

Abortus uit strafrecht beslissing met zware symbolische betekenis

In ons land is abortus sinds geruime tijd onder bepaalde voorwaarden gedepenaliseerd. In het Belgische parlement zijn nu verschillende voorstellen neergelegd om abortus volledig uit het strafrecht te verwijderen. De huidige praktijk zal daardoor wellicht niet veel veranderen. Toch gaat het om een beslissing met een zware symbolische betekenis. Want tegenover zwangerschapsafbreking zal dan fundamenteel anders worden aangekeken. En de gevolgen daarvan zijn aanzienlijk. Daarom stellen we ons vragen. Het zijn vragen die over de ideologische grenzen heen gesteld worden.

In een democratie staat het strafwetboek borg voor de bescherming van de menselijke waardigheid en de fysieke integriteit van iedere persoon. Mag deze bescherming over het hoofd worden gezien wanneer het om een menselijk leven gaat dat nog groeit naar de geboorte? Het leven waarnaar vele mensen verlangen, waarvoor velen opkomen en vechten, waarvoor de geneeskunde de grootste vooruitgang boekt, dat zo kostbare leven. Waarom zou dat leven in zijn prille begin niet beschermd moeten worden alsof het nog geen leven is?

Abortus zal nooit vanzelfsprekend worden. Ook niet als het uit het strafwetboek gehaald wordt. Het wordt nooit een gewone 'ingreep'. Het zal nooit van harte gebeuren. Er zijn enkel maar verliezers. Zeker, omstandigheden kunnen mensen radeloos en uitzichtloos maken. Juist dan is een mens zo ontredderd en eenzaam. Als de wet dan alleen maar suggereert dat het om een gewone ingreep gaat, wordt geen recht gedaan aan wat de betrokkenen ervaren en beleven. Waarom dan nog raad of hulp vragen? De vragen zelf dreigen al van meet af aan niet ernstig genomen te worden. Het zal de ontredde en de eenzaamheid alleen maar groter maken.

Dat is het gevaar waarop we willen wijzen: wanneer abortus uit het strafwetboek wordt gehaald, riskeert het een medische ingreep te worden als een andere. Het is dan geen overtreding meer in de gevallen die de wet voorziet. Het wordt een recht. Wie er vragen bij stelt of wie abortus weigert, zal zich dan moeten verantwoorden. En dat laatste geldt zowel voor de arts als voor de betrokken vrouw. Zelfs wanneer de clause van de gewetensvrijheid wordt behouden, zal die alsmaar minder kunnen ingeroepen worden. Een medische handeling vergt immers een medische beslissing, en niet zozeer een gewetensbeslissing.

Onze samenleving heeft het steeds moeilijker met alles wat onze plannen doorkruist, met alles wat onze levenswijze verstoort. Dat geldt voor mensen die oud zijn of ziek, voor mensen die gehandicapt zijn, voor armen, vreemdelingen of mensen op de vlucht die bij ons terecht komen. Dat geldt ook voor het ongeboren leven. In zijn encycliek *Laudato Si'* zegt Paus Franciscus dat dit alles met elkaar te maken heeft: *Wanneer de persoonlijke en gemeenschappelijke gevoeligheid voor het ontvangen van nieuw leven verloren gaat, verdorren ook andere vormen van verwelkoming die het sociale leven ten goede komen.* [1: Paus Franciscus, Encycliek, 'Wees geprezen' - over de zorg voor het gemeenschappelijke huis, *Laudato Si'* (24 mei 2015), 120: "Daar alles in relatie staat, is de verdediging van de natuur evenmin verenigbaar met de rechtvaardiging van abortus. Een educatieve weg voor de aanvaarding van de ons omgevende zwakke wezens, die soms hinderlijk of storend zijn, lijkt niet uitvoerbaar, wanneer ..."]

Kardinaal Jozef De Kesel en de bisschoppen van België

Overgenomen met toestemming van R.K. Documenten.nl

Palliatieve zorgen: overal en door iedereen. Palliatieve zorgen in alle streken. Palliatieve zorgen in alle godsdiensten en overtuigingen

Aan mgr. Vincenzo Paglia, president van de Pauselijke Academie van het Leven

Excellentie,

1. In naam van de Heilige Vader Paus Franciscus en in mijn persoonlijke naam, richt ik mijn hartelijke groeten zowel tot de organisatoren als aan de deelnemers van het congres over palliatieve zorgen. Het gaat om kwesties die de laatste ogenblikken van ons aardse leven betreffen en de mens in een grenssituatie plaatsen die onoverkomelijk lijkt voor de vrijheid en soms opstandigheid en angst verwekt. Daarom probeert men er in de huidige samenleving op talrijke manieren aan te ontkomen en ze te vermijden, en laat men na te luisteren naar een aanwijzing uit de psalm 90 (89), 12: “Leer ons onze dagen naar waarde te schatten en zo te komen tot wijsheid van hart”. (Ps. 90, 12) Zo beroven wij ons van de rijkdom die juist in eindigheid verborgen ligt en van een gelegenheid om een levenswijze te ontplooiën die op persoonlijk en sociaal vlak zinvoller is.

Palliatieve zorgen daarentegen, geven niet toe aan deze afwijzing van de wijsheid die in eindigheid besloten ligt, en dit is een andere reden die wijst op het belang van dit onderwerp. Zij wijzen namelijk op een herontdekking van de diepste roeping van de geneeskunde, die er vooral één is van zorg dragen: het is haar taak altijd zorg te dragen, ook al is het niet altijd mogelijk te genezen. Zeker, de geneeskunde baseert zich op een onvermoeibaar engagement om nieuwe kennis te verwerven en een steeds groter aantal ziekten te bestrijden. Maar palliatieve zorgen getuigen binnen de hospitaalpraktijk van het bewustzijn dat een grenssituatie niet alleen moet bestreden en overstegen worden, maar dat zij ook dient erkend en aanvaard te worden. En dat betekent niet de zieken aan hun lot over te laten, doch integendeel hen nabij te zijn en te begeleiden in de moeilijke beproeving die zich op het einde van het leven manifesteert.

2. Wanneer alle mogelijkheden van het “doen” uitgeput lijken, komt juist dan het belangrijkste aspect van menselijke relaties aan het licht, dat van het “zijn”: aanwezig zijn, nabij zijn, opvangen. Dat houdt ook in dat men deelt in de onmacht van degene die het uiterste punt van zijn leven bereikt heeft. Dan kan de grenssituatie van betekenis veranderen: niet meer een plaats van scheiding en eenzaamheid, maar een gelegenheid voor ontmoeting en gemeenschap. De dood zelf wordt in een symbolische horizont geplaatst waarbij zij niet zozeer verschijnt als het einde waarvoor het leven breekt en bezwijkt, maar eerder als de vervulling van een bestaan dat gratis ontvangen en met liefde gedeeld werd.

De logica van de verzorging herinnert namelijk aan deze dimensie van onderlinge afhankelijkheid in de liefde, die inderdaad bijzonder aan het licht komt bij ziekte en lijden, vooral bij het levenseinde, maar feitelijk loopt zij doorheen alle menselijke relaties en is zij er zelfs de meest specifieke eigenheid van. “Uw enige schuld blijve de onderlinge liefde. Wie zijn naaste bemint, heeft de wet vervuld” (Rom. 13, 8): zo luidt de aansporing en troost van de Apostel. Dan lijkt het redelijk een brug te slaan tussen de zorgen die men sinds het begin van het leven gekregen heeft en die iemand tot volle ontplooiing lieten komen en de zorgen die op een verantwoorde manier aan anderen gegeven worden, generaties lang, zodanig dat heel de mensenfamilie omvat wordt.

3. Het is op deze weg dat de vonk kan ontspringen, die de ervaring van een liefdevol delen van het leven tot aan het mysterieuze vertrek, verbindt met de Evangelieverkondiging die iedereen ziet als kinderen van dezelfde Vader en die in iedereen Zijn onschendbaar beeld erkent. Deze kostbare band verdedigt een menselijke en theologale waardigheid die niet ophoudt, zelfs niet bij het verlies van de gezondheid, sociale rol en controle over

het eigen lichaam. Het is dan dat palliatieve zorgen hun waarde tonen, niet alleen voor de uitoefening van de geneeskunde – ook wanneer zij doeltreffend werkt en soms opzienbarende genezingen bewerkt, zodat men niet die grondhouding zou vergeten die aan de oorsprong van iedere zorgrelatie ligt – maar ook meer algemeen voor heel het menselijk samenleven.

4. Uw programma van deze dagen belicht goed de veelheid aan dimensies die bij de beoefening van palliatieve zorgen op het spel staan. Een taak die vele wetenschappelijke en organisatorische, relationele en communicatieve competenties mobiliseert, met inbegrip van spirituele begeleiding en gebed. Naast de verschillende professionele figuren, is op deze weg ook de familie belangrijk. Zij bekleedt een unieke rol als de plaats waar de solidariteit tussen de generaties een constitutief element is van het leven en waar onderlinge hulp ook ervaren wordt in momenten van lijden en ziekte. Het is precies daarom dat het familiaal netwerk, hoe kwetsbaar en afgebrokkeld het in de huidige wereld ook moge lijken, toch steeds een fundamenteel element is in de eindfase van het leven. Wij kunnen op dit punt zeker veel leren van culturen waar de familieband, zelfs in moeilijke momenten, sterk gewaardeerd wordt.

5. Een zeer actueel thema voor palliatieve zorgen is dat van de pijntherapie. Reeds Paus Pius XII had ze duidelijk legitiem verklaard, door haar te onderscheiden van euthanasie: namelijk het toedienen van pijnstillende middelen om onverdraaglijke pijnen te verlichten die anders niet kunnen behandeld worden, ook als zij in de fase van de nakende dood, oorzaak zouden zijn van een verkorting van het leven. (1) Vandaag, na vele jaren van onderzoek, is de verkorting van het leven niet langer een frequent neveneffect, maar wordt de vraag zelf opgeheven door nieuwe farmaceutische producten die inwerken op de bewustheidstoestand en die verschillende vormen van verdoving mogelijk maken. Het ethisch criterium verandert niet maar het gebruik van deze procedures vereist altijd grote zorgzaamheid en voorzichtigheid bij de onderscheiding. Zij zijn voor de zieken, de naastbestaanden en het verzorgend personeel namelijk heel lastig: met verdoving, vooral wanneer zij langdurig en intensief is, wordt de relationele en communicatieve dimensie geannuleerd, die wij in de begeleiding door palliatieve zorgen cruciaal achten. Verdoving is dus altijd gedeeltelijk onvoldoende, zodat zij moet beschouwd worden als een extreme remedie na een onderzoek en zorgvuldige verduidelijking van de indicaties.

6. De complexiteit en het delicate aspect van deze thema's van de palliatieve zorgverlening vereisen een aanhoudende reflectie en de verspreiding van de praktijk, zodat ze toegankelijker wordt: een plicht waar gelovigen steun kunnen vinden bij vele mensen van goede wil. En het is van betekenis dat u met dit perspectief, vertegenwoordigers van verschillende godsdiensten en culturen kan ontmoeten, zodat het engagement verdiept en gedeeld wordt. Ook in de opleiding van professionelen in de gezondheidssector, van wie verantwoordelijkheid in de openbare sector dragen en in heel de samenleving, is het belangrijk dat deze inspanningen samen geleverd worden.

Met de aanbeveling om voor zijn ambt te bidden, geeft de Heilige Vader u Excellentie, en u allen die aan het congres deelneemt, van harte de apostolische zegen. Hierbij sluit ik mij aan met mijn persoonlijke wensen en meest oprechte gevoelens.

Vanuit het Vaticaan, 27 februari 2018

*Pietro Kardinaal Parolin
Staatssecretaris*

Noten

1. Paus Pius XII, Toespraak, Over drie godsdienstig zedelijke vraagstukken inzake anesthesie naar

aanleiding van het Negende Nationaal Congres van de “Società Italiana di Anestesiologia”, Le IXe Congres National – Over de anesthesie (25 feb 1957)

Vertaling uit het Frans (zenit.org): maranatha-gemeenschap; alineaverdeling en -nummering; redactie

Overgenomen met toestemming van R.K. Documenten

Note on Italian vaccine issue

The Pontifical Academy for Life issued a [document commenting on the Italian vaccine issue](#), in collaboration with the “Ufficio per la Pastorale della Salute” of Italian Bishops’ Conference and the “Association of Italian Catholic Doctors”, on July 31, 2017.

Clarifications on the medical and scientific nature of vaccination

The lack of vaccinations of the population indicates a serious health risk of diffusing dangerous and often lethal diseases and infections that had been eradicated in the past, such as measles, rubella, and chickenpox. As noted by the Italian National Health Institute, since 2013 there has been a progressive trend in decreasing vaccination coverage. Vaccination coverage data for measles and rubella decreased from 90.4% in 2013 to 85.3% in 2015, contrary to WHO indications that recommend 95% vaccination coverage to eliminate virus circulation.

In the past, vaccines had been prepared using cells from aborted human fetuses, however currently used cell lines are very distant from the original abortions. The vaccines being referred to, the ones most commonly used in Italy, are those against rubella, chickenpox, polio, and hepatitis A. It should be noted that today it is no longer necessary to obtain cells from new voluntary abortions, and that the cell lines on which the vaccines are based in are derived solely from two fetuses originally aborted in the 1960’s. From the clinical point of view, it should also be reiterated that treatment with vaccines, despite the very rare side effects (the events that occur most commonly are mild and due to an immune response to the vaccine itself), is safe and effective. No correlation exists between the administration of the vaccine and the onset of Autism.

Reflections on the ethical nature of vaccines:

In 2005 the Pontifical Academy for Life published a document entitled: “[Moral reflections about vaccines prepared from cells of aborted human fetuses](#)” which, in the light of medical advances and current conditions of vaccine preparation, could soon be revised and updated.

Especially in consideration of the fact that the cell lines currently used are very distant from the original abortions and no longer imply that bond of moral cooperation indispensable for an ethically negative evaluation of their use.

On the other hand, the moral obligation to guarantee the vaccination coverage necessary for the safety of others is no less urgent, especially the safety more vulnerable subjects such as pregnant women and those affected by immunodeficiency who cannot be vaccinated against these diseases.

As for the question of the vaccines that used or may have used cells coming from voluntarily aborted fetuses in their preparation, it must be specified that the “wrong” in the moral sense lies in the actions, not in the vaccines or the material itself.

The technical characteristics of the production of the vaccines most commonly used in childhood lead us to exclude that there is a morally relevant cooperation between those who use these vaccines today and the practice of voluntary abortion. Hence, we believe that all clinically recommended vaccinations can be used with a clear conscience and that the use of such vaccines does not signify some sort of cooperation with voluntary abortion. While the commitment to ensuring that every vaccine has no connection in its preparation to any material of originating from an abortion, the moral responsibility to vaccinate is reiterated in order to avoid serious health risks for children and the general population.

Rome, 31 July 2017

Pontifical Academy for Life – National Office for Health Pastoral Care (CEI) – Association of Italian Catholic Doctors

Encyclical of the Synod of Bishops of the Major Archbishopric of Kyiv-Halych of the Ukrainian Greek Catholic Church Concerning the Danger of Gender Ideology

Encyclical of the Synod of Bishops of the major Archbishopric of Kyiv-Halych of the Ukrainian Greek Catholic Church concerning the danger of gender ideology

Dearly Beloved in Christ!

Introduction

1. In the twentieth century, the people of Ukraine suffered from a godless Soviet regime that attempted to forcefully tear people from the roots of faith and impose an atheistic worldview. Presented as the only “scientific” one, this worldview denied human persons’ freedom of conscience and deprived them of the right to freely profess their religious beliefs. At the beginning of the twenty-first century, the world stands before similar challenges, which, however, are not accompanied by open and bloody persecution, but rather are served by hidden ideological means of destroying Christian faith and morality, as well as universal human values. Some of these challenges relate to areas of human sexuality and family life, and are not new to Ukraine; rather, they are accented or presented in public consciousness in a new manner. Others are entirely new and even far removed from the Ukrainian context, but certain forces are attempting to artificially impose them upon us.

2. In particular, gender theories are a significant threat today, attempting to destroy the perception of human sexuality as a gift from God that is naturally linked to the biological differences between man and woman, as well as introducing a dangerous disorder to human relationships and attacking the foundations of interpersonal communication. The concepts of human dignity and freedom are undergoing extensive manipulation and the true meaning of these essential moral categories is being displaced and distorted. All these efforts are being implemented very actively, systematically, and thoughtfully, using political expediency and populist slogans. However, their true nature and purpose remain hidden from the public. As a result, Ukrainian society—sensitive to asserting its dignity and freedom—is in danger of thoughtlessly accepting as truth questionable atheistic theories founded in attempts to affirm human dignity, to achieve equality among people, to defend the human

right to freedom, and so on.

3. Under these circumstances, the Church-Mother seeks by means of this Encyclical to warn the faithful and all people of good will of the threats that are hidden behind gender ideology and similar worldview systems, and recall the traditional biblical, Christian, and universal values upon which interpersonal relationships and the way of organizing social life are based.

Human Dignity in God's Plan

4. The whole history of salvation attests to the incredible love of God for the human person. From the very first pages of Holy Scripture we learn about the extraordinary greatness of the human person. While everything else arose from only one word of God, Church tradition speaks of a Divine “meeting” that preceded the creation of the human person: “Then God said, ‘Let us make man in our image, after our likeness’” (Gen. 1:26). Particular attention should be given to the phrase “in our image, after our likeness.” This is the basis of the concept of human dignity, which in the New Testament is emphasized in the Incarnation of the Son of God in human nature. The image of God is integral to the natural dignity and spiritual beauty of every human person, from the moment of conception until natural death. This is a common feature of all people that reflects their equal and infinite value.

5. The image of God is the foundation of not only personal uniqueness, but also the human community: “Then God said, ‘Let us make man in our image, after our likeness’...So God created man in his own image, in the image of God he created him; male and female he created them” (Gen. 1:26–27). Therefore, the “communion of the persons of the Trinity is the prototype of the human community.” [2: Catechism of the UGCC, *Christ - Our Pascha*, § 132.] Pope Francis, commenting on this verse of Holy Scripture, says that “marriage is the most beautiful creation of God” because “man and woman, who become one flesh, are the image of God.” [3: “Indifesa delmatrimonio. L’appello durantela visita alla chiesa dell’Assunta a Tbilisi,” *L’Osservatore Romano* (3-4 October 2016), 6.] “Man is a person, man and woman equally so, since both were created in the image and likeness of the personal God. Each of the two sexes is an image of the power and tenderness of God, with equal dignity though in a different way.” [4: Catechism of the Catholic Church, § 2334–2335. Cf. *Familiaris consortio*, § 22; *Gaudium et spes*, § 49; *Mulieris dignitatem*, § 6.] The catechism *Christ - Our Pascha*, interpreting the biblical story of the creation of man and woman, says: “The image of the Most Holy Trinity in human community is the natural unity of human community that exists within the communion of the love between Adam and Eve. Complementing one another physically, psychologically, and spiritually, Adam and Eve are different, but at the same time, equal persons. In the wonderful image of Eve’s creation from the ‘rib of Adam’ (cf. Gen. 2:21), Holy Scripture describes the equality and difference between the man and the woman, who form the first community. Adam professes Eve to be *his own*: ‘This at last is bone of my bones and flesh of my flesh; this one shall be called Woman’ (Gen. 2:23). Adam embraces Eve as person, his equal and simultaneously his companion for life (cf. Gen. 2:24).” [5: Catechism of the UGCC, *Christ - Our Pascha*, § 133–134.] The Church teaches that “created in the image of the one God and equally endowed with rational souls, all men have the same nature and the same origin. Redeemed by the sacrifice of Christ, all are called to participate in the same divine beatitude: all therefore enjoy an equal dignity.” [6: Catechism of the Catholic Church, § 1934.]

6. Sexuality, as a gift to be man or woman (cf. Gen. 1:27) given by God during creation, integrally covers all the natural dimensions of existence of the human person: body, soul, and spirit. A person is called to accept God’s plan for themselves as expressed in their sex—because sex does not depend on human choice—and to embody it in their lives. Sexuality can only be comprehended in light of the Christian understanding of love as a vocation to the communion of persons and the self-giving of one person to another. “In marital life, a man and a woman open themselves to God through mutual love, which becomes the foundation of their indissoluble union, fidelity,

and fruitfulness. In the virginal state of consecrated life, sexuality is transfigured in the Holy Spirit in order to serve God and one's neighbour in love for the sake of the heavenly kingdom (cf. Matt. 19:12). Any selfish exploitation of another person as a means for obtaining sexual pleasure contradicts God's gift of love, deforms the essence of sexuality, and deeply wounds the person." [7: Catechism of the UGCC, Christ – Our Pascha, § 862-863]

7. God subjects the earth and all that fills it (cf. Gen. 1:26,28) to the human person. This is why human beings are God's greatest creation, which has a special vocation and mission in the world. [8: Cf. Catechism of the UGCC, Christ – Our Pascha, § 118-120.] The Psalmist describes the greatness and dignity of the human person: "For I will look at the heavens, the works of your fingers, the moon and the stars which you fixed. What is man that you remember him? Or the son of man that you visit him? You have made him a little less than the angels; you have crowned him with glory and honour, and set him over the works of your hands. You have subjected all things under his feet..." (cf. Ps. 8:4-9). And St. John of Damascus, a Father of the Church, emphasizes that God created man as "a sort of second microcosm within the great world, another angel...king over the things of earth, but subject to a higher king, of the earth and of the heaven, temporal and eternal, belonging to the realm of sight and to the realm of thought, midway between greatness and lowliness, spirit and flesh...becomes deified by merely inclining himself towards God; becoming deified, in the way of participating in the divine glory and not in that of a change into the divine being." [9: St. John Damascene, An Exact Exposition of the Orthodox Faith, Book 2, Chapter 12 ("On Man"); NPNF 9:31.]

8. In God's plan, the human person, created in the image of God, is appointed for eternal communion with the Creator. As St. Gregory of Nyssa says, "the purpose of a virtuous life is to become like God." [10: St. Gregory of Nyssa, On the Beatitudes, 1; PG 44:1199C.] With the Lord's grace, a person reaches the height of its capabilities in likeness to God through "divinization" (*theosis*). [11: Catechism of the UGCC, Christ – Our Pascha, §§ 124 and 127.] The Apostle Paul describes the outlook and purpose of human growth: "...until we all attain to the unity of the faith and of the knowledge of the Son of God, to mature manhood, to the measure of the stature of the fullness of Christ" (Eph. 4:13). Every human person in its growth toward the fullness of God's likeness is an absolutely unique and inimitable individual. This inimitableness is caused by the grace of the Holy Spirit, who endows each of us with special personal gifts, talents, abilities, and disposition. Thus, the equality of all people in their dignity is at the same time inextricably linked to the uniqueness of each human person.

9. One of the features inherent in God's image in the human person is free will, by which it can freely choose the good; however, it is also able to choose another way: "The most profound dimension of human freedom consists in being able to freely choose God and to be with him. This is the good. Yet with this same freedom, we can also reject our relationship with God—and this is evil." [12: Catechism of the UGCC, Christ – Our Pascha, § 137.] "The devil in Paradise lured Adam with a vain hope for divinization, proposing that he consider the measure of goodness resides not in God but within himself...The deceit of the Evil One is based on the premise that God is deceiving humankind with his commandment, thereby undercutting their freedom..." [13: Catechism of the UGCC, Christ – Our Pascha, § 145-146.] From the biblical account of the fall of the progenitors, we conclude that a sinful choice has serious consequences for the person—the loss of paradise as a state of blessed communion and life with God and other creatures (cf. Gen. 3:4-14). The sin of the progenitors also obscured the truth about the human person as the image of God. Since then, human nature has also been marred by sin. The brokenness caused by sin continues in history, appearing in a variety of abuses in the area of sexuality.

10. But God so loved man that he did not abandon him, he did not take away from him his high calling even after the fall, but is constantly looking for him: "Adam, where are you?" (cf. Gen.3:9). Because of the fall, man's movement toward God ceases, but God does not cease his movement toward man. Evidence of this is the history of salvation, as reflected in the Old Testament. Direct restoration of this movement was accomplished in

the New Testament through Christ, who “gave himself as an exchange to death, by which we had been held captive, sold under sin. And when He had descended through the Cross into Hades, so that He might fill all things with Himself, He loosed the pangs of death. And rising on the third day and making a way for all flesh to the resurrection of the dead...” [14: Anaphora of St. Basil the Great.]

11. Thus, the dignity and worth of man lies in the truth of his creation “in the image and likeness of God,” in its superiority over all creation and comprehension of the divine vocation to holiness. God’s likeness, in which man was created, points to the dynamism of his vocation. The dignity of man requires that he act not under the influence of instinctive impulses or external coercion, but under a conscious and free choice and mature personal convictions. This is reached when one is freed from the bondage of passions and aims for his goal, freely choosing good and using appropriate means for it. [15: Gaudium et spes, § 17]

The Concept of Gender

12. Human sexuality is, as already mentioned, a natural gift of God and precisely through it we discover the joy of being co-creators. However, the very vulnerable area of sexuality and marriage today belongs to the most manipulated aspects of human existence. The constant temptation to violate God’s statutes in this area is one of the consequences of the fall of our progenitors (cf. Gen. 3). Man abuses the possibility of a free choice when trying to “become free” of traditional values in the area of sexuality and married life, falsely treating them as some archaisms and obstacles to equality, dignity, and freedom. Some believe that obstacle to be biological sex, perceiving difference of sexes as the cause of societal degradation and violation of rights, the precondition for sexual violence in the family and outside it (by men against women). Instead, it should be remembered that the cause of these and other such societal problems is not sexuality itself, but its distorted perception and understanding.

13. Over the course of millennia, humankind has recognized the existence of two sexes based on biological criteria—male and female. Recently, worldviews that are contrary to the Christian faith, objective scientific reality, and natural law have become widespread and influential, namely theories of gender. Their basis is the distinction between biological sex, given to the person from conception, and gender, a certain personal choice of sexual behaviour. Consequently, gender identity is no longer considered a gift from God, but rather declared a matter of individual choice for each person. The person “no longer understands its deep calling to eternal love, but considers it as a temporary diversion.” [16: Joint Declaration of the Catholic Bishops of Ukraine Concerning the New Ideological Captivity of our Nation (25 November 2015).] While sexual identity is based on a biological, psycho-physical reality, gender identity abandons binary gender (male or female) in favour of a broad and free range of self-identification. Thus, sex is a natural phenomenon, whereas gender is the reality of psychological self-understanding often caused by social influence. Gender ideology insists that a person is free to choose and implement their sexual identity regardless of their biological sex. Such separation and opposition of sex and gender is dangerous, because it distorts the traditional foundations of society based on divine and natural law.

14. The concept of gender is constantly changing and transforming. If initially it was “constructed” in opposition to biological sex, indicating that a person could choose a gender (social) role of man or woman regardless of being physiologically male or female, it is now claimed that not only does biological sex not influence the choice of social role, but the public role of man or woman is not necessary. Because gender is entirely separated from binary biological sex, it can be determined by any differences in behaviour, biological characteristics, psychological characteristics, sexual drive or desire, and so on. The human person is understood as a kind of “incorporeal freedom” that is its own creator and constructs its own identity, including its physicality in sexual terms, as a tool for getting the most pleasure with the least responsibility.

15. This “theory” implies that everyone can have a gender based on a unique combination of characteristics, freely defined and given by that person itself. Gender can supposedly be chosen. Therefore, people are likely to choose one that matches their biological sex. But one can also choose a different one. The person is given the offer not to *limit* their biological sex to man or woman, or even the social role of man or woman, but instead to *choose* their gender and gender role from the plurality of possibilities (various gender ideologues identify from a few to dozens of such roles, for example, heterosexual, homosexual, transsexual, androgynous, bigender, agender, etc.). Thus it is not being someone that determines, but acting in the role of someone. In addition, gender is declared not as a static reality but a dynamic one that can be repeatedly changed throughout the course of one’s life. The consequence of such erroneous thinking is the conclusion that supposedly one can freely choose the ways of one’s own sexual life.

16. Of particular concern is the fact that gender ideologies are not just virtual worldview systems—they are aggressively imposed on public opinion, gradually introduced in legislation, and made ever more forcefully visible in different spheres of human life, especially in education and upbringing. “If these ideas circulated only in theory, they would not go beyond the right to private opinion and the possible existence of different philosophical views. The danger lies in the fact that such anti-human theories are trying to become the ruling ideology and be put into practice, sometimes by means of international pressures on the global community.” [17: Joint Declaration of the Catholic Bishops of Ukraine Concerning the New Ideological Captivity of our Nation (25 November 2015).] Pope Francis states that “today a world war is being waged to destroy marriage,” referring to the theory of gender as “destructive ideological colonization.” [18: Cf. “Indifesa delmatrimonio. L’appello durantela visita alla chiesa dell’Assunta a Tbilisi,” L’Osservatore Romano (3-4 October 2016), 6.] That which was until recently considered sexual deviation is today proclaimed by gender theorists as not only normal, but as a rule of life to be followed under pain of ridicule, censure, and even punishment.

