van het individuele organisme verabsoluteert, doet Lovelock dat met het perspectief van het geheel van de aarde als biologisch systeem. Hij weigert om vanuit de mens te spreken. Lovelock kwam tot zijn Gaia-theorie, nadat hij zich de astronautenblik op de aarde had eigen gemaakt (vgl. 1.1). Die wil hij, ook eenmaal 'teruggekeerd', niet meer loslaten. Een religieuze fascinatie voor onze levende planeet heeft zich van hem meester gemaakt, die maakt dat hij het perspectief vanuit het ruimteschip niet meer wil verlaten, ook al zit hij op het Engelse platteland een boek te schrijven. De aarde lijkt met zichzelf een heilige ceremonie op te voeren in een leeg universum. Gaia - zo noemt Lovelock haar, met de naam van een Griekse moedergodin - viert uitbundig het leven. Maar Gaia is voor de bioloog Lovelock niet zozeer een religie, als wel een wetenschappelijk concept. Deze theorie beschouwt de aarde als één groot, zelfregulerend superorganisme, het evenwichtig eindresultaat van een lange kosmische ontwikkeling. Gaia is een systeem dat het vermogen heeft ontwikkeld om de temperatuur en de samenstelling van de biosfeer zo te regelen, dat het gastvrij is voor vormen van leven. Maar Gaia is ziek, stelt de bioloog Lovelock vast. Zij heeft koorts (het broeikaseffect), last van indigestie (verzuring) en huidproblemen (het ozongat). Allemaal waarschijnlijk het gevolg van menselijk gedrag. Lovelock neemt de houding in van een dokter, die de patiënt onderzoekt, de diagnose stelt en voorstellen doet voor haar genezing. Maar hij blijft een arts vanuit het ruimteschip, een 'flying doctor'. Hij neemt het op voor Gaia, en niet voor de mens; voor het geheel, en niet voor een onderdeel. Er zijn er zo weinig die dat doen, zegt hij om die keuze te rechtvaardigen, terwijl er zoveel zijn die voor de mens kiezen. (Lovelock 1988, xx) Het gaat hem om de gezondheid van de planeet, en niet om die van een paar afzonderlijke soorten organismen. Als men schade aan Gaia kan vermijden, moet men ook in geval van conflict geen mensen willen helpen. De duizenden rendieren die door de Zweden in Lapland na de ramp met de kerncentrale in Chernobyl (1986) zijn gedood om de kans op kanker bij een kleine groep Lappen te voorkomen, hadden dan ook niet afgemaakt moeten worden. De kans op kanker bij een paar mensen was lang niet zo'n groot kwaad als de dood van al die de rendieren. De ethiek van Gaia maakt geen onderscheid in soorten, voor haar zijn mensen gewoon een soort onder vele. Ons behoort de aarde niet toe, evenmin zijn we haar rentmeesters. Onze toekomst hangt af van een evenwichtige relatie met haar, eerder dan van het interne drama van de geschiedenis van de mensheid. Aan die symbiose moeten we veel meer aandacht besteden dan aan de mensheid zelf, ook in de moraal. Want Gaia is een strenge moeder. Zij houdt de wereld warm en comfortabel voor degene die haar regels gehoorzaamt, maar stoot degene die hen overschrijden zonder pardon uit. De aarde is de best mogelijke van alle werelden, maar alleen voor degenen die zich aan haar aanpast.

Lange tijd, aldus dokter Lovelock in zijn diagnose, is Gaia gezond geweest. Af en toe zijn er echter in de evolutie grote catastrofes geweest die veel soorten hebben doen uitsterven. Zo'n 65 miljoen jaar geleden was de laatste.

