

# Een andere koning dan de keizer

Over de mogelijkheidsvoorwaarden voor een christelijk moreel discours

**Abstract.** Deze scriptie wil vanuit het werk van MacIntyre en Hauerwas een aanzet geven voor een christelijke deugdethiek. Ik argumenteer dat het christelijk moreel discours betekenisloos dreigt te worden doordat het op twee manieren gefragmenteerd is, nl. als in het betekenisverlies van concepten en het burgerschap van verschillende werelden. Vervolgens schets ik een metaethiek die die fragmentatie kan tegengaan a.d.h.v. Hauerwas en Lovibond. Tenslotte werk ik enkele kernconcepten van die metaethiek conceptueel uit, nl. 'gemeenschap,' 'narratief' en 'karakter'. Ik verdedig dat voor een betekenisvol christelijk moreel discours een substantiële invulling van deze en andere concepten gegeven moet worden.

Naam	Dick Timmer
Studentnummer	3831272
1 <sup>e</sup> beoordelaar	dr. Pieter Vos
2 <sup>e</sup> beoordelaar	dr. Christoph Baumgartner
Departement	Filosofie en religiewetenschap
Opleiding	Religiewetenschap
Cursus	Bachelorscriptie
Cursuscode	RT3V13004
Datum	15 juni 2015
Woorden	11.650

## Uit het evangelie van Johannes

Maar toen de hogepriesters en de gerechtsdienaars hem zagen begonnen ze te schreeuwen: 'Kruisig hem, kruisig hem!' Toen zei Pilatus: 'Neem hem dan maar mee en kruisig hem zelf, want ik zie niet waaraan hij schuldig is.' De Joden zeiden: 'Wij hebben een wet die zegt dat hij moet sterven, omdat hij zich de Zoon van God heeft genoemd.' [...] Vanaf dat moment wilde Pilatus hem vrijlaten. Maar de Joden riepen: 'Als u die man vrijlaat bent u geen vriend van de keizer, want iedereen die zichzelf tot koning uitroept pleegt verzet tegen de keizer.' [...] Pilatus vroeg: 'Moet ik uw koning kruisigen?' Maar de hogepriesters antwoordden: 'Wij hebben geen andere koning dan de keizer!' Toen droeg Pilatus hem aan hen over om hem te laten kruisigen.

## Inhoudsopgave

Inleiding.....	4
1 Fragmentatie: een uitdaging voor het christelijk moreel discours .....	8
1.1 Introductie.....	8
1.2 Betekenisverlies van concepten .....	10
1.3 Burgerschap van verschillende werelden.....	13
1.4 Samenvatting.....	14
2 Metaethiek: een antwoord op de fragmentatie van het moreel discours.....	16
2.1 Introductie.....	16
2.2 Sabina Lovibond en Stanley Hauerwas.....	16
2.3 Antwoord op de fragmentatie .....	21
3 Ethiek: een dergelijke metaethiek conceptueel ingevuld.....	23
3.1 Introductie.....	23
3.2 Gemeenschap.....	23
3.3 Narratief.....	26
3.4 Karakter.....	29
Conclusie.....	33
Bibliografie.....	35

## Inleiding

Deugdethiek wint in de christelijke ethiek aan populariteit, maar het belang ervan kan weleens ernstig onderschat worden. In *Modern Moral Philosophy* uit 1958 schrijft filosofe G.E.M. Anscombe dat ‘the concepts of obligation, and duty – *moral* obligation and *moral* duty, that is to say – and of what is *morally* right and wrong, and of the *moral* sense of "ought," ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it.’<sup>1</sup> Haar essay wordt veelal als het begin van de moderne deugdethiek beschouwd. Veel invloedrijker is het boek *After Virtue* (1981), geschreven door de Schotse filosoof Alasdair MacIntyre, dat in de lijn van Anscombe een historische analyse geeft van de verdwijning van de betekenis van morele concepten uit het moderne moreel discours. Het idee van de fragmentatie van het moreel discours en de gedachte dat een deugdethiek daar een antwoord op geeft, vindt in dit werk zijn oorsprong.

Deze scriptie wil vanuit het werk van MacIntyre en de Amerikaanse ethicus Stanley Hauerwas een aanzet geven voor een dergelijke deugdethiek, of preciezer, een ‘christelijke deugdethiek’.<sup>2</sup> Het is een prolegomenon waarin wordt geargumenteed wat het belang van deugdethiek is voor het christelijk moreel discours. De fragmentatie van het moreel discours waar Anscombe en MacIntyre op wijzen, vormt ook hier het uitgangspunt, maar in plaats van direct een deugdethiek te ontwikkelen of enkele deugdethische noties over te nemen, wil ik op een fundamenteeler niveau argumenteren voor het belang van een deugdethiek voor het christelijk moreel discours.

---

<sup>1</sup> G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33, no. 124 (1958): 1.

<sup>2</sup> De deugdethiek heeft oude wortels met in de katholieke traditie Thomas als middelpunt. Zie voor moderne katholieke deugdethiek, naast MacIntyres werk, bijv. Josef Pieper, *The Four Cardinal Virtues*, vert. Richard Winston, et al. (University of Notre Dame Press, 1966). Ook in de protestantse traditie heeft de deugdethiek, hoewel minder direct, haar sporen nagelaten; denk aan het hier besproken werk van Hauerwas. Aan Lutherse zijde valt te denken aan Gilbert C. Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984); *Faith and Faithfulness. Basic Themes in Christian Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991). Ook de seculiere ethiek de deugdethiek opgepakt, bijv. Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford UP, 1999).

De centrale vraag is de volgende:

Wat zijn in het licht van MacIntyres denken over de fragmentatie van het moreel discours de mogelijkheidsvoorwaarden voor een christelijk moreel discours en hoe vormt de deugdethische invulling van Hauerwas van zo'n discours een antwoord op de fragmentatie?

Ik werk deze vraag als volgt uit. Eerst verdedig ik dat fragmentatie een probleem is voor het christelijk moreel discours. Daarna argumenteer ik hoe op metaethisch niveau een mogelijk antwoord op de fragmentatie van het christelijk moreel discours eruit ziet. Tenslotte werk ik een mogelijke invulling van een dergelijke metaethiek conceptueel uit.<sup>3</sup> De fragmentatie van het moreel discours licht ik toe aan de hand van het betekenisverlies van concepten (MacIntyre) en het burgerschap van verschillende werelden (Hauerwas) (Hoofdstuk 1). Ik zoek aan de hand van Hauerwas' metaethiek een antwoord op die fragmentatie in een uitwerking van de morele gemeenschap als voorwaarde voor betekenisvolle ethiek (Hoofdstuk 2). Men kan zich afvragen of een analyse van Hauerwas' metaethiek wel recht doet aan zijn werk, omdat het hele idee van metaethiek ingaat tegen zijn ethiek en hij vrijwel nooit direct over metaethiek spreekt.<sup>4</sup> Toch zijn er redenen juist wel een dergelijke analyse te doen. Allereerst zegt Hauerwas dat ethica Sabina Lovibond het soort metaethiek verdedigt dat hij voorstaat.<sup>5</sup> Dit geeft een invalshoek die Hauerwas zelf onderkent. Daarnaast verdedigt hij een positie die metaethisch geanalyseerd kán worden en dus kan worden getoetst op bijvoorbeeld coherentie en plausibiliteit.<sup>6</sup> Verder kan door deze analyse Hauerwas' antwoord op de fragmentatie in enkele kernconcepten worden gevat, namelijk 'gemeen-

---

<sup>3</sup> Met een 'conceptuele uitwerking' bedoel ik dat de grenzen worden bepaald van wat binnen een concept valt en wat dit concept minimaal moet inhouden. De 'substantiële uitwerking', waar ik weinig mee zal doen, is de normatief-ethische invulling van die concepten.

<sup>4</sup> De term 'metaethiek' is minstens zo ongepast als 'toegepaste ethiek,' vgl. Stanley Hauerwas en Charles Robert Pinches, *Christians Among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics* (University of Notre Dame Press, 1997), ix. Toegepaste ethiek en metaethiek komen voort uit de rationalisering van de ethiek waartegen Hauerwas argumenteert.

<sup>5</sup> Vgl. Stanley Hauerwas, "How "Christian Ethics" Came to Be," in *The Hauerwas Reader*, red. John Berkman en Michael Cartwright (Durham: Duke UP, 2001), 99.

<sup>6</sup> Vgl. Kevin Jung, "Moral Realism According to Lovibond and Hauerwas," *International Journal of Philosophy and Theology* 74, no. 4 (2013): 350-351.

schap,' 'narratief' en 'karakter'. Tenslotte werk ik uit wat deze kernconcepten in een christelijk moreel discours minimaal moeten inhouden (Hoofdstuk 3).

Het moet, kortom, achtereenvolgens duidelijk worden waarom het huidige christelijk moreel discours opnieuw doordacht moet worden, waarom een bepaalde metaethiek daarbij van belang is en wat deze metaethiek minimaal moet bieden om een betekenisvol christelijk moreel discours mogelijk te maken.

Een laatste opmerking over 'christelijke deugdethiek'. Er zijn ethici die verdedigen dat deugdethiek geen levensvatbare morele theorie is. Deugdethiek is echter niet noodzakelijk een theorie naast deontologische en consequentialistische theorieën, maar bezinning en reflectie op deugden is ook binnen andere normatief-ethische theorieën mogelijk.<sup>7</sup> Als echter de analyse dat een substantiële invulling van concepten als 'gemeenschap' en 'narratief' een mogelijkheidsvoorwaarde voor *christelijke* ethiek is, en als daarnaast – wat ik veronderstel – MacIntyres analyse van de fragmentatie van het moreel discours juist is, dan betekent dit dat elke morele theorie een invulling van deze of soortgelijke concepten moet geven.<sup>8</sup> Dit zal ik in de loop van de scriptie verduidelijken.

Daarnaast zijn er ethici die menen dat 'christelijke ethiek' als zodanig geen bestaansrecht heeft, bijvoorbeeld omdat ethiek van rationele, universele beginselen moet uitgaan. Men hoeft hiervoor geen doorgewinterd atheïst te zijn, zoals theoloog Kuitert bewijst.<sup>9</sup> In mijn scriptie ga ik voornamelijk de dialoog aan met ethici die binnen de christelijke traditie

---

<sup>7</sup> Dat deugdethische noties ook in kantiaanse en andere posities kunnen worden verwerkt, verdedigen bijv. Sabina Lovibond, "Virtue, Nature, and Providence," in *Virtue, Norms, and Objectivity*, red. Christopher Gill (Oxford UP, 2005), 99-101; Christine M. Korsgaard, "Christine M. Korsgaard: Internalism and the Sources of Normativity (Rev. en ed. version)," in *Constructions of practical reason: interviews on moral and political philosophy*, red. Herlinde Pauer-Studer (Stanford UP, 2003), 52-54.

<sup>8</sup> Voor MacIntyre betekent dit de terugkeer naar bepaalde tradities. Hij zegt dat men alleen m.b.v. een deugdethiek het moreel discours kan begrijpen als ingebed in een traditie. Iets dergelijke zal ik in hoofdstuk 3 verdedigen a.d.h.v. 'gemeenschap' en 'narratief' en 'karakter'.

