



Is de mens schepper ?

Communio, 2001, 26, nr. 4, p 276-288

door mgr.dr. W.J. Eijk, arts, bisschop van Groningen, voorheen onder meer hoogleraar in de moraaltheologie aan de Theologische Faculteit van Lugano (Zwitserland)



Is de mens schepper? In het gewone taalgebruik spreken we van het scheppen van kunstwerken. We passen de term “scheppen” ook in ruimere zin toe: bij de aanleg van bruggen, waterwerken, wegen, landbouwgebieden en nieuwe woonwijken. In onze directe leefruimte valt er praktisch niets aan te wijzen dat nog echt “natuurlijk” is, dit wil zeggen niet op een of andere manier door de mens aangelegd.

De technische mogelijkheden die in de laatste twee eeuwen zijn ontwikkeld, geven ons het idee dat we de wereld kunnen beheersen. Dit geldt ook voor de wereld van de levende wezens. Onze oogsten zijn minder afhankelijk van de grillen van het weer en beter beschermd tegen ziekten onder landbouwgewassen dan vroeger. Door de genetische manipulatie en de biotechnologie zijn we in staat bacteriën tot insulineproductie te brengen, gewassen te kweken die tegen ziektekiemen bestand zijn of diersoorten te “creëren” met diverse gewenste eigenschappen.

Fascinerend en tegelijkertijd afschrikwekkend wordt het “scheppend” vermogen van de mens waar hij de biotechnologie op zichzelf toepast. Klonen door kern transplantatie maakt naar verwachting binnen niet al te lange tijd asexuele voortplanting van volwassen mensen tot een feit. We hebben dan te maken met genetisch identieke tweelingen (of meerlingen) die onderling in leeftijd verschillen. Steeds groter wordt de druk om wat de voortplanting betreft niets meer aan het toeval over te laten. Het geboren laten worden van een kind met aangeboren of erfelijke gebreken terwijl dat door prenatale diagnostiek en selectieve abortus provocatus had kunnen worden voorkomen, roept verontwaardiging op. Er gaan zelfs stemmen op om de menselijke voortplanting geheel te industrialiseren door in alle gevallen kunstmatige bevruchting toe te passen. Zo wordt ook pre-implantatie diagnostiek mogelijk waardoor genetische afwijkingen van de vrucht nog voor de inplanting ervan in de baarmoeder zijn uit te sluiten.

Nog meer vragen roept de gentechnologie op. Tegen gentherapie in menselijke lichaamscellen bestaat geen bezwaar mits de risico's aanvaardbaar zijn; tegen die in menselijke kiemcellen daarentegen wel. Wat echter meer verontrust, is dat we in de toekomst in staat zullen zijn door genetische manipulatie nieuwe soorten te “creëren”: nieuwe mensensoorten met gewenste eigenschappen of, met de mens als uitgangspunt, totaal nieuwe wezens. Vooral op dit vlak tekent zich een nieuwe “scheppingsactiviteit” van de mens af. Hier schiet de vertechnisering van onze cultuur het verst door en krijgt zij vat op de mens zelf.

Ook op andere gebieden lijkt de mens zijn scheppingsdrang verder te kunnen ontplooien en zichzelf te kunnen veranderen. Door de implantatie van “brain chips” verbonden met camera's in de achterkwabben van de hersenen kunnen blinden grove letters lezen. De implantatie van “brain chips” zou binnen een aantal jaren ook de snelle uitwisseling van informatie bijvoorbeeld bij militairen op het slagveld of medewerkers van de beurs mogelijk moeten maken. Zelfs wordt gedacht aan de genezing van dementie door implantatie van “brain chips”. Deze techniek lijkt de herschepping van het menselijk bewustzijn, ja zelfs de schepping van een nieuw bewustzijn mogelijk te maken. Kan men zo van een bestaande persoon niet een heel andere persoonlijkheid maken?

In het licht van deze ontwikkelingen is het begrijpelijk dat de mens steeds meer als schepper wordt gezien. Gaat hij zo niet op de stoel van zijn Schepper zitten en diens scheppingsactiviteit overnemen, zo vragen velen zich af.



Dit is binnen het kader van het christelijk scheppingsbegrip, “de creatio ex nihilo”, uitgesloten. Dat het scheppen door God “iets maken uit het niets” is, vindt zijn bevestiging in de heilige Schrift (2 Makk. 7, 28; vgl. Hand. 14, 15; 17, 24; Spreuken 8, 22-23; Sir. 42, 15). Toegepast op de mens heeft de term “scheppen” een analoge begripsinhoud. De mens maakt nooit iets uit het niets: hij gebruikt de voorgegeven materie en de vorm die hij eraan geeft komt voort uit zijn rationele bewustzijn waarvan de inhoud uiteindelijk is ontleend aan de zintuiglijke kennis van de omgeving en het eigen lichaam.

Vanuit christelijk perspectief is er nóg een essentiële beperking aan het scheppend handelen van de mens. Dat is de boodschap van het relaas van de bouw van de toren van Babel. “Laten wij een stad bouwen met een toren, waarvan de spits tot in de hemel reikt” (Gen. 11, 4), zo luidt het motief voor deze onderneming. De mens stelt zich met zijn scheppend handelen het bereiken van het geluk tot doel. Het wordt echter een fiasco, omdat blijvend geluk een gave is die met geen menselijke techniek – hoe geavanceerd ook – valt te garanderen. Integendeel, technische vooruitgang maakt zowel het bewerkstelligen van veel goeds als van veel ellende mogelijk. Als de rijke jongeling die Jezus wil volgen, te kennen geeft dat hij de tien geboden al in praktijk brengt, houdt Jezus hem de kern van het christelijk leven voor: “Eén ding ontbreekt u; ga verkopen wat ge bezit en geef het aan de armen, daarmee zult ge een schat bezitten in de hemel. En kom dan terug om Mij te volgen” (Mar. 10, 21). Hij spoort hem niet zozeer aan om iets te doen als wel om iets los te laten, zijn prestaties en zijn prestige, en zich zo helemaal te verlaten op het geluk dat God geeft.

Dit alles neemt echter niet weg dat voor ons gevoel de mens akelig dicht bij het scheppen-uit-het-niets komt, als hij het eigen rationele bewustzijn een nieuwe inhoud geeft of de eigen biologische natuur of die van andere levende wezens door genetische manipulatie herschept. Hoe valt daarop te reageren?

Het antropocentrisme als de wortel van alle kwaad?

De Groenen reageren verontrust op de beschreven ontwikkelingen. Gekant tegen de verdere ontwikkeling van de biotechnologie en gentechnologie willen zij de biologische landbouw en veeteelt bevorderen. Het scheppend ingrijpen van de mens in de natuur is naar hun oordeel een risico voor het milieu en daardoor voor het voortbestaan van de hele natuur, inclusief dat van de mens zelf. Hun kritiek richt zich op de hoogmoed van de mens die zich als heer en meester alles meent te kunnen veroorloven en de rechten van dieren en andere levende wezens met voeten treedt. Soms ontaardt deze kritiek in mensvijandigheid, die zich onder meer uit in de oproep om de wereldbevolking zoveel mogelijk te reduceren. Künast, de Duitse (Groene) minister van “Verbraucherschutz und Landwirtschaft”, heeft naar aanleiding van de recente mond- en klauwzeerepidemie aangekondigd opnieuw een poging te zullen wagen om de bescherming van dieren in de grondwet te verankeren (een jaar geleden is een poging daartoe nog op niets uitgelopen). Met name hoopt zij langs deze weg het soms wrede en zeer langdurige transport van vee, waardoor de verspreiding van het mond- en klauwzeervirus wordt bevorderd, aan banden te kunnen leggen.

Aan het feit dat de mens zich zoals Protagoras als “de maat van alle dingen” ziet, is volgens Leonardo Boff op de eerste plaats de joods-christelijke traditie debet (1). Dit komt onder meer door haar patriarchisme: het mannelijke, eenzijdig rationele en calculerend dominerende aspect verdrukt de meer concrete en intuïtieve vrouwelijke inbreng die op het leven gericht is en sterker getuigt van een kosmische visie. Het antropocentrisme van de joods-christelijke traditie zou in feite een androcentrisme zijn. Boff koppelt zijn visie op de bestrijding van de ecologische crisis daarom aan het “ecofeminisme” (2). Door het monotheïsme raakt de polytheïstische waarheid op de achtergrond dat alles in deze wereld van krachtige energieën is doortrokken en daardoor een mystiek en sacraal karakter heeft. Het monotheïsme zou door deze desacralisering de waarde van de verschillende dingen in deze wereld hebben versluierd. Een andere consequentie van het monotheïsme is dat alle macht uiteindelijk alleen tot God is te herleiden. Omdat de mens, als enig wezen in deze wereld geschapen naar Gods beeld en gelijkenis, Gods scheppend handelen – in zekere zin – voortzet, zou hij hoog



verheven zijn boven de andere levende wezens die slechts een “spoor” (vestigium) van God reflecteren. De scheppingsopdracht van Gen. 1, 28: “Wees vruchtbaar en word talrijk; bevolk de aarde en onderwerp haar; heers over de vissen van de zee, over de vogels van de lucht en over al het gedierte dat over de grond kruipt”, geeft de mens een compleet “dominium terrae” (vgl. Gen. 9, 2.7; Ps. 8). Dit antropocentrisme van de christelijke scheppingsleer zou een van de belangrijkste oorzaken zijn van de arrogantie waarmee de mens met de natuur omgaat. (3) De “tribal ideology of election” (4), de overtuiging op basis van uitverkiezing aan het verbond met God deel te hebben, versterkt deze arrogantie, aldus Boff. Tenslotte heeft de leer van de zondeval, waardoor ook de natuur ten val is gekomen (vgl. Gen. 3, 17; 6, 13), geleid tot een verlies aan respect voor haar sacraliteit. Daardoor zou het des te meer voor de hand liggen dat de mens door zijn ingrijpen de natuur probeert te verbeteren. Boff doorbreekt het joods-christelijk antropocentrisme radicaal door te stellen dat niet alleen de mens, maar alle dingen naar Gods beeld en gelijkenis zijn geschapen. Dit impliceert een andere visie dan de joods-christelijke op de verhouding tussen God en de wereld en een ander Godsbeeld, dat grotendeels aan de “process-philosophy” van Whitehead en het gedachtegoed van Teilhard de Chardin is ontleend: de Geest is een kosmische energie die leven geeft aan alle dingen (de aarde wordt hierbij als een levend superorganisme beschouwd) en tevens een gemeenschappelijke band tussen hen constitueert; de “kosmische Christus,” die met de kosmos evolueert, is de drijvende kracht achter de evolutie. (5)

Een andere oorzaak die nauw in verband staat met de joods-christelijke traditie ziet Boff in de klassieke kosmologie van onder meer Galilei, Descartes, Bacon en Newton, die de huidige natuurwetenschappen nog steeds beïnvloedt (6). De mens moet God imiteren, de grote architect of klokkenmaker die de wereld als een machine heeft geschapen. Volgens hun dualisme staat de menselijke geest als subject tegenover de natuur als een door wetenschappelijke kennis steeds meer te beheersen object.

De joods-christelijke traditie zou er goed aan doen de geciteerde bijbelteksten grondig te reïnterpreteren, zo zegt Boff. Tegenover het paradigma van de moderne wetenschappen is een nieuwe ecospiritualiteit nodig, een diep en intens gevoel van verbondenheid met ook de kleinste levende en levenloze dingen op aarde. Om dit besef aan te kweken is voorgesteld een “ecoliturgie” te ontwerpen door liturgische teksten zoals (eucharistische) gebeden, en riten aan te passen aan de evolutietheorie en aan ecologische inzichten of nieuwe te vervaardigen (7). De solidariteit met ook de kleinste levende en levenloze wezens zou zich volgens Boff tevens moeten uitstrekken tot de armen in deze wereld die het meest onder de ecologische crisis te lijden hebben. Hun bevrijding gaat samen met de oplossing van de milieuproblematiek. Zo draagt Boff de problematiek van de bevrijdingstheologie over op die van de ecotheologie (8).

Gegronde vrees?

De schade toegebracht aan het milieu maakt duidelijk dat de geschetste zorg omtrent de toekomst van de mens en de wereld gegrond is. Deze zorg wordt alleen maar versterkt als men ziet welke mogelijkheden de seculiere bio-ethiek de mens *de facto* en *de iure* toekent. Nu zijn kennis dermate is toegenomen dat hij zelfs het DNA, de drager van de erfelijke eigenschappen van alle levende wezens, kan beïnvloeden, lijkt de mens werkelijk, zoals Descartes zei, “meester en eigenaar van de natuur” (9). In navolging van Descartes die het menselijk lichaam rangschikte onder de “*res extensae*”, ziet de belangrijkste auteur op het gebied van de seculiere bio-ethiek, H. Tristram Engelhardt, de menselijke biologische natuur als een zuiver biologisch feit, niet als iets dat morele waarde heeft (10). Alleen het rationele bewustzijn, beschouwd als de autonome menselijke persoon, verdient respect. Er bestaat daarom binnen deze opvatting geen bezwaar om de menselijke natuur door genetische manipulatie te veranderen (11), de voortplantingsorganen te transplanteren of door de implantatie van “brain chips” geheugen of kennis aan het brein toe te voegen, mits de betrokken persoon daarmee instemt. Als een mens zichzelf mag (her)scheppen, dan heeft hij a fortiori dat recht met betrekking tot



de infrahumane levende wezens.

Er zijn trouwens ook katholieke theologen die aan de mens praktisch dezelfde mogelijkheden toekennen als de seculiere bioethiek. Zo acht Rahner de zelfmanipulatie van de mens geen nieuw fenomeen (12). Dat doet hij al door wijn te drinken tegen de melancholie en koffie als stimulerend middel. Dit geldt ook voor de partnerkeuze voor het huwelijk als een primitieve methode om een goed nageslacht te garanderen. Hier kunnen nog aan worden toegevoegd de technische middelen voor de humanisering van het milieu, dat bijna geheel artificieel is geworden, en voor de zelfmanipulatie door middel van onder meer de geneeskunde, de farmacologie, de psychofarmacologie, de psychologie, de sociologie en de politiek. De christelijke antropologie impliceert ook, aldus Rahner, dat de mens een wezen is dat zichzelf manipuleert, vanwege zijn vrije zelfbepaling met betrekking tot zijn *finis ultimus*. In dit opzicht constateert Rahner een significante verschuiving in onze tijd: tot voor kort betrof de radicale zelf manipulatie van de mens vrijwel exclusief het terrein van de metafysische beschouwende kennis, het geloof en het morele handelen; nu echter “schept de mens zich niet meer als moreel en theoretisch wezen onder God, maar als een werelds, fysiek en historisch wezen. De passieve biologische evolutie strekt zich, minstens initieel, uit tot een actieve evolutie betreffende de beschaving. De laatste is niet alleen extern en complementair: zij continueert heden de eigen biologische evolutie. De zelfmanipulatie wordt niet onbewust uitgevoerd, zoals bijna uitsluitend in het verleden, maar met overleg gepland, geprogrammeerd en gecontroleerd. De mens maakt zichzelf niet met betrekking tot de eeuwigheid, maar in betrekking tot de geschiedenis” (13).

Belangrijk is in dit verband het begrip “co-creator”. Francoeur en Spinsanti menen dat de mens nu de eigen evolutie ter hand moet nemen, omdat hij – geschapen naar Gods beeld en gelijkenis – een schepper naast God is en zijn intellectuele capaciteiten voldoende ontwikkeld zijn om dat te realiseren. De mens is “niet slechts medewerker, noch rentmeester, noch assistent. Op basis van een goddelijk gebod zijn wij scheppers. Waarom zouden we dan geschokt zijn door de ontdekking dat we de mens van de toekomst nu kunnen of zullen kunnen scheppen? Waarom zouden we door vrees bevangen zijn en de wetenschappers en artsen beschuldigen dat ze ‘voor God spelen’? ... Scheppen is onze rol die God aan ons heeft gegeven, en onze opdracht is de continue schepping van de menselijke natuur die tot nu toe niet voltooid is, maar nog evolueert” (14).

Hoewel Rahner probeert aan de actieve zelfmanipulatie van de mensheid een eschatologische betekenis te geven door te stellen dat zij een “opening tot de absolute toekomst in God” heeft wanneer zij door liefde voor de naaste wordt gedragen (15), maakt hij er in feite een exclusief seculiere aangelegenheid van. Er valt hierin een opmerkelijke ontwikkeling te signaleren. De idee van de mens als co-creator gaat gepaard met een veranderd Godsbegrip, namelijk het transcendentale Godsbegrip dat een gevolg is van de secularisatie van de katholieke theologie. Jans, een moraaltheoloog van de Theologische Faculteit Tilburg, noemt het begrip van de verhouding tussen God en mens in de encycliek *Veritatis splendor* antropomorf: de relatie tussen God en de mens zou hierin worden omschreven als een antagonisme tussen een heersende God en wetgever aan de ene kant en de mens als een gehoorzame dienaar aan de andere kant. Het doel van de “revisionisten” van de katholieke moraaltheologie is aldus Jans het overwinnen van dit antagonisme door het begrip van God als het transcendentale liefdesmysterie en van de menselijke persoon als categorisch moreel subject: “Deze antropocentrische wending – concreet gemaakt in dit verband in legitieme begrippen als die van co-creator – laat echter geen ruimte over voor God als een morele autoriteit die regeert en die een morele wil oplegt via de schepping en de openbaring van geboden. Ook dit vereist een revisie van zowel enkele begrippen en interpretaties van de scheppende aanwezigheid van God op het terrein van de ‘natuur’, als ook een herwaardering van de concrete normen die hier uit dit gezichtspunt voortvloeien” (16).

Als God wordt beschreven als het transcendentale liefdesmysterie en aan Hem geen concreetheid wordt toegekend, vervallen een aantal concrete normen van de klassieke moraal en krijgt de mens automatisch meer



ruimte om zijn scheppend handelen ten toon te spreiden.