17. Therefore, at its present stage of development, gender theory begins to acquire the characteristics of totalitarian ideology and is similar to those utopian ideologies that in the twentieth century not only promised to create paradise on earth, supposedly building true equality between people, but also tried to forcibly introduce their own way of thinking, eradicating any alternative point of view. The tragic history of the twentieth century has shown us what such ideologies that promise “happiness to all humanity” turn into.

III. Destructive Outcomes of Gender Ideology

18. Gender theories envision the complete denial of human nature and natural moral law, with the result that the concept of human identity is steadily destroyed. Pope Benedict XVI confirms: “What is often expressed and understood by the term ‘gender’ ultimately ends up being man’s attempt at self-emancipation from creation and the Creator. Man wants to be his own master, and alone—always and exclusively—to determine everything that concerns him. Yet in this way he lives in opposition to the truth, in opposition to the Creator Spirit.” [19: Pope Benedict XVI, Christmas Greetings to the Roman Curia (22 December 2008), § 1: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana.html.] Supporting gender theory, a person rejects the idea that his or her gender is granted by God and doubts the fact that God created people as male and female (cf. Gen. 1:27).

19. Gender theory denies the existence of human beings created as men and women, claiming that only the person has the ability of self-creation (self-transformation) into man, woman, or some other being. Therefore, it is not God, but the person who is proclaimed creator of man, woman, or some other being. Officially declaring the desire for equality, gender ideological systems in reality strive for uniformity. We should remember that equality should not be confused with uniformity. It is diversity that is the basis of equality, while uniformity is the basis for smoothing and unifying unique and specific natural traits and signs that are attractive to the sexes.

Objecting to biological sex blurs the notion of humanity, which is expressed in masculinity or femininity; rather, sexuality gives the opportunity to build genuine social equality. One cannot simply be a human being—a human being is always either man or woman.

20. Gender ideology, which denies the existence of objective human nature, the complementarity of man and woman, and the values of marriage, actually denies the existence of the Creator and negates the truth of humans in his image. In such ideologies, there is no place for God, and therefore there is no place for the person in their uniqueness and dignity, because human uniqueness is grounded in its connection with the Creator. The biblical doctrine of the person, created by God, emphasizes the greatness and dignity of its origin and calling—from God and eternal life with him in holiness (divinization), while, according to gender theory, the person has a base origin and lowly potential—from itself and for temporary life, with a goal of its own pleasure. Therefore, one can say with conviction that gender theory is destructive and anti-human.

21. In addition to the fact that gender ideology clearly contradicts the teaching of Holy Scripture and Christian anthropology, it also does not correspond to objective scientific data, and is instead based on subjective hypotheses and pseudoscientific assertions made by interested parties. Objective researchers have concluded that gender ideologues ignore results of scientific research, medicine, psychology, anthropology, and bioethics that show the difference between men and women is based on the difference between the structure of the brain, hormonal balance, psychological nature...

22. Gender ideology denies the most obvious anthropological reality: people are born male and female, and the natural complementarity of the gifts of the two sexes is an extraordinary richness for all of humanity, which gives hope for progress. Promoting vague and undefined ideas of “gender identity” creates a dangerous psychological instability that leads to absurd conflicts between bodily and psychological sexuality, which naturally stems from the physical.

23. Gender theories destroy the concept of family as a community of husband and wife in which children are born and brought up. Adherents of this theory believe that the traditional family—which is based on divine and natural law, expresses the dignity of the human person, and is the foundation of fundamental rights and obligations [20: Cf. Catechism of the Catholic Church, §§ 1978–1979.]—is only *one possible* form of family. And they suggest calling unions of people with different mixes of genders, in which to be a parent means simply to perform a certain role, equivalent to the traditional family.

24. Gender ideology promotes many forms of sexual identity and behavior that do not at all correspond to human nature. That is why gender theories lead to promiscuity and further demoralization of society. Such a situation leads to disappointment, anger, and the self-destruction of the human race, because its natural foundations and principles are undermined.

Proclaiming the Truth of Christ in the Context of an Expanding Gender Ideology

25. Ukrainian society is generally not acquainted with gender theories and this permits gender ideology to be quietly and insidiously imposed upon it. Indeed, the promotion and dissemination of this ideology is carried out covertly on various levels – in legislation, information, education, upbringing.... At the same time, indisputable facts about the dangers of gender ideology for mental and physical health, particularly among children and young people—to say nothing of the undermining of the very fundamentals of human and family life that come with such theories—are deliberately passed over in silence

26. In such circumstances, the Church issues a call to deeply and carefully assess the challenges in the field of sexuality and married life, not succumbing to social pressure in these important matters, and to defend human dignity and freedom. We strive to call to mind the truth regarding every human person’s dignity, regardless of

sex, race, ethnicity, age, health, etc., that the Church of Christ has constantly and consistently proclaimed for centuries. Christians are called to bring to today's world the truth about the dignity of the human being created in the image and likeness of God, about the dignity of marriage as a union of love between a man and a woman, and about the dignity of man and woman as they complement each other. We must deepen our knowledge of Holy Scripture and Tradition so that we can grow in faith and so that we know how to argue the Christian position in a secular environment. A Christian cannot afford to live a double life, but must consistently and persistently imitate Christ, embodying in their daily life God's teaching and God's laws, which are the only source of genuine human happiness, genuine dignity and freedom. As the Apostle Paul writes: "For the Son of God, Jesus Christ, whom we preached among you...was not Yes and No; but in him it is always Yes" (2 Cor. 1:19-20). We cannot rely on God in some cases, and ignore His commandments and precepts in others. We are called to witness to Christ in all the dimensions of our being. This applies to the private realm, family life, professional activity, the public sphere, political activism, and so on.

27. All people of good will should work together to defend the dignity of each person, to affirm their natural and God-given characteristics and freedoms, and also for the full protection and development of the family community on the foundation of God's revelation, which is the real guarantor of human society's development and worthy future. "Everyone, man and woman, should acknowledge and accept his sexual *identity*. Physical, moral, and spiritual *difference* and *complementarity* are oriented toward the goods of marriage and the flourishing of family life. The harmony of the couple and of society depends in part on the way in which the complementarity, needs, and mutual support between the sexes are lived out." [21: Catechism of the Catholic Church, § 2333.] At the same time, it is necessary to show greater vigilance and responsibility in order to prevent the spread of pernicious theories, which are the latest forms of ideological enslavement and destruction of the person, the family, and society as a whole.

28. It is necessary to delve into the essence of every matter and to recognize the true purpose of certain proposals or appeals, without letting oneself be deceived by that which is presented under the banner of an illusory dignity and freedom, or announced as "necessary steps" to implement a particular geopolitical course of the state. We have to remember that "the state cannot fulfil its functions if it violates the dignity of the individual and the moral principles of society." [22: Catechism of the UGCC, Christ - Our Pascha, § 959.] A human being cannot betray their vocation and destroy human dignity for the sake of dubious social or political projects, even if these projects are presented as a sign of "progress" and "modernity." The Catechism of the UGCC *Christ - Our Pascha* teaches that "the criterion of the lawfulness of state power is its conformity to the Lord's law. When state authority loses its legitimacy through its lack of conformity to God's law, the people have a right to resist such a government and to oppose it. The Christian is bound to follow divine law even in difficult circumstances: 'We must obey God rather than any human authority' (Acts 5:29)." [23: Catechism of the UGCC, Christ - Our Pascha, § 960]

Conclusion

29. The Lord calls people to salvation and the fullness of happiness, giving his Commandments as a guide on our earthly journey. We call the UGCC faithful and all people of good will to value and protect human dignity in the face of new ideological challenges and threats. Each of us is called to this, no matter what our position in society. For this reason:

31. we call to mind that "individuals should be endowed with this virtue [of chastity] according to their state in life: for some it will mean virginity or celibacy consecrated to God.... For others it will take the form determined by the moral law, according to whether they are married or single," [24: *Persona humana* (29 December 1975), § 11.] and therefore should be properly and responsibly prepare for the choice of their state of life, based on the

solid foundation of faith, morality, and divine and natural law;

- we encourage parents to lead a good Christian life that will be an example for their children. Please take care of the Christian education of future generations, not only by transmitting the foundations of faith, but also through all manner of encouragement that they live a life in Christ and by warning them against the dangers of the false exercise of one's free choice. Parents "are called to be gentle and wise guides. It is they who must lead the child on its path of discovering God's gift of sexuality in himself or herself, revealing its nature and meaning in a manner appropriate to the age, needs, and depth of the child's inquiry"; [25: Catechism of the UGCC, Christ – Our Pascha, § 865.]
- we appeal to workers in the field of medicine, remembering that "the most important point of a physician's oath is to serve human life from the moment of conception and to defend its health," [26: Theological Department of the Patriarchal Curia of the UGCC, Defending Conceived Life: Theological, Moral-Ethical, and Pastoral Principles of the Moral Evaluation of the Problem of Destroying Unborn Children (Kyiv, 2012), § 71.] to promote the dissemination of a culture of life, defending in particular the life of unborn children and the elderly or terminally ill;
- we ask everyone, especially those working in the fields of information and education, to defend and disseminate traditional moral values regarding sexuality and the family, remembering that "nothing can justify recourse to disinformation for manipulating public opinion through the media"; [27: Catechism of the Catholic Church, § 2498.]
- we ask all who are responsible for developing educational curricula to prepare them on the basis of natural and divine law, respectful of the truth, the qualities of the heart, and the moral and spiritual dignity of man, [28: Catechism of the Catholic Church, § 2526.] avoiding any propaganda against sexual purity, marital fidelity, and the true identity of the human person;
- we call upon scientists to remember that science and technology should recognize the basic criteria of morality and be "at the service of the human person, of his inalienable rights, of his true and integral good, in conformity with the plan and the will of God," [29: Catechism of the Catholic Church, § 2294.] and also encourage them to use available means to demonstrate the truth about gender ideology and other destructive ideologies, and point to the importance of adhering to traditional moral and ethical foundations;
- we remind pastors of their sacred duty to care for the spiritual condition of the family—a community of love and a "domestic church" (cf. Rom 16:5; 1 Cor 16:19; Col. 4:15; Phil. 1:2; Eph. 5:19; Col. 3:16; 1 Tim. 2:8) that is "the primary cell of the Christian community" and "a school of social solidarity" [30: Catechism of the UGCC, Christ – Our Pascha, § 656.] on which a healthy society is built. We also encourage them to accompany families at all stages of their existence, from preparation for married life, through support for young couples, diligent catechesis of families, and special care of families who are experiencing difficulties or crises. In addition, we ask pastors, while maintaining the teachings of the Church and observing a high level of spiritual and psychological maturity, to pay attention to pastoral work with people who have problems with the definition of their own sexual identity; [31: Congregation for the Doctrine of Faith, Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons (1 October 1986), § 6: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_ho

mosexual-persons_en.html]

- we call upon all people of good will, especially government officials and legislators, to be vigilant that the legislation of Ukraine not give way to implementing uncertain and untested concepts of human identity or family, or principles of gender education, remembering that “the ruling authority has as its aim to serve the common good, to preserve and protect the natural and true freedom of citizens, families, and community organizations.” [32: Metropolitan Andrey Sheptytsky, *How to Build a Native Home?* (1942), § 7.] Legislation will only be firm and unshakable when it is based not on temporary and dubious theories, but on the natural law affirmed by divine revelation.

30. We invite all to pray that God help us all to live according to his commandments, trusting in his Divine Providence and not succumbing to the temptations of opposing his will. The Lord, having created human beings as “male and female,” looked at them and said that it was very good (Gen. 1:27,31). May he embrace each person and family in his loving and life-giving gaze, confirm us all in his truth and love, and send down upon all his Fatherly blessing!

On behalf of the Synod of Bishops of the Major Archbishopric of Kyiv-Halych of the UGCC

† **SVIATOSLAV**

Given in Kyiv at the Patriarchal Cathedral of the Resurrection of Christ, on the day of the holy martyrs Plato and Roman, 1 December (O.S. 18 November) 2016 A.D.

Embryo mens vanaf de conceptie

door mgr.dr. W.J.Eijk

Introduction

One of the central subjects in the discussion about whether abortion, experiments on embryos and so called therapeutic cloning is licit is that of the status of the embryo. The reaching of the status of a human individual or human person means that the embryo has a connected moral status, a dignity from which come the rights attributed to all human beings. Before reaching this status it is said to be licit to abort the embryo or use it as material for experiments, thereby eliminating it.

The difficulty is that many divergent opinions exist regarding the moment when one should attribute a moral status to the embryo. Thus indicators when an embryo becomes a real human being or a human person are variously identified as conception, nidation (after about two weeks), the beginning of cerebral activity, the ability to feel pain, having life outside the womb (in general from the twenty-fourth week of pregnancy),[1] birth, or a stage of development after birth.

In recent years there has been an increasingly widespread tendency to indicate a precise moment when an embryo is said to become a human individual and thus reference is made to a gradual progressive humanisation or a gradual growth in the dignity of the embryo. This means that a duty is said to exist to protect the embryo that is proportionate to its level of development. This was, amongst other things, the argument used by the Dutch government to legalise experiments with human embryos in 2002 - the early embryo has a dignity of such a character that the advance of medicine can compensate the loss of embryos for research.[2]

Apart from conception, the moments listed above concede few possibilities of attributing to the embryo before implantation the dignity of a human individual. The moments listed above, however, are conclusions that draw their validity from criteria employed to assess the status of the embryo. The criterion used depends upon the vision of man that is adopted as a point of departure. It is therefore necessary to make a net distinction between: 1) the moment when one attributes to the embryo the status of a human individual with all connected rights; 2) the criterion used to assess the status of the embryo; and 3) the anthropology that is the foundation of this criterion.

The great variety of moments that are seen as the beginning of the existence of the human individual makes the discussion about the status of the embryo rather difficult. When it is not clear which criterion is used and which anthropology is taken as a point of departure, the discussion, inevitably, becomes marooned. For this reason, we must first of all consider the various criteria employed, first and foremost in relation to the relevant biological data.

The distinction between extrinsic and intrinsic criteria helps us to clarify the terms of the question. The extrinsic criteria are those that do not derive from the embryo as such but from external factors. Both in the past and still today the following extrinsic criteria are to be encountered in the discussion about the status of the human embryo: 1) human relationships: the embryo becomes a human individual when it establishes relationships with other human beings; 2) positive law: the embryo becomes an individual when it is recognised as such by positive law; and 3) the decision to give to an embryo that has been created through in vitro fertilisation the possibility of further development. The intrinsic criteria, on the other hand, refer to certain characteristics of the embryo itself, namely: 1) independence from the body of the mother: the embryo becomes a human individual when it is no longer part of the organism of the mother; 2) human biological nature: the embryo is a human individual because of the simple fact that it is in biological terms a human being; 3) individuality: the embryo becomes a human individual only when it can no longer divide itself, thereby giving life to a twin or uniting itself to another embryo; 4) being a person: the embryo becomes a human individual with all connected rights when it becomes a human person; and 5) intrinsic finality: the embryo, even though it is not yet a human individual, must be respected as such because of its intrinsic finality, that is to say because of the fact that it will become a human individual.

Only after establishing the criterion to be employed can one indicate the moment in the development of the embryo when the embryo receives the moral status of being human: conception, the beginning of cerebral activity, the moment of birth or the moment when society recognises it as being a subject of rights. One should bear in mind that the criteria that have been listed above do not exclude each other. Certain currents of thought apply some of them contemporaneously. To achieve a detailed assessment, however, it is necessary to analyse them separately.

Extrinsic criteria

Human relationships: the embryo becomes a human individual when it establishes relationships with other human individuals

In the philosophy of the twentieth century, and especially in structuralism, there exists a strong tendency to look for the specific character of man not in what he is but in his relationships. Some thinkers even see the relationships of man as the only specific characteristic that distinguishes man from other living beings.

In the view of the French moralists Ribes, Pohier and Roqueplo, the embryo reaches a fully personal and human status only by having human relationships. The example is that of an embryo that previously was wanted by its parents and in a certain sense by society as well. When there is not this intentionality on the part of the parents

to conceive the child, and they have also tried to prevent conception, the embryo is said not to have a specifically human status.[3] For this reason, the stages of the biological development of the embryo, in this vision, have no relevance.

Obviously, there are important objections to this approach. It implies that one could deny all respect even to an unwanted new born child, with the possibility of eliminating him or her. Indeed, one could not indicate a precise moment when the embryo begins to acquire a human status. In this way one could also deny the status of being human to certain adults. What should we thus think of the elderly Indian woman of Calcutta who was dumped in a garbage heap in a sack of plastic by her daughter? Did she for this reason cease to be a human person? And did she become a human person again when she was brought by the sisters of Mother Teresa to one of their homes to be looked after with love?

On the basis of its obvious shallowness and the extreme conclusions to which it leads, the reduction of the human being to pure rationality does not find many adherents.

Others are of the view that the status of a human being and the personality of the individual emerge at the moment of nidation: nidation, because it implies the beginning of a close relationship with the mother, makes clear transcendence towards the other, which is considered essential for the human person. The human body, in fact, is the foundation and the real symbol of this transcendence towards the other.[4] On the basis of this, Böckle and others, during the 1960s and 1970s, justified the use of interceptives and the day after pill: the fact that before nidation the embryo, not having human relationships, is not yet to be considered a human individual makes possible a comparative assessment of the values involved: the value of the embryo who is not yet a human person, on the one hand, and the welfare of the mother in situations of emergency, on the other. This implies that the use of the day after pill is acceptable in the case of rape and the use of the coil is also acceptable when there are grave reasons for birth control, such as the need to prevent a pregnancy, or demographic reasons.[5]

However, it is not correct to assign too much importance to the moment of nidation, as though an existential relationship did not exist between the mother and the embryo before this event. Such a relationship is already created with the fusion of the spermatozoon and the ovule following the sexual relationship of the parents. In addition, even before nidation the embryo receives necessary nutritions and oxygen for its growth from its mother. Thus nidation is not the beginning of a transcendental relationship with the mother that is said to characterise the embryo as a truly human individual.

The embryo becomes a human individual when it is recognised as such by positive law

It appears evident that positive law guarantees and protects the objective rights of every human individual. In our pluralistic society the only practical solution to the controversy about the status of the human embryo in the opinion of many is that the status of the embryo should be defined through democratic consensus. Thus whether the embryo merits respect is said to depend exclusively on what has been established in this field by law.

In the majority of cases procured abortion is allowed within the limit of a certain period of time and on certain conditions. In some countries experiments with human embryos before the time when they are implanted in the womb in natural conditions, that is to say up to fourteen days after conception, have been legalised (for example in England and the Netherlands[6]). In our society many people do not dwell upon the question of the objective status of the embryo but adapt to the positive law in force.

Hubert Marktl, formerly head of the Max-Planck-Gesellschaft, who presents as alternative the ideas that a human being is a purely biological fact or a concept that is recognised from a cultural point of view, refers to an act of

recognition by which the living being during its development becomes a human being in the full sense.[7]

Civil law

In a democracy, compromise is often inevitable and in many cases acceptable. However, the truth, including that about the status of the embryo, cannot be established by means of a statistical inquiry. It would be extremely dangerous for a society to determine what status should be attributed to human persons or to certain stages of development through the establishment of a consensus. Even if in a nation, in line with a law accepted by the majority, expulsions were to take place, we would not conclude that the members of persecuted ethnic minorities were not persons with a moral status and connected rights.

Thus also the objection to that effect that unborn children, unwanted children or handicapped children have a low quality of life or will constitute a grave burden for their parents is not an objective reason to refuse them a moral status acknowledged by the law. Even people who request asylum in another country in which they have sought refuge are not always well accepted, nor can they expect an easy future. Despite this fact, even if forced to flee from their countries, they remain persons with the right to be aided and helped by the countries that receive them.

In this area one may notice that a doctrine such as the doctrine of the Church, which is based upon objective reality, is neither authoritarian nor intolerant. Ethical relativism, which is held by many to be an essential precondition for democracy, on the other hand, is. According to the encyclical *Evangelium Vitae*: It is precisely the issue of respect for life which shows what misunderstandings as contradictions, accompanied by terrible practical consequences, are concealed in this position. It is true that history has known cases where crimes have been committed in the name of 'truth'. But equally grave crimes and radical denials of freedom have also been committed and are still being committed in the name of 'ethical relativism'. When a parliamentary or social majority decrees that it is legal, at least under certain conditions, to kill unborn human life, is it not really making a 'tyrannical' decision with regard to the weakest and most defenceless of human beings? (n. 70).

Ethical relativism is not only a threat to the life of the weakest human beings, especially the unborn, who have no opportunity to vote, but also to democracy itself. Democracy is not an end in itself, but, like every other form of government, a means by which to ensure the common good. Obviously, the common good, which involves all the conditions that are necessary for each individual member of society to be able fulfil his or her destiny, requires respect for life, which is a fundamental good. Although freedom is a higher good than that of physical life, a human being cannot exercise his or her own freedom without being alive. Life is therefore a fundamental good as regards freedom. The non-recognition of life as a fundamental good constitutes a grave threat to freedom and democracy: The value of democracy stands or falls with the values which it embodies and promotes. Of course, values such as the dignity of every human person, respect for inviolable and inalienable human rights, and the adoption of the 'common good' as the end and the criterion regulating political life. If as a result of the tragic obscuring of the collective conscience, an attitude of scepticism were to succeed in bringing into question even the fundamental principles of the moral law, the democratic system itself would be shaken in its foundations, and would be reduced to a mere mechanism for regulating different and opposing interests on a purely empirical basis. (ibid.).

Positive divine law

Amongst those that invoke Holy Scripture there are some who base the moral status of the embryo on a law held to be revealed, which in turn is based upon a specific translation of Genesis 9:6, that is to say: 'whoever sheds the blood of man in man, his blood will be shed',[8] instead of the usual translation 'whoever sheds the

blood of man, by man shall his blood be shed' (my italics).[9] Genesis 9:6, translated in the first way, implies a prohibition on procured abortion. In combining a literal exegesis of isolated Biblical texts with a biological criterion, as some groups of Orthodox Jews do, there is an affirmation of the licit character of scientific research with embryos created by means of in vitro fertilisation, but not transferred into the maternal womb, in order to develop therapies for illnesses which as yet cannot be cured by man. The translation 'the blood of man in man' requires, in fact, only respect for the intrauterine embryo and not for the extrauterine embryo. In this way, the creation of human embryos for the purposes of research and 'therapeutic' cloning is also assessed as being admissible.

Does Genesis 9:6 justify therapeutic cloning? The usual translation 'whoever sheds the blood of man, by man shall his blood be shed' implies a general prohibition on the killing of human beings. The 'by man' in Hebrew is 'ba'adam.' The prefix 'be' can have two meanings: 'in', as a preposition to indicate a location, or 'by' in a causal sense. Which is the more correct translation?[10] First of all it is necessary to observe that the original text allows, in principle, both translations.[11] The translation 'by man' in the context of Genesis 9:6 is, however, more evident and is used by practically all the versions of Holy Scripture. Two arguments in favour of this interpretation are the following: 1) The phrase 'ba'adam' is found nineteen times and nowhere does it mean 'in man';[12] 2) secondly, Genesis 9:6 is constructed in the original Jewish text with a chiasm, a rhetorical device that involves the crossed arrangement of two words that are connected, like a mirror image: whoever sheds the blood of a man; by man shall his blood be shed. The words 'blood' and 'man' are used in an upside down way. This implies that the second part of the word 'man' does not apply to the relative, as appears in the translation 'bled of man in man', but to the principal sentence 'by man shall his blood be shed'.

A second point, which is more important, concerns the use of Holy Scripture in theology in general and in moral theology and bioethics in particular. Even if the translation 'man in man', and thus the unborn human being in the maternal womb, were correct, Genesis 9:6 would not anyway constitute a justification for the killing and the exploitation of human embryos outside the womb:

1. Genesis 9:6 would then say explicitly that it is not licit to kill human embryos outside the maternal womb. But the fact that this is not explicitly said does not mean that it is licit to kill embryos outside the maternal womb. Such a conclusion is a logical error: one cannot draw a positive conclusion from a negative premise.
2. However much the human authors of the Bible were inspired by the Holy Spirit, the Bible is not a source for the natural sciences. For the authors of the Bible the possibility did not exist of creating embryos and saving their lives outside the maternal womb. In Revelation it was not realised that biotechnology would arrive at the point of generating humans outside the womb, in a laboratory. To make a comparison: the principles of the social doctrine of the Church are formulated on the basis of the social questions and issues of the nineteenth century which were characterised by industrialisation and the emergence of the proletariat. These principles without doubt have a Biblical foundation but as they are they were not formulated in Holy Scripture.
3. Biblical texts cannot be interpreted on their own - they must be interpreted in relation to the whole context of the Bible. Holy Scripture does not give a univocal answer to the question of what the status of the human embryo is.[13] Given that within the Bible we do not find explanatory criteria, supplementary criteria are required for a sound interpretation. In the Catholic Church the most important criteria are offered by Tradition and by the documents of the Magisterium.

The choice of giving an embryo created through in vitro fertilisation the possibility of further development

An embryo conceived through in vitro fertilisation which is not then implanted in the womb but which remains in the laboratory will live for at most nine or ten days given current technical possibilities. Only if the embryo is

transferred into the womb will it have a possibility of developing. The decision not to implant it has important consequences for the status of the embryo, as Tauer observes: The question of 'normal conditions' for a zygote in a test tube, if one does not intend to proceed with the transfer of the embryo and its implantation, raises doubts. If the normal conditions of a zygote in a laboratory are essentially the same as the oocyte before fertilisation, something that appears to be true, then the zygote will never develop as a person. Thus it would be better to classify it as a 'possible' person, a person who could become such only on certain conditions that are possible from a causal point of view.[14]

If the embryo were destined to be transferred into the uterus it would have a higher status. This means that it should be classified as a 'potential person' because it has a real possibility of developing. It would then have a value that is greater than a purely instrumental value.[15]

After concluding that a human embryo in a test tube, given that it is not able to feel and to act and is not conscious, has a weak moral status,[16] Meyer and Nelson conclude that the status of the embryo is determined by the gametes from which it comes, that is to say from its genetic parents. These last have the exclusive right to decide whether the embryos are to be used for the procreation of their own children, of the children of other people, for research, or whether they must be simply thrown away. The use of embryos created in a laboratory for more than fourteen days must be avoided because some people consider this moment as constituting the morally significant beginning of the individuation of the embryo.[17]

The status of the embryo, understood in this way, is determined according to the will of people, that is to say in a way that depends on the choices of others, first and foremost the researcher and the parents. One could argue that this choice can be made only during the stage prior to the implantation of the embryo and that in this case the intrinsic possibilities of the embryo are taken into consideration. However, an extrinsic criterion, that is to say the arbitrary decision taken by others, conditions judgement on the question as to whether the embryo has the same status as a gamete or whether it has a superior status. The intrinsic possibilities are thus decidedly denied.

Assessment

The extrinsic criteria are not suitable for indicating the moral status of an embryo because they are secondary to what an embryo is. Only on the basis of intrinsic criteria can one have an objective judgement on the respect due to an embryo. Apart from this and apart from the criticisms expressed above, there is yet another fundamental objection: in the extrinsic criteria biological factors either have no role or have only a marginal role. However, this is inadmissible given that a human being is a substantial unity with a spiritual and material dimension. The material aspect is an intrinsic dimension of a human being and thus it is impossible both to identify a human being with this dimension and to conceive of a human being in a way that leaves aside his or her physical/biological dimension and does not attribute to that dimension an intrinsic role.

Intrinsic criteria

From what has been said above it may be understood that one can employ intrinsic criteria alone to establish a definition of an embryo as a human individual and that these criteria must take into consideration the biological data as well.

The independence of the body from the mother: the embryo becomes a human individual when it is no longer a part of the organism of the mother

At the end of the 1960s and during the 1970s feminist groups upheld the right to procured abortion with the

motivation that the unborn child forms a part of a woman's body and thus a woman should be able do with it as she so pleases – 'we are the governors of our tummies'.

This is not a new argument. Roman law laid down that an unborn child, given that he or she was still a part of his or her mother or her organs prior to the act of birth, was not yet a citizen with all connected rights (Ulpian, a Roman jurist, d. 228 AD).[18] This idea was also to be found in other peoples of that age, for example the Jews, and thus Roman jurists held it to be an element of the *jus gentium*. [19] The Stoics (Hempedocles) compared the relationship between the embryo and the womb to the relationship between a fruit and its plant: the fruit, until it falls or is picked, is a part of the plant. In the same way, before birth the embryo could not have its own existence separately from the existence of the mother. The embryo was said to acquire a soul when it began to breathe, that is to say a little time after birth, but not before birth.[20]

The discussion about the status of an embryo during the first seven days concerns, first and foremost, the ethical problems of *in vitro* experimentation on an embryo that has been created by artificial fertilisation and thus is not a part of its mother. The biological data provided by modern science, however, have made clear that the embryo, beginning with conception, has its own existence. It relies on its mother for food, liquids and the expulsion of organic matter. However, its development and its growth as an individual are guided from conception onwards by its own genome, which is different from the genome of its mother. For this reason, on the basis of contemporary genetic knowledge, one can in no way argue that an unborn child is a part of the body of the mother. On the basis of this argument it is not admissible for the mother to claim the right to dispose of the life of the embryo.

