Wat is ethiek en waarom denken ethici verschillend ?

door dr. F.J. van Ittersum

Nieuwsbrief Stichting Medische Ethiek, 11 oktober 2006

Het komt regelmatig voor: een nieuwe medische techniek wordt door allerlei deskundigen belicht. Aan het einde van de discussie krijgt een ethicus het woord en legt uit waarom de nieuwe techniek goed of niet goed is. Een soort Salomons oordeel waarvan we nogal eens het gevoel krijgen dat we er niet omheen kunnen. Zelfs al strijdt de conclusie van de ethicus met ons gevoel.

Om de elementen van bovenstaand voorbeeld in perspectief te plaatsen, zullen we in deze nieuwsbrief een aantal artikelen publiceren waarin we antwoord willen geven op de volgende vragen:
– Wat is ethiek ?
– Waarom denken ethici verschillend ?
– Wat is christelijke ethiek en rooms-katholieke ethiek in het bijzonder ?

Wat is ethiek en waarop heeft het betrekking ?
Het woord ethiek is afgeleid van de Griekse woorden εθος (ethos, gewoonte, zede, gebruik) en ηδος (èdos, woonplaats, gezindheid, innerlijke houding, zedelijkheid). Een veelgebruikte definitie van ethiek is “systematische bezinning op verantwoordelijk menselijk handelen”. In eigentijdse, eenvoudigere woorden, zou je dit kunnen samenvatten als “een zoektocht naar het goede”. Het betreft zowel de individuele zoektocht of bezinning van een persoon, als de bezinning door de wetenschap waar de ethiek van oudsher onderdeel van is, de wijsbegeerte of filosofie. Ook de beoordeling van de intentie waarmee de handeling wordt uitgevoerd en de bezinning aan wie (of wat) men verantwoording verschuldigd is, behoren hierbij.

Als het gaat over een bezinning op verantwoordelijk menselijk handelen rijst de vraag welke handelingen onderwerp zouden kunnen zijn van een ethische beschouwing. Intuïtief zullen de meeste mensen aanvoelen dat handelingen als het maken van een tafel of het oprapen van een tak niet direct een ethische beoordeling behoeven. Alhoewel er geen korte bondige definitie is van handelingen die wel een ethische beoordeling vergen, menen de meeste filosofen en ethici dat het gaat om handelingen die te maken hebben met ons leven en ons levensdoel. Van Tongeren onderscheidt – in navolging van Griekse filosofen – menselijk handelen in ποιεσις (poièsis) en πραχις(praxis). De poièsis staat voor handelen dat kan worden opgevat als “maken” (de tafel). Het doel ligt niet in de handeling zelf, maar in het resultaat, de tafel. Bij praxis ligt het doel juist wel in de handeling zelf. Een voorbeeld is het spelen van voetbal: het gaat niet zomaar om het eindresultaat (de doelpunten), maar meer hoe het spel gespeeld is: met plezier en sportief gespeeld en mooi om naar te kijken. Voor de tafel maakt het niet uit hoe deze in elkaar gezet is (eerst de poten, of eerste het frame): als het eindresultaat maar goed is. Voor het voetbalspel wel.

Voor het leven maakt het eveneens uit hoe de “praxis” eruit heeft gezien. Het gaat niet alleen om het doel van het leven: niet dat men dit zo snel mogelijk bereikt en het maakt zeker uit hoe het doel bereikt is. In werkelijkheid is de scheiding tussen poièsis en praxis echter zo zwart-wit. De meeste handelingen zullen zowel elementen van het een als van het ander hebben. In hoeverre iets poiesis of praxis genoemd zal worden, hangt dan ook af van welk levensdoel men aanhanger is.

In de christelijke ethiek gaat het omwille van het dubbele (door God gegeven) liefdesgebod “Heb God lief boven alles en je naaste gelijk jezelf” uiteindelijk om relaties: primair om de relatie met God en secundair, omwille van Hem, de relaties met mensen. Duidelijk is dat de erkenning van God kleurt welke waarde aan een persoon wordt toegekend en op welke manier er met personen – mensen – wordt omgesprongen.

Hoe komen ethische beslissingen tot stand?
Wanneer mensen geconfronteerd worden met nieuwe problemen en zich af gaan vragen hoe zij in de nieuwe situatie “verantwoord” moeten handelen, zullen zij in eerste instantie terugvallen op reeds aanwezige intuïties en gewoontes. Mensen zullen proberen parallellen te trekken en op die manier een keuze maken hoe in het geval van de nieuwe situatie gehandeld moet worden. Meestal vertonen de handelingen van een individu hierdoor een bepaalde mate van samenhang. De wetenschappelijke ethiek heeft deze samenhang in culturen of groepen gelijkgezinden onderkend en geprobeerd er een uitgangspunt uit te destilleren. Op deze manier onderkent men een ethisch stelsel: een samenhangend geheel van normen en waarden, gebaseerd op een algemeen, vrij abstract principe. Een ethisch stelsel wordt vaak schematisch weergegeven in een piramide. Bovenaan staat het algemene abstracte principe of uitgangspunt. Naar beneden toe staan meer concrete waarden en normen. De afgeleide waarden zijn nog tamelijk abstract; de onderin de piramide staande normen zijn concreet en bieden gedragsregels in concrete situaties (bijvoorbeeld: abortus verboden).

Het idee is dat mensen bij het trekken van parallellen bewust of onbewust vanuit dit “hoogste” abstracte principe komen tot een concrete norm of regel. Dit proces staat zeker niet geheel op zichzelf. Vanuit het abstracte principe kan men niet zomaar zonder andere gedachten over de mens en het mens-zijn de concrete normen afleiden. De ethiek is daarom ook altijd verbonden met de antropologie, de sociale filosofie, de kennisleer en de godsdienstfilosofie. Volgens Kant is de primaire antropologische vraag “wat is de mens ?” te specificeren in de vragen “wat kan ik weten ?” (kennisleer), “wat mag ik hopen” (godsdienstfilosofie) en “wat moet ik doen” (ethiek).

Binnen de rooms-katholieke traditie krijgt ethiek vorm in de moraaltheologie. De dogmatische theologie is de wetenschap die bestudeert wie en hoe God is. De moraaltheologie bestudeert hoe mensen moeten handelen overeenkomstig Zijn wil. In de Bijbel openbaart God zich aan de mensen door allereerst op weg te gaan met het volk van Israel en daarna met alle mensen. De heilige Thomas van Aquino verbindt de klassieke filosofie (het nadenken over de mens en de wereld) met de christelijke theologie door de volgende vergelijking. Thomas vraagt zich af hoe je informatie zou kunnen krijgen over het leven en het werk van een schrijver. De eerste manier is een biografie over de schrijver te lezen. Een andere methode is al zijn werken te lezen. Beide manieren leveren informatie over het leven en gedachtegoed van de schrijver, maar op een andere manier. Zo is het ook met God. Door zijn biografie, de Bijbel, te lezen en te pogen deze te begrijpen (theologie) verkrijgen we andere informatie dan wanneer we naar Zijn werk, de schepping, kijken en deze al redenerend proberen te doorgronden (natuurfilosofie). In de protestantse kerken wordt als bron voor de theologie vaak alleen de Bijbel genomen. De R.K. theologie onderscheidt zich hiervan door zich naast de Bijbel ook te baseren op de Traditie en de (natuur)filosofie, dit alles onder het door de H. Geest geleide Leergezag van de R.K. Kerk.

Het spreekt voor zich dat een ander uitgangspunt boven aan de piramide bij bepaalde vraagstukken kan leiden tot andere normen aan de basis. Voor andere vraagstukken zouden twee verschillende ethische systemen met andere uitgangspunten ook juist dezelfde concrete normen aan de basis kunnen opleveren. Mensen die in wezen heel anders denken dan wijzelf, kunnen in bepaalde concrete situaties exact hetzelfde handelen. Omgekeerd kunnen christenen die ook de Bijbel als uitgangspunt nemen in bepaalde situaties heel verschillend denken.

In de komende nieuwsbrieven zal ik proberen meer over deze overeenkomsten en verschillen duidelijk te

maken.

Paus buigt zich over Darwin

Katholiek Nieuwsblad, 1 september 2006
door Henk Rijkers

KatholiekNieuwsblad

Paus Benedictus XVI buigt zich komend weekeinde samen met oud-studenten over de evolutietheorie. Het darwinistische hoofd van zijn sterrenwacht heeft vorige week onverwacht zijn functie neergelegd. Kennelijk wint de oppositie tegen het neodarwinisme ook binnen de Kerk terrein.

Gaat de Kerk zich heroriënteren op de evolutietheorie? Dat is voorlopig te veel gezegd, maar een feit is wel dat die theorie de komende dagen op de agenda staat voor de 'Schülerkreis', het besloten studieweekeinde dat Paus Benedictus elk jaar heeft met zijn oud-theologiestudenten in Castel Gandolfo.

Het gekozen thema kan niet los gezien worden van het omstreden opinieartikel dat kardinaal Schönborn, een vertrouweling van de paus, in de zomer van 2005 publiceerde in The New York Times. Hierin leek hij katholieke steun te geven aan 'Intelligent Design' (ID), een strategisch Amerikaans initiatief dat probeert de bezwaren te bundelen van wetenschappers wereldwijd tegen het neodarwinisme. Het neodarwinisme leert dogmatisch dat het leven op aarde zich uitsluitend ontwikkeld heeft door een combinatie van toeval en noodzaak. Tot verbijstering van menigeen werd deze opvatting tegenover Schönborn fel verdedigd door het hoofd van de Vaticaanse sterrenwacht, de Amerikaanse jezuiet George Coyne, een bewijs hoe diep vermeend 'wetenschappelijke' noties ook binnen het Vaticaan zijn ingezonken. Vorige week werd echter bekend dat Coyne (73) zijn functie heeft neergelegd. Als opvolger is de 43-jarige Argentijnse jezuiet José Gabriel Funes aangesteld.

Op Castel Gandolfo zal het neodarwinisme vermoedelijk verdedigd worden door prof. Peter Schuster, moleculair bioloog en voorzitter van de Oostenrijkse academie van wetenschappen. Hij is uitgenodigd door kardinaal Schönborn, met de boodschap dat de paus er absoluut iemand bij wilde hebben die niet van creationisme verdacht kon worden. Schuster zal het – behalve tegen Schönborn – vermoedelijk ook opnemen tegen de jezuïet Paul Erbrich, em. professor natuurlijke filosofie in München en de politieke filosoof Robert Spaemann.

'Professioneel vooroordeel'
Dat nu de paus zelf zich met de kwestie bezighoudt is een triomf voor de grondlegger van ID, de Amerikaanse jurist en hoogleraar Phillip E. Johnson. In zijn boek Darwin on Trial (1991) toont hij aan dat het (neo)darwinisme een haast onontwarbare vermenging is van ideologie en wetenschap. Gehuld in de mantel van de wetenschap smokkelt die theorie de naturalistische doctrine binnen. Johnson: "Naturalisme gaat er vanuit dat het hele rijk van de natuur een gesloten systeem is van oorzaak en gevolg, dat niet van buitenaf kan worden beïnvloed." Waar het om gaat, is de vraag "of dit gezichtspunt enkel een begrijpelijk professioneel vooroordeel (dus puur vakmethodologie –hr) is of de enige objectief geldige manier om de wereld te begrijpen". Volgens Johnson wil het neodarwinisme: "van de naturalistische filosofie een fundamenteel leerstuk maken voor de samenleving, waartoe iedereen zich moet bekeren". Met alle ethische en religieuze gevolgen van dien.

Wig-strategie
Volgens Johnson is, net als bij het sovjetcommunisme, de instorting van het neodarwinisme wegens intrinsieke ondeugdelijkheid een kwestie van tijd. Na Marx en Freud zou ook de desavouering van Darwin onvermijdelijk zijn. Om die te bespoedigen heeft Johnson the Wedge, de wig-strategie, bedacht. Niet alleen moet er een wig

gedreven worden tussen naturalistische ideologie en echte wetenschap, ook zouden de ‘gestaalde kaders’ van het neodarwinisme, die de prestigieuze plaatsen aan de universiteiten bezet houden, bij publieke discussie van hun opvattingen vanzelf door de mand vallen. Overigens betoogde de katholieke publicist E.F. Schumacher in de jaren zeventig al hetzelfde. In zijn A Guide for the Perplexed (1977) merkt hij op dat het “een van de grote paradoxen van onze eeuw is dat mensen die de trotse titel van ‘wetenschapper’ voor zich opeisen dergelijke ongedisciplineerde en roekeloze speculaties durven aan te bieden als een bijdrage aan wetenschappelijke kennis, en dat zij daar nog mee wegkomen ook.” Voor de goede orde, voor geen der partijen staat evolutie (de geleidelijke ontwikkeling van het leven naar hogere levensvormen) als zodanig ter discussie. Volgens ID gaat het er echter om deze gegevens onbevangen te benaderen en niet te misbruiken voor wat in laatste instantie een ideologische en atheïstische agenda zou zijn.

Overgenomen met toestemming van Katholiek Nieuwsblad.

Geen samenleving zonder ethische basis

door kardinaal Godfried Danneels, aartsbisschop van Mechelen-Brussel
Katholiek Nieuwsblad, 7 april 2006

KatholiekNieuwsblad

Een samenleving kan niet bestaan zonder gezamenlijke ethische basis. Omdat we die basis missen, worden we geregeerd door wetten die de temperatuur aangeven in plaats van wetten die de temperatuur bepalen. Aldus kardinaal Danneels tijdens een lezing vorige week in Geldrop.

Een samenleving is alleen mogelijk wanneer er een basis is van een consensus over een aantal ethische zaken. Een dergelijke basis bestaat bij ons helaas niet meer. Als bij een vernielde papaver zijn de zaadjes verspreid geraakt. Men tracht die weer bijeen te brengen, maar daarmee kan men die basis niet restaureren. Neem bijvoorbeeld de Europese Unie. Wat houdt haar bijeen? Gaat de Unie dieper dan gezamenlijke belangen? Dat was wel het geval bij de stichters, die uitgingen van een ethische consensus, zelfs met een religieuze dimensie. Maar die basis is verdwenen.

Zonder waarden
De consensus die tegenwoordig plaatsvindt is te vergelijken met een thermometer, die enkel de temperatuur registreert. Die consensus kan na verloop van tijd of na de verkiezingen wijzigen. Terwijl een ethische consensus zou moeten functioneren als een thermostaat, die de temperatuur niet registreert maar regelt. Zonder ethische basis is onze wetgeving als een verkeersreglement: we rijden rechts van de weg; in een ander land is dat links. Pragmatisch – zonder uitgangspunt. Arbitrair – zonder waarden. We hebben regels maar weten niet waarom, weten niet waar ze vandaan komen.

De huidige normen zijn onderdeel van een sociaal contract, waarin niets meer evident is. Dat leidt tot een samenleving van rechters en juristen, tot een wetgeving waarin advocaten zoeken naar gaatjes, die vervolgens gedicht worden, waarna ze gaatjes zoeken in de nieuwe wetgeving. Daar worden advocaten voor betaald.

Uitgangspunten
Met zo’n wetgeving redden we de wereld niet. Daar hebben we een natuurlijk waarden- en normenpakket voor nodig, zoals de Stoa in het oude Griekenland die had. Waarden als eerlijkheid, solidariteit, trouw aan het eenmaal gegeven woord. Humaniserende waarden, zonder welke een gezonde samenleving ondenkbaar is. Waarden die burgers krijgen aangereikt, en waar nodig krijgen opgelegd.

De Kerk biedt een norm van menselijkheid die niet enkel christelijk is, die voortkomt uit de natuurwet. Zij is niet de vrucht van statistisch redeneren, maar komt van verder dan de mens, van hoger. Wij kunnen haar niet maken, wel vinden. De bron is de diepe menselijkheid, die wij christenen God noemen.

De Britse schrijver Chesterton stelde het heel scherp: “Values cut off from their transcendental source go mad”, waarden die worden losgemaakt van hun trancendente bron verwilderen. Los van God verwordt de aandacht voor de mens – het goede personalisme – tot ‘ieder voor zich’. Vrede, sjaloom, verwordt tot extreem pacifisme. Positieve waarden vervallen tot hun tegendeel. Eten om te leven wordt overeten dat tot de dood kan leiden. Waarden zonder maat verliezen hun stootkracht. Te veel van het goede leidt tot het kwade.

Meerdimensie
Het christendom biedt niet enkel zo’n waardenpakket, maar stijgt daar bovenuit. Allereerst door overvloedige gerechtigheid. Waar waarden de vloer zijn onder ieder handelen neemt het christendom het plafond weg: er is geen plafond, want het christendom zet aan tot overvloedig handelen: altijd vergeven, altijd solidair zijn… Het christendom leidt ook tot een verdieping, tot een innerlijk van de moraal: de moraal van het hart.

Ten derde staat het christendom voor veeleisendheid. Kijk maar naar de zaligsprekingen in de Bergrede. Die sluiten niet aan bij een directe behoefte. Niemand wil vervolgd worden of arm zijn. Op het eerste gezicht reageert de mens daar negatief op. Maar ze haken in op een latente behoefte: wie deze zaligsprekingen beleeft, die ervaart geluk. Geluk door sober te leven, door te vergeven wie je vervolgen.

Kracht om te doen
Die verzoening en vergeving zijn eigen aan het christendom, maar worden zeldzaam in onze samenleving, waar het gelijk wordt uitgevochten voor de rechter. Bij ons leidt geweld tot groter geweld, niet alleen tot oog om oog en tand om tand; we doen net iets meer terug dan wat ons werd aangedaan. Dat zet het rad van het geweld in beweging. Wie kan dat rad stoppen? Martelaren, die geweld niet met geweld beantwoorden. Ten volle zien we dat in Christus. Zonder martelaren als tegenwicht loopt onze maatschappij stuk.

Ten slotte moet worden opgemerkt dat het christendom meer is dan een moraal. Meer dan een lamp om te zien, meer dan een vademecum voor moreel handelen. Jezus is niet enkel degene die als een goeroe zegt wat we moeten doen, maar de mens ook de kracht geeft om het te doen. Leraars hebben we in overvloed, een Verlosser is er maar één.

De wetten van het oude verbond wijzen ons de weg, maar leiden ook tot ontmoediging omdat we niet in staat zijn ons daaraan te houden. Ze leiden ook gemakkelijk tot huichelarij, tot farizeïsme, het enkel uiterlijk voldoen aan de wet. Dat is de wet die doodt, zoals Paulus schrijft in de Romeinenbrief. Daartegenover staat Christus’ genade: ‘Ik doe het in u’, staat de Geest, warmte, kracht, energie. Die energie heeft de wereld nodig.

Overgenomen met toestemming van Katholiek Nieuwsblad.

Plan of toeval in de evolutie?

Katholiek Nieuwsblad, 17 juni 2005
door mgr.dr. J. Punt, bisschop van Haarlem

KatholiekNieuwsblad

Kennelijk is de tijd rijp. Rijp voor een debat over het ontstaan van de wereld. Een fel debat, met onder meer inbreng van bisschoppelijke zijde.

Dit debat had niemand verwacht. De minister van Onderwijs doet het voorstel om op haar departement een studie over Intelligent Design te laten houden en de hel breekt los. Heftig wordt er gediscussieerd over schepping of evolutie. Maar daar gaat het helemaal niet om.

Einstein over ID
Uiteraard is er evolutie in de schepping. Wat is er dan wel aan de hand? De vraag waarover gestreden wordt is: wat is de drijvende kracht bij het ontstaan en de ontwikkeling van het universum en het leven? Is toeval en willekeurige natuurlijke selectie en mutatie voldoende verklaring voor de enorme complexiteit en schitterende levensvormen van de natuur of zit er een plan achter, een intelligent ontwerp?

