

Patrick Vandermeersch

Moraliseren met de natuur als dekmantel

"Je vindt toch ook dat waarheid spreken een belangrijke morele waarde is?" Aan de toon viel niet direct uit te maken of het echt om een vraag ging. Het klonk bijna als een mededeling, als een vaststelling zelfs, of liever: als een welwillend geformuleerde hypothese waarvan verwacht werd dat de betrokkene haar zo snel mogelijk tot het statuut van een vaststelling zou willen verheffen. Zo gaat het vaak op het terrein dat wij ethisch noemen. Er wordt een uitspraak tot jou gericht waarin nog vaag de gestalte van een vraag te herkennen valt ("Je vindt toch ook?"), en je wordt geacht dit vraagteken zo snel mogelijk uit te wissen met het geruststellend woord: "natuurlijk". "Je gelooft toch ook in God?" Natuurlijk. "En je vindt toch ook dat men ieders eigenheid moet respecteren?" Natuurlijk. "En dat men toch nooit aan iemand een bepaald gedrag mag opleggen of voorschrijven zonder aan de betrokkene te zeggen waarom?" Natuurlijk. "En dat de menselijke vrijheid en het recht om zijn eigen geweten te volgen toch fundamentele menselijke waarden zijn?" Natuurlijk.

Is het niet merkwaardig dat dit woordje "natuurlijk" zo'n geruststellende functie vervult? Zou het eigenlijk niet juister zijn indien wij zouden antwoorden: "cultuurlijk". "Je gelooft toch ook in God?" Cultuurlijk. "En je vindt toch ook dat men ieders eigenheid moet respecteren?" Cultuurlijk. "En dat men toch nooit aan iemand een bepaald gedrag mag opleggen of voorschrijven zonder aan de betrokkene te zeggen waarom?" Cultuurlijk. "En dat de menselijke vrijheid en het recht om zijn eigen geweten te volgen toch fundamentele menselijke waarden zijn?" Cultuurlijk.

Blijkbaar steekt er iets in ons dat ons belet om essentiële waarheden op ethisch of religieus gebied rustig op de grond van onze menselijke cultuur te laten rusten. De natuur lijkt ons een steviger fundament. En toch, het gewone taalgebruik ten spijt, heeft er geen enkel ethisch begrip meer verwarring en betwisting veroorzaakt dan het begrip van de "natuurwet". Tot op heden wordt er aan fundamentalisten van alle slag verweten dat zij de biologie tot norm van menselijk handelen verheffen. Maar ook wanneer men toch niet zo onverlicht is dat men bloedtransfusies en inentingën verwerpt, blijft men zich vaak op een begrip van de natuur beroepen wanneer het om de zaak gaat die men in ieder geval als gewichtig meent te moeten opvatten, de seksualiteit. Dit is met name het geval geweest met heel wat kerkelijke documenten uit deze eeuw, waar het "nil novi sub sole" ten spijt, met ijver de natuur werd ingeroepen opdat op het terrein, waar er geen "parvitas materiae" mocht bestaan, alles "in tempore opportuno", "in loco debito" en in de "positie van de missionaris" zou gebeuren. Vreemd, grappig zelfs, was het niet dat zoveel mensen eronder geleden hebben.

De natuurwet

Theologen hebben steeds opnieuw, te pas en te onpas, herhaald dat het magisterium hierbij een verkeerd begrip van de natuurwet hanteert. In haar ware theologische betekenis heeft de natuurwet niets te maken met een te respecteren biologische orde die boven de vindingrijkheid van het menselijke brein zou staan. Dit geldt in het bijzonder voor de klassieke formulering die Thomas van Aquino ervan gaf. De woorden uit de *Summa* spreken voor zichzelf:¹

"Boven alle andere dingen echter is het redelijk schepsel op een veel verhevener wijze aan de goddelijke Voorzienigheid onderworpen, in zover het zelf deelt in de voorzienigheid, doordat het zichzelf en anderen leidt. Vandaar deelt het redelijk schepsel ook in het eeuwig verstand, waardoor het een natuurlijke neiging ontvangt tot de verschuldigde daad en doel. Deze deelhebbing van het redelijk schepsel aan de eeuwige wet wordt natuurwet genoemd. Vandaar laat de psalmist (ps. 4,6) op het gezegde "Brenge uw offers van gerechtigheid" volgen: "Velen zeggen, wie toont ons de goede werken?", alsof sommigen vroegen welke de werken van gerechtigheid zijn. Op die vraag antwoordt de psalmist: "Opgegaan is over ons het licht van Uw aanschijn, o Heer". Met dit licht schijnt de psalmist te willen aangeven het licht van de natuurlijke rede, waardoor wij onderscheiden, wat goed is en wat kwaad is. Dit valt onder de natuurwet, die dan niet anders is dan de indruk van het goddelijk licht in ons. Het blijkt dus dat de natuurwet niets anders is dan de deelhebbing van het redelijk schepsel aan de eeuwige wet."

De theologen hebben gelijk. Alleen: hun gelijk levert blijkbaar niets op. Steeds opnieuw herhalen theologen dat onze natuur niet die van onze broeders en zusters de dieren is, en steeds opnieuw schermt het magisterium met het verkeerd begrepen theologisch begrip van de natuurwet. Zo'n situatie vraagt om een opheldering. Men staat hier blijkbaar voor een symptoom, en een symptoom geneest men niet door er rechtstreeks tegen in te gaan, maar door te speuren naar de onderliggende verholen motieven.