Human biological nature: the embryo is a human individual because of the simple fact that it is biologically a human being

The Wilkes based their rejection of procured abortion on the fact that human life, from a biological point of view, begins with conception. For them, theology and philosophy were of no use in solving the question of the status of the embryo given that in both disciplines there exist many divergent opinions on the subject.[21] The biological definition of the beginning of life, that is to say conception, which cannot be called into doubt by anyone, was, in the view of the Wilkes, thus the most solid criterion by which to attribute a moral status to the human embryo starting with conception.

This conclusion, however much it may be held to be interesting by the 'pro-life' movements, meets certain objections that are insuperable. It does not take into account the fact, for example, that, as will be seen below, many modern ethicists make a distinction between human beings in a strictly biological sense and human persons. The embryological and biological facts, in themselves, interpreted in various ways in the various visions of man, cannot provide a definitive answer about the status of the embryo. According to certain visions of man it is to be excluded that the embryo is a human being from conception. In addition, a purely biological definition would lead to a biologicistic and materialistic conception of man which holds that man cannot have an intrinsic dignity but at the very most an instrumental value. An appeal to the mere biological presence of a human being, leaving aside other aspects such as the spiritual dimension and its intrinsic finality, is insufficient, as we will see below.

Individuality: the embryo becomes a human individual only from the moment at which it cannot divide itself and thus give life to a twin or unite itself to another embryo

In England in 1990, on the recommendation of the Warnock commission, a law was passed that allowed experiments on *in vitro* embryos on certain conditions until the fourteenth day after conception. In its report, which was published in 1984, this commission concluded that the early embryo, because it still had the

possibility of dividing, could not be considered as being an individual being and thus could not be considered as being a human individual either.[22] Even some Catholic ethicists have adopted this approach.[23] The moralist Häring has stated that: 'the greatest objection to the theory of animation at the moment of fertilisation is raised by the phenomenon of identical twins'.[24]

The Warnock commission held that the beginning of the individuality of the embryo was the moment of the formation of the primitive streak, after which the embryo is no longer able to divide into two individuals that are genetically identical. The primitive streak is the oblong concentration of cells at each end of the embryonic disk which emerges on the fourteenth or fifteenth day after conception. It is the first manifestation of the anteroposterior axis of the embryo and appears in the place where the nerve tube will develop after a short period of time, and from which the brain and the spine will form. In this place a number of strata of differentiated cells form after their migration. At the most two primitive streaks can form in the embryonic disc but because of the differentiation that has just begun this will not lead to the division of the embryo.

This period of two weeks coincides roughly with the period before the implantation of the embryo in the mucous of the embryo, which is completed between the eleventh and thirteenth day after conception. Nowadays, reference is often made to a 'pre-embryo', a term that suggests that the embryo is not yet a human individual and thus does not deserve to be respected as such.[25] This line of reasoning has its origin in the presumption that the embryo is not an individual as long as the possibility of scission exists and thus cannot even be considered a person because a person is the most complete individual being.

The question is: does the possibility of the separation of the embryo really exclude its individual being and thus its being a person? There is another interpretation that is possible, that is to say that man is able to procreate in an asexual way until the formation of the primitive streak. When I, when digging in the garden, cut a worm in two, both the parts of the worm carry on in their own way in an apparently undisturbed fashion. It appears a rather unattractive thought that something of the same kind can happen in man, but who can prove that the contrary is the case?

That asexual procreation is possible in man as well would appear to be demonstrated, or so assert Ashley and O'Rourke in the third edition of their textbook *Health Care Ethics*, by scientists who are able to clone human adults, who are without doubt seen as persons, through nuclear transplant.[26] We now know that is a concrete possibility given the success in the application of this technique to human beings. In the month of February 2004 a team of researchers at the National University of Seoul (South Korea) managed to produce thirty embryos from two-hundred and forty-two oocytes by using the method of nuclear transplant.[27]

A further argument that is said to exclude that the embryo during the first stages of its development is an individual focuses on the possibility of the recombination of embryos. In experiments with animals it has been demonstrated that it is possible to combine two or at the most three embryos into a single embryo that contains genetically different cells which come from the original embryos.[28] The discovery at the end of the 1960s of the existence of men with cells with a twofold chromosome X and cells with one chromosome X and one chromosome Y was an indication that recombination also takes place in human embryos.[29] But not even this phenomenon constitutes proof that the embryo during the first stages of its existence is not an individual. One could also well object that in the case of the recombination of the two embryos the body of one has been absorbed by the other, which managed to conserve its individuality, and thus the first embryo ceased to exist as an individual and died from a metaphysical point of view.

Many people see proof of the individuality of the early embryo in the fact that the composition of the genetic material of the chromosomes is established at the moment of fertilisation. Others object that the development programme that the chromosomes contain is not immediately active after conception. At the outset the energy

in the embryo is provided by the Altmann's granules, which come from the mother. Thus the development of the very first stages of the embryo is not guided by the DNA of the zygote but by the DNA of the Altmann's granules which come from the mother, from the messenger RNA and from the proteins that were present in the spermatozoon and the ovule.[30] This, too, is not in itself a valid reason for doubting the individuality of the embryo. The development programme in the chromosomes, although it becomes active immediately or after only a few days, is established from conception onwards and will guide or regulate the successive development of the embryo if factors of disturbance do not intervene. The results of the most recent research indicate, however, that the DNA of the embryo begins to guide its development practically at the zygote stage, when a first gene that is responsible for gonadic differentiation is already active.[31]

The criterion for the individuality of the embryo is often likened to the criterion which observes that the embryo will become a person. This point will be discussed later in this paper. This implies that the embryo cannot be considered a person until it is an individual, an assumption that in itself is obviously right. Thus it is that Ford identifies the formation of the primitive streak with the moment of animation.[32]

The person being: the embryo becomes a human individual when it becomes a person

The question whether the embryo is a person or not seems to be a clear and simple one. If it is a person, it deserves respect as such. If it were only a 'pre-embryo' or a 'potential person', it would have less rights. However, the moment when the embryo becomes a person is very much debated. It depends first of all on the vision of man that one takes as a point of departure. In addition, even when there is a single vision of man there can be different ideas about the moment when the human embryo has to be seen as a person.

The criterion of animation

Until the recent past in the Catholic world the discussion about the moment when the human embryo becomes a person was connected with the moment of animation. For that matter, the traditional Christian vision of man, too, defending both direct animation and indirect or delayed animation, did not provide a definitive answer to the question as to when the embryo becomes a person.

The theory of direct animation which implies that the embryo is animated by a human soul from conception onwards has its origin in the writings of Hippocrates. In the view of Hippocrates (460?-370? BC) the embryo was born from the sperm of the father which coagulated in the womb. The blood that was there, not secreted during pregnancy as it is during menstruation, was used by the embryo to nourish itself.[33] The embryo was a human individual from the very beginning and thus had a human soul.

The opposing theory was that of 'indirect' or 'delayed' animation espoused by Aristotle (384/383-322 BC). In his thought the body of the embryo arose from the menstrual blood retained in the womb during pregnancy. This blood, understood as the material cause of the embryo, in Aristotle's view, was coagulated by the sperm as an efficient and formal cause, like milk under the influence of fig juice or the curd of cheese.[34] Thus the blood was transformed into the body of the embryo. Through the sperm the menstrual blood received a vegetative soul: 'thus the physical part, the body, comes from the woman and the soul from the man'.[35] In this way, at the end of the first week, the blood became a living being, comparable to a plant. The vegetative soul was replaced a little time afterwards by a sensitive soul, and this was borne out by the formation of sense organs. This soul was in turn replaced by a rational soul which came from outside and had to have a divine origin.[36] The rational soul could not be present from the outset because its activity required a certain level of development of the organs, especially the sense organs: 'the soul is, therefore, the first act (perfection) of a body that has a life potentially. The body is such when it possesses organs...If we want to mention something

common to every soul, it is that the soul is the first act of natural bodies that possess organs'.[37] On the basis of his observations of aborted embryos, Aristotle concluded that the male embryo was animated by the rational principle of life on the fortieth day and the female embryo on the eightieth day.[38]

The choice between the theory of indirect animation or the theory of direct animation was clearly determined by a difference at the level of the vision of the development of the embryo. Differently from Hippocrates, Aristotle, thinking that the body of the embryo arose from the menstrual blood, could not assume that the embryo was animated starting with conception. His belief that only an organic body could be animated made it unthinkable, in fact, that an amorphous piece of blood contained a human soul as a principle of life. Here Thomas Aquinas followed Aristotle, although not without modifications and additions to Aristotle's thesis.[39] Until the last century there were still Thomists who supported the theory of delayed animation on the basis of the requisite of what they called a sufficient arrangement of matter to be animated by a rational soul, as is stated in number 15 of the twenty-four Thomist theses published by the Sacred Congregation of Studies on 27 July 1914: 'On the contrary, the human soul exists on its own and when it can be infused in a subject sufficiently disposed, it is created by God, and by its nature it is incorruptible and immortal'.[40]

In 1827 Karl-Ernst von Baer discovered the ovule in mammals and in man and also the mechanism of fertilisation, as a result of which it was definitively proved that the human body does not begin as a coagulate of blood but as a fertilised ovule. For the majority of theologians this was the reason to believe that animation took place at the moment of conception and not later.[41]

However in order to defend procured abortion, theologians, moralists and ethicists took up the theory of delayed animation again from the 1960s onwards.[42] And given that today researchers have to deal with a fertilised ovule, with an embryo brought about by in vitro fertilisation, the theory of delayed animation also acts to justify experiments on embryos.

To support this theory, on the one hand reliance was placed on an Aristotelian argument according to which animation requires a certain development of the sensorial system: 'the minimum that we should suppose before admitting the presence of a human soul is the availability of these organs: the senses, the nervous system, the brain and especially the cortex. Given that these organs are not yet mature during the very first stages of pregnancy, I think it is certain that a human person only exists after a few weeks'.[43]

On the other hand, theologians and ethicists often referred - and they still refer - to certain scientific discoveries in the field of embryology that were made last century: 1) the spontaneous loss of fertilised ovules to a notable degree; 2) the formation of monozygotic twins; and 3) the possibility of recombining two or three embryos into a single individual. This paper has already discussed the last two phenomena, but not the first.

On the basis of experimental observations, in the 1920s and 1930s Needham postulated that up to 50% of fertilised ovules were lost spontaneously. For many people this makes it improbable that the fertilised ovule is already animated.[44] This, in fact, would mean that one half of human persons with a soul created directly by God are lost during the first weeks to the first months of pregnancy. For that matter, this objection is not new but goes back to Anselm.[45] In the view of the time it was unthinkable that a conceived human at the very first stages of development was already animated because this would mean that such individuals did not have the possibility of being reconciled with God through baptism. This argument as such, however, is not necessarily in contrast with direct animation. The high mortality rate of children, which until the nineteenth century was around 50%, did not constitute an argument by which to call into question the fact that they were persons.[46]

From the moment when it is animated the embryo becomes a person and thus attains the highest level of a human being. The division of the embryo into twins, which is possible until the formation of the primitive streak

at the fourteenth or fifteenth day after conception would, according to the Warnock Report, as we have seen, prove that the embryo during the first stages is not an individual and thus not even a person. The moral philosopher Norman Ford concludes, therefore, that animation can only take place after the formation of the primitive streak.[47] We have observed, however, that the possibility of twinning, or of recombination with other embryos, does not exclude the early embryo being a human individual.

The criterion of the manifestation of activity that is specifically human

In contemporary secular bioethics, discussion about the status of the embryo is shaped above all else by the anthropology of identity theory. This theory, which originated in Australia and which is accepted by many ethicists in the Anglo-Saxon world and – albeit unconsciously – by many medical doctors as well, is characterised by a strong dualism which separates the biological nature of man and the specific functions that render him a person. That which is specifically human is psychological consciousness, the rational faculty and the capacity for social communication. It is clear that in this vision the embryo could never be a person before a certain development of its nervous system.

Tauer thinks that when the nervous system has developed to the point of registering certain experiences that come from the environment the embryo has matured a ‘mental personality’ which draws the embryo near to being a person in the strict sense. These experiences can be unconscious but as we know from psychoanalysis they can already lead to the formation of memories that act subsequently on the consciousness. On the basis of this, Tauer thinks that there are sufficient reasons for attributing to the embryo in the seventh week not only a moral value but also the beginning of being a person in a morally significant sense.[48]

Others, such as McMahan, believe, instead, that the embryo becomes a human being at a subsequent moment: ‘I believe that the most credible view is that we are embodied minds... I began to exist when the brain of this body – my body – acquired for the first time the ability to have consciousness’.[49] This implies that the human being begins his or her existence between the twenty-eighth and the thirtieth week.

Engelhardt, on the other hand, in order to be able to speak about a person requires the actual presence of self-awareness, a manifest rational activity and a manifest capacity for social communication. Given that such functions are probably present only a notable time after birth, the unborn and the newly born – including mentally handicapped people who have never had a rational capacity – are said not to be human persons to the full with the accompanying connected moral status. Before being persons they are said to be only human beings in the biological sense.[50] This demonstrates the urgent need for careful anthropological reflection on the human biological nature of the early embryo.

This vision has various practical consequences for other fields of medical ethics as well. If applied strictly, a patient in a permanent vegetative state could no longer be seen as a person. And some have suggested that he or she could thus be seen as a donor of organs.[51]

A fundamental objection to identity theory is that it encounters difficulty in explaining the human person as a unity. The human being is considered in antithesis to the human person, like biological nature and spiritual nature, that is to say the rational capacity.

The intrinsic finality: the embryo, even were it not yet a human individual, must be respected as such because of its intrinsic capacity to become that individual

Assuming that the early embryo is not a human individual, would it not be obvious to conclude that its elimination by means of procured abortion and its use in research or in ‘therapeutic’ cloning are licit, specifically

because of the fact that they do not involve the killing of a human individual? McMahan's view is that 'this would not amount to the killing of one of us but only the prevention of their existence'.^[52] As an argument in favour of the licit character of procured abortion or experiments with embryos, reference is made to the fact that the Christian tradition preferred the theory of delayed animation until the nineteenth century.^[53] This raises the question why Christian theologians, although accepting this theory, unanimously rejected abortion – until the second half of the century – even when it took place before the assumed moment of animation. Here the famous text of Tertullian is indicative: Given that killing is always forbidden, the destruction of a foetus during the period in which the blood is transformed into a human being is also illicit. The prevention of birth is the same as early killing; it makes no difference whether one kills life already born or interrupts life already on its way to birth and being developed: he who will be a man is already a man, just as the fruit is already in the seed.^[54]

By the transformation of blood, Tertullian was alluding to conception as understood by Aristotle, in whose view the blood that was in the womb was not expelled during pregnancy, as was the case in normal periods of menstruation, but remained there and was transformed within the body into an embryo under the influence of the active force of the male semen. When this process was still under way, Tertullian affirmed, there was something in the womb that should be respected as a human individual, at least because it would become a human individual. As an argument to strengthen this thesis it was added that every fruit is already virtually present in the seed.

The fundamental argument in this text is that the process of the development of the embryo takes place in a way that has a purpose. In the conceived human being, and above all in the semen, there is the intrinsic finality of becoming a human individual. From this springs the need for respect. In his commentary on the Gospel According to St. Luke, Ambrose says that 'to check your levity you recognise the hands of Your Author who forms a man in the womb. He is working and you violate with your lasciviousness the secret of the sacred womb?'^[55] Here one is not dealing with abortion. Ambrose seems to state that unchecked sexual passions lead to sterility. Whatever the case, he teaches us that the formation of the embryo in the plan of the creative action of God is a process with a finality. We can find the same thought in St. Augustine: 'And yet in all men who are born ill, God, in forming the body, in giving them life and nourishing them, does that which is good'.^[56] He is not thinking of a direct intervention on the part of God upon the biological development of the embryo but of a transcendental causality that includes the direct biological causes (the *causae secundae*).^[57] The same finality linked to the doctrine of the creation is evident in the way in which St. Thomas Aquinas describes the origin of man.^[58]

The prevention of procreation has been seen by Christian theologians as a rejection of the fulfilment of a purpose of marriage which is established in the order of the Creation. And it was on the basis of this thought that the Fathers of the Church and medieval theologians placed on the same level the use of means to bring about sterilisation (contraceptives), the killing of a (both an animated and not yet animated) foetus, and infanticide: However they betray themselves when they reach the point of exposing their own children born against their will. They hate raising and keeping near to themselves those children that they feared to generate. When, therefore, dark inequity becomes cruel towards their own children, generated against their wishes, a clear inequity is brought to light and a secrete turpitude is bared by a manifest cruelty. At times, this voluptuous cruelty, or, if one wants, this cruel voluptuousness, is pushed to the point of obtaining contraceptive substances and in the case of failure to the killing in some way in the womb of the conceived foetuses and their expulsion, with the desire that their own child perishes before living or, when it is already living in the womb, that it is killed before being born. There can be no doubt: if both of them are of the same stamp, they are not spouses; and if they behave like that from the outset they do not unite in marriage but in lustfulness. If then it is not both

of them who behave like this, I would venture to say that either she in a certain sense is the prostitute of the husband or he is the adulterer of the wife'.[59]

Although in the view of these theologians abortion before animation could not be held to be murder, nonetheless they refer to an illicit intervention because this violates the intrinsic finality of the embryo to reach the moment of animation. At the most in certain circumstances the abortion of the foetus, seen as being inanimate, is assessed in a less severe way[60] or, in a case where the life of the mother is in danger, it is explicitly allowed.[61]

The return of the theory of delayed animation amongst Christian theologians with the passing of the centuries does not in any way, however, support the conclusion which holds that on the basis of Christian Tradition abortion or the elimination of embryos for research purposes is legitimate. This Tradition also attributed to the inanimate embryo a moral status and a connected dignity because of its intrinsic finality. According to contemporary biology, this is to be found in the development programme that is carried out under the guidance of the chromosomes, whose composition has been established since conception. If one wanted to use one element from Tradition, why are the other elements of Tradition neglected, elements that are compatible with the data of contemporary embryology?

Assessment

Which intrinsic criterion and which basic anthropology should we take as a point of departure in considering the embryo during the first week after conception? From what has been observed hitherto in this paper it emerges that the embryo during the first seven days of its life is 1) a being with its own life that is separate from the life of the mother; 2) a human being from a biological point of view; 3) an individual and 4) a being with an intrinsic finality.

However, can we also conclude that the embryo before implantation is a human individual or a human person? In his assessment of the status of the embryo in his encyclical *Evangelium Vitae* John Paul II, avoiding declaring expressly that the moment of animation coincides with conception, refers to the conclusions of modern biological science with a rhetorical question: Even if the presence of a spiritual soul cannot be ascertained by empirical data, the results themselves of research on the human embryo provide a 'valuable indication for discerning by the use of reason a personal presence at the moment of the first appearance of human life: how could a human individual not be a human person? [Donum Vitae I,1][62] (*Evangelium Vitae* n. 60).

Taking as a point of departure the contemporary knowledge of embryology and above all of modern genetics, how can one not identify, by the use of reason, the early embryo with the human individual or with the human person?

The identification of the early embryo with the human individual or the human person

A solely materialistic explanation, such as that which typifies 'identity theory', on the specific functions of the human mind, is insufficient. The process of thinking, which is developed with abstract ideas, although dependent upon sensorial information, is in the final analysis an immaterial function. The same may be said of freedom: material processes, like chemical processes, which unfold according to a pre-determined model, do not explain freedom. Without a spiritual dimension, human freedom would not exist. Both man's capacity for reason and his freedom pre-suppose that in him there is a spiritual principle of life. To be a human individual or a human person, the embryo must have both a spiritual dimension and a physical dimension. However, the presence of a spiritual dimension cannot be demonstrated through the method of research of the positive sciences. In an empirical way the spiritual dimension is ascertained only in the actualised capacity to perform

functions that have in the final analysis their origin in the spirit of man.

In the embryo before implantation and after conception, manifest signs of a spiritual dimension are lacking. The process of thinking and the process of willing are functions in which both the spiritual dimension and the corporeal dimension of man have their own role, but in an integrated way. The content of rational consciousness is the symbols that derive from the sensorial experience of the environment and a person's own body. The fact that this content is absent in the early embryo because of the fact that the sensorial organs are not sufficiently developed does not in itself exclude the possibility that the capacity to think and to will are already present in potential terms, a potential that will be gradually actualised in a way that is proportionate to the development of the senses. Indeed, we will attempt to demonstrate that it is difficult to think that the spiritual dimension is not present from the moment when the embryo manifests itself as a human being in a biological sense, that is to say from conception.

The specific identity

To return to the embryo before implantation, we must ask ourselves the following question: can we identify a being whose human biological nature alone is observed as a human individual or human person or not? According to the passage from the encyclical *Evangelium Vitae* quoted above, the contemporary knowledge of embryology and of genetics can provide a 'valuable indication for discerning by the use of reason a personal presence at the moment of the first appearance of human life' (EV, n. 60). How can these sciences be useful in discovering a personal presence in the human embryo from conception?

Whatever the case, the contemporary knowledge of embryology contradicts the classic notion in opposition to direct animation (and thus humanisation), a notion according to which the human embryo is said to begin its development as a coagulate of blood, that is to say as a non-living being, and thus a being that is not animated. Contemporary embryology confirms the view which holds that the human embryo, from conception, is a biologically human living being. To this should be added the fact that from conception the development of the embryo takes place in an autonomous, co-ordinated, continuous and gradual way.[63] There are no caesuras in the successive process of development as there could be if there intervened during the course of the development of the embryo another mechanism of co-ordination or integration of the life of the embryo, to be interpreted as a moment when the embryo truly becomes a human individual by receiving a spiritual dimension.

Genetics has discovered the mechanism of this development of the embryo: beginning with conception the embryo is guided by the genome, the conception constitutes the result of the fusion of the chromosomes of the ovule with the chromosomes of the spermatozoon. Knowing that the genome is the most important foundation of the biological identity of a human being, we can ask ourselves what indications genetics can provide, in addition to the indications provided by embryology, to hold that the human embryo is a human person from fertilisation. In other words: is the presence of a fundamental biological identity conceivable without there being present the spiritual dimension that makes the embryo a human person?

The answer to this question depends on the anthropology that is taken as the point of departure. A dualistic anthropology such as identity theory identifies the human person with the mind or the human spirit. From this point of view, the presence of a biologically human being in itself does not imply the presence of a human person. A certain biological development can and must take place before the biological human being becomes a human person with a mind or human spirit. The physical/biological dimension is not seen as an intrinsic dimension of the human person.

According to the doctrine of the Church, which sees the human spirit (the soul) as the substantial (or better subsistent) form of the human individual,[64] both the human spirit and the body are intrinsic dimensions of the

human person. The genome as the deepest biological foundation of the body has, therefore, an intrinsic 'role' as regards the specific identity of man as an 'embodied spirit'. Within this framework it is difficult to think of a stage in the development of the human embryo when the spiritual dimension does not exist, whereas the material dimension of the specific identity of man, or at least the biological-genetic identity, is already present. It is difficult to think this above all else because the human genome, as has already been observed in this paper, guides a development that is biologically human that is gradual, continuous and co-ordinated and which does not involve some caesura that could be indicated as the moment when a principle of truly human life, that is to say spiritual subsistent form, from that moment on takes on the guidance of further development.

The numeric identity

This argument also applies to the numeric identity, that is to say the identity by which human persons are distinguished from each other. In reading in a newspaper of the death of ten people because of a train crash I come to know about the generic character, the specific identity, of the victims, that is to say that they are human beings. In fact, however, they are individuals who, in having their own numeric identity, actualise this generic identity in a different way. In essential terms, the numeric identity means that this concrete individual with his or her own characteristics is a human person, independently of the state of his or her development, of his or her physical perfection, of his or her success or his or her defects.[65] The numeric identity, at least from the external angle, can differ considerably during the various different stages of life. The cause of this is that the numeric identity depends upon the material/biological dimension of the human person.

Thomas Aquinas illustrates this when he explains a particular aspect of the numeric identity, that is to say intellectual capacity: this can differ notably between the various individuals of the human species and in the same human individual during the various stages of his or her development.[66] What explains these differences? Taking as a premise that the human spirit (the soul) is the substantial form (or better the subsistent form) of the human individual, a human spirit that was different between human beings would have as a consequence that they, in not having the same generic identity, would not belong to the same species. Whatever the case, the capacity to think employing abstract concepts and the capacity to act freely are not in themselves different amongst human beings. The difference in intellectual capacity is explained with reference to the differences in the neuronal networks of the brain as a result of which the capacity to compute sensorial data can vary notably. In the final analysis the difference lies not in the capacity to think employing abstract concepts in itself but in the disposition of the material dimension of the human individual. The material dimension, therefore, is of determining important for the numeric identity.

Although the numeric identity, anyway externally, differs during life, what determines it fundamentally, although not solely, is the human genome, which is present and active from conception onwards. One understands that during the pre-implantation stage the embryo does not yet possess these neuronal networks given that the nervous system begins its development from the twenty-first day onwards. However, all the neuronal structures are already present in a virtual sense in the DNA from conception, including their contribution in a biological sense to the numeric identity of the human individual. We know that the neuronal networks are present in a virtual sense in the genome (even though other environmental factors also probably have their role in the anatomical and functional development of the brain). The DNA contains the biological basis of all the features that characterise the human being from conception until death.

We have seen that the presence of the genome from conception onwards is a sign of the presence of the spiritual dimension of that event. If this principle of human life is present the embryo from conception onwards has the specific identity of a human person. This means that the embryo is a human person under way, not a human person potentially, as regards its specific identity. The basis of the numeric identity is also actualised.

This does not remove, however, the fact that the numeric identity involves a broad potential that is to be actualised. All the changes during the development of the numeric identity, because they do not involve a change in the specific identity, are not, however, substantial, but accidental.

An objection of Lanza and Donceel to this argument is that this implies a coincidence of a formal causality with an efficient causality of the spiritual dimension: the spiritual dimension, if present since conception, would be both the formal cause and the efficient cause of the human body.[67] The formal cause cannot be the efficient cause of the generation of the thing of which it is the substantial form. Here it is useful to distinguish between generation and growth.[68] Development subsequent to the moment of the beginning of existence is different from generation – it is growth. Growth is a process of a living being that has already been generated. The spiritual dimension, once the human body has been formed, is the moving principle, that is to say the efficient cause, of life. It is the root of all the processes of life, including the process of growth of the embryo.

In reflecting on this we can find a response to identity theory which is today the most widespread theory in secular bioethics and which says that there is a human person only when there is a presence of a manifest rational consciousness. The error of identity theory is that it confuses the manifest rational and autonomous consciousness, an aspect of the numeric identity that develops much later than conception, with specific identity, which has already been actualised since conception. It seems to be a contradiction but the manifest rational and autonomous consciousness is an accidental characteristic: an adult human person remains a human person with all connected rights even when the rational and autonomous consciousness has not yet developed or has never developed because of a grave mental handicap or has been irreversibly lost because of an injury to the higher part of the brain (the cortex or the higher cerebral nuclei). It is significant here that the adherents of identity theory on the basis of the belief that a human being deprived forever of a rational and autonomous consciousness is not a human person have proposed that anencephalic foetuses[69] and patients in an irreversible coma (that is to say in a state of partial brain death) should be sources of organs for transplants.[70] Although the numeric identity of anencephalic foetuses and patients in an irreversible coma differs a great deal from the numeric identity of human persons who have developed a normal rational and autonomous consciousness, they have, nonetheless, the actualised specific identity of a human person.

Conclusion

In the assessment of the various and different criteria that are employed to assess the status of the human embryo it is of essential relevance that this embryo has a biologically human status from conception. This status already implies the intrinsic finality of the generation of a human person, leaving aside the question of whether the embryo is a human person from conception. Whatever the case, the embryo is a living being whose development, guided by the genome that is present and active from conception onwards, takes place in an autonomous, co-ordinated, continuous and gradual way. An indirect humanisation is hardly compatible with the fact that the specific identity of the human being is intrinsically made up both of the spiritual dimension and the material dimension, above all given that the biological foundation of the physical dimension, the DNA, is present from conception onwards. Embryology and genetics provide indications that the embryo is a person under way. With respect to the specific identity, it is a human person. In addition, the DNA is the biological basis of the numeric identity. As regards its numeric identity, the embryo has a broad potential that still has to be actualised. This, however, does not remove the fact that it is already a human being under way. Although it is impossible to demonstrate empirically a personal presence from conception, philosophical reflection on the bio-anthropological state of the human embryo indicates an incongruence of indirect or gradual humanisation with the vision of the human individual as a substantial unity of spirit and body.