Misschien dat opnieuw een dergelijk breukpunt zich aandient, geholpen door het menselijk wangedrag. Zeker is dan echter dat de aarde dan minder gastvrij zal zijn voor menselijk leven dan tot nog toe. De aarde zou best zonder ons kunnen. Een derde van haar hele leven heeft ze alleen bacteriën in haar schoot gehad en waarom zou ze dat niet weer kunnen? Dat zou beter zijn voor het leven, hoewel niet voor ons. Gaia houdt ook van wat lagere temperaturen dan de huidige. IJstijden zijn blijkens het verleden de meest geprefereerd toestand van de aarde. Zo'n 90 procent van haar leven heeft de aarde in de kou doorgebracht. Als wij met ons koortsverwekkend gedrag zo doorgaan, dan herstelt de aarde wellicht zelf wel weer dat koude evenwicht. Wij maken de wereld steeds zieker. Lovelock gaat niet zover om de menselijke soort 'de kanker van deze planeet' te noemen. Daarvoor zouden we ons net als kankercellen genetisch zo moeten veranderen, dat we ons niets meer hoeven aan te trekken van onze omgeving. En dat is niet het geval: we blijven even kwetsbaar en beïnvloedbaar, hoeveel macht en invloed we ook meer hebben verworven. Maar we zijn wel de veroorzakers van de wereldkoorts. Belangrijkste oorzaak daarvoor is volgens Lovelock de overbevolking, die we met onze intensieve landbouw, industrie en technologie in stand houden en nog steeds opvoeren. Met acht miljard mensen, tien miljard schapen en koeien, zes miljard stuks pluimvee brengen we de aarde in gevaar. Elke nieuwe technologie heeft onherstelbaar grote gevolgen. Veel beter zou het zijn als we met niet meer dan vijfhonderd miljoen mensen waren en allemaal vegetariër werden.

Lovelock trekt partij voor het Leven. Dat betekent als het moet: tegen de mens. Zijn astronautenblik doet hem vergeten dat hij niet alleen dokter is, maar ook (deel van de) patiënt. Concrete remedies stelt hij niet voor, maar het is duidelijk wie het meest van zijn chirurgennes te duchten heeft. 'We moeten onze hartstocht voor mensenrechten matigen en beginnen met het overige leven op aarde te erkennen,' lezen we. (idem, 227); En ook: 'Onze humanistische bemoeienissen over de armen in de grote steden van de Derde Wereld, en onze bijna obscene angst voor dood, lijden en pijn als zouden ze een kwaad zijn in zichzelf - deze gedachten leiden onze geest af van de kolossale en overmatige overheersing van de natuurlijke wereld.' (idem, 198) Hoe Lovelock over mensen denkt, wordt duidelijk uit de dubieuze vergelijking die hij maakt: 'de uitvinding van kettingzagen heeft meer kwaad heeft gedaan dan die van de waterstofbom.' (idem, 239) De ontbossing die de kettingzaag veroorzaakt is één van de drie dodelijke C's die Lovelock onderscheidt: 'cars, cattle and chain saws.' Maar als Gaia dan zo mensvijandig is, waarom dan de catastrofe willen voorkomen? Lovelock kan geen ander argument noemen waarom hij hecht aan de symbiose tussen mens en Gaia dan alleen de esthetische reden, dat het een mooi kosmisch kunstwerk op kan leveren als de mens zal voortbestaan.

Lovelock staat in zijn mensvijandige denken niet alleen. Het vindt ook bij radicale ecologen (vertegenwoordigers van de zgn. *deep ecology*) gehoor. Zo is er in de VS een Earth First!-beweging, die een terugkeer naar de jagers-verzamelaarscultuur als ideaal model voor de mensheid propageert. (Ruether 1992, 147) De dood van veel mensen die bij een ecologische catastrofe zullen omkomen kan als een soort gerechtvaardigde wraak van de

natuur worden beschouwd. Ecologisch holisme impliceert vaak een anti-humanisme dat in zijn verzet tegen de overbevolking harde dwangmaatregelen niet afwijst. Onder de kleur groen verbergt zich soms de kleur bruin. De term ecofascisme misstaat in dit verband niet. (Ferry 1992, 131vv.; 143v.) Zo kan men bij de *deep ecologist* W. Aiken lezen dat 'een massieve mensensterfte een goede zaak zou zijn'. Hoe anders kan het ideale getal van de wereldbevolking - voor sommigen is dat 500, voor anderen zoals de grondlegger van de radicale ecologie, Arne Naess, is dat 100 miljoen mensen - benaderen? (idem, 157) Ook theologen zijn soms niet helemaal immuun voor het anti-humanisme van de radicale ecologie. Zo lezen we ook bij Sallie MacFague 'dat wij mensen eigenlijk niets bijzonders zijn: 'het humanisme is een vergissing geboren uit egocentrisme, want we leven met andere soorten samen in een "ecologisch egalitarisme"'. (MacFague 1993, 125)