<sup>9</sup> Vgl. Harminus Martinus Kuitert, "Theologie en ethiek," in *Filosofie van de theologie* (Den Haag: Nijhoff, 1988). Voor andere kritiek, zie Simon Blackburn, *Essays in Quasi-Realism* (Oxford UP, 1993), 156-157; Mark Timmons, *Morality Without Foundations: A Defense of Ethical Contextualism* (Oxford UP, 1999).

staan. Over het bestaansrecht van een ‘christelijke ethiek’ zal ik me slechts zijdelings uitlaten. Echter, wanneer een substantiële invulling van de genoemde concepten noodzakelijk is voor een betekenisvol moreel discours, dan staat ‘theologische ethiek’ niet naast ‘ethiek,’ maar naast bijvoorbeeld ‘seculiere ethiek’.<sup>10</sup> Het ter discussie stellen van theologische ethiek als zodanig is dan hetzelfde als het bevragen van ethiek überhaupt.

Tenslotte kan een kritiek op deugdethiek komen van ethici die menen dat deugdethiek geen volwaardige invulling kan geven van wat het betekent om bijbelse ethiek te bedrijven, bijvoorbeeld omdat er een element van zelfrechtvaardiging in gevonden wordt.<sup>11</sup> Deze critici zal ik in mijn scriptie kort van repliek dienen. Ik zal verdedigen waarom en op welke manier deugdethiek een rol kan spelen in het christelijk moreel discours.

---

<sup>10</sup> Dat betekent dat ‘ethiek’ zonder bepaling als bijv. ‘christelijk’ of ‘liberaal’ niet bestaat. Dat een ethiek *christelijk* is (en niet ‘ethiek’ zonder meer), is in zichzelf daarom moeilijk verwijtbaar. Het eigene van bijv. het Verlichte denken is niet dat het zich uitsluitend op rationaliteit baseert, maar dat de substantiële invulling van bepaalde kernconcepten anders is. Dit impliceert dat verschillende invullingen van deze begrippen incompatibel zijn en dat niet op algemene, universele gronden besloten kan worden tussen mogelijke invullingen van die concepten. Ik zal hier in hoofdstuk 2 en 3 verder op ingaan.

<sup>11</sup> Bijv. Bas van der Graaf, *Leren leven in overvloed. Over discipelschap in rijkdom en armoede* (Heerenveen: Royal Jongbloed, 2015), 15. Maar vgl. Hauerwas en Pinches, *CAV*, 26-30. Overigens onderkent ook Van der Graaf de waarde van deugdethiek.

# 1 Fragmentatie: een uitdaging voor het christelijk moreel discours

## 1.1 Introductie

MacIntyre verdedigt in *After Virtue* (1981) dat het moreel discours door verregerende fragmentatie besluiteloos is geworden. Dit betekent niet alleen ‘that such debates go on and on and on,’ maar ook dat ‘[there] seems to be no rational way of securing moral agreement in our culture.’<sup>12</sup> De morele concepten die worden gebruikt, zoals ‘goed’ en ‘rechtvaardig’, zijn losgeraakt van de traditie en het discours waarin deze betekenisvol zijn.<sup>13</sup> Volgens MacIntyre wordt het moderne moreel discours dan ook geteisterd door het emotivisme dat zegt dat morele oordelen ‘[have] no point or use but the expression of my own feelings or attitudes and the transformation of the feelings and attitudes of others.’<sup>14</sup> De ontwikkeling achter de fragmentatie van het moreel discours is het vanaf de Verlichting verdwijnen van een *telos* uit het wereldbeeld.<sup>15</sup> Er is daardoor geen teleologische invulling meer van wat en juist, geslaagd of goed leven is. Moraliteit beperkt zich tot wat ik als individu vind, denk en voel. In een gefragmenteerd discours bestaat er dus geen mogelijkheid tot morele consensus te komen, omdat een gemeenschappelijke teleologische invulling van wat een goed of geslaagd leven is ontbreekt. Morele oordelen missen daardoor betekenis.

Volgens MacIntyre hangen het ideaal van het autonome zelf en het ontstaan van fragmentatie samen.<sup>16</sup> De verwezenlijking van het autonome zelf, ingezet in de Verlichting, is echter gedoemd te mislukken. De fragmentatie van het moreel discours is volgens MacIntyre een direct gevolg van het feit dat de ratio niet alleen een belangrijke, maar de enige morele autoriteit is in de moderne filosofische ethiek. Door het verdwijnen van de *telos* uit het denken, verliezen morele waarden en oordelen hun objectieve, feitelijke karakter. Dit maakt

---

<sup>12</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (University of Notre Dame Press, 2007), 6.

<sup>13</sup> Vgl. "Notes From the Moral Wilderness," in *The MacIntyre Reader*, red. Kelvin Knight (University of Notre Dame Press, 1998), 43.

<sup>14</sup> *AV*, 24.

<sup>15</sup> Vgl. *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues* (Marquette UP, 1990), 7.

<sup>16</sup> Vgl. *AV*, 60.



§1.1 *Introductie*

een discours over moraliteit als ware het een discours over feitelijkheden onmogelijk.<sup>17</sup> Er ontstaan surrogaat-invullingen van het ‘goede,’ bijvoorbeeld in utilistische theorieën. In het principe ‘het grootste goed voor het grootste aantal mensen,’ ligt nog altijd een idee van het goede besloten, maar een bevredigende rechtvaardiging daarvan ontbreekt.<sup>18</sup> Latere liberale denkers hebben op soortgelijke wijze geprobeerd termen als ‘juist’ of ‘rechtvaardig’ te gebruiken, maar zonder invulling vanuit een traditie zijn dit slechts holle frasen.<sup>19</sup> MacIntyre verdedigt daarom dat ‘moral utterance and practice can only be understood as a series of fragmented survivals from an older past and that the insoluble problems which they have generated for modern moral theorists will remain insoluble until this is well understood.’<sup>20</sup>

Is het christelijk moreel discours ook gefragmenteerd? Traditie, ‘de bredere sociale en kosmische horizon van het handelen,’<sup>21</sup> lijkt in de christelijke gemeenschap ingebakken. Het moet daarom goed mogelijk zijn een telos te formuleren en een daarmee corresponderende moraliteit te ontwikkelen. Wanneer MacIntyre zegt dat ‘[w]hat matters at this stage is the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and moral life can be sustained,’<sup>22</sup> dan lijkt de christelijke gemeenschap precies zo’n gemeenschap te kunnen bieden. Toch zal ik argumenteren dat ook het christelijk moreel discours gefragmenteerd is.

Ik wil de fragmentatie van het christelijk moreel discours op twee punten toespitsen, namelijk het betekenisverlies van morele concepten en het burgerschap van verschillende werel-

---

<sup>17</sup> Vgl. Brad J. Kallenberg, "The Master Argument of MacIntyre's *After Virtue*," in *Virtues & Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics After MacIntyre*, red. Nancey C. Murphy, Brad J. Kallenberg en Mark Nation (University of Notre Dame Press, 1997), 12-13.

<sup>18</sup> Het utilistische principe is namelijk geen onderdeel van een teleologisch wereldbeeld en een ‘shared way of life’, vgl. *Ibid.*, 13.

<sup>19</sup> Vgl. "The Master," 13.

<sup>20</sup> MacIntyre, *AV*, 110-111.

<sup>21</sup> Charles Taylor, *De malaise van de moderniteit*, vert. Maarten van der Marel (Kampen: Kok Agora, 2002), 17; 23.

<sup>22</sup> MacIntyre, *AV*, 263. Vgl. ook "Politics," 235-254.

*§1.2 Betekenisverlies van concepten*

den.<sup>23</sup> Ik veronderstel dat MacIntyres analyse van de fragmentatie van het moderne ethische discours juist is en zal argumenteren dat dit ook voor het christelijk moreel discours relevant is.

Voordat ik de fragmentatie van het moreel discours uitwerk een laatste opmerking. Fragmentatie is iets anders dan pluralisme.<sup>24</sup> Pluralisme ‘pictures a culture made up of coherent, integral communities, traditions, or positions that can be clearly differentiated from one another.’<sup>25</sup> Vaak wordt dé uitdaging voor het Westerse moderne christendom gezien in het omgaan met pluralisme.<sup>26</sup> Men wijst dan naar de vroege kerk die in een pluralistische samenleving ontstond.<sup>27</sup> De analogie wordt gezocht in het feit dat zowel in de Romeinse als de moderne tijd het christendom een minderheidsopvatting is naast vele andere opvattingen. Ik zal echter verdedigen dat niet pluralisme, maar fragmentatie dé uitdaging voor het moderne christendom is. Het is namelijk goed mogelijk in een pluralistisch discours handelingsperspectieven te koesteren ingebed in gemeenschap en narratief, maar in een gefragmenteerd discours is die inbedding onmogelijk. In het eerste geval bestaat het discours namelijk uit gemeenschappen die ieder voor zich een invulling van het concept ‘telos’ geven. In het laatste geval ontbreekt die invulling.

1.2 Betekenisverlies van concepten

---

<sup>23</sup> Voor een alternatieve, meer historische argumentatie voor de fragmentatie van het christelijk moreel discours, zie Patrick André Paul Nullens, *Verlangen naar het goede: bouwstenen voor een christelijke ethiek* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2006), 39-67.

<sup>24</sup> Zo argumenteert socioloog Grace Davie (*The Sociology of Religion* (Los Angeles: SAGE, 2007), 155-156) dat religieus pluralisme leidt tot fragmentatie van overtuigingen. Religieus pluralisme betekent dat er verschillende religies in omloop zijn; fragmentatie dat concrete overtuigingen los staan van de oorspronkelijke traditie. Ik neem dit onderscheid over.

<sup>25</sup> Vgl. Jonathan R. Wilson, *Living Faithfully in a Fragmented World: Lessons for the Church from MacIntyre's After Virtue* (Harrisburg: Trinity Press, 1998), 27.

<sup>26</sup> Bijv. C.G. Geluk, *Cultuur in beweging. Een zoektocht naar creativiteit in het spoor van Calvijn* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2000), 208. Anders dan ik ziet Geluk als gevolg van fragmentatie echter primair pluriformiteit en niet betekenisverlies.

<sup>27</sup> Bijv. Kajsa Berlin-Kaufusi, "Pluralism and the Early Church: Defining and Refining the Faith" (Regent University, 2014).

*§1.2 Betekenisverlies van concepten*

In essentie komt het betekenisverlies van concepten in het moderne christendom erop neer dat religieuze praxis of overtuigingen losraken van een teleologisch wereldbeeld. De voorbeelden die ik zal geven vormen geen uitputtende lijst, maar maken de lezer hopelijk gevoelig voor de materie. Alleen in relatie met de bespreking van hoofdstuk 2 en 3 krijgen deze voorbeelden echt betekenis.

Neem de rol van ‘bidden’ in het religieuze leven.<sup>28</sup> De Nederlandse Geloofsbelijdenis zegt dat de mens ‘naar Zijn [Gods, DT] beeld en gelijkenis, goed, rechtvaardig en heilig,’ is gemaakt, ‘zodat hij met zijn wil in alles overeen kon stemmen met de wil van God.’<sup>29</sup> Recent verdedigden theologen Van de Brink en Van der Kooi met de *Westminster Shorter Catechism* (1647) dat ‘God verheerlijken en van God genieten’ de zin of telos van het leven is.<sup>30</sup> Laten we de telos van het leven als christen daarom iets als ‘God verheerlijken en genieten’ noemen.