Notes

1. This is what the American Nobel prize winner, Harold Varmus, asserts. In his view one cannot provide an answer to the question as to the moment when a human being begins to exist. He agrees with the idea proposed by those who see the embryo as a human from the moment the neurons begin to develop, the blood begins to circulate, and the embryo can then survive outside the womb. 'One can state that there is full individuality only after birth', see the interview with him in 'Ich sehe eine moralische Pflicht zum Embryoverbrauch', Frankfurter Allgemeine Zeitung (2001), 25 August, p. 43.
2. Tweede Kamer (Dutch Parliament), vergaderjaar 2000-2001, 27 423, n. 5, pp. 4-6. This assessment of the status of the embryo is also very widespread in the Protestant world, see M. Honecker, 'Divergenzen in der evangelischen Ethik beim Untergang mit Embryonen', Zeitschrift für Medizinische Ethik 49 (2003), n. 2, pp. 123-136, especially p. 127.
3. Avortement et respect de la vie humaine (Colloque du Centre catholique des médecins français, commission conjugale) (Editions du Seuil, Paris, 1972), pp. 93-104, 174-184, 194-204.
4. F. Böckle, 'Um den Beginn des Lebens', Arzt und Christ 14 (1968), p. 70; P. Sporken, Voorlopige diagnose. Inleiding tot een medische ethiek, (Ambo, Utrecht, 1969), pp. 68-69 (Sporken uses other arguments to indicate that nidation is the initial moment of human life: the possibility of the division of embryos which then gives rise to twins and the large loss of embryos prior to nidation - these are subjects to which I will return later in this paper. In his book Ethiek en Gezondheidszorg, (Ambo, Baarn, 1977), p. 118 he moderates this idea and argues that nidation is a first, albeit fundamental step, in the gradual process of the hominisation of the embryo side by side with the stage of the differentiation of the neurons of the brain.
5. F. Böckle, 'Um den Beginn des Lebens'; P. Sporken, Voorlopige diagnose. Inleiding tot een medische ethiek, op. cit., pp. 94-97; P. Sporken, Ethiek en Gezondheidszorg, pp. 154-158.
- 6.
7. 'Von Caesar lernen heißt forschen lernen', Frankfurter Allgemeine Zeitung (2001), 25 June, p. 52.
8. The Dutch Rabbi Evers, for example, is convinced that the human embryo, on the basis of this particular translation of the text of Genesis 9:6, when outside the womb does not deserve to be protected: 'Analysing the text one reads only 'whoever sheds the blood of man in man, his blood will be shed'. The obligation to protect life is subordinated to staying in the maternal womb'. see R. Evers and A.P. Evers, 'Bijbel positief over klonen van embryo's', Trouw (2004), 19 February, p. 14. The authors see the embryo before forty days after conception as 'inanimate life'. In vitro embryos, because they cannot go on living without artificial aid, are thus said not to be living humans. As regards the experimental use of in vitro embryos being inanimate is not, however, important - embryos within the maternal womb are not yet animated. What is important is the translation of Genesis 9:6 in which the authors see a law that attributes the right to protection only to the embryo that is in the maternal womb.
9. Taken from Bibbia di Gerusalemme (Edizioni Dehoniane, Bologna, 1996; 14a ed.).
10. W.J. Eijk, 'Therapeutisch' kloneren nog problematischer dan reproductief kloneren: een bijdrage vanuit katholiek-bijbels perspectief', Pro Vita Humanae 12 (2005), n. 2, 47-53.
11. Cf. J. Connery, Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective (Loyola University Press, Chicago, 1977), p. 13.
12. Gen 6:3; 9:6 ; Ex 8:13,14; 9:10; 13:2 ; Num 8:17; 17,15; 31:11,26 ; Lev. 24:20; 2 Sam. 23:3 ; Jer. 32:20; 9:15; Mic. 7:2; Ps 68,18; 78,60; 118,8; Qo. 2:24. On this point I have consulted J. Liesen, Professor of Exegesis at the Higher Seminary of Rolduc and member of the International Theological Commission who bases his reply on Abraham Eben-Shoshan, Qonqordantsia chadasha (Kiryat-Sefer, Jerusalem, 1986).
13. W.J. Eijk, 'Embryo en christelijke mensvisie: wanneer wordt het embryo een menselijke persoon?', Pro Vita Humana 1 (1994), n. 3, pp. 107-116.

14. Carol A. Tauer, 'Personhood and Human Embryos and Fetuses', *The Journal of Medicine and Philosophy* 10 (1985), p. 264.
Ibid., pp. 263-264.
16. This conclusion is based upon the seven intrinsic and relational criteria advanced by Warren to indicate the moral status of every being: 1) the living being should not be killed without good reason; 2) a feeling being should not be treated cruelly; 3) moral agents have full and equal rights to life and freedom; 4) human beings who can feel but not act have the same moral rights as those human beings who act morally; 5) ecologically important (living or non-living) entities have a stronger moral status than the status they would have if they were independent of the eco-system; 6) animals that are a part of human community have a stronger moral status than the status they would have on their own; and 7) within the framework of the first six criteria moral agents must respect the recognition of moral status by other ('transitivity of respect'), see Mary Anne Warren, *Moral Status: Obligations to Persons and other Living Things* (Oxford University Press, Oxford, 1997), pp. 148-177.
17. M.J. Meyer and L.J. Nelson, 'Respecting what we Destroy. Reflections on Human Embryo Research', *The Hastings Center Report* 31 (2001), n. 1, pp. 16-23.
18. Ulpian, *Digesta*, 25,4,1,1: 'Partus, antequam edatur, mulieris portio est vel viscerum'.
19. J. Connery, *Abortion: the Development of the Roman Catholic Perspective*, pp. 22-23.
20. Tertullian, *De Anima*, 25,2 (CSEL 20, pp. 340-341).
21. J. Wilke and B. Wilke, *Abortion: Questions and Answers* (Hayes Publishing Company, Cincinnati, 1988), pp. 5-6.
22. The Warnock Report, nn. 11.5 and 11.22, in M. Warnock, *A Question of Life. The Warnock Report on Human Fertilisation and Embryology* (Basil Blackwell, Oxford, 1985), pp. 59 and 66.
23. N.M. Ford, *When Did I Begin?* (Cambridge University Press, Cambridge, 1988); T.A. Shannon and A.B. Wolter, 'Reflections on the Moral Status of the Pre-embryo', *Theological Studies* 51 (1990), pp. 612-614; L.S. Cahill, 'The Embryo and the Fetus: New Moral Contexts', *Theological Studies* 54 (1993), pp. 127-130.
24. B. Häring, *Medical Ethics* (St. Paul Publications, Middlegreen, 1991, 3rd revised edition), p. 73.
25. Some are of the opinion that the term 'pre-embryo' does not suggest this because according to classic embryology one can speak of an embryo only after its implantation in the mucous of the womb. Before that moment one should speak about blastogenesis and subsequently of the genesis of the embryo. However, the term 'pre-embryo' was never used in classic embryology and was introduced recently.
26. B.M. Ashley and K.D. O'Rourke, *Health Care Ethics. A Theological Analysis* (The Catholic Health Association of the United States, St. Louis, 1989, 3rd ed.), p. 212.
27. Online edition of *Science*: www.sciencemag.org/cgi/content/abstract/1094515; G. Vogel, 'Scientists Take Step Toward Therapeutic Cloning', *Science* 303 (2004), 13 February, pp. 937-938.
28. W.J. Eijk, *The Ethical Aspects of Genetic Engineering of Human Beings* (Kerkrade, 1990), pp. 37-39.
29. A. Hellegers, 'Fetal Development', *Theological Studies* 31 (1970), p. 5.
30. T.A. Shannon and A.B. Wolter, 'Reflections on the Moral Status of the Pre-embryo', *Theological Studies* 51 (1990), p. 608.
31. E. Pergament, M. Fiddler, N. Cho, D. Johnson, and W.J. Homgren, 'Sexual Differentiation and Preimplantation Growth', *Human Reproduction* 9 (1994), pp. 1730-1732; M. Fiddler, B. Abdel-Rahman, D.A. Rappolee, and E. Pergament, 'Expression of SRY Transcripts in Preimplantation Human Embryos', *American Journal of Medical Genetics* 55 (1995), pp. 80-84.
32. N.M. Ford, *When Did I Begin?*, pp. 170-177.
33. Hippocrates, *Du foetus de sept mois*, 7 (E. Littré, Paris, 1851), tome 7, p. 492.
34. Aristotle, *The Generation of Animals*, ed. and transl. by A.L. Peck (Harvard University Press/William Heinemann, Cambridge/London, 1979) (The Loeb Classical Library no. 366), I, XIX-XX, 727 a -729 a, pp. 95-111

35. Ibid., II, IV, 738 b, pp. 184/185.
36. Ibid., II, III, 736 b, pp. 170/171.
37. Aristotle, *De Anima*, II, I, 412 a 27 – 412 b 1, and 4-6, in *Aristotelis de anima*, ed. and transl. by Paulus Siwek, Romae: apud sedes Pont. Universitatis Gregoriana 1954, vol II, (Series Philosophica 9), pp. 92/93.
38. Aristotle, *De animalibus historiae*, VII, III, in *Aristotelis, Opera omnia* (Paris, 1927), vol. III, pp. 137-138.
39. St. Thomas discusses these issues in the following works: *Scriptum super libros sententiarum Petri Lombardi*, 2, d. 18, q. 2, a. 3; *De potentia*, q. 3, ad 9; *Summa contra gentiles*, 2, 87-89; *Summa Theologica*, 1, q. 76, a. 3, ad 3, and 1, q. 118, a. 2, ad 2; *De spiritualibus creaturis*, a. 3, ad 12.
40. *Sacra Studiorum Congregatio, 'Theses quaedam, in doctrina Sancti Thomae Aquinatis contentae, et a philosophiae magistris propositae, adprobantur,'* no. XV, AAS 6 (1914), p. 385: 'Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis', DH n. 3615. Cf. Hyacinthus-M. Hering, 'De tempore animationis foetus humani', *Angelicum* 28 (1951), 18-29; Antonio Lanza, *La questione del momento in cui l'anima razionale è infusa nel corpo* (Istituto Grafico Tiberino, Rome, 1939).
41. J.P. Gury, *Compendium theologiae moralis*, Romae/Taurini, 1866 (17e ed.), vol. I, p. 431; E. Genicot, I. Salsmans, *Institutiones theologiae moralis* (Leuven/Brussel, 1931), 12th ed., vol. I, n. 375; D.M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis* (Herder, Barcelona, 1945), 10th ed., vol. II, n. 138.
42. J.F. Donceel, 'Immediate Animation and Delayed Hominization', *Theological Studies* 31 (1970), pp. 76-105.
43. Ibid., p. 101.
44. Karl Rahner, 'The Problem of Genetic Manipulation', in *Theological Investigations* (Darton, Longman and Todd, London, 1981) 2nd ed., vol. IX, p. 226, footnote on page 2. Cf. J.F. Donceel, 'Immediate Animation and Delayed Hominization', pp. 99-100; J.J. Diamond, 'Abortion, Animation, and Biological Hominization', *Theological Studies* 36 (1975), pp. 312-313.
45. Anselm, *De conceptu virginali*, 7 (PL 158, 440): 'Quod autem mox ab ipsa conceptione rationalem animam habeat, nullus humanus suscipit sensus. Sequitur enim ut quoties susceptum semen humanum, etiam ab ipso momento susceptionis perit antequam perveniat ad humanam figuram; toties damnetur in illo anima humana; quoniam non reconciliatur per Christum: quod est nimis absurdum.'
46. N.M. Ford, *When Did I Begin?*, p. 180-181.
47. Ibid., pp. 170-177.
48. C.A. Tauer, 'Personhood and Human Embryo and Fetuses', pp. 253-266.
49. J. McMahan, 'Cloning, Killing, and Identity', *Journal of Medical Ethics* 25 (1999), n. 2, pp. 77-86, quotation from p. 83.
50. H. Tristram Engelhardt, 'Viability and the Use of the Fetus', in *Abortion and the Status of the Fetus*, ed. W.B. Bondeson, H. Tristram Engelhardt et al., (D. Reidel, Dordrecht, 1983) (*Philosophy and Medicine*, vol. 13), pp. 184-191; H. Tristram Engelhardt, *The Foundations of Bioethics* (Oxford University Press, New York/Oxford, 1996), 2nd ed., pp. 135-140.
51. R.D. Truog and J.C. Fletcher, 'Brain Death and the Anencephalic Newborn', *Bioethics* 4 (1990), pp. 199-215.
52. J. McMahan, 'Cloning, Killing, and Identity', p. 83.
53. G.R. Dunstan, 'The Human Embryo in the Western Moral Tradition', in *The Status of the Human Embryo. Perspectives from Moral Tradition*, ed. by G.R. Dunstan and M.J. Seller, (King Edward's Hospital Fund for London, London, 1990), p. 55.
54. Tertullian, *Apologeticus adversus gentes pro christianis*, c. IX (PL 1, 319-320): 'Nobis vero, homicidio semel interdicto, etiam conceptum utero, dum adhuc sanguis in hominem delibatur, dissolvere non licet. Homicidii festinatio est prohibere nasci; nec refert natam quis eripiat animam, an nascentem disturbet: homo est, et qui est futurus; etiam fructus omnis jam in semine est.'

55. Ambrose, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, I. I, 44 (PL 15, 1632): 'Ad cohibendam petulantiam tuam, manus quasdam tui auctoris in utero hominem formantis advertis. Ille operatur, et tu sacri uteri secretum incestas libidine?' An indication of this thought is already to be found in the first Christian texts, for example in the Letter of Barnabas (between the first and second centuries) XX, 2, in which the author says that those who follows 'the way of the shadows' are, amongst other things 'killers of children, destroyers of the plasma created by God' (PG 1,1230; here quoted from I Padri Apostolici, translated by A. Quacquarelli (Città Nuova Editrice, Rome, 1986) 5th ed., [Collana di Testi Patristici 5], p. 213). Cf. Didachè (+ 100 d.C) V,2: on the way of death there walk amongst others 'killers of children, destroyers of the creatures of God' (PG I Padri Apostolici, p. 33).
56. Augustine, *Sermo CLVI*, c. II (PL 38, 851): 'Et tamen in omnibus qui nascuntur infirmis Deus quod bonum est operatur, formando corpus, vivificando corpus, alimenta praebendo' Cf. Idem, *Contra Julianum Pelagianum* I. V, 34 (PL 44, 804): 'Ut autem concipiatur fetus atque nascatur, divini est operis, non humani.'
57. Augustine, *De anima et ejus origine*, I. I, c. XVI (PL 44, 488-489).
58. Thomas Aquinas, *Scriptum super libros sententiarum Petri Lombardi*, 2, d. 18, q. 2, a. 3; *De potentia*, q. 3, ad 9; *Summa contra gentiles*, 2, 87-89; *Summa Theologica*, 1, q. 76, a. 3, ad 3, en 1, q. 118, a. 2, ad 2; *De spiritualibus creaturis*, a. 3, ad 12; *De anima*, a. 11.
59. Augustine, *De nuptiis et concupiscentia*, I. I, c. XV (PL 44, 423-424): 'Produntur autem quando eo usque progrediuntur, ut exponant filios, qui nascuntur invitis. Oderunt enim nutrire vel habere, quos gignere metuebant. Itaque cum in suos saevit, quos nolens genuit tenebrosa iniquitas, clara iniquitate in lucem promitur, et occulta turpitudine manifesta crudelitate convincitur. Aliquando eo usque pervenit haec libidinosa crudelitas, vel libido crudelis, ut etiam sterilitatis velenam procuret; et si nihil valuerit, conceptos fetus aliquo modo intra viscera exstinguat ac fundat, volendo suam prolem prius interire quam vivere; aut si in utero jam vivebat, occidi antequam nasci. Prorsus si ambo tales sunt, conjuges non sunt: et si ab initio tales fuerunt, non sibi per connubium, sed per struprum potius convenerunt. Si autem non ambo sunt tales, audeo dicere, aut illa est quodammodo meretrix mariti, aut ille adulter uxoris; Petrus Lombardus, *Sententiae*, I. IV, d. 31, c. 3-4; Thomas Aquinas, *Scriptum super libros sententiarum Petri Lombardi*, IV, d. 31, *Expositio textus*.
60. J. Connery, *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective* (Loyola University Press, Chicago, 1977), pp. 142-148.
61. G. Grisez, *Abortion: the Myths, the Realities, and the Arguments* (Corpus Books, New York, 1970), pp. 165-184.
62. Congregation for the Doctrine of the Faith, *Donum vitae*, I,1, AAS 80 (1988), pp. 78-79.
63. A. Serra and R. Colombo, 'Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia', in *Identità e statuto dell'embrione umano*, J. Carassco de Paula, R. Colombo. M. Cozzoli, L. Eusebi, J. Lafitte, S. Leone, R. Lucas Lucas, L. Melina, L. Palazzani, A. Pessina, E. Sgreccia (Task-Force of the Pontifical Academy for Life) (Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1998), pp. 143-146.
64. This Aristotelian-Thomist thesis was taken up by the doctrine of the Catholic Church during the Council of Vienna of 1312 (DS n. 902), during the Lateran Council of 1512-1517 (*ibid.*, n. 1440) and in the encyclical *Veritatis Splendor* (nn. 48ss).
65. Many people, hearing the word 'identity', spontaneously think of identity cards or police records. This meaning of identity involves data such as skin colour, hair colour, eye colour, height and weight, physical size and possible mental characteristics. Sociology makes a distinction between 'natural identity' and 'conventional' identity. By natural identity is means the ability of people to say 'I', to see all things in relationship to themselves and to enter into conversation with other people. Conventional identity or role identity is the result of the social integration of a human individual which makes him or her a member of a community. A third concept of identity could be added to these two, that is to say the concept of the 'identity of the autonomous self', which is derived from the Kantian conception of an autonomous person: this concerns the identity of the

person who manages to subject himself or herself freely to the laws and the general conventions of society. All the various kinds of identity hitherto listed which we think of spontaneously or which are employed by sociology do not apply to the embryo before implantation. For this reason the early embryo, because it cannot appeal to a feeling of solidarity between individuals or to society with other human beings in general is in a situation that in a certain sense is disadvantaged. The foundation of solidarity, in fact, is that one recognises in one's neighbour something of oneself. However, all these types of identity cannot be seen as being totally independent of what the embryo is: they do not concern, in fact, the deepest level of the identity of the human person. The physical and mental characteristics of police records, the natural and social identity of the description provided by sociology, and also the identity of the autonomous self, which must grow in all of us, can change and indeed they do change during life. These types of identity are accidental. It is necessary to find the ontological identity of the person who is the subject of all these changes. The concept of identity of the social sciences and the ontological concept of Boethius complete each other. The human individual is perhaps able to develop various social identities but only thanks to his or her generic identity and numeric identity, which also provide the limits to the possibilities of developing a social identity. In limiting oneself to social identity and forgetting about ontological identity one runs the risk of attributing being a person only to those people who are able to achieve a social identity in line with a certain standard.

66. In relation to this whole question Thomas Aquinas has fascinating and inspired ideas. For him, the subsistent form is the same for all human persons. Indeed, beings with a different form belong to different species. However, although it is true that all men have the same form, how then can the differences between them be explained? This question is a fascinating one and concerns above all else the evident difference between human beings in their capacity to understand things, a capacity that is directly linked to the spiritual form of man. The answer of Thomas Aquinas is that the difference in form between men can only be accidental: 'There is a dual formal variety. There is the variety of the form in itself as regards its essential contents; and such diversity leads to a variety of species: However, there is also a variety of the form not in itself, but in an accidental way, which derives from the variety of matter, in the sense that a better arranged matter will participate in the form in a more worthy way; and such variety does not cause a distinction between species and this is the variety of souls' (Scriptum super libros sententiarum, II, d. 32, q. 2, a. 3, ad 1). This provides the basis for his explanation of the differences between individuals within the same species, that is to say the 'numeric distinction' of individuals: 'the difference of form that comes solely the different arrangement of matter does not make a diversity according to the species but only according to the number. Indeed, there are different forms of different individuals, diversified according to matter' (Summa Theologica, 1, q. 85, a. 8, ad 3: "... differentiae formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; sunt enim diversorum individuorum diversae formae, secundum materiam diversificatae"). Thus it also explains why a man can understand himself better than someone else, even though they have the same spiritual form: intellectual capacity also depends on the disposition of the lower faculties which the intellect needs for its activity, that is to say the imagination, the cognitive faculty and the sense memory (Summa Theologica, 1, q. 85, a. 7 in c.).

67. A. Lanza, La questione del momento in cui l'anima razionale è infusa nel corpo, pp. 230-231; J.F. Donceel, 'Immediate Animation and Delayed Hominization', p. 101.

68. A. Chollet, 'Animation', in Dictionnaire de Théologie Catholique (Paris, 1923), vol. I, 2, p. 1314.

69. R.D. Truog and J.C. Fletcher, 'Brain death and the Anencephalic Newborn'. Bioethics 4 (1990), n. 3, pp. 199-215; J.W. Walters, 'Anencephalic Infants as Organ Sources', Bioethics 5 (1991), n. 4, pp. 326-341.

70. J. McMahan, 'The Metaphysics of Brain Death', Bioethics 9 (1995), n. 2, pp. 91-126

Morele reflectie op vaccins geproduceerd op cellijnen van geaborteerde menselijke foetussen

Moral reflections on vaccines prepared from cells derived from aborted human foetuses

Pontifical Academy for Life

The matter in question regards the lawfulness of production, distribution and use of certain vaccines whose production is connected with acts of procured abortion. It concerns vaccines containing live viruses which have been prepared from human cell lines of foetal origin, using tissues from aborted human foetuses as a source of such cells. The best known, and perhaps the most important due to its vast distribution and its use on an almost universal level, is the vaccine against Rubella (German measles).

Rubella and its vaccine

Rubella (German measles)¹ is a viral illness caused by a Togavirus of the genus Rubivirus and is characterized by a maculopapular rash. It consists of an infection which is common in infancy and has no clinical manifestations in one case out of two, is self-limiting and usually benign. Nonetheless, the German measles virus is one of the most pathological infective agents for the embryo and foetus. When a woman catches the infection during pregnancy, especially during the first trimester, the risk of foetal infection is very high (approximately 95%). The virus replicates itself in the placenta and infects the foetus, causing the constellation of abnormalities denoted by the name of Congenital Rubella Syndrome. For example, the severe epidemic of German measles which affected a huge part of the United States in 1964 thus caused 20,000 cases of congenital rubella², resulting in 11,250 abortions (spontaneous or surgical), 2,100 neonatal deaths, 11,600 cases of deafness, 3,580 cases of blindness, 1,800 cases of mental retardation. It was this epidemic that pushed for the development and introduction on the market of an effective vaccine against rubella, thus permitting an effective prophylaxis against this infection.

The severity of congenital rubella and the handicaps which it causes justify systematic vaccination against such a sickness. It is very difficult, perhaps even impossible, to avoid the infection of a pregnant woman, even if the rubella infection of a person in contact with this woman is diagnosed from the first day of the eruption of the rash. Therefore, one tries to prevent transmission by suppressing the reservoir of infection among children who have not been vaccinated, by means of early immunization of all children (universal vaccination). Universal vaccination has resulted in a considerable fall in the incidence of congenital rubella, with a general incidence reduced to less than 5 cases per 100,000 livebirths. Nevertheless, this progress remains fragile. In the United States, for example, after an overwhelming reduction in the number of cases of congenital rubella to only a few cases annually, i.e. less than 0.1 per 100,000 live births, a new epidemic wave came on in 1991, with an incidence that rose to 0.8/100,000. Such waves of resurgence of German measles were also seen in 1997 and in the year 2000. These periodic episodes of resurgence make it evident that there is a persistent circulation of the virus among young adults, which is the consequence of insufficient vaccination coverage. The latter situation allows a significant proportion of vulnerable subjects to persist, who are a source of periodic epidemics which put women in the fertile age group who have not been immunized at risk. Therefore, the reduction to the point of eliminating congenital rubella is considered a priority in public health care.

Vaccines currently produced using human cell lines that come from aborted foetuses

To date, there are two human diploid cell lines which were originally prepared from tissues of aborted foetuses (in 1964 and 1970) and are used for the preparation of vaccines based on live attenuated virus: the first one is

the WI-38 line (Winstar Institute 38), with human diploid lung fibroblasts, coming from a female foetus that was aborted because the family felt they had too many children (G. Sven et al., 1969). It was prepared and developed by Leonard Hayflick in 1964 (L. Hayflick, 1965; G. Sven et al., 1969)³ and bears the ATCC number CCL-75. WI-38 has been used for the preparation of the historical vaccine RA 27/3 against rubella (S.A. Plotkin et al, 1965)⁴. The second human cell line is MRC-5 (Medical Research Council 5) (human, lung, embryonic) (ATCC number CCL-171), with human lung fibroblasts coming from a 14 week male foetus aborted for “psychiatric reasons” from a 27 year old woman in the UK. MRC-5 was prepared and developed by J.P. Jacobs in 1966 (J.P. Jacobs et al, 1970)⁵. Other human cell lines have been developed for pharmaceutical needs, but are not involved in the vaccines actually available⁶.

The vaccines that are incriminated today as using human cell lines from aborted foetuses, WI-38 and MRC-5, are the following:⁷

A) *Live vaccines against rubella*⁸:

- the monovalent vaccines against rubella Meruvax®!! (Merck) (U.S.), Rudivax® (Sanofi Pasteur, Fr.), and Ervevax® (RA 27/3) (GlaxoSmithKline, Belgium);
- the combined vaccine MR against rubella and measles, commercialized with the name of M-R-VAX® (Merck, US) and Rudi-Rouvax® (AVP, France);
- the combined vaccine against rubella and mumps marketed under the name of Biavax®!! (Merck, U.S.),
- the combined vaccine MMR (measles, mumps, rubella) against rubella, mumps and measles, marketed under the name of M-M-R® II (Merck, US), R.O.R.®, Trimovax® (Sanofi Pasteur, Fr.), and Priorix® (GlaxoSmithKline UK).

B) *Other vaccines, also prepared using human cell lines from aborted foetuses:*

- two vaccines against hepatitis A, one produced by Merck (VAQTA), the other one produced by GlaxoSmithKline (HAVRIX), both of them being prepared using MRC-5;
- one vaccine against chicken pox, Varivax®, produced by Merck using WI-38 and MRC-5;
- one vaccine against poliomyelitis, the inactivated polio virus vaccine Poliovax® (Aventis-Pasteur, Fr.) using MRC-5;
- one vaccine against rabies, Imovax®, produced by Aventis Pasteur, harvested from infected human diploid cells, MRC-5 strain;
- one vaccine against smallpox, AC AM 1000, prepared by Acambis using MRC-5, still on trial.

The position of the ethical problem related to these vaccines

From the point of view of prevention of viral diseases such as German measles, mumps, measles, chicken pox and hepatitis A, it is clear that the making of effective vaccines against diseases such as these, as well as their use in the fight against these infections, up to the point of eradication, by means of an obligatory vaccination of all the population at risk, undoubtedly represents a “milestone” in the secular fight of man against infective and contagious diseases.

However, as the same vaccines are prepared from viruses taken from the tissues of foetuses that had been infected and voluntarily aborted, and the viruses were subsequently attenuated and cultivated from human cell lines which come likewise from procured abortions, they do not cease to pose ethical problems. The need to

articulate a moral reflection on the matter in question arises mainly from the connection which exists between the vaccines mentioned above and the procured abortions from which biological material necessary for their preparation was obtained.

If someone rejects every form of voluntary abortion of human foetuses, would such a person not contradict himself/herself by allowing the use of these vaccines of live attenuated viruses on their children? Would it not be a matter of true (and illicit) cooperation in evil, even though this evil was carried out forty years ago?

Before proceeding to consider this specific case, we need to recall briefly the principles assumed in classical moral doctrine with regard to the problem of *cooperation in evil*⁹, a problem which arises every time that a moral agent perceives the existence of a link between his own acts and a morally evil action carried out by others.

The principle of licit cooperation in evil

The first fundamental distinction to be made is that between *formal* and *material cooperation*. *Formal cooperation* is carried out when the moral agent cooperates with the immoral action of another person, sharing in the latter's evil intention. On the other hand, when a moral agent cooperates with the immoral action of another person, without sharing his/her evil intention, it is a case of *material cooperation*.