Enkele vooraanstaande wetenschappers menen het laatste. Zij komen op wiskundige gronden tot de stelling dat de natuur een zodanige complexiteit en ordening bezit, dat het vanuit wetenschappelijk gezichtspunt niet tot toeval herleidbaar kán zijn. Dit wordt tegenwoordig de theorie van ‘Intelligent Design’ genoemd, maar is niet nieuw. Einstein had al gezegd: “De waarlijk gelovige mensen zijn de wetenschappers, die in het universum een harmonie ontwaren, waarachter een onvergelijkbare intelligentie schuilgaat.” Het is trouwens dezelfde gedachte die in alle godsdiensten en religieuze tradities te vinden is.

Geloof en wetenschap
Daarom roepen vele politici en journalisten nu in koor: wetenschap mag niet vermengd worden met geloof. En ze hebben gelijk. Dat is precies wat de minister heeft bekritiseerd.

Veel van het huidige onderwijsmateriaal over het ontstaan van mens en wereld vermengt wetenschap met geloof: met het ‘geloof’ dat de hele natuur, de hele schepping, een in zichzelf besloten proces is dat geen enkele oorzaak of doelgerichtheid van ‘buiten af’ nodig heeft. Dit is evenwel geen wetenschap, maar een volstrekt onbewezen en zelfs uiterst onwaarschijnlijke hypothese. En dat mag de jeugd niet als objectieve wetenschap gepresenteerd worden.

Niet bewijsbaar
De emoties lopen hoog op. Je vraagt je af waar dat ineens vandaan komt. Het antwoord ligt denk ik, niet voor de hand. Het gaat hier niet primair om een twist over schoolboekjes of wetenschappelijke theorieën, maar ten diepste over de Godsvraag. Als de schepping een intelligent plan weerspiegelt, dan bestaat God. Dat realiseert iedereen zich, maar dat wil niet iedereen. Velen hebben zich in onze tijd al zolang comfortabel genesteld in een agnostische of atheïstische levenshouding en wensen die niet ter discussie te stellen. Het stoort hun dat God als het ware via de achterdeur van de wetenschapstheorie ineens binnenkomt.

Voor gelovige mensen is het allemaal niet zo opzienbarend. Dat God bestaat en door zijn scheppende kracht alles voortstuwt, wisten we al. Meer nog – en misschien kan dat de tobbende agnost of atheïst wat helpen – we houden dat deze oneindig scheppende almacht geen ongenaakbare intelligentie is, maar bovenal liefde, onpeilbare, mateloze, barmhartige, kwetsbare liefde.

Het is waar, ook dat is niet wetenschappelijk bewijsbaar. Maar wel door vele mensen, door profeten, heiligen, mystici en zieners, ervaren. En als diepe intuïtie gelegen in het hart van mensen van alle tijden en alle plaatsen.

Antwoord is keuze
Bij echte wetenschap hoort het trouwens ook om de consequenties van je theorie te doordenken. Als achter het universum geen oneindige intelligentie en liefde schuilgaat, wat dan? Dan is er geen rechtvaardigheid meer, geen antwoord op het peilloze leed van zo velen, geen straf voor het kwade en beloning voor het goede, geen zin en doel. Dan is het leven een boosaardige grap. Dan is de filosofie van atheïst Sartre volkomen consequent als hij zegt: ‘La vie c’est l’absurdité.’ ‘Het leven is absurd.’

Bij de vraag of God bestaat of niet bestaat zullen logica en wetenschap uiteindelijk niet de doorslag geven. Ook al wijzen wetenschappelijke argumenten meer in de richting van het eerste dan van het laatste, ze zullen de ongelovige geest niet ten volle overtuigen.

Overgenomen met toestemming van Katholiek Nieuwsblad.

Johannes Paulus II al ruim 25 jaar aan het woord over de waarde van het leven

door mgr.dr W.J. Eijk, arts, bisschop van Groningen en referent voor medisch-ethische kwesties namens de Nederlandse Bisschoppenconferentie

Voordracht gehouden op het CRK-symposium "De waarde van het leven", 31 oktober 2004 te Amersfoort.
Pro Vita Humana 2005, 12 nr 1, p 10-16

De waarde van het leven wordt bedreigd door tal van ontwikkelingen in de afgelopen decennia. De legalisering van abortus provocatus, euthanasie, hulp bij suïcide en experimenten met embryo's ondergraven de bescherming van het menselijk leven. Recent werd in Nederland het debat heropend over actieve levensbeëindiging van pasgeborenen. Het lijkt er niet op dat genoemde ontwikkelingen spoedig tot een stilstand komen, laat staan dat we kunnen denken aan een ommekeer. In ieder geval is er alle reden om van de essentiële waarde van het menselijk leven moedig en krachtig te blijven getuigen.

Dat kunnen we op verschillende manieren doen. Vandaag zal ik dat doen aan de hand van wat paus Johannes Paulus over de waarde van het leven heeft gezegd. Vorig jaar vierde hij zijn vijfentwintigjarig jubileum als paus. Geen van zijn voorgangers heeft zoveel geschreven en gezegd over de waarde van het leven als hij. Bovendien, hoewel hij niets anders heeft verwoord dan de onveranderlijke leer van de Kerk omtrent de waarde van het menselijk leven, heeft hij dat op een originele en vernieuwende wijze gedaan. Daarom kunnen we met zijn visie ons voordeel doen.

Uit alles wat hij gezegd en geschreven heeft over de essentiële waarde van het leven licht ik er drie punten speciaal uit:
1. zijn diagnose van de huidige cultuur als een 'cultuur van de dood '
2. de vraag welke heerschappij en welk beschikkingsrecht de mens over de schepping en over zijn eigen leven heeft toegekend;
3. de inhoud van het vijfde gebod "Gij zult niet doden."

1. De diagnose van de huidige westerse cultuur als een 'doodscultuur'
Johannes Paulus II is in veel opzichten een verrassende paus gebleken. Eén opvallend aspect van zijn lange pontificaat is dat hij een uitgebreide encycliek geheel aan de waarde van het leven en medisch-ethische vraagstukken heeft gewijd: Evangelium Vitae (1995). Dat was volstrekt nieuw. Alsof dat op zich nog niet genoeg was, schokte hij menige lezer van de encycliek door zijn diagnose van de huidige cultuur als een 'cultuur van de dood' (n. 12).

De kwalificering ‘cultuur van de dood’ werd ervaren als een harde boodschap. Daarbij laat de paus het niet. Hij voegt er nog aan toe dat deze cultuur de basis is van een “samenzwering tegen het leven” (ibid.), aangezien zij niet alleen afzonderlijke personen, maar ook de politiek aangaat. Deze samenzwering tegen het leven betreft abortus, contraceptie, sterilisatie, kunstmatige voortplanting die de ontkoppeling van de huwelijksliefde van de voortplanting is, het verlies van veel menselijke embryo’s , de prenatale diagnostiek die in geval een erfelijke of aangeboren ziekte of handicap wordt gediagnosticeerd, leidt tot selectieve abortus provocatus, en euthanasie (Evangelium Vitae nrs. 13-17).

Johannes Paulus II durft van een cultuur van de dood te spreken vanwege deze bedreigingen van het leven, die hij ziet als “bedreigingen die op wetenschappelijke en systematische wijze zijn gepland. De twintigste eeuw zal worden beschouwd als een tijdperk van massale aanvallen op het leven, een oneindige reeks van oorlogen en een permanente afslachting van onschuldige menselijke levens. De valse profeten en de valse leermeesters hebben het grootst mogelijke succes gekend.(1)

De analyse die de huidige paus maakt van de cultuur van de dood is verhelderend. De kern van deze cultuur is het fundamentele verlies van de zin voor God die onlosmakelijk is verbonden aan het verlies van de zin voor de mens. Deze verbinding wordt toegelicht in Evangelium Vitae (nn. 7-10, 18-21) aan de hand van de eerste moord vermeld in de Heilige Schrift. Kaïn, die zich eraan irriteert dat zijn offer noch hijzelf aan God behaagt (Gen. 4,5), verliest zijn antenne voor God. Dit verlies, gepaard met het verlies van de betekenis van het menselijk leven, brengt hem ertoe zijn broer Abel te doden. Het ontwijkend antwoord op de vraag van Jawhe waar zijn broer is, verraadt dat hij zijn antenne voor de mens verloren heeft: “ben ik soms mijn broeders hoeder?” (Gen. 4,9). De verduistering van het Godsbesef bereikt haar hoogtepunt wanneer Kaïn concludeert, zonder rekening te houden met de mogelijkheid dat God hem kan vergeven: “ … ik zal ver van u moeten blijven” (Gen. 4, 14; vgl. Evangelium Vitaenr. 21).

Mediterend over deze bijbelse teksten komt Johannes Paulus II tot een analyse van de huidige cultuur met een frapperende logica. De verduistering van het Godsbesef leidt automatisch tot een verlies van het besef van de waarde van de mens, geschapen naar Gods beeld en gelijkenis. Het gevolg is dat men ook het besef verliest van de waarde van het leven van de mens. Doordat de mens zich geen rekenschap meer geeft van God, geeft hij zich ook geen rekenschap van de essentiële waarde van het menselijk leven. De eigen autonomie, gezien als absoluut, betekent dan niet alleen het recht over het eigen leven te beschikken, maar men komt ook ‘… onvermijdelijk tot de ontkenning van de ander’ (Evangelium Vitae n. 20), zoals het ongeboren kind in het geval van een ongewenste zwangerschap. Johannes Paulus II aarzelt niet om deze absolute autonomie een perversie en vernietiging van de vrijheid te noemen (ibid.).

De combinatie van de verduistering van het Godsbesef en de verduistering van het besef van de betekenis van de mens leidt er automatisch toe dat alle aandacht uitgaat naar de materiële dimensie van de mens. Het menselijk lichaam wordt niet meer gezien als iets van een persoon, maar als een biologisch/materiëel object, met een pure gebruikswaarde of als een genotobject. Met andere woorden: hoewel de mens zijn lichaam is – al is hij meer dan dat alleen – denkt hij dat hij zijn lichaam heeft: ‘De verduistering van de zin voor God en voor de mens leidt onvermijdelijk tot praktisch materialisme dat de verspreiding van het individualisme, het utilitarisme en het hedonisme bevordert.’ Ook hier stelt men de blijvende waarde van de woorden van de Apostel vast: ‘Daar zij het niet de moeite waard hebben geacht God te erkennen, heeft God hen prijsgegeven aan hun vijandige gezondheid zodat zij alles doen wat niet te pas komt’ (Rom. 1,28). Zo worden de waarden van het zijn vervangen door die van het hebben’ (Evangelium Vitae nr. 23).

Doet het spreken over een doodscultuur ons niet de moed verliezen? In zijn commentaar op de encycliek Evangelium Vitae spreekt de filosoof pater Lobato ons moed in: ‘De moderne mens, vrucht van de eeuw van de

Verlichting, wijst de natuur af en zoekt alleen de vrijheid. In werkelijkheid bedriegt hij zich, omdat de natuur zelf, buiten de deur gezet, door het raam weer binnenkomt.' (2)
We moeten niet denken dat de cultuur van de dood op basis van het verlies aan Godsbesef en van het besef van de waarde van de mens voor altijd zal blijven. Sint Thomas van Aquino heeft erop gewezen dat de mens een instinctieve basiskennis en een instinctief basisstreven heeft dat hem tot het goede brengt, tot het ware en ook tot God. Zoals het gehoor en het gezichtsvermogen kunnen zijn aangetast, zo kunnen ook deze instinctieve basiskennis en dit instinctieve basisstreven verstoord raken door culturele invloeden die de mens in onze tijd intensiever dan ooit ondergaat door de massa-media. De mens kan blind en doof worden voor bepaalde fundamentele waarden, bijvoorbeeld die van het menselijk leven. Dit fundamentele morele aanvoelen van de mens kan echter nooit geheel worden uitgeroeid. We moeten daarom niet de hoop verliezen.

Tenminste verliest de paus de moed niet, door ons aan te sporen om de doodscultuur om te zetten in een cultuur van het leven, vooral in vierde hoofdstuk van Evangelium Vitae, getiteld "Voor een nieuwe cultuur van het menselijk leven." In zijn toespraak tot de deelnemers aan de zevende voltallige vergadering van de Pauselijke Academie voor het Leven heeft hij hen bemoedigd aldus: "Het leven zal winnen: dit is voor ons een zekere hoop. Ja, het leven zal overwinnen, omdat aan de kant van het leven de waarheid, het goede, de vreugde en de echte vooruitgang staan. God staat aan de kant van het leven, die het leven liefheeft en het overvloedig geeft." (3)

2. Heeft de mens heerschappij of beschikkingsrecht over het (menselijk) leven?
Het christelijk geloof benadrukt de eigen verantwoordelijkheid van de mens. Hij is immers beeld van God. We moeten ons echter realiseren dat hij slechts beeld van God is, niet God zelf. Aangezien de mens deelt in Gods zijn als zijn beeld zonder aan Hem gelijk te worden, is zijn autonomie slechts relatief (vgl. Gaudium et Spes nr. 36). Deze autonomie, hoewel relatief, impliceert een echte heerschappij van mens over de schepping, waarin zich zijn beeld van God zijn weerspiegelt. De mens, delend in de heerschappij van God over de schepping, heeft heerschappij over de schepping, vooral over de niet-menselijke natuur. Het gaat daarom – zoals bij zijn autonomie – om een relatieve heerschappij. Nauwkeuriger gezegd: de mens heeft het aandeel aan Gods heerschappij over de schepping dat God hem toevertrouwt. De overtuiging dat de mens slechts een gedeeltelijke heerschappij over de wereld en de niet-menselijke natuur heeft, die niet gelijk is aan Gods heerschappij, zoals hij als beeld van God niet gelijk is aan God zelf, heeft een bijbels fundament (Wijsheid 9,1-3; Psalm 8.7-9).

De gedeeltelijke heerschappij houdt geen despotisme in, maar een verantwoordelijkheid, zo zegt Johannes Paulus II in zijn encycliek Evangelium Vitae:
" Het leven beschermen en begunstigen, het vereren en beminnen: dit is de taak die God aan ieder mens toevertrouwt, door hem, zijn levend beeld, te roepen tot deelname aan de heerschappij die Hij over de wereld heeft: 'God zegende hen, en God sprak tot hen: 'Wees vruchtbaar en word talrijk; bevolk de aarde en onderwerp haar; heers over de vogels van de lucht, en over al het gedierte dat over de grond kruipt' (nr. 42). De gedeeltelijke heerschappij is op te vatten als een specifieke verantwoordelijkheid voor het milieu, die tot uitdrukking komt in de oproep om de tuin van de wereld te bebouwen en te bewaren (Gen. 2,15). Adam en Eva worden opgeroepen "om deel te nemen aan realisering van Gods plan met de schepping." De gedeeltelijke heerschappij van mens over de schepping is door Johannes Paulus II gekwalificeerd als ' … dienstwerk …' (Evangelium Vitae nr. 52).

Deze verantwoordelijkheid voor de natuur moet niet tot despotisme vervallen, een absolute heerschappij over de schepping, die feitelijk neerkomt op misbruik. In Evangelium Vitae formuleert de paus dat op de volgende wijze, verwijzend naar de boom van de kennis van goed en kwaad in Genesis met een citaat uit de encycliek

Sollicitudo Rei Socialis: “De beperking die de Schepper zelf vanaf het begin opgelegd heeft en die symbolisch uitgedrukt is door het verbod om ‘de vrucht van de boom te eten’ (vgl. Gen. 2,16-17), toont met voldoende duidelijkheid aan dat wij met betrekking tot de zichtbare natuur onderworpen zijn aan wetten die niet alleen biologisch, maar ook moreel zijn en die wij niet ongestraft kunnen overtreden [Sollicitudo Rei Socialis nr. 34]’ (nr. 42).

Zoals we hebben gezien strekt de despotische heerschappij die mens tentoonspreidt tegenover de wereld en de niet-menselijke natuur zich ook uit tot de eigen biologische natuur: de beëindiging van het leven door euthanasie, suïcide en abortus provocatus is een radicaal heersen over het menselijk lichaam; bovendien is er een sterke tendens om het lichaam te beschouwen als een object waarmee men kan doen wat men wil, als een middel om indruk te maken op de omgeving, gezien de frequentie van cosmetische ingrepen zonder therapeutische redenen, alleen om de schoonheid van het lichaam te verhogen en om tekenen van veroudering te verwijderen. Het lichaam wordt zo een gebruiksmiddel, iets met een louter uiterlijke waarde: de waarde ervan wordt afhankelijk gesteld van de betekenis die de mens eraan geeft.

Daarentegen zegt Johannes Paulus II in heldere bewoordingen: ‘Het leven is altijd een goed” (Evangelium Vitae nr. 31), met andere woorden het leven heeft ‘een intrinsieke waarde’ (ibid. nr. 55). Zowel in zijn fysieke als zijn geestelijke dimensie is het menselijk leven een goed op zich, dat wil zeggen een waarde onder alle omstandigheden, onafhankelijk van de waarde die de mens eraan toekent. In lijn met het begrip ‘dienende heerschappij’ spoort de paus artsen aan: ‘Weest altijd dienaars van het leven; nooit instrumenten van de dood.’ Ten aanzien van de waarde van de lichamelijke dimensie van de mens zijn niet allen het hiermee eens. Het overgrote deel van de specialisten in de medische ethiek maakt een scherpe scheiding tussen de lichamelijke en de geestelijke dimensie van de mens. De laatste wordt gezien als het meest karakteristiek voor de mens en wordt daarom met de mens als zodanig geïdentificeerd. In dit kader wordt de lichamelijke dimensie gezien als bijkomstig, secundair, zodat er slechts een uiterlijke waarde aan wordt toegekend.

Een van de initiatiefnemers tot de medische ethiek als afzonderlijke discipline, de vrijzinnig protestantse theoloog Joseph Fletcher, verklaarde zich een aanhanger van deze visie: ‘Maar het lichaam is een het; het is geen persoon … een betere analogie is dat van de artiest en zijn materiaal: de mens is de kunstenaar, het lichaam het materiaal; een goede artiest houdt van zijn materiaal en respecteert het, maar hij is altijd de artiest.’

Een spraakmakende ethicus als Peter Singer, maar ook veel artsen, zijn van mening dat een menselijk wezen pas een menselijke persoon is als het een echt menselijk bewustzijn heeft, dat wil zeggen kan denken en willen, pakweg een jaar na de geboorte. Een ongeboren of pasgeboren kind zou daarom nog geen menselijke persoon zijn. Op deze wijze rechtvaardigen zij abortus provocatus, experimenten met embryo’s en actieve levensbeëindiging bij pasgeboren kinderen. Die zouden immers nog geen menselijke personen zijn.

Binnen de geschetste visie op de mens kan ook euthanasie worden gerechtvaardigd, evenals de manipulatie van het lichaam door diverse cosmetische en decoratieve ingrepen. De persoon, eigenlijk het bewustzijn, staat tegenover het lichaam als tegenover een object waarvan het – evenals bij andere objecten – de waarde zou kunnen bepalen. Heeft het lichamelijk leven in de ogen van de betreffende persoon alle waarde verloren, dan kan hij besluiten het door euthanasie te laten beëindigen.

In zijn encycliek Veritatis Splendor (nrs. 46 e.v.) benadrukt Johannes Paulus II dat het lichaam essentiëel bij de mens hoort. Het is geen object of een ‘ding’ waarvan men de waarde kan bepalen.

In de encycliek Evangelium Vitae voegt de paus daaraan enkele geloofsargumenten toe. Dat blijkt al uit de titel “Het evangelie van het leven.” Sterker nog, de eerste zin van deze encycliek luidt: ‘Het Evangelie van het leven

behoort tot de kern van Jezus' boodschap'(nr. 1).