Wanneer deze telos wordt verloren, kan men tot God bidden zonder het doel daarvan na te streven. Het gebed wordt dan gebruikt om een ander doel te bereiken.<sup>31</sup> Zo kan het gebed bijvoorbeeld een copingstrategie worden, waarbij het bidden niet wordt beleefd vanuit een substantiële invulling van het narratief van het christelijk geloof, maar als een van die inbedding losgezongen therapie.<sup>32</sup> Het waarom achter het bidden stijgt niet meer uit boven de behoeften en verlangens van het individu, zoals dat *mutatis mutandis* in het emotivisme het geval is. Het gaat er hier niet om normatief te zeggen dat dit een oneigenlijke religieuze praktijk is, maar om te laten zien dat wanneer praktijken komen af te staan van hun oorsprong er een vervreemding plaatsvindt tussen de praxis en de telos. Die vervreemding

---

<sup>28</sup> Zie voor enkele andere voorbeelden, *ibid.*, 24-38.

<sup>29</sup> Guido de Brès, *Nederlandse Geloofsbelijdenis* (1561), art. 14.

<sup>30</sup> Vgl. Gijsbert van den Brink en Cornelis van der Kooi, *Christelijke dogmatiek: Een inleiding* (Uitgeverij Boekencentrum, 2012), 265.

<sup>31</sup> Vgl. Wilson, *Living Faithfully*, 33. Zie bijvoorbeeld Jesaja 1:10-17. Zo’n ander doel is in feite een individueel doel waarin de gemeenschap en het narratief een marginale rol spelen.

<sup>32</sup> Vgl. Ralph W. Hood Jr., Peter C. Hill en Bernard Spilka, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (New York: Guilford Press, 2009), 462-468. Deze functionalisering van religie ligt misschien ook ten grondslag aan wat de *rational choice theory* beschrijft, waarbij mensen ‘activate their religious choices, just like any other choices, in order to maximize gain [...] and minimize loss,’ Davie, *The Sociology*, 69-70.

*§1.2 Betekenisverlies van concepten*

wordt ingegeven door een sterke focus op het individu als achtergrond van de praxis, in plaats van een breder narratief dat in een concrete gemeenschap wordt uitgedragen.

Dit geldt voor bidden, maar ook voor begrippen als ‘naastenliefde’ en ‘rentmeesterschap’. Wanneer uit de bijbel of de traditie van het christendom bepaalde normen worden gedestilleerd die vervolgens van hun ‘overbodige’ ballast worden ontdaan, namelijk de traditie waaruit zij komen, treedt precies het betekenisverlies in werking dat MacIntyre beschrijft. Theoloog Maarten Wisse argumenteert dat in wat hij het ‘gemoderniseerde christendom’ noemt de nadruk ‘steeds sterker [komt] te liggen op onze roeping om dat wat God doet, in de wereld waar te maken.’<sup>33</sup> Dit is exemplarisch voor de manier waarop godsdienst volgens velen een functie heeft, namelijk als motivatie achter sociale gerechtigheid, naastenliefde en andere maatschappelijke deugden. De stap naar sociale gerechtigheid zonder meer is dan snel gezet. Een dergelijke beweging heeft zich van de oorspronkelijke traditie losgemaakt. Er ontstaan dan, zoals in §1.1 bij monde van MacIntyre geargumenteed, surrogaatinvullingen van het goede die een bevredigende rechtvaardiging ontberen.

Men kan tegenwerpen dat dit niet het soort betekenisverlies is waar MacIntyre over spreekt. Enerzijds is dat zo, want de gegeven voorbeelden zijn casus van handelingen of concepten die van een concrete gemeenschap of narratief worden losgemaakt en zo hun oorspronkelijke betekenis kwijtraken. Waar MacIntyre spreekt over morele overtuigingen, gaat het hier primair om praxis. Toch lijkt ook MacIntyre iets dergelijks op het oog te hebben wanneer hij lokale gemeenschappen als antwoord op fragmentatie opwerpt.<sup>34</sup> De gemeenschap wordt immers door de praxis bepaald. Daarnaast is het gevolg van de hier beschreven fragmentatie dezelfde, namelijk dat bijvoorbeeld het gebed, bij afwezigheid van een vervangend narratief, geen betekenis krijgt binnen een groter geheel. Wanneer ik bid omdat dat me een goed gevoel geeft (en niet, bijvoorbeeld, omdat ik geloof dat het noodzakelijk is om een relatie met God te hebben), heeft het geen betekenis die het persoonlijke overstijgt. Het is dan ook niet mogelijk daarop aangesproken te worden. Op eenzelfde manier hebben in het emotivisme volgens MacIntyre morele proposities geen andere betekenis

---

<sup>33</sup> Maarten Wisse, *Zo zou je kunnen geloven*, 2 ed. (Franeker: Uitgeverij Van Wijnen, 2014), 41.

<sup>34</sup> Vgl. MacIntyre, *AV*, 263.

*§1.3 Burgerschap van verschillende werelden*

dan de betekenis die zij voor *mij* hebben. En precies daarin wordt het gevolg van de fragmentatie duidelijk.

1.3 Burgerschap van verschillende werelden

Dan nu het tweede punt. Het individu is een burger van verschillende werelden. Wie zich bewust onder een bepaalde gemeenschap schaart, zoals een christen, wordt bevraagd op zijn loyaliteit en gerichtheid op zowel zijn religieuze als seculiere achtergrond. Vanuit een religieus perspectief levert betrokkenheid op de dominante gemeenschap een spanning op, omdat gelijkvormigheid aan die gemeenschap de religieuze achtergrond ondermijnt. Dit geldt ook vanuit het tegenovergestelde perspectief, omdat bepaalde opvattingen uit de religieuze achtergrond op gespannen voet kunnen staan met bijvoorbeeld de eis van rationaliteit en redelijkheid (of welke eis er vanuit de andere gemeenschap wordt gesteld). Dit komt op pregnante wijze tot uitdrukking in de passage uit het evangelie van Johannes waarin de hogepriesters en de gerechtsdienaars aanvankelijk een religieus argument – ‘omdat hij zich de Zoon van God heeft genoemd’ – inbrengen, maar hier een politiek argument – ‘iedereen die zichzelf tot koning uitroept pleegt verzet tegen de keizer’ – van maken.<sup>35</sup> De vraag hoe iemand zijn geloofsovertuigingen kan uitdragen of delen in de context van werk, politiek of privé is om die reden in deze tijd een prangende vraag. In een wereld waarin de familie, vrienden, school en slager eenzelfde religieuze achtergrond hebben, is een dergelijke vraag minder relevant. Fragmentatie betekent niet alleen het betekenisverlies van concepten, maar ook de versplintering van de leefwereld.

Deze spanning van het burger-zijn van verschillende werelden wordt in het morele debat expliciet. De verschillende posities die door zowel christelijke als seculiere denkers worden ingenomen, zijn impliciet of expliciet antwoorden op de vraag hoe met de spanning omgegaan moet worden. Kiest men ervoor alleen die religieuze morele overtuigingen, bijvoorbeeld gegrond op bepaalde claims over Gods openbaring, te behouden die in overeenstemming zijn met wat seculiere denkers uit de rede menen af te leiden, dan worden ontengen-

---

<sup>35</sup> Vgl. Johannes 19:1-16.

### *§1.4 Samenvatting*

zeggelijk bepaalde religieuze morele overtuigingen losgelaten.<sup>36</sup> Doet men dit niet dan koestert men de mogelijkheid van gerechtvaardigde morele overtuigingen die niet altijd rationeel en mededeelbaar zijn.

Dit kan een spanning opleveren die zijn weerslag heeft op het moreel discours. Laat ik een voorbeeld geven. Wanneer vanaf de jaren '60 de seksuele moraal verandert, lijkt er in de christelijke wereld een tegenreactie te ontstaan. Elke stap die voorstanders van een vrijere seksuele moraal zetten, wordt met argwaan bekeken. Het gevolg is dat de 'christelijke moraal' voor de buitenwacht weinig meer behelst dan seksuele moraal en medische ethiek. Abortus, euthanasie, eugenetica, voorbehoedsmiddelen, IVF; het lijkt de kern van de christelijke ethiek uit te maken. Het gevaar is dat er nauwelijks een telos wordt geformuleerd van waaruit seksuele of medische ethiek een plek krijgt in het hele leven als christen. In een deugdethiek wordt die verbinding op een andere manier juist wel gevonden, namelijk in het karakter van de deugdzame persoon. Dit zal ik later uitwerken.

Filosoof Nancey Murphy gaat de richting op die ik zelf ook op wil gaan. Het antwoord op het burgerschap van verschillende werelden is volgens haar niet een 'nieuwe verzuiling'. Dat is wat ik pluralisme zou noemen. Er is wel een dieper besef van gemeenschap en narratief nodig. Ik zal in hoofdstuk 3 verdedigen dat een focus op karakter daarbij centraal staat. Murphy zegt dat 'MacIntyres set of concepts [...] and his account of the relations among them offer the best available resources for making and justifying first-order Christian ethical claims.'<sup>37</sup> Die concepten zijn onder andere 'gemeenschap' en 'narratief'. In hoofdstuk 2 zal ik argumenteren waarom juist deze concepten belangrijk zijn. In hoofdstuk 3 werk ik deze concepten verder uit.

### 1.4 Samenvatting

---

<sup>36</sup> Hauerwas lijkt zelfs te veronderstellen dat als men de rede als bron voor moraliteit neemt er geen enkele andere bron denkbaar is, vgl. Jung, "Moral Realism," 356-357.

<sup>37</sup> Nancey Murphy, "Using MacIntyre's Method in Christian ethics," in *Virtues & Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics After MacIntyre*, red. Nancey C. Murphy, Brad J. Kallenberg en Mark Nation (University of Notre Dame Press, 1997), 30.

*§1.4 Samenvatting*

Fragmentatie is het gevolg van het verdwijnen van een telos uit het wereldbeeld. Zonder teleologische invulling vanuit een narratief zijn morele overtuigingen hooguit sterke persoonlijke voorkeuren en is een samenhangend moreel discours onmogelijk. In het christelijk discours uit zich dat op tenminste twee manieren. Allereerst doordat concepten of praxis uit de christelijke traditie los komen te staan van hun oorspronkelijke betekenis. Daardoor gaat de rechtvaardiging ervan verloren. Daarnaast doordat individuen van verschillende ‘werelden’ deel uitmaken en de spanning daartussen moeilijk oplosbaar is zonder duidelijk voor één van die werelden te kiezen. Het gevolg hiervan is dat concepten uit het christelijk moreel discours niet in relatie tot hun oorspronkelijke inbedding worden gezien. Daarnaast komt het morele leven daardoor los te staan van andere praxis. Het is tijd te onderzoeken hoe een antwoord op deze fragmentatie vanuit de metaethiek kan worden gegeven.