De Gaia-theorie is een extreem voorbeeld van biocentrisme dat niet alleen het individu, maar zelfs een individuele soort, volledig ondergeschikt maakt aan de biologische leefgemeenschap. Zij geeft een vrijbrief voor een anti-humanisme dat het vitale leven wil vieren, zo nodig op kosten van de mens. Een ecologische ethiek vanuit christelijke perspectief zal dit laatste niet kunnen ondersteunen. Het heil van de natuur gaat in het geloof niet op kosten van het heil van de mens, maar beide hangen met elkaar samen.

4.3.4. De mens als geschapen mede-schepper (Ph. Hefner)

Is het mogelijk de winst van Darwin binnen een evolutionair wereldbeeld te verdisconteren en tegelijk de idee van menselijke waardigheid te handhaven? Waarom hecht een biocentrische ethiek, zodra zij aan dieren grotere waarde gaat toekennen, van de weeromstuit aan mensen minder waarde? Moeten we, zodra we van dieren gaan houden, mensen gaan haten? Ik denk dat een theologisch interpretatiekader het mogelijk maakt om zowel aan de ecologische verwantschap van mens en natuur als aan de belangrijke rol die de mens vandaag speelt in de voortgang van het leven recht te doen.

Een *theocentrisch* perspectief is mijns inziens in staat de idee van menselijke waardigheid te combineren met de erkenning van de waarde van alle leven. Het is een alternatief voor antropocentrisme en biocentrisme beide, omdat het de positieve elementen van beide vasthoudt, en een tegenwicht biedt tegen hun schaduwzijden. Het theocentrisme stelt God, en niet de mens of het leven centraal. God is in dit verband echter geen object temidden van andere, dat zich als een concurrent van 'de mens' of 'het leven' in de ethiek zou opstellen. God is geen segment of onderdeel van de werkelijkheid. God is een andere naam voor de werkelijkheid als geheel, zoals zij ten diepste is. Men kan Hem als haar Bron, Grond of Schepper beschouwen. In de christelijke traditie is de ervaring onder woorden gebracht dat de werkelijkheid uiteindelijk vertrouwenwekkend, heilzaam en goed is, voor alle levensvormen binnen hun natuurlijke begrenzingsen. Deze Werkelijkheid, zichtbaar geworden en onder woorden gebracht in het verhaal van Israël en Jezus, wordt door een theocentrische ethiek als

uitgangspunt genomen. God is dus geen waarde naast anderen, maar de oorsprong en het ijkpunt van elke waarde.

Hoe ziet een ecologische ethiek eruit die dit perspectief inneemt? Philip Hefner presenteert in zijn boek *The Human Factor* (1993) een vruchtbaar ontwerp. Zijn visie is sterk verwant met die van G. Theissen die eerder aan het woord kwam (4.2.). Hij ontwikkelt een evolutionaire visie op de mens en onderschrijft ook de darwinistische theorie van natuurlijke selectie. De *homo sapiens* is een laatkomer in de kosmische geschiedenis, die manieren heeft ontwikkeld om de natuurlijke selectiedruk te verminderen. Moraal en religie zijn een recent produkt van deze evolutie. Met behulp van mythen en rituelen heeft de mensheid geprobeerd om haar werkelijkheidservaring tot uitdrukking te brengen. Dat gebeurde met behulp van verhalen, die aan duidelijkheid niets de wensen overlieten. Mythen doen stellige uitspraken, ook al zijn ze lang niet altijd door de feiten bevestigd. Religie is ondergedetermineerd door de feiten. Mythen doen een greep naar de ware aard van de werkelijkheid. Ze zeggen zelfverzekerd: 'zo en zo is het' en 'dit en dat moet je doen'. Soms zitten ze er volledig naast en stroken ze niet duurzaam met de ervaring. Dan sterven ze af. Maar andere mythen blijven vitaal, omdat ze een duidelijke verklarende en oriënterende functie bezitten. Het scheppingsverhaal van Genesis, de Tien Geboden uit Exodus vormen zo'n sterke mythe.