Material cooperation can be further divided into categories of *immediate* (direct) and *mediate* (indirect), depending on whether the cooperation is in the execution of the sinful action *per se*, or whether the agent acts by fulfilling the conditions – either by providing instruments or products – which make it possible to commit the immoral act. Furthermore, forms of *proximate cooperation* and *remote cooperation* can be distinguished, in relation to the “distance” (be it in terms of *temporal* space or *material* connection) between the act of cooperation and the sinful act committed by someone else. *Immediate material cooperation* is always *proximate*, while *mediate material cooperation* can be either *proximate* or *remote*.

Formal cooperation is always morally illicit because it represents a form of direct and intentional participation in the sinful action of another person.¹⁰ *Material cooperation* can sometimes be illicit (depending on the conditions of the “double effect” or “indirect voluntary” action), but when *immediate material cooperation* concerns grave attacks on human life, it is always to be considered illicit, given the precious nature of the value in question¹¹.

A further distinction made in classical morality is that between *active* (or positive) cooperation in evil and *passive* (or negative) cooperation in evil, the former referring to the performance of an act of cooperation in a sinful action that is carried out by another person, while the latter refers to the omission of an act of denunciation or impediment of a sinful action carried out by another person, insomuch as there was a moral duty to do that which was omitted¹².

Passive cooperation can also be formal or material, immediate or mediate, proximate or remote. Obviously, every type of formal passive cooperation is to be considered illicit, but even passive material cooperation should generally be avoided, although it is admitted (by many authors) that there is not a rigorous obligation to avoid it in a case in which it would be greatly difficult to do so.

Application to the use of vaccines prepared from cells coming from embryos or foetuses aborted voluntarily

In the specific case under examination, there are three categories of people who are involved in the cooperation in evil, evil which is obviously represented by the action of a voluntary abortion performed by others: a) those who prepare the vaccines using human cell lines coming from voluntary abortions; b) those who participate in the mass marketing of such vaccines; c) those who need to use them for health reasons.

Firstly, one must consider morally illicit every form of *formal* cooperation (sharing the evil intention) in the action of those who have performed a voluntary abortion, which in turn has allowed the retrieval of foetal tissues, required for the preparation of vaccines. Therefore, whoever – regardless of the category to which he belongs – cooperates in some way, sharing its intention, to the performance of a voluntary abortion with the aim of producing the above-mentioned vaccines, participates, in actuality, in the same moral evil as the person who has performed that abortion. Such participation would also take place in the case where someone, sharing the intention of the abortion, refrains from denouncing or criticizing this illicit action, although having the moral duty to do so (*passive formal cooperation*).

In a case where there is no such formal sharing of the immoral intention of the person who has performed the abortion, any form of cooperation would be *material*, with the following specifications.

As regards the preparation, distribution and marketing of vaccines produced as a result of the use of biological material whose origin is connected with cells coming from fetuses voluntarily aborted, such a process is stated, as a matter of principle, morally illicit, because it could contribute in encouraging the performance of other voluntary abortions, with the purpose of the production of such vaccines. Nevertheless, it should be recognized that, within the chain of production-distribution-marketing, the various cooperating agents can have different moral responsibilities.

However, there is another aspect to be considered, and that is the form of *passive material cooperation* which would be carried out by the producers of these vaccines, if they do not denounce and reject publicly the original immoral act (the voluntary abortion), and if they do not dedicate themselves together to research and promote alternative ways, exempt from moral evil, for the production of vaccines for the same infections. Such *passive material cooperation*, if it should occur, is equally illicit.

As regards those who need to use such vaccines for reasons of health, it must be emphasized that, apart from every form of *formal cooperation*, in general, doctors or parents who resort to the use of these vaccines for their children, in spite of knowing their origin (voluntary abortion), carry out a form of *very remote mediate material cooperation*, and thus very mild, in the performance of the original act of abortion, and a *mediate material cooperation*, with regard to the marketing of cells coming from abortions, and *immediate*, with regard to the marketing of vaccines produced with such cells. The cooperation is therefore more intense on the part of the authorities and national health systems that accept the use of the vaccines.

However, in this situation, the aspect of *passive cooperation* is that which stands out most. It is up to the faithful and citizens of upright conscience (fathers of families, doctors, etc.) to oppose, even by making an objection of conscience, the ever more widespread attacks against life and the “culture of death” which underlies them. From this point of view, the use of vaccines whose production is connected with procured abortion constitutes at least a mediate remote passive material cooperation to the abortion, and an immediate passive material cooperation with regard to their marketing. Furthermore, on a cultural level, the use of such vaccines contributes in the creation of a generalized social consensus to the operation of the pharmaceutical industries which produce them in an immoral way.

Therefore, doctors and fathers of families have a duty to take recourse to alternative vaccines¹³ (if they exist), putting pressure on the political authorities and health systems so that other vaccines without moral problems become available. They should take recourse, if necessary, to the use of conscientious objection¹⁴ with regard to the use of vaccines produced by means of cell lines of aborted human foetal origin. Equally, they should oppose by all means (in writing, through the various associations, mass media, etc.) the vaccines which do not yet have morally acceptable alternatives, creating pressure so that alternative vaccines are prepared, which are not connected with the abortion of a human foetus, and requesting rigorous legal control of the pharmaceutical

industry producers.

As regards the diseases against which there are no alternative vaccines which are available and ethically acceptable, it is right to abstain from using these vaccines if it can be done without causing children, and indirectly the population as a whole, to undergo significant risks to their health. However, if the latter are exposed to considerable dangers to their health, vaccines with moral problems pertaining to them may also be used on a temporary basis. The moral reason is that the duty to avoid *passive material cooperation* is not obligatory if there is grave inconvenience. Moreover, we find, in such a case, a *proportional reason*, in order to accept the use of these vaccines in the presence of the danger of favouring the spread of the pathological agent, due to the lack of vaccination of children. This is particularly true in the case of vaccination against German measles¹⁵.

In any case, there remains a moral duty to continue to fight and to employ every lawful means in order to make life difficult for the pharmaceutical industries which act unscrupulously and unethically. However, the burden of this important battle cannot and must not fall on innocent children and on the health situation of the population – especially with regard to pregnant women.

To summarize, it must be confirmed that:

- there is a grave responsibility to use alternative vaccines and to make a conscientious objection with regard to those which have moral problems;
- as regards the vaccines without an alternative, the need to contest so that others may be prepared must be reaffirmed, as should be the lawfulness of using the former in the meantime inasmuch as is necessary in order to avoid a serious risk not only for one's own children but also, and perhaps more specifically, for the health conditions of the population as a whole – especially for pregnant women;
- the lawfulness of the use of these vaccines should not be misinterpreted as a declaration of the lawfulness of their production, marketing and use, but is to be understood as being a passive material cooperation and, in its mildest and remotest sense, also active, morally justified as an *extrema ratio* due to the necessity to provide for the good of one's children and of the people who come in contact with the children (pregnant women);
- such cooperation occurs in a context of moral coercion of the conscience of parents, who are forced to choose to act against their conscience or otherwise, to put the health of their children and of the population as a whole at risk. This is an unjust alternative choice, which must be eliminated as soon as possible.

References

1. E. Banatvala, D.W.G. Brown, Rubella, *The Lancet*, 3rd April 2004, vol. 363, No. 9415, pp.1127-1137
2. *Rubella*, Morbidity and Mortality Weekly Report, 1964, vol. 13, p.93. S.A. Plotkin, *Virologic Assistance in the Management of German Measles in Pregnancy*, *JAMA*, 26th October 1964, vol.190, pp.265-268
3. Hayflick, *The Limited In Vitro Lifetime of Human Diploid Cell Strains*, *Experimental Cell Research*, March 1965, vol.37, no. 3, pp. 614-636.
G. Sven, S. Plotkin, K. McCarthy, *Gamma Globulin Prophylaxis; Inactivated Rubella Virus; Production and Biological Control of Live Attenuated Rubella Virus Vaccines*, *American journal of Diseases of Children*, August 1969, vol. 118, no. 2, pp.372-381.

4. A. Plotkin, D. Cornfeld, Th.H. Ingalls, *Studies of Immunization With Living Rubella Virus, Trials in Children With a Strain coming from an Aborted Fetus*, American Journal of Diseases in children, October 1965, vol. 110, no. 4, pp.381-389.
5. P. Jacobs, C.M. Jones, J.P. Bailie, Characteristics of a Human Diploid Cell Designated MRC-5, *Nature*, 11th July 1970, vol.277, pp.168-170.
6. Two other human cell lines, that are permanent, HEK 293 aborted fetal cell line, from primary human embryonic kidney cells transformed by sheared adenovirus type 5 (the fetal kidney material was obtained from an aborted fetus, in 1972 probably), and PER.C6, a fetal cell line created using retinal tissue from an 18 week gestation aborted baby, have been developed for the pharmaceutical manufacturing of adenovirus vectors (for gene therapy). They have not been involved in the making of any of the attenuated live viruses vaccines presently in use because of their capacity to develop tumorigenic cells in the recipient. However some vaccines, still at the developmental stage, against Ebola virus (Crucell,NV and the Vaccine Research Center of the National Institutes of Health's Allergy and Infectious Diseases, NIAID), HIV (Merck), influenza (MedImmune, Sanofi pasteur), Japanese encephalitis (Crucell N.V. and Rhein Biotech N.V.) are prepared using PER.C6® cell line (Crucell N.V., Leiden, The Netherlands).
7. Against these various infectious diseases, there are some alternative vaccines that are prepared using animals' cells or tissues, and are therefore ethically acceptable. Their availability depends on the country in question. Concerning the particular case of the United States, there are no options for the time being in that country for the vaccination against rubella, chickenpox and hepatitis A, other than the vaccines proposed by Merck, prepared using the human cell lines WI-38 and MRC-5. There is a vaccine against smallpox prepared with the Vero cell line (derived from the kidney of an African green monkey), ACAM2000 (Acambis-Baxter) (a second-generation smallpox vaccine, stockpiled, not approved in the US), which offers, therefore, an alternative to the Acambis 1000. There are alternative vaccines against mumps (Mumpsvox, Merck, measles (Attenuvax, Merck), rabies (RabAvert, Chiron therapeutics), prepared from chicken embryos. (However serious allergies have occurred with such vaccines), poliomyelitis (IPOL, Aventis-Pasteur, prepared with monkey kidney cells) and smallpox (a third-generation smallpox vaccine MVA, Modified Vaccinia Ankara, Acambis-Baxter). In Europe and in Japan, there are other vaccines available against rubella and hepatitis A, produced using non-human cell lines. The Kitasato Institute produce four vaccines against rubella, called Takahashi, TO-336 and Matuba, prepared with cells from rabbit kidney, and one (Matuura) prepared with cells from a quail embryo. The Chemo-sero-therapeutic Research Institute Kaketsuken produce one another vaccine against hepatitis A, called Ainmugen, prepared with cells from monkey kidney. The only remaining problem is with the vaccine Varivax® against chicken pox, for which there is no alternative.
8. The vaccine against rubella using the strain Wistar RA27/3 of live attenuated rubella virus, adapted and propagated in WI-38 human diploid lung fibroblasts is at the centre of present controversy regarding the morality of the use of vaccines prepared with the help of human cell lines coming from aborted fetuses.
9. M. Prummer O. Pr., *De cooperatione ad malum*, in *Manuale Theologiae Moralis secundum Principia S.*

- Thomae Aquinatis*, Tomus I, Friburgi Brisgoviae, Herder & Co., 1923, Pars I, Trat. IX, Caput III, no. 2, pp. 429-434.
- .K.H. Peschke, *Cooperation in the sins of others*, in *Christian Ethics. Moral Theology in the Light of Vatican II*, vol.1, General Moral Theology, C. Goodliffe Neale Ltd., Arden Forest Industrial Estate, Alcester, Warwickshire, B49 6Er, revised edition, 1986, pp. 320-324.
10. Fisher, *Cooperation in Evil*, *Catholic Medical Quarterly*, 1994, pp. 15-22.
- .D. Tettamanzi, *Cooperazione*, in *Dizionario di Bioetica*, S. Leone, S. Privitera ed., Istituto Siciliano di Bioetica, EDB-ISB, 1994, pp.194-198.
- .L. Melina, *La cooperazione con azioni moralmente cattive contra la vita umana*, in *Commentario Interdisciplinare alia "Evangelium Vitae"*, E. Sgreccia, Ramon Luca Lucas ed., Libreria Editrice Vaticana, 1997, pp.467-490.
- .E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, vol. I, Reprint of the third edition, Vita e Pensiero, Milan, 1999, pp.362-363.
11. John Paul II, Enc. *Evangelium Vitae*, no. 74.
12. 1868 of the *Catechism of the Catholic Church*.
13. The alternative vaccines in question are those that are prepared by means of cell lines which are not of human origin, for example, the Vero cell line (from monkeys) (D. Vinnedge), the kidney cells of rabbits or monkeys, or the cells of chicken embryos. However, it should be noted that grave forms of allergy have occurred with some of the vaccines prepared in this way. The use of recombinant DNA technology could lead to the development of new vaccines in the near future which will no longer require the use of cultures of human diploid cells for the attenuation of the virus and its growth, for such vaccines will not be prepared from a basis of attenuated virus, but from the genome of the virus and from the antigens thus developed (G. C. Woodrow, W.M. McDonnell and F.K. Askari). Some experimental studies have already been done using vaccines developed from DNA that has been derived from the genome of the German measles virus. Moreover, some Asiatic researchers are trying to use the Varicella virus as a vector for the insertion of genes which codify the viral antigens of Rubella. These studies are still at a preliminary phase and the refinement of vaccine preparations which can be used in clinical practice will require a lengthy period of time and will be at high costs.
- .D. Vinnedge, *The Smallpox Vaccine*, *The National Catholic Bioethics Quarterly*, Spring 2000, vol.2, no. 1, p. 12. .G.C. Woodrow, *An Overview of Biotechnology As Applied to Vaccine Development*, in «*New Generation Vaccines*), G.C. Woodrow, M.M. Levine eds., Marcel Dekker Inc., New York and Basel, 1990, see pp.32-37. W.M. McDonnell, F.K. Askari, *Immunization*, *JAMA*, 10th December 1997, vol.278, no.22, pp.2000-2007, see pp. 2005-2006.
14. Such a duty may lead, as a consequence, to taking recourse to "objection of conscience" when the action recognized as illicit is an act permitted or even encouraged by the laws of the country and poses a threat to human life. The Encyclical Letter *Evangelium Vitae* underlined this "obligation to oppose" the laws which permit abortion or euthanasia "by conscientious objection" (no.73)
15. This is particularly true in the case of vaccination against German measles, because of the danger of Congenital Rubella Syndrome. This could occur, causing grave congenital malformations in the foetus, when a pregnant woman enters into contact, even if it is brief, with children who have not

been immunized and are carriers of the virus. In this case, the parents who did not accept the vaccination of their own children become responsible for the malformations in question, and for the subsequent abortion of foetuses, when they have been discovered to be malformed.

Responses to questions proposed concerning “uterine isolation” and related matters

The Cardinal Members of the Congregation for the Doctrine of the Faith in answer to the questions examined in ordinary session decreed the following replies:

1. **Q.** 1. When the uterus becomes so seriously injured (e.g., during a delivery or a Caesarian section) so as to render medically indicated even its total removal (*hysterectomy*) in order to counter an immediate serious threat to the life or health of the mother, is it licit to perform such a procedure notwithstanding the permanent sterility which will result for the woman?
2. **R.** Affirmative.
3. **Q.** 2. When the uterus (e.g., as a result of previous Caesarian sections) is in a state such that while not constituting in itself a present risk to the life or health of the woman, nevertheless is foreseeably incapable of carrying a future pregnancy to term without danger to the mother, danger which in some cases could be serious, is it licit to remove the uterus (*hysterectomy*) in order to prevent a possible future danger deriving from conception?
4. **R.** Negative.
5. **Q.** 3. In the same situation as in no. 2, is it licit to substitute tubal ligation, also called “uterine isolation,” for the hysterectomy, since the same end would be attained of averting the risks of a possible pregnancy by means of a procedure which is much simpler for the doctor and less serious for the woman, and since in addition, in some cases, the ensuing sterility might be reversible?
6. **R.** Negative.

Explanation

In the first case, the hysterectomy is licit because it has a directly therapeutic character, even though it may be foreseen that permanent sterility will result. In fact, it is the pathological condition of the uterus (e.g., a hemorrhage which cannot be stopped by other means), which makes its removal medically indicated. The removal of the organ has as its aim, therefore, the curtailing of a serious present danger to the woman independent of a possible future pregnancy.

From the moral point of view, the cases of hysterectomy and “uterine isolation” in the circumstances described in nos. 2 and 3 are different. These fall into the moral category of direct sterilization which in the Congregation of the Doctrine of the Faith’s document *Quaecumque Sterilizatio* (AAS LXVIII 1976, 738-740, no. 1) is defined as an action « whose sole, immediate effect is to render the generative faculty incapable of procreation ». And the same document continues: « It (direct sterilization) is absolutely forbidden ... according to the teaching of the Church, even when it is motivated by a subjectively right intention of curing or preventing a physical or

psychological ill-effect which is foreseen or feared as a result of pregnancy ».

In point of fact, the uterus as described in no. 2 does not constitute in and of itself any present danger to the woman. Indeed the proposal to substitute “uterine isolation” for hysterectomy under the same conditions shows precisely that the uterus in and of itself does not pose a pathological problem for the woman. Therefore, the described procedures do not have a properly therapeutic character but are aimed in themselves at rendering sterile future sexual acts freely chosen. The end of avoiding risks to the mother, deriving from a possible pregnancy, is thus pursued by means of a direct sterilization, in itself always morally illicit, while other ways, which are morally licit, remain open to free choice.

The contrary opinion which considers the interventions described in nos. 2 and 3 as indirect sterilizations, licit under certain conditions, cannot be regarded as valid and may not be followed in Catholic hospitals.

During an audience granted to the undersigned Prefect, the Sovereign Pontiff John Paul II approved these responses adopted in an ordinary session of the Congregation for the Doctrine of the Faith, and ordered them to be published.

Rome, at the Congregation for the Doctrine of the Faith, the 31st of July 1993.

+ Joseph Card. Ratzinger

Prefect

+ Alberto Bovone

Titular Archbishop of Caesarea in Numidia

Secretary

Instructie Donum Vitae

Over de eerbied voor het beginnend menselijk leven en de waardigheid van de voortplanting.

Congregatie voor de geloofsleer onder het Pontificaat van Paus Johannes Paulus II

22 februari 1987

Voorwoord

De Congregatie voor de geloofsleer is door verschillende bisschoppenconferenties of afzonderlijke bisschoppen, theologen, medici en wetenschapsmensen benaderd met betrekking tot de overeenstemming met de katholieke moraalbeginselen van de biomedische technieken die het mogelijk maken in te grijpen in het beginstadium van het leven van het menselijk wezen en de processen van de voortplanting zelf. Deze instructie welke het resultaat is van een brede raadpleging en vooral van een zorgvuldige beoordeling van de verklaringen van de episcopaten, heeft niet de bedoeling heel de leer van de kerk over de waardigheid van het beginnend menselijk leven en de voortplanting te herhalen, maar om in het licht van de vroegere leer van het leergezag enkele duidelijke antwoorden te geven op de voornaamste vragen welke hierover zijn gesteld.

De verklaring is als volgt ingedeeld: een inleiding roept de fundamentele antropologische en morele beginselen in herinnering, die nodig zijn voor een juiste beoordeling van de problemen en de uitwerking van de antwoorden op die vragen; het eerste deel zal de eerbied voor het menselijk wezen tot onderwerp hebben vanaf het eerste moment van zijn bestaan; het tweede deel zal de morele vragen behandelen, welke door de ingrepen van de

techniek op de menselijke voortplanting worden opgeworpen; in het derde deel zullen enkele richtlijnen worden gegeven over de verhoudingen tussen de morele wet en de burgerlijke wet met betrekking tot de verschuldigde eerbied voor menselijke embryo's en foetussen ** inzake de rechtmatigheid van de kunstmatige voortplantingstechnieken.

** De termen zygote, pre-embryo, embryo en foetus kunnen in het woordgebruik van de biologie opeenvolgende ontwikkelingsstadia van een menselijk wezen aanduiden. Deze instructie maakt van deze termen een vrij gebruik, terwijl er een gelijke ethische betekenis aan wordt toegekend, om de zichtbare of niet zichtbare vrucht van de menselijke voortplanting aan te duiden vanaf het eerste moment van het bestaan ervan tot de geboorte. De reden daartoe wordt in de tekst verduidelijkt (vgl. I, 1).

Inleiding

1 Het biomedisch onderzoek en de leer van de kerk

De *gave van het leven*, welke God de Schepper en Vader aan de mens heeft toevertrouwd, vraagt van hem de onschatbare waarde ervan te beseffen en de verantwoordelijkheid ervoor te aanvaarden: dit fundamentele beginsel moet het middelpunt vormen van de bezinning om de moraalproblemen te verhelderen en op te lossen, welke zich door het kunstmatige ingrijpen in het beginnende leven en de voortplantingsprocessen voordoen.

Dank zij de vooruitgang van de biologische en medische wetenschappen kan de mens over steeds doeltreffender therapeutische middelen beschikken, maar ook nieuwe macht verwerven met onvoorzienbare gevolgen voor het menselijk leven in zijn beginfase en in zijn eerste stadia. Verschillende methoden stellen vandaag in staat niet alleen in te grijpen om te helpen, maar ook om het voortplantingsproces te beheersen. Dergelijke technieken kunnen de mens in staat stellen 'zijn bestemming in eigen hand te nemen', maar stellen hem ook bloot 'aan de verleiding buiten de grenzen te gaan van een verstandige beheersing van de natuur'. (1) Evenzeer als zij een vooruitgang kunnen betekenen in dienst van de mens, brengen zij ook ernstige gevaren mee. Van velen komt daarom een dringend verzoek, dat bij de ingrepen in de voortplanting de waarden en rechten van de menselijke persoon zouden worden beschermd. De verzoeken om verheldering en oriëntatie komen niet alleen van gelovigen, maar ook van velen die de kerk in ieder geval erkennen als 'deskundige in menselijkheid', (2) een zending in dienst van de 'beschaving van de liefde' (3) en het leven.

Het leergezag van de kerk grijpt niet in op grond van een bijzondere bevoegdheid op het gebied van de experimentele wetenschap: maar wil na kennis te hebben genomen van de gegevens van het onderzoek en de techniek, krachtens zijn eigen evangelische zending en apostolische plicht, de moraal leer voorstellen, welke beantwoordt aan de waardigheid van de persoon en zijn integrale roeping, door de normen voor een moreel oordeel u iteen te zetten over de toepassingen van het wetenschappelijk onderzoek en de techniek, vooral wat betreft het menselijk leven en het begin ervan. Deze normen zijn de eerbiediging, verdediging en ontwikkeling van de mens, zijn 'eerste en fundamentele recht' op het leven, (4) zijn waardigheid als persoon begiftigd met een geestelijke ziel, met morele verantwoordelijkheid, (5) en geroepen tot de zaligmakende gemeenschap met God.

De tussenkomst van de kerk ook op dit gebied wordt ingegeven door de liefde welke zij de mens verschuldigd is door hem te helpen zijn rechten en plichten te erkennen en te eerbiedigen. Deze liefde wordt gevoed aan de bronnen van de liefde van Christus: door het mysterie van het mensgeworden Woord te beschouwen, erkent de kerk ook 'het mysterie van de mens'; (6) door het evangelie van het heil te verkondigen openbaart zij aan de mens zijn waardigheid en nodigt hem uit volledig de waarheid ervan te ontdekken. De kerk stelt aldus opnieuw de goddelijke wet voor om werk te maken van de waarheid en de bevrijding.

God gaf namelijk aan de mens uit goedheid – om de weg van het leven te wijzen – zijn geboden en de genade om ze te onderhouden; en God biedt ook uit goedheid – om hen te helpen op dezelfde weg te volharden – altijd aan allen zijn vergeving. Christus heeft medelijden met onze zwakheden: Hij is onze Schepper en Verlosser. Moge zijn Geest de zielen ontvankelijk maken voor de gave van de vrede van God en het begrijpen van zijn geboden.

2 De wetenschap en techniek in dienst van de menselijke persoon

God heeft de mens geschapen naar zijn beeld en gelijkenis: 'Man en vrouw schiep Hij hen' (Gen. 1, 27), en vertrouwd hun de taak toe 'over de aarde te heersen' (Gen. 1, 28). Het wetenschappelijk basisonderzoek en de toepassing ervan vormen een belangrijke uitdrukking van deze heerschappij van de mens over de schepping. De wetenschap en techniek zijn kostbare middelen voor de mens, wanneer ze in zijn dienst worden gesteld en de algehele ontwikkeling ervan bevorderen tot welzijn van allen, maar kunnen op zichzelf alleen niet de zin van het bestaan en de menselijke vooruitgang aangeven. Gericht op de mens, aan wie ze hun ontstaan en groei danken, ontvangen ze van de persoon en zijn morele waarden de aanduiding van hun doeleinden en het bewustzijn van hun grenzen.

Het zou daarom bedrieglijk zijn morele neutraliteit op te eisen voor het wetenschappelijk onderzoek en de toepassingen ervan; anderzijds kunnen de oriëntatienormen niet worden afgeleid uit de loutere technische doelmatigheid en nuttigheid welke zij kunnen meebrengen voor enkelen tot nadeel van anderen of, nog erger, van overheersende ideologieën. Daarom vragen de wetenschap en techniek door hun innerlijke betekenis zelf de onvoorwaardelijke eerbiediging van de fundamentele normen van de moraliteit; zij moeten namelijk ten dienste staan van de menselijke persoon, van zijn onvervreemdbare rechten en zijn waarachtig en algeheel welzijn overeenkomstig het plan en de wil van God? (7)

De snelle ontwikkeling van de technologische ontdekkingen maakt deze eis tot eerbiediging van de genoemde normen nog dringender: een wetenschap zonder geweten kan tot niets anders leiden dan tot de ondergang van de mens. 'Meer dan in de voorbije eeuwen is in onze dagen zo'n wijsheid nodig, opdat al datgene wat door de mens nieuw wordt ontdekt tot grotere menswaardigheid zou strekken. De toekomst van de wereld komt namelijk in gevaar, als de mensen zelf niet wijzer worden'. (8)

3 Antropologie en ingrepen op biomedisch gebied

Welke morele normen dienen te worden toegepast om de problemen op te helderen, die zich vandaag op biomedisch gebied voordoen? Het antwoord op deze vraag veronderstelt een adequaat begrip van de aard van de menselijke persoon in zijn lichamelijke dimensie.

Maar de menselijke persoon kan zich in feite alleen in de lijn van zijn ware aard als 'tot een eenheid gevormde totaliteit' (9) verwezenlijken: nu is deze natuur tegelijkertijd lichamelijk en geestelijk. Krachtens zijn wezenlijke vereniging met een geestelijke ziel kan het menselijk lichaam niet alleen worden beschouwd als een geheel van weefsels, organen en functies, noch gewaardeerd worden op dezelfde manier als het lichaam van dieren, maar is een wezenlijk deel van de persoon die zich daardoor manifesteert en zich uitdrukt.

De natuurlijke moraalwet brengt de doeleinden, de rechten en plichten tot uitdrukking, die op de lichamelijke en geestelijke natuur van de menselijke persoon zijn gebaseerd en schrijft die voor. Daarom kan deze niet als een reeks normen op louter biologisch vlak worden opgevat, maar moet worden bepaald als een op de rede gebaseerde orde volgens welke de mens door de Schepper is geroepen zijn leven en zijn daden te richten en te regelen en vooral het eigen lichaam te gebruiken en erover te beschikken. (10)

Uit deze beginselen kan een eerste consequentie worden getrokken: een ingreep in het menselijk lichaam raakt niet alleen de weefsels, de organen en hun functies, maar betreft ook de persoon zelf op verschillende niveaus:

ze brengt daarom, op misschien impliciete maar reële wijze, een morele betekenis en verantwoordelijkheid mee. Joannes Paulus II bekrachtigde met klem tegenover de Medische wereldbond: 'Iedere menselijke persoon bestaat in zijn onherhaalbare eenmaligheid niet alleen uit een geest, maar ook uit een lichaam, zodat in het lichaam en door het lichaam de persoon zelf in zijn concrete werkelijkheid wordt bereikt. De waardigheid van de mens respecteren betekent bijgevolg deze eigenheid van de mens als corpore et anima unus (lichamelijk en geestelijk, niettemin één wezen) waarborgen, zoals het Tweede Vaticaans Concilie verklaarde (Const. Gaudium et spes, n. 14, 1). Op grond van deze antropologische visie moeten de fundamentele normen worden gevonden voor het nemen van beslissingen, wanneer het gaat om ingrepen die niet strikt therapeutisch zijn, bijvoorbeeld de ingrepen die de verbetering van de biologische toestand van de mens ten doel hebben'. (11)

De biologie en de geneeskunde dragen in hun toepassingen bij aan het algehele welzijn van het menselijk leven, wanneer ze de persoon die door ziekte en zwakte is getroffen, met respect voor zijn waardigheid als schepsel van God te hulp komen. Geen bioloog of arts kan er krachtens zijn wetenschappelijke bevoegdheid redelijkerwijs aanspraak op maken over de oorsprong en de bestemming van de mensen te beslissen. Deze norm moet op bijzondere wijze op het gebied van de seksualiteit en de voortplanting worden toegepast, waar man en vrouw de fundamentele waarden van de liefde en het leven verwezenlijken.