In een poging om hierin wat meer helderheid te brengen, zullen wij dan ook beginnen met een klassieke anamnese: wanneer is het symptoom voor het eerst opgetreden? Hierbij stoten wij op een eerste verrassing: het symptoom is laat opgetreden.² Het theologische natuurwetsbegrip zelf mag dan wel oud zijn, het gebruik ervan in kerkelijke documenten is pas een eeuw oud: vrij recent dus, naar kerkelijke maatstaven. Het begrip van de natuur werd daarenboven door het magisterium aangegrepen op het ogenblik dat het elders, zowel in de filosofie als in de wetenschappen, werd verlaten. Vreemd.

1. THOMAS VAN AQUINO, *Summa Theologica*, IaIIae, qu. 91, art. 2. (Ned. vert. Antwerpen, Geloofsverdediging, 1928)

2. Zie J. FUCHS, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf, Patmos, 1955, p. 9-16.

Na de anamnese zullen wij pogen om tot de onderliggende motieven door te stoten, of althans tot enkele ervan. Hierbij zal blijken dat het zich vastklampen aan het natuurwetsbegrip niet zozeer te maken heeft met een geloof in de biologie, als met de angst voor een nochtans onafwendbare paradigmawisseling met betrekking tot de vindplaatsen van de ethiek, en hiermee samengaan met betrekking tot het functioneren van "morele autoriteit".

De natuur: een golfbeweging van vertrouwen en van afkeer

Hoeveel sympathie men voor de "doctor Angelicus" ook mag koesteren, men mag bij het teruggrijpen naar Thomas van Aquino's natuurbegrip toch niet vergeten dat het begrip van de natuur vooral na de middeleeuwen tot aan de 19de eeuw het voorwerp is geweest van erg indringend ethisch debat. Zoals gezegd, was de natuur voor Thomas zelf niet belangrijk als aparte natuur, als iets dat onderscheiden was van het menselijke en het rationele. Integendeel. Voor de middeleeuwer drukt het begrip van de natuur de eenheid van de schepping uit, waarbinnen ieder wezen een vastgestelde eigen plaats heeft. Al het bestaande behoort tot de natuur op een eigen wijze, en het heeft dan ook een eigen natuur. Van geen enkel wezen wordt verwacht dat het zich zou conformeren aan een andere natuur dan aan die specifieke natuur die de zijne is. En voor de mens wordt die natuur, zoals reeds aangestipt, gekenmerkt door het redelijke vermogen.

Toegegeven, voor wie er naar speurt, vallen er bij Thomas inderdaad uitspraken te vinden over "tegenatuurlijke" gedragingen die mensen kunnen stellen, met name op het gebied van de seksualiteit.³ Van ons standpunt uit gezien, is er dus ook bij Thomas reeds een beroep op de biologie. Dit houdt echter geenszins in dat in zijn optiek biologie en rede twee verschillende en concurrerende instanties vormen die elk op hun wijze het menselijke gedrag normeren. Het komt bij Thomas van Aquino eenvoudig niet op dat de rationaliteit tot een andere waardering van de werkelijkheid zou komen bij het al dan niet betrekken van de biologie in haar beschouwing. De werkelijkheid is één, zij is ordevol door God geschapen, en het plan dat hij met zijn schepping voorheeft, klinkt zowel in de microkosmos als in de macrokosmos door. Wanneer het begrip van de natuur in die tijd, en vooral nadien, in de Renaissance, het object van hevige theologische discussie wordt, heeft dit op de eerste

3. Men verwijst dan doorgaans naar de beroemde quaestio 154 uit de IIa IIae van de *Summa Theologica*. Men mag echter niet vergeten dat Thomas wat tegen de natuur is bijzonder slecht vindt omdat men daar zeker de *recta ratio* met de voeten treedt. Het *respondeo dicendum* van het eerste artikel geeft meteen de toon aan: "peccatum luxuria consistit in hoc, quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur". Dit geldt ook in het cruciale artikel 12, hoe schokkend de conclusies ook voor ons overkomen (incest en verkrachting zijn minder erg dan homoseksualiteit). Daar start Thomas zijn redenering met "in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea, quae sunt secundum naturam".

plaats te maken met de relatie tussen natuur en *boven*-natuur, een veel belangrijker theologisch debat overigens dan dit van de kerkelijke seksuele zorg.

Het is pas met de moderne tijd dat de natuur de tegenspeler van het menselijke wordt. De natuur wordt in een eerste beweging het voorbeeld bij uitstek van wanorde. Christoffel Columbus en zijn navolgers hadden de 'natuur'-volkeren ontdekt, en daar heerste allesbehalve de paradijselijke toestand van voor de zondeval. Wij gaan hier even aan een ander belangrijk probleem voorbij dat in dit verband gesteld werd: waren die op het eerste gezicht menselijke wezens, die op zo'n afstand van de westerse wereld leefden, wel effectief nakomelingen van Adam, en dus wel écht mensen, met een (weliswaar door de zondeval bevleete) ziel, en dus geen dieren, superapen, en dus potentiële slaven...? Maar met een groet aan Bartolomeo de las Casas gaan wij aan deze twistvraag voorbij en vervolgen wij het begrip van de primitieve menselijke natuur, zoals die in Europa werd gepercipieerd. Volgens de reisverhalen waren de over de oceaan ontdekte volkeren echte 'wilden'. Zij leefden promiscu, pleegden incest, sodomie zelfs, vochten voortdurend, aten elkander daarenboven op... Neen, wanneer je de mens vanuit de 'natuur'-volkeren leerde kennen, was er weinig verheugends aan te beleven. Ten tijde van de ontdekking van die natuurvolkeren kon je overigens de les evengoed rechtstreeks in Europa zelf leren. Het was toen volop de tijd van de godsdienstoorlogen en van de heksenvervolgingen. Gruwelijk menselijk gedrag was overal manifest aanwezig.