Ethische kwesties blijken geen marginale vraagstukken te zijn, maar vergaande consequenties te hebben op dogmatisch gebied. Zowel bij hen die de scheppingscompetentie van de mens oprekken, als bij de ecotheologen die eraan tornen, treft men een Godsbeeld aan dat afwijkt van dat van de heilige Schrift en de Traditie. Het zou te ver voeren hier het transcendentale Godsbeeld aan een kritisch onderzoek te onderwerpen. Wel kan worden geconstateerd dat *Veritatis splendor* niet uitgaat van een antagonisme tussen God en mens, maar van een persoonlijke verhouding tussen beide, die zoals elke persoonlijke verhouding eisen stelt. Het is overbodig en ongepast aan God eisen te stellen omdat Hij van zijn kant altijd trouw blijft aan het verbond dat Hij met de mensen sluit. Daarentegen moeten aan de mens wel eisen worden gesteld omdat zijn ontrouw aan dit verbond notoir is.

Antropocentrisme, maar geen “antropo-solipsisme”

Strikt genomen kent de Openbaring als zodanig geen antropocentrisme: centraal staat immers God die Zich aan de mens openbaart. Er is echter wel sprake van een zeker antropocentrisme, in die zin dat alle materiële dingen in deze wereld op de mens geordend zijn en hem ten dienste staan. Dit pleit tegen de de eco-theologen die dit antropocentrisme verwerpen. Tegen hen die aan de mens zeer ruime mogelijkheden toebedelen om scheppend actief te zijn, pleit dat de heilige Schrift en de Traditie aan dit antropocentrisme ook grenzen stellen: Schrift en Traditie kennen geen “antropo-solipsisme” alsof de mens helemaal op zichzelf zou staan en met geen ander levend wezen rekening had te houden.

Aan de mededeling dat (alleen) de mens geschapen is naar Gods beeld en gelijkenis, wordt door de priestercodex een opdracht van God aan de mens toegevoegd: “Wees vruchtbaar en word talrijk; bevolk de aarde en onderwerp haar; heers over de vissen van de zee, over de vogels van de lucht en over al het gedierte dat over de grond kruipt”. En God sprak: ‘Hierbij geef ik alle zaadvormende gewassen op de hele aardbodem aan u, en alle bomen met zaaddragende vruchten; zij zullen u tot voedsel dienen!’ (Gen. 1,28-29).

Na de zondvloed wordt aan de mens ook het vlees van dieren als voedsel gegeven (Gen. 9, 3). De Jahwist vermeldt: “Toen bracht Jahwe God de mens in de tuin van Eden, om die te bewerken en te beheren” (Gen. 2, 15).

De sleutelwoorden *kbs* (in de hier geciteerde Willibrord-vertaling van 1978 vertaald met “bevolken”) en *rdh* (hier vertaald met “onderwerpen”) in Gen. 1, 28 worden gewoonlijk vertaald met “heersen” respectievelijk “onderwerpen” (17). Dit rigoureuze onder controle brengen moet echter worden gelezen in het besef dat de aarde door Genesis aan het begin (1, 2) wordt beschreven als een woeste chaos. Heersen is een krachtterm om duidelijk te maken wat er voor komt kijken om de woeste aarde voor mensen leefbaar te maken. Dit sluit respect voor de omgeving echter niet uit (18). De oorspronkelijke betekenis van *kbs* is “de voet op iets zetten”. Hiermee bedoelt men “een stuk land in bezit nemen als plek om te wonen”. Tegelijkertijd heeft het ook de betekenis van “onder de eigen vleugels nemen” of “beschermen” tegen de macht van de chaos. Deze betekenissen impliceren niet het recht om naar believen over de aarde te beschikken (19). Wel zijn zij een omschrijving van de functie van de mens als “rentmeester”, die de wereld namens de eigenaar – de Schepper – beheert ten behoeve van zichzelf en zijn medemensen.

De eerste opdracht in de Priestercodex om de woeste aarde te onderwerpen in de zin van leefbaar te maken moet worden gelezen in samenhang met de tweede opdracht in de Jahwist (Gen. 2, 15), waarin God de mens de taak toevertrouwt de aarde te bewerken en te beheren (ook wel vertaald met behoeden). De hier gebruikte terminologie houdt geen onbeperkt beschikkingsrecht in ten aanzien van de aarde (20). De mens moet de aarde zo beheren dat wat hij doet ten goede komt aan zijn medemensen en aan de toekomstige generaties.



Een dergelijk onbeperkt beschikkingsrecht staat ook de bijbelse kwalificatie van de mens als “beeld (*selem*) van God” niet toe. Op basis van een diepgaande analyse concludeert Zenger dat zij een drievoudige competentie en opdracht inhoudt (21):

- 1) De mens als levend beeld van God moet een soort manifestatie en openbaring zijn van de goddelijke levenskracht.
- 2) De mens als beeld van God moet de orde van de levende wezens binnen de schepping bewaren en beschermen zoals een goede koning zou doen. Vooral in Mesopotamië bestond het concept van de mens geschapen naar Gods beeld en gelijkenis. De farao van Egypte werd aangeduid als een beeld van God. Het volk van Israël heeft deze uitdrukking waarschijnlijk gedurende zijn verblijf in Egypte overgenomen, maar dan toegepast op elk menselijk wezen. De exegeten veronderstellen dat dit gebruik de Priestercodex heeft bereikt door middel van verschillende oude tradities (22).
- 3) Voorts moet hij het vaderlijk huis dat hem is toevertrouwd als een verwante/zoon van God besturen. Een aanwijzing hiervoor treft men aan in Gen. 5, 1 waar staat dat God Adam heeft gemaakt naar zijn beeld, en in 5, 3 waar wordt gezegd dat Adam een zoon (Set) verwekte naar zijn beeld en gelijkenis. Gemaakt zijn naar iemands beeld en gelijkenis suggereert daarom een verwantschapsrelatie, hier tussen vader en zoon.

Gregorius van Nissa merkt op dat het naar Gods beeld geschapen zijn niet betekent dat de mens op hetzelfde niveau als God staat, omdat de term ‘beeld’ geen identiteit impliceert, die eigenlijk zelfs uitsluit: “Het beeld draagt elk moment het karakter van de schoonheid die het prototype is. Maar als er helemaal geen verschil zou zijn, dan zou het helemaal geen afbeelding zijn, maar hetzelfde ding blijken te zijn als hetgeen waarvan het een afbeelding is door zich in niets ervan te onderscheiden (23).

Ook al bestaan de materiële dingen ten behoeve van de mens, toch hebben ze ook een waarde buiten hem om, zo blijkt al in de heilige Schrift. Het verbond dat God met Noach sluit, betreft niet alleen de mensen, maar ook de dierenwereld (Gen. 9, 8-10).

De Kerkvaders en de scholastiek hebben zich weinig bezig gehouden met dierenleed. Daarom beperk ik mij wat de inbreng van de traditie betreft tot Thomas van Aquino (24). Volgens hem mogen dieren niet onnodig worden gekweld. De belangrijkste reden hiervoor is in zijn ogen dat wreed gedrag tegenover dieren de mens ertoe aanzet ook zijn medemensen wreed te behandelen (25). Al kan de mens de dieren op welke wijze ook gebruiken of doden zonder hen onrecht aan te doen (26), toch kan hij terecht medelijden hebben met dieren die lijden, aldus Thomas (27). Uit de principes van Thomas’ metafysica laat zich een zeker bestaansrecht van de diersoorten afleiden (dit deed hij overigens niet zelf omdat de uitroeiing van een hele diersoort voor hem geen existentiële kwestie was (28): de volmaaktheid van het universum met zijn verscheidenheid van soorten weerspiegelt Gods volmaaktheid (29). Daarom heeft de diersoort met betrekking tot de vereiste volmaaktheid van het universum wel een bestaansrecht, terwijl het individuele dier dat niet heeft. Individuele dieren kunnen gebruikt worden als voedsel of voor de vervaardiging van noodzakelijke materialen en binnen het kader van zinvolle experimenten, maar dat mag niet leiden tot uitroeiing van de soort. Het dier heeft daarom meer dan alleen een instrumentele waarde voor de mens.

Humaniseren in plaats van vertechniseren

Het “scheppen uit het niets” mag de mens dan niet gegeven zijn, in analoge zin kan de mens wel scheppend actief zijn. Ook al behoort het niet tot zijn competentie de eigen biologische natuur en de omgeving naar willekeur te beheersen, toch heeft hij wel het vermogen en feitelijk ook de opdracht beide zoveel mogelijk in overeenstemming te brengen met zijn menszijn en zijn welbevinden, kortom beide te “humaniseren”.

Ten aanzien van de eigen biologische natuur doet hij dat door therapeutisch ingrijpen. In dit verband is het

gebruik van de term “herschepjen” (van de eigen lichamelijke integriteit of de lichamelijke en psychische gezondheid) exacter dan “scheppen”. Therapeutisch handelen moet goed worden onderscheiden van manipuleren. De term manipuleren heeft als uiteindelijke Latijnse wortel de woorden *manum plere*, letterlijk “de hand vullen” (30). Wanneer je de hand met een of ander materiaal vult, dan neemt dat al gauw de vorm van de hand aan. Het Italiaanse manipolare betekent oorspronkelijk “iets al knedend klaarmaken”. Hiermee hangt de betekenis samen die in de meeste moderne talen aan het woord “manipuleren” wordt gegeven, namelijk “iets naar je hand zetten”. Het lichaam manipuleren betekent echter de mens zelf manipuleren. Geschapen naar Gods beeld en gelijkenis, is hij, in tegenstelling tot de andere schepselen, door God niet bedoeld als een wezen dat bestaat ten behoeve van het geheel van het universum, maar omwille van zichzelf is geschapen: “...hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit ... ” (Gaudium et spes nr. 24; Redemptor hominis nr. 13). De mens is daardoor doel op zich en geen object van manipulatie.

Binnen therapeutische grenzen heeft de mens een beperkt beschikkingsrecht over zichzelf. Zo kan een gangreneus been worden afgezet om het leven te redden. De betrokken mens is dan zelf doel van de ingreep. De grenzen van dit beschikkingsrecht worden aangegeven door het totaliteitsprincipe dat inhoudt dat een deel van een fysieke eenheid qua zijn in het zijn van het geheel opgaat en daardoor ten behoeve van het geheel kan worden opgeofferd.

Anders ligt dat bij het scheppen van nieuwe dier-, plant of bacteriesoorten. Het manipuleren van de infra-humane levende wezens stoot niet op intrinsieke bezwaren. Wanneer dit de enige weg is om medicamenten (op de gewenste schaal) te produceren, de oogst van gewassen veilig te stellen en een goede veestapel op te bouwen, dan kan het een vorm van humanisering van de omgeving zijn, mits de risico's geproportioneerd zijn aan het te realiseren doel.

“Scheppen” door mensenhand hoeft niet te worden afgewezen mits in analoge zin verstaan en gerealiseerd in het bewustzijn dat de mens rentmeester van de wereld is, dit wil zeggen in het besef van de omvang en de beperkingen van het beschikkingsrecht dat hij over zijn omgeving en zichzelf heeft. Dan is “scheppen” – hoe technisch ook – geen vertechneren, maar humaniseren.

Noten

1. L. Boff, *Cry of the earth, cry of the poor*, Orbis Books, Maryknoll 1997, p. 77-81.
2. Ibid., p. 26-27.
3. Dit verwijt is niet nieuw. Het werd voor de eerste maal geuit door de historicus L. White, “The historical roots of our ecologic crisis”, in: *Science* 155(1967), nr. 3767, p. 1203-1207.
4. L. Boff, op. cit., p. 80.
5. Ibid., hoofdstukken 7 t/m 9.
6. Ibid., p. 8 en 40.
7. R.N. Fragomeni, “Liturgy at the heart of creation: towards an ecological consciousness in prayer,” in: *The ecological challenge. Ethical, liturgical and spiritual responses*, R.N. Fragomeni, J.T. Pawlikowski (red.), The Liturgical Press, Collegeville 1994, p. 67-82, en E. Foley, K. Hughes, G. Ost diek, “The preparatory rites: a case study in liturgical ecology,” in: Ibid., p. 83-101.
8. L. Boff, op. cit., hoofdstuk 5.
9. R. Descartes, *Discourse de la méthode*, Seuil, Paris 1965, vol. 6, p. 60.
10. H. Tristram Engelhardt, “Gentherapie an menschlichen Keimbahnzellen: Kann und soll die ‘Schöne neue Welt’ verhindert werden?”, in: *Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin*, V. Braun, D. Mieth, Kl. Steigleder (red.), J. Schweitzer Verlag, München 1987, p. 257-258 (=Gentechnologie Bd. 13).
11. Ibid., p. 261-262, en H.T. Engelhardt, *The foundations of bioethics*, University Press, New York/Oxford 1996

(2), p. 417-418.

12. Karl Rahner, "The experiment with man. Theological observations on man's self-manipulation", in: Theological Investigations, Darton, Longman and Todd, London 19812, vol. IX, p. 205-224, en "The problem of genetic manipulation", *ibid.*, p. 225-252.

13. K. Rahner, "The experiment with man", *op. cit.*, p. 213.

14. R. T. Franeoeur, "We can-we must: reflections on the technological imperative", in: Theological Studies 33(1972), p. 429; vgl. S. Spinsanti, "Vita fisica", in: Corso di Morale, Tullo Goffi, Giannino Piana (red.), Queriniana, Brescia 1983, vol. 2, p. 222-225.

15. K. Rahner, "The experiment with man", *op. cit.*, p. 221.

16. J. Jans, "Participation - Subordination: (The Image of) God in Veritatis splendor", in: J.A. Selling, J. Jans (red.), The Splendor of Accuracy. An examination of the assertions made by Veritatis splendor, Kok Pharos Publishing House, Kampen 1994, p. 153-168, citaat op p. 167-168.

17. Dizionario teologico dell'Antico Testamento, E. Jenni, C. Westermann (ed.), Marietti, Torino 1978, vol. 1, col. 803.

18. Nuovo grande commentario biblico, R.E. Brown, J. A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), Queriniana, Brescia 1997, p. 13

19. Erich Zenger, "Der Mensch als Mitschöpfer", in: Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin, V. Braun, D. Mieth, K. Steigleder (ed.), *op. cit.*, p. 311-312.

20. J. Piegsa, "Genmanipulation - Schöpfungsauftrag oder gotteslästerliche Hybris?", In: Theologie der Gegenwart 28(1985), p. 232; L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, p. 115.

21. Erich Zenger, "Der Mensch als Mitschöpfer," *op. cit.*, p. 310; hoewel Zenger ook de term "co-creator" bezigt, geeft hij daar niet dezelfde betekenis aan als Francoeur en Spinsanti. Zijn conclusie is dat het rentmeester zijn van deze wereld en het geschapen zijn naar Gods beeld en gelijkenis niet betekenen dat de mens aan deze wereld een nieuwe zin kan geven of haar totaal naar zijn hand kan zetten (zie p. 315).

22. Vgl. The Anchor Bible Dictionary, D.N. Freedmann (red.), Doubleday, New York/London 1992, s.v. "Image of God", vol. 3, p. 390-391; Bibel-Lexikon, H. Haag (red.), Benziger Verlag, Einsiedeln/Zürich/Köln 1968, s.v. 'Abbild'.

23. Gregorius van Nissa, L'uomo (De opificio hominis), Città Nuova Editrice, Roma 1982 (=Collana di testi patristici 32), p. 77 (PG 44,133).

24. Vgl. H.-J. Werner, "Vom Umgang mit den Geschöpfen. Welches ist die ethische Einschätzung des Tieres bei Thomas von Aquin?", in: Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen, Berlin 1988 (=Miscellanea Mediaevalia Bd. 19), p. 211-232.

25. Thomas van Aquino, Summa theologica I-II, 102, 6 ad 1 en ad 2.

26. Thomas van Aquino, Summa contra gentiles, 111, 112; vgl. Summa Theologica II-II, 64c.

27. *Ibid.*, I-II, 102, 6 ad 1 en ad 2.

28. Vgl. H.-J. Werner, *op. cit.*, p. 232-231.

29. *Ibid.*, I, 65, 2c.

30. Vgl. J. Niermeyer, C. van der Kieft, Mediae Latinitatis Lexicon Minus, Leiden 1976, s.v. "Manipulare".



Maakt kennis van het DNA de mens tot schepper?

Katholiek Nieuwsblad, 11 mei 2001

door dr. F.J. van Ittersum

[KatholiekNieuwsblad](#)

De volgorde van de nucleotiden in het DNA is vrijwel geheel opgehelderd. Het is echter niet inzichtelijk hoe alle informatie in het DNA opgeslagen is. Nieuwe ontwikkelingen kunnen alleen gebaseerd zijn op de ene manier waarop het DNA afgelezen kan worden.

Een half jaar geleden werd door wetenschappers in het bijzijn van de toenmalige Amerikaanse president Clinton en de Britse premier Blair triomfantelijk afgekondigd, dat het in kaart brengen van het menselijke erfelijke materiaal bijna geheel voltooid was. De triomf van dit wetenschappelijke wapenfeit wekte enigszins de illusie dat het resterende brokje mysterie dat nog om het menselijke leven hing, zou zijn ontmaskerd. De vraag rijst wat we er echt wijzer van zijn geworden en hoe we tegen de toekomstige ontwikkelingen moeten aankijken.