God die liefde en leven is, heeft in man en vrouw de roeping gegrift op een bijzondere wijze deel te nemen in zijn mysterie van persoonlijke gemeenschap en in zijn werk als Schepper en Vader. (12) Daarom bezit het huwelijk bijzondere goederen en waarden van vereniging en voortplanting, welke niet vergelijkbaar zijn met die, welke bij lagere vormen van het leven bestaan. Deze waarden en betekenissen van persoonlijke orde bepalen vanuit moreel gezichtspunt de zin en de grenzen van de kunstmatige ingrepen in de voortplanting en de oorsprong van het menselijk leven. Deze ingrepen moeten niet worden afgewezen omdat ze kunstmatig zijn. Als zodanig getuigen ze van de mogelijkheden van de medische kundigheid, maar ze moeten vanuit moreel gezichtspunt worden beoordeeld met betrekking tot de waardigheid van de menselijke persoon, die geroepen is de goddelijke roeping te verwezenlijken in de gave van de liefde en de gave van het leven.

4 De fundamentele criteria voor een moreel oordeel

De fundamentele waarden die met de technieken van de kunstmatige menselijke voortplanting verband houden, zijn tweërlei: het leven van het menselijk wezen dat tot het bestaan wordt geroepen en de bijzondere aard van de overdracht ervan in het huwelijk. Het morele oordeel over de methoden van kunstmatige voortplanting zal daarom moeten worden geformuleerd met betrekking tot deze waarden.

Het fysieke leven waarmee de menselijke levensweg in de wereld begint, put op zich ongetwijfeld de hele waarde van de persoon niet uit en vormt niet het hoogste goed van de mens, die tot eeuwig leven is geroepen. Het vormt evenwel in die zin een 'fundamentele' waarde, omdat juist alle andere waarden van de persoon op het fysieke leven zijn gebaseerd en er zich uit ontwikkelen. (13) De onschendbaarheid van het recht op leven van het onschuldige menselijke wezen 'vanaf het moment van de ontvangenis tot de dood' (14) is een teken en een eis van de onschendbaarheid van de persoon zelf, aan wie de Schepper de gave van het leven heeft verleend.

Tegenover de overdracht van andere levensvormen in het heelal, heeft de overdracht van het menselijk leven een oorspronkelijkheid, welke uit de oorspronkelijkheid van de menselijke persoon zelf voortvloeit. 'En omdat het menselijk leven door een bewuste en persoonlijke daad wordt doorgegeven, is deze daad gebonden aan de heilige, onveranderlijke en onschendbare wetten Gods, die ieder moet eerbiedigen en naleven. In deze zaak is het dan ook absoluut ongeoorloofd middelen en methoden te gebruiken, die wel zijn toegestaan bij de voortplanting van planten en dieren'. (15)

De vorderingen van de techniek hebben vandaag een voortplanting zonder seksuele relatie mogelijk gemaakt

door middel van het samenbrengen in vitro van de kiemcellen, die vooraf aan man en vrouw zijn onttrokken. Maar wat technisch mogelijk is, is daarom nog niet moreel toelaatbaar. Een zakelijke bezinning op de fundamentele waarden van het leven en de menselijke voortplanting is daarom onontbeerlijk om een morele beoordeling te formuleren ten aanzien van dergelijke ingrepen van de techniek op het menselijke wezen vanaf de eerste stadia van zijn ontwikkeling.

5 Onderrichtingen van het leergezag

Van zijn kant biedt het leergezag van de kerk ook op dit gebied aan de menselijke rede het licht van de openbaring: de leer over de mens, welke het leergezag voorhoudt, omvat vele elementen die de problemen verhelderen, welke hier naar voren komen.

Vanaf het moment van de ontvangenis moet het leven van ieder menselijk wezen op absolute wijze worden geëerbiedigd, omdat de mens op aarde het enige schepsel is, dat 'om zichzelf door God is gewild', (16) en de geestelijke ziel van ieder mens is 'onmiddellijk geschapen' door God; (17) heel zijn wezen draagt het beeld van de Schepper. Het menselijk leven is heilig, omdat het vanaf zijn begin 'de scheppingsactiviteit van God' (18) meedraagt en voor altijd in een bijzondere verhouding met de Schepper blijft, zijn enige doel. (19) Alleen God is de Heer van het leven vanaf het begin tot het einde ervan; niemand kan, onder geen enkele omstandigheid, het recht opeisen een onschuldig menselijk wezen rechtstreeks te vernietigen. (20)

De menselijke voortplanting vereist een verantwoordelijke medewerking van de gehuwden met de vruchtbare liefde van God; (21) de gave van het menselijk leven moet in het huwelijk worden verwezenlijkt door middel van de bijzondere en uitsluitende daden van de gehuwden, overeenkomstig de wetten die in hun persoon en hun vereniging zijn verankerd. (22)

I De eerbied voor menselijke embryo's

Een aandachtige bezinning op deze leer van het leergezag en de bovenvermelde gegevens van de rede, stellen in staat op de velerlei morele problemen te antwoorden, welke door het technische ingrijpen in het menselijk wezen in de beginfasen van zijn leven en de processen van zijn ontvangenis worden gesteld.

1 Welk respect is aan het menselijk embryo verschuldigd als men rekening houdt met de natuur en de eigenheid ervan?

Het menselijk wezen moet - als persoon - worden gerespecteerd vanaf het eerste ogenblik van zijn bestaan. De uitvoering van kunstmatige bevruchtingsmethoden heeft verschillende ingrepen op de menselijke embryo's en foetussen mogelijk gemaakt. De beoogde doeleinden zijn van verschillende aard: diagnostisch en therapeutisch, wetenschappelijk en commercieel. Uit elk ervan vloeien ernstige problemen voort. Kan van een recht op het experimenteren met menselijke embryo's worden gesproken met het oog op wetenschappelijk onderzoek? Welke normen of wetgeving moeten in deze materie worden uitgewerkt? Het antwoord op deze problemen veronderstelt een diepgaande bezinning op de aard en ware eigenheid - er wordt van 'status' gesproken - van het menselijk embryo.

De kerk heeft van haar kant op het Tweede Vaticaans Concilie de hedendaagse mens opnieuw haar blijvende en zekere leer voorgehouden, dat 'het leven reeds vanaf de ontvangenis met uiterste zorg moet worden beschermd; vruchtafdrijving en kindermoord zijn afschuwwekkende misdaden'. (23) Meer onlangs verklaarde het door de Heilige Stoel gepubliceerde Handvest van de rechten van het gezin: 'Het menselijk leven moet vanaf het moment van de conceptie absoluut worden geëerbiedigd en beschermd'. (24)

Deze congregatie kent de huidige discussie over het begin van het menselijk leven, over de individualiteit van het menselijk wezen en de eigenheid van de menselijke persoon. Zij herinnert aan de leer welke in de

Verklaring over de abortus provocatus vervat is: 'Vanaf het moment dat de eicel bevrucht wordt, bevindt zich een leven in staat van begin, een leven dat niet van de vader is, noch van de moeder, maar van een nieuw menselijk wezen, dat zich ontwikkelt op en voor zichzelf. Dit zal nooit menselijk worden, als het dat niet is vanaf dat moment. Voor deze van alle tijden geldende evidentie... voert de moderne genetische wetenschap kostbare bevestigingen aan. Zij heeft aangetoond dat vanaf het eerste ogenblik de programmering vaststaat van datgene wat dit levend wezen zal zijn: een mens, deze individuele mens met zijn reeds wel-omlijnde, vaststaande karakterkenmerken. Vanaf de bevruchting is het avontuur van een menselijk leven begonnen, waarvan ieder der grote capaciteiten tijd vraagt om zich te rangschikken en tot handelingsbekwaamheid te komen'. (25) Deze leer blijft geldig en wordt bovendien, wanneer dit nog nodig zou zijn, door nieuwe verworvenheden van de biologie van de mens bevestigd, welke erkennen dat zich in de zygoten * welke uit de bevruchting voortkomen, de biologische eigenheid van een nieuw menselijk individu reeds heeft gevormd.

Ongetwijfeld kan geen experimenteel gegeven op zich volstaan om een geestelijke ziel te doen erkennen; niettemin leveren de conclusies van de embryologie een kostbare aanwijzing om rationeel een persoonlijke aanwezigheid te onderscheiden vanaf dit eerste verschijnen van een menselijk leven: waarom zou een menselijk individu geen menselijke persoon zijn? Het leergezag heeft zich niet uitdrukkelijk vastgelegd op een verklaring van filosofische aard, maar bekrachtigt voortdurend de morele veroordeling van elke abortus provocatus. Deze leer is niet gewijzigd en is onveranderlijk. (26)

Daarom eist de vrucht van de menselijke voortbrenging vanaf het eerste moment van het bestaan ervan, en dat wil zeggen vanaf de vorming van de zygote, de onvoorwaardelijke eerbied, welke aan het menselijk wezen in zijn lichamelijke en geestelijke totaliteit moreel verschuldigd is. Het menselijk wezen moet vanaf het moment van zijn ontvangenis worden geëerbiedigd en behandeld als een persoon en daarom moeten er vanaf datzelfde moment de rechten van de persoon aan worden toegekend, waaronder voor alles het onaantastbare recht van ieder onschuldig menselijk wezen op het leven. Deze leerstellige verwijzing biedt het fundamentele criterium voor de oplossing van verschillende problemen welke door de ontwikkeling van de biomedische wetenschappen op dit gebied zijn ontstaan: daar het als een Persoon moet worden behandeld, zal ook het embryo in de mate van het mogelijke in zijn integriteit moeten worden verdedigd, verzorgd en genezen, zoals ieder ander menselijk wezen op het gebied van de medische bijstand.

* De zygote is de cel welke uit de versmelting van de kernen van de twee gameten (kiemcellen) voortkomt.

2 Is de prenatale diagnostiek moreel geoorloofd?

Wanneer de prenatale diagnostiek het leven en de integriteit van het embryo en de menselijke oetus eerbiedigt en gericht is op de bescherming of individuele genezing ervan, is het antwoord bevestigend.

De prenatale diagnostiek kan namelijk de toestand van het embryo en de foetus doen blijken, wanneer deze nog in de schoot van de moeder zijn; ze stelt in staat tot een vroegtijdiger en doeltreffender therapeutische, medische of chirurgische ingreep, of bedoelt erin te voorzien.

Deze diagnostiek is geoorloofd, wanneer de toegepaste methoden, met de instemming van de behoorlijk ingelichte ouders, het leven en de integriteit van het embryo en zijn moeder waarborgen, zonder hen aan onevenredige risico's bloot te stellen. (27) Maar ze is ernstig in strijd met de morele wet, wanneer ze naargelang de resultaten, de mogelijkheid overweegt een abortus op te wekken: een diagnostiek die het bestaan van een misvorming of van een erfelijke ziekte aantoonde, mag niet gelijk staan aan een doodvonnis. Daarom zou de vrouw die de diagnose vraagt met de uitgesproken bedoeling tot abortus over te gaan in geval de uitslag het bestaan van een misvorming of afwijking bevestigt, een ernstig ongeoorloofde daad begaan.

Eveneens zouden de echtgenoot of ouders of ieder ander in strijd met de moraal handelen, wanneer zij de diagnose aan de vrouw in verwachting zouden aanraden of opdringen met dezelfde bedoeling eventueel tot een abortus te komen. Evenzo zou de specialist verantwoordelijk zijn voor de ongeoorloofde medewerking, die bij het uitvoeren van de diagnose en het meedelen van de uitslag ervan opzettelijk zou bijdragen het verband tussen prenatale diagnose en abortus vast te stellen of te bevorderen.

Tenslotte moet als een schending van het recht op het leven ten aanzien van het ongeboren leven en als een aanslag op de oorspronkelijke rechten en plichten van de echtgenoten, een richtlijn of programma van de burgerlijke overheden en gezondheidsorganisaties of wetenschappelijke organisaties worden veroordeeld, die op enigerlei wijze het verband tussen prenatale diagnose en abortus bevorderen of de vrouw in verwachting rechtstreeks ertoe brengen zich aan een prenatale diagnose te onderwerpen met de vooropgezette bedoeling foetussen die door misvormingen of erfelijke ziekten zijn aangetast of deze overbrengen te verwijderen.

3 Zijn therapeutisch ingrepen op het menselijk embryo geoorloofd?

Zoals bij iedere medische ingreep op patiënten, moeten de ingrepen op het menselijk embryo als geoorloofd worden beschouwd op voorwaarde, dat ze het leven en de integriteit van het embryo respecteren, geen onevenredige risico's ervoor meebrengen, maar de genezing, de verbetering van de gezondheidstoestand of individuele overleving ten doel hebben.

Van welke aard de medische, chirurgische of andere soort therapie ook is, steeds is de vrije instemming en voorlichting van de ouders vereist, overeenkomstig de regels van de beroepsethiek, welke in geval van kinderen zijn voorzien. De toepassing van dit morele beginsel kan delicate en bijzondere voorzorgsmaatregelen eisen voor het leven van embryo's of foetussen. De rechtmatigheid en de criteria voor dergelijke ingrepen zijn duidelijk uitgesproken door Johannes Paulus II: 'Een strict therapeutische ingreep welke zich de genezing van verschillende ziekten ten doel stelt, zoals die welke verband houden met chromosomengebreken, zal in beginsel als gewenst worden beschouwd, op voorwaarde dat ze naar de werkelijke bevordering van het persoonlijk welzijn van de mens streeft zonder zijn integriteit te benadelen of zijn levensvoorwaarden te schaden. Een dergelijke ingreep ligt namelijk in de logica van de christelijke moraaltraditie'. (28)

4 Hoe dienen het onderzoek en de experimenten* op menselijke embryo's en foetussen moreel te worden beoordeeld?

Het medisch onderzoek moet zich onthouden van ingrepen op levende embryo's, behalve wanneer de morele zekerheid bestaat dat noch aan het leven noch aan de integriteit van het ongeboren leven en de moeder schade wordt toegebracht, en op voorwaarde dat de ouders na behoorlijke informatie hun vrije instemming hebben gegeven voor de ingreep op het embryo. Daaruit volgt, dat elk onderzoek, ook indien het wordt beperkt tot de loutere observatie van het embryo, ongeoorloofd zou worden, wanneer het vanwege de toegepaste methoden of bijwerkingen een gevaar zou inhouden voor de lichamelijke integriteit of het leven van het embryo.

Ten aanzien van de experimenten moet, vooropgesteld het algemene onderscheid tussen die met een niet rechtstreeks therapeutisch doel en die welke duidelijk therapeutisch zijn voor het subject zelf, in het onderhavige geval ook onderscheid worden gemaakt tussen experimenten uitgevoerd op nog levende embryo's en experimenten uitgevoerd op dode embryo's. *Wanneer deze levend zijn, levensvatbaar of niet, moeten ze evenals alle menselijke personen worden gerespecteerd; het niet rechtstreeks therapeutisch experiment op embryo's is ongeoorloofd* (29).

Geen enkel, ook op zichzelf edel doel zoals de verwachting van een nut voor de wetenschap, voor andere menselijke wezens of voor de samenleving, kan op enigerlei wijze het experiment rechtvaardigen op levende menselijke embryo's of foetussen, levensvatbare of niet, in de moederschoot of er buiten. De toestemming na behoorlijke informatie, welke voor het klinische experiment op volwassenen normaal is vereist, kan niet door de

ouders worden gegeven, die noch over de lichamelijke integriteit noch over het leven van het ongeboren kind kunnen beschikken. Anderzijds brengt het experimenteren met embryo's of foetussen altijd het gevaar mee, zelfs meestal de zekere verwachting, van schade voor hun lichamelijke integriteit of rechtstreeks van hun dood.

Het menselijk embryo of de menselijke foetus als voorwerp of middel van een experiment gebruiken betekent een misdrijf tegenover hun waardigheid als menselijke wezens, die recht hebben op hetzelfde respect dat verschuldigd is aan reeds geboren kinderen en aan iedere menselijke persoon. Het door de Heilige Stoel gepubliceerde *Handvest van de rechten van het gezin* verklaart: 'De eerbied voor de waardigheid van het menselijk leven sluit elke experimentele manipulatie of misbruiken van het menselijk embryo uit.' (30) De praktijk menselijke embryo's voor experimentele of commerciële doeleinden *in vivo* of *in vitro* in leven te houden is totaal in strijd met de menselijke waardigheid.

In geval van ondubbelzinnige therapeutische experimenten, wanneer het namelijk gaat om een toegepaste experimentele therapie tot welzijn van het embryo zelf om in een uiterste poging het leven ervan te redden, en bij gebrek aan andere geldige therapieën, kan het geoorloofd zijn zijn toevlucht te nemen tot geneesmiddelen of tot nog niet geheel en al uitgeprobeerde methoden. (31)

De lijken van menselijke embryo's of foetussen, opzettelijk geaborteerd of niet, moeten worden gerespecteerd als de stoffelijke resten van andere menselijke wezens.

Zij mogen vooral niet het voorwerp worden van verminkingen of lijkschouwingen, wanneer hun dood niet is vastgesteld en zonder de toestemming van de ouders of de moeder. Bovendien moet altijd de morele eis gehandhaafd blijven, dat er geen medeplichtigheid aan opzettelijke abortus heeft plaats gehad en dat het gevaar voor ergernis wordt vermeden. Ook in geval van gestorven foetussen moet, zoals bij lijken van volwassen personen, elke commerciële praktijk voor ongeoorloofd worden gehouden en worden verboden.

* Daar de termen 'onderzoek' en 'experiment (proefneming)' dikwijls gelijkwaardig en dubbelzinnig worden gebruikt, lijkt het nodig de betekenis welke daaraan in dit document wordt toegekend, nauwkeurig te omschrijven.

- 1) Met onderzoek wordt elke inductieve-deductieve methode bedoeld om de stelselmatige waarneming te bevorderen van een bepaald verschijnsel op menselijk gebied of een hypothese uit eerdere waarnemingen te toetsen.
- 2) Met experiment wordt elk onderzoek bedoeld, waarbij het menselijk wezen (in de verschillende bestaansstadia: embryo, foetus, kind of volwassene) het voorwerp vormt, waardoor of waarop men de momenteel onbekende of nog niet voldoende bekende uitwerking bedoelt te toetsen van een bepaalde (bijvoorbeeld farmacologische, teratogene, chirurgische, enz.) behandeling.

5 Hoe dient het gebruik voor onderzoek moreel te worden beoordeeld van embryo's die door bevruchting in vitro zijn verkregen?

De in vitro verkregen menselijke embryo's zijn menselijke wezen en subjecten met rechten: hun waardigheid en recht op leven moeten worden geëerbiedigd vanaf het eerste moment van hun bestaan. *Het is immoreel menselijke embryo's te produceren die bestemd zijn te worden gebruikt als beschikbaar 'biologisch materiaal'.*

In de gewone praktijk van de in vitro bevruchting worden niet alle embryo's overgebracht in het lichaam van de vrouw; sommige worden vernietigd. Evenals zij de abortus provocatus veroordeelt, verbiedt de kerk ook een aanslag te doen op het leven van deze menselijke wezens. *Het betaamt op de bijzondere ernst te wijzen van de opzettelijke vernietiging van menselijke embryo's die, bestemd voor onderzoek, in vitro zijn verkregen door kunstmatige bevruchting of door 'tweeling splitsing'.* Door zo te handelen stelt de onderzoeker zich in de plaats van God en maakt zich, ook wanneer bij zich daarvan niet bewust is, tot heer van de bestemming van anderen

in zover hij willekeurig kiest wie bij laat levenen wie bij ter dood brengt en weerloze menselijke wezens onderdrukt.

Om dezelfde redenen zijn de observatie- of experimenteermethoden die schade veroorzaken of ernstige en onevenredige gevaren opleveren voor *in vitro* verkregen embryo's moreel ongeoorloofd. Ieder menselijk wezen moet om zichzelf worden gerespecteerd en mag niet worden teruggebracht tot een loutere en eenvoudige waarde als middel tot nut van anderen. *Het is daarom niet in overeenstemming met de moraal menselijke in vitro verkregen embryo's opzettelijk aan de dood bloot te stellen.* Ten gevolge van het feit, dat zij *in vitro* zijn geproduceerd, blijven deze embryo's die niet in het lichaam van de moeder worden overgebracht en 'overbodig' worden genoemd, aan een absurd lot blootgesteld, zonder de mogelijkheid dat hun zekere en geoorloofde wegen worden geboden om te overleven.

6 Welk oordeel dient te worden gegeven over de andere manipulatiemethoden met embryo's die verband houden met de "technieken van menselijke reproductie"?

De technieken van *in vitro* bevruchting kunnen de mogelijkheid openen tot andere vormen van biologische of genetische manipulatie van de menselijke embryo's, zoals: bevruchttingspogingen of -plannen tussen menselijke en dierlijke kiemcellen en het uitdragen van menselijke embryo's in de baarmoeder van dieren; de hypotese of het plan kunstmatige baarmoeders te construeren voor menselijke embryo's. *Deze handelingen zijn in strijd met de eigen waardigheid van het embryo als menselijk wezen en schenden tegelijkertijd het recht van iedere persoon te worden ontvangen en geboren binnen het huwelijk en uit het huwelijk. (32) Ook de pogingen die worden aangewend om een menselijk wezen te verkrijgen zonder enig verband met de seksualiteit door middel van 'tweelingsplitsing', klonen en parthenogenese, moeten in strijd met de moraal worden beschouwd in zoverre zij in strijd zijn zowel met de waardigheid van de menselijke voortplanting als de echtelijke een-wording.*

Ook het invriezen van embryo's, ook wanneer dit wordt uitgevoerd om het in leven houden van het embryo te waarborgen - cryoconservering - vormt een schending van de verschuldigde eerbied voor het menselijk wezen in zover het hen aan ernstige gevaren van dood of beschadiging blootstelt voor hun lichamelijke integriteit, hen tenminste tijdelijk berooft van het ontvangen en dragen door de moeder en hen in een situatie plaatst waarin verdere schendingen en manipulaties dreigen.

Sommige pogingen in het chromosomenerfgoed of genetisch erfgoed in te grijpen zijn niet therapeutisch, maar hebben de produktie van menselijke wezens op het oog, die naar geslacht of andere vooraf bepaalde hoedanigheden worden geselecteerd. Deze manipulaties zijn in strijd met de persoonlijke waardigheid van het menselijk wezen, met zijn integriteit en eigenheid. Daarom kunnen ze op geen enkele manier worden gerechtvaardigd op grond van eventuele weldadige gevolgen voor de toekomstige mensheid. (33) Iedere persoon moet worden geëerbiedigd om zichzelf; daarin bestaat de waardigheid en het recht van ieder menselijk wezen vanaf zijn begin.

II Ingrepen op de menselijke voortplanting

Onder 'kunstmatige voortplanting' of 'kunstmatige bevruchting' worden hier de verschillende technische methoden verstaan, welke aangewend worden om op een andere wijze een menselijke conceptie te verkrijgen dan door de geslachtelijke vereniging van man en vrouw. Deze instructie handelt over de bevruchting van een eicel in een reageerbuis (bevruchting *in vitro*) en over de kunstmatige inseminatie door het overbrengen van eerder verkregen sperma in de geslachtsorganen van de vrouw.

Een eerste punt voor de morele beoordeling van deze technieken komt voort uit de beschouwing van de omstandigheden en gevolgen, welke ze meebrengen met betrekking tot de verschuldigde eerbied voor het menselijk embryo. De doorvoering van de praktijk van de bevruchting *in vitro* heeft ontelbare bevruchtingen en

vernietigingen van menselijke embryo's geëist. Ook vandaag nog veronderstelt ze gewoonlijk een overovulatie van de vrouw: meerdere eicellen worden weggenomen, bevrucht en gedurende enige dagen in vitro verder gecultiveerd. Gewoonlijk worden niet alle in de geslachtsorganen van de vrouw overgebracht; bepaalde embryo's, die gewoonlijk 'overbodig' worden genoemd, worden vernietigd of ingevroren. Soms worden er van de ingeplante embryo's enkele om verschillende eugenetische, economische of psychologische redenen opgeofferd. Een dergelijke opzettelijke vernietiging van menselijke wezens of hun gebruik voor verschillende doeleinden tot nadeel van hun integriteit en hun leven is in strijd met de leer over de abortus provocatus waaraan reeds werd herinnerd.

Het verband tussen bevruchting in vitro en opzettelijke vernietiging van menselijke embryo's wordt te dikwijls bewaarheid. Dit is betekenisvol: met deze methoden worden, met schijnbaar tegengestelde doeleinden, leven en dood aan de beslissingen van de mens onderworpen, die zich aldus op bestelling tot geveer van het leven en de dood maakt. Deze drijveer van geweld en overheersing kan ontgaan aan degenen die zich eraan overgeven, omdat zij er gebruik van willen maken. De in herinnering geroepen feiten en de kille logica welke ze verbindt, moeten voor een moreel oordeel over de FIVET (fertilisatie in vitro en embryotransfer: reageerbuisbevruchting en embryo-inplanting) in beschouwing worden genomen: de abortusmentaliteit welke haar heeft mogelijk gemaakt, voert zo, of men wil of niet, tot de heerschappij van de mens over het leven en de dood van zijn gelijken, hetgeen tot een radicaal eugenisme kan leiden.

Maar dergelijke misbruiken ontslaan niet van een diepgaande en verdere ethische bezinning op de technieken van de op zich beschouwde kunstmatige voortplanting, wanneer men, voor zover mogelijk, afziet van de vernietiging van de in vitro geproduceerde embryo's.

Deze instructie zal daarom op de eerste plaats de problemen beschouwen, die door de heterologe kunstmatige bevruchting worden gesteld (II, 1-3),* en vervolgens die welke verband houden met de homologe kunstmatige bevruchting (II, 4-6).**

Alvorens het ethisch oordeel over elk ervan te formuleren zullen de beginselen en waarden worden beschouwd, die de morele beoordeling van elke van deze handelwijzen bepalen.

* De instructie verstaat onder de benaming *heterologe kunstmatige bevruchting of voortplanting* technieken die worden aangewend om kunstmatig een menselijke conceptie te verkrijgen uit gameten (kiemcellen) die afkomstig zijn van tenminste één andere donor dan de echtgenoten die in het huwelijk zijn verbonden. Deze technieken kunnen tweërlei zijn:

a) *Heterologe FIVET*: de techniek welke wordt aangewend om een menselijke conceptie te verkrijgen door het in vitro samenbrengen van gameten die genomen zijn uit tenminste één andere donor dan de twee echtgenoten die door het huwelijk zijn verbonden.

b) *Heterologe kunstmatige inseminatie*: de techniek welke wordt aangewend om een menselijke conceptie te verkrijgen door het in de geslachtswegen van de vrouw overbrengen van eerder verkregen sperma van een andere donor dan de echtgenoot.

** De instructie verstaat onder *homologe kunstmatige bevruchting of voortplanting* de techniek die wordt aangewend om een menselijke conceptie te verkrijgen uit de gameten van twee echtgenoten die in het huwelijk zijn verbonden. De homologe kunstmatige bevruchting kan door twee verschillende methoden worden uitgevoerd:

a) *Homologe FIVET*: de techniek die erop is gericht een menselijke conceptie te verkrijgen door het in vitro samenbrengen van de gameten van de echtgenoten die in het huwelijk zijn verbonden.

b) *Homologe kunstmatige inseminatie*: de techniek die erop is gericht een menselijke conceptie te verkrijgen door het in de geslachtswegen van een gehuwde vrouw overbrengen van het eerder verkregen sperma van de

echtgenoot.

A Heterologe kunstmatige bevruchting

1 Waarom moet de menselijke voortplanting plaats hebben binnen het huwelijk?

Ieder menselijk wezen moet steeds worden ontvangen als een gave en een zegen van God. Vanuit moreel oogpunt moet een voortplanting welke tegenover het ongeboren leven werkelijk verantwoord is, de vrucht zijn van het huwelijk.

De menselijke voortplanting bezit namelijk krachtens de waardigheid van de ouders en de kinderen specifieke kenmerken: het voortbrengen van een nieuwe persoon, waaraan de man en de vrouw met de macht van de Schepper meewerken, zal de vrucht en het teken moeten zijn van de wederzijdse persoonlijke overgave van de echtgenoten, van hun liefde en hun trouw. (34) *De trouw van de echtgenoten brengt in de eenheid van het huwelijk de wederzijdse eerbiediging van hun recht mee alleen door elkaar vader en moeder te worden.*

Het kind heeft er recht op ontvangen, in de schoot gedragen, ter wereld gebracht en opgevoed te worden binnen het huwelijk: door de zekere en erkende betrekking met de eigen ouders kan het zijn eigen identiteit ontdekken en zijn menselijke vorming doen rijpen.