Het evangelie is er ook één. Het beschouwt de wereld als door God geschapen, bestemd tot heil. De schepping is onderweg naar haar voleinding. In dat proces van voortgaande schepping (*creatio continua*) speelt de mens een belangrijke rol. Hefner wenst deze mythe als een betrouwbare hypothese te beschouwen. Hij wil het moderne evolutionaire wereldbeeld lezen en interpreteren binnen het kader van het christelijke verhaal. Dat betekent dat de evolutie als Gods werk kan worden gelezen. Zij is zijn schepping. En hoewel de wetenschap geen doel en bestemming in de evolutie kan ontdekken, mag vanuit het christelijke verhaal worden verondersteld, dat God zijn eigen bedoelingen er mee heeft. Wezenlijk voor het christelijk geloof is dat de mens deel heeft aan Gods bedoelingen. Hem is een eigen rol toebedacht in de geschiedenis. Het symbool van het Beeld Gods (*imago dei*) duidt daarop en Hefner wil dit symbool graag vasthouden, al geeft hij er een andere invulling aan dan de traditie veelal heeft gedaan.

In de christelijke traditie is het symbool van het Beeld Gods vaak als een synoniem van en een vrijbrief voor antropocentrisme gebruikt. De mens zou een uitzondering zijn op de natuur, het product van Gods speciale bemoeienis. Alles wat typisch werd geacht voor de mens in onderscheid tot de dieren werd aangegrepen om het symbool met inhoud te vullen en de mens daarmee een bevoorrechte plaats te geven. Het Beeld Gods-karakter van de mens lag opgesloten in zijn ziel, zijn rationaliteit, zijn taalvermogen, zijn vrijheid, zijn wil enzovoort. Het Beeld Gods werd als een *substantie* in de mens gelocaliseerd. Als Beeld Gods werd de mens apart gesteld van en ontheven aan de rest van de natuur. Zo kunnen we bijvoorbeeld nog steeds in de recente pauselijke encycliek *Donum Vitae* (1995) lezen dat uit het Beeld Gods-karakter van de mens volgt dat 'in de schepping alles is

aangelegd op de mens en alles hem onderworpen is', en dat 'de mens de heerschappij heeft over dier en planten'. (gecit. bij Rasmussen 1996, 229) Hefner wenst afscheid van deze betekenisgeving te nemen, zonder het symbool zelf kwijt te willen. Beeld Gods is zijns inziens niet de uitdrukking van een menselijke substantie, maar van een *functie*. Een functie die mensen niet scheidt van de rest van de natuur, maar hen in een specifieke relatie tot haar zet. De mens heeft geen bijzondere plek in de schepping, maar wel een bijzondere roeping. Aan die taak die hem in de voortgang van de evolutie is toegedacht - en aan niets anders - ontleent hij zijn waardigheid. De mens als Beeld van God is voor Hefner synoniem met de mens als de *geschapen medeschepper* ('created co-creator') van God. Hij omschrijft de kern van zijn opvatting zo:

'Mensen zijn Gods geschapen medescheppers die het als hun bestemming hebben om door middel van hun handelen, dat gekenmerkt wordt door vrijheid, die toekomst helpen geboren te worden die het meest heilzaam is voor de natuur waaruit wijzelf geboren zijn. De natuur, waartoe niet alleen ons genetisch erfgoed behoort, maar ook de hele mensheid en de evolutionaire en ecologische werkelijkheid waarbinnen en waartoe wij behoren. Door deze taak uit te voeren, wordt Gods wil voor mensen gedaan.' (Hefner 1993, 27)

Mensen als vroedvrouwen van de voortgang van de evolutie, helpers bij de geboorte van de toekomst - dat is de rol en betekenis die Hefner aan de menselijke soort toekent. Enerzijds betekent dat een enorme opwaardering van de mens. De mens is in zijn functie - en daarin alléén - werkelijk iets speciaals. Daarmee onderscheidt deze visie zich van het biocentrisme. De idee van de menselijke waardigheid blijft gehandhaafd. Anderzijds wordt deze waardigheid principieel gebonden aan de verantwoordelijkheid die de mens heeft voor de rest van de schepping. De *imago dei*-gedachte krijgt daarmee een voorwaardelijk karakter: pas de mens die zich dienstbaar maakt aan de voortgang van het leven in al zijn diversiteit en complexiteit is drager van de glans van God. Daarmee neemt Hefner afscheid van het antropocentrisme. Het draait misschien in de schepping wel om de mens, maar het gáát niet om hem, maar om de totaliteit van het leven.