De conclusie lag voor de hand. Van nature uit was de mens slecht. Een leefbare maatschappij kwam pas tot stand wanneer de menselijke rede ingreep om de natuur aan banden te leggen. Op politiek vlak werd de conclusie door Thomas Hobbes getrokken. Er was nood aan een vorst met absolute macht, die de staat belichaamde en zoals het bijbelse monster 'Leviathan' uit het boek Job terreur zaaide onder de kleinere vissen. Dit was de enige wijze om het egoïstische individu te dwingen om zich te verzoenen met een mensenmaatschappij. De 'verlichte despoten' beaamden deze zienswijze gretig.

Maar ook op een meer filosofisch vlak won de algemene opvatting veld dat de natuur op zich allesbehalve zinvol was. Pas door de ingreep van de menselijke rede, die haar eigen orde op het ongeordende van de natuur oplegde, kwam er zinvolheid tot stand.⁴ De natuur van de mens kon in zo'n optiek uiteraard niet als basis genomen worden om een moraal op te grondvesten. Waarop kon je de moraal dan wel laten steunen? Op conventies. Op gelijk welke conventies? Het duurde een poos voor men hierop een duidelijk antwoord vond. Doch steeds meer groeide de overtuiging dat het slechts om die conventies kon gaan die iedere mens als gelijke zou beschouwen. Die conventies heetten dan: 'sociaal contract' (Rousseau), veralgemeenbaarheid van de maxims (Kant), en dan, heel plechtig afgekondigd tijdens de Franse

4. Dit is de centrale these van M. FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Parijs, Plon, 1961, een boek dat ten onrechte werd opgevat als op de eerste plaats gaande over psychiatrie.

Revolutie, ‘de Rechten van de Mens’.

Intussen was er echter op paradoxale wijze iets vreemds met het begrip ‘natuur’ gebeurd. Men kwam tot een nieuwe opwaardering van die natuur. Die klopte wel niet helemaal met het vertrouwen dat men in steeds meer ‘democratische’ conventies ging stellen, maar maatschappijen vinden niet steeds dat zij coherente filosofische systemen nodig hebben. Het vorstelijke absolutisme en het onvermogen van de nochtans rationele economie om het leven te ordenen, hadden opnieuw wantrouwen in de rede gewekt. Men ging opnieuw dromen dat het veel beter zou gaan indien men een ‘natuurlijke’ levenswijze zou volgen. Rousseau was zijn filosofische carrière overigens begonnen met een merkwaardig essay in die geest. Er was een prijsvraag uitgeschreven geweest door de academie van Dijon met als omschrijving: *Heeft het herstel van de kunsten en de wetenschappen sinds de Renaissance bijgedragen tot de verbetering en de verheffing van de zeden?* Rousseau had er met een klinkend ‘neen’ op geantwoord. Rousseau was echter niet de enige. Ook Diderot volgde, zij het met een minder naïef idealisme, hetzelfde spoor. Net als Hobbes wees ook hij naar de primitieve volkeren. Die werden nu echter wel heel anders beschreven. Het model van de natuurtoestand dat men voor ogen had, was overigens ten tijde van Diderot dit van Tahiti. Geen scalperende kannibalen dus, maar lieflijke meisjes met bloemenkransen en ananassen, die met de met Bougainville aangekomen priester een naïef ontwapenend gesprek voerden over de zin van privé-bezit en van seksuele onthouding.⁵

Met de Verlichting en - nog sterker - met de Romantiek werd de natuur opnieuw het model van orde waarnaar de mens zijn leven moest inrichten. Natuur bleef de tegenpool van cultuur, maar de volgorde werd omgekeerd. Cultuur werd nu als oppressief ervaren, als datgene dat de oorspronkelijke, natuurlijke onschuld had geperverteerd, en onder die cultuur werd zowel het privé-eigendom begrepen als de kerkelijke macht, die nauwe banden onderhield met de absolute vorst en het groot-grondbezit. Terug naar de natuur dus, zo luidde het, toen de mensen nog vanzelf sympathiek ten aanzien van elkaar stonden, toen er nog geen afgunst onder de mensen was, toen zij hun gevoelens voor elkaar nog niet hoefden te verstoppen, en toen zij nog niet vervreemd waren van hun eigen lichaam.

Snel kwam echter de ontzuivering voor wie dweept met dit Rousseauïstisch natuurbegrip. De vol goede bedoelingen begonnen Franse Revolutie eindigde in terreur en in nieuw despotisme. Men had kunnen verwachten dat de mentaliteit van de Restauratie, die op politiek gebied naar het Ancien Régime wou terugkeren, de relatie tussen natuur en cultuur opnieuw zou omkeren, en stellen dat de mens van nature slecht was, en autoritaire controle nodig had. Zo gebeurde het evenwel niet. Voor een deel bleef het Rousseauïstisch natuurbegrip bewaard, en tot op heden komen er golfsgewijze pleidooien terug voor een meer natuurlijke levenswijze en

5. Zie zijn *Supplément au voyage de Bougainville*.

geneswijze, voor een ongeremde, natuurlijke seksualiteit, voor het laten opkomen van de eigen emoties, voor spontaneïteit en ongeunsteldheid in het menselijke contact. Voor een ander deel werd men verontrust door de eigen innerlijke leegte waarvoor men te staan kwam wanneer men externe gezagsinstanties verworpen had. De natuur bleek het menselijke hart niet voorgeprogrammeerd te hebben met eigen wensen, die vanzelf de ware weg naar het geluk zouden wijzen zodra men het korset van het gezag van zich had afgeschud.