## 2 Metaethiek: een antwoord op de fragmentatie van het moreel discours

### 2.1 Introductie

In dit hoofdstuk komen belangrijke ontologische en epistemische kwesties met betrekking tot Hauerwas' metaethiek aan bod. Verder moet duidelijk worden wat er eigen is aan een 'christelijke' ethiek. Tenslotte wordt gekeken waaruit Hauerwas' antwoord op de fragmentatie precies bestaat.

### 2.2 Sabina Lovibond en Stanley Hauerwas

Metaethiek is de studie naar de ontologie en epistemologie van morele oordelen. Hauerwas zegt van Lovibond, verwijzend naar haar *Realism and Imagination in Ethics* (1983), dat zij 'developed with philosophical rigor the kind of epistemological realism I have only asserted.'<sup>38</sup> Zij wil ethiek funderen in historische gemeenschappen en taalregels. Hauerwas verdedigt een christelijke variant van Lovibonds moreel realisme.<sup>39</sup>

Moreel realisme zegt dat morele feiten bestaan en dat sommige van die feiten waar zijn. Het tegenovergestelde, moreel anti-realisme verdedigt dat er geen morele feiten bestaan. Lovibonds positie is een moreel realistische positie met een Wittgensteiniaanse twist, omdat het morele feiten ziet als product van taalspelen in een concrete gemeenschap in plaats van als feitelijke beschrijvingen van de werkelijkheid.

Ze verdedigt een expressivistische theorie van taal die zegt dat ons denken door taal wordt gemedieerd. Taal gaat dus aan denken vooraf. Het morele taalveld is integraal verbonden met een bepaalde gemeenschap of, in Wittgensteins woorden, *Lebensform*.<sup>40</sup> De gemeenschap gaat dus aan het individu vooraf. Lovibond ziet de gemeenschap als mogelijkheden-

---

<sup>38</sup> Hauerwas, "How "Christian Ethics"," 99. Ik maak in deze analyse gebruik van Jung, "Moral Realism."

<sup>39</sup> Lovibond presenteert haar positie als ontologisch moreel realistisch alternatief voor noncognitivistische en intuïtionistische metaethiek. Voor haar verhouding tot deze posities, zie "Moral Realism," 344-346.

<sup>40</sup> Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, vert. G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker en Joachim Schulte, 4 ed. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), §241. Ik gebruik 'gemeenschap' en 'Lebensform' als synoniemen.



§2.2 Sabina Lovibond en Stanley Hauerwas

voorwaarde voor actoren om morele feiten te interpreteren, en dus voor ethiek überhaupt. Zonder *Lebensform* is het onmogelijk betekenisvol met elkaar te spreken, maar gegeven die *Lebensform* is er daadwerkelijk sprake van morele feiten. Het interpreteren daarvan – of ‘zien’, zoals hieronder wordt uitgewerkt – gebeurt in het licht van sociale praktijken. Het rechtvaardigen van morele oordelen is daarom contextualistisch, want het is ‘an activity interwoven with the total system of behavior of a community.’<sup>41</sup> Om aan het moreel discours deel te nemen is het noodzakelijk te participeren in het taalspel en de gemeenschap.

De correspondentietheorie van waarheid, die zegt dat waarheid onafhankelijk van concrete subjecten bestaat, laat Lovibond los (haar ‘Wittgensteiniaanse twist’). Waarheid is een functie van talige activiteit en wordt bepaald door de regels in een taalspel.<sup>42</sup> Moraliteit is ‘constituted by our shared way of life,’<sup>43</sup> en is ‘a consensus within the speech community.’<sup>44</sup> Deze consensus wordt door een bepaalde autoriteit in stand gehouden.

Hier gaan Hauerwas en Lovibond uiteen. Hauerwas accepteert niet onomwonden dat waarheid consensus is of uit bepaalde taalregels volgt. Volgens Hauerwas moeten ‘religious convictions [... not] be treated as an internally consistent language game that is self-

---

<sup>41</sup> Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics* (Cambridge UP, 1983), 39. De rechtvaardiging is contextualistisch en niet bijv. een deductie uit een universeel principe. Anders gezegd, wanneer men een kantiaanse positie als die van Hare of Blackburn ‘externalistisch’ noemt (Vgl. Michael Smith, *The Moral Problem* (Malden: Blackwell, 1994), 4.), is Lovibond duidelijk internalistisch, vgl. Bernard Williams, "Internal and External Reasons," in *Foundations of Ethics. An Anthology*, red. Russ Shafer-Landau (Malden: Blackwell, 2007). Dit betekent dat de rol van het individu, namelijk te bepalen wat in een concreet moreel vraagstuk wel en niet relevant is, belangrijk wordt. In de moderne kantiaanse en utilistische ethiek is een dergelijke vaardigheid minder belangrijk, vgl. Thomas S. Hibbs, "Josef Pieper and the Ethics of Virtue," in *A Cosmopolitan Hermit. Modernity and Tradition in the Philosophy of Josef Pieper*, red. Bernard N. Schumacher (Washington: The Catholic University of America Press, 2009), 117-120. Hauerwas benadrukt dit belang door te zeggen dat ‘the justification of our moral principles and assertions cannot be done from the point of view of anyone, but rather requires a tradition of moral wisdom,’ Hauerwas, "On Keeping," 71.

<sup>42</sup> Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §241, met het aanvankelijke adagium ‘Einen Satz verstehen, heißt, wissen, was der Fall ist, wenn er wahr ist,’ *Logisch-Philosophische Abhandlung* (London: Kegan Paul, 1922), §4.024.

<sup>43</sup> Lovibond, *Realism*, 146.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 54.

§2.2 Sabina Lovibond en Stanley Hauerwas

validating.<sup>45</sup> De waarheid van christelijke overtuigingen wordt volgens hem uiteindelijk gerechtvaardigd door het soort leven dat christenen leiden, namelijk in gehoorzaamheid aan het narratief van Jezus.<sup>46</sup> Het lijkt alsof Lovibond en Hauerwas hier met elkaar instemmen, omdat ook Lovibond spreekt over een ‘shared way of life’ en een bepaalde autoriteit. De crux zit hem in de invulling van wat ‘gehoorzaamheid’ bij Hauerwas betekent. Hauerwas verbindt twee ogenschijnlijk tegenstrijdige denkers met elkaar. Enerzijds Wittgenstein die zegt dat als een leeuw zou kunnen spreken wij hem niet zouden kunnen verstaan, omdat zijn leefwereld totaal anders is dan de onze.<sup>47</sup> Anderzijds beroept hij zich op Karl Barth die God als de gans Andere ziet, het totale tegenovergestelde van de mens. De gehoorzaamheid waar Hauerwas over spreekt is daarom niet zozeer gehoorzaamheid aan een intern principe, consensus of autoriteit, maar aan een externe, totaal andere werkelijkheid. Een werkelijkheid die wij, volgens Wittgenstein, niet kunnen begrijpen. Barth zag dit al en argumenteerde daarom dat de openbaring van die gans Andere altijd bemiddeld is, bijvoorbeeld door het leven van Jezus. Om die reden is het narratief zo belangrijk. Bij Lovibond bestaat het verhouden tot een dergelijke ‘buitenstaander’ niet.

Terug naar Lovibond. Epistemologisch is er bij haar sprake van een soort relativisme, omdat de feitelijke gemeenschap bepalend is voor de juistheid van morele overtuigingen. Er is geen rechtvaardiging mogelijk die het ‘gemeenschappelijke’ overstijgt. Er is geen intern of extern principe dat morele overtuigingen kan valideren aan een boven- of achterliggende universele standaard. Begrippen als ‘waarheid,’ ‘rationaliteit’ en ‘validiteit’ moeten daarom worden herijkt en krijgen alleen in een concrete gemeenschap betekenis.<sup>48</sup>

Het christelijk narratief kent daarom in dit realisme een vreemde paradox. Het gelooft dat er een absoluut moreel goed is, namelijk God, maar verdedigt dat dit niet geheel kenbaar is voor iedereen, namelijk alleen voor mensen binnen een specifieke concrete gemeenschap. Toch heeft het fenomenologisch niets dat zich onderscheidt van andere morele gemeen-

---

<sup>45</sup> Hauerwas, "How "Christian Ethics"," 99.

<sup>46</sup> Vgl. *Christian Existence Today: Essays on Church, World, and Living In Between* (Durham: Labyrinth Press, 1988), 10.

<sup>47</sup> Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §327.

<sup>48</sup> Vgl. Lovibond, *Realism*, 45.

§2.2 *Sabina Lovibond en Stanley Hauerwas*

schappen zoals die kunnen bestaan in de beschreven metaethiek. We moeten daarom de waarheidsvraag loskoppelen van de vraag hoe de fragmentatie van het moreel discours verholpen kan worden. Verschillende *Lebensformen* kunnen bestaan en een niet-gefragmenteerde ethiek funderen, zonder dat de waarheidsvraag tussen die *Lebensformen* beslist is.<sup>49</sup>

We vatten Lovibonds positie samen. Ontologisch zegt ze dat morele eigenschappen afhankelijk zijn van sociale structuren van gemeenschappen. Epistemisch zegt Lovibond dat morele feiten direct kunnen worden waargenomen door middel van een morele faculteit die wordt gevormd binnen een concrete gemeenschap. De mogelijkheid van een individu om morele oordelen te vormen is gegrond in het morele taalspel zoals dat vanuit de sociale structuren van de gemeenschap is vormgegeven. Iemand ziet de morele feiten die hij ziet, omdat zijn morele faculteit door de gemeenschap waarin hij participeert zo gevormd is.<sup>50</sup> Wanneer er geen morele waarde aan dingen wordt toegeschreven, is ethiek onmogelijk.<sup>51</sup>

Hilary Putnam verdedigt een met Lovibond vergelijkbaar direct realisme en zegt dat ‘the realist explanation [...] is not that language mirrors the world but that speakers mirror the world; i.e. their environment – in the sense of constructing a symbolic representation of that environment.’<sup>52</sup> Voor die symbolische representatie is een narratief noodzakelijk.<sup>53</sup> Een dergelijk narratief ‘define[s] the nature of man,’ en ‘helps [to] know the truth about existence and fight the constant temptation of self-deception.’<sup>54</sup> Voor Hauerwas is dit het narratief van Jezus.<sup>55</sup> Deze representatie is (vgl. Lovibond) niet voor iedereen toegankelijk, maar alleen voor leden binnen een concrete gemeenschap.

---

<sup>49</sup> Vanuit het idee van *Lebensformen* kan die waarheidsvraag zelfs niet beslist worden, vgl. *Ibid.*, 25; 30; 36.

<sup>50</sup> Vgl. Jung, "Moral Realism," 347.

<sup>51</sup> Utilistische posities die een niet-morele waarde maximaliseren missen volgens Lovibond dan ook betekenis.

<sup>52</sup> Hilary Putnam, "Realism and Reason," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 50, no. 6 (1977): 483.

<sup>53</sup> Vgl. Hauerwas, "A Story-Formed," 178-184.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 172; 178.

<sup>55</sup> Vgl. "Jesus and the Social Embodiment of the Peaceable Kingdom."