De waarde van het leven vloeit niet alleen uit het Evangelie voort, maar het Evangelie zelf is een blijde boodschap van het leven. Het is onmogelijk het leven van het Evangelie te scheiden. Het Evangelie impliceert in zichzelf de waarde en de onschendbaarheid van het leven. Johannes Paulus spreekt daarom van de 'zending van de Kerk om het Evangelie van het leven en de liefde aan de wereld te verkondigen, (4) die zij heeft vervuld vanaf haar begin, ook in een cultuur gekenmerkt door minachting en afwijzing van het menselijk leven tot uitdrukking gebracht in abortus en infanticide …' (5) (de eerste eeuw in het Romeinse keizerrijk).

Johannes Paulus II verklaart op christologische wijze waarom het Evangelie een Evangelie van het leven is. De waarde van het menselijk leven wordt op de meest diepe en volledige wijze geopenbaard in het nieuwe en eeuwige leven dat de mens in gemeenschap met de Drievuldigheid kan hebben als vrucht van het verlossingswerk door Christus: 'Jezus drukt de kern van zijn heilszending uit met de woorden: 'Ik ben gekomen, opdat zij leven zouden bezitten, en wel in overvloed' (Joh. 10,10). In feite bedoelt Hij het 'nieuwe' en eeuwige' leven met de Vader, waartoe iedere mens uit genade geroepen is in de Zoon, door toedoen van de heiligmakende Geest. Juist in dit 'leven' krijgen de aspecten en momenten van het aardse leven van de mens hun volle betekenis' (Evangelium Vitae nr. 1).

De bovennatuurlijk roeping openbaart de grootheid en kostbaarheid van het menselijk leven, ook in zijn tijdelijke fase, dat wil zeggen in zijn fysieke dimensie. Het eeuwig leven bereikt immers zijn volheid in de verrijzenis van het lichaam in navolging van de verrijzenis van Christus. Het lichamelijk leven heeft daarom een essentiële en geen bijkomstige waarde: 'Het leven in de tijd is immers fundamentele voorwaarde, initiëel moment en integrerend deel van de hele en samenhangende ontwikkeling van het menselijk bestaan' (Evangelium Vitae n. 2). Johannes Paulus II wijst op enkele bijzondere gebeurtenissen in het Evangelie van het leven die de waarde van het menselijk leven op bijzondere wijze tot uiting brengen. Het eerste is de Menswording: 'Door zijn menswording heeft de Zoon van God zich in zekere zin verenigd met elke mens' (Gaudium et Spes n. 22). In dit heilsgebeuren ontvangt de mens inderdaad niet alleen de openbaring van de oneindige liefde van God …, maar ook die van de onvergelijkbare waarde van elke menselijke persoon" (Evangelium Vitae n. 2). Een tweede gebeurtenis die de kostbaarheid van het menselijk leven openbaart is het moment waarop het mens geworden Woord zich aan het kruis opoffert. De paus ziet het aan het kruis vergoten bloed als het meest sprekende teken daarvan: 'Het bloed van Christus … geeft aan dat de mens kostbaar is in Gods ogen en dat de waarde van zijn leven onschatbaar is' (Evangelium Vitae n. 25).

3. Nadere toespitsing van het vijfde gebod

Dat het menselijk leven een essentiële waarde heeft, dat wil zeggen een waarde onafhankelijk van hoe de persoon die subjectief inschat, leidt tot een belangrijke conclusie: 'het doden van een menselijk wezen, drager van het beeld van God, is een bijzonder ernstige zonde. Enkel God is meester van het leven' (Evangelium Vitae n. 55).

Dit betekent niet dat het doden van een mens helemaal uitgesloten is. Soms is het doden van mensen niet alleen geoorloofd, maar ook verplicht, bijvoorbeeld binnen het kader van een legitieme (zelf)verdediging. Het vijfde gebod verbiedt niet alleen het doden van mensen, maar bevat ook de positieve opdracht het menselijk leven te beschermen. Bij legitieme (zelf)verdediging is onder bepaalde omstandigheden het gebruik van geproportioneerd geweld geoorloofd en soms verplicht, ook al leidt dat tot de dood van een eventuele ongerechtvaardigde agressor. Deze is het die de essentiële waarde van het leven van zichzelf en de belaagde personen in gevaar brengt en daardoor de essentiële waarde ervan aantast. Wie zichzelf of anderen verdedigt, gemotiveerd door geordende eigenliefde en naastenliefde, verdedigt de essentiële waarde van het leven, ook al

betekent dat de noodzaak om de aanvaller te doden (Evangelium Vitae n. 55).

Johannes Paulus II geeft drie specifieke gevallen aan waarin het doden van een mens absoluut verboden is:
1) het doden van een onschuldig menselijk wezen;
2) abortus provocatus;
3) euthanasie.
Dat doet hij op een manier die menigeen verrast heeft, namelijk praktisch op de wijze van een dogmaverklaring.

De eerste verklaring in plechtige bewoordingen betreft het doden van een onschuldig mens: ‘Met het gezag dat Christus aan Petrus en zijn opvolgers heeft verleend en in gemeenschap met alle bisschoppen van de katholieke kerk bevestig ik bijgevolg dat het rechtstreeks en vrijwillig doden van een onschuldig wezen altijd ernstig immoreel is. Deze leer vindt haar grondslag in de ongeschreven wet die ieder mens, door zijn verstand verlicht, in zijn hart ontdekt (vgl. Rom. 2,14-15). Ze wordt bevestigd door de Heilige Schrift, doorgegeven door de Overlevering van de kerk en onderricht door het gewone en universele leergezag’ (Evangelium Vitae nr. 57; vgl. Lumen Gentium n. 25).

Hetzelfde doet Johannes Paulus II ten aanzien van abortus provocatus (Evangelium Vitae nr. 62; vgl. Lumen Gentium nr. 25) en euthanasie (Evangelium Vitae nr. 65; vgl. Lumen Gentium nr. 25).(6)

De constatering dat de afwijzing van abortus provocatus en euthanasie op de Heilige Schrift is gebaseerd, heeft kritiek opgeroepen. Fuchs, emeritushoogleraar in de moraaltheologie aan een van de pauselijke universiteiten te Rome, merkt op dat volgens de exegese de vertaling van het vijfde gebod als ‘Gij zult niet doden’ weinig accuraat is. Fuchs kwalificeert deze vertaling als ‘fundamentalistisch’. (7) Historisch gezien was het doel van het vijfde gebod het verhinderen van bloedwraak. (8) De vraag is echter of dit verwijt niet moet worden omgedraaid: is het volharden in een historische betekenis buiten de context van de Heilige Schrift in haar geheel – zoals Fuchs doet – niet te kwalificeren als fundamentalistisch? De betekenis van het vijfde gebod vloeit niet alleen uit de letterlijke bewoordingen voort, maar uit de waarde die de Heilige Schrift aan het menselijk leven toekent.

De paus is er zich bewust van dat bijvoorbeeld abortus provocatus niet in de Heilige Schrift genoemd wordt en daarom niet uitdrukkelijk verboden (cfr. Evangelium Vitae n. 61). Desalniettemin bevat de Heilige Schrift wel degelijk een boodschap omtrent de waarde van het ongeboren leven (cfr. psalm 139, 1.13-16; Jer. 1,4-5; psalm 71,6; Jes. 46,3; Job 10,8-12; psalm 22,10-11; Luc. 1,39-45; Evangelium Vitae nn. 44-45): ‘Al spreken de teksten van de Heilige Schrift nooit over vrijwillige abortus en die dus ook niet rechtstreeks en uitdrukkelijk veroordelen, blijkt er zulk een waardering uit voor het menselijk wezen in de moederschoot, dat men logisch moet besluiten dat het goddelijk gebod ‘gij zult niet doden’ ook op dit wezen toepasselijk is’ (Evangelium Vitae n. 61).

Hetzelfde geldt voor euthanasie: ‘Het zou anachronistisch zijn om, wat betreft de laatste ogenblikken van het leven, van de bijbelse openbaring uitdrukkelijke uitspraken te verwachten over de huidige problematiek rond de eerbied voor bejaarde en zieke mensen; zij veroordeelt ook niet uitdrukkelijk pogingen om met geweld op het levenseinde vooruit te grijpen. Wij bevinden ons hier in een cultureel en religieus verband dat allerminst is blootgesteld aan dergelijke bekoringen, maar dat in de wijsheid een ervaring van de bejaarde mens een onvervangbare rijkdom voor het gezin en de maatschappij erkent’ (Evangelium Vitae n. 46).

Het gaat binnen het kader van een encycliek niet om een dogmaverklaring. Dit doet ofwel de paus alleen ‘ex cathedra’, ofwel een oecumenisch concilie op specifieke wijze wanneer er onzekerheid bestaat ten aanzien van een bepaalde geloofswaarheid. Omdat er geen twijfel bestaat over de leer van de Kerk inzake de essentiële waarden van het menselijk leven, ontbreekt de noodzaak om hierover een dogma te verklaren. Dat neemt niet weg dat Johannes Paulus II door middel van genoemde verklaringen wel wil aangeven dat de leer van de Kerk

over het doden van onschuldigen, abortus provocatus en euthanasie definitief en onveranderlijk is. Hierdoor weerspreekt de paus de gedachte dat het leergezag zich nooit over universele normen zou hebben uitgesproken in definitieve termen. (9) Bovendien wijst hij zo de gedachte af dat moraal, waaronder de normen met betrekking tot het respect van het menselijk leven, geen onderdeel van het geloof als zodanig zou uitmaken.

4. Conclusie

Zonder overdrijven kunnen we stellen dat het onderricht van de huidige paus over de waarde van het leven in menig opzicht zowel de christelijke als de seculiere wereld heeft verrast. Zijn diagnose van onze cultuur als een cultuur van de dood, uiteindelijk gebaseerd op een verlies van de zin voor God, heeft veel lezers geraakt en ook wel geïrriteerd. Door de afhankelijkheid van de mens van God de Schepper en de Verlosser te benadrukken houdt Johannes Paulus II op overtuigende wijze voor dat de heerschappij van de mens over de schepping slechts een gedeeltelijke heerschappij is, helemaal waar het zijn eigen leven betreft. Deze heerschappij houdt een echte autonomie in, maar dan wel een relatieve: het gaat om een vrijheid in verantwoordelijkheid tegenover de Schepper. De paus is ervan overtuigd dat het verlies van de zin voor God leidt tot een verlies van de ware vrijheid en van het juiste zicht op de waarde van het leven. Hij benadrukt dat de waarde van het leven onlosmakelijk bij het katholieke geloof behoort: het is een element in de primaire bron van ons geloof, de Heilige Schrift, hetgeen de paus voor het voetlicht brengt door te spreken van het Evangelie van het Leven. Bovendien heeft hij velen in de katholieke wereld verrast door aan de concrete inhoud van het vijfde gebod ‘Gij zult niet doden’ een formulering te geven met een definitieve strekking, die praktisch klinkt als een dogma.

Hoewel Johannes Paulus II uiteindelijke dezelfde onveranderlijke leer inzake de waarde van het leven voorhoudt als de Kerk altijd heeft gedaan, is de wijze waarop hij dat doet zeker innovatief en aangepast aan de behoeften van onze huidige cultuur. Bidden we dat zijn onderricht een stimulans is voor allen in deze wereld om de cultuur te vernieuwen, zodat zij werkelijk een cultuur wordt die overeenstemt met de bedoelingen van God de Schepper en de Verlosser, dat wil zeggen een cultuur van het leven: ‘Opdat een tuin kan bloeien in het algemeen, zou er een ruimte moeten zijn die het leven bevordert. De bevordering van de ‘cultuur van het leven’ zou daarom prioriteit moeten hebben in onze samenlevingen.’ (10)

Hoe kan een cultuur van het leven tot stand worden gebracht? Dit is een taak voor de samenleving als geheel, de politiek, de gezondheidszorg en individuen in hun eigen omgeving. Mensen die ernstig lijden aan een ongeneeslijke ziekte kunnen door goede palliatieve zorg geholpen worden de essentiële waarde van hun leven te (her)ontdekken. Vrouwen met een ongewenste zwangerschap hebben de hulp van medemensen nodig om de kracht op te brengen de waarde van het leven van hun ongeboren kind daadwerkelijk te respecteren.

NOTEN

[size=x-small]1. Giovanni Paolo II, “Discorso durante la Veglia di preghiera per l=VIII Giornata Mondiale della Gioventù (14 agosto 1993),’ II,3, in: AAS 86 (1994), p. 419; vgl. Evangelium Vitae n. 17.
2. A. Lobato, “La perte du sens moral dans la culture contemporaine …,” op. cit., p. 336.
3. Giovanni Paolo II, “Ai partecipanti alla settima assemblea generale della ponticifia accademia per la vita (3 marzo 2001),” n. 3, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II XXIV,1, p. 480; vgl Giovanni Paolo II, “Al congresso europeo dei movimenti per la vita (26 febbraio 1979),” in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II II, pp. 468-469.
4. Giovanni Paolo II, “Messaggio all’arcivescovo Javier Lozano Barragán, presidente del pontificio consiglio per gli operatori sanitari, in occassione della celebrazione della IX giornata mondiale del malato (18 gennaio 2001),” in:Insegnamenti di Giovanni Paolo II XXIV,1, p. 189; vgl. Giovanni Paolo II, “Allocuzione al nuovo ambasciatore del Malawi (14 novembre 1992),” in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II XV,2, p. 606: “The Church’s specific competence requires her to defend the whole range of human rights, especially the right to life …;” non è

pensabile una re-evangelizzazione senza l=annunziare il Vangelo della vita, v. Giovanni Paolo II, “Saint: Louis: l’omelia durante la concelebrazione eucaristica nel ‘Trans World Dome’ (27 gennaio 1999),” in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II XXII,1, p. 269: “The new evangelization calls for followers of Christ who are unconditionally pro-life: who will proclaim, celebrate and serve the Gospel of life in every situation;” cf. Giovanni Paolo II, “Ai vescovi della conferenza episcopale dell’Irlanda in visita ‘ad limina’ (26 giugno 1999),” n. 5, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II XXII,1, p. 1464.
5. Giovanni Paolo II, “Ai partecipanti al convegno sulla vita promosso dalla CEI (16 aprile 1989),” n. 5, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II XII,1, p. 835.
6. Het leergezag beperkt de term euthanasia niet tot actieve levensbeëindiging op verzoek alleen, zoals in Nederland gebruikelijk is, maar ook die zonder verzoek van de patiënt (cfr. Evangelium Vitae n. 65).
7. J. Fuchs, “Das ‘Evangelium vom Leben’ und die ‘Kultur des Todes’,” Stimmen der Zeit 213 (1995), pp. 579-592, speciaal p. 581.
8. H. Schüngel-Straumann, Der Dekalog-Gottes Gebot? Stuttgart: KBW Verlag, 1973 (Stuttgarter Bibelstudien 67), p.42: “Festzuhalten ist … dass das mit rasah (il verbo usato nel quinto comandamento, E.) bezeichnete Töten mit der Institution der Blutrache zusammen hängt, wobei es wahrscheinlich ist, dass die Blutrache auf bestimmte Fälle eingeschränkt ist und nicht mehr dem willkürlichen Urteil des Bluträchers allein überlassen werden soll;” een meer correcte vertaling van het vijfde gebod zou daarom zijn: “Du sollst nicht (durch Gewalttat) Blutschuld auf dich bringen” (ibid.).
9. Sullivan, “Note: The doctrinal weight of Evangelium Vitae, ” Theological Studies 56 (1995), pp. 560-565.
10. Giovanni Paolo II, “La legalità dell’aborto durante i primi tre mesi di gravidanza resta una ferita aperta nel mio cuore. Allocuzione all’nuovo ambasciatore d’Austria (13 febbraio 2001),” n. 4, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II XXIV,1, p. 353.[/size]

Overgenomen met toestemming van Pro Vita Humana.

Goedgekeurd door de medisch-ethische commissie

door dr. F.J. van Ittersum, internist-nefroloog

Voordracht gehouden op het CRK-symposium “De waarde van het leven”, 31 oktober 2004 te Amersfoort.
Pro Vita Humana 2005, 12 nr 1, p 4-9

Vooraf
In het kader van het CRK-symposium ‘De waarde van het leven’ is mij gevraagd het onderwerp van het symposium te belichten vanuit het perspectief van het ziekenhuis. Dit is alleen mogelijk door te spreken over algemene, gemiddelde tendensen. Ongetwijfeld zijn er ziekenhuizen, individuele artsen en verpleegkundigen die op mijn algemeenheden een gunstige of juist ongunstige uitzondering vormen. Het valt niet binnen het bestek van deze lezing de extremen te bespreken.

1. Algemeen
Ontwikkelingen in ziekenhuizen zijn een afspiegeling van ontwikkelingen in de maatschappij. De veranderingen die zich de afgelopen eeuw in sociale structuren en in het denken hebben voltrokken hebben ook hun

doorwerking gehad in ziekenhuizen. Historisch gezien werden ziekenhuizen gesticht vanuit de confessionele ‘zuilen’ die grote delen van de maatschappij beheersten: voor rooms-katholieken kwamen er ziekenhuizen waar zusters van congregaties hun levenswerk vervulden, voor protestanten ziekenhuizen waar diaconessen veel werk verrichtten, voor iedereen gemeenteziekenhuizen en algemene academische ziekenhuizen waar leken traditioneel de leiding hadden. Vanuit de zuilen werd erop toegezien dat in de ziekenhuizen het gedachtegoed van de zuil werd nageleefd: voor de rooms-katholieke ziekenhuizen betekende dit dat de R.K. Kerk controleerde of het handelen aldaar in overeenstemming was met de Leer van de Kerk. Om op de werkvloer het gedachtegoed uit te kunnen dragen moesten medewerkers van confessionele instellingen zich meestal persoonlijk tot de zuil waartoe de instelling behoorde belijden. Op deze manier kreeg o.a. de waardering van het leven vorm vanuit de zuil.

De naoorlogse secularisatie bracht met zich mee dat zowel de medewerkers als de patiënten van confessionele ziekenhuizen meer en meer een afspiegeling werden van de gehele maatschappij. In de maatschappij werd de band met de zuilen snel losser en werd het nieuwe, vigerende gedachtegoed gekenmerkt door individualisme en zelfbeschikking. Aanvankelijk werd er in ziekenhuizen door keuzes in personeelsbeleid nog geprobeerd medewerkers te selecteren die nog in staat zouden zijn iets van de oorspronkelijke signatuur uit te dragen. Deze pogingen zijn inmiddels opgegeven: het personeel is daarmee een afspiegeling van de maatschappij geworden. Men kan niet van hen verwachten dat zij een speciaal gedachtegoed kunnen uitdragen.

De belangrijkste redenen van ziekenhuisbestuurders om momenteel een dergelijke selectie bij de keuze van personeel niet meer toe te passen zijn de volgende:
· Nieuwe medewerkers die de oorspronkelijke signatuur van het ziekenhuis kunnen uitdragen zijn niet of onvoldoende beschikbaar op de arbeidsmarkt. Het is daarbij te ingewikkeld om mensen die onbekend zijn met een bepaalde signatuur die niet hun eigen gedachtegoed is, zo te scholen dat ze deze kunnen uitdragen.
· Ziekenhuisbestuurders – ook rooms-katholieke – die voor zichzelf nog wel een duidelijk standpunt in bijvoorbeeld medisch-ethische kwesties hebben, accepteren veelal dat anderen een beroep doen op hun eigen geweten en zich niet gemakkelijk conformeren aan een leer, zoals de Leer van de Kerk: dit is een legitimatie om ‘van bovenaf’ geen welomschreven signatuur uit te dragen.
· De patiëntenpopulatie – het potentiële arsenaal klanten – dat in een ziekenhuis met duidelijke signatuur behandeld wil worden is klein tot heel klein geworden: het is dus economisch interessant om andere populaties klanten aan te boren. Een duidelijke signatuur schrikt hierbij mensen af.
· Instituten zoals de R.K. Kerk hebben hun gezag en invloed binnen ziekenhuizen verloren.
· Fusies, met name (semi-)verplichte fusies, hebben signaturen verloren doen gaan.