De wijze waarop de mens zich tot dan toe tegen extern en duidelijk geprofileerd gezag had moeten opstellen, had ten aanzien van de natuur de verwachting geschapen dat zij aan de mens wel zou zeggen welke zijn eigen wensen waren. De natuur bleek deze verwachting echter niet direct in te lossen. Met het model van de geneeskunde voor ogen hadden de verschillende menswetenschappen, zich aanvankelijk uitdrukkelijk ten doel gesteld om vanuit de natuur de ware morele aard van de mens te ontsluiten.⁶ Zij waren steeds meer tot de bevinding gekomen dat de mens een cultuurwezen was. Hun moreel project strandde dan ook in een tot op de dag van vandaag actuele discussie over het relatieve aandeel van 'nature' versus 'nurture' in de menselijke aard. Intussen hadden zij echter onder de noemer van de traditionele oppositie tussen natuur en cultuur een nieuwe problematiek binnengehaald.

Het moraliseren zelf wordt ter discussie gesteld

Wanneer je eenmaal tot het inzicht bent gekomen dat er onder 'natuur' en 'cultuur' niet twee onafhankelijke instanties schuilen, die je elk apart kunt onderzoeken en waarvan je de gegevens met elkaar kunt confronteren, vervalt de mogelijkheid om ethiek te bedrijven vanuit de oppositie tussen natuur en cultuur. Sinds de teloorgang van het middeleeuwse eenheidsbeeld van mens en natuur had men het gezag van diegene die zijn wil aan anderen kon opleggen als iets externs gesitueerd, en hiermee samengaand ook de cultuur. De natuur had men in tegenstelling hiermee vanzelfsprekend opgevat als iets dat zonder bemiddeling intern in 's mensen hart aanwezig was. Nu bleek de cultuur zelf echter heel intiem in ieders innerlijke te huizen, zozeer zelfs dat men zich soms de beangstigende vraag kon stellen of de mens alleen maar cultuur was. Was het 'ik' of het subject, waarvan men met Descartes nu al enkele eeuwen gedacht had dat dit toch een fundamenteel gegeven was waarop men verder kon bouwen, alleen maar het produkt van psychologische, sociologische en economische menselijke interacties?

Indien dit het geval was, dan zou dit verregaande consequenties hebben voor het ethische bedrijf. Dan kwam het daar niet langer in de eerste plaats op

6. Ik heb dit thema verder uitgewerkt in P. VANDERMEERSCH, *De religie en het ontstaan van de psychiatrie*. In: Tijdschrift voor Theologie 19 (1979) 329-351 en verder in *Psychiatrie, godsdienst en gezag*, Leuven, Acco, 1984.

aan om een aantal mogelijke gedragsvormen al dan niet met een verwijzing naar de natuur of naar de cultuur met elkaar te vergelijken en te gaan evalueren. Neen, indien de mens tot in zijn diepste innerlijke door de cultuur was getekend, indien er geen vaste universele gedragscodes bestonden (met uitzondering misschien voor het verbod op moord en incest), dan moest de ethische reflectie zich op de eerste plaats toespitsen op iets dat voor haar tot dan toe helemaal secundair had geleken. Zij moest zich dan buigen over de wijze waarop sociale en psychologische factoren de mens brengen tot (of afhouden van) een stellingname ten aanzien van reeds lang tevoren geinterioriseerde gedragsnormen. Niet de discussie over de inhoud van mogelijk gedrag, maar wel de discussie over de motieven die mensen ertoe brengen een bepaald soort gedrag voor zichzelf innerlijk acceptabel te verklaren of te verwerpen, behoort dan tot de kern van het ethische werk. Het komt er dan niet meer op aan om in een geleerd debat te gaan afwegen of 15 % interest vragen woeker is, of een dieper dan 5 cm onder de hals uitgesneden kraag onzedelijke kleding vormt, of nog of 5 l huisvuil per persoon nog net moreel verantwoord is uit milieu-overwegingen. Het komt er dan wel op aan om zich te bezinnen over de vraag hoe mensen ertoe gebracht worden om bepaalde zaken te wensen en anderen af te keuren, met andere woorden, welke processen zich allemaal afspelen wanneer mensen inhoud geven aan hun verlangen. Concreet betekent dit dat het tot de allereerste ethische vragen behoort of het goed is dat je gevoelens van verontwaardiging of eerder gevoelens van medelijden opwekt om aan incest halt toe te roepen, of je beroep mag doen op opgepept zelfgevoel om mensen tot idealistische heldendaden te brengen, en hoeveel reclamespots je op TV en in de media mag tolereren.⁷

Dit impliceerde ook - en hier lag wellicht het meest gevoelige punt - een heel nieuwe opvatting over de taak van de 'moralist' of ethicus als sociaal personage. Het centrale punt van de ethiek was dus verschoven van de vraag welk gedrag intrinsiek goed of slecht was, naar de vraag hoe men gezag en beïnvloeding mocht (of niet mocht) aanwenden om mensen ertoe te brengen dat zij hun onbepaald verlangen met bepaalde voorstellingen van mogelijk aantrekkelijk gedrag zouden invullen. Wat voordien als een pure instrumentele daad werd beschouwd, waarbij men rustig wat Macchiavellistisch mocht zijn, namelijk het moraliseren zelf, werd nu de ethische problematische zaak bij uitstek. De functie van de ethicus als gezagsfiguur leek op de helling te komen. De wijze waarop men tot dan toe normen had voorgehouden, kwam namelijk vaak precies over als het exponent bij uitstek van een wijze van beïnvloeding die *niet* acceptabel was.