§2.2 Sabina Lovibond en Stanley Hauerwas

Hauerwas zegt dat ‘all ethical reflection occurs relative to a particular time and place,’<sup>56</sup> en gaat dus niet over mind-independent en ahistorische waarheid. We kunnen alleen in de wereld participeren in zoverre we deze waarnemen en de manier waarop de wereld wordt waargenomen is afhankelijk van het narratief waaruit men naar de wereld kijkt, dat wil zeggen de verhalen van de gemeenschap die het individu van onderaf vormen. ‘We do not come to see merely by looking, but must develop disciplined skills through initiation into that community that attempts to live faithful to the story of God.’<sup>57</sup> De morele gemeenschap vormt deze morele faculteit, maar Hauerwas’ nadruk op ‘skill’ geeft aan dat dit geen spontane ontwikkeling is. Het individu moet daar actief mee bezig zijn.<sup>58</sup>

Hauerwas verdedigt dus met Lovibond dat morele eigenschappen feiten zijn in de zin dat ze de werkelijkheid beschrijven zoals deze wordt waargenomen in een concrete gemeenschap. Hieruit volgen enkele redenen waarom christelijke morele overtuigingen – en dus morele overtuigingen van een concrete gemeenschap überhaupt – naar de buitenwacht moeilijk te communiceren zijn. Allereerst omdat niet-christenen de christelijke gemeenschap niet van binnenuit beleven en dus geen onderdeel van die *Lebensform* uitmaken. Daarnaast omdat, gegeven het eerste, zij niet de juiste vaardigheid of *skill* gevormd hebben om vanuit het christelijk narratief de wereld te interpreteren. Hier speelt dus een belangrijk epistemisch probleem. Christelijke ethiek – N.B. ethiek überhaupt! – is een eigenschap van een sociale gemeenschap en de inhoud ervan is niet inzichtelijk voor mensen van buiten die gemeenschap. Dit geldt volgens Hauerwas mutatis mutandis voor alle andere morele gemeenschappen en volgt uit de hier geschetste metaethiek.

Evenals Lovibond spreekt Hauerwas over een morele autoriteit. De betekenis die deze autoriteit aan concepten in het taalspel toekent, is bepalend voor de manier waarop het taalspel wordt gespeeld. Dit betekent dat in morele kwesties een dergelijke autoriteit grote invloed uitoefent op de feitelijke morele overtuigingen binnen een gemeenschap. Deze autori-

---

<sup>56</sup> *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (University of Notre Dame Press, 1983), 1.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 29-30.

<sup>58</sup> Hauerwas maakt geen onderscheid tussen de epistemische mogelijkheid van het zien van morele feiten en het hebben van het karakter om morele keuzes te maken. Het belang van ‘karakter’ komt hier naar voren, vgl. Jung, "Moral Realism," 356.

§2.3 *Antwoord op de fragmentatie*

teit is volgens Hauerwas in de christelijke gemeenschap de kerk.<sup>59</sup> Hauerwas zegt niet dat de kerk de uiteindelijke waarheid kent over morele vraagstukken. Het objectivisme dat daarmee wordt verondersteld, valt nadrukkelijk niet onder het realisme dat Hauerwas verdedigt. In tegendeel, juist omdat er geen objectieve morele waarheid is, dat wil zeggen dat moraliteit niet mind-independent of ahistorisch is, is het noodzakelijk dat een bepaalde autoriteit sturing geeft aan het moreel discours en de waarheid van morele oordelen beoordeelt. Anders is elke keuze even betekenisloos.<sup>60</sup> Kritiek op die overtuigingen is mogelijk, maar ‘any consideration of the truth of Christian convictions cannot be divorced from the kind of community the church is and should be,’<sup>61</sup> en lijkt dus primair van binnenuit te moeten komen.<sup>62</sup>

2.3 Antwoord op de fragmentatie

Hoe is dit alles een antwoord op MacIntyres idee van fragmentatie? Allereerst stellen Lovibond en Hauerwas tegenover het emotivisme een moreel realisme voor dat uitgaat van concrete gemeenschappen. Er zijn morele feiten en er kan zinvol over dergelijke feiten gediscussieerd worden, omdat er in de gemeenschap een morele autoriteit en een narratief is van waaruit morele waarheid geformuleerd en in stand gehouden wordt.<sup>63</sup> Er is niet een externe standaard waaraan alle morele uitingen zich moeten conformeren, omdat de betekenis van dergelijke evaluatieve concepten alleen in concrete, gemeenschappelijke taalspelen bepaald wordt. Juist binnen een concrete gemeenschap kan ethiek zinvol worden bedreven. Dit wordt versterkt door het idee van direct realisme. Het waarnemen van morele feiten veronderstelt een bepaalde vorming of training binnen een concrete gemeenschap.

---

<sup>59</sup> Vgl. Hauerwas, "The Church as God's New Language."

<sup>60</sup> Denk aan Alice' vraag in Lewis Carrolls *Alice in Wonderland* (1865): "Would you tell me, please, which way I ought to walk from here?" "That depends a good deal on where you want to get to," said the Cat. "I don't much care where——" said Alice. "Then it doesn't matter which way you walk," said the Cat.' Zonder autoriteit of doel is ook het moreel discours 'stuurloos'.

<sup>61</sup> Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (University of Notre Dame Press, 1981), 1. Het belang van een telos wordt hier opnieuw duidelijk.

<sup>62</sup> Over kritiek van binnenuit, zie "Sectarian Temptation," 95-101; Lovibond, *Realism*, 8.

<sup>63</sup> Die waarheid is alleen binnen een bepaalde *Lebensform* geldig en kan dus niet voor universele morele waarheid doorgaan. De vraag naar universele, definitieve 'waarheid' blijft hier dus in het midden, zoals ik eerder heb aangegeven.

§2.3 *Antwoord op de fragmentatie*

Fragmentatie als betekenisverlies van concepten wordt tegengegaan doordat binnen een concrete gemeenschap een narratief is dat een bepaalde telos waarborgt. Handelingen die niet in overeenstemming met deze telos zijn kunnen daarom betekenisvol bevraagd op hun validiteit. De versplintering van de leefwereld wordt niet direct in de metaethiek beantwoord. Toch kunnen we hier iets over zeggen.

Hauerwas ziet de christelijke gemeenschap als een ‘contrastgemeenschap’.<sup>64</sup> Juist door de concrete invulling van morele concepten kan de gemeenschap een bijdrage leveren aan de wereld. Ethiek wordt dan bedreven met beide voeten in de aarde, en niet met een van de wereld losgezongen rationaliteit.<sup>65</sup> Het ideaal van een contrastgemeenschap krijgt klassiek de kritiek een soort wereldmijding voor te staan. De fragmentatie zou daardoor alleen maar bevestigd worden, zoals de situatie van het burgerschap van verschillende werelden bewijst. Echter, er bestaat in de geschetste metaethiek niet zoiets als een *contrastgemeenschap*, hoewel ik de term hier wel laat vallen. In feite is het een pleonasme. Iedere beschreven gemeenschap is zodanig een *gemeenschap* dat het contrast met andere gemeenschappen duidelijk is. Een gemeenschap *is* een contrastgemeenschap. Daarnaast hoeft, zoals bijvoorbeeld Hauerwas spreken over ‘resident Aliens’ impliceert, de rol van een dergelijke gemeenschap in de samenleving zeker geen wereldverzaking te betekenen. Zo kan een christelijke gemeenschap die bijvoorbeeld ‘vredestichtend’ of ‘barmhartig’ wil zijn en de schepping van de wereld door een goede God erkent, moeilijk aan wereldverzaking doen zonder in contradictie met zichzelf te zijn. Dit hangt samen met de vraag welke telos men concreet formuleert. In die zin kan de contrastgemeenschap het tegenovergestelde van wereldverzaking zijn en juist als voorwaarde voor diepe betrokkenheid op de wereld dienen.

---

<sup>64</sup> Voor een uitwerking hiervan, zie Van den Brink en Van der Kooi, *CD*, 571-573.

<sup>65</sup> Vgl. Hauerwas, "On Keeping," 69-74.

### 3 Ethiek: een dergelijke metaethiek conceptueel ingevuld

#### 3.1 Introductie

Uit de in hoofdstuk 2 besproken metaethiek kunnen verschillende normatieve theorieën worden ontwikkeld. Dit betekent niet, dat moge duidelijk zijn, dat Lovibonds metaethiek zomaar door iedereen omarmd wordt. Wel betekent dit dat een daaruit ontwikkelde normatieve ethiek evengoed ‘seculier’ als ‘christelijk’ kan zijn. Verder kunnen in plaats van ‘gemeenschap’, ‘narratief’ en ‘karakter’ ook andere, vergelijkbare concepten uitgewerkt worden. Murphy werkt bijvoorbeeld MacIntyres nadruk op ‘virtue,’ ‘practice’, ‘narrative’ en ‘tradition’ uit.<sup>66</sup> Filosoof Colin Patterson legt de nadruk op ‘freedom’, ‘virtue’ en ‘narrative’.<sup>67</sup> De concepten die ik uitwerk sluiten het meest direct aan bij de besproken metaethiek. Andere mogelijkheden zijn echter denkbaar en kunnen in een andere context eveneens worden uitgewerkt. Zoals in de inleiding gezegd is dit primair een conceptuele en geen substantiële uitwerking. Ik zal daarom proberen waar nodig mogelijkheden te schetsen waarin begrippen verder uitgewerkt kunnen worden. Wat volgt is dus slechts een minimale aanzet.

#### 3.2 Gemeenschap

Eerst een recapitulatie. In de metaethiek is de gemeenschap of *Lebensform* enkele keren naar voren gekomen. Lovibond gebruikt de historische gemeenschap en taalregels om morele feiten te funderen en te rechtvaardigen. In de concrete gemeenschap leren actoren morele feiten te zien, wat betekent dat de gemeenschap goeddeels bepalend is voor wat wel of niet moreel relevant en feitelijk is. Dergelijke gemeenschappen bestaan naast elkaar en maken ieder voor zich bepaalde waarheidsclaims. Dit omdat een gemeenschap altijd door een bepaalde narratieve bril naar de wereld kijkt.

Hauerwas’ nadruk op de gemeenschap heeft hem de kritiek opgeleverd de rol van het individu te minimaliseren.<sup>68</sup> Dat hoeft echter geheel niet het geval te zijn (vgl. ook §3.4). De

---

<sup>66</sup> Vgl. Murphy, "Using MacIntyre's," 30.

<sup>67</sup> Vgl. Colin Patterson, "MacIntyre and Hauerwas on Metaethics and Science," *Studia Elckie*, no. 15/1 (2013).

<sup>68</sup> Bijv. Nullens, *Verlangen*, 157-158.

§3.2 *Gemeenschap*

kerk (Hauerwas equivalent van de ‘christelijke gemeenschap’) heeft in de Rooms-katholieke traditie altijd de naam ‘moeder’ gedragen, waarbij de nadruk wordt gelegd op wat ze voortbrengt. Zelfs wanneer het uiteindelijke doel van het menselijk leven vanuit het christelijk geloof het persoonlijk heil is, of bijvoorbeeld ‘de vredestichtende ontmoeting van God en mens als grondslag van een nieuw leven,’<sup>69</sup> dan nog vormt de gemeenschap daarvoor een noodzakelijke voorwaarde. Dit zal ik hieronder toelichten. Er is dus reden de gemeenschap als uitgangspunt te nemen en dit hoeft zeker niet de rol van het individu te minimaliseren.