Er zijn derhalve voor ziekenhuisbestuurders nauwelijks meer prikkels om voor een bepaalde signatuur te kiezen: noch omwille van de eigen overtuiging, noch omwille van het personeel, noch economisch (patiëntenaanbod), noch vanwege de ziektekostenverzekeraars, de overheid of andere toezichthouders vanuit bijvoorbeeld de zuilen.
Een andere ontwikkeling die zich de laatste jaren binnen ziekenhuizen voltrekt is de aard van het management. Was het management vroeger intuïtief van aard en werd het veelal gedragen door mensen die hun wortels en affiniteit in de patiëntenzorg hadden, de laatste jaren wordt het management steeds vaker het werk van gespecialiseerde managers (d.w.z. bedrijfskundigen en economen) en krijgt het ook een industrieel karakter. Het spreken over het werk dat aan patiënten in ziekenhuizen moet worden verricht, wordt dan gevat in termen van ‘processen, productie en producten, producttypering, kostprijsberekening en vraag en aanbod’. Artsen en verpleegkundigen bieden hun koopwaar aan als ‘zorgaanbieder’ en patiënten stellen als ‘klant’ de ‘zorgvraag’. Of een en ander naar tevredenheid verloopt moet blijken uit medewerkers- en klanttevredenheidmetingen. In dit ‘klant-is-koning-model’ loopt het ‘leven’ een grote kans geen speciale waardering meer te krijgen.

2. Hoe komen gedragscodes en beslissingen over ‘het leven’ tot stand
Als bestuurders van ziekenhuizen geen duidelijke signatuur meer uitdragen, dringt zich de vraag op waardoor het denken over het leven en het medisch handelen nog wel wordt beïnvloed. Wat dit punt betreft zijn er drie belangrijke – niet onafhankelijke – invloedsbronnen: · Het heersende gedachtegoed in de maatschappij en in de media
· De overheid: wetten en regels
· De medisch-ethische commissie

2.1 De maatschappij
Het gedachtegoed dat in de maatschappij en bij de wetgever prevaleert is dat van individualisme en zelfbeschikking. In ziekenhuizen is het niet anders. Individualisme en zelfbeschikking suggereren dat mensen geheel zelfstandig kunnen uitmaken wat ze goed of niet goed vinden. In de praktijk is dat maar beperkt waar. Allereerst is er de invloed van de directe omstanders, meestal familieleden. Verder is er een duidelijke invloed van de publieke opinie, meestal vertolkt door media. De huidige media propageren weliswaar onder het motto van tolerantie dat ‘alles moet kunnen’, maar maken minder publiekelijk wel heel duidelijke keuzes in hun berichtgeving en commentaren. De berichtgeving is zeker niet zo tolerant dat over alle mogelijke keuzes van mensen neutraal gerapporteerd wordt. Deze expliciete mening van de media maakt patiënten met een afwijkende mening onzeker: de verwachting dat werkers in de gezondheidszorg op afwijkende ideeën afwijzend zullen reageren zoals in de media gebeurt, beïnvloedt de mate waarin mensen daadwerkelijk met hun eigen mening durven te komen. Bij anderen treedt nogal eens teleurstelling op als het gevraagde ‘alles moet kunnen’-beleid op verzoek – in tegenstelling wat in de media wordt gesuggereerd – niet ten uitvoer wordt gebracht.

2.1.1 Mensbeeld
In dezelfde media is de ideale mens de zelfstandige man of vrouw, die zelf nadenkt en eigen keuzes kan maken, die qua figuur en verzorging – niet in het minst sexueel – aantrekkelijk is en geen lichamelijke of geestelijke beperkingen heeft. Lijden heeft hierin op geen enkel moment een plaats. Doordat dit mensbeeld ons voortdurend wordt voorgehouden, gaat de mate waarin een persoon deze ideale eigenschappen heeft – in ieder geval mede – de waarde van zijn of haar leven bepalen. De consequentie hiervan is dat voor het leven van de lelijke, verwaarloosde of gehandicapte mens al op voorhand minder waardering is. Met name het ontstaan van afhankelijkheid, geestelijke beperkingen en in mindere mate lichamelijke beperkingen wordt gezien als een vermindering van de waarde van het leven.

2.2 De overheid: wetten en regels
2.2.1 WGBO
Alhoewel nog niet in volle omvang geïmplementeerd, wordt de gezondheidszorg geacht te functioneren binnen de kaders van de Wet op de Geneeskundige Behandelingsovereenkomst (WGBO). Zoals de naam van de wet al aangeeft, gaat het erom dat de behandelaars (artsen, verpleegkundigen) met de patiënt een overeenkomst sluiten en dus in onderling overleg bepalen wat er wel en niet zal gebeuren. De uitkomst van dergelijke overeenkomsten wordt weliswaar mede bepaald door andere wetten (bijvoorbeeld Euthanasiewet), maar is toch voor een deel open. Wat men wel of niet wil, is afhankelijk van wat de twee deelnemende partijen willen en behoeft, mits binnen wettelijke kaders, niet direct aan een andere norm te worden getoetst. Toch is het meest individualistische ideaal, namelijk een overeenkomst tussen twee personen, één patiënt en één behandelaar in de praktijk niet haalbaar. De behandelaren zijn niet 24 uur per dag beschikbaar en werken in teams; een behandelovereenkomst met één patiënt zal dus ook door collega’s van de (hoofd-)behandelaar moeten kunnen worden uitgevoerd.

2.2.2 Voorlichting over de mogelijkheden
De grondgedachte van de WGBO (behandelingsovereenkomst) kan alleen gestalte krijgen als beide partijen op

een gelijkwaardige manier met elkaar kunnen overleggen. Omdat dit a priori niet het geval is (de patiënt weet en begrijpt veel minder van zijn medische situatie dan de arts), moet de patiënt over de te nemen beslissing uitgebreid worden voorgelicht. Het is een moeilijke zo niet onmogelijke opgave om alle medische mogelijkheden en consequenties uitvoerig en onbevooroordeeld met patiënten te bespreken. Vaak lukt het al niet een beperkt deel van het probleem duidelijk te maken; de voorlichting over het gehele probleem wordt vanzelf achterwege gelaten. Daarnaast heeft de arts voorkeuren en eigen ideeën. Dit betekent dat patiënten ook onbedoeld tijdens een voorlichtingsgesprek een bepaalde richting op gestuurd worden. Het opstellen van een behandelingsovereenkomst als ware de twee partijen aan elkaar gewaagde partners is dan ook een utopie.

2.2.3 Zinloos medisch handelen
Het opstellen van een behandelingsovereenkomst zal in de praktijk niet veel problemen opleveren als de patiënt en zijn behandelaar vergelijkbare ideeën over de behandeling hebben. Het probleem ontstaat pas als deze ideeën sterk uiteenlopen. Deze situatie ontstaat wanneer de patiënt geen behandeling wil, terwijl zijn behandelaars denken dat deze wel nuttig zou kunnen zijn of als de patiënt een veel verdergaande behandeling wil dan door de behandelaars is voorgesteld. In het eerste geval kan een behandelaar proberen een patiënt te dwingen de voorgestelde behandeling te ondergaan. Dit is moreel verdedigbaar, wanneer er een onderliggend psychiatrisch lijden is, waardoor een patiënt als ontoerekeningsvatbaar moet worden beschouwd (m.n. psychose). De wettelijke mogelijkheden hiertoe zijn in Nederland beperkt. In een dergelijk geval zullen veel artsen proberen patiënten op (semi-)vrijwillige basis door een psychiater te laten beoordelen en vervolgens te laten behandelen om een geweigerde lichamelijke behandeling tijdens een psychose, depressie of delier (toestandsbeeld met verlaagd bewustzijn) te voorkomen.

Wanneer de patiënt een behandeling vraagt waarvan de arts inschat dat deze de patiënt geen voordeel op zal leveren, kan hij zich beroepen op het feit dat hij geen ‘medisch zinloze behandelingen’ behoeft uit te voeren. De inschatting of een behandeling zinvol is of niet, is vanzelfsprekend moeilijk. Een arts zal hierin met name zijn kennis en ervaring mee laten wegen, maar ook zijn eigen opvattingen over wat een zinvol of waardevol leven is. Het komt nog steeds voor dat een behandeling die door een arts als medisch zinloos wordt bestempeld, na uitvoering door een andere, meestal in een ander ziekenhuis werkende, arts wel tot een bevredigend resultaat voor de patiënt leidt.

2.3 De medisch-ethische commissie
Om moeilijke kwesties die regelmatig terugkomen in een ziekenhuis niet helemaal af te wentelen op de individuele patiënt en zijn behandelaar, hebben de meeste ziekenhuizen een medisch-ethische commissie (MEC) ingesteld. De medisch-ethische commissie heeft in ziekenhuizen een tweeledige taak:
· Adviezen uitbrengen over medisch-ethische problemen die in ziekenhuizen spelen;
· Beoordelen van voorstellen voor medisch wetenschappelijk onderzoek in het desbetreffende ziekenhuis.

Alhoewel dit tweede punt de meest omvangrijke taak van de meeste (in iedere geval academische) medisch-ethische commissies is, wil ik mij beperken tot het eerste punt.

Om de aard van het advies van een medisch-ethische commissie te begrijpen, is het goed stil te staan bij de samenstelling van deze commissies en hun werkwijze. De meeste MEC’s bestaan uit ziekenhuismedewerkers met speciale belangstelling voor medisch-ethische problemen. Vaak wordt de commissie aangevuld met een ethicus en maakt een ‘pastor’, beter gezegd een medewerker van de pastorale dienst, deel uit van de commissie. De Raad van Bestuur of directie van het ziekenhuis geeft meestal geen richting vanuit welk gedachtegoed, theologie of leer het ethische stelsel dat de commissie gaat hanteren moet worden opgebouwd. De leden vallen derhalve bijna verplicht terug op eigen intuïties en ideeën. Zoals er bij maatschappelijke discussies, bijvoorbeeld in de media, al vaak geen gemeenschappelijke taal meer is om onderling de

verschillende, eigen morele standpunten te bespreken, is deze mogelijkheid er binnen een dergelijke brede commissie ook niet.1 Soms wordt gepoogd de vier algemene ethische principes ‘weldoen, niet schaden, rechtvaardigheid en zelfbeschikking’ op het probleem toe te passen. Vaak blijft men bij zelfbeschikking en niet schaden steken. Niet schaden wordt ook gebruikt om te legitimeren dat de patiënt niet ingeperkt c.q. geschaad mag worden in zijn zelfbeschikking. In instellingen met vanouds een christelijke achtergrond is volledig tegemoetkomen aan alle wensen (zelfbeschikking) van een patiënt de nieuwe invulling van christelijke barmhartigheid geworden. Het is niet verwonderlijk dat de afgeleverde protocollen van dergelijke commissies handelen over procedures die ervoor moeten zorgen dat alle betrokkenen – patiënten en artsen – aan hun trekken komen. Een duidelijk medisch-ethisch standpunt gebaseerd op een levensbeschouwelijk of filosofisch uitgangspunt bevatten dergelijke protocollen meestal niet. De mate waarin er waarde toegekend wordt aan het leven, wordt in de meeste gevallen overgelaten aan de individuele situaties. De vervanging van het oude keurmerk van de zuil door het nieuwe ‘Goedgekeurd door de medisch-ethische commissie’ betekent dat er van een duidelijke standpunt over een medisch-ethisch probleem overgegaan is naar een procedure die ervoor zorgt dat ieder individu kan krijgen wat hij hebben wil.

Het praktische gevolg van deze ontwikkelingen op drie niveaus is dat werkers in de gezondheidszorg en patiënten veelal op elkaar aangewezen zijn bij het maken van keuzes en dat het door wet en instelling gestelde kader bijna alleen richtlijnen geeft over de totstandkoming van een beslissing dan over de uiteindelijke inhoud daarvan.

3. Zijn ziekenhuismedewerkers geïnteresseerd in het leven van patiënten?
Als de conclusie van het voorafgaande is dat de waardering voor het leven pas vorm kan krijgen in het contact tussen ziekenhuismedewerkers en patiënten, rijst de vraag hoe geïnteresseerd ziekenhuismedewerkers zijn in hun patiënten. Los van oprechte belangstelling en respect voor het leven welke individuele ziekenhuismedewerkers tentoonspreiden, zijn de belangen en interesses binnen het ziekenhuis nogal verdeeld:
· Bestuurders. Dit zijn managers die in de praktijk met name verantwoording afleggen aan de ziektekostenverzekeraars. Hun primaire interesse is het halen van de productieafspraken met hen. Daarnaast realiseren ze zich dat ze economisch afhankelijk zijn van de komst van patiënten en vinden het om die reden ook belangrijk te weten hoe patiënten het ziekenhuis ervaren. Klanttevredenheid, vastgesteld via tevredenheidmetingen, is hier het sleutelwoord. Of deze tevredenheid tot stand komt door respect voor het leven, is niet van belang.
· Werkers aan het bed. Zij hebben vanuit hun persoon in wisselende mate interesse, respect en liefde voor patiënten. Naast hun eigen karakter wordt hun waardering voor het leven beïnvloed door een aantal factoren.
· Identificatie met de zieke. Het leven van jongere, in principe vitalere mensen kan meestal op meer steun, respect en waardering rekenen dan dat van oudere, nogal eens dementerende, geïnvalideerde ouderen. Het is menselijk meer verbondenheid te voelen met de eerste categorie dan de tweede. Het kost veel mensen moeite zich te identificeren met mensen die beperkt zijn, met name in geestelijke vermogens. Patiënten die zich moeizaam kunnen uiten, zoals gehandicapten, comateuze patiënten of ernstig geïnvalideerde mensen lopen hierbij de kans minder waardering van hun leven te ondervinden dan anderen.
· Succes van de behandeling. Als het succes van de behandeling uitblijft en langdurige verzorging noodzakelijk wordt, maakt het uitblijven van het herstel van de zelfstandigheid van de patiënt het voor medewerkers moeilijker het leven van deze patiënt te blijven respecteren.
· Schaarste en efficiëntie. In de stervensfase, als de dood op zich laat wachten, wil het ongeduld van medewerkers nogal eens toeslaan, niet in de minste plaats als de druk op de bedden vanwege schaarste hoog is.

· Mogelijkheden om te kunnen gaan met beperkingen en lijden. Beperkingen en al dan niet hierdoor veroorzaakt lijden worden vaak gezien als onmenselijk en een aantasting van het menselijk leven: ‘dat is mensonwaardig’, is de vaak gehoorde kreet.

4. Hoe wordt de waarde van het leven door ziekenhuismedewerkers bepaald?
Het is waarschijnlijk dat bovengenoemde factoren ziekenhuismedewerkers beïnvloeden bij de mate waarin ze waardering kunnen opbrengen voor het leven van mensen. De vraag blijft op welke manier het leven gewaardeerd wordt, wanneer de omstandigheden niet veel invloed uitoefenen. In het algemeen zal men handelen volgens de lijnen van de zelfbeschikking en proberen te peilen wat een patiënt zelf wil. Er is een duidelijke neiging om de patiënt zelf de waarde van zijn leven te laten bepalen, niet alleen omdat dat het wettelijk kader is, maar ook omdat men niet zomaar een ander objectief toetscriterium heeft. Wanneer de patiënt aan de ene kant en de arts en verpleegkundigen aan de andere kant het niet met elkaar eens zijn, zullen deze behandelaars pogen de patiënt te overtuigen van hun eigen standpunt. Dit geldt zowel voor patiënten die geen onderzoek of behandeling meer willen als voor patiënten die nog alles willen, terwijl hun kansen op herstel reeds geheel verkeken zijn. De eerdergenoemde factoren zullen werkers in het ziekenhuis duidelijk beïnvloeden in hun volharding patiënten van onrealistische gedachten aangaande hun leven af te brengen. Wanneer patiënten niet meer in staat zijn hun mening duidelijk kenbaar te maken, krijgt de stem van familieleden en bekenden meer gewicht. Soms hebben zij een geheel andere agenda dan de patiënt zelf.
De uiteindelijke waarde die aldus in een ziekenhuis toegekend wordt aan een leven, wordt bepaald in de relatie van deze patiënt met zijn behandelaar. Het is een resultante van de waarde die de patiënt er zelf aan toekent en die zijn behandelaar eraan toekent. Het besef dat er mogelijk nog een derde – God – in deze relatie betrokken is, is meestal verdwenen. Voor christenen zijn hiervoor minstens twee duidelijke aanknopingspunten: de mens is geschapen naar Gods beeld en is in die zin – in ieder geval deels – goddelijk. Verder zegt Jezus Christus in de Bijbel ‘wat gij aan de minsten der mijnen hebt gedaan, hebt gij aan mij gedaan’. Dit betekent dat de relatie met de patiënt ook een relatie met Christus zelf is. In de praktijk is dit besef, ook in vanouds christelijke ziekenhuizen, verdwenen en behoort dit besef tot het gedeelte waarvoor de patiënt zelf maar moet opkomen. In geparafraseerde woorden van Geert Mak: ‘de mens heeft in de twintigste eeuw ingezien dat God het goede in de mens is’.2 Als persoon waarmee men ook een relatie kan hebben, heeft Hij (God) afgedaan.

5. Specifieke situaties
Alhoewel waardering voor het leven gedurende allerlei medische behandelingen in het gedrang kan komen, zijn er twee situaties waarin het leven met name onder druk komt te staan.

5.1 Het ontstaan van leven en het eerste jaar na de conceptie
In verwachting raken, in verwachting zijn, bevallen en de eerste stappen op deze wereld dreigen meer te gaan lijken op een industrieel productieproces dan op een opeenvolging die respect en verwondering over het leven oproept. In de hedendaagse opinie is zwanger raken een bewuste, geplande keuze die voorafgegaan wordt door stoppen van anticonceptie, veelal de anticonceptiepil. Als het zwanger raken niet lukt, is in-vitro-fertilisatie (IVF) met al haar verfijningen de methode bij uitstek om een eicel en zaadcel, weliswaar in een laboratorium, te laten samensmelten, waarna vervolgens het ontstane embryo bij de vrouw geïmplanteerd kan worden. Gaandeweg de zwangerschap vindt kwaliteitscontrole plaats in de vorm van prenatale diagnostiek (echo, vlokkentest, vruchtwaterpunctie). Bevindingen die met een kans op een gehandicapt kind geassocieerd zijn, leiden tot het advies het productieproces, de zwangerschap, waarin fouten zijn opgetreden af te breken. Mogelijkheden om dit niet alleen vroeg in de zwangerschap te doen, maar ook later zijn volop aanwezig. Momenteel wordt er gediscussieerd over de mogelijkheden een dergelijke ‘kwaliteitscontrole’ nog na de geboorte te laten plaatsvinden in de vorm van levensbeëindiging bij gehandicapte pasgeborenen.

Natuurlijk wordt één en ander door medici en ethici niet op een bovenstaande, bijna respectloze manier gebracht. Het voorkómen van lijden en leed bij de kinderen, hun ouders en misschien wel de maatschappij zijn de sleutelargumenten die in discussie worden gehoord. De reden om het hier toch op deze manier te brengen is dat het geheel veel meer de gang van zaken rondom een industrieel productieproces oproept dan dat er intrinsieke waardering voor het leven uit spreekt. Op ieder moment wordt de waardering van het leven afhankelijk gemaakt van het oordeel van de ouders en indirect de maatschappij. De waarde wordt niet bepaald door wat het pas ontstane leven is, de waarde wordt bepaald door de te verwachten hoeveelheid leed of gebrek aan succes dat het leven de ouders en anderen zal bezorgen.