Doorgaans week de ethicus dan ook voor de nieuwe vraagstelling terug: geen subject als vaste verankeringsplaats voor het denken, geen moraal meer

7. Ik heb deze ideeën verder uitgewerkt, samen met de voor sommigen nog steeds verrassende stelling dat het echte ethische probleem in de overgang van norm naar feit, en *niet* in die van feit naar norm ligt, in: P. VANDERMEERSCH, *Ethiek tussen wetenschap en ideologie*, Leuven, Peeters, 1988.

onder de vorm van voor te houden of af te keuren gedragspatronen, alleen maar criteria over hoe je onderlinge menselijke beïnvloeding en steeds te herhalen interpretatie van traditionele leefregels op het vlak van de procedures moest reguleren..., de ethicus vond al gauw geen eigen standpunt meer. De vandaag de dag hoogst actuele problematiek van de fundering van de ethiek drong vlak na de Franse Revolutie wel heel even tot enkele denkers door,⁸ maar die vormden een minderheid. Op een dubbele wijze probeerden de meesten om het probleem uit de weg te gaan. De meest voor de hand liggende wijze bestond erin op restauratieve wijze de oude gezagsfiguren uit het *Ancien Régime* terug op hun voetstuk te plaatsen. Duidelijke en zich als extern profilerende vormen van gezagsuitoefening hadden de mens tot dan toe afgeschermd van de beangstigende vraag wie hij wel was en wat hij wel wou, en zij werden dus terug ontboden om hun functie opnieuw te vervullen. Het is voldoende geweten dat de Kerk zich bij deze tactiek voor een groot deel aansloot. Naast deze opzichtige restauratieve poging om de innerlijke onwetendheid van de mens over zijn eigen verlangen toe te dekken, heeft zich in de laatste twee eeuwen echter ook een nieuw type van gezagsuitoefening ontwikkeld, dat precies van die innerlijke onbepaaldheid van het menselijke verlangen gebruik maakte om een psychologische greep op het innerlijke van de mens te krijgen. Deze vorm van gezagsuitoefening toonde zich niet opzichtig, integendeel. Zij verborg veeleer haar manipulatieve kracht, en zij nam dan ook graag het woord 'natuur' in de mond, omdat het woord nog steeds de suggestie wekte dat je *niet* van andermans gezag afhankelijk was.

Ook deze tweede vorm van gezagsuitoefening heeft zich in de Kerk doorgezet. Met lichte accentverschuivingen, die te maken hebben met enkele specifieke aspecten van de wijze waarop de Kerk haar psychologische greep op het innerlijke van de mens probeert te vestigen, heeft ook zij het woord 'natuur' in de mond genomen.

Dit verklaart wellicht de 19de eeuwse heropleving van het begrip - of liever: van het woordgebruik - van de 'natuur' en de 'natuurwet'. Het gaat dus niet om een inhoudelijk gebruik van een echte begripsmatige categorie. Het ware ook vreemd indien dit het geval zou zijn geweest. De natuur mag dan wel in de middeleeuwen een religieuze betekenis hebben gehad, als teken van de eeuwige wil Gods, vanaf de moderne tijd werden natuur en cultuur onderscheiden en tegen elkaar opgesteld in het kader van een levensbeschouwing die het bewust zonder religieuze grondslag wou doen. Wanneer de Kerk de term 'natuur' in de 19de eeuw opneemt, zou zij een begrip gevaloriseerd hebben dat drager was geworden van expliciete antikerkelijke connotaties. Dit is dan ook niet gebeurd. Om het feitelijk gebeurde te begrijpen, moet men goed voor ogen houden welke paradox het betekent wanneer men tegelijk met doorgedreven gezagsuitspraken een spiritueel gezag aan

8. Met name de 'traditionalisten' zagen dit probleem heel scherp, ook al waren de conclusies die zij eruit trokken niet steeds erg progressief. Het zou ongetwijfeld de moeite waard zijn om deze vergeten katholieke denkrichting uit het begin van de 19de eeuw opnieuw te bestuderen.

mensen wil opleggen, en hierbij woorden gebruikt die eigenlijk suggereren dat zo'n gezag niet hoeft. Wanneer men duidelijk de gestalte van een gezagsfiguur wil aannemen, spreekt men toch gewoon een dwingend woord en zegt men niet dat men slechts de vertolker is van de stem van de natuur die iedereen autonoom in het eigen hart kan beluisteren. Had de Kerk er zich alleen maar toe beperkt om op restauratieve wijze gezagsuitspraken te maken, dan had zij het begrip van de natuurwet niet nodig gehad. Indien zij dit toch gebruikt heeft, dan is het omdat de Kerk wel degelijk ook nieuwe vormen van gezagsuitoefening heeft uitgetoetst, zij het op een eigen wijze, en in dit kader paste een verhullend gebruik van het begrip natuurwet erg goed.

De natuur als dekmantel voor nieuwe vormen van gezagsuitoefening

Vooraleer de vraag op de Kerk toe te spitsen, is het echter wellicht goed om te bekijken hoe die ontdekking van nieuwe types van gezagsuitoefening in de moderne maatschappij heeft plaats gevonden, en hoe het contesterende begrip van de 'natuur' weliswaar zijn kracht heeft verloren, maar toch als toedekking voor die meer psychologische manipulerende types van gezagsvol optreden bleef functioneren.

Tot aan de grote Revoluties in Engeland en Frankrijk wordt de macht als iets duidelijk en goed omlijnds opgevat: het is de macht van de vorst, van het individu dat zich boven de massa stelt en met het zwaard regeert. De macht van de vorst bestaat erin dat hij het leven kan ontnemen. Het is deze vorm van machtsuitoefening die hetzij met een beroep op een boze natuur gelegitimeerd, of met een beroep op een goede natuur gecontesteerd werd. Het is deze vorst die eerst in Engeland met de bijl, en nadien in Frankrijk met de guillotine werd onthoofd.