Dat de gemeenschap zo’n centrale rol inneemt, heeft belangrijke consequenties. De leidende vraag achter veel moderne ethiek is ‘wat moet *ik* doen?’<sup>70</sup> Welke rechten of plichten vallen mij toe? Hauerwas neemt in een bespreking over abortus een andere ingang. Geconfronteerd met de vraag of abortus toegestaan is voor een vrouw die zwanger is geraakt na misbruikt te zijn, stelt hij voor niet de vraag te stellen of de vrouw handeling x wel of niet mag doen, maar of de christelijke gemeenschap een gemeenschap is waarin dat kind een menswaardige, liefdevolle jeugd kan hebben. In een theologische doordenking van abortus staat niet het recht van de vrouw of van het kind centraal, maar ‘the responsibility of the whole Christian community to care for “the least of these.”’<sup>71</sup> Datzelfde geldt voor het recht op euthanasie. De vraag is niet of iemand dat recht heeft, maar ‘whether we and our community are morally healthy and can face death in a spirit of human solidarity.’<sup>72</sup>

Een dergelijke herformulering van ethische vragen (los van de normatieve inhoud die in deze voorbeelden naar voren komt) is een eerste stap in de ‘de-fragmentatie’ van het moreel discours. Niet het individu en zijn autonome wil, maar de gemeenschap waaraan personen

---

<sup>69</sup> H. Berkhof, *Christelijk geloof*, 10 ed. (Kampen: Kok, 2013), 336. Berkhof argumenteert waarom, hoewel een dogmatiek zowel vanuit het individu als vanuit de gemeenschap kan beginnen, het vertrekken vanuit de gemeenschap sterke papieren heeft, vgl. *Ibid.*, 335-341. Dit sluit goed aan bij mijn betoog.

<sup>70</sup> Bijv. Harry G. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting it Right* (Stanford UP, 2006), 185. Te denken valt ook aan transcendentale argumenten die vanuit de actor of het zelf beginnen.

<sup>71</sup> Stanley Hauerwas, "Abortion, Theologically Understood." In *The Hauerwas Reader*, red. John Berkman en Michael Cartwright (Durham: Duke UP, 2001), 606.

<sup>72</sup> *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection* (University of Notre Dame Press, 1974), 181.



§3.2 *Gemeenschap*

deelnemen vormt het uitgangspunt van de ethiek. Waar in de Aristotelische deugdethiek het individu bepaalde deugden toegeschreven krijgt, kan hier een deugdethiek voor de gemeenschap worden uitgewerkt. Wat voor soort gemeenschap moet de christelijke gemeenschap zijn? Er zullen bepaalde gemeenschappelijke ‘deugden’ moeten worden geformuleerd die als uitgangspunt dienen voor morele contemplatie. Die deugden reflecteren wat een gemeente zou moeten zijn (diens telos) – bijvoorbeeld ‘vredestichtend’ of ‘eschatologisch’ – wat men precies wel en niet van de gemeenschap verwacht, en welke plaats de gemeenschap in het leven inneemt. Het individu kan daarin een prominente rol spelen, maar alleen door deel uit te maken van een concrete gemeenschap wordt zijn handelen betekenisvol.

Men kan tegenwerpen, zoals theoloog Jochem Douma doet, dat het de vraag is of ‘hier niet naar het onmogelijke gestreefd wordt,’ waarbij met ‘hier’ de focus op lokale gemeenschappen als bron van moraliteit wordt bedoeld.<sup>73</sup> Douma’s belangrijkste kritiek lijkt echter op de individualistische deugdethiek van Thomas gericht te zijn. Tegen MacIntyre en Hauerwas spreekt hij zich, behoudens deze passage, niet uit, behalve te zeggen dat relativisme op de loer ligt wanneer er verschillende gemeenschappen en narratieven in omloop zijn.<sup>74</sup> Dit biedt een mogelijkheid een laatste opmerking over de gemeenschap te maken. Terecht merkt Douma op dat er in het moderne christendom veel gemeenschappen zijn en evenzoveel narratieve lezingen van de bijbel. Het gevaar van relativisme ligt hier op de loer. Op dit bezwaar kan ik geen definitief antwoord geven, maar laat ik een tegenvraag opwerpen. In hoeverre is een ethiek afhankelijk van een narratief? Het narratief fungeert namelijk onder andere als hermeneutisch kader. Op die manier kan ook een gebodsethiek niet zonder narratief, want: welke geboden worden uit de bijbel gehaald?<sup>75</sup> De samenhang daartussen wordt immers bepaald door een bepaalde voorstelling van God, rechtvaardigheid, liefde,

---

<sup>73</sup> Jochem Douma, *Grondslagen christelijke ethiek* (Kampen: Kok, 1999), 240.

<sup>74</sup> Ook Jung, "Moral Realism," verwijt Hauerwas en Lovibond vatbaar te zijn voor relativisme. Hij stelt zelf een intuïtionistische positie voor die op haar beurt door Lovibond wordt verworpen, vgl. *Christian Ethics and Commonsense Morality: An Intuitionist Account* (Routledge, 2014); en bijv. Lovibond, *Realism*, 11-14; 50.

<sup>75</sup> Ik gebruik de gebodsethiek als voorbeeld, omdat Douma zelf een dergelijke ethiek lijkt te opteren, vgl. *Ibid.*, 243-244, en gebodsethiek in de theologische ethiek wijdverbreid is.

§3.3 Narratief

of iets dergelijks. En hoeveel van dergelijke voorstellingen zijn er niet in de christelijke ethiek? Het punt is het volgende. Als christelijke deugdeethiek tot relativisme kan leiden, dan geldt dat evengoed voor een gebodsethiek. Als relativisme dus het bezwaar tegen een deugdeethiek, dan ook tegen een gebodsethiek. Het ontbreekt me aan ruimte dit hier verder uit te werken, maar een aanzet van een verdere uitwerking kan hierin gevonden worden.

3.3 Narratief

Een gemeenschap kan niet bestaan zonder een narratief, omdat in het narratief de gemeenschap zichzelf begrijpt en een telos wordt geformuleerd.<sup>76</sup> Dat geldt ook persoonlijk. Wie wij zijn en wat we doen wordt in verhalen verteld. De handeling die ik op dit moment verricht – het schrijven van een scriptie – heeft alleen betekenis voor mij, omdat ik het in een groter kader plaats; het halen van een bachelor, de toelating voor een master, het vinden van een baan, enz. En als deze handeling voor u al van betekenis is, dan is dat waarschijnlijk vanwege het kader waarbinnen ik de handeling voor u plaats. Er is in de narratieve ervaring van het zelf weinig ruimte voor een *acte gratuit*.

De betekenis van een handeling wordt volgens MacIntyre en Hauerwas dan ook pas inzichtelijk door het narratief waarbinnen deze zich afspeelt.<sup>77</sup> De verhalen die in een concrete gemeenschap de ronde doen hebben niet alleen een symbolische betekenis, maar *zijn* de narratieve uitlopers van die betekenis. Het is de natuur van de mens om door middel van narrativiteit het leven tot een coherent geheel te maken.<sup>78</sup> Dit is een antwoord op de fragmentatie van het moreel discours. Wat moderne ethische theorieën over het hoofd zien is

---

<sup>76</sup> Vgl. Stanley Hauerwas, *Sanctify Them in the Truth: Holiness Exemplified* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 117-178. Waar MacIntyre vaak over telos spreekt, gebruikt Hauerwas meer eschatologische concepten. Wells zegt dan ook dat 'eschatology can play a similar role in Hauerwas's narrative ethic to the role played by *telos* by Alasdair MacIntyre,' in Samuel Wells, "Stanley Hauerwas's Theological Ethics in Eschatological Perspective," *Scottish Journal of Theology* 53(2000): 433. Hauerwas' eschatologische insteek benadrukt sterk het onvolledige karakter van de deugden die de mens in dit leven ontwikkelt, vgl. Patterson, "MacIntyre and Hauerwas," 14.

<sup>77</sup> Vgl. "MacIntyre and Hauerwas," 12.

<sup>78</sup> Vgl. Stanley Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations Into Christian Ethics* (Notre Dame: Fides Press, 1977), 27; vgl. 77.

§3.3 Narratief

het narratieve karakter van het zelf en de gemeenschap. De objectiviteit die daarin gelegen is, is geen universele objectiviteit, maar wel de mogelijkheid om betekenisvol met elkaar te spreken.<sup>79</sup>

Dit lijkt te leiden tot moreel relativisme, omdat zowel persoonlijke als ‘gemeenschappelijke’ narratieven van elkaar kunnen afwijken.<sup>80</sup> Hauerwas onderkent dit en omarmt daarom een zekere universele standaard in ‘good societies’.<sup>81</sup> Elke ‘goede samenleving’ kent bepaalde eigenschappen waaraan deze kan worden herkend, maar dit is slechts tot op bepaalde hoogte mogelijk, omdat elke ethiek een kwalitatieve invulling (bijv. christelijk, seculier, etc.) heeft en daarom niet noodzakelijk gedeelde concepten bevat. In plaats van een argument tegen relativisme, dat in de besproken metaethiek continu op de loer ligt, moet volgens Hauerwas daarom worden gezocht naar ‘an interpretation of and the corresponding skills to live in a world where others exist who do not share my moral history.’<sup>82</sup> Dat de waarheidsvraag met betrekking tot de gemeenschap en het narratief hier niet op tafel ligt, is in de metaethiek al besproken. Daar kunnen we nu aan toevoegen dat, gegeven het direct realisme, niet objectiviteit, maar de mogelijkheid om morele feiten te *zien* door een narratief gefaciliteerd moet worden.

Is er met de focus op gemeenschap en narrativiteit nog ruimte voor de vrijheid van het individu? Het ligt niet direct voor de hand een bespreking van vrijheid onder ‘narratief’ en niet, bijvoorbeeld, ‘karakter’ te plaatsen. Die verschuiving is kenmerkend voor het soort ethiek dat hier wordt besproken. Om Hauerwas te citeren: “freedom” comes only by participation in a truthful polity capable of forming virtuous people. Such a people, contrary to our liberal presuppositions, are not characterized by an oppressive uniformity. Rather the mark of a truthful community is partly seen in how it enables the diversity of gifts and vir-

---

<sup>79</sup> Vgl. *Ibid.*, 21.

<sup>80</sup> Vgl. Patterson, "MacIntyre and Hauerwas."

<sup>81</sup> Zie Stanley Hauerwas, "Learning to See Red Wheelbarrows: On Vision and Relativism," *Journal of the American Academy of Religion* 45, no. 2 (1977): 648; "Vision," 166.

<sup>82</sup> *CC*, 104.