5.2 De stervensfase
De stervensfase is door o.a. euthanasie bij wilsbe- en wilsonbekwamen en de pil van Drion de laatste jaren regelmatig in de belangstelling. In beide gevallen vraagt de patiënt of zijn familie als vertegenwoordiger om beëindiging van het leven en stemmen ziekenhuismedewerkers hiermee in. In een dergelijk geval is een intrinsieke waardering voor het leven afwezig. Het is interessanter na te gaan wat er gebeurt als een patiënt in de stervensfase niet vraagt om actieve beëindiging van zijn leven.

Een dergelijke situatie treedt op als de kansen op definitief herstel of langdurige overleving verkeken zijn, maar de patiënt niet acuut zal overlijden. Op zo’n moment zal een abstinerend beleid of een palliatieve behandeling ingezet worden. Het Latijnse woord ‘abstinere’ betekent ‘afhouden’ of ‘terughouden’. In de geneeskunde wordt de term gebruikt om aan te geven dat de behandeling die gericht was op genezing wordt gestaakt en ruimte gemaakt wordt om het stervensproces – dat waarschijnlijk binnen uren tot dagen zal gaan intreden – zijn gang te laten gaan. Bij palliatieve behandeling zal de dood naar verwachting langer (weken tot maanden) uitblijven en wordt er een behandeling ingesteld die erop gericht is dat de patiënt zich prettig voelt en geen onaangename gevoelens, zoals pijn of kortademigheid, heeft.

In het geval van abstineren wordt geregeld de vraag gesteld of de patiënt ‘aan de morfine moet’. Vanzelfsprekend kan dit betekenen dat men met zeer goede bedoelingen begaan is met de patiënt en vooral de intentie heeft te voorkomen dat iemand onaangename sensaties, zoals pijn en kortademigheid, zal gaan ervaren. Morfine kan echter ook gebruikt worden om de dood eerder te laten intreden. De vraag om morfine is met enige regelmaat dan ook een uiting van onrust en onvermogen: onrust dat de dood nog enige tijd op zich zal laten wachten; onvermogen wat men in een dergelijke fase met leven dat toch geen zin of nut meer kan hebben – en daardoor altijd een bepaalde mate van lijden heeft – moet doen. Een bekend probleem van morfine is gewenning. Dit betekent dat verhogen van de dosering regelmatig moet gebeuren om hetzelfde effect op bijvoorbeeld pijn of kortademigheid te bewerkstelligen. Dit punt leent zich ook voor misbruik. Regelmatig worden onder dit voorwendsel morfinetoedieningen flink opgehoogd met als eigenlijke bedoeling dat de dood bespoedigd zal gaan worden. In een dergelijke situatie zou men ook verzeild kunnen raken bij terminale sedatie. Ook sedativa kunnen de dood eerder laten intreden en lenen zich voor oneigenlijk gebruik (verhogen van de dosering die voor de sedatie niet noodzakelijk is).

6. Conclusies
De naoorlogse geschiedenis heeft ertoe geleid dat ziekenhuizen geen duidelijke signatuur meer hebben. Men valt terug op datgene wat in de maatschappij het meest gehoord wordt: namelijk individualisme en zelfbeschikking. De manier van besturen van ziekenhuizen wordt steeds meer op een bedrijfskundige, industriële manier vorm gegeven en nodigt niet uit tot een specifieke waardering van het leven. Het nieuwe keurmerk ‘Goedgekeurd door de medisch-ethische commissie’ zegt alleen dat er een procedure is waarbij ieder individu – binnen wettelijke kaders – kan krijgen wat hij hebben wil. Als zodanig vindt de vaststelling van de waarde van het leven plaats in de relatie van de patiënt en zijn behandelaar, allereerst door de patiënt zelf, in meer of mindere mate beïnvloed door familieleden en de direct betrokken ziekenhuismedewerkers. Het besef

dat een derde, Jezus Christus, in deze relatie betrokken is, is vrijwel geheel – ook in confessionele ziekenhuizen – verdwenen. Waardering van het leven komt speciaal in het gedrang rondom het ontstaan van nieuw leven en in de stervensfase.

VOETNOTEN
1. F.J. van Ittersum, Economische taal in ethische discussie duidt op onvermogen, Katholiek Nieuwsblad, 26-2-1991.
2. Geert Mak, De eeuw van mijn vader, Uitgeverij Atlas Amsterdam/Antwerpen 1999.

Overgenomen met toestemming van Pro Vita Humana.

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, landbouwgebleden en nieuwe woonwijken. In onze directe leefruimt 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 aseksuele 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 metafysieke 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 rigoureus 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 gebuikt 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 “herscheppen” (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 vertechniseren, 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. Ostdiek, “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 19873, 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 1-11, 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”.

De deugdenethiek als wegwijzer voor verantwoord medisch handelen

Pro Vita Humana, 1998, nr. 3, 78-81
door prof.dr. W.J. Eijk, arts-filosoof-theoloog en docent ethiek en moraaltheologie aan de Grootseminaries Rolduc te Kerkrade en het St. Janscentrum te Den Bosch

In het boek ‘Verantwoord medisch handelen’ (1) wordt een problematiek aangesneden die alle serieuze medewerkers in de gezondheidszorg en tevens allen die van hun diensten gebruik maken, bezighoudt: de principes zijn helder, maar wat doe ik ermee in de praktijk? In sommige gevallen liggen de antwoorden klip en klaar voor handen. De arts die abortus provocatus als ongeoorloofd beschouwt, zal een verzoek daartoe van een vrouw met een ongewenste zwangerschap niet honoreren, maar naar andere wegen zoeken om haar te helpen. De moeilijkheid is echter dat in verreweg de meeste gevallen de relatie tussen in zich duidelijke normen en de praktijk niet zo simpel ligt als dat op het eerste gezicht lijkt. Kan de deugdenethiek hierin een brugfunctie vervullen?

1. Deontologische versus teleologische ethiek: een valkuil
De spanning tussen norm en praktijk blijkt bijvoorbeeld uit het moeilijke dilemma waar de Duitse bisschoppenconferentie op dit moment mee worstelt: volgens de Duitse abortuswet kan bij een zwangere vrouw ook op sociale indicatie abortus provocatus worden verricht, mits zij zich tevoren heeft laten ‘beraten’, dat wil zeggen een gesprek heeft gehad met een maatschappelijk werker of eventueel een andere persoon. Een deel van de instellingen voor maatschappelijk werk, de zogeheten ‘Beratungsstellen’ is in handen van de katholieke kerk, ofschoon zij uiteindelijk door de Staat via het systeem van de kerkbelasting worden gefinancierd. Na een consult moet de maatschappelijk werker een bewijs, een ‘Schein’, afgeven, waaruit blijkt dat hij door de vrouw in kwestie is geraadpleegd. Zijn persoonlijk standpunt inzake abortus provocatus hoeft hij daarop niet aan te geven. Alleen het bewijs dat er een gesprek heeft plaatsgehad volstaat om voor abortus provocatus in aanmerking te komen. (2)

Een nadere reflectie op dit actuele voorbeeld maakt duidelijk hoe gelukkig het is dat de auteurs van het boek Verantwoord medisch handelen niet in de valkuil zijn getrapt van de tweedeling van alle ethische stromingen in deontologische en teleologische, zoals die door de Engelse filosoof Broad in 1930 is geïntroduceerd. (3) Een deontologische stroming zou primair uitgaan van de ethische kwalificatie van een handeling en zich daarom vooral baseren op voorgegeven normen, zoals: ‘men zal geen abortus provocatus verrichten op die en die indicatie’. Daarentegen zou een teleologische stroming vooral letten op de gevolgen van handelingen. Zij zou

het negatieve gevolg van abortus provocatus, de dood van het ongeboren kind, afwegen tegen het gunstige effect voor de moeder. Zou het totaaleffect een bijdrage blijken te zijn tot de maximalisering van het goed in het algemeen, dan zou de abortus provocatus een goede handeling zijn. Deze teleologische denkwijze ligt ten grondslag aan het utilisme.

De Duitse bisschoppen gaan ervan uit dat abortus provocatus als handeling op zich geen goede keuze is. Dit lijkt een deontologische opstelling. Hoewel men op basis hiervan zou verwachten dat zij dan ook medewerking aan abortus zouden afwijzen, hebben zij dat sinds de invoering van de Duitse abortuswet in 1976 en ook sinds de wijziging ervan in 1995 als gevolg van de hereniging van Oost- en West-Duitsland niet gedaan. Hun instellingen voor maatschappelijk werk verrichten de abortus niet zelf, maar zijn er slechts indirect bij betrokken zonder ermee in te stemmen. De beslissing mee te werken is ingegeven door een afweging van de diverse belangen die op het spel staan. Doordat zij een deel van de sociale sector beheert, heeft de kerk een aanzienlijke maatschappelijke invloed. Belangrijker nog is het feit dat in veel gevallen katholieke maatschappelijke werkers tijdens de ‘Beratung’ vrouwen van hun voornemen abortus te laten plegen weten af te brengen. (4) 85% van de zwangere vrouwen die een van de 269 katholieke consultatiebureaus raadplegen ziet van abortus af, terwijl bij de 1700 consultatiebureaus als geheel het omgekeerde het geval is: daar ligt het percentage vrouwen dat voor abortus kiest op 77%. (5) Dit belang hebben de Duitse bisschoppen tot nu toe zwaarder laten wegen dan het eventuele risico dat de medewerking van de kerk aan abortus het respect voor het leven zou aantasten. In dit opzicht lijken zij aanhangers van een teleologische ethiek, gelet op het feit dat zij hier vooral met de consequenties rekening houden. Christenen, van welke signatuur ook, hebben altijd dit soort afwegingen gemaakt, ook al namen zij voorgegeven objectieve normen aan.

2. De deugdenethiek als brug

Naast de deontologische ethiek die vooral op de handeling zelf let, en de teleologische ethiek waarvoor de consequenties de doorslag geven, kent de christelijke ethiek vanuit de heilige Schrift (Spreuken 14,15; Wijsheid 8,7; Mt. 6,1; Mc. 7,1-23; 1 Tim. 6,11-12; Tit. 3,2-8), maar ook vanuit de antieke filosofie nog een derde stroming, die van de deugdenethiek. Door een verkeerd beeld dat van deze ethiek is ontstaan, bestaat niet zelden de indruk dat de deugden een subjectief gegeven zijn, dat wil zeggen alleen iets over de houding van het individu zeggen. Dit wordt echter weersproken door het feit dat er tussen de houding van het individu en zijn morele handelen een onlosmakelijke band bestaat. De briljante en originele wiskundige Evariste Galois zal zeker verstandelijk de waarde van het menselijk leven hebben gezien, maar zette dat niet in daden om toen hij zich in een onbezonnen, dus niet prudente opwelling voor een duel leende dat hij – dat stond van meet af aan vast – vrijwel zeker met de dood zou bekopen. Zodoende was hij gedwongen in de ene nacht die hem voor zijn dood nog restte, een onsterfelijke verhandeling over algebra van zestig pagina’s te schrijven. (6) Mijn arts mag nog zo goed weten dat hij tot geheimhouding verplicht is: als hij niet discreet is, dat wil zeggen niet de deugd van de discretie bezit, een aanverwante deugd van de rechtvaardigheid, zijn mijn geheimen bij hem niet veilig.

Een ding moge duidelijk zijn: als een ethische theorie er niet in slaagt de houding van de handelend persoon, de door hem verrichte handeling en de effecten van zijn handeling met elkaar te integreren, zal zij nooit theorie en praktijk met elkaar kunnen verbinden. Persoonlijk ben ik als thomist een overtuigd aanhanger van de deugdenethiek. Thomas van Aquino, een dominicaan en theoloog uit de dertiende eeuw, integreerde de (aristotelische) deugdenethiek in de christelijke ethiek, waardoor hij op mijns inziens overtuigende wijze geloof en leven bij elkaar wist te brengen. Hierin volgde hij de kerkvaders, onder wie Gregrorius van Nyssa, die zei “dat het doel van het leven volgens de deugd de gelijkwording aan God is.” (7) Thomas ziet de deugden als morele karaktereigenschappen die in de mens de gelijkenis met God versterken, met andere woorden hem tot een persoon maken die evenals God in staat is te beminnen en de waarheid te kennen. (8) Dit doel, dit naderen tot God, dat reeds met de verworven deugden in aanzet is gegeven, maar uiteindelijk alleen door de

bovennatuurlijke deugden die God als genadegave schenkt, geloof, hoop, liefde en de zeven gaven van de Heilige Geest tot stand kan komen, geeft aan dat de christelijke ethiek een teleologische ethiek is. Tegelijkertijd is zij ook een deontologische ethiek omdat het te bereiken doel, de versterking van de gelijkenis met God, een voorgegeven norm impliceert. De deugdenethiek impliceert een vruchtbare synthese van het teleologische en het deontologische aspect van het morele handelen doordat zij beide op harmonische wijze met elkaar integreert.

3. Twee voordelen van de deugdenethiek voor de praktijk
Ik zou twee in het oog springende voordelen van de deugdenethiek naar voren willen brengen.

a. Een band tussen levensbeschouwing en praktijk
Op de eerste plaats biedt de deugdenethiek bij uitstek de mogelijkheid levensbeschouwing en praktijk te verbinden. Deugden zijn niet houdingen die in de handelend persoon zelf besloten blijven, maar hem ertoe predisponeren om zijn handelingen af te stemmen op de concrete realiteit, ook die van de scheppingsordening.

De deugd van de rechtvaardigheid maakt dat ik met een standvastige wil andermans recht op leven, op het kennen van de waarheid, op arbeid of op bezit erken. Hieruit vloeien een aantal normen uit voort, hetgeen duidelijk maakt hoe teleologie en deontologie elkaar binnen de deugdenethiek ook op praktisch vlak ontmoeten. Een eerste evidente norm is dat ik genoemde rechten nooit mag schenden, want dat zou onrechtvaardig zijn, zeker wanneer het gaat om een recht op een fundamenteel goed zoals het leven van de menselijke persoon. Een tweede norm zegt me dat ik deze rechten naar vermogen moet realiseren. Naar vermogen, want aan menselijke mogelijkheden zijn altijd beperkingen verbonden. Ik mag het recht op leven van het ongeboren kind niet schenden door abortus provocatus te verrichten. Een andere vraag is hoe ik dat recht zoveel mogelijk realiseer. Hierbij komen de consequenties van mijn handelen weer om de hoek kijken. De katholieke instellingen voor maatschappelijk werk in Duitsland hebben jarenlang zonder formeel met abortus in te stemmen meegewerkt aan de ‘Beratung’ van ongewenst zwangere vrouwen vanuit de hoop zodoende onder de gegeven omstandigheden het leven van ongeboren mensen nog zoveel mogelijk te beschermen. Blijkbaar denkt de paus daar anders over, want hij heeft recent de Duitse bisschoppen verzocht ervoor te zorgen dat de katholieke consultatiebureaus niet langer de ‘Scheine’ voor abortus provocatus verstrekken, teneinde normvervaging om dit vlak te voorkomen. (9) Let wel: hij heeft het dringend verzocht, maar niet opgelegd. Op de vraag hoe rechten het best kunnen gerealiseerd bestaan er geen absolute antwoorden, ook niet binnen een christelijke ethiek.

Een minder beladen, maar daardoor niet minder duidelijk voorbeeld is dat van de patiënte met een infectie met een MRSA-bacterie, waarvoor zij zeer bevattelijk blijkt. Om besmetting van de andere bewoners van het verpleeghuis te voorkomen wordt zij geïsoleerd. Dit blijkt echter maanden te duren en de infectie keert steeds terug. Ook hier doet zich een moeilijke belangenafweging voor: de vrouw lijdt zeer onder haar isolement, maar de andere bewoners hebben recht op bescherming tegen infectie. Het is duidelijk dat de inschatting van ieders belangen een grote concrete feitenkennis veronderstelt, een kennis die niet alleen op statistieken en theoretische kennis is gestoeld, maar tevens op ruime persoonlijke ervaring en mensenkennis: in welke mate en hoe lang mag deze concrete vrouw door isolement worden belast? Moeten zij niet een zekere bewegingsvrijheid genieten en de daardoor optredende risico’s worden tegengegaan met aanvullende maatregelen, ook al zullen die kosten met zich meebrengen? De centrale deugd die men nodig heeft om onder concrete omstandigheden alle complexe factoren te overzien en na te gaan welke handelwijze geproportioneerd is aan het doel, hier het realiseren van het welzijn van patiënte en dat van haar medebewoners, is de prudentie, te vertalen met ‘bezonnenheid’ (ook wordt wel gesproken van ‘voorzichtigheid’). Dit is een deugd van de praktische rede die de mens in staat stelt onder de concrete omstandigheden te realiseren wat het gewetensoordeel vraagt. Tevens

impliceert deze deugd een vastberadenheid en beslistheid om de goede handeling te stellen.

b. De deugdenethiek als algemeen aanvaarde basis voor het publieke debat
Het hoeft geen betoog dat ik blij ben met de ruime aandacht die de deugden krijgen toegemeten in het boek Vérantwoord medisch handelen, (10) zij het dat in dit boek het perspectief van de handelend persoon (het 'actor-perspectief'), het 'handelings- perspectief' en het situatie-perspectief, waaronder de consequenties van de handeling zijn begrepen, nog tamelijk gescheiden naast elkaar worden gezet. Hoe dan ook, de deugdenethiek vindt nu eveneens in orthodox-protestantse kring waardering, iets wat in het verleden niet het geval was. Gezien de herleving van de deugdenethiek ook in katholieke kring onder invloed van de neoscholastiek vanaf het einde van de vorige eeuwen onder seculiere ethici vanaf de zeventiger en tachtiger jaren van deze eeuw mag misschien een tweede voordeel worden gesignaleerd: is de deugdenethiek voor het openbare debat over ethische kwesties in onze samenleving niet een goede objectieve en gemeenschappelijke basis, die voor mensen met een heel verschillende achtergrond aanvaardbaar is?

Zoals Boer in zijn recensie van genoemd boek opmerkt, stuit het christelijk begrippenapparaat in de huidige maatschappelijke discussie meestal op onbegrip. (11) De goddelijke deugden van geloof, hoop en liefde en normen afgeleid uit de Heilige Schrift kunnen niet zonder meer als argument worden aangevoerd. Anders ligt dat met de vier kardinale deugden, de bezonnenheid (prudentie), de rechtvaardigheid, de matigheid en de moed. Hierop kunnen christenen zich heel goed in het openbare debat beroepen, zonder dat zij hun uitgangspunten hoeven prijs te geven.

In ieder geval zou dit viertal van deugden zinniger algemene principes voor het publieke debat opleveren dan de principes van autonomie, van weldoen, van geen-kwaad-berokkenen en van rechtvaardigheid, het bekende viertal dat wel spottend de 'Georgetown mantra' is genoemd (12) (een mantra in een Hindoestaanse bezweringsformule en genoemd viertal is met name aan de Georgetown University te Washington sterk gepropageerd). Hoewel zij vrij algemeen worden gehanteerd, zijn zij vier volkomen formele en lege principes die geen enkele mogelijkheid bieden de houding van de handelend persoon, de daad en de gevolgen op een overtuigende wijze met elkaar te verbinden. Het in de praktijk zuiver procedurele karakter van deze principes kan mijns inziens alleen definitief worden overwonnen door de invoering van een welbegrepen deugdenethiek.