Na de Franse Revolutie ontdekte men het bestaan van andere vormen van machtsuitoefening die veel efficiënter zijn dan die van de opzichtige figuur wiens zwaard te vrezende valt. Het is dan ook geen toevallige zaak dat de psychiatrie de eerste menswetenschap was die erin slaagde om sociale erkenning te krijgen. Pinel ontdekte dat je een mens, zelfs een razende krankzinnige, diepgaand kon beïnvloeden wanneer je hem onderwierp aan een figuur die beschikte over wat wij een 'overweldigende présence' zouden noemen. Hiertoe bleek het niet nodig te zijn dat deze figuur over een reële fysieke macht beschikte. In de loop van de 19de eeuw werd het daarenboven steeds duidelijker dat het zelfs niet nodig was om het doelgericht en actief erop aan te leggen om mensen te imponeren. De mensen deden het werk zelf. Zij waren bereid om zich aan anderen te onderwerpen als men hun maar een kader gaf waarbij men deze onderwerping voor henzelf verschoonde. Mensen waren namelijk inderdaad doorgaans allergisch geworden voor een onderwerping aan macht die zichzelf al te opzichtig toonde als alleen maar macht. Niettemin bleken zij erg bereid om autoriteit en leiding te accepteren, als die uitging van een 'deskundige'.

Het tot standkomen van het personage van de deskundige is een typisch fenomeen van de laatste twee eeuwen, en de geneeskunde maakte als eerste

gretig gebruik van deze nieuwe mogelijkheid. Doch wat maakt een deskundige tot deskundige? Het is als antwoord op deze vraag dat het begrip van de 'natuur' in de 19de eeuwse gesecculariseerde maatschappij nog een beperkte rol heeft gespeeld. Het mooie beeld van de zich ontkledende vrouw in de hal van de *Ecole de Médecine* te Parijs draagt niet zonder reden het opschrift: "La nature se dévoilant devant la science". De deskundige was diegene die de natuur kende, en deze kennis legitimeerde het vertrouwen dat men in hem mocht stellen. Heel snel werd deze referentie naar de natuur echter een alibi voor wat zich in feite afspeelde. Soms werd het zelfs uitdrukkelijk gezegd: het was de ervaring geput uit de eigen praktijk die het gezag van de deskundige garandeerde, zo stelde men het. Psychologen hadden echter snel door dat er nog minder nodig was opdat iemand als een gezagsfiguur ervaren zou worden, en dat dus de macht te grijpen valt (of nog belangrijker: dat er economische behoeften te creëren vallen) door wie handig is in het bespelen van de menselijke psychologie.

Deze ontdekking van de fundamentele beïnvloedbaarheid van de mens hangt uiteraard samen met de reeds geschetste ontdekking van diens culturele natuur. Beide hebben als correlaat een nieuw inzicht in de wijze waarop gezagsverhoudingen functioneren. Het gezag mag niet simplistisch opgevat worden als een externe kracht die als een monoliet haar contouren weet te drukken in de materie waarop zij rust. Gezag bestaat in een veel complexer spel van beïnvloeding, waarbij gebruik gemaakt kan worden van de bereidheid van mensen om zich niet alleen door 'deskundigen', maar ook door 'modellen' of 'referentiefiguren' te laten normeren.

Het is op dit punt dat de specifieke ontwikkeling van een nieuw type van 'spiritueel gezag' in de Katholieke Kerk gesitueerd moet worden, alsook diens op het eerste gezicht paradoxale beroep op de natuurwet. Vooraleer wij proberen om aan te tonen hoe dit past in de hier geschetste ontwikkeling, is het echter wellicht goed om de feiten op het vlak van het meer oppervlakkige niveau van de particuliere kerkgeschiedenis in herinnering te brengen - een verklaring die volgens sommigen overigens misschien zal volstaan.

Met de Restauratie had zich ook in de Katholieke Kerk een steeds diepere conservatieve trend doorgezet. Het liberaal-katholicisme, dat bereid stond om de moderne vrijheidsidealen, met inbegrip van de scheiding van Kerk en Staat en de vrijheid van drukpers te aanvaarden, werd met steeds hardere hand afgewezen. Lamennais, de meest invloedrijke liberaal-katholieke denker, werd veroordeeld (1832) en er waren langdurige spanningen over de Belgische grondwet, die als een symbool van liberaal-katholicisme werd opgevat. De afwijzende houding van de pausen bereikte een toppunt onder het pontificaat van Pius IX (1846-1878) met het dogma van de Onbevleete Ontvangenis (1854 - hiermee werd duidelijk gesteld dat alle andere mensen *wel* onder de gevolgen van de erfzonde leden, en het dus vermetel was om te denken dat de menselijke rede in staat was om een nieuw type van maatschappij te ontwerpen), de *Syllabus Errorum* (1864) en tenslotte de pauselijke onfeilbaarheidsverklaring (1870).

Op het eerste gezicht staan wij hier voor een proces dat juist *niet*

probeert om een voor de moderne maatschappij zo typisch nieuw type van gezagsuitoefening te ontwikkelen. Wanneer Leo XIII (1878-1903) het neo-Thomisme promoveert, werd dit dan ook ervaren als een breuk met de politiek van zijn voorganger. In het denken van Thomas van Aquino stond het grondige vertrouwen in de menselijke rede centraal, en dus leek het erop dat de Kerk opnieuw aansluiting zocht met het moderne, wetenschappelijke denken. Het is in deze context dat het begrip van de natuurwet werd afgestoft. Dit begrip zal, zoals reeds gesteld, in kerkelijke documenten steeds vaker voorkomen, en dit het feit ten spijt dat het Vaticaan snel opnieuw een conservatieve en van de moderniteit afgewende koers zou kiezen.