§3.3 Narratief

tues to flourish.’<sup>83</sup> Het subject van de vrije handeling is niet het autonome zelf, maar het ‘indebted self’, dat wil zeggen een ‘tradition-induced capacity for practical reason which makes sense to the individual.’<sup>84</sup> Vrijheid is niet een wet die het autonome zelf zichzelf oplegt, vrij van sentimenten en persoonlijke neigingen. Zijn vrijheid is een soort Verlicht luchtfietsen, omdat zonder gemeenschap en narratief – en dus zonder telos – de weg die men in vrijheid kiest in het luchtledige bewandeld wordt. Denk aan de duif van Kant die vliegend de weerstand van de lucht voelt en zich indenkt dat het vliegen in een luchtledige ruimte haar nog beter af zou gaan.<sup>85</sup> Een dergelijk individu is geen toonbeeld van autonomie, maar van eenzaamheid.<sup>86</sup>

Vrijheid wordt uitgeoefend door actoren die in nauwe relatie staan tot de traditie. Het narratief is daarom noodzakelijk om de vrijheid van een handeling te beoordelen. Sommige narratieven, en dus sommige gemeenschappen, faciliteren vrijheid meer dan andere. Vrijheid wordt daarom evenzeer gegeven als bereikt.<sup>87</sup> Het zijn sociale structuren die vrijheid mogelijk maken. Hauerwas zegt dat ‘our ‘freedom’ [...] is dependent on our being initiated into a truthful narrative, as in fact it is the resource from which we derive the power to ‘have character’ at all.’<sup>88</sup> Door het overgeleverde verhaal uit de gemeenschap van het leven van Jezus serieus te nemen, wordt de mens volgens Hauerwas vrij. De gemeenschap dwingt een vrij subject niet tot één bepaalde handeling en in die zin komt de liberale notie van

---

<sup>83</sup> Ibid., 2-3.

<sup>84</sup> Patterson, "MacIntyre and Hauerwas," 10. Het ‘indebted self’ of ‘karakter’ is dus noodzakelijk om vrij te zijn, vgl. Hauerwas, *CC*, 275-276.

<sup>85</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, vert. Jabik Veenbaas en Willem Visser (Amsterdam: Boom, 2004), A5/B8-9. Variaties op het liberale vrijheidsideaal van ‘vrijheid van externe krachten’ missen dus de kern van wat het betekent vrij te zijn, namelijk de betekenis van die vrijheid in een breder narratief.

<sup>86</sup> Vgl. Hauerwas, *CC*, 81. Toch zegt Hauerwas: ‘[t]o be a man is to be an autonomous center of activity and the source of one’s own determinations,’ *CCL*, 18. Dit zal ik in §3.4 uitwerken.

<sup>87</sup> Vgl. "Character." Een meer theologische uitwerking van deze gedachte vindt men bij Karl Barth, *The Humanity of God*, vert. Thomas Wieser (Louisville: Westminster John Knox Press, 1960), 75.

<sup>88</sup> Hauerwas, *PK*, 43.

### §3.4 Karakter

vrijheid overeen met wat hier besproken wordt.<sup>89</sup> Toch betekent ongelimiteerde uitoefening van wat men maar wil ook geen vrijheid.<sup>90</sup> Vrijheid is de mogelijkheid het goede (telos) na te streven en wordt alleen door oefening en gewoonte bereikt.<sup>91</sup>

De telos wordt primair in een narratief geformuleerd. Deze telos laat zien wat de gemeenschap is en zou moeten zijn en wat het individu is en zou moeten zijn. De verwerkelijking daarvan is de kern van het morele handelen. Men kan de telos eschatologisch invullen en de nadruk leggen op het leven in het hiernamaals. Rijkdom en bezit worden dan minder belangrijk. In de bevrijdingstheologie wordt daarentegen meer gestreefd naar de verwezenlijking van het koninkrijk van God op aarde, waardoor de telos een radicaal andere invulling krijgt. Binnen het narratief moet daarnaast duidelijk worden hoe het individu vrij en autonoom kan zijn en dus hoe de verhouding tussen het collectief en het individu is. Een begrip als 'vrijheid' wordt dus niet vooraf bepaald om daar vervolgens narratieven aan te toetsen, maar krijgt pas in het concrete narratief betekenis.

#### 3.4 Karakter

Ondanks de nadruk die in deze scriptie op gemeenschap en narratief is komen te liggen, is het individu primair een 'karakter' en aan dit karakter schrijft Hauerwas veel toe. De actor opvatten als karakter betekent 'that our actions are also acts of self-determination; in them we not only affirm what we have been but also determine what we will be in the future.' Door het handelen wordt het karakter gevormd 'to meet future situations in a particular way.'<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> Vgl. Alasdair MacIntyre, "Toleration and the Goods of Conflict," in *Ethics and Politics: Selected Essays* (Cambridge UP, 2006), 205-223. Ik maak in deze bespreking gebruik van James B. Tubbs, "Stanley Hauerwas: Character, Vision, and Narrative in Moral Life," in *Christian Theology and Medical Ethics* (Springer, 1996).

<sup>90</sup> Vgl. MacIntyre, *AV*, 23-35.

<sup>91</sup> Vgl. Hauerwas, *CC*, 90-92; 147-149.

<sup>92</sup> *VV*, 49.

§3.4 Karakter

Het karakter is zowel de som van deugden van een individu als de rol die iemand speelt in het eigen narratief.<sup>93</sup> Het zelf is daarom altijd het narratieve zelf en de bron van het actorschap.<sup>94</sup> Door te handelen en het handelen in het narratief te plaatsen, vereenzelvigd de actor zich met zijn geschiedenis. Hauerwas benadrukt een sterke vorm van actorschap.<sup>95</sup> Hij zegt dat de nadruk op karakter betekent dat we normatief geëngageerd zijn 'to the idea that it is better for men to shape rather than to be shaped by their circumstances.'<sup>96</sup> De intentionaliteit van de handeling is daarom de bron van het karakter, want 'it is the intentional nature of human action which evokes a narrative account.'<sup>97</sup> Dit is een belangrijk antwoord op de fragmentatie als het burgerschap van verschillende werelden. Het karakter is immers een constante factor in het morele leven. Natuurlijk ontwikkelt het karakter zich in de loop van de jaren, maar wanneer het zich op een telos richt, kan het zich betekenisvol ontwikkelen en 'Verlicht luchtfietsen' voorkomen. In hoeveel 'werelden' of gemeenschappen een individu ook participeert, het individu heeft maar één karakter. Het is precies dat karakter dat in de deugdethiek centraal staat.

Toch wordt ons handelen ingeperkt door zowel biologische als sociale grenzen. Het verwijderen van met name sociale grenzen in de praxis leidt tot fragmentatie. Karakter wordt ontwikkeld door te reageren op grenzen; door zich tot de gemeenschap en het narratief waarbinnen iemand zich bevindt te verhouden. Het vormen van het karakter is daarom centraal in deze ethiek. Het is 'the orientation we give to our lives by ordering our desires, affections, and actions according to certain reasons rather than others. It [actorschap opgevat als karaktervorming, DT] provides an orientation and continuity to our existence, not

---

<sup>93</sup> Vgl. "Going Forward by Looking Back: Agency Reconsidered," in *Sanctify Them in the Truth: Holiness Exemplified* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 93-103.

<sup>94</sup> Vgl. *Ibid.*, 94.

<sup>95</sup> Vgl. *CC*, 275-276.

<sup>96</sup> *CCL*, 17.

<sup>97</sup> Stanley Hauerwas en David Burrell, "From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics," in *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics*, red. Stanley Hauerwas (University of Notre Dame Press, 1977), 29.

§3.4 Karakter

necessarily by mechanical or hardened consistency, but by giving determination and focus to our agency.’<sup>98</sup>

Het moet nu duidelijk zijn dat het vormen van het karakter niet in het luchtledige plaatsvindt, maar zich in een dialectische beweging met de gemeenschap en het narratief voltrekt. Alleen op die manier kan een karakter ontwikkeld worden dat op een gemeenschappelijke telos gericht is. Het karakter is daarom een *sociaal karakter*.<sup>99</sup> Gemeenschap en narratief zijn noodzakelijk om het individu in staat te stellen betekenisvolle keuzes te maken.<sup>100</sup>

In de bespreking van Hauerwas’ metaethiek kwam het direct realisme naar voren met de focus op een morele faculteit. Hauerwas zegt dan ook dat ‘the basis and aim of the moral life is to see the truth, for only as we see correctly can we act in accordance with reality.’<sup>101</sup> In de gefragmenteerde ethiek is moraliteit gebaseerd op een keuze die rationeel verantwoord moet worden. Hoe meer de nadruk op de ratio komt te liggen, des te minder het gewicht van het ‘zien’ wordt. Dit zien is echter noodzakelijk om morele feiten betekenisvol te interpreteren. Ethisch handelen is dan ook gericht op ‘transforming the self to fit the language’ en ‘to become as we see.’<sup>102</sup>

Het is hier dat de deugdethiek begint. Deugden zijn gebonden aan en worden bepaald door bepaalde sociale praktijken en kunnen dus alleen binnen een concrete gemeenschap betekenisvol zijn.<sup>103</sup> We hebben gezien hoe gemeenschap en narratief noodzakelijk zijn voor het vormen van het karakter. En hoe het karakter op zijn beurt noodzakelijk is om moreel te leven en eigen keuzes te maken. Deugden zijn disposities die het handelen naar het goede neigen en zijn dus de vrucht van het karakter. Het goede leven is het leven dat wordt geleefd door een deugdzaam persoon. Dit goede leven, geboren in de ‘gemeenschappelijkheid’,

---

<sup>98</sup> Hauerwas, *CCL*, 203.

<sup>99</sup> Vgl. Tubbs, "Stanley," 99.

<sup>100</sup> Vgl. Hauerwas, *CC*, 257.

<sup>101</sup> *VV*, 102.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>103</sup> Vgl. *CC*, 121-125.

*§3.4 Karakter*

is de hoogste objectiviteit die men kan bereiken. Het is daarom pas ná de gemeenschap en ná het narratief dat het individu werkelijk moreel kan handelen. Pas dan kan de mens ‘attain the furthest potentialities of his nature.’<sup>104</sup> Het is precies hier dat een christelijke deugdeethiek kan worden ontwikkeld die een betekenisvol christelijk moreel discours mogelijk maakt.

---

<sup>104</sup> Pieper, *The Four*, xii.



## Conclusie

De vraag die ik aan het begin van deze scriptie heb gesteld is de volgende: Wat zijn in het licht van MacIntyres denken over de fragmentatie van het moreel discours de mogelijksvoorwaarden voor een christelijk moreel discours en hoe vormt de deugdethische invulling van Hauerwas van zo'n discours een antwoord op de fragmentatie? Op deze vraag kan nu een antwoord worden geformuleerd.

Ik heb in hoofdstuk 1 geargumenteed dat de fragmentatie van het christelijk moreel discours op twee manieren zichtbaar wordt, namelijk als het betekenisverlies van concepten en het burgerschap van verschillende werelden. Vervolgens heb ik een metaethiek – uitgewerkt door Lovibond en Hauerwas – geschetst waarin een aanzet voor een antwoord op deze fragmentatie gegeven is. Om die metaethiek normatief uit te werken, is het doordenken van enkele kernconcepten nodig. In hoofdstuk 3 heb ik drie van die concepten, namelijk 'gemeenschap,' 'narratief' en 'karakter' conceptueel uitgewerkt en ben daarbij uitgegaan van Hauerwas' interpretatie daarvan. Hierin zijn enkele eigenschappen van een 'christelijke deugdethiek' aan bod gekomen, bijvoorbeeld de relatie tussen vrijheid en het narratief en het primaat van de gemeenschap over het individu. Het betekenisverlies van concepten wordt tegengegaan door binnen een concrete gemeenschap een telos te formuleren die leidend is voor de morele deliberatie. Deze telos wordt uitgedragen in een narratief. Daarnaast stelt de gemeenschap het individu in staat morele feiten te leren 'zien'. Verder heb ik geargumenteed dat in een verdere uitwerking van het 'karakter' als belangrijke schakel in een betekenisvol moreel discours een antwoord op het burgerschap van verschillende werelden gelegen is. Dan kan een christelijke deugdethiek worden ontwikkeld die een betekenisvol christelijk moreel discours mogelijk maakt.