Dit artikel is een bewerking van de lezing op de mini-conferentie van 30 januari 1998 rond het boek 'Verantwoord medisch handelen' georganiseerd door de Stichting voor Reformatorische Wijsbegeerte.

Noten
1. H.Jochemsen, G. Glas, Verantwoord medisch handelen. Proeve van een christelijke medische ethiek, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1997.
2. Duitse Wetboek van Strafrecht § 218 b. In de nieuwe abortuswet die als gevolg van de hereniging van Oost- en West-Duitsland nodig was en op 25/26 juni 1992 in de Bondsdag is aangenomen, is de 'Beratungspflicht' gehandhaafd (§ 218 a en § 219). Zie "Alte und neue Abtreibungsgesetzgebung in Deutschland – ein Vergleich," Arzt und Christ, 38 (1992), nr. 3, pp.215-220.
3. C.D. Broad, Five types of ethical theory, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1948 (4e ed.)., pp. 206-216.
4. V. Platz, "Schwangerschaftskonfliktberatung – Begeleithilfe zum Leben oder Beihilfe zum Töten'," Artz und Christ, 37 (1991), nr. 3, pp. 209-218.
5. C. Welgraven, "Duitse bisschoppen eensgezind over onmogelijk compromis over abortus," Trouw (1998), 28 januari, p. 10.
6. D. de Marco, The heart of virtue, San Francisco: Ignatius Press, 1996, p. 195.
7. Gregorius van Nyssa, Orationes de beatitudines, 1 (PG 44, 1200).

8. S.Thomas van Aquino, Summa Theologica I-II, proloog; 55, introductio en 2 ad 3; 68-70. Ambrosius legde reeds een directe relatie tussen de vier kardinale deugden en het aantal van vier zaligheden zoals door Lucas vermeld, zie Expositionis in Lucam Liber V, 49 (PL 15, 1734): “De heilige Lucas noemde slechts vier zaligheden (Lc. 6,20-22), Matheus daarentegen acht (Mt.5,3-1O); maar in deze acht zijn die vier, en in deze vier die acht gelegen. De eerste vatte deze vier als de kardinale deugden op, de tweede bewaarde in die acht een mystiek getal.”
9. Das Schreiben von Johannes Paulus II. an die deutschen Bischöfe vom 11.1.1998 zur Frage der Beratung in den katholischen Schwangerschaftsberatungsstellen, speciaal nr. 7 (http://www.uni-heidelberg.de/institute/fak5/igm/g47/bauerhds.htm).
10. H.Jochemsen, G. Glas, Verantwoord medisch handelen … , op. cit., pp. 134-139; 195-201.
11. Th. Boer, Pro vita humana 4 (1997), nr. 6, pp. 172-173.
12. H. Zwart, Ethische consensus in een pluralistische samenleving. De gezondheidsethiek als casus, Amsterdam: Thesis Publishers, 1993, p. 212.

Overgenomen met toestemming van Pro Vita Humana.

Uw zorg mij’n zorg

Pro Vita Humana, 1997, nr. 5, p 109-114
door prof.dr. W.J. Eijk, is arts-filosoof-theoloog, docent ethiek en moraaltheologie aan de Grootseminaries Rolduc te Kerkrade en het St. Jans-Centrum te ‘s- Hertogenbosch

De titel ‘Uw zorg mij’n zorg’ zou, zeker in de gekozen spelling, het tegendeel kunnen suggereren van wat bedoeld is: ‘dat zal mij een zorg zijn’. Positief uitgelegd heeft de titel iets van het intrappen van een open deur. Uiteraard mag worden verwacht dat de zorg van de patiënt tevens de zorg is van artsen, verpleegkundigen, ziekenverzorgers, paramedici of maatschappelijk werkers. De vraag is echter hoe de ‘zorg’ waarmee de patiënt worstelt zich verhoudt tot de ‘zorg’ die medewerkers in de gezondheidszorg verlenen.

1. Mensvisie en zorgvisie

De gezondheidszorg als facilitair bedrijf
In zekere zin veranderen de instellingen voor gezondheidszorg naar het aanvoelen van velen in dienstverlenende bedrijven. Hierbij kan men iets bestellen dat men nodig heeft, ook als men niet ziek is.

Dit heeft alles te maken met de huidige lichaamscultuur, die een merkwaardige innerlijke tegenstrijdigheid impliceert. Enerzijds worden het lichaam en de perfectie daarvan als het hoogste goed ervaren. Anderzijds geldt het lichaam als een manipuleerbaar en maakbaar object, dat in zekere zin tegenover de persoon staat. Op treffende wijze brengt Renate Dorrestein dat tot uiting in het boekenweekgeschenk van dit jaar. Terwijl Cas voor zijn zwangere vrouw Xandra, die jarig is, het ontbijt klaarmaakt loop hij te mijmeren over het kind dat over enige tijd geboren zal worden. Het werd “honderd procent zeker een jongen, dat had de genderkliniek bij aanvang van de peperdure behandeling gegarandeerd. Daarna een meisje, was hun plan, en dan nieuwe borsten voor Xandra … ” (1) Het verjaardagscadeau bestaat uit een nieuwe neus voor Xandra. Terwijl hij, in het besef dat zich weer een lange dag zonder voedsel voor hem uitstrekt, met een niet mis te verstane hunkering in zijn blik toekijkt hoe zij haar croissantjes eet, zegt ze bemoedigend: “‘Je mag vanavond zeshonderd calorieën’ …

Zijn moeder had hem als kind vetgemest en een veelvraat van hem gemaakt, met haar pannekoeken en puddingen … In haar naar spekvet ruikende keuken had niets hem erop voorbereid dat het in de echte wereld draait om fysieke perfectie.” (2)

De gezondheidszorg is zo een dienstverlenend bedrijf geworden dat niet alleen faciliteiten biedt voor de genezing van ziekten, maar ook een aantal wensen vervult van mensen wier lichaam weliswaar gezond is, maar niet perfect wordt geacht en daarom verbetering behoeft. ‘Beter maken’ krijgt in plaats van ‘genezen’ de connotatie van ‘perfectioneren’. Naar verwachting zal deze trend zich in de toekomst verder voortzetten. De genetische screening en diagnostiek zullen ertoe leiden dat ‘gebreken’ al aan het licht kunnen worden gebracht nog lang voordat zij manifest zijn. De toepassing hiervan binnen het kader van de prenatale diagnostiek heeft nu reeds tot gevolg dat ‘imperfecte’ mensen vaak geen kans krijgen geboren te worden.

De cultuur van de maakbare mens impliceert tevens dat mensen die wel onder een aandoening gebukt gaan, ten aanzien van de gezondheidszorg irreële verwachtingen koesteren. Een ‘neen, ik kan niets meer voor u uitrichten’ wordt amper geaccepteerd. Zo noemt Job Olson, de grootvader van Cas, die veel last ondervindt van zijn prostaatlijden, zijn kwaal “een regelrechte bespotting van de menselijke waardigheid. Toch had die halfgare baviaan van een specialist ijskoud gezegd, terwijl hij zijn bleke, dunne handen waste: ‘U moet er maar mee leren leven’ … Hij had een operatieve ingreep verwacht, iets met laser, of anders tenminste een afdoende pillenkuur. Ze konden Siamese tweelingen scheiden, harten transplanteren, grote borsten kleiner maken en kleine borsten groter, ze vroren sperma in en brachten eicellen buiten de baarmoeder tot bevruchting. Elke flard en flinter van de mens kon worden gereviseerd, gerepareerd, geperfectioneerd; voor het hele bouwpakket waren nieuwe of sterk verbeterde onderdelen te krijgen, alleen Job Olson viste achter het net.” (3)

Wanneer de gezondheidszorg geen technische mogelijkheden meer in huis heeft om aan de behoeften te voldoen en de ontluistering van het lichaam niet kan tegenhouden, dan grijpt de cultuur van de maakbare mens steeds vaker naar de uiterste technische oplossing voor het lijden die nog rest: door levensbeëindigend handelen ‘maken’ dat de lijdende mens er niet meer is.

De verstrekte zorg als het geleverde product
Binnen de gezondheidszorg opgevat als facilitair bedrijf is de zorg van de hulpverlener tot op zekere hoogte te vergelijken met die van winkelier. Veelzeggend is in dit verband dat de verstrekte zorg wel wordt betiteld als het ‘geleverde product’.

Wie een koelkast koopt bij een winkelier in huishoudelijke apparatuur, vertrouwt zich in zekere zin toe aan diens zorg. Van zijn kant deelt de winkelier tot op zekere hoogte de zorg van de koper voor het behoud van diens voedingswaren. Hij heeft er ook zelf belang bij dat het geleverde product goed functioneert en aan de behoefte van de cliënt tegemoet zal komen, omdat zijn nering ermee gemoeid is.

In de gezondheidszorg, vooral in de psychiatrie, bestaat sinds de jaren zeventig een zekere trend niet meer van ‘patiënt’, maar van’ cliënt’ te spreken. De zieke wordt daardoor niet zozeer als een ‘lijdend mens’, de per definitie zwakkere partij bestempeld. Op deze wijze wil men de gelijkwaardigheid tussen de zieke en de zorgverlener benadrukken. Er is echter een keerzijde. Het spreken over cliënten bewerkt tegelijkertijd een zekere verzakelijking en objectivering in de verhouding tussen de patiënt en de zorgverlener: het suggereert onmiskenbaar een bepaalde afstandelijkheid. Binnen de gezondheidszorg als facilitair bedrijf waarin zorg als een product wordt afgeschilderd, hoeven de zorg van de hulpverlener en die van de cliënt elkaar niet echt te raken. De wensen van de cliënt, vergroting van de borsten, verandering van de neus of een geslachtstransformatie zijn voor de zorgverlener in veel gevallen niet zonder meer invoelbaar. Dan is de zorg van de patiënt ten diepste niet de zorg van de hulpverlener. Diens zorg is in zo’n situatie enigszins te vergelijken met die van de leverancier van een product.

Een therapeutische en palliatieve gezondheidszorg
Anders ligt dat wanneer de gezondheidszorg primair wordt gezien als zorg voor de mens die onder lijden gebukt gaat, een patiënt in de echte zin van het woord. Hier bestaat een raakpunt tussen de zorg van de patiënt en die van de hulpverlener. Wie het lichaam niet ziet als een objectiveerbaar en manipuleerbaar object tegenover de persoon, maar als iets dat essentieel tot die persoon behoort, beseft dat hij door het lichaam de persoon zelf ontmoet en behandelt. Het lichaam is daardoor evenals de persoon geen manipuleerbaar object, waar men mee zou kunnen doen wat men wil. Is de gezondheidszorg daarvan doordrongen, dan is zij niet gericht op maakbaarheid en het reviseren en perfectioneren van lichamen, maar krijgt zij een therapeutisch en palliatief karakter.

Dit laatste moet niet worden opgevat als een pleidooi voor een zuiver somatische geneeskunde. Ook patiënten met een psychische problematiek worden primair in hun lichaam ontmoet. Niet zelden presenteren patiënten met psychische problemen zich in eerste instantie ook met lichamelijke klachten. Daar komt nog bij dat sommige psychische klachten ofwel met conversieverschijnselen ofwel met een aantoonbare somatische problematiek gepaard gaan, terwijl omgekeerd somatische ziekten psychische spanningen opwekken. De samenhang tussen psychische en somatische functies vindt haar bevestiging in de medicamenteuze behandeling van depressies en psychosen, doordat psychofarmaca de overdracht van neurotransmitters door de uiteinden van zenuwcellen in de hersenen beïnvloeden.

Wanneer men het lichaam ziet als essentieel onderdeel van de persoon, kan men in de gezondheidszorg trouwens niets anders doen dan de menselijke persoon in zijn totaliteit benaderen.

Binnen de gezondheidszorg als facilitair bedrijf hoeft de wens en dus de zorg van de cliënt helemaal niet dezelfde te zijn als die van de hulpverlener. De zorgen die ziek zijn met zich meebrengen zijn echter – details in de beleving ervan daargelaten – vergelijkbaar. Hier vinden de zorg van de patiënt en die van de hulpverlener een innerlijk raakpunt. Ook al lijdt de hulpverlener zelf niet aan de ziekte van de patiënt, toch kan hij zich diens zorg omtrent diens bedreigde gezondheid – al is het tot op zekere hoogte – invoelen. Binnen een therapeutische en palliatieve gezondheidszorg kan de zorg van de patiënt daadwerkelijk die van de hulpverlener zijn.

2. De ‘gewonde genezer’

Het staat me nog levendig voor de geest hoe ik als pas afgestudeerd arts nog de dag van de eedaflegging een esculaapteken in mijn auto aanbracht, dat ik als co-assistent van een artsenbezoeker had gekregen en zorgvuldig bewaard tot ‘het grote moment’. Zoals, denk ik, de meeste artsen was ik echter totaal niet doordrongen van de diepere betekenis ervan.

Aesculapius en de Hippocratische traditie
Het esculaapteken, een staf met een slang erom gekronkeld, was het attribuut van Aesculapius. Volgens een van de mythen rond zijn persoon raakt deze god van de geneeskunde (de zoon van Apollo en Coronis) gewond nog voordat hij geboren is. Omdat Coronis Apollo ontrouw is geweest, schiet Artemis (de tweelingzuster van Apollo en godin van de jacht) een pijl op haar af, terwijl zij nog zwanger is. Uiteindelijk belandt Coronis op de brandstapel waartoe zij veroordeeld is. Apollo haalt echter Aesculapius uit de moederschoot en redt hem uit de vlammen. Daarna wordt hij ter opvoeding toevertrouwd aan Chiron, een centaur (een wezen met het bovenlijf van een mens en het onderlijf van een paard). Deze Chiron, die zelf aan een ongeneeslijke wond lijdt, beoefent de geneeskunde. Zo vindt Aesculapius in Chiron een bijzondere leermeester op dit vakgebied. Deze is zelf een ‘gewonde genezer’, die als geen ander in staat is Aesculapius te helpen met het lijden vertrouwd te raken en daarin uitzicht en genezing te brengen. (4) Aan de mythe van Aesculapius ligt de gedachte ten grondslag dat juist hij de god der geneeskunde is, die zelf het lijden kent.

Conde (gedelegeerde van het aartsbisdom Madrid voor het pastoraat in de gezondheidszorg) noemt enkele teksten uit de Hippocratische traditie, die een vergelijkbare gedachte tot uiting brengen. (5) Een pregnant voorbeeld hiervan is het volgende citaat uit *De flatibus*: “Met andermans pijn oogst de medicus zijn eigen leed.” (6) De arts maakt zich de pijn of zorg van de zieke eigen en zijn zorg voor de zieke doet hem zelf lijden. Een tweede citaat uit *De arte* maakt duidelijk wat het doel daarvan is: “Het doel van de geneeskunde is zieke mensen te bevrijden van lijden, de acute aanvallen van ziekte te verlichten en zich niet in te laten met de behandeling van hen die door ziekte overmand zijn, dat wil zeggen in situaties waarin bekend is dat de wetenschap en de beoefening van de geneeskunde praktisch gezien niets kunnen uitrichten om de patiënt te helpen.” (7)

Dit laatste citaat verraadt het naturalisme van de Hippocratische school. De zorg van de arts strekt zich uit voor zover zijn medisch kunnen effectief is. Is dit niet langer het geval, dan wordt de ziekte niet alleen in medisch-technisch maar ook in religieus opzicht ongeneeslijk geacht. Het instellen van behandeling zou dan ’tegennatuurlijk’ zijn.

Christendom en persoonsbegrip
Het is pas door de Christelijke Openbaring dat niet alleen theologen, maar ook filosofen het persoonsbegrip hebben leren kennen. De mens, geschapen naar Gods beeld en gelijkenis en daardoor een persoon, vertegenwoordigt een waarde die ver boven de waarde van elk ander wezen in deze wereld uitgaat. Deze visie op de menselijke persoon leidt al in de eerste eeuwen van het Christendom tot een intensieve aandacht en zorg voor de zieke medemens die zich niet beperkt tot wat medisch-technisch mogelijk is, maar zich tevens uitstrekt tot hen wier aandoening ongeneeslijk is. De inspiratie daartoe vormt de intense wijze waarop de grote ‘Gewonde Genezer’ Jezus Christus zich met de lijdende mens identificeert. Als Hij de rechtvaardigen in Zijn koninkrijk zal binnenlaten, zal hij daarvoor als reden opgeven dat zij Hem te eten hebben gegeven toen hij honger had en te drinken bij dorst, als vreemdeling opgenomen, bezocht toen hij ziek was of in de gevangenis opgesloten. Op hun vraag wanneer zij dat dan hebben gedaan, zal Hij antwoorden: “Voorwaar, Ik zeg u: al wat gij gedaan hebt voor een dezer geringsten van mijn broeders hebt gij voor Mij gedaan” (Mt.25,40). Hun zorgen waren ook Zijn zorgen, omdat ieder mens in de ogen van zijn Schepper en Verlosser een unieke, onherhaalbare waarde is.

Valse pathetiek?
De grondleggers van de wetenschappelijk gezondheidszorg zagen zichzelf als deelnemers in de pijn en het lijden van hun patiënten. Bij een dergelijke uitspraak kunnen mensen uit het ‘no-nonsensetijdperk’ de wenkbrauwen fronsen. Klinkt dat niet als een overmoedig ideaal uit de Romantiek of – erger nog – is het geen valse pathetiek?

De directe ervaringen en reacties van de werker in de gezondheidszorg op wat hij in zijn werk tegenkomt, wijzen uit dat dat niet het geval is. Wat gaat door hem of haar heen bij het zien van een oudere patiënt met diepe ulcera tot op de spieren en zelfs tot op het bot aan beide hielen, onder- en bovenbenen en het heiligbeen.

Wanneer wij de aandoeningen van anderen zien, passen we die spontaan toe op ons zelf: ‘stel dat ik daar lag en zoiets had’.

Deze spontane reactie kan ertoe leiden dat de arts of verpleegkundige zich iets van het lijden van de patiënt eigen maakt.

Zich voor deze identificatie met de patiënt totaal afsluiten werkt averechts: het is voor de patiënt een uitermate vervelende ervaring, als hij te maken krijgt met een medewerker in de gezondheidszorg die hem niet begrijpt of zich voor hem afsluit. De specialist die tegen Job Olson zegt: “U moet er maar mee leren leven,” zegt eigenlijk:

‘uw probleem is niet mijn probleem, zoek het maar uit, maar laat mij er alstublieft buiten’. Dit is het grote risico van de gezondheidszorg opgevat als facilitair bedrijf: is iets niet meer ‘maakbaar’ of ‘herstelbaar’, is als het ware het gewenste product niet meer leverbaar, dan houdt de interesse voor de cliënt op. Dan is diens zorg niet meer de zorg van de hulpverlener.