Na het hier gevoerde betoog zal het duidelijk zijn dat het met het neo-Thomisme opnieuw opgehemelde begrip ‘natuur’ hoogst dubbelzinnig moest functioneren. Ook al beriep het 19de eeuwse buitenkerkelijke denken zich af en toe nog op de natuur, het had het zeker niet over het middeleeuwse natuurbegrip, en evenmin over dit dat van Hobbes tot aan Rousseau in de oppositie van natuur en cultuur had gegolden. Wanneer men het buiten de Kerk in de 19de eeuw over ‘natuur’ had, beriep men zich niet echt op een ‘begrip’. Doorgaans liet men slechts een woord vallen dat door de opgeroepen associaties aan de mens de illusie gaf van een eigen inhoudelijke consistentie, en zodoende afscherming bood voor het besef fundamenteel relatief en manipuleerbaar te zijn. Dit was zeker inhoudelijk niet de betekenis van het door Thomas in de 13de eeuw doordachte begrip van de natuur.

Maar indien het gebruik van ‘natuur’ in kerkelijke documenten nu eens evenmin het gebruik vertegenwoordigde van een inhoudelijk doordacht begrip, maar eveneens slechts het gebruik was van een woord dat door de opgeroepen associaties een analoge afscherming vormde tegen het besef relatief en manipuleerbaar te zijn? Niet dat de mensen zich aan de leiding van Kerken op dezelfde wijze toevertrouwden als zij het deden aan deskundigen, reclamebureaus en mediafiguren uit de buitenkerkelijke wereld. Maar misschien ging het toch om een parallel proces, in die zin dat de steeds verdere ontwikkeling van een kerkelijk ‘spiritueel gezag’ in de laatste twee eeuwen eveneens gestoeld was op de ontwikkeling van een eigen vorm van psychologische en sociologische greep op het innerlijke van de gelovige.

Het zou verdere analyse vergen om in detail te beschrijven hoe dit precies gebeurde en meer dan enkele korte aanduidingen te geven.⁹ Het katholicisme ontwikkelde in de 19de eeuw een heel aparte spiritualiteit, met een vreemd mengsel van sentimentele bevrediging en geborgenheid geboden door vergoddelijkte moeder- en kindfiguren enerzijds,¹⁰ en van schuldgevoelens, nederigheid, zelfverloochening gaande tot de geërotiseerde zelfkwellen anderzijds. Naast de alomtegenwoordige Maria-figuur, het kindje

9. Zie J. DEMOLDER, *Motieven van de 19de eeuwse religiositeit*. In: *Psychiatrie, godsdienst en gezag*, lib.cit., 125-136. J.A. BORNEWASSER, *Katholieke Kerk en Restauratie*, Tilburg, Tilburg University Press, 1989.

10. Zie o.a. E. MAECKELBERGHE, *Desperatingly Looking for Mary*, Kampen, Kok, 1991.

Jezus en het H. Hart, kleurden personages als de pastoor van Ars en van Theresia van Lisieux het religieuze landschap. Daarnaast kwam het zwaartepunt van de morele beleving van de gelovigen steeds sterker op het terrein van de seksualiteit te liggen, alsof daar nu de toetssteen te vinden was om te weten of je je in een gesecculariseerde wereld nog op een zinvolle wijze open kon stellen voor het transcendente. Door het bespelen van al deze motieven leek men twee doelstellingen na te streven. Vooreerst was dit de weg om binnen een kerkelijke context toch nog het morele leven te blijven sturen, en vermits men niet langer fysieke dwang kon inschakelen omdat men niet langer over politieke macht beschikte, moest men dit wel via een nieuwe tactiek van greep op de gewetens bereiken. Ten tweede had de scheiding van Kerk en Staat als gevolg dat men naar een aparte techniek moest zoeken om de gelovigen als gelovigen bijeen te houden, los van hun toebehoren tot een burgerlijke maatschappij - althans in die gevallen waar men niet via het bevorderen van een functie als 'civil religion' of door het aanleunen bij nationalistische tendensen die scheiding voor een deel kon opheffen. Het overdragen van afhankelijkheids- en geborgenheidsgevoelens, alsook van oedipale en confraternele psychologische elementen uit de familiesfeer naar het kerkelijke verband toe, lijken hierbij een essentiële rol gespeeld te hebben.

Een vreemd terugwijken voor het fundamentele karakter van de menselijke moraliteit

Voor een puur rationele beschouwing blijft het in ieder geval vreemd dat de Kerk de laatste twee eeuwen met alle macht de blik heeft afgewend van wat de menswetenschappen ter sprake brachten over de ware aard van de menselijke subjectiviteit. Samen met de relativiteit en de beïnvloedbaarheid van het menselijk subject hadden die namelijk ook op diens principiële, inherente morele natuur gewezen. De mens moet niet van buitenaf moreel gemaakt worden, doordat men hem een moraal oplegt. De mens is van meet af aan moreel, in die zin dat hij van bij het prilleste begin rekening houdt met een ander, er zich naar richt om er zich mee te identificeren, of om er zich precies tegen af te zetten. Zwarte vormen van psychopathologie uitgezonderd, is er geen commando van buitenaf nodig opdat een mens zich zou ontwikkelen als een wezen dat zich (zelfs overdreven) richt naar een ander. De mens is dus in zekere zin oer-ethisch.¹¹ Dit betekent niet dat deze primaire ethische aard van