De ouders vinden in het kind een bevestiging en vervollediging van hun wederzijdse overgave: het is het levende beeld van hun liefde, het blijvende teken van hun echtelijke eenwording, de levende en onscheidbare synthese van hun vader- en moederzijn. (35)

Krachtens de roeping en sociale verantwoordelijkheden van de persoon draagt het welzijn van de kinderen en de ouders bij aan het welzijn van de burgerlijke samenleving; de vitaliteit en het evenwicht van de samenleving vereisen, dat de kinderen ter wereld komen binnen een gezin en dat dit hecht is gegrondvest op het huwelijk.

De traditie van de kerk en de antropologische bezinning erkennen in het huwelijk en de onverbreekelijke eenheid ervan de enige waardige plaats voor een werkelijk verantwoorde voortplanting.

2 Komt de heterologe kunstmatige bevruchting overeen met de waardigheid van de echtgenoten en de waarheid over het huwelijk?

Bij de FIVET en de heterologe kunstmatige inseminatie wordt de menselijke conceptie verkregen door het samenbrengen van kiemcellen waarvan tenminste één donor een ander is dan de echtgenoten die in het huwelijk zijn verbonden. *De heterologe kunstmatige bevruchting is in strijd met de eenheid van het huwelijk, de waardigheid van de echtgenoten, de eigen roeping van de ouders en het recht van het kind ontvangen en ter wereld te worden gebracht in het huwelijk en door het huwelijk.* (36) De eerbiediging van de eenheid van het huwelijk en de echtelijke trouw eist, dat het kind in het huwelijk wordt ontvangen; de bestaande band tussen de echtgenoten kent aan het echtpaar op een objectieve en on-~~vervreemdbare~~ wijze het uitsluitende recht toe alleen door elkaar vader en moeder te worden. (37) Het beroep op de kiemcellen van een derde persoon om sperma of eicel ter beschikking te krijgen, vormt een schending van de wederzijdse betrokkenheid van de echtgenoten en een ernstige misstap tegenover een wezenlijke eigenschap van het huwelijk, namelijk zijn eenheid.

De heterologe kunstmatige bevruchting schendt de rechten van het kind, berooft het van de kinderlijke verhouding met ouders van wie het afkomstig is en kan de rijping van zijn persoonlijke eigenheid belemmeren. Ze vormt bovendien een schending van de gemeenschappelijke roeping van de echtgenoten die tot het vaderschap en moederschap zijn geroepen: ze berooft objectief de echtelijke vruchtbaarheid van haar eenheid en integriteit; ze bewerkt en vertoont een breuk tussen het voortbrengend ouderschap, het dragend ouderschap en de opvoedingsverantwoordelijkheid. Een dergelijke wijziging in de persoonlijke verhoudingen binnen het gezin heeft haar terugslag op de burgerlijke samenleving: hetgeen de eenheid en stabiliteit van het gezin

bedreigt, is een bron van onenigheden, wanorde en onrechtvaardigheden in heel het sociale leven.

Deze redenen leiden tot een negatief moreel oordeel over de heterologe kunstmatige bevruchting: daarom is de bevruchting van een vrouw met het sperma van een andere donor dan haar echtgenoot en de bevruchting met het sperma van de echtgenoot van een eicel welke niet van zijn echtgenote afkomstig is, moreel ongeoorloofd. Bovendien kan de kunstmatige bevruchting van een niet gehuwde vrouw, hetzij zij nog vrij is of weduwe, niet moreel worden gerechtvaardigd, wie de donor ook is.

Het verlangen een kind te hebben, de liefde tussen echtgenoten die een anders niet te overwinnen onvruchtbaarheid wensen te verhelpen, vormen begrijpelijke beweegredenen: maar de subjectieve goede bedoelingen brengen de heterologe kunstmatige bevruchting niet in overeenstemming met de objectieve en onvervreembare eigenschappen van het huwelijk noch met de eerbiediging van de rechten van het kind en de echtgenoten.

3 Is het 'draagmoederschap' * moreel geoorloofd?

Nee, en wel om dezelfde redenen die tot het afwijzen van de heterologe kunstmatige bevruchting leiden: het is namelijk in strijd met de eenheid van het huwelijk en de waardigheid van de voortplanting van de menselijke persoon.

Het draagmoederschap vormt een objectief vergrijp tegen de verplichtingen van de moederlijke liefde, de echtelijke trouwen het verantwoorde moederschap; het schendt de waardigheid en het recht van het kind om ontvangen, in de schoot gedragen, ter wereld gebracht en te worden opgevoed door de eigen ouders; het voert tot nadeel van het gezin een scheiding in tussen de fysieke, psychische en morele bestanddelen waaruit het bestaat.

* Onder de benaming 'draagmoeder' verstaat deze instructie:

- a) de vrouw die een in haar baarmoeder ingeplant embryo draagt dat haar genetisch vreemd is, omdat het verkregen werd door de vereniging van gameten van 'donors', met de verplichting om, wanneer het kind eenmaal wordt geboren, dit af te staan aan degene die deze zwangerschap heeft opgedragen of met wie deze is overeengekomen;
- b) de vrouw die een embryo uitdraagt aan het ontstaan waarvan zij heeft bijgedragen door het geven van haar eigen eicel, welke is bevrucht door de inseminatie met het sperma van een andere man dan haar echtgenoot, en met de verplichting om, wanneer het kind eenmaal is geboren, dit af te staan aan degene die deze zwangerschap heeft opgedragen of met wie deze is overeengekomen.

B Homologe kunstmatige bevruchting

Nadat de heterologe kunstmatige bevruchting onaanvaardbaar is verklaard, vraagt men zich af hoe de methoden van de homologe kunstmatige bevruchting moreel moeten worden beoordeeld: FIVET en kunstmatige inseminatie tussen echtgenoten. Vooraf dient een principiële vraag te worden opgehelderd.

4 Welk verband is vanuit moreel standpunt vereist tussen voortplanting en huwelijksdaad?

a) De leer van de kerk over het huwelijk en over de menselijke voortplanting benadrukt 'de onverbreekelijke band, die God heeft vastgesteld en die de mens niet uit eigen beweging kan breken, tussen de beide betekenissen die in de huwelijksdaad liggen besloten: een-wording en voortplanting. Immers, terwijl de huwelijksdaad man en vrouw op de meest innige wijze verenigt, stelt zij hen door haar innerlijke structuur in staat om nieuw leven te verwekken, volgens de wetten die in de natuur zelf van de man en de vrouw staan geschreven'. (38) Dit beginsel, dat op de natuur van het huwelijk en op de innerlijke verbondenheid van haar goederen is gebaseerd, brengt de welbekende consequenties op het gebied van het verantwoorde vader- en moederschap met zich mee. 'Alleen wanneer deze beide wezenlijke aspecten, namelijk de een-wording en de

voortplanting, bewaard blijven, behoudt de huwelijksdaad ten volle haar zin van wederzijdse en echte liefde en haar gerichtheid op de zeer verheven roeping van de mens tot het ouderschap'. (39)

Dezelfde leer ten aanzien van het bestaande verband tussen de betekenissen van de huwelijksdaad en tussen de goederen van het huwelijk verklaart ook het morele probleem van de homologe kunstmatige bevruchting, omdat 'het nooit geoorloofd is deze verschillende aspecten zodanig van elkaar te scheiden dat, hetzij de intentie om kinderen voort te brengen, hetzij het echtelijk verband positief worden uitgesloten'. (40)

De anticonceptie berooft de huwelijksdaad opzettelijk van haar openheid voor de voortplanting en bewerkt aldus een opzettelijke ontkoppeling van de doeleinden van het huwelijk. De homologe kunstmatige bevruchting bewerkt objectief een soortgelijke scheiding tussen de goederen en betekenissen van het huwelijk door een voortplanting na te streven, welke geen vrucht is van de specifieke daad van echtelijke eenwording.

Daarom wordt de bevruchting geoorloofd nagestreefd, wanneer ze het doel is van een 'hewelijksdaad welke op zich geschikt is voor het voortbrengen van kinderen, waarop het huwelijk naar haar natuur is gericht en waarvoor de echtgenoten één vlees worden'. (41) Maar de voortplanting wordt vanuit moreel standpunt van zijn volledigheid beroofd, wanneer ze niet wordt gewild als de vrucht van de huwelijksdaad, en dat wil zeggen uit de specifieke daad van de een-wording van de echtgenoten.

b) De morele waarde van de innerlijke band welke bestaat tussen de goederen van het huwelijk en tussen de betekenissen van de huwelijksdaad is gebaseerd op de eenheid van het menselijk wezen, een eenheid welke het lichaam en de geestelijke ziel omvat. (42) De echtgenoten drukken hun persoonlijke liefde wederzijds uit in de 'taal van het lichaam', welke duidelijk tegelijk de 'hewelijksbetekenissen' en de bestemming tot ouderschap meebrengt. (43) De huwelijksdaad waarmee de echtgenoten wederzijds de overgave van zichzelf te kennen geven, drukt tegelijkertijd de openheid voor de gave van het leven uit: het is een ondeelbare lichamelijke en geestelijke daad. In hun lichaam en door middel van hun lichaam voltooien de echtgenoten het huwelijk en kunnen vader en moeder worden. Om de taal van hun lichamen en hun natuurlijke edelmoedigheid te respecteren, moet de huwelijksdaad geschieden met eerbiediging van de openheid voor de voortplanting, en het voortbrengen van een persoon moet de vrucht en het gevolg zijn van echtelijke liefde. Het ontstaan van het menselijk wezen volgt zo uit een voortplanting 'welke niet alleen verbonden is met de biologische, maar ook met de geestelijke vereniging van de ouders, die door de huwelijksband verenigd zijn'. (44) Een bevruchting die wordt bereikt buiten het lichaam van de echtgenoten, blijft daardoor alleen al beroofd van de betekenissen en waarden, die in de taal van het lichaam en in de vereniging van menselijke personen worden uitgedrukt.

c) Alleen de eerbiediging van de band welke bestaat tussen de betekenissen van de huwelijksdaad en de eerbiediging van de eenheid van het menselijk wezen maken een voortplanting mogelijk overeenkomstig de waardigheid van de menselijke persoon. In zijn unieke en onherhaalbare oorsprong moet het kind worden geëerbiedigd en erkend als gelijk in persoonlijke waardigheid aan hen, die het het leven geven. De menselijke persoon moet aanvaard worden in een gebaar van een-wording en liefde van zijn ouders; het voortbrengen van een kind moet daarom de vrucht zijn van de wederzijdse overgave, (45) welke wordt verwezenlijkt in de huwelijksdaad waarin de echtgenoten als dienaren, en niet als be-heerders, deelnemen aan het werk van de liefde van de Schepper. (46)

Het ontstaan van een menselijke persoon is in werkelijkheid het gevolg van een gave. Het kind dat ontvangen wordt, moet de vrucht zijn van de liefde van zijn ouders. Het kan niet worden gewild of ontvangen als het produkt van een technische medische of biologische ingreep; dit zou gelijk staan met het herleiden tot een voorwerp van wetenschappelijke technologie. Niemand mag het ter wereld komen van een kind aan de voorwaarden van technische doeltreffendheid onderwerpen, welke naar de maatstaven van controle en beheersbaarheid moeten worden beoordeeld.

De morele betekenis van de band welke tussen de betekenissen van de huwelijksdaad en tussen de goederen van het huwelijk bestaat, en de eenheid van het menselijk wezen en de waardigheid van zijn ontstaan, eisen dat het voortbrengen van een menselijke persoon wordt verwezenlijkt als de vrucht van de specifieke huwelijksdaad van liefde tussen de echtgenoten. De band die tussen de voortplanting en de huwelijksdaad bestaat, blijkt daarom van groot belang op antropologisch en moreel gebied en verheldert het standpunt van het leergezag wat betreft de homologe kunstmatige bevruchting.

5 Is de homologe bevruchting in vitro moreel geoorloofd?

Het antwoord op deze vraag is strikt afhankelijk van de beginselen waaraan zojuist is herinnerd. Ongetwijfeld mogen de rechtmatige verlangens van onvruchtbare echtgenoten niet worden veronachtzaamd; voor sommigen lijkt het beroep op de homologe FIVET het enige middel om een oprecht verlangd kind te verkrijgen: men vraagt zich af of in deze situaties de totaliteit van het huwelijksleven niet volstaat om de waardigheid welke eigen is aan de menselijke voortplanting te waarborgen. Toegegeven wordt, dat de FIVET zeker niet de afwezigheid van de echtelijke betrekkingen kan vervangen (47) en niet verkozen mag worden boven de specifieke echtelijke een-wording, gezien de risico's die zich kunnen voordoen voor het kind en de onvolkomenheden van de werkwijze. Maar, zo wordt gevraagd, wanneer het onmogelijk is op een andere manier de onvruchtbaarheid op te heffen, welke tot een bron van leed is, kan dan de homologe bevruchting in vitro geen hulp, zoal geen therapie betekenen, waarmee de morele geoorloofdheid ervan zou kunnen worden erkend.

Het verlangen naar een kind - of tenminste de bereidheid het leven door te geven - is vanuit moreel standpunt een noodzakelijk vereiste voor een verantwoorde menselijke voortplanting. Maar deze goede bedoeling volstaat niet om een positieve morele beoordeling van de bevruchting in vitro tussen de echtgenoten te geven. De methode van de FIVET moet op zichzelf worden beoordeeld en kan haar uiteindelijke morele hoedanigheid niet ontlennen aan het geheel van het huwelijksleven, waarin ze is opgenomen, noch aan huwelijksdaden die eraan voorafgaan of erop volgen. (48)

Er is reeds aan herinnerd, dat in de omstandigheden waarin FIVET in praktijk wordt gebracht, deze de vernietiging van menselijke wezens inhoudt, hetgeen in strijd is met de reeds vermelde leer over de ongeoorloofdheid van abortus. (49) Maar ook in het geval dat alle voorzorgsmaatregelen zouden worden genomen om de dood van de menselijke embryo's te vermijden, wordt de FIVET losgemaakt van de daden die zijn gericht op de menselijke bevruchting door de huwelijksdaad. om moet ook de eigenlijke aard van de homologe FIVET worden beschouwd, afgezien van het verband ervan met de abortus provocatus.

De homologe FIVET wordt buiten de lichamen van de echtgenoten tot stand gebracht door middel van handelingen van een derde persoon wiens deskundigheid en technische werkzaamheid het welslagen van de ingreep bepalen; ze vertrouwt het leven en de eigenheid van het embryo toe aan de macht van medici en biologen en voeren een overheersing van de technologie in ten aanzien van het ontstaan en de bestemming van de menselijke persoon. Een dergelijke overheersingsverhouding is op zichzelf al in strijd met de waardigheid en gelijkheid, welke gemeenschappelijk moeten zijn voor ouders en kinderen.

Een conceptie *in vitro* is het resultaat van de technische handeling welke de bevruchting beheerst; deze *is noch in feite bereikt noch positief gewild als uitdrukking en vrucht van een specifieke daad van echtelijke een-wording. Bij de homologe FIVET is daarom, ook wanneer ze wordt beschouwd in het verband van de in feite bestaande echtelijke betrekkingen, het voortbrengen van de menselijke persoon objectief beroofd van zijn eigen volkomenheid, namelijk het einddoel en de vrucht te zijn van een huwelijksdaad waarbij de echtgenoten 'medewerkers van God kunnen worden om het leven aan een nieuwe menselijke persoon te geven'.* (50)

Deze redenen stellen in staat te begrijpen, waarom de echtelijke liefdesdaad in de leer van de kerk als de enige waardige plaats wordt beschouwd voor de menselijke voortplanting. Om dezelfde redenen blijft het

zogenaamde 'enkelvoudige geval', dat wil zeggen een methode van homologe FIVET welke van elk verband met de abortuspraktijk, van vernietiging van embryo's en masturbatie is ontdaan, een moreel ongeoorloofde techniek, omdat ze de menselijke voortplanting berooft van de waardigheid welke haar eigen is en overeenkomstig haar aard.

De homologe FIVET is ongetwijfeld niet belast met heel de ethische negativiteit welke in de buitenechtelijke voortplanting wordt gevonden; het gezin en het huwelijk blijven het milieu vormen van de geboorte en de opvoeding van de kinderen. In overeenstemming met de traditionele leer over de goederen van het huwelijk en de waardigheid van de persoon *blijft de kerk vanuit moreel standpunt de homologe bevruchting in vitro afwijzen; deze is in zichzelf ongeoorloofd en in strijd met de waardigheid van de voortplanting en de echtelijke een-wording, ook wanneer alles wordt gedaan om de dood van het menselijk embryo te vermijden.*

Ook al kan de manier waarop de menselijke conceptie bij de FIVET wordt verkregen, niet worden goedgekeurd, moet ieder kind dat ter wereld komt in ieder geval als een levende gave van de goddelijke goedheid worden aanvaard en met liefde worden opgevoed.

6 Hoe moet de homologe kunstmatige inseminatie vanuit moreel standpunt worden beoordeeld?

De homologe kunstmatige inseminatie binnen het huwelijk kan niet worden toegestaan, behalve in het geval dat het technische middel niet ter vervanging van de huwelijksdaad wordt aangewend, maar dient om deze te vergemakkelijken en te helpen haar natuurlijk doel te bereiken.

De leer van het leergezag hierover is reeds uiteengezet: (51) deze is niet louter een uitdrukking van bijzondere historische omstandigheden, maar is gebaseerd op de leer van de kerk inzake het verband tussen de echtelijke een-wording en de menselijke voortplanting. 'De echtelijke daad is naar haar natuurlijke structuur een persoonlijke handeling, een gelijktijdige en onmiddellijke samenwerking tussen de echtgenoten die, om de natuur zelf van hen die handelen en de eigen geaardheid van de handeling zelf, uitdrukking is van de wederzijdse overgave, die volgens het woord van de Heilige Schrift de vereniging 'in één vlees' tot stand brengt'. (52) Derhalve 'bant' het morele geweten 'niet noodzakelijkerwijze het gebruik van zekere hulpmiddelen uit, die alleen bestemd zijn om of-wel de natuurlijke daad te vergemakkelijken ofwel de op normale wijze voltooide daad haar doel te doen bereiken'. (53) Wanneer het technische middel de huwelijksdaad vergemakkelijkt of helpt haar natuurlijke doel te bereiken, kan het moreel worden aanvaard. Indien daarentegen de ingreep de huwelijksdaad vervangt, is deze moreel ongeoorloofd.

De kunstmatige inseminatie als vervanging van de huwelijksdaad is verboden wegens de opzettelijk bewerkte scheiding tussen de twee betekenissen van de huwelijksdaad. De masturbatie waardoor normaal het sperma wordt verkregen, is een ander teken van deze scheiding; ook wanneer deze met het oog op de voortplanting plaats heeft, blijft de daad beroofd van zijn een-makende betekenis: 'hierin ontbreekt... de geslachtelijke relatie welke door de zedelijke orde wordt vereist, welke immers tot het gevolg leidt 'de integrale zin van een wederzijdse zelfgave en van de menswaardige gezinsstichting in een context van waarachtige liefde te waarborgen'. (54)

7 Welk moraal criterium kan worden voorgesteld omtrent het ingrijpen van de arts in de menselijke voortplanting?

Het medisch handelen mag niet alleen worden beoordeeld naar zijn technische dimensie, maar ook en vooral met betrekking tot het doel ervan, hetgeen het welzijn van de personen en hun lichamelijke en psychische gezondheid is. De moraal criteria voor het medisch ingrijpen in de voortplanting zijn afgeleid van de waardigheid van de menselijke personen, van hun seksualiteit en hun oorsprong.

Een geneeskunde welke op het algehele welzijn van de persoon wil zijn gericht, moet de specifiek menselijke

waarden van de seksualiteit respecteren. (55) De arts staat in dienst van de personen en de menselijke voortplanting: hij heeft geen bevoegdheid over hen te beschikken of te beslissen. Een medische ingreep respecteert de waardigheid van de personen, wanneer ze de huwelijksdaad tracht te ondersteunen om de voltooiing ervan te vergemakkelijken of haar doel te helpen bereiken, nadat ze normaal ten uitvoer is gebracht. (56)

Het gebeurt daarentegen soms, dat de technisch medische ingreep de huwelijksdaad vervangt om een voortplanting te verkrijgen welke noch het resultaat noch de vrucht daarvan is: in dit geval staat de medische handeling niet, zoals zou moeten, in dienst van de echtelijke een-woording, maar eigent zich de voortplantingsfunctie toe en is aldus in strijd met de waardigheid en de onvervreembare rechten van de echtgenoten en het ongebooren kind.

De vermenselijking van de geneeskunde, welke vandaag door allen met aandrang wordt gevraagd, eist op de eerste plaats de eerbiediging van de algehele waardigheid van de menselijke persoon bij de daad waardoor en op het moment waarop de echtgenoten het leven aan een nieuwe persoon overdragen. Het is daarom logisch ook een dringend beroep, te doen op de katholieke medici en onderzoekers een voorbeeldig getuigenis te geven van de verschuldigde eerbied voor de menselijke voortplanting. Het medisch en verpleegkundig personeel van katholieke ziekenhuizen en klinieken wordt bijzonder uitgenodigd recht te doen aan de morele verplichtingen welke het dikwijls ook op grond van de statuten op zich heeft genomen. De verantwoordelijken van deze katholieke ziekenhuizen en klinieken, die bovendien dikwijls religieuzen zijn, moeten van harte een nauwgezet nakomen waarborgen en bevorderen van de morele normen welke in deze instructie in herinnering zijn gebracht.

8 Het leed door echtelijke onvruchtbaarheid.

Het leed van echtgenoten die geen kinderen kunnen krijgen of vrezen een gehandicapt kind ter wereld te brengen, is een leed dat allen moeten begrijpen en juist moeten beoordelen.

Van de kant van de echtgenoten is het verlangen naar een kind natuurlijk: het brengt de roeping tot vaderschap en moederschap tot uitdrukking, welke in de huwelijksdaad verankerd ligt. Dit verlangen kan nog sterker worden, wanneer het paar aan een onvruchtbaarheid lijdt welke ongeneeslijk blijkt. Nochtans geeft het huwelijk de echtgenoten niet het recht een kind te hebben, maar alleen het recht deze natuurlijke daden te stellen, die op zich op de voortplanting zijn gericht. (57)

Een echt en eigenlijk recht op een kind zou in strijd zijn met de waardigheid en natuur ervan. Het kind is geen zaak waarop men recht heeft en kan niet als voorwerp van eigendom worden beschouwd; het is veeleer een gave, 'een uitmuntend geschenk', (58) en de meest vrije gave van het huwelijk, en een levend getuigenis van de wederzijdse overgave van de ouders. Daarom heeft het kind - zoals reeds gezegd - het recht de vrucht te zijn van de specifieke echtelijke liefdesdaad van zijn ouders en heeft ook het recht als persoon te worden geëerbiedigd vanaf het moment van zijn ontvangenis.

Niettemin is de onvruchtbaarheid, welke ook de oorzaak en prognose ervan zijn, ongetwijfeld een zware beproeving. De gemeenschap van de gelovigen is geroepen het lijden te verlichten en mee te dragen van hen die een rechtmatig verlangen naar vaderschap en moederschap niet vermogen te verwezenlijken. Echtgenoten die zich in deze pijnlijke situatie bevinden, zijn geroepen daarin een gelegenheid te vinden om op bijzondere wijze deel te nemen aan het kruis van de Heer, een bron van geestelijke vruchtbaarheid. De onvruchtbare echtparen moeten niet vergeten dat, 'ook al is de voortplanting niet mogelijk, het huwelijksleven daarmee niet zijn waarde verliest. De fysieke onvruchtbaarheid kan namelijk voor de echtgenoten aanleiding zijn tot andere belangrijke diensten aan de menselijke persoon, zoals bijvoorbeeld adoptie, verschillende opvoedende taken, hulp aan andere gezinnen, aan arme en gehandicapte kinderen'. (59)

Vele onderzoekers zijn betrokken bij de strijd tegen de onvruchtbaarheid. Terwijl zij de waardigheid van de menselijke voortplanting volledig in acht nemen, zijn sommigen tot resultaten gekomen, die voorheen onbereikbaar leken. Daarom moeten de wetenschapsmensen worden aangemoedigd hun onderzoek voort te zetten om de oorzaken van de onvruchtbaarheid te voorkomen en ze te kunnen genezen, zodat onvruchtbare echtparen tot voortplanting kunnen komen met eerbiediging van hun persoonlijke waardigheid en die van het ongeboren kind.

III Morele en burgerlijke wet

De morele waarden en plichten welke de burgerlijke wetgeving in deze kwestie moet eerbiedigen en bekrachtigen.

Het onschendbaar recht op leven van ieder onschuldig menselijk individu, de rechten van het gezin en van de huwelijksinstelling vormen fundamentele morele waarden, omdat ze de natuurlijke situatie en integrale roeping van de menselijke persoon betreffen; tegelijkertijd zijn ze de wezenlijke bestanddelen van de burgerlijke samenleving en de ordening ervan.

Daarom vereisen de nieuwe technologische mogelijkheden welke zich op biomedisch gebied voordoen, de tussenkomst van de politieke autoriteiten en de wetgever, omdat een onbelemmerde toepassing van dergelijke technieken tot onvoorzienbare en nadelige gevolgen zou kunnen leiden voor de burgerlijke samenleving. De verwijzing naar het geweten van eenieder en de zelfbeschikking van onderzoekers kan niet volstaan voor de eerbiediging van de persoonlijke rechten en de openbare orde. Wanneer de wetgever die verantwoordelijk is voor het algemeen welzijn, niet waakzaam is, zou hij van zijn rechten kunnen worden beroofd door onderzoekers, die er aanspraak op maken de mensheid te beheersen in naam van de biologische ontdekkingen en de zogenaamde 'verbeterings'-processen die daaruit voortvloeien. 'Eugenisme' en vormen van discriminatie tussen menselijke wezens zouden als wettig erkend kunnen worden: dit zou een schending betekenen van en een ernstige aanslag op de gelijkheid, waardigheid en fundamentele rechten van de menselijke persoon.

De tussenkomst van de politieke overheid moet worden ingegeven door de redebeginselen die de samenhang tussen de burgerlijke en morele wet regelen. Het is de taak van de burgerlijke wet het algemeen welzijn van de personen te waarborgen door de erkenning en verdediging van de fundamentele rechten, de bevordering van de vrede en de openbare zedelijkheid. (60) Op geen enkel levensterrein mag de burgerlijke wet het geweten vervangen of normen voorschrijven over zaken die buiten haar bevoegdheid liggen; ze moet soms omwille van de openbare orde zaken dulden, welke ze niet kan verbieden zonder dat daaruit nog ernstiger nadeel voortvloeit. De onvervreembare rechten van de persoon moeten echter door de burgerlijke samenleving en de politieke overheid worden erkend en gerespecteerd; deze rechten van de mens hangen noch van de afzonderlijke individuen noch van de ouders af en vertegenwoordigen ook geen concessie van de samenleving en de staat: ze behoren tot de menselijke natuur en zijn eigen aan de persoon krachtens de scheppingsdaad, waaraan hij zijn oorsprong heeft ontleend.

Onder deze fundamentele rechten moeten in dit verband worden vermeld: a) het recht van ieder menselijk wezen op leven en lichamelijke integriteit vanaf het moment van de ontvangenis tot de dood; b) de rechten van het gezin en van het huwelijk als instelling en in dit verband het recht van het kind ontvangen, ter wereld gebracht en opgevoed te worden door zijn ouders. Aan elk van deze twee onderwerpen moeten hier enkele verdere beschouwingen worden gewijd.

In verschillende staten hebben bepaalde wetten de rechtstreekse uitschakeling van onschuldigen bekrachtigd: op het moment dat een positieve wet een categorie menselijke wezens berooft van de bescherming welke de burgerlijke wetgeving hun moet verlenen, wijst de staat de gelijkheid van allen voor de wet af. Wanneer de

staat zijn macht niet in dienst stelt van de rechten van ieder burger, en vooral van wie het zwakste is, worden de grondslagen van de rechtsstaat zelf ondermijnd. Het politieke gezag kan bijgevolg niet goedkeuren dat menselijke wezens in het bestaan worden geroepen door methoden die hen aan de zeer ernstige risico's blootstellen, waaraan hierboven werd herinnerd. De eventuele erkenning van de technieken van kunstmatige overdracht van het leven en de experimenten die daarmee verband houden, door de positieve wet en het politieke gezag, zou de bres welke door de legalisering van de abortus werd geslagen, nog breder maken.