Nucleotiden

Bij de mens ligt de erfelijke informatie opgeslagen op het DNA (desoxyribonucleïnezuur) in de celkern, het centrale gedeelte van iedere cel van ons lichaam. Het DNA is een aaneenschakeling van miljarden kleinere bouwstenen, de nucleotiden, waarvan er vier verschillende bestaan. Al een aantal decennia geleden werd ontdekt, hoe deze aaneenschakeling van nucleotiden kon worden gelezen: wanneer men ze per groepje van drie afleest, bevat een grote hoeveelheid nucleotiden het bouwplan voor de vele eiwitten in ons lichaam. Momenteel is dit de enige bekende manier om het DNA af te lezen. Theoretisch is het niet onwaarschijnlijk dat het DNA ook op andere, misschien veel ingewikkeldere manieren, zou kunnen worden afgelezen.

Gen

Een stukje DNA, bestaande uit een grote hoeveelheid nucleotiden, dat voor één eiwit codeert noemen we een gen. Zo bestaat er bijvoorbeeld een gen dat codeert voor hemoglobine, het eiwit dat het bloed rood kleurt en ervoor zorgt dat zuurstof vanuit de longen door het lichaam getransporteerd wordt. Naast de kennis hoe een gen moet worden afgelezen, is er ook toenemend inzicht, wat er met het DNA gebeurt wanneer iemand bijvoorbeeld bloedarmoede heeft en er heel veel hemoglobinemoleculen moeten worden aangemaakt en de code voor dit eiwit dus ook vaker dan normaal moet worden afgelezen.

Identiek

Opvallend is dat de genen voor eenzelfde eiwit bij verschillende diersoorten en de mens vrijwel identiek zijn. Ondanks deze overeenkomsten in grote delen van het gehele DNA, ontwikkelt een zygote (bevruchte eicel) met menselijk DNA zich tot een mens en een zygote met bijvoorbeeld varkens-DNA zich tot een biggetje. Er blijven wel redenen om aan te nemen dat deze laatste informatie ook opgeslagen ligt in het DNA: hoe het DNA moet worden afgelezen om deze informatie eruit te krijgen, is echter nog steeds onbekend.

Volgorde

We begrijpen dus in ieder geval niet volledig hoe alle informatie in het DNA opgeslagen is. Nu de volgorde van de nucleotiden in het DNA vrijwel geheel is opgehelderd, kunnen voorlopig de nieuwe ontwikkelingen alleen gebaseerd zijn op de ene manier waarop het DNA afgelezen kan worden. Van sommige ziektes weten we dat er slechts een fout is opgetreden in de DNA-code van één enkel eiwit. Voorbeelden hiervan zijn taaislijmziekte (mucoviscoïdosis), hemofilie (een erfelijke vorm van verhoogde bloedingneiging) en cystennieren (door erfelijke aandoening ontstaan in de nieren met vocht gevulde bellen). Met de nieuwe kennis over het gehele DNA zullen we eenvoudiger kunnen vaststellen welke fout in het DNA geassocieerd is met een bepaalde ziekte: het ontstaan van een dergelijke ziekte is daardoor mogelijk beter te begrijpen. Dit zou kunnen leiden tot de



ontwikkeling van specifieke geneesmiddelen om de ziekte te behandelen.

Regelgeving

Ook zal het eenvoudiger zijn mensen met een dergelijke ziekte op basis van de aanwezigheid van een afwijkende gen te identificeren, bijvoorbeeld bij prenatale diagnostiek (vruchtwaterpunctie en vlokkentest). In geval van aanwezigheid van een ziekte zal er, zoals nu al bij een aantal ziektes gebruikelijk, door veel gynaecologen geadviseerd worden tot abortus over te gaan. Wanneer men veel ziektes en afwijkingen op deze manier zal kunnen onderkennen, rijst onherroepelijk de vraag waar voor wie de grens ligt: nu adviseert men tot abortus bij "ernstige" ziektes; theoretisch kan er ook gescreend worden op milde ziektes of op triviale dingen als kleur van de haren of ogen. Paars of anderszins gekleurde regeringen zullen hiervoor onvermijdelijk regelgeving moeten bedenken.

Gentherapie

Iets verder weg, maar niet onbereikbaar, ligt bij deze ziektes de mogelijkheid van gentherapie. Hierbij wordt in een vroege fase van het leven in alle cellen of in een latere fase in een deel van de cellen het defecte gen vervangen door een goed gen. Moreel gezien gaat het hier dus om een genezende behandeling die heilzaam voor zieke mensen zal kunnen zijn.

Hogere premie

Er zijn ook een aantal ziektes waarbij de relatie met veranderingen in het DNA veel minder duidelijk zijn, bijvoorbeeld hart- en vaatziekten, suikerziekte of osteoporose (ontkalking, -red.). Waarschijnlijk spelen combinaties van verschillende genen tezamen met levensstijlfactoren (roken, eetgewoontes) bij het ontwikkelen van deze ziektes een rol. Ook bij deze ziektes zal gezocht worden welke genen 'een verhoogd risico' geven. Wanneer het over enige tijd mogelijk is op eenvoudige wijze de genen van één enkel individu in kaart te brengen, kan dus ook bij individuen, zowel embryo's als volwassenen, bekeken worden wat hun risico op een bepaalde ziekte is. Dit kan van belangrijke waarde voor het individu zelf zijn, omdat dit zo bijvoorbeeld te weten zal kunnen komen dat roken bij hem juist wel of niet tot een hartinfarct zal leiden. Verzekeringsmaatschappijen zullen ongetwijfeld ook grote interesse hebben, omdat zij met de genetische kennis kunnen inschatten of een cliënt een sterk verhoogd risico loopt op een bepaalde aandoening en eventueel over kunnen gaan tot het berekenen van een hogere premie. In hoeverre gynaecologen abortus zullen willen uitvoeren bij een ongeboren baby met een mogelijk verhoogd risico op hart- en vaatziekten, is nu nog niet te voorzien.

Mee te lijden

De nieuwe kennis over DNA zal dus zowel goede als kwalijke ontwikkelingen met zich mee kunnen brengen. Misschien wordt er wel een nieuw 'leesraam' gevonden, waardoor we begrijpen waarom menselijk DNA een cel tot mens kan laten ontwikkelen. Kennen van zieke genen kan leiden tot genezende behandelingen, maar ook tot herkenning van 'zieken' en vervolgens geheel of gedeeltelijke inperking van hun leven (abortus, uitsluiting van verzekeringen). Vanzelfsprekend is het de taak van alle mensen te kiezen tegen kwalijke ontwikkelingen in deze sfeer. Het is daarnaast bij uitstek de taak van christenen uit te dragen dat Christus zichzelf manifesteert in hen die naar menselijke maatstaven niet geheel gezond, volmaakt geschapen of succesvol zijn. Hij vraagt ons met deze zieke of beperkte mensen 'mee te lijden' en zo Hem lief te hebben, hoe moeilijk ons dat misschien ook zal vallen. Een begin hiervan zou kunnen zijn het mensbeeld van onze tijd waarvan volmaaktheid van het menselijke lichaam, afwezigheid van ziekte of gebrek en een succesvolle maatschappelijke carrière belangrijke elementen zijn, openlijk te relativiseren en plaats te laten maken voor een christelijke variant waarin respect en eerbied voor iedere mens, het beeld van God, veel belangrijker zijn.

Overgenomen met toestemming van Katholiek Nieuwsblad.



De zelfmoordpil van Borst: niets nieuws onder de zon

Katholiek Nieuwsblad, 27 april 2001

door dr. F.J. van Ittersum

[KatholiekNieuwsblad](#)

De euthanasiewet was nog maar net door de Eerste Kamer gelooft of mevrouw Borst gooide in de media al een balletje op over een zelfmoordpil voor levensmoede bejaarden. Verbaasd en ontgaan vroeg CDA-fractievoorzitter De Hoop Scheffer zich af of Nederland nu op een hellend vlek terechtgekomen was. Is de uitspraak van mevrouw Borst echt nieuw of is het een logisch gevolg van haar ethische opvattingen en zijn deze opvattingen nu echt zo schadelijk voor christenen?

Ethisch stelsel

Dat mevrouw Borst er zo weinig gras over zou hebben laten groeien had ik van tevoren misschien niet willen bevroeden; dat er nieuwe voorstellen gespeend van beschermwaardigheid van het menselijk leven uit haar richting zouden volgen had ik hoe dan ook verwacht. De sleutel tot deze verwachting ligt in het doorgronden van het ethische stelsel dat de minister aanhangt en in toenemende mate voet aan de grond krijgt in de Nederlandse samenleving. Omdat 'ethiek' voor velen een nogal magische en ondoorgrondelijke betekenis heeft, wil ik hierbij als eerste stil staan.

Totaal van normen

Voor het leven van alledag betekent 'ethiek' niet veel anders dan het bekijken of bepaalde zaken moreel goed of slecht zijn. Dergelijke beoordelingen zullen bij ons veelal intuïtief tot stand komen, meestal omdat wij eerder voor een zelfde of vergelijkbare keuze hebben gestaan. Bij bestudering van dergelijke beslissingen door onderzoekers die wetenschappelijke ethiek beoefenen, blijkt dat verschillende morele beslissingen van personen of groepen vaak samenhang vertonen en terug te voeren zijn op een algemener (vaak abstract) uitgangspunt. Voorbeelden van deze uitgangspunten zijn dat iets goed is wanneer het 'geluk van het individu bevordert' of 'beantwoordt aan de wil van God'. Het totaal van normen dat van zo'n uitgangspunt is afgeleid, noemt men een ethisch stelsel. Verschillende ethische stelsels blijken op hun beurt ook overeenkomsten te bevatten: vrijwel alle stelsels leggen nadruk op het nastreven van zaken als 'weldoen, niet-schaden, autonomie van individuen en rechtvaardigheid'.

Autonomie

In onze huidige samenleving komt steeds nadrukkelijker de 'autonomie van het individu' als basis van ethische stelsels naar voren. Volgens aanhangers van dit principe is iets moreel goed wanneer het desbetreffende individu 'er zelf voor gekozen heeft en het zelf goed vindt'. Eerbied voor het leven speelt in dit ethische stelsel geen rol: mocht het desbetreffende individu daar zelf nog gevoelens bij hebben, dan moet deze persoon daar bij de eigen beslissing maar rekening mee houden. Het enige waarnaar binnen dit stelsel, al dan niet om praktische redenen, nog naar gekeken wordt, is eventuele schade aan anderen.

Absoluut respect

Hoe schraal steekt dit alles af bij een christelijk ethisch stelsel. De mens die God kent als universele Bron van het goede, zal zijn handelen willen baseren op Hem. Binnen een dergelijk ethisch stelsel zullen zaken als weldoen, het laten plaatsvinden van goede dingen, het nastreven van deugden een prominente plaats innemen. Daarnaast zal het doorgronden van de vele oproepen in de Bijbel tot respect voor het menselijke (door God geschapen) leven tot absoluut respect voor het leven leiden. In dit stelsel gaat het dan ook niet om het 'kille' respecteren van de wil of beter noodkreten van mensen die niet meer op eigen kracht verder kunnen, maar om

het 'warme', 'meeleven' en 'meelijden' met stervenden en bejaarden om zo hun lijden weer draaglijk te maken en hun leven, hoe beperkt of verminkt ook, weer zin te geven.

Voorspelbaar

Mevrouw Borst en haar politieke en wetenschappelijke medestanders, waaronder ethicus prof. dr. H.M. Dupuis, zijn al jaren voorvechters van het ethische model waarin verregaande individualisering en dus zelfbeschikking centraal staan. Hun ideologie dat iets goed is, 'wanneer een individu zijn beslissing zelf goed vindt', heeft recent geleid tot het legaliseren van euthanasie. De zelfmoordpil is een andere uiting van het streven naar ultieme zelfbeschikking. Ook CDA'ers als De Hoop Scheffer en oud-minister Hirsch Ballin konden destijds doorgronden, dat de uitgangspunten van hun politieke vrienden, de geestverwanten van mevrouw Borst, zo gericht zijn op zelfbeschikking dat hun voorstellen niet zouden ophouden, wanneer euthanasie in het allerlaatste deel van de stervensfase mogelijk zou zijn gemaakt. De huidige verbazing van De Hoop Scheffer lijkt mij dus naïef of gespeeld.

Ernstige gevolgen

Ten slotte dringt zich de vraag op of christenen nu veel last van dergelijke nieuwe wetten en regelingen zullen hebben. Voorstanders van de wet hebben al naar voren gebracht dat het niet verplicht is vóór euthanasie te kiezen en dat iedereen zelf kan beslissen zonder euthanasie dood te gaan. Natuurlijk, het gevaar schuilt ook niet in expliciete verplichtingen, maar veel meer in de gevolgen op de impliciete meningsvorming in de maatschappij. Ook nu zijn er min of meer collectieve opvattingen in de maatschappij over zaken als hoeveel kinderen een 'normaal' gezin heeft ('twee tot drie') of wat te doen bij een zwangerschap van een kind met een handicap ('weghalen'). Daar zullen ongetwijfeld opvattingen over uitzichtloos lijden en leven met lichamelijke of geestelijke beperkingen bijkomen. Oproeien tegen de stroom en het incasseren van commentaar is een lastig maar overkomelijk gevolg van deze opinies; het inperken of afschaffen van bijvoorbeeld bejaardenzorg of intensieve zorg voor stervenden door overheden of ziektekostenverzekeraars zouden veel ernstigere gevolgen van dergelijke 'collectieve meningen' kunnen zijn. Verder is het een reëel gevaar dat werkers in de gezondheidszorg in tijden van overschot moeilijker aan een baan zullen kunnen komen, wanneer zij niet willen meewerken aan levensbeëindigende handelingen.

De uitlatingen van mevrouw Borst zijn, hoe voor de hand liggend ook, wel een pijnlijk teken hoe intensief er gewerkt wordt om verregaande zelfbeschikking het fundament van onze maatschappij te laten zijn. In mijn ogen zou het een oproep aan christenen moeten zijn te getuigen dat God ons veel meer te bieden heeft: een ethiek waarin volmaakt, door God gegeven, geluk gestalte kan krijgen door onder anderen goed doen aan elkaar, betrokkenheid op elkaar en onvoorwaardelijk respect voor het mysterie van het leven.

Overgenomen met toestemming van Katholiek Nieuwsblad.

Respect voor de waardigheid van de stervende: ethische beschouwingen inzake euthanasie



Pauselijke Academie voor het Leven
9 december 2000



I Inleiding

1. Sinds de jaren zeventig is vanuit de meest ontwikkelde landen een aanhoudende campagne over euthanasie zich begonnen te verspreiden, euthanasie waaronder verstaan wordt een handeling of het onthouden van behandeling, welke door zijn aard en zijn bedoelingen het beëindigen van het leven van een ernstige zieke of van een misvormde pasgeborenen tot gevolg heeft. Als reden wordt doorgaans opgegeven de patiënt zinloos lijden te willen besparen.

Zo zijn op internationaal niveau campagnes en strategieën ontwikkeld, ondersteund door pro-euthanasie verenigingen. Deze campagnes presenteerden: openbare manifesten getekend door intellectuelen en wetenschappers, publicaties ten gunste van zulke voorstellen – sommige bevatten zelfs instructies bedoeld om zieken en gezonden verschillende methodes te leren om te sterven als zij het leven ondraaglijk vonden -, enquêtes waarmee opinies van artsen of van bekende personen verzameld werden die voor euthanasie zijn en tenslotte wetsvoorstellen voorgelegd aan parlementen om maar te zwijgen over pogingen om rechtbanken aan te sporen tot vonnissen die het plegen van euthanasie mogelijk maken of om op zijn minst het juridische onmogelijk te maken een straf op te leggen in zo'n situatie.

2. Recent is in Nederland, waar sinds enige jaren een soort regeling bestond waarbij de arts die op verzoek van een patiënt euthanasie pleegde niet door justitie werd vervolgd, euthanasie op verzoek gelegaliseerd, die beperkt is tot ernstige en ongeneeslijke ziekten die lijden veroorzaken en op voorwaarde dat zulk een situatie moet worden onderworpen aan een zeer strenge medische controle.

De rechtvaardiging, waarop men zich beroept en wil laten doorgaan als de publieke opinie, is hoofdzakelijk gebaseerd op twee essentiële ideeën:

- het principe van de autonomie van het individu die het absolute recht zou hebben over zijn leven te beschikken;
- de min of meer uitdrukkelijke overtuiging van de onverdraaglijkheid en de nutteloosheid van de pijn die soms met de dood gepaard kan gaan.

II Het kerkelijk spreken

3. De Kerk heeft deze ontwikkeling met aandacht gevolgd. Zij heeft hierin een uiting van geestelijke en moreel verval van de waardigheid van de stervende en een “gemakzuchtige” manier om de patiënt zijn werkelijke noden te onthouden herkend.

Gedurende haar nadenken heeft zij steeds contact gehouden met het personeel en met de medici, zich dwingend trouw te blijven aan de humanitaire normen en waarden, waarden gedeeld door de meeste mensen en in het licht van de reden verhelderd door het geloof en zij heeft documenten gepubliceerd die gunstig ontvangen zijn door de specialisten en door een groot deel van de publieke opinie. Wij herinneren hier aan De verklaring over euthanasie (1980) 20 jaar geleden gepubliceerd door de Congregatie voor de Doctrine van het Geloof; het document van de pauselijke Raad “Cor Unum”: Enkele ethische kwesties betreffende ernstige ziekten en stervenden (1981); de Encycliek Evangelium vitae (EV) (1995) van Johannes Paulus II (in het bijzonder nrs. 64 en 67) en Het Handvest voor de gezondheidszorg opgesteld door de pauselijke Raad voor de Pastorale Gezondheidszorg.(1995)



Deze documenten van het Leergezag hebben zich niet beperkt tot het definiëren van euthanasie als moreel onacceptabel “als opzettelijke (&.) moord op een onschuldig mens” (vgl. Evangelium Vitae , nr. 65). De opvatting van de Encycliek is weergegeven in nr. 57, en maakt het mogelijk om op juiste wijze de passage te interpreteren van nr. 65 zie hierboven) of als een “beschamende” daad (vgl. II Vaticaanse Concilie, Gaudium et Spes nr. 27); maar er is ook een mogelijkheid van hulp geboden aan de ernstig getroffen zieke en aan de stervende, een richting, die, gebaseerd op medisch ethische gronden of juist op geestelijke en pastorale, geïnspireerd door de waardigheid van het individu met respect voor het leven en voor de waarden van broederschap en solidariteit, vraagt van individuen en van instituten te reageren met concrete getuigenissen van de huidige uitdagingen van een wereldwijde cultuur van dood.