De mens is een *created co-creator*. Daarin schuilt een zekere dualiteit. Enerzijds is de mens, net als de rest van de natuur, *geschapen*. Wij zijn het resultaat van krachten en factoren buiten ons. Wij hebben onszelf niet in het leven geroepen, maar zijn een afgeleide van biologische en culturele bronnen die niet in onszelf hun oorsprong hebben. Anderzijds heeft de evolutie ons macht en vrijheid toebedeeld. We kunnen binnen zekere grenzen de creatieve *scheppers* zijn van leven. Daarmee wordt de reikwijdte van onze technologie erkend. Mensen maken niet slechts gebruik van technologie, zij *zijn* technologie. Onze menselijke natuur is een technonatuur. Hefner legt de nadruk op het feit dat technologie een deel geworden is van de natuur als geheel. Er is geen wezenlijk verschil tussen een bij die honing produceert en een mens die een hamburger bakt. (idem, 154) Technologie is geen anti-natuur, zoals de radicale ecologen stellen, maar een segment van de natuur. Het is de specifiek menselijke vorm om aan natuur

te doen. Dit is een sterk punt in Hefners benadering: hij is geen vijand van de techniek, zoals veel radicale ecologen, maar hij wil haar betekenis met het oog op de voortgang van de evolutie interpreteren en waarderen. Zij laat zich immers niet meer ongedaan maken.

De moderne samenleving heeft de menselijke creativiteit echter tot nog toe alleen tot meerdere eer en glorie van de mens zelf aangewend. Binnen het christelijk verhaal is de mens echter allereerst *mede-schepper* met God. Dat schept verplichtingen. Vanuit een theocentrisch perspectief wordt gevraagd naar Gods bedoelingen met de wereld. De menselijke vrijheid moet worden aangewend om die bedoelingen te ondersteunen. De menselijke creativiteit is een actieve deelname aan het handelen van God zelf. Onze rol en betekenis is het om met onszelf een afspiegeling van Gods karakter te vormen. Dat karakter is - zo is in Israël en Jezus duidelijk geworden - met dat ene woord liefde te omschrijven. Of, als dat een te belaste term mocht zijn, een goddelijk altruïsme. Dat altruïsme, zo hoorden we eerder van Theissen, is een intrinsieke waarde die geworteld is in de fundamentele aard van de werkelijkheid zelf. Van dieren kunnen we niet verwachten dat zij daar inzicht in hebben en hun leven in dienst daarvan stellen. Mensen kunnen dat wel. Daartoe heeft de culturele evolutie hen uitgerust. De mens is het enige wezen dat belangeloos altruïst kan zijn. Daarin, en daarin alléén, ligt zijn grootheid. (vgl. ook Ferry 1992, 89, 102v.) Wij zijn meer dan wat onze genen ons voorschrijven. Het *mede-* in het medeschepper zijn is dus geen uiting van menselijke arrogantie en zelfoverschatting. Het wil geen vrijbrief zijn voor overheersing en uitbuiting van de natuur. Dat is in het verleden wel vaak gebeurd, en dat gevaar blijft aanwezig. De *homo sapiens* draagt als 'voorstel voor de toekomstige evolutie van de planeet' een even groot risico als een belofte in zich. (idem, 50) Maar de enorme energie en dynamiek die de menselijke soort sinds het Stenen Tijdperk heeft ontwikkeld, kan niet worden ontkend. Zij moet ook goed worden aangewend en vraagt om een positieve interpretatie. Mede-schepper van God betekent dat wij onze bestemming zien in de bijdrage die wij kunnen leveren aan het voortbestaan van de natuurlijke patronen en processen waar wij deel van uitmaken. Heel de natuur zou op deze manier kunnen delen in de glans van God.