Geen taboes meer?
Of de hulpverlener zich in de patiënt kan verplaatsen, hangt voor het grootste deel af van de mate waarin hij zijn eigen lijden onder ogen kan zien. Mensen kunnen er prat op gaan dat alle taboes in onze samenleving sinds de jaren zestig zijn overwonnen. Meestal denken zij dan aan het overboord werpen van taboes op seksueel gebied. Dit is echter een eenzijdige voorstelling van zaken, want er zijn andere taboes voor in de plaats gekomen. Zeker op het gebied van lijden en dood bestaan er hardnekkiger taboes dan ooit. Er oud uitzien vervult menigeen met afgrijzen. Binnen deze taboesfeer speelt het lichaam een centrale rol. Had angst vroeger vaak een geestelijke achtergrond in de vorm van schuldgevoelens, nu wordt de mens vooral beheerst door angst voor de risico’s op lichamelijk gebied die niet minder is dan de angst waar mensen in het verleden onder gebukt gingen, aldus de Belgische filosoof Herwig Arts: “Volkspredikanten van vroeger maakten de mensen bang voor de gevaren die de ziel bedreigden. Moderne diëtisten, dokters en populaire gezondheidsprofeten hebben thans de fakkel overgenomen: zij jagen de mensen de schrik op het lijf voor gevaren die het lichaam bedreigen (uiteraard afgezien van waarschuwingen tegen risico’s voor de gezondheid als zinvolle preventie, E.), men denke aan hypertensie, longkanker, pollutie enz., … de ziel heeft plaatsgemaakt voor het lichaam, de eeuwige toekomst voor het immediate nu en de gewetensangst voor de faalangst inzake sociaal succes.” (8)

In de boven geciteerde roman van Dorrestein komt het lichaam naar voren als het belangrijkste statussymbool van de moderne mens. Ook hierin komt de objectivering van het menselijk lichaam naar voren. Het is zoals de werkkring, de woning, de auto en de vakantie een middel om zich de erkenning van anderen te verwerven. Voor de perfectionering van het lichaam zijn velen tot een aanzienlijke vorm van ascese bereid. Cas Olson krijgt geen ontbijt en geen lunchpauze, maar ’s avonds een afgemeten hoeveelheid van 600 kilocalorieën. Als Cas zich daar niet aan houdt, dan kan hij – ofschoon hij een ‘coming man’ is – niet meer concurreren met de jongemannen van 18 in het bedrijf met hun prachtige lichamen. Bruin zijn, gespierd zijn, slank zijn door fitnesstraining en dieet zijn het ideaal van niet weinigen.

Binnen een zodanig streven naar perfectionering van het lichaam komt elke vorm van verval en veroudering – om de woorden van Job Olson te gebruiken – over als een “regelrechte bespotting van de menselijke waardigheid.” Een arts of verpleegkundige die zelf worstelt met een taboe op lichamelijke onvolmaaktheid, lijden en dood, kan daar met de patiënt niet open over communiceren. Wil de zorg van de laatste ook de zorg van de hulpverlener kunnen zijn, dan zal die hulpverlener de eigen onvolmaaktheid, tegenslag, lijden en dood op een of andere manier in zijn eigen leven een plaats moeten kunnen geven, oftewel bewust integreren in het geheel van zijn leven.

Solidariteit en sympathie
Als dat gebeurt, dan kan er tussen de medewerker in de gezondheidszorg en de patiënt een band van vertrouwen en wederzijds begrip, een vorm van solidariteit ontstaan, die op zich therapeutische waarde heeft. Als het goed is, is voor een medewerker in de gezondheidszorg, aldus het door de Pauselijke Raad voor het Pastoraat in de Gezondheidszorg uitgegeven Handvest: “de zieke nooit alleen maar een klinisch geval – een anoniem individu, op wie men de vrucht van zijn kennis moet toepassen -, maar te allen tijde een zieke mens ten opzichte van wie men een oprechte houding van sympathie, in de etymologische betekenis van het woord, moet aannemen. En dit vereist liefde: beschikbaar zijn, begrip, deelneming, welwillendheid, geduld, dialoog. Wetenschappelijke en professionele bekwaamheid zijn niet voldoende, een persoonlijke betrokkenheid bij de concrete situatie van elke patiënt is nodig.” (9)

Het woord ‘sympathie’ betekent etymologisch gezien ‘meevoelen’. Het gaat hierbij om de verwantschap of verbondenheid die personen met elkaar hebben en waardoor ze elkaars zorgen delen.

Hierin wordt tevens manifest dat het woord patiënt, letterlijk vertaald ‘de lijdende’, geen gebrek aan respect hoeft in te houden. Wanneer de hulpverlener ook zichzelf als lijdende mens onder ogen durft te komen, kan een vorm van solidariteit en sympathie groeien die beiden – althans in dit opzicht – op gelijk niveau plaatst.

3. Hoe kan lijden van de patiënt ook dat van de hulpverlener zijn?

Wat moet men zich voorstellen bij dat overgaan van het lijden van de patiënt in dat van de hulpverlener? Ik noem eerst twee manieren waarop dat beslist niet kan. Begrip, sympathie en solidariteit zijn geen zaken die uitdrukkelijk hoeven te worden geuit. Probeert men dat langs de weg van het non-verbale gedrag, bijvoorbeeld door schouderklopjes of het vasthouden van de hand, op onaangepaste wijze – niet iedere patiënt is hetzelfde – dan kan dat overkomen als een trucje of techniek om hem te winnen. Het hoeft geen betoog dat zoiets averechts werkt. Het uiten langs verbale weg kan hetzelfde resultaat opleveren. Wie suggereert dat hij een oudere met hemiplegie en motorische afasie begrijpt, terwijl dat niet het geval is, wekt argwaan of irritatie.

Een andere misvatting wordt mogelijk opgeroepen door het beeld van de ‘gewonde genezer’ uit de mythe van Aesculapius en door de uit de Hippocratische traditie geciteerde teksten: iemand zou eerst alles zelf aan de lijve moeten hebben ervaren, wil hij een ander effectief kunnen helpen. ‘Als je niet zelf hebt meegemaakt, weet je niet wat het is’, zo verzucht een vrouw met multiple sclerose die praktisch al haar spulletjes thuis moet achterlaten en haar privacy voor een groot deel verliest, doordat ze de rest van haar leven in een verpleeghuis moet doorbrengen. Zij heeft in zekere zin gelijk. Wij kunnen nooit helemaal in de huid van een ander kruipen en moeten ook niet de illusie wekken dat we dat zouden kunnen. Helemaal gelijk heeft ze echter niet. Het lijden is onder te verdelen in bepaalde soorten met een gemeenschappelijke noemer. We kennen het lichamelijk lijden (vooral pijn), het psychisch lijden (met als voornaamste vormen angst en vereenzaming) en het sociale lijden (in de vorm van miskenning en verlies aan sociaal prestige). Wie geen chronische pijn heeft, kan zich niet geheel voorstellen wat dat betekent, maar heeft zelf allicht weleens pijn geleden. Tevens zal de vrees niet meer mee te tellen alsook het psychische lijden in de vorm van angst niemand van ons totaal onbekend zijn.

4. Vereisten

In een advertentie waarin mensen worden opgeroepen te solliciteren naar een vacature, worden de noodzakelijke vereisten vermeld. Wat is vereist om de zorg van de patiënt tot je eigen zorg te maken?

Veel geleden hebben betekent niet automatisch een goede hulpverlener zijn. Lijden kan ook een beschadigende invloed op mensen uitoefenen. Wie door het lijden dat hij tegenkomt, totaal dichtklapt, kan die ervaringen met anderen niet delen. Het kan ook zijn dat de innerlijke leegte door het gebrek aan erkenning dat men van anderen ondervindt of meent te ondervinden, iemand ertoe brengt voor anderen te ‘zorgen’. Zo iemand maakt zich niet de zorg van de ander eigen, maar is feitelijk bezig voor zichzelf te zorgen. De patiënt wordt dan middel tot bevrediging van de eigen onvervulde behoeften aan affectie en erkenning door anderen, waardoor zorg gemakkelijk een klemmend en claimend karakter krijgt. Tegelijkertijd stelt zich natuurlijk de eis dat men wanneer men zich de zorg van anderen eigen maakt, dat doet met respect voor hun intimiteit.

Karaktereigenschappen

Kortom, ook hier zal het juiste midden tussen te grote afstandelijkheid en te grote intimiteit, tussen een te gesloten en een te weinig discrete benadering, tussen een zich totaal afsluiten voor de zorgen van de patiënt en er als hulpverlener teveel onder gebukt gaan de aangewezen weg zijn. De weg die de klassieke filosofen, Socrates, Plato en Aristoteles en in hun kielzog een groot deel van de westerse filosofen vanuit een schat aan

eeuwenlange wijsheid hebben gewezen, is de vorming van het karakter door de verwerving van de kardinale deugden: bezonnenheid, rechtvaardigheid, moed en matigheid. Ook hier moet voor een misvatting worden gewaakt: het gaat hier niet om de karikatuur van de deugden die ethici sinds de achttiende eeuw hebben opgeroepen. Zij degradeerden deugden tot burgermansfatsoen of conformisme. Evenmin gaat het om de mens die door de vorming van deugden 'perfect' zou zijn. De zogenaamd perfecte mens is voor anderen, helemaal voor zieken, niet zelden een tiran. De deugden in klassieke zin zijn morele karaktereigenschappen die de mens een innerlijk evenwicht, een harmonie en ordening in zijn innerlijk, zijn zijn en zijn gevoelsleven geven en daardoor tevens in zijn uiterlijk optreden. Dit is wat de mens nodig heeft om op adequate wijze zijn eigen feilen, zwakheden, tegenslagen en teleurstelling in zijn leven te integreren en deze daardoor voor anderen en zichzelf vruchtbaar te doen worden.

Professionaliteit
Daarmee zijn we er nog niet. Moeder Theresa van Calcutta, die de zorg voor aan hun lot overgelaten stervenden en andere verschoppelingen op zich heeft genomen en daardoor ook in niet-christelijke kringen groot aanzien geniet, zal zeker in hoge mate genoemde deugden hebben ontwikkeld. Zou men haar – afgezien van haar hoge leeftijd en tanende gezondheid – aanstellen tot hoofd van een afdeling van een verpleeghuis ergens in Nederland, dan zou succes niet zonder meer gegarandeerd zijn. Naast de integratie van het eigen lijden en de ontwikkeling tot een innerlijk harmonieuze persoonlijkheid is ook professionaliteit een noodzakelijke vereiste voor een goede medewerker in de gezondheidszorg.

Uit wat tot nu toe over de cultuur van de maakbare mens is gezegd, mag niet de conclusie worden getrokken dat er met medisch-technisch kunnen op zich iets mis zou zijn. De techniek is een middel waarmee heel veel, zeker lichamelijk lijden tot draagbare proporties kan worden teruggebracht. Waar het om draait is dat het de mens is die de techniek moet beheersen, en niet de techniek de mens. Wordt techniek het doel, dan worden de mens en zijn lichaam geofferd aan elk ideaal dat door technisch kunnen in het vooruitzicht wordt gesteld. Bij therapeutische en palliatieve toepassingen van technieken blijft daarentegen de mens het doel, mits de wijze raad van het derde citaat uit de Hippocratische geschriften opgevolgd wordt. Deze houdt in dat – in hedendaagse terminologie – ongeproportioneerde vormen van medische behandeling niet aan mensen worden opgedrongen en dat zeker van behandeling wordt afgezien, als de verhoudingen tussen de voor- en nadelen ervan disproportioneel zijn.

Besluit
Medewerkers in de gezondheidszorg tonen zich als echte practici soms wars van 'abstracte ethische verhalen'. Hieruit blijkt dat zij zich onvoldoende realiseren hoe nauw mensvisie, cultuur en zorgvisie met elkaar samenhangen. Zich hiervan bewust worden is de eerste en noodzakelijke stap op weg naar een goede en adequate zorgvisie.

Dit artikel is een bewerking van een lezing gehouden tijdens het symposium (Uw zorg mij'n zorg) georganiseerd door de sectie Young Health Professionals van de stichting SOKA in het conferentieoord Zonnewende te Moergestel op 22 maart 1997.

Noten
1. R. Dorrestein, Want dit is mijn lichaam, Uitgeverij Contact/Stichting Collectieve Propaganda van het Nederlandse Boek, 1997, p. 27.
2. Ibid., pp. 29-30.
3. Ibid., pp. 51-52.
4. Reallexikon fur Antike und Christentum, s.v. "Asklepios."
5. J. Conde, "Suffering and the Meaning of Life," Dolentium Hominum 11 (1996), nr. 1, p. 128.

6. De Flatibus, I, 7-8, in: Hippocrates, transl. WH.S. Jones, London: William Heinemann, 1923, vol. 11, pp. 226/227.
7. De arte, 111, 6-10, in: Hippocrates, op. cit., vol. 11, pp. 192/193.
8. H. Arts, Waarom moeten mensen lijden?, Leuven: Davidsfonds, 1993 (2e herziene uitgave), p. 36.
9. Pauselijke Raad voor het Pastoraat in de Gezondheidszorg, Handvest van de werkers in de gezondheidszorg, Oegstgeest: Colomba, 1995, nr. 2, pp. 12-13 (=Publicaties van de Stichting Medische Ethiek, nr. 3).

Overgenomen met toestemming van Pro Vita Humana.

Gij zult niet doden

In de “Catechismus van de Katholieke Kerk” en in het “Geloofsboek”

Communio, 1996 (21), nr. 1, p 62-72
door prof.dr. S. van Calster, theoloog, priester van het aartsbisdom Mechelen-Brussel, hoofdredacteur Communio voor Vlaanderen, hoogleraar pastoraaltheologie aan verschillende grootseminaries.

De “*Catechismus van de katholieke Kerk*” (*KKK*) legt de inhoud van het vijfde gebod in drie rubrieken uiteen: de eerbied voor het menselijk leven (1), de waardigheid van de persoon (2) en het bewaren van de vrede (3).

Wij zullen een samenvatting brengen van de leer over het vijfde gebod, zoals die in de Catechismus is geformuleerd. Verder zullen wij een vergelijking maken tussen wat de *KKK* en het “Geloofsboek van de Belgische bisschoppen” (*GB*) over dit onderwerp zeggen. Vooraf kunnen wij reeds opmerken dat het Belgische boek de boven vermelde indeling in drie rubrieken niet maakt.

De eerbied voor het menselijk leven
De *KKK* baseert het vijfde gebod op twee bijbelteksten: Ex. 20,13 : “Gij zult niet doden”, en Mat. 5,21-22 : “Gij hebt gehoord dat tot onze voorouders gezegd is: Gij zult niet doden. Wie doodt zal strafbaar zijn voor het gerecht. Maar ik zeg u : Al wie vertoornd is op zijn broeder, zal strafbaar zijn voor het gerecht”.

Naast deze twee bijbelteksten gaat de *KKK* uit van twee fundamentele principes. In de eerste plaats wordt de nadruk gelegd op het feit dat “het menselijk leven heilig is, omdat het vanaf zijn oorsprong getekend is door Gods scheppende activiteit en voor altijd een speciale relatie blijft bewaren met zijn Schepper, zijn enige einddoel” (2258). De wet die het “vrijwillig doden van een onschuldige verbiedt is universeel geldig: zij verplicht allen en iedereen, altijd en overal” (2261).

Vervolgens legt de *KKK* de nadruk op de verdieping en uitbreiding die Jezus zelf aan dit gebod gegeven heeft. Jezus “verbiedt eveneens alle woede, haat en wraak. Meer nog, Hij vraagt aan zijn leerlingen de andere wang toe te keren en hun vijanden te beminnen. Hijzelf heeft Zich niet verdedigd en legde Petrus op, het zwaard in de schede te steken” (2261).

Het Belgische *Geloofsboek* van zijn kant gaat uit van een tekst van Irenaeus : “God vindt zijn glorie in de levende mens, maar een mens vindt pas het echte leven in het zien van God”. Volgens het *Geloofsboek* gaat het “over dit leven in de enge betekenis” (174). De mens zal zich dan ook “onthouden van alles wat naar de dood ruikt: elkaar geestelijk stuk maken, iemand wegpesten, anderen tot zonde brengen.” Het *GB* verwijst hier

expliciet naar het bekende woord van Jezus over de ergernis: “Als iemand een van deze kleinen die in Mij geloven aanstoot geeft, zou het beter voor hem zijn als men hem een molensteen om de hals hing en hem liet verdrinken in het diepste van de zee” (Mat. 18,6).

Onder de titel “eerbied voor het leven” behandelt de *KKK* na het getuigenis vanuit de Schrift vijf specifieke onderwerpen: wettige zelfverdediging, vrijwillige doodslag, abortus, euthanasie en zelfmoord.

De grondslag voor de *wettige zelfverdediging* ziet de *KKK* in het feit dat “de liefde voor zichzelf een grondprincipe van zedelijkheid is en blijft. Het is dus geoorloofd zijn eigen recht op leven te laten eerbiedigen. Wie zijn leven verdedigt, maakt zich niet schuldig aan moord, zelfs niet als hij ertoe verplicht wordt om zijn aanvaller een dodelijke slag toe te brengen” (2264). “Dit recht op zelfverdediging wordt zelfs een plicht voor degene die verantwoordelijk is voor andermans leven, voor het algemeen welzijn van het gezin of van de gemeenschap” (2265). Uit deze gegevens trekt de *KKK* nog twee conclusies. In de eerste plaats heeft de overheid het recht en de plicht om straffen op te leggen die in verhouding staan tot de ernst van het misdrijf, de doodstraf niet uitgesloten. Vervolgens wordt aan de gezagdragers het recht toegekend gewapend op te treden tegen de aanvallers van de gemeenschap waarvoor zij verantwoordelijkheid dragen (2266). Wel is de overheid, ter wille van de waardigheid van de menselijke persoon, ertoe gehouden zich ter verdediging van mensenlevens zoveel mogelijk tot “onbloedige middelen” te beperken (2267).

In het *GB* komt de wettige zelfverdediging niet ter sprake. Wel wordt er uitvoeriger op de doodstrafingegaan dan in de *KKK*. Met doodstraf wordt bedoeld: “elk eigenmachtig, antisociaal doden, met andere woorden: het recht in eigen handen nemen”, terwijl dit recht in feite alleen aan God toekomt. Het *GB* vervolgt: “Zelfs het leven van de moordenaar is heilig”, waarbij verwezen wordt naar Gen. 4,15 : Als bescherming kreeg zelfs de moordenaar Kaïn een teken van God op het voorhoofd”.

Het *GB* stelt wel dat bevoegde organen het recht kunnen hebben eventueel de doodstraf uit te spreken om onder meer “het kwaad in de gemeenschap uit te roeien of de anderen te beschermen”. Er wordt echter onmiddellijk aan toegevoegd dat er in de bijbelse tijden een “asielrecht voor de veroordeelde bestond.” Hij kon “vluchten naar een heilige plaats, een laatste beroep doen op God, de enige Heer over leven en dood”. Het *GB* besluit aldus zijn stellingname tegen de uitvoering van de doodstraf: “Een democratische maatschappij zou zo sterk moeten zijn, dat zij de uitvoering van de doodstraf niet nodig heeft om recht te doen heersen” (176). Feitelijk wordt hier een onderscheid gemaakt tussen “het uitspreken en het uitvoeren” van de doodstraf: De *KKK* gaat op dit thema niet in.

De vrijwillige doodslag en de vrijwillige medewerking aan zulk een daad worden in de *KKK* veroordeeld als zware zonden. “Het vijfde gebod verbiedt om ook maar iets te doen met de bedoeling iemand indirect ter dood te brengen”. Bovendien verbiedt de morele wet “iemand zonder reden aan doodsgevaar bloot te stellen of hulp te weigeren aan een persoon in levensgevaar” (2269).

Vanuit het standpunt dat het menselijk leven volstrekt geëerbiedigd en beschermd moet worden vanaf het moment van de conceptie, handelt de *KKK* over *abortus en euthanasie*.

Als argument tegen *abortus* geldt dat de vrucht vanaf de conceptie een menselijke persoon is. Immers, zo wordt gesteld, het behoort tot de onveranderlijke leer van de Kerk dat “de rechtstreekse vrucht-afdrijving, die als doel of als middel gewild wordt, en de formele medewerking eraan ernstig in strijd zijn met de zedenwet en als zware zonde moeten worden beschouwd” (2272). In dat verband wordt verwezen naar de ondubbelzinnige tekst van de Didachè: “Gij zult het kind niet doden door abortus en de pasgeborene zult gij niet laten sterven” (2271).

Het *GB* baseert het verbod op abortus en euthanasie op het niet nader gespecifieerd woord van God: “De ander is er namens Mij, en de Andere ben Ik. Zijn bloed is mijn bloed” (175).