Kort geleden na een voorbereiding van meerdere maanden heeft de Pauselijke Academie voor het Leven een van de algemene vergaderingen gewijd aan dit thema en heeft vervolgens de eindconclusie gepubliceerd in het boek getiteld “De waardigheid van de stervende” (2000).

Artikel 1: Verzoeken om te mogen sterven

4. Het is zinvol om hier te wijzen op de pijn van de patiënten, pijn waarover gesproken wordt en waardoor men op enigerlei wijze euthanasie en hulp bij zelfdoding wil rechtvaardigen en quasi noodzakelijk wil maken, is tegenwoordig meer dan ooit een pijn die onderdrukt kan worden dankzij adequate anesthesie en palliatieve behandeling aangepast aan de mate van de pijn; als deze laatste vergezeld gaat van een humane en passende geestelijke bijstand kan de pijn worden verzacht en verlicht in een klimaat van affectieve en psychologische steun.

Eventuele verzoeken om te mogen sterven van personen die ernstig pijn lijden (zoals blijkt uit enquêtes van patiënten en uit getuigenissen van verplegend personeel dat goed op de hoogte is van de situatie van de stervenden) houden bijna altijd een indirect verzoek in om meer aandacht en interesse van het personeel dat ze verzorgt en bovendien om een passende behandeling: twee zaken die soms in de huidige ziekenhuizen ontbreken. De beschouwing reeds voorgesteld in Het Handvest voor de gezondheidszorg is er heel duidelijk over:

“De zieke die zich omringt weet door een affectieve, humane en christelijke aanwezigheid, wordt niet depressief en angstig zoals degene die zich daarentegen in de steek gelaten voelt in zijn noodlot van lijden en sterven verzoekt om zijn leven te beëindigen. Daarom is euthanasie een nederlaag voor degene die haar theoretiseert, erover besluit en uitvoert” (nr.149).

Misschien is men zich hierdoor begonnen af te vragen of daarentegen achter de rechtvaardiging van de ondraaglijkheid van het lijden van de patiënt niet het onvermogen van gezonde personen schuil gaat de stervende te begeleiden op zijn moeilijke lijdensweg om zin te geven aan het menselijk lijden – dat vaak niet helemaal geëlimineerd kan worden in het menselijke aardse bestaan – en een soort ontkenning is van de idee zelf van het lijden, die altijd gangbaarder is in onze samenleving van welzijn en hedonisme.

Men kan slechts concluderen dat achter sommige pro-euthanasie campagnes kwesties van overheidsuitgaven schuil gaan, die beschouwd worden als onmogelijk op te brengen en nutteloos in het geval van langdurige ziektes.

Artikel 2: Zelfbeschikkingsrecht

5. Door de verklaring dat pijn behandeld kan worden (in de medische betekenis) en door de zieke aan te bieden hem in zijn lijden bij te staan als blijk van solidariteit kan men het ware humanisme belijden: menselijke pijn heeft liefde en ondersteuning nodig en niet het haastige geweld van een vroegtijdige dood.

Anderzijds het zogenaamde zelfbeschikkingsrecht, waarvan men soms inzake het begrip vrijheid van het individu



wil doorschieten tot voorbij de grenzen van de redelijkheid, rechtvaardigt niet het beëindigen van het eigen leven of dat van een ander. Inderdaad veronderstelt persoonlijke vrijheid allereerst dat men leeft en houdt de verantwoordelijkheid van het individu in, dat hij vrij is waarlijk het goede te doen. Hij zal onvoorwaardelijk beseffen alleen al door te erkennen (en dat enkel uit puur rationeel oogpunt) dat het leven een geschenk is en hij dus niet de “absolute meester” erover kan zijn. Kortom het leven beëindigen is het vernietigen van de wortels van de vrijheid zelf en de autonomie van het individu.

En als de samenleving het doden van het individu legaliseert – ongeacht zijn levensfase of zijn gezondheidstoestand – ontkent zij zelfs haar doel en grondslag van haar bestaan en effent zij de weg voor nog grotere onrechtvaardigheden.

Tenslotte, veroorzaakt het legaliseren van euthanasie een tegennatuurlijke medeplichtigheid van de medicus, die, wat betreft zijn professionele identiteit en uit hoofde van de onvermijdelijke professionele ethische verplichtingen die daaruit voortvloeien, altijd is genooddaakt tot het ondersteunen van het leven en het behandelen van de pijn en nooit ofte nimmer tot het doden, zelfs niet na bezorgd aandringen van wie dan ook (vgl. Eed van Hippocrates). Deze ethische en professionele overtuiging die door de eeuwen heen nauwelijks is veranderd zoals bijvoorbeeld de Verklaring inzake Euthanasie van de W.H.O. bevestigt (39ste Assemblé, Madrid 1987).

“Euthanasie, of opzettelijke handeling waardoor het leven van een patiënt wordt beëindigd op verzoek van de patiënt zelf of van zijn familie, is een immorele daad. Dit ontslaat de arts niet de wens van de patiënt te respecteren om het stervensproces in het laatste stadium van zijn ziekte op een natuurlijke wijze te laten verlopen.”

Het veroordelen van euthanasie, vastgelegd in de Encycliek *Evangelium vitae*, omdat het zowel een “ernstige aantasting is van de wet van God is, als het opzettelijk en moreel onacceptabel doden van een mens” (nr. 65), weerspiegelt het belang van de universele ethische reden (gebaseerd op de natuurwet) en de elementaire stelling van het geloof in God, de Schepper en bewaker van ieder mens.

Artikel 3: “Doden” of “toestaan te sterven”

6. De houding jegens de ernstige zieke en stervende zal dus daarom gebaseerd moeten zijn op respect voor het leven en voor de waardigheid van de persoon. Men zal zich moeten richten op het aanbieden van aangepaste therapie, zonder zich over te geven aan een “therapeutische koppigheid”. (1) Men zal de wensen van de patiënt moeten accepteren wanneer het gaat om een bijzondere of risicovolle therapie welke hij niet moreel verplicht is te accepteren. Men zal altijd normale zorg (zelfs inclusief kunstmatig toedienen van voedsel en vocht) en palliatieve zorg moeten verlenen, in het bijzonder adequate pijnbestrijding, dit altijd in dialoog met de patiënt om hem te informeren.

Bij het naderen van de onvermijdelijke dood “is het toegestaan om bewust af te zien van behandelingen die het leven op een precare en penibele wijze zouden kunnen verlengen” (2), omdat er een groot verschil is tussen “doden” en “toestaan te sterven”: het eerste weigert en ontkent het leven; het tweede accepteert het natuurlijke einde.

Artikel 4: Alternatieven voor euthanasie

7. De vormen van thuiszorg – die tegenwoordig in toenemende mate is uitgebreid in het bijzonder voor kankerpatiënten – de psychologische en geestelijke ondersteuning van de familie van de zieke en ondersteuning van professionals en vrijwilligers kunnen en moeten de overtuiging overbrengen dat ieder moment van het leven en ieder lijden bezielend kunnen worden door liefde en zijn waardevol zowel voor de mens als voor God. De sfeer van broederlijke solidariteit verjaagt en overwint het gevoel van eenzaamheid en de verzoeking tot



wanhopen.

Vooral religieuze steun – dat een recht en een kostbare hulp is voor iedere patiënt en niet alleen in de laatste fase van zijn leven -wanneer deze is geaccepteerd, verandert pijn in een daad van verzoenende liefde en de dood in een openheid naar het leven met God. De korte beschouwingen die hier zijn aangeboden, zijn in het kader van de permanente leerschool van de Kerk, die, in haar streven trouw gehoor te geven aan de opdracht om Gods liefde voor de mens (te vertalen naar de huidige tijd) in de huidige tijd te plaatsen, vooral als deze zwak is en lijdt, doorgaat met krachtig het Evangelie van het Leven te verkondigen, overtuigd als zij ervan is dat dit Evangelie kan weerklinken en ontvangen kan worden in de harten van ieder van goede wil; zijn wij niet inderdaad allen uitgenodigd deel uit te maken van het “volk van leven voor het leven”! (vgl. Evangelium vitae, nr. 101)

IV Ondertekening

Pauselijke Academie voor het Leven, Vaticaanstad, 9 december 2000

Juan de Dios Vial Correa, President

Mgr. Elio Sgreccia, Vice-president

Noten

1. Vgl. CKK, Catechismus van de Katholieke Kerk (15 aug 1997), 2278.

2. Vgl. Curie, Congregatie voor de Geloofsleer, Verklaring over euthanasie, Iura et Bona (5 mei 1980) deel IV.

Orgaantransplantatie (2000)

Toespraak tot de deelnemers aan het 18e Internationale Congres van het Transplantatie Genootschap

H. Paus Johannes Paulus II

29 augustus 2000

1. Geachte dames en heren,

Ik ben blij u allen te begroeten op dit Internationale Congres, waar we bijeen gekomen zijn om ons te beraden over het complexe en delicate thema transplantatie. Ik dank u allen hartelijk voor uw vriendelijke uitnodiging om deel te mogen nemen aan deze bijeenkomst en ik waardeer zeer de serieuze aandacht die u geeft aan de morele leer van de Kerk. Met respect voor de wetenschap en door boven alles aandachtig te zijn voor de Wet van God, heeft de Kerk geen ander doel dan het integrale welzijn van de mens.

Transplantatie is een grote stap voorwaarts in de wetenschap ten dienste van de mensheid en vele mensen danken hun leven aan een orgaantransplantatie. In toenemende mate heeft de techniek van transplantatie bewezen een waardige manier te zijn om het allereerste doel van alle medici te bereiken – de dienstbaarheid aan het menselijk leven. Dat is waarom ik in de Encycliek Evangelium Vitae opmerkte dat een manier tot het koesteren van een waardige manier van leven “de donatie van organen is, uitgevoerd op een ethische acceptabele manier met uitzicht op een betere gezondheid en zelfs levensverwachting van de zieken die soms geen andere hoop hebben”. (1)



2. Zoals met alle menselijke vooruitgang kent dit bijzondere gebied van de medische wetenschap, naast de hoop op gezondheid en leven die zij aan velen biedt, ook zekere kritische punten die getoetst moeten worden in het licht van een scherpziende antropologische en ethische beschouwing.

Ook op dit gebied van de medische wetenschap moet het fundamentele criterium de verdediging en bevordering van het integrale welzijn van de mens zijn, strokend met die unieke waardigheid die ons eigen is krachtens onze mensheid. Bijgevolg is het dus duidelijk dat iedere medische handeling die op de mens wordt uitgevoerd aan beperkingen is gebonden: niet alleen beperkingen door wat technisch mogelijk is, maar ook beperkingen bepaald door het respect voor de menselijke natuur, gezien in zijn volheid: “wat technisch mogelijk is, is daarom niet om die reden ook moreel toegestaan”. (2)

3. Het moet allereerst worden benadrukt, zoals ik reeds bij een andere gelegenheid opmerkte, dat elke orgaantransplantatie zijn bron vindt in een besluit van grote ethische waarde: “het besluit om zonder beloning een deel van zijn eigen lichaam voor de gezondheid en welzijn van een ander persoon te offeren. (3) Precies hier ligt de edelmoedigheid van het gebaar, een gebaar dat een zuivere daad van liefde is. Het is niet alleen maar een zaak van iets weggeven dat ons toebehoort, maar van iets van onszelf weggeven, daar “krachtens zijn wezenlijke eenheid met de geestelijke ziel, het menselijke lichaam niet louter beschouwd kan worden als een geheel van weefsel, organen en functies.. maar het een wezenlijk deel van de persoon is die zich hierdoor manifesteert en uit. (4)

Dienovereenkomstig moet elke handeling die neigt naar het commercialiseren van menselijke organen of die organen beschouwt als ruilmiddel of handel, beschouwd worden als moreel onacceptabel, omdat het als “object” gebruiken van een lichaam, geweld doet aan de waardigheid van de mens.

Dit eerste punt heeft een directe consequentie van grote ethische importantie: de behoefte aan goed ingelichte toestemming. De menselijke “echtheid” van zo’n doorslaggevend gebaar vereist dat elk individu juist geïnformeerd wordt over de hiermee gepaard gaande procedures, om zo toe te stemmen of te weigeren op een vrije en gewetensvolle wijze. De toestemming van bloedverwanten heeft zijn eigen ethische waardigheid bij afwezigheid van een beslissing van de kant van de donor. Natuurlijk moet een overeenkomstige toestemming gegeven worden door de ontvangers van de gedoneerde organen.

4. Beantwoording aan de unieke waardigheid van de mens heeft een andere fundamentele consequentie: vitale organen die afzonderlijk voorkomen in het lichaam mogen pas na de dood verwijderd worden, dus van het lichaam van iemand die zeker dood is. Deze eis is vanzelfsprekend, daar anders handelen zou betekenen het opzettelijk veroorzaken van de dood van de donor door het verwijderen van zijn organen. Dit geeft aanleiding tot “één van de meest besproken zaken in de hedendaagse bio-ethiek, evenals tot oprechte zorg in de gedachten van de alledaagse mens. Ik verwijs hier naar het vaststellen van de dood. Wanneer kan een mens met totale zekerheid dood beschouwd worden?

In dit opzicht is het behulpzaam zich te herinneren dat de dood van een mens een enkelvoudige gebeurtenis is, bestaande uit de totale desintegratie van de eenheid en de volledigheid die de persoon zelf is. Het resulteert in de scheiding van ziel en lichaam van de mens. De dood van de mens, begrepen volgens deze elementaire wijze, is een gebeurtenis die niet door een wetenschappelijk technische of empirische methode direct kan worden vereenzelvigd.

Wel toont de menselijke ervaring dat wanneer de dood zich voordoet bepaalde biologische tekens onvermijdelijk volgen, die de medici met toenemende precisie hebben geleerd te herkennen. Op deze wijze moeten de “criteria” voor het vaststellen van de dood die de medici tegenwoordig gebruiken, niet begrepen worden als de technisch-wetenschappelijke bepaling van het exacte moment van iemands dood, maar als een



wetenschappelijke zekerheidsstelling ter vaststelling van de biologische tekenen dat een persoon inderdaad gestorven is.

5. Het is een bekend feit dat een tijdlang zekere wetenschappelijke benaderingen voor het vaststellen van de dood de nadruk hebben verlegd van de traditionele hart-ademhalingsteken naar de zogenoemde “neurologische criteria”. Specifieker gezegd, houdt dit in het constateren, volgens duidelijk vastgelegde parameters gewoonlijk aangehouden door de internationale wetenschappelijke gemeenschap, van de totale en onomkeerbare stilstand van alle hersenactiviteiten (in de hersenen, de kleine hersenen en de hersenstam). Dit wordt dan beschouwd als het teken dat het individuele organisme zijn volledigheid verloren heeft.

Ten aanzien van de parameters die tegenwoordig gebruikt worden voor het vaststellen van de dood – of dit nu de tekens ten aanzien van de hersenactiviteiten of de tekenen van de meer traditionele hart-ademhalingsactiviteiten zijn – neemt de Kerk geen technische besluiten. Zij beperkt haarzelf tot de Evangelische taak van het vergelijken van de gegevens van de medische wetenschap met het Christelijke begrip van de eenheid van de mens, en brengt naar voren de overeenkomsten en de mogelijke conflicten die het respect voor de menselijke waarheid in gevaar kunnen brengen.

Hier kan worden gezegd dat de criteria die tegenwoordig gehanteerd worden bij het vaststellen van de dood, namelijk de totale en onomkeerbare stilstand van alle hersenactiviteiten, indien streng toegepast, niet in conflict lijken te komen met de wezenlijke elementen van de antropologie. Daarom kan een professionele gezondheidswerker die verantwoordelijk is voor het vaststellen van de dood deze criteria in elk individueel geval als basis gebruiken om tot die mate van zekerheid te komen in een ethisch oordeel die de morele leer beschrijft als “morele zekerheid”. Deze morele zekerheid wordt beschouwd als de noodzakelijke en toereikende basis voor een ethisch correcte wijze van handelen. Alleen waar zo’n zekerheid bestaat en waar welingelichte toestemming reeds is gegeven door de donor of door de wettelijke vertegenwoordigers van de donor, is het moreel juist om een begin te maken met de technische procedures die noodzakelijk zijn voor de verwijdering van organen ter transplantatie.

6. Een andere vraag van grote ethische betekenis is die van de toewijzing van gedoneerde organen aan wachtlijsten en de prioriteitenstelling. Ondanks pogingen om de praktijk van orgaandonatie te bevorderen, zijn de beschikbare bronnen in vele landen onvoldoende om te voldoen aan de medische behoefte. Vandaar de noodzaak om een wachtlijst voor transplantatie samen te stellen op basis van duidelijke en goed beredeneerde criteria.

Vanuit moreel standpunt vereist een duidelijk rechtvaardigheidsprincipe dat de criteria voor de toewijzing van gedoneerde organen op geen enkele wijze “discriminerend” mogen zijn (d.w.z. gebaseerd op leeftijd, sekse, ras, religie, sociale status enz.) of met het oog op de “nuttigheid” (d.w.z. gebaseerd op werkcapaciteit, sociale dienstigheid enz.). In plaats daarvan moet het besluit wie voorrang krijgt in het ontvangen van een orgaan genomen worden op basis van immunologische en klinische factoren. Elk ander criterium zou totale willekeur en subjectiviteit bewijzen en zou falen in het herkennen van de intrinsieke waarde van elke menselijke persoon als zodanig, een waarde die onafhankelijk is van enige uiterlijke omstandigheden.