Hefner biedt een *functionele* interpretatie van de menselijke waardigheid. We kunnen ook zeggen: hij vult het symbool van het Beeld Gods met dienstbaarheid (*diakonia*). Met dit centrale begrip duidt het Nieuwe Testament de levenspraktijk van Jezus en zijn navolgers aan, die op hun beurt daarin de zelfontleding van God zelf imiteren: 'Laat die gezindheid bij u zijn die ook in Christus Jezus was, die, in de gestalte Gods zijnde, het Gode gelijk zijn niet als een roof heeft geacht, maar Zichzelf ontledigd heeft, en de gestalte van een dienstknecht heeft aangenomen, en aan de mensen gelijk geworden is.' (Filip. 2, 5-8) Daarin ligt wellicht een karakteristieke christelijke bijdrage aan de ecologische ethiek. Niet 'maat houden' is, in het spoor van de Grieken, voor haar de eerste ecologische deugd (vgl. Van der Wal 1996, 13 - 38), maar *dienen*.

Het symbool van het Beeld Gods kan op deze manier betekenisvol worden gehandhaafd. Zij berust niet op een onvervreemdbare eigenschap, die de mens zou onderscheiden van de dieren. Zij berust alleen in zijn bestemming en zijn roeping om God na te bootsen in zijn toewijding aan de schepping (*imitatio dei*). ‘Niemand onzer leeft voor zichzelf, en niemand sterft voor zichzelf; want als wij leven, het is voor de Here, en als wij sterven het is voor de Here. Hetzij wij dan leven, hetzij wij dan sterven, wij zijn des Heren.’ (Rom. 14, 7v.) De glorie van de mens berust op zijn vermogen en op zijn roeping om belangeloos te handelen ten gunste van anderen. Op dezelfde manier is God zelf betrokken op zijn schepping. Zo interpreteert Hefner de rol van de mens in de hof van Eden in het Genesisverhaal (Gen. 1, 28, vgl. Hefner 1993, 98). Eeuwenlang is in het woord van God aan de eerste mens: ‘heerst over de vissen van de zee en over het gevogelte des hemels en over al gedierte, dat op de aarde kruipt’ als een uitnodiging gelezen voor een ongelimiteerde overheersing van de aarde, zonder rekenschap achteraf (*dominium terrae*). Maar als men Gods verhouding tot de wereld model wil laten staan voor de relatie van de mens tot de schepping, dan is wat hier ‘heersen’ heet, eigenlijk bedoeld als dienen. Dienen in de zin van: doen wat in ons vermogen ligt om de duurzame voorwaarden te scheppen voor het optimaal tot ontwikkeling komen van zoveel mogelijk levensvormen in zo groot mogelijke harmonie. In dat gevoel voor verhoudingen, waarbij de mens in staat moet zijn om zijn eigen positie als belanghebbende partij te relativiseren, ligt de grandeur en de glorie van de mens. Wie geen gehoor wil geven aan die roeping, verloochent zijn door God gegeven, evolutionaire bestemming.

Het Beeld Gods-symbool is dus een bestemmingsbegrip en geen menselijke soorteigenschap (Reinders 1993, 181 in navolging van W. Pannenberg). Wij zijn geschapen ‘*ad imaginem Patris et Filii et Spiritu sancti*’, tot het beeld van de Vader en de Zoon en de Heilige Geest. (Augustinus, *De Trinitate*, VII, vi, 12) Het symbool draagt het karakter van een appel en wijst op wat mogelijk is. Het is geen beschrijving van hoe mensen feitelijk in elkaar zitten. Het ontleent zijn inhoud niet aan wat typisch is voor de mens, maar aan wat typisch is voor God. De Godsleer speelt daarmee een cruciale rol in de invulling van het symbool van het Beeld van God. Wat men in het Godsbegrip stopt, krijgt men terug in de mensopvatting. ‘De eerste taak voor een theologisch ethicus is het ontwikkelen van een coherente interpretatie van God’, schreef James Gustafson dan ook terecht in navolging van Karl Barth. (Gustafson 1984, 27) Het karakter van God en zijn verhouding tot de wereld vormen het model voor een theocentrische ethiek. Maar hoe kunnen we coherent over God en zijn verhouding tot de wereld spreken binnen het kader van een evolutionair wereldbeeld? Aan die vraag is ons laatste hoofdstuk gewijd.