In de inleiding heb ik deze scriptie een 'prolegomenon' genoemd. De aard van het project is daarom dat het niet af is. Wanneer we met Hauerwas zeggen dat ethiek in feite altijd *toegepast* is, is deze scriptie nauwelijks een begin. Verder onderzoek is daarom in tenminste twee richtingen mogelijk. Allereerst een verbreding en verdere uitwerking van dit prolegomenon. Er kan en moet bijvoorbeeld meer gezegd worden over de fragmentatie van het christelijk moreel discours, zowel qua casus als qua theoretische achtergrond. Verder kan

in de metaethiek meer de verbinding met andere posities worden gezocht, zodat de geschetste deugdethiek minder afhankelijk is van Lovibonds en Hauerwas' metaethiek. Daarnaast kan een uitgebreidere conceptuele invulling van de gegeven en andere kernconcepten worden uitgewerkt. In de tweede plaats is het toepassen van de geschetste ethiek belangrijk. In deze meer normatief- en toegepast-ethische uitwerking moet ook de deugdethiek concreet worden doordacht. Dat vereist een substantiële invulling van de kernconcepten, en daarnaast de daadwerkelijke vorming van een gemeenschap, narratief en karakters die, wat het christelijk moreel discours betreft, streven naar 'de vreedstichtende ontmoeting van God en mens als grondslag van een nieuw leven,'<sup>105</sup> of welke andere telos een concrete christelijke gemeenschap ook wil uitwerken.

---

<sup>105</sup> Berkhof, *CG*, 336.

## Bibliografie

- Anscombe, G. E. M. "Modern Moral Philosophy." *Philosophy* 33, no. 124 (1958): 1-19.
- Barth, Karl. *The Humanity of God*. Vertaald door Thomas Wieser. Louisville: Westminster John Knox Press, 1960.
- Berkhof, H. [CG]. *Christelijk geloof*. 10 ed. Kampen: Kok, 2013.
- Berlin-Kaufusi, Kajsa. "Pluralism and the Early Church: Defining and Refining the Faith." Regent University, 2014.
- Blackburn, Simon. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford UP, 1993.
- Brink, Gijsbert van den, en Cornelis van der Kooi [CD]. *Christelijke dogmatiek: een inleiding*. Uitgeverij Boekencentrum, 2012.
- Davie, Grace. *The Sociology of Religion*. Los Angeles: SAGE, 2007.
- de Brès, Guido. *Nederlandse geloofsbelijdenis*. 1561.
- Douma, Jochem. *Grondslagen christelijke ethiek*. Kampen: Kok, 1999.
- Frankfurt, Harry G. *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*. Stanford UP, 2006.
- Geluk, C.G. *Cultuur in beweging. Een zoektocht naar creativiteit in het spoor van Calvijn*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2000.
- Graaf, Bas van der. *Leren leven in overvloed. Over discipelschap in rijkdom en armoede*. Heerenveen: Royal Jongbloed, 2015.
- Hauerwas, Stanley. "Abortion, Theologically Understood." In *The Hauerwas Reader*, redactie door John Berkman en Michael Cartwright, 603-622. Durham: Duke UP, 2001.
- [CCL]. *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics*. University of Notre Dame Press, 1975.
- . "Character, Narrative, and Growth in the Christian Life." In *The Hauerwas Reader*, redactie door John Berkman en Michael Cartwright, 221-254. Durham: Duke UP, 2001.
- . *Christian Existence Today: Essays on Church, World, and Living in Between*. Durham: Labyrinth Press, 1988.
- . "The Church as God's New Language." In *The Hauerwas Reader*, redactie door John Berkman en Michael Cartwright, 142-162. Durham: Duke UP, 2001.
- [CC]. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. University of Notre Dame Press, 1981.
- . "Going Forward by Looking Back: Agency Reconsidered." In *Sanctify Them in the Truth: Holiness Exemplified*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- . "How "Christian Ethics" Came to Be." In *The Hauerwas Reader*, redactie door John Berkman en Michael Cartwright, 37-50. Durham: Duke UP, 2001.
- . "Jesus and the Social Embodiment of the Peaceable Kingdom." In *The Hauerwas Reader*, redactie door John Berkman en Michael Cartwright, 116-141. Durham: Duke UP, 2001.
- . "Learning to See Red Wheelbarrows: On Vision and Relativism." *Journal of the American Academy of Religion* 45, no. 2 (1977): 643-655.
- . "On Keeping Theological Ethics Theological." In *The Hauerwas Reader*, redactie door John Berkman en Michael Cartwright, 51-74. Durham: Duke UP, 2001.
- [PK]. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. University of Notre Dame Press, 1983.

## Bibliografie

---

- . *Sanctify Them in the Truth: Holiness Exemplified*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- . "A Story-Formed Community: Reflections on Watership Down." In *The Hauerwas Reader*, redactie door John Berkman en Michael Cartwright, 171-199. Durham: Duke UP, 2001.
- . *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations into Christian Ethics*. Notre Dame: Fides Press, 1977.
- [VV]. *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*. University of Notre Dame Press, 1974.
- . "Vision, Stories, and Character." In *The Hauerwas Reader*, redactie door John Berkman en Michael Cartwright, 165-170. Durham: Duke UP, 2001.
- . "Why the 'Sectarian Temptation' Is a Misrepresentation: A Response to James Gustafson." In *The Hauerwas Reader*, redactie door John Berkman en Michael Cartwright, 90-110. Durham: Duke UP, 2001.
- Hauerwas, Stanley, en David Burrell. "From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics." In *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics*, redactie door Stanley Hauerwas, 15-39: University of Notre Dame Press, 1977.
- Hauerwas, Stanley, en Charles Robert Pinches [CAV]. *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*. University of Notre Dame Press, 1997.
- Hibbs, Thomas S. "Josef Pieper and the Ethics of Virtue." In *A Cosmopolitan Hermit. Modernity and Tradition in the Philosophy of Josef Pieper*, redactie door Bernard N. Schumacher. Washington: The Catholic University of America Press, 2009.
- Hood Jr., Ralph W., Peter C. Hill en Bernard Spilka. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: Guilford Press, 2009.
- Hursthouse, Rosalind. *On Virtue Ethics*. Oxford UP, 1999.
- Jung, Kevin. *Christian Ethics and Commonsense Morality: An Intuitionist Account*. Routledge, 2014.
- . "Moral Realism According to Lovibond and Hauerwas." *International Journal of Philosophy and Theology* 74, no. 4 (2013): 343-360.
- Kallenberg, Brad J. "The Master Argument of Macintyre's after Virtue." In *Virtues & Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after Macintyre*, redactie door Nancey C. Murphy, Brad J. Kallenberg en Mark Nation, 7-29: University of Notre Dame Press, 1997.
- Kant, Immanuel. *Kritiek van de zuivere rede*. Vertaald door Jabik Veenbaas and Willem Visser. Amsterdam: Boom, 2004. 1781.
- Korsgaard, Christine M. "Christine M. Korsgaard: Internalism and the Sources of Normativity (Rev. En Ed. Version)." In *Constructions of Practical Reason: Interviews on Moral and Political Philosophy*, redactie door Herlinde Pauer-Studer, 50-69: Stanford UP, 2003.
- Kuitert, Harminus Martinus. "Theologie en ethiek." In *Filosofie van de theologie*, 98-111. Den Haag: Nijhoff, 1988.
- Lovibond, Sabina. *Realism and Imagination in Ethics*. Cambridge UP, 1983.
- . "Virtue, Nature, and Providence." In *Virtue, Norms, and Objectivity*, redactie door Christopher Gill, 99-112: Oxford UP, 2005.
- MacIntyre, Alasdair [AV]. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, 2007. 1981.
- . *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues*. Marquette UP, 1990.
- . "Notes from the Moral Wilderness." In *The Macintyre Reader*, redactie door Kelvin Knight, 31-52: University of Notre Dame Press, 1998.

## Bibliografie

---

- . "Politics, Philosophy and the Common Good." In *The Macintyre Reader*, 235-254: University of Notre Dame Press, 1998.
- . "Toleration and the Goods of Conflict." In *Ethics and Politics: Selected Essays*, 205-223: Cambridge UP, 2006.
- Meilaender, Gilbert C. *Faith and Faithfulness. Basic Themes in Christian Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
- . *The Theory and Practice of Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Murphy, Nancey. "Using Macintyre's Method in Christian Ethics." In *Virtues & Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after Macintyre*, redactie door Nancey C. Murphy, Brad J. Kallenberg en Mark Nation, 30-44: University of Notre Dame Press, 1997.
- Nullens, Patrick André Paul. *Verlangen naar het goede: Bouwstenen voor een christelijke ethiek*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2006.
- Patterson, Colin. "Macintyre and Hauerwas on Metaethics and Science." *Studia Elckie*, no. 15/1 (2013): 9-27.
- Pieper, Josef. *The Four Cardinal Virtues*. Vertaald door Richard Winston, Clara Winston, Lawrence E. Lynch and Daniel F. Coogan. University of Notre Dame Press, 1966.
- Putnam, Hilary. "Realism and Reason." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 50, no. 6 (1977): 483-498.
- Smith, Michael. *The Moral Problem*. Malden: Blackwell, 1994.
- Taylor, Charles. *De malaise van de moderniteit*. Vertaald door Maarten van der Marel. Kampen: Kok Agora, 2002. 1991.
- Timmons, Mark. *Morality without Foundations: A Defense of Ethical Contextualism*. Oxford UP, 1999.
- Tubbs, James B. "Stanley Hauerwas: Character, Vision, and Narrative in Moral Life." In *Christian Theology and Medical Ethics*, 96-129: Springer, 1996.
- Wells, Samuel. "Stanley Hauerwas's Theological Ethics in Eschatological Perspective." *Scottish Journal of Theology* 53 (2000).
- Williams, Bernard. "Internal and External Reasons." Chap. 292-298 In *Foundations of Ethics. An Anthology*, redactie door Russ Shafer-Landau. Malden: Blackwell, 2007.
- Wilson, Jonathan R. *Living Faithfully in a Fragmented World: Lessons for the Church from Macintyre's after Virtue*. Harrisburg: Trinity Press, 1998.
- Wisse, Maarten. *Zo zou je kunnen geloven*. 2 ed. Franeker: Uitgeverij Van Wijnen, 2014.
- Wittgenstein, Ludwig. *Logisch-Philosophische Abhandlung*. London: Kegan Paul, 1922.
- . *Philosophische Untersuchungen*. Vertaald door G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker en Joachim Schulte. 4 ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009 [1953].