7. Een ander punt behelst een mogelijke alternatieve oplossing voor het probleem van het vinden van menselijke organen voor transplantatie, iets wat nog steeds in de experimentele fase is, namelijk xenotransplantatie, dat is orgaantransplantatie van andere diersoorten.

Het is niet mijn bedoeling in detail de problemen verbonden aan deze vorm van interventie, uit te diepen. Ik zou alleen in herinnering willen roepen dat Paus Pius XII reeds in 1956 de vraag over de rechtmatigheid hiervan heeft gesteld. Hij deed dit als commentaar op de wetenschappelijke mogelijkheid die toen voorgesteld werd,



voor het transplanteren van het hoornvlies van een dier aan de mens. Zijn antwoord is nog steeds verhelderend voor ons nu: om een xenotransplantatie toe te staan, zo zei hij, mag het getransplanteerde orgaan in principe geen afbreuk doen aan de psychologische en genetische identiteit van de persoon die het ontvangt; en er moet ook een bewezen biologische mogelijkheid zijn dat de transplantatie kans van slagen heeft en de ontvanger niet blootstelt aan buitensporige risico's. (5)

8. Ter afsluiting druk ik mijn hoop uit dat, dankzij het werk van zovele edelmoedige en hoogopgeleide mensen, het wetenschappelijke en technische onderzoek op het gebied van transplantatie voortgang zal blijven vinden en zich uitbreidt naar experimenten met nieuwe therapieën die orgaantransplantaties kunnen vervangen, zoals recente ontwikkelingen in protheses lijken te beloven. In ieder geval moeten methodes die het respect van de waardigheid en de waarde van de mens ondermijnen altijd vermeden worden. Ik denk in het bijzonder aan de pogingen van het menselijke klonen met het zicht om zo organen ter transplantatie te verkrijgen; deze technieken, voor zover zij de manipulatie en de vernietiging van de menselijke embryo's behelzen, zijn niet moreel acceptabel, zelfs wanneer het doel op zich goed is. De wetenschap moet zich richten op andere vormen van therapeutische interventie die niet het klonen of het gebruik van embryonale cellen insluiten, maar moet meer gebruik maken van de stamcellen van volwassenen. Dit is de richting die het onderzoek moet volgen als zij het respect van ieder en elk menselijk wezen willen respecteren, zelfs in de embryonale fase.

Met verwijzing naar deze diverse punten is de bijdrage van filosofen en theologen heel belangrijk. Hun zorgvuldige en bewaame beschouwing op deze ethische problemen gepaard gaande met transplantatietherapie kan helpen om de criteria te verhelderen voor het toekennen welke transplantaties moreel acceptabel zijn en onder welke condities, speciaal gericht op de bescherming van de persoonlijke identiteit van elk individu.

Ik vertrouw erop dat sociale, politieke en opvoedkundige leiders hun engagement willen vernieuwen om een oprechte cultuur van generositeit en solidariteit te koesteren. Er is behoefte om in het hart van de mens, speciaal in het hart van de jongeren, een oprecht en diep begrip te kweken voor de broederlijke liefde, een liefde die zich kan uiten in de beslissing orgaandonor te worden.

Moge de Heer ieder van u bijstaan in uw werk, en u begeleiden in de dienst van de authentieke menselijke voortgang. Deze wens gaat gepaard met mijn zegen.

Noten

1. Paus Johannes Paulus II, Encycliek, Over de waarde en de onaantastbaarheid van het menselijk leven, Evangelium Vitae (25 mrt 1995), 86
 2. Curie, Congregatie voor de Geloofsleer, Over het beginnend menselijk leven en waardigheid van de voortplanting, Donum Vitae (22 feb 1987), 4
 3. Paus Johannes Paulus II, Lezing aan de deelnemers van een Congres voor orgaantransplantatie, 20 juni 1991, No 3
 4. Curie, Congregatie voor de Geloofsleer, Over het beginnend menselijk leven en waardigheid van de voortplanting, Donum Vitae (22 feb 1987), 3
 5. Vgl. Paus Pius XII, Toespraak tot een groep oogspecialisten, Over de overplanting van menselijke weefsels (15 mei 1956)
-



De morele grenzen van DNA-manipulatie

Katholiek Nieuwsblad, 25 augustus 2000

door mgr. dr. W.J. Eijk

KatholiekNieuwsblad

Gentherapie is volgens mgr. Eijk een echte dienst aan de zieke. Maar genetische manipulatie om een gezonde mens perfect te maken is een stap te ver.

Het menselijk-genoom-project werd recent afgerond. Nu is het menselijk DNA, althans tot op zekere hoogte, ontrafeld. Het bereiken van deze mijlpaal wekt verwachtingen: komt gentherapie nu binnen handbereik? Daarnaast zijn er ook zorgen. Hoe meer we weten van het DNA, hoe meer het moment nadert dat we het DNA kunnen veranderen. Zou het daardoor niet mogelijk worden mensen te ontwerpen naar eigen smaak, met bijzondere talenten op intellectueel, muzikaal of sportief gebied? Op dit moment lijkt dat nog verre toekomstmuziek.

Lichaam en geest

Ondenikbaar is het echter niet dat men eens het DNA gaat manipuleren. De manipulatie van het menselijk lichaam vindt nu al veelvuldig plaats, op andere manieren. In de topsport komt het gebruik van doping frequent voor, waardoor de spieren sterker worden en het zuurstof transporterend vermogen van het bloed toeneemt. Met behulp van plastische chirurgie kan het uiterlijk worden aangepast aan persoonlijke wensen, ook wanneer van een objectief defect geen sprake is. Fysieke schoonheid kan letterlijk worden gekocht, zoals de titel van een Duits televisieprogramma uit augustus 1998 Gekaufte Schönheit suggereert.

Ook het menselijk bewustzijn kan worden gemanipuleerd, bijvoorbeeld door toediening van drugs of geneesmiddelen die in de psychiatrie worden gebruikt. Chips die in de hersenen kunnen worden geïmplant en waarmee nu wordt geëxperimenteerd om het gehoor respectievelijk het gezichtsvermogen bij doven en blinden te herstellen, zullen over een jaar of tien misschien de rechtstreekse snelle uitwisseling van informatie tussen individuen, bijvoorbeeld militairen, mogelijk maken.

Gentherapie voor zieken

De eeuwen door zijn mensen met hun lichaam op een of andere manier ontevreden geweest. In onze tijd krijgt die ontevredenheid een extra accent doordat velen als gevolg van de hoge eisen die de maatschappij stelt, onder minderwaardigheidsgevoelens gebukt gaan. Of wij willen of niet, aan onze activiteiten worden door het lichaam grenzen gesteld. Na inspanning raken we vermoeid. De lichaamsfuncties kunnen door ziekte en ouderdom ontregeld raken. Bovendien worden biologische driften, zoals hongergevoel, behoefte aan slaap en seksuele impulsen, vaak als dwang en een beperking van de menselijke vrijheid beschouwd. Het lichaam wordt daardoor niet zelden als een last ervaren. Dit leidt ertoe dat mensen de eigenschappen van hun lichaam naar hun hand proberen te zetten ofwel te manipuleren ('manus' is het Latijnse woord voor 'hand').

Het oorspronkelijke Griekse woord 'therapeia' betekent in eerste instantie 'dienst'. In overdrachtelijke zin kreeg het de betekenis van verzorging, medische behandeling en genezing. Als het door toepassing van DNA-technieken in lichaamscellen mogelijk is zieke genen te vervangen, uit te schakelen of te herstellen met aanvaardbare risico's, dan is daar niets tegen. Gentherapie is een echte 'dienst' aan de zieke. Zij heeft de heling van de mens en daardoor de mens als zodanig tot doel. Moeilijker ligt dat bij gentherapie in bevruchte eicellen die momenteel zonder reageerbuisbevruchting onmogelijk lijkt en te riskant is.

Genmanipulatie voor gezonden

Manipuleren betekent in de meest letterlijke zin 'naar je hand zetten'. Genetische manipulatie is daarom geen dienst aan de mens. Het DNA en daarmee het lichaam worden gebruikt om bepaalde gewenste eigenschappen



te 'creëren' bij overigens gezonde mensen. Hiertoe dient het lichaam als middel en daarmee ook de mens zelf, want het lichaam hoort essentieel bij de mens. Niet alleen in zijn geest, maar ook in zijn lichaam is hij naar Gods beeld en gelijkenis geschapen. God zelf en wat Hij naar zijn beeld heeft geschapen kunnen geen object van menselijke willekeur zijn.

Bovendien stelt zich de vraag of de risico's niet te hoog zijn, zeker als men bedenkt dat het bij genetische manipulatie in principe om gezonde mensen gaat. Gezien de milieuproblematiek als gevolg van ons technisch ingrijpen in de natuur zouden we ons met recht en reden de vraag kunnen stellen of we wel voldoende wijsheid in huis hebben om onze 'eigen evolutie' ter hand te nemen. We moeten beseffen dat we niet God zelf zijn, maar slechts zijn beeld en gelijkenis.

Het is een illusie te denken dat de mens door genetische manipulatie ooit tot hogere perfectie kan worden gebracht. Dat kan hij alleen door zich te laten verenigen met Jezus Christus en Hem na te volgen. Zo zal hij ten volle worden, wat hij feitelijk is: beeld van God. Dit is nooit het resultaat van menselijke manipulatie, maar een gave.

Mgr.dr W.J. Eijk is bisschop van Groningen en als arts-theoloog deskundig op het gebied van de medische ethiek.

Overgenomen met toestemming van Katholiek Nieuwsblad.

Ethische aspecten van palliatieve zorg

Pro Vita Humana 2000 (7) nr. 3, p. 72-76

door drs. Frans J. van Ittersum, internist-nefroloog in het Academisch Ziekenhuis Vrije Universiteit Amsterdam

1. Kenmerken van de hedendaagse westerse cultuur en het hedendaagse denken

Historische ontwikkelingen in de Westerse cultuur

De ontwikkelingen in de Westerse cultuur sinds de late Middeleeuwen zijn te interpreteren als drie scheidingsprocessen: (1)

A. De scheiding tussen geloven en weten

Tot in de late Middeleeuwen was men van mening dat de door God geschapen wereld alleen te doorgronden zou zijn vanuit het geloof in deze ene Schepper. Aan het einde van de Middeleeuwen ontstond het idee dat het geloof een kwestie van genade is en niets met weten te maken heeft en zou moeten hebben. Enerzijds werd hierdoor de wetenschap onafhankelijk en niet meer bevoegd door het geloof; anderzijds kon het geloof als morele of behoedzame kracht geen rol meer spelen in de wetenschap. De wetenschap werd min of meer autonoom en toetst ook heden ten dage nieuwe ontwikkelingen eerder pas achteraf dan vooraf op morele toelaatbaarheid.

B. De scheiding tussen individu en gemeenschap

De eerste tekenen van deze scheiding werden zichtbaar aan het begin van de Renaissance. Het "Ik" begon een meer centrale plaats in te nemen, hetgeen zich onder andere uitte in een meer individuele relatie tot God, zoals die teruggevonden wordt in de Reformatie. De Verlichting benadrukte het individuele denken van iedere mens en wekte daarmee het vertrouwen in zelfbeschikking. Ook raakte men in toenemende mate de mening toegedaan dat individuen zelf in staat zijn te bepalen wat goed en kwaad in hun leven is. Zo verengde de verhouding tussen individu en gemeenschap zich vanaf de 18e eeuw tot een instrumentele: mensen sloten en



sluiten een contract met elkaar af over de inrichting van de samenleving met als enig doel hier individueel voordeel van te hebben. (2) In onze tijd zijn de WGBO en het gebruik van de termen “produkt” en “cliënt” voorbeelden van deze manier van contractdenken. Als gevolg hiervan is er ook een gebrek aan taal ontstaan om over deze onderwerpen in het gemeenschappelijke domein te kunnen spreken. Het gemeenschappelijke domein wordt in onze tijd hoofdzakelijk beheerst door de economie: deze regelt de onderlinge verhoudingen tussen mensen zodat in het privé-domein mensen het “goed” kunnen hebben. Het is derhalve niet verwonderlijk dat een discussie over ethische problemen in het gemeenschappelijke domein snel gevoerd zal worden in economische termen: die taal is wel voor iedereen begrijpelijk. (3)

C. De scheiding tussen natuur en geschiedenis

Het betreft hier de scheiding tussen het onafhankelijk van de mens bestaande en het door de mens gemaakte, waarbij de mens zich toenemend op het laatste richt. Een duidelijke verklaring hiervoor ligt in de opkomst van het Cartesiaanse denken in de Verlichting, dat toenemend leidde tot een materialistische werkelijkheidsvisie (het verklaren van de werkelijkheid in termen van lengte, breedte, hoogte en tijd). Deze werkelijkheidsvisie heeft de mensheid ontegenzeggelijk veel technologische vooruitgang gebracht. Dit succes leidde er onder andere toe dat men dit denkkader als allesomvattend ging beschouwen en ook niet geheel materialistische objecten (zoals menselijk leven) op een technische manier probeerde en probeert te benaderen. Deze vertechnisering van het denken werkt tweeledig uit: allereerst probeert men het object op een technische manier te verklaren, vervolgens probeert men de werkelijkheid zo in te richten dat het object op een technische manier beheersbaar wordt. Bij het ontstaan van leven is men aardig op weg: geboorteplanning, pre-impantatiediagnostiek, in-vitro-fertilisatie, pre-natale diagnostiek, abortus en alle vervolgen hierop zullen ertoe leiden dat nog weinig aan de natuur hoeft te worden overgelaten. Het zelf in de hand hebben van het lijden en sterven is eveneens een uiterste consequentie van deze ontwikkeling.

In het zo ontstane materialistische denkkader zijn zaken als God en bezieling niet te begrijpen. Ze worden als gevolg hiervan simpelweg ontkend of zijn zo vaag geworden en daardoor ontkracht, dat ze in discussies niet of nauwelijks een rol kunnen spelen. Het niet aflatende technologische succes van dit denkkader maakt verder, dat er ook geen aanleiding meer is om zich te realiseren dat het denkkader beperkt is en daardoor niet de gehele werkelijkheid kan overzien. Een ander probleem is de omgang met de dood. De materialistische levensvisie kan de dood als einde van het leven al niet goed bevatten en als overgang naar een andere, niet zichtbare werkelijkheid al helemaal niet. Dit heeft ertoe geleid dat vanuit de angst voor de dood er aanvankelijk een zeer sterke waardering voor het leven is ontstaan, waarin alles in het werk gesteld moest worden om het leven te behouden.

Zin van het leven

Het zoeken naar een zin in het leven wordt gezien als inherent aan de mens zelf. De vraag naar zin komt veelal pas naar boven in situaties die men als zinloos ervaart, zoals ziekte, dood, verlies, verveling of angst. Christenen zien als definitieve zin van hun leven het “zijn als God” of het “zijn bij God”. Niet-Christenen ervaren nog regelmatig een zin die duidelijke Christelijke wortels heeft, zoals het “streven naar een rechtvaardige samenleving”. Minder plezierige ervaringen, zoals lijden en pijn, kunnen in deze visies met een verder reikend doel, een richting, een plaats krijgen, omdat het uiteindelijke geluk van de mens niet in het individuele aardse leven ligt, maar in een leven na de dood of in de genoemde verbetering van de maatschappij.

In onze tijd heeft echter de materialistische werkelijkheidsvisie het zicht op een leven na de dood uitgebannen. In deze visie moet de zin van het leven dan ook gezocht worden in het aardse leven, c.q. in de mens, zelf. Het zoveel mogelijk genieten wordt dan als zin aangemerkt. Het leven zou idealiter een aaneenschakeling van zoveel mogelijk plezierige momenten moeten zijn. Vormen van lijden zoals ziekte, pijn, niet-in-staat-zijn-tot en dood kunnen in deze visie alleen als negatief ervaren worden, omdat ze de mogelijkheid tot het hebben van



plezierige momenten bedreigen of zelfs geheel aantasten.

Mensbeeld

Een ander element dat in het denken een rol speelt is de invulling van het mensbeeld. In het vigerende mensbeeld neemt het lichaam, mogelijk ten gevolge van het materialistische denken, een centrale zo niet allesomvattende rol in. Perfectie van het lichaam en dus ook gezondheid en afwezigheid van lijden worden hierin als het hoogste goed ervaren. De vertechnisering versterkt dit beeld en suggereert dat perfectie ook nog maakbaar is, (4) onder andere af te meten aan het feit dat cosmetische operaties, zoals facelifts en borstvergrotingen, en het voorkómen van geboortes van minder perfecte mensen middels prenatale diagnostiek meer en meer toepassing vinden. Het niet goed kunnen accepteren van lijden en het evenmin goed kunnen accepteren dat geboden (palliatieve) oplossingen niet volledig de oude situatie herstellen, zijn hier gevolgen van.

2. Ethische modellen

De ethiek gaat er van uit dat de normen en waarden van een individu een geordende samenhang vertonen en min of meer teruggevoerd kunnen worden op een universeel, abstract principe. Klassiek wordt hierbij de tegenstelling gemaakt tussen ethische stelsels die uit gaan van een principe, een wet of een richtlijn (deontologische ethiek) of ethiek die de normen baseert op het doel dat er mee bereikt wordt (teleologische ethiek).