Prenataal diagnostisch onderzoek is, volgens de *KKK*, echter wel moreel toegelaten als “dit het leven en de integriteit van het embryo en de foetus respecteert en gericht is op behoud en genezing. Ingrepen op het menselijk embryo zijn eveneens geoorloofd op voorwaarde dat ze het leven en de integriteit ervan eerbiedigen” (2273). Immoreel is echter het “produceren van menselijke embryo’s met de bedoeling ze te gebruiken als biologisch beschikbaar materiaal” (2273).

Pogingen tot het beïnvloeden van erfelijke eigenschappen van chromosomen of genen, die niet therapeutisch bedoeld zijn, maar gericht op de produktie van menselijke wezens, geselecteerd op basis van het geslacht of op basis van andere vooropgestelde kwaliteiten, zijn in strijd met de persoonlijke waardigheid van het menselijk wezen, aldus de *KKK* (2275). Deze pogingen om het menselijk leven te manipuleren komen in het *GB* niet ter sprake.

Moreel onaanvaardbaar is *directe euthanasie*, die erin bestaat een einde te maken aan het leven van gehandicapten, zieken of stervenden. Bovendien is volgens de *Catechismus* eveneens als moord te bestempelen, “elke handeling die of verzuim dat – in zichzelf of qua intentie – de dood bewerkt ten einde de pijn weg te nemen”.

Wel kan het geoorloofd zijn medische behandelingen, die niet in verhouding staan tot de verwachte resultaten, stop te zetten. Men noemt dit het afwijzen van “therapeutische koppigheid”. Het argument luidt hier: men wil niet de dood bewerken, maar men aanvaardt dat men ze niet kan verhinderen. De gewone verzorging aan de zieke mag echter niet onderbroken worden. “Het gebruik van pijnstillende middelen om het lijden van een stervende te verlichten, zelfs als men daardoor zijn leven zou verkorten, kan moreel in overeenstemming zijn met de menselijke waardigheid, als de dood noch als doel, noch als middel beoogd wordt, maar enkel wordt voorzien en geduld als onvermijdelijk”. De *KKK* spoort hierbij aan tot een “pijn-verzachtende verzorging” (2279).

Omdat de mens slechts beheerder en geen eigenaar is van het leven dat God hem heeft toevertrouwd, mag hij er niet over beschikken. Zelfmoord is dan ook in tegenspraak met de ware liefde voor zichzelf: de naastenliefde en de liefde tot de levende God. Bovendien is het een ergernis wanneer zelfmoord wordt uitgevoerd om als voorbeeld te dienen. Vrijwillig zijn medewerking aan zelfmoord verlenen, gaat eveneens in tegen de zedenwet (2280- 2281).

Ook het *GB* beschrijft de zelfdoding als een daad die “objectief gezien van binnen uit slecht is. Maar subjectief gezien, zal de schuld van diegene die zich het leven beneemt vaak sterk verminderd zijn. God alleen kan oordelen” (174). De Catechismus spreekt eveneens over subjectieve omstandigheden die de verantwoordelijkheid van de zelfmoordenaar verminderen. Gedacht wordt daarbij aan “zware psychische storingen, angst of ernstige vrees voor beproevingen, lijden of foltering”. Logischerwijze besluit de *KKK* dan ook dat men “niet moet wanhopen met betrekking tot de eeuwige zaligheid van mensen die zichzelf gedood hebben. God kan, langs wegen die Hij alleen kent, ervoor zorgen dat ze nog de kans krijgen op een heilbrengend berouw. De Kerk bidt dan ook voor diegenen die zich het leven hebben benomen” (2283).

De eerbied voor de waardigheid van de persoon

In de tweede paragraaf behandelt de *KKK* eveneens vijf thema’s. Telkens wordt eerbied gevraagd: voor de ziel van de naaste, voor zijn gezondheid, voor de mens bij wetenschappelijk onderzoek, voor lichamelijke gaafheid en voor de doden.

De houding of het gedrag dat anderen ertoe brengt om kwaad te begaan, noemt de *KKK* ergernis. Ergernis wordt omschreven als een zware zonde. Bijzonder zwaar wordt deze zonde op grond van het gezag van diegenen die ergernis geven of op grond van de kwetsbaarheid van diegenen die er het slachtoffer van zijn

(2284-2285). Speciaal wordt verwezen naar zware ergernis in opvoedingssituaties, met name vanwege diegenen die, van nature of krachtens hun ambt, als taak hebben anderen te onderrichten en op te voeden. Door wettelijke voorschriften of instellingen, door mode of door de publieke opnie kan eveneens ergernis ontstaan (2286).

Zowel in het *GB* als de *KKK* wordt verwezen naar het Jezuswoord over de ergernis: “Maar als iemand een van deze kleinen die in Mij geloven, aanstoot geeft, zou het beter voor hem zijn als men hem een molensteen om de hals hing en hem liet verdrinken in het diepste van de zee” (Mat. 18,6). Bij ergernis wordt geen onderscheid gemaakt tussen objectief kwaad en subjectief beperkte schuld.

Gezondheid is een kostbaar goed dat door God aan de mens is toevertrouwd. Hij moet er dan ook op een gepaste wijze voor zorgen. Enerzijds moet de staat bestaansvoorwaarden scheppen om de gezondheidszorg van de burgers te verzekeren. Gedacht wordt daarbij aan: “voedsel, kleding, huisvesting, gezondheidszorg, elementair onderwijs, werk en sociale bijstand” (2288). Anderzijds verzet de *KKK* zich tegen “een nieuw-heidense opvatting” die erop uit is de cultus van het lichaam te bevorderen en daaraan alles op te offeren. Tot een ontaarding van de menselijke verhoudingen kan dit leiden wanneer door een selectieve keuze onderscheid wordt gemaakt tussen zwakken en sterken (2289). Bij de eerbied voor de gezondheid komen eveneens ter sprake: de deugd van matigheid en alle vormen van overdrijving. Zwaar schuldig is degene die “in staat van dronkenschap of door een onbeheerste zucht naar snelheid de veiligheid van anderen en van zichzelf in gevaar brengt”. Tenslotte wordt eveneens “het druggebruik” als zware zonde bestempeld omdat het ernstige schade aan de gezondheid en het leven van de mens toebrengt. Clandestiene produktie en handel in verdovende middelen worden “schandalige praktijken” genoemd omdat zij aanzetten tot druggebruik (2290-2291).

Ook het *GB* spreekt uitdrukkelijk over de zorg voor het lichaam. Als motivering wordt gegeven: het is een gave uit Gods vaderlijke hand met de inwoning van de heilige Geest. De opdracht is het te aanvaarden en er zorg voor te dragen. Positief ingevuld: hygiëne, sportbeoefening, tijdige rust en medische zorg zijn belangrijk. Negatief: alcohol, tabak en geneesmiddelen kunnen tot verslaving leiden, om maar te zwijgen over “andere drugs” die een mensenleven verwoesten.

Kleine verschillen zijn hier te merken tussen het *GB* en de KJ(](Beide boeken spreken in verband met verslaving over alcohol, tabak, medicijnen en drugs. De *KKK* vermeldt bovendien als eerste in de rij het misbruik van spijs en drank (in het *Geloofsboek* niet vermeld). Overigens verbindt de *KKK* met alcohol “onbeheerste zucht naar snelheid”, wat in het *GB* verbonden wordt met “de ander minder belangrijk vinden”. Tot de zorg voor het lichaam behoort in het *GB* ook de sportbeoefening. In de *KKK* wordt dan weer gewezen op het gevaar voor verafgoding van sportieve prestaties.

De *KKK* staat positief tegenover zuiver wetenschappelijk en toegepast onderzoek omdat het hier gaat om een belangrijke vertolking van het meesterschap van de mens over de schepping. Wel “moeten zij ten dienste staan van de menselijke persoon, van zijn onvervreemdbare rechten en tevens van zijn waarachtig en integraal welzijn in overeenstemming met Gods heilsplan en wil” (2294).

Proefnemingen op mensen zijn moreel niet aanvaardbaar als ze onevenredig grote of vermijdbare risico’s meebrengen voor het leven of voor de fysieke en psychische integriteit van de betrokkenen. Toestemming tot proefneming is altijd vereist van de persoon of zijn rechthebbende.

In verband met orgaan-transplantatie wordt gesteld dat deze niet aanvaardbaar zijn zonder de uitdrukkelijke toestemming van de donor of de rechthebbenden. Als de fysieke en psychische risico’s voor de donor in evenwicht zijn met het goed dat bij de ontvanger beoogd wordt, is *orgaan-transplantatie* wel in overeenstemming met de zedenwet en kan zij zelfs verdienstelijk zijn. Het is moreel ontoelaatbaar om

rechtstreeks een blijvende verminking of de dood van een mens te veroorzaken, zelfs al zou men daardoor het overlijden van anderen kunnen uitstellen, aldus de *KKK* (2296). In het *GB* komt deze problematiek niet ter sprake.

Onder de titel *lichamelijke gaafheid* worden in de *KKK* een aantal daden vermeld die deze gaafheid in het gedrang brengen: ontvoering, gijzeling, foltering zijn van zedelijk standpunt uit ongeoorloofd omdat zij een ondraaglijke druk uitoefenen op de slachtoffers. Amputatie, verminking en sterilisatie, indien niet om strikt therapeutische redenen toegepast, zijn eveneens in strijd met de zedenwet, aldus de *KKK* (2297). Het *GB* gaat op deze aspecten niet in.

De *eerbied voor de doden* omvat in de *KKK* de zorg voor de stervenden opdat deze in waardigheid en vrede hun laatste ogenblikken zouden kunnen doorbrengen. Er wordt ook gevraagd dat diegenen die hen dierbaar zijn er zouden voor zorgen dat zij de sacramenten kunnen ontvangen die hen op de ontmoeting met de levende God voorbereiden.

“Het lichaam van de overledene moet men met respect en liefde behandelen vanuit het geloof in de verrijzenis” (2300). Er wordt ook nog verwezen naar het feit dat lijkschouwing moreel kan gerechtvaardigd zijn om wettelijke redenen of voor wetenschappelijk onderzoek. Afstaan van organen na de dood is eveneens toegestaan en kan zelfs verdienstelijk zijn. Tenslotte wordt gezegd dat de Kerk crematie toestaat als hierbij het geloof in de verrijzenis niet in het gedrang komt (1301). Ook deze problematiek komt in het *GB* niet aan de orde.

Het bewaren van de vrede
In de derde paragraafkomen twee titels aan de orde: vrede en het vermijden van oorlog.

De basis voor de oproep tot vrede ziet de *KKK* in de uitspraak van Jezus, die herinnert aan het gebod: “Gij zult niet doden” (Ex. 20,13), maar er tevens de veroordeling van haat en gramschap mee verbindt: “Maar Ik zeg u: al wie vertoornd is op zijn broeder, zal strafbaar zijn voor het gerecht” (Mat. 5,21-22).

Volgens de *KKK*is vrede nodig “om de eerbied voor het leven en de groei ervan mogelijk te maken.” Enkele noodzakelijke voorwaarden voor het in stand houden van vrede worden opgesomd: bescherming van de persoonlijke eigendom, vrije communicatie tussen de mensen, eerbied voor de menselijke waardigheid van personen en volkeren en toegewijde beoefening van de broederlijkheid (2304).

Vervolgens wordt gezegd dat de “aardse vrede beeld en vrucht is van de vrede van Christus, de messiaanse ‘Vredevorst’ Jes. 9,5). Door zijn bloed, op het kruis vergoten, heeft Hij ‘in zijn eigen vlees de vijandschap gedood’ (Ef 2,16). Hij heeft de mensheid met God verzoend en van zijn Kerk het sacrament van eenheid van de mensheid en van de vereniging met God gemaakt. ‘Hij is onze vrede’ (Ef. 2,14). Hij heeft hen ‘die vrede stichten’ zalig verklaard (Mat. 5,9)” (2305).

Verwijzend naar *Gaudium et spes* stelt de *KKK* dat, “omwille van de rampen en de ongerechtigheden die elke oorlog met zich meebrengt, de Kerk met aandrang vraagt te bidden en zich in te zetten opdat God in zijn goedheid ons moge bevrijden van de oude slavernij van de oorlog” (2307).

Als hoofdprincipe geldt dat “alle burgers en alle bestuurders zich moeten inspannen om oorlogen te vermijden” (2308). Indien echter vreedzame onderhandelingen uitgeput zijn, zal men de regeringen het recht niet kunnen ontzeggen om zich wettig te verdedigen.

In dit kader worden dan de strenge voorwaarden opgesomd waaronder “wettige zelfverdediging door de militaire macht” toelaatbaar is. “Gelijktijdig is vereist:

– dat de schade die door de aanvaller aan het volk of de volkerengemeenschap wordt toegebracht, van blijvende aard is, dat ze belangrijk is en met zekerheid vaststaat;
– dat alle andere middelen om de schade een halt toe te roepen onuitvoerbaar of ondoeltreffend zijn;
– dat er een serieus vooruitzicht is op een gunstig resultaat;
– dat het gebruik van wapengeweld geen grotere kwalen en meer wanorde teweegbrengt dan het kwaad dat men wil uitschakelen. De vernietigende kracht van de moderne wapens moet zeer zwaar wegen bij de beoordeling van deze laatste voorwaarde" (2309).
De morele gewettigdheid van deze zogenaamde traditionele principes voor een "rechtvaardige oorlog" moet beoordeeld worden door diegenen die voor het algemeen welzijn verantwoordelijk zijn (id.).

Uit deze principes haalt de *KKK* een aantal gevolgtrekkingen. In de eerste plaats heeft in het voorkomend geval de "overheid het recht en de plicht aan de burgers de verplichtingen op te leggen die nodig zijn voor de nationale verdediging. De militairen, die zich ten dienste stellen van het vaderland, worden naar het voorbeeld van *Gaudium et spes* in de *KKK* "dienaren van de veiligheid en de vrijheid der volken" genoemd (2310). En voor gewetensbezwaarden moet een billijke regeling getroffen worden (2311).

In het laatste gedeelte van de paragraaf worden enkele principes uit *Gaudium et spes* en *Populorum progressio* voor "de morele wet die blijft gelden tijdens de gewapende conflicten" in herinnering gebracht. In de eerste plaats is tussen de strijdende partijen niet alles geoorloofd. "Niet-strijdende burgers, gewonde soldaten en krljgsgevangenen moeten met respect en menselijkheid behandeld worden" (2313). Handelingen, bevelen of blinde gehoorzaamheid die tot de uitmoording van een volk, van een natie of van een etnische minderheid leiden, moeten "als doodzonde veroordeeld worden" (id.). "De *KKK* bevestigt dat men "verplicht is zich te verzetten tegen bevelen die een genocide opleggen" (id.).

Oorlogshandelingen die zonder onderscheid gericht zijn op de verwoesting van hele steden of grote gebieden met hun inwoners worden door de *KKK* bestempeld als een misdaad tegen God en de mens zelf. Wie atoomwapens, biologische of chemische wapens bezit, is in de gelegenheid dergelijke misdaden te begaan (2314). Het opeenhopen van wapens en de bewapeningswedloop waarborgen de vrede niet omdat men de oorzaken van de oorlog niet wegneemt, integendeel dit risico nog dreigt te vergroten. Bovendien worden door het vervaardigen van steeds maar nieuwe wapens onmetelijke rijkdommen verkwist die zouden kunnen besteed worden aan de ontwikkeling van de volkeren (2315). Omdat wapenhandel en wapenproduktie het algemeen welzijn raken, heeft de overheid het recht en de plicht ze aan regels te binden (2316).

Tot slot worden enkele oorzaken van oorlog onder de aandacht gebracht: overdreven ongelijkheid op economisch of sociaal vlak, afgunst, achterdocht en hoogmoed …. Voor zover mensen zondaars zijn, zal de vrede in de wereld altijd bedreigd worden, maar voor zover zij in liefde de zonde overwinnen wordt ook het geweld een halt toegeroepen, totdat het woord van Jesaja 2,4 wordt vervuld: "Dan smeden zij hun zwaarden om tot ploegscharen, en hun lansen tot sikkels; geen volk trekt zijn zwaard meer tegen een ander, en niemand oefent zich voor de strijd" (2317).

Het *GB* ziet het ontstekingsmechanisme van elke doodslag in jaloersheid of wedijver, die stilaan het hart vergiftigt en die men uiteindelijk zelf niet meer de baas kan" (174). Ook het onstaan van oorlog vindt daar zijn oorzaak, omdat dit ontstekingsmechanisme van naijver en ruzie niet tijdig onschadelijk werd gemaakt. Voor het *Geloofsboek* lijkt de vraag van een rechtvaardige oorlog voorbijgestreefd zodra daarmee een atoomcatastrofe bedoeld is. Het besluit de reflectie over de oorlog met een verwijzing naar *Gaudium et spes* waarin gesteld wordt dat kleine stappen moeten gezet worden om "met inzet van alle krachten het ogenblik voor te bereiden, waarop met instemming van alle volkeren elk soort oorlog totaal kan verboden worden" (GS 82).

Het *GB* besluit de reflectie over het vijfde gebod met enkele positieve suggesties om doodslag en alles wat

ermee verband houdt te voorkomen. Aan de orde komen daarbij “asielrecht, ziekenzorg en lichamelijke werken van barmhartigheid”. Er wordt gepleit voor andere vormen van asielrecht: eilanden van overleg bij uitbarsting van geweld in de grote wereld, maar ook “eilanden van gesprek” binnen de huiskring telkens wanneer een conflict dreigt hoog op te lopen. “Ook de ‘ark van Noach’ is zo ’n eiland. Het verhaal van Noach volgt in de bijbel op het verhaal van Kaïn en spreekt over de redding door de ark en de regenboog in de wolken die het verbond bezegelt”. Het *GB* besluit: “Gods ark redt. Voorafschaduwing van wat de Kerk kan zijn: redplaats voor het leven”. En dan volgt nog een aansporing om zelf – in het spoor van zovelen als Vincentius, Don Bosco, Damiaan … en zoveel ongekende stille werkers – een reddende ark ten bate van het leven te zijn. Zij zullen van de verrezen Heer Jezus zelf de lichamelijke werken van barmhartigheid mogen vernemen: “Komt gezegenden van mijn Vader … Ik had honger en gij hebt Mij te eten gegeven. Ik had dorst … ” (Mat. 25,34-36).

Tot besluit

De Catechismus van de Katholieke Kerk en het *Geloofsboek van de Belgische bisschoppen* behandelen elk op een eigen wijze het vijfde gebod: “Gij zult niet doden. Uit onze vergelijking blijkt dat de grote inhoudelijke lijnen dezelfde zijn. Wel somt de *KKK* een aantal problemen op die in het *GB* niet aan bod komen. Maar er is een ander onderscheid tussen beide publikaties. De Catechismus streeft naar een zekere volledigheid in het aanbieden van de thematieken die met het vijfde gebod verband houden. Er wordt gezegd – zij het vaak op een beknopte wijze – hoe de Kerk erover denkt. De *KKK* is als een naslagwerk, waarin men snel kan terugvinden hoe het huidige standpunt van het magisterium van de Kerk geformuleerd wordt.

Het *GB* biedt daarentegen een leestekst aan. Men wil de lezer meenemen in een dynamiek en hem interesseren voor deze thematiek. In de formulering van de leer van de Kerk wordt geen volledigheid nagestreefd.

Men kan gerust zeggen dat beide publikaties elkaar aanvullen: het *GB* als instrument om de lezer te interesseren in de zaak, de *KKK* als instrument om de kern van wat de Kerk over een bepaalde materie leert, op te sporen. Registers in de *KKK* zijn daarbij een goede hulp. Het *GB* bevat alleen een inhoudstafel, geen registers.