11. Om een misverstand te vermijden: ik loochen hierbij uiteraard niet dat de assumptie van de symbolische orde essentieel is en een verzaking inhoudt. Ik reageer hier wel tegen diegenen die van dit Lacaniaans begrip gebruik maken om op concordistische wijze de functie te verwarren van diegenen die binnen een geconstitueerde symbolische orde een bevel of een verbod uitvaardigen, met het tot stand komen van die symbolische orde als dusdanig. Zie P. VANDERMEERSCH, *Juif avec les Juifs, Grec avec les Grecs, psychanalyste avec les psychanalystes: un problème bien catholique*. In: *Rendre présent l'Invisible* (XIème Congrès AIEMPR à Anvers), Antwerpen, Stille Pand, 1990, 211-219.

het menselijk subject tot de meest volwassen, harmonische en consequente morele levenswijze voert. Om echt moreel te leven is het nodig dat deze allereerste ethische situatie gecultiveerd, geïnformeerd en van zijn ambivalenties bevrijd wordt. Met andere woorden: het is niet de taak van de ethiek om de ethische orde te vestigen, maar wel om die te verhelderen. Het probleem van de ethische ontwikkeling ligt dus in een elaboratie van zoiets als een voorgegeven oermoraliteit, en niet in het tot stand brengen van het ethische principe door een ingreep van buitenaf.

Nu is het merkwaardig dat men vanuit kerkelijke hoek blijkbaar moeite heeft om dit inzicht in de eigen visie te verdisconteren. De modellen die men er betreffende de menselijke subjectiviteit hanteert, blijven aan de realiteit van het relatieve, manipuleerbare maar oer-ethische karakter van de mens voorbijgaan. Men houdt het bij een van nature stevig gefundeerd ego, dat men nog het liefst als erg egoïstisch opvat, als het maar stevig op eigen benen staat, als had men deze voorstelling nodig als alibi om er nadien met een moreel discours stevig tegen aan te kunnen gaan.

Deze tendens vindt men niet enkel in het kerkelijke gebruik van de menselijke natuur, waarover wij het hier hebben gehad. Zij komt terug in de wijsgerige of semi-wijsgerige begrippen die latere stromingen in het kerkelijke spreken maar ook in de moraaltheologische reflectie kenschetsen. Zo is het begrip personalisme terzake typerend.¹² Om dezelfde reden is het typisch dat het denken van E. Levinas in gelovige kringen zoveel opgang maakt. Voor Levinas is de mens in wezen een totaliserend wezen, dus in wezen van nature zichzelf, en is er de aparte inbreuk van de confronterende ervaring met het gelaat van de andere nodig voor hij rekening gaat houden met een ander en dus in de ethische orde treedt.

De werkelijkheid is anders. De baby is niet eerst zichzelf, hij is eerst de andere, een stuk van de andere. Pas gaandeweg leert hij accepteren dat het eigen lichaam het eigen lichaam is, dat er een ik is, dat slechts een 'hij' of een 'zij' kan zijn. Er moet dus gekozen worden, men moet zich een identiteit aanmeten, en men moet zich leren onderscheiden van die anderen die er altijd reeds eerder zijn dan wat men stilaan als een 'zelf' gaat bestempelen. Pas dan, stilaan, beginnen er écht objecten te bestaan, pas dan bestaat de mogelijkheid om egoïstisch te worden en om ten aanzien van anderen rivalen te worden. Pas laat, heel laat, als er reeds door menselijke interactie allerlei structuren gelegd zijn, komt het verdere denkwerk, waarin wij het klassieke ethische plaatje kunnen herkennen van diegenen die ons willen voorspiegelen dat zij ons het allerprilste begin van de ethiek tonen.

De psychoanalyse heeft wellicht op de meest radicale wijze de relativiteit, de manipuleerbaarheid maar ook de radicale oer-ethische inschakeling van het menselijke subject nagespeurd en vertolkt. Is het daarom dat zij voor

12. Men vindt terzake heel wat leerrijk feitenmateriaal, dat evenwel om een meer diepgaande interpretatie vraagt, in R.H.J. TER MEULEN, *Ziel en zaligheid. De receptie van de psychologie en van de psychoanalyse onder de katholieken in Nederland 1900-1965*, Nijmegen & Baarn, Katholiek Studiecentrum & Ambo, 1988.

het traditionele moraliseren zo bedreigend overkomt?

Want daar lijkt de kern van het probleem te liggen: meer dan over de inhoud van een gedragscode, zit men in kerkelijke kringen verlegen met de vraag hoe men op ethisch terrein invloedrijk kan zijn. Het probleem is er minder dit van de moraal, dan van de moralist. Voor een deel heeft men heimwee naar het onproblematische functioneren van het gezag als macht in het *Ancien Régime*. Voor een ander deel weet men dat dit niet langer houdbaar is, en zelfs dat het niet goed zou zijn om te doen alsof het nog steeds zo was, en intuïtief heeft men geleerd hoe men een ander type van gezag, het spirituele gezag, kon ontwikkelen. Alleen heeft men zelf wellicht geen helder zicht op de wijze waarop dit laatste type van gezag functioneert. Men heeft er noch verantwoording, noch theorie voor. Het kwam veeleer tot stand door *trial en error* en gedreven door de logica van de feiten. Het komt dan ook erg bedreigend over wanneer men planmatig en bewust de mechanismen onderzoekt die ervoor gezorgd hebben dat de Kerk een moraliserende functie kon behouden.

Is er reden om bang te zijn voor de waarheid die naar voren zou komen indien men de diepere lagen van de diepe morele maar ook afhankelijke aard van de mens bloot zou leggen? Vreest men misschien, ten onrechte, dat gelovigen niet langer ethisch bewogen zouden zijn? Of vreest men nog geen oplossing te hebben voor de vraag of de Kerk in de moderne maatschappij naast haar religieuze functie ook nog een morele functie moet vervullen? Het antwoord is wellicht eenvoudig: cultureel!