Vigerend ethisch model

In onze tijd heeft de scheiding tussen individu en gemeenschap er toe geleid dat autonomie, d.w.z. zelfbeschikking als uitgangspunt van het ethische stelsel werd genomen. Met ander woorden: een handeling is goed, wanneer degene die de handeling uitvoert of ondergaat deze handeling goed vindt. Het spreekt voor zich dat ongecontroleerde autonomie snel kan leiden tot schade aan andere individuen. Daarom heeft de hedendaagse ethiek nog een drietal algemene principes aan de zelfbeschikking toegevoegd: weldoen, niet schaden en rechtvaardigheid. Veelal wordt hierbij de nadruk gelegd op niet-schaden. Het effect van deze principes is daardoor nogal koel en zakelijk: in de praktijk leiden deze uitgangspunten m.i. er alleen maar toe dat beoefenaren van ethiek, zoals medisch-ethische commissies, niet meer een inhoudelijke discussie voeren aan de hand van diverse ethische uitgangspunten, maar vrijwel alleen nadenken hoe procedures zo geregeld kunnen worden dat ieder autonoom individu aan zijn of haar trekken kan komen.

De neiging tot kilheid en zakelijkheid van dit ethische stelsel wordt impliciet ook door de aanhangers ervan erkend. Dit heeft o.a. geleid tot de ontwikkeling van zogenaamde zorgethiek.⁵ Hierin staan zorg om (attentiviteit), zorg voor (verantwoordelijkheid), zorg verlenen (competentie) en zorg ontvangen (ontvankelijkheid) centraal. De zorgethiek baseert zich op de praktische constatering dat ieder mens gedurende zijn leven een bepaalde periode van afhankelijkheid en mogelijk minder-in-staat-zijn tot autonomie doormaakt en in deze periodes hulp en betrokkenheid van anderen nodig heeft. Een diepere achtergrond vanuit het autonomie-principe kan mijns inziens niet worden gevonden.

Bij toepassing van dit ethische model op de geneeskunde is er mijns inziens meer aandacht voor de autonomie van de patiënt dan voor de autonomie van de hulpverlener. Natuurlijk erkennen ethici dat hulpverleners geen handelingen die tegen hun geweten ingaan behoeven uit te voeren; regelmatig worden bij dergelijke weigeringen – hoezeer ook gerespecteerd – wel kanttekeningen gemaakt dat men niet tot het uiterste met de patiënt mee op weg gaat of dat men onbarmhartig is. Echt respect voor autonomie impliceert m.i. echter dat, hoe hinderlijk in een bepaalde situatie ook, het uiterste respect voor elkaars opvattingen behoort te worden opgebracht. De hulpverlener die weigert een handeling uit te voeren, zou hierdoor nooit in een kwetsbare



positie terecht mogen komen.

Christelijke ethiek

Recent zijn door Jochensen en Glas de uitgangspunten van de Christelijke medische ethiek weer eens opnieuw geformuleerd. (6) Hun visie is dat een ethisch probleem bekeken moet worden vanuit drie perspectieven. Allereerst het Act-perspectief waarin de handeling getoetst wordt aan de geboden van God. In dit perspectief spelen deontologische principes de hoofdrol (Tien geboden, Nieuwtestamentische Wet van God). Vervolgens het Actor-perspectief waarin degene die verantwoordelijk is voor de handeling centraal staat. Hierin komt de deugdenethiek (goed handelen is zoals een goed of deugdzzaam mens handelt) naar voren. Tenslotte staat het situatieperspectief, de persoon of zaak waarvoor men verantwoordelijk is centraal. In dit perspectief is teleologische ethiek aan de orde. Het gaat in dit perspectief om proportionaliteit, subsidiariteit en intentie van het handelen.

In aansluiting op Jochensen en Glas heeft Eijk nog eens de deugdenethiek naar voren gebracht als brug tussen de deontologische en teleologische trekken die deze drie perspectieven kenmerken. (7) Eijk gaat er van uit dat het doel van een Christen “de gelijkwording aan God” is. Thomas van Aquino ziet de deugden als morele karaktereigenschappen van de mens, die in de mens de gelijkenis met God versterken en in feite de mens tot een persoon maken die net zoals God in staat is te beminnen en de waarheid te kennen. De deugdenethiek is derhalve een teleologische ethiek omdat het doel het “dichterbij God” komen is middels de verworven deugden (prudentie (bezonnenheid), rechtvaardigheid, matigheid en moed) en de van God verkregen deugden (geloof, hoop en liefde en de zeven gaven van de Heilige Geest). Toch is deze ethiek tegelijkertijd ook een deontologische ethiek, omdat het doel (de versterking van het gelijken op God) een voorgegeven norm impliceert. Eijk gaat vervolgens verder door zich te realiseren dat het introduceren van God en zijn genademiddelen veelal op onbegrip in de maatschappelijke discussie stuit. De vier kardinale deugden (prudentie, rechtvaardigheid, matigheid en moed) worden in algemene zin beter begrepen en kunnen goed door Christenen worden gebruikt in een situatie van taalarmoede waarin God niet begrepen wordt, zonder dat zij hun uitgangspunten hoeven prijs te geven. Verder stelt Eijk dat deze deugden de algemene, meer formele en procedurele principes autonomie, weldoen, niet schaden en rechtvaardigheid kunnen vervangen, omdat ze beter de mogelijkheid bieden de houding van handelende persoon, de daad en de gevolgen hiervan op overtuigende wijze met elkaar weten te verbinden.

Het verlenen van zorg en het hebben van verantwoordelijkheid voor anderen is binnen de Christelijke ethiek een overduidelijk gegeven. Iedere mens is voor God uniek en van onvervangbare waarde. Jezus Christus identificeert zich met de lijdenden zelf en prijst de rechtvaardigen dat alles wat zij voor de geringsten hebben gedaan voor Hem hebben gedaan (Matteüs, 25, 40). De deugd van de rechtvaardigheid en de Goddelijke deugd van de liefde impliceren het nastreven van deze attitudes.

Binnen de Christelijke ethiek speelt autonomie eveneens een rol. Christus zelf geeft zelf duidelijk aan dat de mens als individu waardevol is in de Nieuwtestamentische wet: “Heb uw naaste lief gelijk Uzelf”. De naaste moet men liefhebben, maar niet meer of minder dan zichzelf. Een perfecte afbakening van autonomie: zodra men treedt op het terrein van een ander en zelf dus meer neemt dan de ander, handelt men in strijd met de wet. Verder kent dit stelsel de vrijheid die God gegeven heeft aan alle mensen om zelf te kiezen hoe men zijn leven wil inrichten. De deugd van bezonnenheid leidt de mens tot reflectie op de impliciete norm van God uitgaat; vervolgens kiest hij of zij in deze vrijheid hoe te handelen.

De waardering voor de autonomie illustreert al hoe twee verschillende ethische stelsels uiteindelijk toch tot dezelfde concrete normen en waarden kunnen komen. In de praktijk betekent dit dat mensen uit beide stelsels regelmatig in overeenstemming met elkaar samen kunnen werken. Echter, men moet zich realiseren dat in



andere, bijvoorbeeld nieuwe situaties, de zaken er volledig anders voor kunnen staan. Vertrouwen in nieuwe situaties op anderen, waarmee men het meestal wel eens is, is derhalve hachelijk. In de pluriforme situatie van deze tijd zal iedereen zich autonoom moeten bezinnen op de validiteit van zijn eigen normen en waarden !

3. Palliatieve zorg

Volgens de WHO definitie is palliatieve zorg “de continue, actieve en integrale zorg voor patiënten en hun familie door een interdisciplinair team op het moment dat medisch gezien geen genezing meet wordt verwacht”. Palliatieve zorg behelst derhalve pijnbestrijding en andere symptoombestrijding, aandacht voor psychosociale, sociale en spirituele problemen. Het doel is de best mogelijke kwaliteit van leven.

Palliatieve zorg en ethiek

In het gangbare autonomie-model, is palliatieve zorg een mogelijkheid die toegepast kan worden, wanneer de zieke hier zelf voor kiest en zelf denkt dat het hem onder de gegeven omstandigheden gelukkig maakt. Ook voor de hulpverleners is er een goede reden voor: hij doet de zieke goed door hem te verzorgen en zo te helpen zijn lijden te verlichten. Tevens is de hulpverlener geroepen om niet te schaden. Dit kan geïnterpreteerd worden als het niet-schenden van de zelfbeschikking van de patient, maar ook als het afwegen in hoeverre een eventueel toe te passen behandeling de patiënt meer nadeel dan voordeel oplevert (proportionaliteit).

De zorgethiek roept omstanders en hulpverleners op attent en verantwoordelijke te zijn voor de behoeftes van de patiënt en zorgmogelijkheden. Hoezeer de zelfbeschikking voorop blijft staan, de patiënt moet wel weten welke mogelijkheden beschikbaar zijn om het lijden te verlichten of de psychosociale situatie te verbeteren. Doel is en blijft verbetering van de subjectieve kwaliteit van leven van de patiënt. Binnen het autonomie-model kan dit ingepast worden onder “weldoen”, die ingegeven zou zijn vanuit de eigenheid van de mens zelf.

In de Christelijke visie staat de patiënt eveneens centraal. Hij of zij is een menselijke persoon, lichaam en ziel, geschapen naar Gods beeld. De zieke is autonoom in die zin dat hij of zij, al dan niet in overeenstemming met de wil van zijn Schepper, kan handelen in vrijheid. Het besef geschapen te zijn naar Gods beeld en de hoop eens bij Hem te mogen zijn, maken dat lijden, hoeveel pijn en strijd dit ook kan kosten, gemakkelijker een plaats in het leven gegeven kan worden, zeker wanneer dit verlicht wordt met behulp van palliatieve zorg. De deugd van de rechtvaardigheid leert de hulpverlener dit leven met respect te behandelen en liefdevol tegemoet te treden, wetend dat wat hij of zij aan de geringsten van Christus zal hebben gedaan, aan Hem zelf heeft gedaan. Het kennen van God nodigt uit, verplicht zelfs tot liefdevolle zorgzaamheid voor deze naaste en uiterst respect voor zijn leven. Professionele betrokkenheid is onvoldoende; oprecht meevoelen, begrip, beschikbaarheid en liefde zijn vereist.⁴ De deugd van de prudentie leert om bezonnen met de situatie om te gaan. Iedere handeling moet proportioneel zijn, dat wil zeggen de patiënt moet er binnen de beperkte levensverwachting baat van kunnen hebben.

Belangrijk bij het beoordelen van een handeling is de intentie. De intentie is het doel dat men beoogt te bereiken; de effecten zijn de gevolgen die door de handeling worden veroorzaakt. In het geval van palliatieve zorg komt dit probleem om de hoek kijken bij het bestrijden van pijn met behulp van morfine. De intentie van het toedienen hiervan is het bestrijden van pijn. De effecten hiervan kunnen zijn het verminderen van de pijn, maar ook het bespoedigen van de dood. In het autonomie-model worden de intentie en de effecten van een handeling nogal eens samengenomen of door elkaar gehaald. Vanuit de deugdenethiek is het van belang te handelen met bezonnenheid (prudentie). Het handelen “als God” impliceert zeker dat het lijden van zieken verzacht moet worden, maar respect voor het leven verdwijnt wanneer de intentie levensbeëindiging wordt. Wanneer de intentie alleen pijn bestrijden is, is een eventuele bespoediging van de dood een neveneffect, dat niet gewild en daarom moreel niet verwerpelij is.



Euthanasie en palliatieve zorg

Euthanasie wordt gedefinieerd als actieve levensbeëindiging op verzoek van de zieke omwille van ondraaglijk lijden. Het beëindigen van het leven wordt gebruikt als middel om lijden op te heffen; euthanasie is geen doel op zich. Binnen het autonomie-model kan ook in een palliatieve zorgsetting euthanasie als (uiterste) middel om lichamelijk of geestelijk lijden op te heffen aangewend worden. Immers, de zieke zelf heeft de gehele situatie en ook zijn leven in deze visie in de hand. Binnen het Christelijke model wordt het leven gezien als een gave van God. Uit respect voor Hem en op grond van zijn geboden moet men dit te allen tijde respecteren.

Palliatieve zorg is erg in de belangstelling gekomen in de tijd dat de discussie over het toelaten van euthanasie gevoerd werd. Kennelijk was de achterliggende gedachte dat goede palliatieve zorg de vraag naar euthanasie zou kunnen doen verdwijnen. (8) De vraag dient zich aan of dit werkelijk zo zal zijn. Op basis van wat eerder betoogd is, namelijk hebben van zoveel mogelijk plezierige momenten als zin van het leven, kan theoretisch worden afgeleid dat er mensen zijn die in ieder geval initieel geen enkele plaats aan lijden in hun leven kunnen geven. Een deel, mogelijk een groot deel van hen, zal in de nieuwe situatie van ziekte ontdekken dat het leven ook een andere zin kan hebben. Het is echter te verwachten dat er een (klein) deel overblijft dat de beperkingen die ernstig ziek zijn met zich meebrengt, niet in hun leven kan inpassen en ondanks goede palliatieve zorg om euthanasie blijft vragen.

De vraag is hoe er met deze groep omgegaan moet worden. In beide ethische stelsels blijft de vrijheid van de zieke en zijn recht op zelfbeschikking het laatste woord houden. Wel roepen beide modellen op tot een standpuntbepaling van de hulpverlener. Deze zal zeker geen handelingen moeten verrichten waar hij of zij niet achter kan staan. Binnen het Christelijke model klinkt de roep om te zijn als God: niet dodend, eerbiedig t.a.v. het leven, maar ook liefdevol naar de zieke. Zijn verzorging moet doorgang blijven vinden, ook als hij er voor kiest een andere hulpverlener te zoeken, die wel op de persisterende vraag om levensbeëindiging zou willen ingaan. Dit laatste is mogelijk erg frustrerend voor de hulpverlener: het is echter eigen aan de vrijheid die iedere mens van God gekregen heeft.

4. Conclusies

In onze maatschappij bestaan meerdere ethische stelsels. Op het gemeenschappelijk domein vigeert het autonomie-model. Dit model kan in gevallen waarin zorg voor anderen nodig is nogal koel uitpakken. Ook wordt de autonomie van de hulpverlener minder gewaardeerd dan die van de patiënt. Het Christelijke model, ook wel samengebracht in de deugdenethiek, heeft respect voor het door God geschapen leven en neigt in haar aard meer tot zorgzaamheid. Beide modellen kunnen in de praktijk regelmatig tot dezelfde concrete oplossingen leiden: bij nieuwe vragen is een zorgvuldige reflectie op de eigen uitgangspunten echter onontbeerlijk. Bij palliatieve zorg staan acceptatie van lijden, liefde en zorg voor elkaar centraal. Wanneer een of meerdere van deze elementen afwezig zijn, zal de laatste fase van het leven moeizaam zijn.

Dit artikel is een bewerking van de voordracht gehouden op het symposium 'Creatieve geneeskunde met palliatieve zorg' dd 19 nov. 1999

Noten

1. Groot Wassink J. Kerk en cultuur op de tijdas. In: Groot Wassink J. Vindplaatsen van Christelijke spiritualiteit. Oegstgeest: Stichting R.K. Voorlichting, 1986:8-18.
2. Van Asperen GM. Eindigheid als perspectief. Wijsgerig Perspectief 1987; 28:85-88.
3. Ittersum FJ. Economische taal in ethische discussie duidt op onvermogen. Katholiek Nieuwsblad 1991; 8:5.
4. Eijk WJ. Uw zorg mij'n zorg. Pro Vita Humana 1997; 4:109-114.
5. ten Have HAMJ, ter Meulen RHJ, van Leeuwen E. Zorg. In: ten Have HAMJ, ter Meulen RHJ, van Leeuwen E,



editors. Medische ethiek. Houten/Diegem: Bohn Stafleu Van Loghum, 1998:221-223.

6. Jochemsen H, Glas G. Verantwoord medisch handelen. Proeve van een christelijke medische ethiek. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 1997.

7. Eijk WJ. De deugdenethiek als wegwijzer voor verantwoord medisch handelen. *Pro Vita Humana* 1998; 5:78-81.

8. Janssens MJPA. Palliatieve zorg in Nederland. Concept in context. Tijdschrift voor geneeskunde en ethiek 1997; 7:2-5.

Overgenomen met toestemming van Pro Vita Humana.

Wees als de barmhartige Samaritaan

Homily of the Holy Father Jubilee of the Sick and Health-care workers



11 February 2000

Pope St. John Paul II

1. "The day shall dawn upon us from on high" (Lk 1: 78). With these words Zechariah foretold the Messiah's imminent coming into the world.

In the Gospel passage just proclaimed, we relived the episode of the Visitation: Mary's visit to her cousin Elizabeth, Jesus' visit to John, God's visit to man.

Dear brothers and sisters who are sick and have gathered in this Square today to celebrate your Jubilee, the event we are observing is also the expression of a special visit from God. With this in mind, I welcome you and greet you warmly. You are in the heart of Peter's Successor, who shares your every concern and anxiety: welcome! Today I deeply share this celebration of the Great Jubilee of the Year 2000 with you and with the health-care workers, family members and volunteers who are at your side with loving devotion.

I greet Archbishop Javier Lozano Barragán, President of the Pontifical Council for Pastoral Assistance to Health-Care Workers, with his staff, who have organized this Jubilee meeting. I greet the Cardinals and Bishops present, as well as the prelates and priests who have accompanied groups of the sick to today's celebration. I greet the Health Minister of the Italian Government and the other authorities here. Lastly, a grateful greeting goes to the many professionals and volunteers who have made themselves available to serve the sick during these days.

2. "The day shall dawn upon us from on high". Yes! Today God has visited us. In every situation he is with us. But the Jubilee is the experience of a very special visit from him. In becoming man, the Son of God came to visit every person, and for each one he has become "the Door": the Door of life, the Door of salvation. Man must pass through this Door if he wants to find salvation. Each person is invited to cross this threshold.

Today you especially are invited to cross it, dear sick and suffering people gathered in St Peter's Square from



Rome, from Italy and from the whole world. The invitation is extended to you who are connected by a special television link-up and are united with us in prayer from the shrine of Czestochowa in Poland: I offer you my cordial greeting and gladly extend it to everyone who is following our celebration on radio and television in Italy and abroad.

Dear brothers and sisters, some of you have been confined to a bed of pain for years: I pray God that today's meeting will bring you extraordinary physical and spiritual relief! I would like this moving celebration to offer everyone, the healthy and the sick, an opportunity to meditate on the saving value of suffering.

3. Pain and sickness are part of the human mystery on earth. It is, of course, right to fight illness, because health is a gift of God. But it is also important to be able to discern God's plan when suffering knocks at our door. The "key" to this discernment is found in the Cross of Christ.

The incarnate Word embraced our weakness, taking it upon himself in the mystery of the Cross. Since then all suffering has a possibility of meaning, which makes it remarkably valuable. For 2,000 years, since the day of the Passion, the Cross shines as the supreme manifestation of God's love for us. Those who are able to accept it in their lives experience how pain illumined by faith becomes a source of hope and salvation.

Dear sick people, called at this moment to carry an even heavier cross, may Christ be the Door for you. May Christ also be the Door for you, dear friends who accompany them and care for them.

Like the Good Samaritan, every believer must offer love to those who live in suffering. It is not right to "pass by" those who are tried by sickness. Instead, it is necessary to stop, to bend down to their illness and to share it generously, thus alleviating their burdens and difficulties.

4. St James writes: "Is any among you sick? Let him call for the elders of the Church, and let them pray over him, anointing him with oil in the name of the Lord; and the prayer of faith will save the sick man, and the Lord will raise him up; and if he has committed sins, he will be forgiven" (Jas 5: 14-15). We will relive the Apostle's exhortation in a particular way when, in a little while, some of you dear sick people will receive the sacrament of the Anointing of the Sick. By restoring spiritual and physical vigour, this sacrament shows clearly that for the suffering Christ is the Door that leads to life.

Dear sick people, this is the crowning moment of your Jubilee! In crossing the threshold of the Holy Door, you are joining all those in every part of the world who have already crossed it and those who will be crossing it during the Jubilee Year. May passing through the Holy Door be a sign of your spiritual entry into the mystery of Christ, the crucified and risen Redeemer, who for love bore "our griefs and carried our sorrows" (Is 53: 4).

5. The Church enters the new millennium, clasping to her heart the Gospel of suffering, which is a message of redemption and salvation. Dear sick brothers and sisters, you are exceptional witnesses to this Gospel. The third millennium awaits this witness from suffering Christians. It also awaits it from you who work in the health-care apostolate and in various ways carry out a mission to the sick that is highly significant and most appreciated.

May the Immaculate Virgin, who came to visit us at Lourdes, as we recall with joy and gratitude today, bend down to each of you. In the cave of Massabielle, she entrusted to St Bernadette a message which brings us to the heart of the Gospel: to conversion and penance, to prayer and trustful abandonment into God's hands.

With Mary, the Virgin of the Visitation, let us too praise the Lord with the Magnificat, the hymn of hope for all the poor, the sick and the suffering of this world, who exult with joy because they know that God is beside them as their Saviour.

So, together with the Blessed Virgin, let us proclaim: "My soul magnifies the Lord" and turn our steps towards



the true Jubilee Door: Jesus Christ, who is the same yesterday, today and for ever!

At the end of the liturgy the Holy Father greeted the pilgrims in various languages.

I warmly greet the English-speaking pilgrims taking part in this special Jubilee Celebration for the Sick and for Health-Care Workers. Commending all of you to the powerful intercession of the Blessed Virgin Mary, Help of Christians and Comfort of the Afflicted, I invoke upon you strength and peace in her Son, our Lord Jesus Christ.

I extend a very cordial greeting to the sick and to those accompanying them. You have come to celebrate this Jubilee together and you form a magnificent community of faith and hope. Your witness and prayer are a precious treasure and constitute an essential mission for the Church and the world. In fact, every prayer, even the most hidden, helps to raise the world to God. To serve one's brothers and sisters is to serve Christ. May the Virgin Mary guide you each day!

I now address the Spanish-speaking pilgrims taking part in this Jubilee Celebration for the Sick. May the Jubilee grace help you to bear courageous witness to Jesus Christ by offering your lives, your joys and your sorrows with him for the salvation of all.

I very warmly greet all the German-speaking pilgrims who have come to Rome to celebrate the Jubilee of the Sick. I express my esteem to all who are dedicated to the care and assistance of the sick. May the celebration of this liturgy help to strengthen your faith, so that you can draw from it new courage for living.

I extend a friendly greeting of solidarity to all the Portuguese-speaking sick who are taking part physically and spiritually in this Jubilee pilgrimage. I wish to assure you that I entrust your calvary each day to the God and Father of all consolation, so that your faith and hope in the divine Crucified One will never fail. He can change your affliction into joy and your pain into a remedy of salvation for those you love.

I cordially greet the sick and suffering who have come from Poland, as well as those who are accompanying them and attending this gathering for the Great Jubilee of the Year 2000. Through your suffering you are especially close to Christ. In this suffering may Christ always be your strength, he who redeemed the world through his passion and death on the Cross. Dear suffering brothers and sisters, we are indebted to you. The Church is indebted to you, as is the Pope! Pray for us.

Hoe komt het dat ethici verschillend denken?

Schijnwerper op de cultuur. Onder redactie van mgr.dr. W.J. Eijk en prof.dr. J.P.M. Lelkens.

Hoofdstuk I: Hoe komt het dat ethici verschillend denken?

door mgr.dr. W.J. Eijk

Hoofdstuk I uit het boek *"Hoe komt het dat ethici verschillend denken. Schijnwerper op de cultuur."*



Ethici zouden zich op het eerste gezicht over het grote belang dat velen in onze maatschappij in hun vakgebied stellen, moeten verheugen. Bij het zoeken naar antwoorden op de talrijke vragen die rijzen als gevolg van nieuwe ontwikkelingen bijvoorbeeld in de geneeskunde, wordt in toenemende mate hun hulp ingeroepen. Hun inbreng leidt echter niet zonder meer tot de oplossing van morele vraagstukken, omdat zij onderling heel verschillende ethische theorieën en methoden hanteren. Onder ethici worden dezelfde verschillen in denken aangetroffen als in de maatschappij in het algemeen. Daarom zal wie van ethici het laatste antwoord verwacht, bedrogen uitkomen. Natuurlijk bestaan er in elke wetenschap verschillen van inzicht, maar de ethiek slaat alles: haar beoefenaren spelen het klaar om tot onderling volstrekt verschillende conclusies te komen op terreinen die voor zowel voor het individu als voor de samenleving uiterst relevant zijn, zoals de concrete invulling van het respect voor het leven, de ethische aspecten van de voortplanting, de genetische manipulatie en de financiering van de gezondheidszorg tegen de achtergrond van de huidige schaarste aan middelen. Hoe komt het dat ethici, specialisten in morele vraagstukken, zo verschillend denken? Dit heeft te maken met het feit dat ethiek uiteindelijk niet bij een 'neutraal' uitgangspunt begint, maar bij een fundamentele overtuiging: een religie of een andere vorm van levensbeschouwing.

1. De universitaire cultuur

In zijn boek *Three rival versions of moral enquiry* zet Alasdair MacIntyre drie verschillende ethische methoden en theorieën tegenover elkaar: van de middeleeuwse filosoof en theoloog Thomas van Aquino, van de auteurs van de negende editie van de *Encyclopaedia Britannica*, een groep van voornamelijk deïstische denkers aan het einde van de negentiende eeuw, en van Friedrich Nietzsche (1844-1900). (1)

De essentiële verschillen tussen deze drie groepen weerspiegelen zich in de methode die bij het onderricht aan de universiteiten in de loop der eeuwen is gevolgd. (2) De middeleeuwse universiteit kende twee vormen van onderricht, het college en het dispuut. Tijdens het college becommentarieerde en interpreteerde de docent bestaande teksten. Het dispuut was een discussie over de stellingen van de docent. Het ging hierbij niet om een discussie als waaraan wij nu gewend zijn. Zowel in zijn college als in het dispuut presenteerde de docent niet zichzelf als een autoriteit, maar baseerde hij zich op de Heilige Schrift, de Kerkvaders en eventueel antieke filosofen, kortom bronnen die voor hem een bijzonder gezag bezaten. Dit deden trouwens ook zijn studenten. Het dispuut was niet een discussie met een neutraal vertrekpunt, maar had als achtergrond een vaste standaard van waarheden en methode van onderzoek die door allen algemeen geaccepteerd werd. Kennis vergaren werd alleen mogelijk geacht vanuit een bepaalde attitude, met name die van nederigheid, niet in de zin waarin zij heden vaak wordt verstaan, namelijk als een vorm van (kruiperige) onderdanigheid tegenover een meerdere, maar als een besef van de gebreken in de eigen kennis en mogelijkheden, waardoor beroep op een autoriteit nodig is.

De universiteit aan het eind van de negentiende eeuw, de periode waarin de negende editie van de



Encyclopaedia Britannica werd gepubliceerd, ademde een totaal andere geest. De hoogleraar die werd gezien als de vertolker van het heersende wereldbeeld, wierp zichzelf als de autoriteit op, terwijl van het gehoor respect en instemming werd verwacht. Het dispuut tussen de studenten en de docent was als vorm van onderricht allang verdwenen. De stellingen van de hoogleraar stonden geenszins ter discussie. Wat echter bleef, was een gemeenschappelijk gedragen overtuiging. Deze hield in dat door een goede rationele benadering overeenstemming zou kunnen worden bereikt. Over concrete normen en hun toepassing bestond weinig verschil van inzicht. Hoogleraren en studenten aanvaardden de moraal van het Victoriaanse tijdperk als een soort hoogtepunt in de geschiedenis van de ethiek, zonder in te zien dat ook hun moraal door culturele factoren was bepaald. Hoewel over de inhoud ervan grote eensgezindheid bestond, werd zij langs verschillende wegen, op basis van het utilitarisme of de kantiaanse ethiek, verklaard. De Openbaring functioneerde tegen het einde van de negentiende eeuw aan de staatsuniversiteiten niet meer als bron van morele kennis, omdat zij mede door toedoen van liberale theologen haar plaats had moeten afstaan aan een deïstische filosofie.

Het is het type van de laat-negentiende-eeuwse hoogleraar dat tijdens de studentenrevolutie van 1968 ten val werd gebracht. De eerste 'rebel' die zich hiertegen afzette, deed overigens al een kleine eeuw eerder afstand van zijn hoogleraars zetel in Basel, nadat hij met de universitaire wereld in conflict was gekomen door een publicatie waarin hij de toen geldende academische normen aan zijn laars lapte. Het betreft Nietzsche die de gebreken van de academische wereld ontmaskerde. Met name stelde hij – terecht – haar gebrek aan zelfkennis aan de kaak, met name ten aanzien van het feit dat zij het eigen cultureel bepaald wereldbeeld met de daaraan inherente moraal als het enig geldende perspectief zag. Zoals de overgrote meerderheid van de mensen zijn, aldus Nietzsche, ook academici ertoe geneigd zich daaraan te onderwerpen en haar in stand te houden met een stelsel van onderdrukkende maatregelen en de dreigende sanctie andersdenkenden uit de gemeenschap, laatdunkend 'kudde' (Herde) genoemd, te stoten: *“wahrhaft zu sein, das heisst die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung, nach einer festen Konvention zu lügen, herdenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen. Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben durch diese Unbewusstheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit. An dem Gefühl, verpflichtet zu sein, ein Ding als »rot«, ein anderes als »kalt«, ein drittes als »stumm« zu bezeichnen, erwacht eine moralische, auf Wahrheit sich beziehende Regung: aus dem Gegensatz des Lügners, dem niemand traut, den alle ausschliessen, demonstriert sich der Mensch das Ehrwürdige, Zutrauliche und Nützliche der Wahrheit.”* (3)

Hiertegenover plaatste Nietzsche zijn ideaal van de “Herren-Moral:” de echt krachtige mens durft zijn eigen waarden te scheppen en te handhaven ondanks alle verzet van de zwakkeren, degenen die door middel van hun 'kudde-moraal' of “Sklaven-Moral” van aanpassing, nederigheid en onderwerping proberen hem aan banden te leggen en zo hun eigen belang veilig te stellen. (4)

Nietzsche's rebellie tegen de waarheid zoals die werd beleden door de toenmalige academische wereld, bracht hem tot een afwijzing van elke vorm van waarheid: *“die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie weiche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen .. , “* (5)

Dit gedachtegoed is in onze eeuw door talrijk filosofen, onder wie Sartre en Foucault, uitgedragen. Het postmodernisme dat sinds de Tweede Wereldoorlog het Westerse denken beheerst, gaat ervan uit dat het kennen van de waarheid een onbereikbaar ideaal is. In elke religie of levensbeschouwing zal wel een deelwaarheid steken, maar het is een algemene trend dat zodra iemand een visie naar voren brengt zonder er aan toe te voegen 'ik vind dat' of 'mijns inziens,' hem al snel zal worden gezegd: 'ja, maar dat is uw mening, ik kijk er anders tegenaan'. Religie en levensbeschouwing waarbinnen een bepaalde visie als voor iedereen



geldend wordt beschouwd, hebben in het publieke debat over morele kwesties geen plaats meer en zijn verwezen naar de privésfeer. Praktisch iedereen ziet het als absolute ethische norm dat men een ander de eigen mening niet mag opleggen. Overigens wordt dit meestal hen onder de neus gewreven die een als traditioneel ervaren standpunt vertegenwoordigen. Bij het opstellen van een euthanasieprotocol in een instelling voor gezondheidszorg waar euthanasie niet wordt toegelaten, merkt een medewerker op: 'maar mogen wij een ander ons standpunt wel opleggen?' Vergeten wordt dat juist de patiënt die euthanasie eist, de arts zijn opvatting probeert op te leggen.

Dit denken weerspiegelt zich in het onderricht aan de universiteit. De studentenopstanden zijn verleden tijd, omdat men heeft leren leven met verschil van inzicht. Het enige waar postmodernisten het over eens zijn, is dat er verschil van mening moet zijn. Colleges in welke vorm ook zijn – althans aan de faculteiten waar mensvisie en wereldbeeld een grote rol spelen – zoals MacIntyre het uitdrukt *“a moment of engagement in conflict.”* (6)

Omdat discussies plaatsvinden zonder gemeenschappelijk aanvaarde uitgangspunten, leiden zij zelden tot consensus. De enig mogelijke ethiek voor het openbare leven kan niet anders dan minimalistisch zijn.? Wat bijvoorbeeld mensen van euthanasie vinden, is praktisch uitsluitend een persoonlijke kwestie. Het openbare debat beperkt zich tot de te volgen procedures, bijvoorbeeld de zorgvuldigheidseisen die aan het verrichten van euthanasie moeten worden gesteld. Feitelijk heeft de klassieke inhoudelijke ethiek het veld moeten ruimen voor een procedurele ethiek.

Aan het gebrek aan consensus in onze tijd lijken op basis van dit historisch overzicht twee factoren een belangrijke bijdrage te leveren: men beroept zich niet op autoriteiten en ziet slechts beperkte mogelijkheden om tot kennis van de waarheid te komen.

2. Het beroep op autoriteiten in de ethiek

Het is evident dat een beroep op autoriteiten in ethische discussies nauwelijks geaccepteerd wordt. De klassieke christelijke ethiek die tot in de achttiende en negentiende eeuw het morele denken in Europa bepaalde, beriep zich op een aantal gezagvolle bronnen, zoals de Heilige Schrift, de christelijke traditie en het kerkelijk leergezag. Vooral wat betreft de oplossing van concrete morele problemen binnen de casuïstiek werden de belangrijkste auteurs onder de moraaltheologen als autoriteiten aangehaald. Voor de handelend persoon is de directe autoriteit waarop hij de morele beoordeling van zijn daden baseert, het eigen geweten, binnen de christelijke traditie uiteraard het door genoemde bronnen gevormde geweten.

Nog afgezien van het postmodernistisch denken zijn er aan aantal andere factoren aanwijsbaar die het beroep op autoriteiten in de christelijke moraal niet eenvoudig maken. Zo is de vertaling van de Heilige Schrift niet altijd zeker en is de inhoud ervan tevens historisch en cultureel bepaald. Het voor de medische ethiek belangrijke gebod *“gij zult niet doden”* (Exodus 20,13 en Deuteronomium 5,17) zou oorspronkelijk zijn uitgevaardigd met het doel de praktijk van de bloedwraak in te dammen. (8) De geschiedenis van de exegese en de theologie laten zien dat de heilige Schrift voor meerdere interpretaties vatbaar is. Ook wat betreft de christelijke traditie of het leergezag stelt zich de vraag welke de betekenis is van bepaalde gebruiken respectievelijk uitspraken tegen de achtergrond van de concrete historische omstandigheden. Een voorbeeld hiervan vormt het verbod op het uitlenen van geld tegen rente dat in de late Middeleeuwen werd geürgeerd, maar later door de veranderde economie is vervallen. Of men gezagvolle bronnen erkent en hoe men er gebruik van maakt, bepaalt de wetenschappelijke methode die men in de ethiek hanteert, en deze is op zijn beurt weer bepalend voor de conclusies.

De geringe populariteit van het beroep op autoriteiten in de ethiek is ten dele te herleiden tot de wijze waarop men in het verleden ermee omsprong. Niet zelden vergenoegde men zich in de moraaltheologie tot



verwijzingen naar Schriftcitaten en uitspraken van het leergezag als voldoende bewijs voor de geldigheid van een norm zonder verdere inhoudelijke argumentatie. Daardoor kwam het beroep op een autoriteit vaak over als een bevel dat moet worden gehoorzaamd. De kerkelijke verkondiging van de moraal in de catechismus tot begin jaren zestig beperkte zich tot een negatief getint systeem van ge- en verboden, zonder dat werd toegelicht waarom het voor de mens goed zou zijn zich eraan te houden. Een eenzijdig beroep op de wil van God werkte in de hand dat het beeld ontstond van een God die arbitrair aan mensen normen oplegt zonder met henzelf rekening te houden.

Misschien zou men dat van een katholiek moraaltheoloog niet verwachten, maar ik ben het met de Engelse moraaltheoloog Hughes eens dat men in de ethiek alleen met een beroep op autoriteiten uit de voeten kan, als men zich op “the authority of the facts” als uiteindelijke richtlijn voor het handelen baseert. (9) Andere autoriteiten, of het nu om de Heilige Schrift, de traditie, het leergezag, moraaltheologen en ethici of het persoonlijk geweten gaat, ontleen hun waarde aan de mate waarin zij ons de waarheid omtrent de feitelijke realiteit helpen ontdekken: zoals de waarheid omtrent de verhouding tussen God en mens wat betreft eigendoms- en beschikkingsrechten over het menselijk leven of de voortplanting, en de waarheid omtrent de sociale verhoudingen tussen mensen. Wie dit helder heeft, zal een beroep op autoriteit niet zien als onderwerping aan een macht of een bevelende instantie, maar als een weg om de waarheid met betrekking tot de morele aspecten van zijn handelen te leren kennen.

Wat moet men zich voorstellen bij een ‘autoriteit van de feiten’? In veel gevallen is het evident dat iedereen die zich afvraagt wat hij moet doen, met gegeven feiten rekening houdt, ongeacht zijn morele overtuigingen. In de gezondheidszorg blijkt dat bijvoorbeeld bij de vraag of al dan niet moet worden geprobeerd het leven van een patiënt in stand te houden. Afgaande op de feitelijke gegevens, zoals de arts die uit eigen ervaring of op basis van statistieken kent, weegt hij de kansen op levensbehoud tegen de nadelen van de benodigde behandeling af. Tot zover zal iedereen akkoord zijn, afgezien van mogelijke verschillen wat betreft de inschatting van de voor- en de nadelen. Het gaat hier immers in principe om empirisch verifieerbare gegevens waar tot op zekere hoogte niemand omheen kan.

Een gereede vraag is echter of ook een andere feitenkennis die voor de ethiek relevant zou kunnen zijn, bereikbaar is. Dat men het leven van een mens in stand probeert te houden, is een morele imperatief. Een dergelijk opdracht stelt zich bij een dier niet, of het moest zijn voor de dierenarts omdat de menselijke eigenaar van het dier dat verlangt. Het leven van een dier met een dodelijke dosis farmaca beëindigen om het uit zijn lijden te helpen, roept geen ethische vragen op. Bij een mens ligt dat anders, ook voor hen die euthanasie niet uitsluiten. Kan men ook een feitenkennis vergaren omtrent het wezen van de mens, waaruit zijn intrinsieke waardigheid en normen omtrent zijn gedrag verklaard kunnen worden? Hiervoor is nodig dat de mens over het vermogen beschikt om zich een vorm van kennis te verwerven die verder gaat dan die welke empirisch verifieerbaar is.

Een mens kan alleen rekening houden met de ‘autoriteit van de feiten’ voorzover hij die kent en kan interpreteren. De belangrijkste oorzaak van de verschillen in denken tussen ethici is hun antwoord op de vraag welke kennis binnen bereik van de mens ligt.

3. De kennis van moreel relevante feiten

De verschillen tussen ethici zijn uiteindelijk te herleiden tot de fundamentele verschillen in hun kenleer. Hier worden besproken de empiristische, de transcendentale en de metafysische fundering van de ethiek. (10)

a. Het empirisme

Het empirisme beschouwt alleen zintuiglijk verifieerbare kennis als echte wetenschappelijke kennis. Daardoor



blijft de empirist op het terrein van de ethiek steken in een psychologische benadering of in een analyse van ethische redeneringen of van de gebruikte begrippen. Op deze wijze wordt geprobeerd uitspraken te herleiden tot afzonderlijke zintuiglijk waarneembare feiten. De vraag is nu tot welk zintuiglijk waarneembaar feit een uitdrukking als 'moreel goed' of 'moreel kwaad' kan worden herleid. Wat moet men zich zintuiglijk voorstellen bij de uitspraak 'abortus provocatus is altijd een moreel kwade handeling'?

- 1) Deze norm kan worden opgevat als een uiting van een hogere wil; dit kan de wil van God zijn (Ockham) welke de mens via de Openbaring, dus langs bovennatuurlijke weg kent, of die van de Staat die wat hij verlangt door middel van de positieve wetgeving bekendmaakt (Hobbes, Rousseau);
- 2) Het ethisch psychologisme (Hume, sociologisch positivisme) ziet gevoelens (bijvoorbeeld gewetenswroeging) als belangrijkste indicator voor het onderscheid tussen moreel goed en kwaad; de vooronderstelling is dat alle mensen van nature dezelfde positieve of negatieve gevoelens hebben bij bepaalde handelingen (Hume); het sociologisch positivisme veronderstelt dat de leden van een bepaalde groep deze gevoelens onder sociale druk interioriseren zodat zij later de indruk hebben dat hun normen- en waardepatroon uit henzelf voortkomt;
- 3) Het 'emotivisme' (Ayer) herleidt morele ervaringen ook tot gevoelens, maar gaat ervan uit dat deze volstrekt subjectief zijn, waardoor een rationele discussie over normen en waarden uitgesloten is;
- 4) Door het utilitarisme wordt het morele goed en kwaad herleid tot een afweging van de zintuiglijk verifieerbare goede en kwade effecten van handelingen; een handeling is goed als zij bijdraagt tot de maximalisering van het geluk van de mens, gezien als de aanwezigheid van genot en afwezigheid van pijn.

De vaak geciteerde wet van Hume, die zegt dat er tussen het 'zijn' en het 'moeten' een onoverbrugbare kloof bestaat, (11) met andere woorden dat feitenkennis mij nooit kan zeggen hoe ik moeten handelen, hangt samen met zijn empirisme. Het empirisme oefent in onze tijd van empirisch wetenschappelijk onderzoek een praktisch onweerstaanbare aantrekkingskracht uit. Dit mag ons er echter niet toe verleiden de ogen te sluiten voor de fundamentele zwakte van het empirisme. Feitelijk is het gebaseerd op een 'dogma' dat blind wordt aangenomen en in zichzelf tegenstrijdig is: dat alleen empirische kennis echte kennis is, valt immers langs empirische weg niet aan te tonen; deze weg zou echter de enige mogelijkheid zijn tot het verwerven van wetenschappelijke kennis.

b. De transcendente filosofie

Een moeilijkheid voor het empirisme is dat zintuiglijke informatie geen algemene begrippen oplevert of de relaties tussen feiten – zoals causaliteit – verklaart, die toch door de natuurwetenschappen veelvuldig gebruikt worden. Daarom heeft Kant gepoogd de algemene geldigheid van de uitspraken van deze wetenschappen te funderen door aan te nemen dat het object zoals het zich aan het kennend subject manifesteert, het fenomeen, een constructie van de menselijke rede is uitgaande van apriori kennis van de rede en zintuiglijke informatie. De wetten waarvan wij de indruk hebben dat zij onderdeel uitmaken van de ons omgevende natuur, zijn volgens Kant niets anders dan wetten van de menselijke geest. Wij zouden door de innerlijke structuur van onze geest als het ware gedwongen zijn de dingen om ons heen op een bepaalde wijze te zien, maar niet weten of wat wij kennen ook met de werkelijkheid correspondeert. Waarheid is binnen de transcendente filosofie niets anders dan overeenstemming van onze kennis met de wetten van ons denken.

Het gevolg is een dualisme tussen geest en natuur en tussen persoon en natuur. De geest of de persoon geven de zin en de betekenis aan de natuur. Het omgekeerde is uitgesloten, namelijk dat de mens op basis van zijn kennis van de natuur of zijn eigen wezens structuur normen zou kunnen afleiden. Evenals de universele fysieke natuurwetten komen normen volgens de transcendente filosofie voort uit de menselijke geest. Omdat de meest fundamentele norm universeel moet zijn, kan die slechts formeel zijn en geen inhoud hebben. De vorm is de plicht. De inhoud van de plicht kan echter uiteindelijk niet worden aangegeven. Kant ging er nog vanuit dat mensen omdat hun geest dezelfde structuur had, tot dezelfde inzichten zouden komen. In onze tijd leidt deze



filosofie tot de autonome ethiek, de opvatting dat ieder aan zijn eigen leven zin moet geven en zelf normen voor zijn gedrag kan creëren. Door de ordening van de natuur geheel te herleiden tot een ordening van de menselijke geest heeft Kants filosofie een grote bijdrage geleverd tot de huidige cultuur die zowel de natuur alsook het leven van de mens ziet als iets maakbaars. (12)

c. De realistische of metafysische filosofie

Voor de zijnsfilosofie is mens in staat zich door middel van abstractie uit zintuiglijk waargenomen objecten een algemeen begrip te vormen, waardoor hij het wezen van de dingen kent. Terwijl de transcendentale filosofie de hele waarheid beperkt tot de wereld van het menselijk denken los van de werkelijkheid om ons heen, gaat de zijnsfilosofie ervan uit dat de werkelijkheid het fundament is van de menselijke kennis. Hieruit vloeit de thomistische definitie van de waarheid voort: “adaequatio rei et intellectus” (overeenkomst tussen de werkelijkheid en het intellect). (13)

In tegenstelling tot de empiristische filosofie blijft de zijnsfilosofie niet staan bij de informatie die de zintuigen ons verschaffen. Zij ziet ook de kennis van de relaties tussen de dingen, met name de causaliteit en de participatie, die de rede ontdekt in de via de zintuigen verkregen informatie, als kennis die overeenstemt met de realiteit. Causaliteit en participatie zijn twee gegevens die het ook langs filosofische weg – zonder op een Openbaring een beroep te doen – mogelijk maken de mens te zien als beeld en gelijkenis van God, een wezen geschapen door een Goddelijke intelligentie volgens een doelgericht plan waaraan een intrinsieke finaliteit van het menselijk handelen inherent is. De natuurlijke participatie van het menselijk intellect aan dat van de Schepper stelt de mens langs twee wegen in staat de voorgegeven finaliteit van zijn handelen te ontdekken: hij heeft een habituele kennis van de eerste principes van de morele orde die in Gods scheppingsplan besloten liggen; voorts kan hij door reflectie op zijn wezensnatuur ontdekken wat hij door zijn handelen dient te verwezenlijken.

4. Vragen

Het empirisme met zijn utiliteitsdenken en de transcendentale filosofie met haar suggestie dat de wereld en de mens maakbaar zijn, bestempelen het karakter van de gezondheidszorg in onze huidige cultuur. De overtuiging dat uit het zijn van de mens en van de wereld om hem heen geen normen voor het handelen kunnen worden afgeleid, sluit een door alle mensen te kennen en te aanvaarden waardepatroon uit. Voor zover waarneming leidt tot een kennis die allen aan moeten nemen, gaat het om de registratie van objectieve neutrale feiten. Dit is de tragiek van de autonome ethiek, die leert dat individuen hun eigen normen- en waardepatroon kunnen ontwerpen of kiezen en daarnaar leven voor zover zij anderen geen schade toebrengen. Dat morele normen en waarden in het publieke leven praktisch geen rol meer spelen, heeft tot gevolg dat er maar één type waarden is overgebleven die voor allen geldt, en dat zijn economische waarden. De facto is het autonome subject zelf – voor zover het om het openbare leven gaat – gereduceerd tot een economische waarde. Bestuurlijke organen kunnen zich vanwege het beroep op het recht op autonomie moeilijk met morele waarden en normen bezighouden. Hooguit kunnen zij zich wat betreft de organisatie van de samenleving richten op het zo efficiënt mogelijk inzetten van beschikbare arbeidskrachten en middelen. De sociale ethiek en de politiek hebben daardoor een sterk procedureel en bureaucratisch karakter, maar missen een inhoudelijke lading.

In dit verband moet nog op een andere tegenstrijdig aspect van de autonome ethiek worden gewezen: wanneer het handelen uiteindelijk niet op algemeen geldende normen en waarden is gebaseerd, maar op neutrale feitenkennis, dan wordt informatie over (empirisch waarneembare) feiten uitermate belangrijk. In onze maatschappij wordt het individu overstelpt met informatie. Dit proces wordt nog versterkt door het toenemend gebruik van internet. Feitelijk betekent dit dat het individu voor zijn handelen afhankelijk wordt van informatie die hij niet zelf uitzoekt, maar hem wordt aangeboden. Zijn denken, ook zijn ethisch denken, wordt bepaald door



het geheel aan informatie dat hem langs verschillende kanalen wordt aangeboden en ook van wat hem bewust of onbewust aan informatie onthouden wordt. Eigenlijk is de autonome ethiek een ethiek zonder subject: de autonome mens die zelf zijn waarden en normen bepaalt, bestaat eenvoudigweg niet.

Deze ontwikkeling weerspiegelt zich ook in de wereld van de gezondheidszorg. Het lichaam, de biologische natuur van de mens, is gedegradeerd tot een neutraal object zonder ethische lading, dat niet essentieel tot de persoon als zodanig behoort. In onze maakbaarheidscultuur geldt het menselijk lichaam daardoor als een object dat kan worden gereviseerd en gereconstrueerd. Had de gezondheidszorg tot voor kort een louter therapeutisch-palliatief karakter, nu richt zij zich in toenemende mate op het reviseren en reconstrueren van het menselijk lichaam. Hieruit blijkt dat het fundamentele filosofische denken zowel voor de medische ethiek als de praktijk van alledag richtinggevend is. Discussies over afzonderlijke medisch-ethische vraagstukken zonder zich te beraden op de fundamentele van onze cultuur als denkdaad blijven daarom uiteindelijk zonder vrucht. De verschillen op dit niveau bestempelen immers het pluriforme en technologische klimaat waarin wij leven.

De hamvraag is: laten onze kenvermogens, de fysieke structuur en functie van onze hersenen en de filosofische verklaring van het denkproces slechts de kennis van zintuiglijk waarneembare feiten toe en verder niets; of is alles wat wij kennen slechts een innerlijke structuur van onze geest; of hebben wij daadwerkelijk abstracte kennis die aan de realiteit beantwoordt, zodat onze universele begrippen en ons begrip van causaliteit en participatie met de objectieve realiteit corresponderen? Hiermee verlaten we echter het terrein van de ethiek en zijn we aangewezen op de bijdragen van de kant van de natuurkunde en de filosofische kenleer in de twee volgende lezingen.

Noten

1. A. MacIntyre, *Three Rival Versions of moral enquiry. Encyclopaedia, genealogy, and tradition*, London: Duckworth & Co., 1990.
2. Ibid., pp. 32-33.
3. F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, I, in: Friedrich Nietzsche, ed. K. Schlechta, München: Carl Hanser Verlag, 1973 (7e ed.), vol. III, p. 314.
4. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 260, in: Friedrich Nietzsche, op. cit., vol. 11, pp. 729-733.
5. F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinn*, I, in: Friedrich Nietzsche, op. cit., vol. III, p. 314.
6. A. MacIntyre, *Three Rival Versions of moral enquiry ...*, op. cit., p. 33.
7. Deze problematiek wordt uitgebreid aan de orde gesteld door H. Zwart, *Ethische consensus in een pluralistische samenleving. De gezondheidsethiek als casus*, Amsterdam: Thesis Publishers, 1993 (=Academisch proefschrift, Katholieke Universiteit van Nijmegen).
8. H. Schüngel-Straumann, *Der dekalog - Gottes Gebote?*, Stuttgart: KBW Verlag, 1973 (=Stuttgarter Bibelstudien bd. 67), pp. 41-47.
9. G.J. Hughes, *Authority in morals. An essay in christian ethics*, London: Sheed and Ward, 1983 (=Heythrop Monographs nr. 3), speciaal hoofdstuk II, pp. 26-63.
10. A. Rodríguez Luno, *Etica*, Firenze: le Monnier (=Filosofia erealtà), 1992, pp. 32-56.
11. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, 1, I, London: I.M. Dent & Sons, 1940, vol. 2, pp. 177-178.
12. Enkele fenomenologen hebben gepoogd de problemen van de inhoud van de plicht in de kantiaanse ethiek op te lossen door middel van de waarde-ethiek. De fenomenologie kan worden opgevat als een descriptieve of analytische methode die voor diverse typen filosofie openstaat, waaronder ook de realistische die onder punt c. zal worden behandeld. Zij vormt echter ook de basis voor de specifieke stroming in de filosofie, waartoe naast de grondlegger ervan, Husserl, onder meer Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Hans Reiner en Nicolai Hartmann, met hun onderlinge overeenkomsten en verschillen behoren. Hier beperken we ons voor alle



eenvoud tot Scheler. Scheler meent met Kant dat de ethiek alleen op apriori's kan worden gefundeerd. Deze zijn volgens hem echter niet formeel, maar materieel, dat wil zeggen ze hebben een inhoud, de zogenaamde waarde. Deze waarden worden gekend als een geestelijk gevoel, een vorm van intuïtie. De scheiding tussen 'zijn' en 'moeten' geldt ook voor Scheler. De mens kent door het zogeheten 'Wertfühlen' de waarden en hun onderlinge hiërarchie, die objectief zijn en onafhankelijk van de persoon geldig zijn. De waarden zijn onder te verdelen in objectieve en morele waarden. Van een morele waarde wordt gesproken, als een keuze wordt gemaakt voor een hogere objectieve waarde. Zo is het een moreel goede waarde, als de mens zich eerder op geestelijk dan op sensitieve waarden oriënteert. Ofschoon op deze wijze de transcendentale filosofie wordt gecorrigeerd, blijft als moeilijkheid dat een rationele verklaring voor de waarden onmogelijk is. Bovendien wordt geen criterium aangegeven waarmee een echte objectieve waarde van een schijnbare kan worden onderscheiden.

13. Thomas van Aquino, Summa Theologica 1,21, 2c; vgl. I, 16, I.

Overgenomen met toestemming van uitgeverij Colomba.