Ten aanzien van de eerbiediging en bescherming welke aan het ongeboren kind vanaf zijn ontvangenis moet worden gewaarborgd, zal de wet in geëigende strafmaatregelen moeten voorzien voor elke opzettelijke schending van zijn rechten. De wet mag niet dulden – maar moet integendeel uitdrukkelijk verbieden – dat menselijke wezens, ook in het embryonale stadium als voorwerp van proefneming worden behandeld, verminkt of vernietigd onder voorwendsel, dat ze overbodig zijn geworden of ongeschikt om zich normaal te ontwikkelen.

Het politiek gezag is gehouden van de gezinsinstelling waarop de samenleving is gebaseerd, de juridische bescherming te waarborgen, waarop zij recht heeft. Door het feit zelf dat zij ten dienste staat van personen, moet het politieke gezag ook ten dienste staan van het gezin. De burgerlijke wet kan niet haar goedkeuring verlenen aan technieken van kunstmatige voortplanting die, ten gunste van derde personen (artsen, biologen, economische machten of regeringsmachten), datgene ontnemen wat een eigen recht is in de relatie tussen echtgenoten en mag daarom niet het geven van gameten legaliseren tussen personen die niet wettig in het huwelijk zijn verbonden.

De wetgeving moet bovendien krachtens de steun welke aan het gezin verschuldigd is, de embryobanken, de inseminatie *post mortem* (na de dood) en de 'draagmoeder' verbieden.

Het behoort tot de plichten van de openbare overheid te zorgen dat de burgerlijke wet wordt bepaald volgens de fundamentele normen van de morele wet voor wat de rechten betreft van de mens, het menselijk leven en de gezinsinstelling. De politici moeten zich inzetten om door hun inwerking op de openbare mening in deze wezenlijke punten een zo breed mogelijke overeenstemming in de samenleving te verkrijgen en deze daar te versterken waar ze gevaar loopt te verzwakken of dreigt te bezwijken.

In veel landen maken de legalisering van de abortus en de juridische tolerantie tegenover ongehuwde paren het moeilijker de eerbiediging van de fundamentele rechten, waarnaar in deze instructie wordt verwezen, te bereiken. Het is te hopen, dat de staten niet de verantwoordelijkheid op zich laden deze sociaal ongunstige situaties van onrecht nog ernstiger te maken. Het is integendeel te hopen, dat de naties en staten zich bewust worden van alle culturele, ideologische en politieke implicaties welke met de kunstmatige voortplantingstechnieken samenhangen en de nodige wijsheid en moed weten te vinden om rechtvaardiger wetten uit te vaardigen, die het menselijk leven en de gezinsinstelling meer eerbiedigen.

De burgerlijke wetgeving van talrijke staten verleent vandaag in de ogen van velen een onrechtmatige legitimatie van bepaalde praktijken; ze toont zich niet in staat de moraliteit te waarborgen, welke overeenkomt met de natuurlijke eisen van de menselijke persoon en de 'ongeschreven wetten' die door de Schepper in het hart van de mens zijn gegrift. Alle mensen van goede wil moeten zich inzetten, vooral op het gebied van hun beroep en bij de uitoefening van hun burgerlijke rechten, opdat de moreel onaanvaardbare burgerlijke wetten worden veranderd en de ongeoorloofde praktijken gecorrigeerd. Bovendien moet het 'gewetensbezwaar' tegenover dergelijke wetten worden aangemoedigd en erkend. Maar steeds meer begint zich aan het morele geweten van velen, vooral onder de specialisten van de biomedische wetenschappen, met kracht een beweging op te dringen tot lijdelijk verzet tegen de legalisering van praktijken die in strijd zijn met het leven en de waardigheid van de mens.

Besluit

De verbreiding van de technologieën om in te grijpen in de menselijke voortplantingsprocessen biedt zeer ernstige problemen ten aanzien van de verschuldigde eerbied voor het menselijk wezen vanaf zijn ontvangenis en voor de waardigheid van de persoon, zijn seksualiteit en het overdragen van het leven.

Terwijl zij haar taak vervult om de leer van de kerk in deze ernstige zaak te bevorderen en te beschermen, richt de Congregatie voor de geloofsleer met dit document een nieuwe bezorgde uitnodiging aan allen die wegens hun taak en betrokkenheid een positieve invloed kunnen uitoefenen, opdat in het gezin en in de samenleving de verschuldigde eerbied wordt betuigd voor het leven en de liefde: tot de verantwoordelijken voor de vorming van het geweten en de publieke opinie, tot de wetenschapsbeoefenaars en de medische vakmensen, de juristen en politici. Zij hoopt dat allen de tegenstrijdigheid begrijpen tussen de erkenning van de waardigheid van de menselijke persoon en de minachting voor het leven en de liefde, tussen het geloof in de levende God en de aanspraak willekeurig te willen beslissen over het ontstaan en het lot van een menselijk wezen.

De Congregatie voor de geloofsleer richt vooral een vertrouwvolle uitnodiging tot de theologen en in het bijzonder tot de moralisten om de inhoud van de leer van het leergezag te verdiepen en steeds meer toegankelijk te maken voor de gelovigen in het licht van een deugdelijke antropologie inzake seksualiteit en huwelijk in samenhang met de interdisciplinaire benadering. Zo zullen zij steeds beter de redenen en de deugdelijkheid van deze leer begrijpen: door de mens te beschermen tegen de uitwassen van zijn eigen macht, herinnert de kerk van God hem aan de aanspraken op zijn echte adel; alleen op deze manier kan de mensheid van morgen de mogelijkheid worden gewaarborgd in die waardigheid en vrijheid te leven en lief te hebben, welke voortvloeien uit de eerbiediging van de waarheid. De nauwkeurige aanwijzingen welke in deze instructie worden geboden, hebben daarom niet de bedoeling de bezinningsinspanning te beëindigen, maar er juist een nieuwe stuwkracht aan te geven in onwrikbare trouw aan de leer van de kerk.

In het licht van de waarheid over de gave van het leven en de morele beginselen die daaruit volgen, wordt iedereen uitgenodigd op zijn eigen verantwoordelijkheidsterrein te doen als de barmhartige Samaritaan en ook de geringste onder de kinderen der mensen als zijn naaste te erkennen (vgl. Luc. 10,29-37). Hier vindt het woord van Christus een nieuwe en bijzondere weerklank: 'Al wat gij gedaan hebt voor een dezer geringsten van mijn broeders hebt gij voor Mij gedaan' (Mat. 25, 40).

Paus Joannes Paulus II heeft deze instructie tijdens de audiëntie welke hij aan de ondergetekende prefect verleende na de voltallige vergadering van deze congregatie, goedgekeurd en de publikatie ervan bevolen.

Rome, vanuit de zetel van de Congregatie voor de geloofsleer, 22 februari 1987, feest van Petrus' Stoel.

Joseph kardinaal Ratzinger, prefect

+ Alberto Bovone, tit. aartsbisschop van Cesarea in Numidië, secretaris

Noten

1 Joannes Paulus II, Toespraak tot de deelnemers aan het 81e congres van de Italiaanse Vereniging van interne geneeskunde en aan het 82e congres van de Italiaanse Vereniging van algemene chirurgie, 27 oktober 1980: AAS 72 (1980), 1126.

2 Paulus VI, Toespraak tot de algemene vergadering van de Verenigde Naties, 4 oktober 1965: AAS 57 (1965), 878 (Katholiek Archief 20 (1965), 1172); enc. *Populorum progressio*, 13: AAS 59 (1967), 263 (Katholiek Archief 22 (1967), 425).

3 Paulus VI, Homilie tijdens de mis ter sluiting van het heilig jaar, 25 december 1975: AAS 68 (1976), 145; Joannes Paulus II, enc. *Dives in misericordia*, 14: AAS 72 (1980), 1224 (Archief van de Kerken 36 (1981), 95).

4 Joannes Paulus II, Toespraak tot de deelnemers aan de 35e algemene vergadering van de Medische

- wereldbond, 29 oktober 1983: AAS 76 (1984), 390 (Archief van de Kerken 39 (1984/3), 12).
- 5 Vgl. verkl. Dignitatis humanae, 2 (Katholiek Archief 21 (1966), 28).
- 6 Past. const. Gaudium et spes, 22 (Katholiek Archief 21 (1966), 701); Joannes Paulus II, enc. Redemptor hominis, 8: AAS 71 (1979), 270-272 (Archief van de Kerken 34 (1979), 376-377).
- 7 Vgl. past. const. Gaudium et spes, 35 (Katholiek Archief 21 (1966), 721).
- 8 Past. const. Gaudium et spes, 15 (Katholiek Archief 21 (1966), 693); vgl. ook Paulus VI, enc. Populorum progressio, 20: AAS 59 (1967), 267 (Katholiek Archief 22 (1967), 429); Joannes Paulus II, enc. Redemptor hominis, 15: AAS 71 (1979), 286-289 (Archief van de Kerken 34 (1979), 385-386); apost. exhort. Familiaris consortio, 8: AAS 74 (1982), 89 (Archief van de Kerken 37 (1982), 5-6).
- 9 Joannes Paulus II, apost. exhort. Familiaris consortio, 11: AAS 74 (1982), 92 (Archief van de Kerken 37 (1982), 7).
- 10 Vgl. Paulus VI, enc. Humanae vitae, 10: AAS 60 (1968), 487-488 (Katholiek Archief 23 (1968), 809-811).
- 11 Joannes Paulus II, Toespraak tot de deelnemers aan de 35e algemene vergadering van de Medische wereldbond, 29 oktober 1983: AAS 76 (1984), 393 (Archief van de Kerken 39 (1984/3), 13).
- 12 Vgl. Joannes Paulus II, apost. exhort. Familiaris consortio, 11: AAS 74 (1982), 91-92 (Archief van de Kerken 37 (1982), 7-8); vgl. ook past. const. Gaudium et spes, 50 (Katholiek Archief 21 (1966), 751).
- 13 Heilige congregatie voor de geloofsleer, Verklaring over de abortus provocatus, 9: AAS 66 (1974), 736-737 (Archief van de Kerken 30 (1975), 116).
- 14 Joannes Paulus II, Toespraak tot de deelnemers aan de 35e algemene vergadering van de Medische wereldbond, 29 oktober 1983: AAS 76 (1984), 390 (Archief van de Kerken 39 (1984/3), 12).
- 15 Joannes XXIII, enc. Mater et magistra, 111: AAS 53 (1961), 447 (Katholiek Archief 16 (1961), 833).
- 16 Past. const. Gaudium et spes, 24 (Katholiek Archief 21 (1966), 707).
- 17 Vgl. Pius XII, enc. Humani generis: AAS 42 (1950), 575 (Katholiek Archief 5 (1950), 809); Paulus VI, Geloofsbelijdenis: AAS 60 (1968), 436 (Katholiek Archief 23 (1968), 779).
- 18 Joannes XXIII, enc. Mater et magistra, 111: AAS 53 (1961), 447 (Katholiek Archief 16 (1961), 833); vgl. Joannes Paulus II, Toespraak tot de priesters die deelnamen aan een studiecongres over 'verantwoorde voortplanting', 17 september 1983: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, VI, 2 (1983), 562 (Archief van de Kerken 38 (1983/12), 25): 'Aan de oorsprong van ieder menselijke persoon ligt een scheppingsdaad van God: niemand komt bij toeval tot het bestaan; hij is altijd het resultaat van de scheppende liefde van God'.
- 19 Vgl. past. const. Gaudium et spes, 24 (Katholiek Archief 21 (1966), 707).
- 20 Vgl. Pius XII, Toespraak tot de Medisch-biologische vereniging 'Sint Lukas', 12 november 1944: Discorsi e Radiomessaggi, VI (1944-1945), 191-192.
- 21 Vgl. past. const. Gaudium et spes, 50 (Katholiek Archief 21 (1966), 751).
- 22 Vgl. past. const. Gaudium et spes, 51 (Katholiek Archief 21 (1966), 753): 'Wanneer het harmoniëren van de huwelijksliefde met het verantwoord doorgeven van het leven in het geding is, hangt het zedelijke karakter van een handelwijze niet alleen af van de goedwillende intentie en de subjectieve motivering, maar moet worden bepaald vanuit objectieve criteria die hun grondslag vinden in de eigen aard van de persoon en diens daden, criteria derhalve die de integrale zin van de wederzijdse zelfgave en van de menswaardige gezinsstichting in een context van waarachtige liefde waarborgen'.
- 23 Past. const. Gaudium et spes, 51 (Katholiek Archief 21 (1966), 753).
- 24 Heilige Stoel, Handvest van de rechten van het gezin, art. 4: L'Osservatore Romano, 25 november 1983 (Archief van de Kerken 39 (1984/1), 23).
- 25 Heilige congregatie voor de geloofsleer, Verklaring over de abortus provocatus, 12-13: AAS 66 (1974), 738 (Archief van de Kerken 30 (1975), 117).
- 26 Vgl. Paulus VI, Toespraak tot de deelnemers aan het 23e nationale congres van de Italiaanse katholieke

juristenvereniging, 9 december 1972: AAS 64 (1972), 777 (Archief van de Kerken 77 (1973), 160-162).

27 De verplichting onevenredige risico's te vermijden houdt een authentiek respect voor het menselijk wezen in en de oprechtheid van de therapeutische bedoelingen. Dit betekent, dat de arts 'voor alles zorgvuldig de eventuele negatieve gevolgen moet beoordelen, welke het noodzakelijk gebruik van een bepaalde onderzoekstechniek kan hebben op het ongeborn kind en het beroep vermijden op diagnostische methoden die geen voldoende waarborgen bieden omtrent hun oprechte doeleinden en wezenlijke onschuldigheid. En wanneer, zoals bij menselijke keuzen dikwijls voorkomt, een mate van risico op de koop toe moet worden genomen, moet hij ervoor zorg dragen vast te stellen, dat dit wordt gerechtvaardigd door een werkelijk dringende noodzaak van de diagnose en het belang van de resultaten, welke erdoor kunnen worden bereikt voor het welzijn van het ongeborn kind zelf' (Joannes Paulus II, Toespraak tot de deelnemers aan de bijeenkomst van de 'Beweging voor het leven', 3 december 1982: Insegnamenti di Giovanni Paolo I" V, 3 [1982], 1512). Deze verduidelijking inzake het 'evenredig risico' moet ook telkens voor ogen worden gehouden bij de volgende passages van deze instructie, wanneer deze term voorkomt.

28 Joannes Paulus II, Toespraak tot de deelnemers aan de 35e algemene vergadering van de Medische wereldbond, 29 oktober 1983: AAS 76 (1984), 392 (Archief van de Kerken 39 (1984/3), 13).

29 Vgl. Joannes Paulus II, Toespraak tot de deelnemers aan de studieweek van de Pauselijke academie van wetenschappen, 23 oktober 1982: AAS 75 (1983), 37 (Archief van de Kerken 38 (1983/3), 17): 'Ik veroordeel op de meest uitdrukkelijke en formele wijze experimentele manipulaties van het menselijk embryo, omdat het menselijk wezen vanaf de ontvangenis tot de dood niet gebruikt mag worden voor welk doel ook'.

30 Heilige Stoel, Handvest van de rechten van het gezin, art. 4b: L'Osservatore Romano, 25 november 1983 (Archief van de Kerken 39 (1984/1), 23).

31 Vgl. Joannes Paulus II, Toespraak tot de deelnemers aan de bijeenkomst van de 'Beweging voor het leven', 3 december 1982: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, V, 3 (1982), 1511: 'Iedere vorm van experiment op de foetus is onaanvaardbaar, welke de integriteit ervan kan schaden of de situatie ervan verslechteren, behalve wanneer het gaat om een uiterste poging hem van de dood te redden'. Heilige congregatie voor de geloofsleer, Verklaring over de euthanasie, 4: AAS 72 (1980), 550 (Archief van de Kerken 35 (1980), 805): 'Als andere middelen niet voldoende zijn, mag men met toestemming van de zieke middelen aanwenden die de jongste ontdekkingen van de medische wetenschap hebben opgeleverd, ook al zijn die nog niet voldoende experimenteel bewezen en houden ze nog een zeker risico in'.

32 Niemand kan alvorens te bestaan een subjectief recht opeisen het bestaan te beginnen; met recht wordt evenwel het recht van het kind beaamd op een volledig menselijke oorsprong door een ontvangenis overeenkomstig de persoonlijke natuur van het menselijk wezen. Het leven is een gave waaraan zowel het subject dat deze ontvangt als de subjecten die haar doorgeven op waardige wijze moeten beantwoorden. Deze precisering dient ook voor hetgeen in verband met de kunstmatige menselijke voortplanting zal worden gezegd, voor ogen te worden gehouden.

33 Vgl. Joannes Paulus II, Toespraak tot de deelnemers aan de 35e algemene vergadering van de Medische wereldbond, 29 oktober 1983: AAS 76 (1984), 391 (Archief van de Kerken 39 (1984/3), 13).

34 Vgl. past. const. Gaudium et spes, 50 (Katholiek Archief 21 (1966), 751).

35 Vgl. Joannes Paulus II, apost. exhort. Familiaris consortio, 14: AAS 74 (1982), 96 (Archief van de Kerken 37 (1982), 10).

36 Vgl. Pius XII, Toespraak tot de deelnemers aan het 4e Internationaal congres van katholieke medici, 29 september 1949: AAS 41 (1949), 559 (Katholiek Archief 4 (1949), 675). Volgens het plan van de Schepper 'verlaat de man zijn vader en moeder, en hecht zich zo aan zijn vrouw, dat zij volkomen één worden' (Gen. 2, 24). De eenheid van het huwelijk, welke aan de scheppingsorde is gebonden, is een waarheid welke voor het

natuurlijk verstand toegankelijk is. De traditie en het leergezag van de kerk verwijzen dikwijls naar het boek Genesis, hetzij rechtstreeks hetzij via de plaatsen van het Nieuwe Testament, die ernaar verwijzen: Mat. 19, 4-6; Marc. 10, 5-8; Ef. 5, 31. Vgl. Athenagoras, Legatio pro christianis, 33: PG 6,965-967; heilige Johannes Chrysostomus, In Matthaëum homiliae, LXII, 19, 1: PG 58,597; heilige Leo de Grote, Epist. ad Rusticum, 4: PL 54, 1204; Innocentius III, brief Gaudemus in Domino: OS 778; Tweede Concilie van Lyon, IVsess.: OS 860; Concilie van Trente, XXIV sess.: OS 1798-1802; Leo XIII, enc. Arcanum divinae sapientiae: AAS 12 (1879-1880),388-391; Pius XI,'enc. Casti connubii: AAS 22 (1930),546-547; Tweede Vaticaans Concilie, past. const. Gaudium et spes, 48 (Katholiek Archief 21 (1966),747); Joannes Paulus II, apost. exhort. Familiaris consortio, 19: AAS 74 (1982), 101-102 (Archief van de Kerken 37 (1982), 13-14); C.I.C., can. 1056.

37 Vgl. Pius XII, Toespraak tot de deelnemers aan het 4e Internationaal congres van katholieke medici, 29 september 1949: AAS 41 (1949), 560 (Katholiek Archief 4 (1949), 675); Toespraak tot de congressisten van de Italiaanse katholieke unie van verloskundigen, 29 oktober 1951: AAS 43 (1951),850 (Katholiek Archief 6 (1951),941-954); C.I.C., can. 1134.

38 Paulus VI, enc. Humanae vitae, 12: AAS 60 (1968), 488-489 (Katholiek Archief 23 (1968), 811).

39 T.z.p.

40 Pius XII, Toespraak tot de deelnemers aan het tweede wereldcongres van Napels over menselijke vruchtbaarheid en onvruchtbaarheid, 19 mei 1956: AAS 48 (1956), 470 (Katholiek Archief 1 (1956), 615).

41 C.I.C., can. 1061. Volgens deze canon is de huwelijksdaad die, waardoor het huwelijk wordt voltooid, wanneer de echtgenoten deze 'met elkaar op menselijke wijze hebben uitgevoerd' .

42 Vgl. past. const. Gaudium et spes, 14 (Katholiek Archief 21 (1966), 691).

43 Vgl. Joannes Paulus II, Algemene audiëntie, 16 januari 1980: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, III, 1 (1980), 148-152.

44 Joannes Paulus II, Toespraak tot de deelnemers aan de 35e algemene vergadering van de Medische wereldbond, 29 oktober 1983: AAS 76 (1984), 393 (Archief van de Kerken 39 (1984/3), 13).

45 Vgl. past. const. Gaudium et spes, 51 (Katholiek Archief 21 (1966), 753).

46 Vgl. past. const. Gaudium et spes, 50 (Katholiek Archief 21 (1966), 751).

47 Vgl. Pius XII, Toespraak tot de deelnemers aan het 4e Internationaal congres van katholieke medici, 29 september 1949: AAS41 (1949),560 (Katholiek Archief 4 (1949),675): 'Het zou een dwaling zijn te menen, dat de mogelijkheid om tot dit middel (kunstmatige bevruchting) zijn toevlucht te nemen een huwelijk geldig zou kunnen maken tussen personen, die ongeschikt zijn het te sluiten wegens het feit van het impedimentum impotentiae (beletsel van impotentie)'.

48 Een soortgelijke kwestie wordt door Paulus VI behandeld, enc. Humanae vitae, 14: AAS 60 (1968), 490-491 (Katholiek Archief 23 (1968), 813-815).

49 Vgl. boven, I, 1v.

50 Joannes Paulus II, apost. exhort. Familiaris consortio, 14: AAS 74 (1982), 96 (Archief van de Kerken 37 (1982), 10).

51 Vgl. Antwoord van het Heilig Officie, 17 maart 1897: OS 3323; Pius XII, Toespraak tot de deelnemers aan het 4e Internationaal congres van katholieke medici, 29 september 1949: AAS 41 (1949), 560 (Katholiek Archief 4 (1949), 675); Toespraak tot de congressisten van de Italiaanse katholieke unie van verloskundigen, 29 oktober 1951: AAS 43 (1951), 850 (Katholiek Archief 6 (1951), 941-954); Toespraak tot de deelnemers aan het tweede wereldcongres van Napels over menselijke vruchtbaarheid en onvruchtbaarheid, 19 mei 1956: AAS 48 (1956), 471-473 (Katholiek Archief 11 (1956), 615-617); Toespraak tot de deelnemers aan het zevende Internationaal congres van de Internationale vereniging voor haematologie, 12 september 1958: AAS 50 (1958), 733 (Katholiek Archief 13 (1958), 1132); Joannes XXIII, enc. Mater et magistra, 111: AAS 53 (1961),477

(Katholiek Archief 16 (1961),833).

52 Pius XII, Toespraak tot de congressisten van de Italiaanse katholieke unie van verloskundigen, 29 oktober 1951: AAS 43 (1951),850 (Katholiek Archief 6 (1951),951).

53 Pius XII, Toespraak tot de deelnemers aan het 4e Internationaal congres van katholieke medici, 29 september 1949: AAS 41 (1949), 560 (Katholiek Archief 4 (1949), 676).

54 Heilige congregatie voor de geloofsleer, Verklaring over enkele vraagstukken van de seksuele ethiek, 9: AAS 68 (1976), 86 (Archief van de Kerken 31 (1976), 147), welke de past. const. Gaudium et spes, 51 (Katholiek Archief 21 (1966), 753) aanhaalt; vgl. Decreet van het Heilig Officie, 2 augustus 1929: AAS 21 (1929), 490; Pius XII, Toespraak tot de deelnemers aan het 26e congres van de Italiaanse vereniging van urologie, 8 oktober 1953: AAS 45 (1953), 678 (Katholiek Archief 9 (1954), 32).

55 Vgl. Joannes XXIII, enc. Materetmagistra, 111: AAS 53 (1961),447 (Katholiek Archief 16 (1961), 833).

56 Vgl. Pius XII, Toespraak tot de deelnemers aan het 4e Internationaal congres van katholieke medici, 29 september 1949: AAS 41 (1949), 560 (Katholiek Archief 4 (1949), 675).

57 Vgl. Pius XII, Toespraak tot de deelnemers aan het tweede wereldcongres van Napels over menselijke vruchtbaarheid en onvruchtbaarheid, 19 mei 1956: AAS48 (1956), 471-473 (Katholiek Archief 11 (1956), 615-617).

58 Joannes Paulus II, apost. exhort. Familiaris consortia, 14: AAS 74 (1982), 97 (Archief van de Kerken 37 (1982), 10).

60 Vgl-. verklaring Dignitatis humanae, 7 (Katholiek Archief 21 (1966), 287).

Oss. Rom., 11 maart 1987; vertaling Archief van de Kerken.

Overgenomen met toestemming van [RK Documenten.nl](http://RKDocumenten.nl)

Bekijk dit document in [de context van andere R.K. documenten](#) op de website van RK Documenten.nl.

Lijden en sterven van zieken

Herderlijk schrijven van de Nederlandse bisschoppen over Lijden en Sterven van zieken



Inleiding

Leven in goede gezondheid wordt door mensen van alle leeftijden hoog gewaardeerd. Zo'n leven kan met vreugde worden genoten. Het spel van kinderen, de sport door volwassenen, zinvolle arbeid, het genieten van een vakantie, het samenzijn met anderen, dat alles geeft levensvreugde en een gevoel van dankbaarheid te mogen leven.

Maar ongemerkt kan het vanzelfsprekend worden gevonden gezond te zijn en van al het goede te kunnen genieten. Hevige pijn, dodelijke ziekte, invaliditeit, daar staat men weinig bij stil. Maar voor wie daarmee in aanraking komt of zelf door een ernstige ziekte wordt aangetast, is het niet meer vanzelfsprekend dat het leven goed en aangenaam is. Dan rijzen er vragen. De zieke wil leven, verlangt soms naar de dood en vraagt om hulp.

Tot wie

Vanuit een diepe betrokkenheid richten wij ons tot hen die daarmee van nabij hebben te maken: de ernstig zieke die niet meer beter wordt, zijn verwanten en vrienden die mee lijden, artsen, verpleegkundigen en de vele

anderen die thuis of in een ziekeninrichting zorg dragen voor de zieke. Ook zijn er die om andere redenen zich met vragen rond lijden en sterven van zieken bezighouden. Maar gezonde mensen gaan daarmee dikwijls anders om dan de zieke zelf of zijn naaste omgeving.

De vraag om hulp wordt in brede kringen besproken en spitst zich menigmaal toe op de vraag naar euthanasie. De media, pers, radio en televisie besteden daaraan veel aandacht. De rechterlijke macht wordt om een uitspraak gevraagd en ook op de regering wordt druk uitgeoefend om zich daarover opnieuw uit te spreken.

Wij menen ook onze gedachten over de hulp aan stervenden te moeten voorleggen, in het vertrouwen daarmee velen tot steun te mogen zijn. Wie zich dieper wil bezinnen op deze gedachten en op de motieven die daaraan ten grondslag liggen, verwijzen wij naar de kerkelijke documenten die aan het einde van deze brief worden vermeld.

Wij richten ons tot de katholieken van ons land, maar hopen dat ook zij die zich niet tot de katholieke bevolkingsgroep bekennen, in dit schrijven een handreiking kunnen zien.

Waar wij in deze brief spreken over zieke, arts, verpleegkundige, geestelijke verzorger of anderen, bedoelen wij uiteraard zowel vrouwen als mannen. Dit hebben wij ook in de tekst zoveel mogelijk tot uitdrukking gebracht. Waar dat taalkundig niet mogelijk was, gebruikten wij het mannelijk voornaamwoord voor beiden.

Waarover

In deze brief schrijven wij over de zorg voor dodelijk zieken en over de vragen die zich rond het sterven kunnen voordoen, zoals die naar het ingrijpen in het stervensproces en naar euthanasie. (1) Wij bezinnen ons tevens op de achterliggende vragen: Heeft de mens het recht te beschikken over eigen leven en hoe om te gaan met de werkelijkheid van het lijden? Wij vragen tenslotte ook aandacht voor de betekenis die het gebed en de sacramenten voor zieken en hun omgeving kunnen hebben.

Het moge vanzelfsprekend zijn dat wij deze vragen niet benaderen vanuit medisch, verpleegkundig of juridisch standpunt, maar vanuit ons verstaan van Gods woord zoals het door de kerk wordt verkondigd. Daarbij gaan wij ook in op vragen rond het persoonlijk geweten. Dit schrijven bedoelt een pastorale brief te zijn. Bij de voorbereiding hebben wij priesters evenals geestelijk verzorgers die werken in inrichtingen van gezondheidszorg betrokken, maar ook artsen, verpleegkundigen en vele anderen die zieken ter harte gaan.

Waarom

Vele vragen rond het sterven die thans actueel zijn, zijn ook in vorige eeuwen gesteld. Toch geeft onze tijd een opmerkelijk verschil te zien. Door de enorme toename van de mogelijkheden voor artsen om zieken met goed resultaat te behandelen, zijn – het moge op het eerste gezicht vreemd klinken – de problemen rond het levenseinde eerder groter dan kleiner geworden. Door de betere mogelijkheden van onderzoek en behandeling blijven vele zieken die vroeger niet te redden waren geweest, nu behouden, tot hun eigen vreugde en die van hun dierbaren, en tot terechte beroepstrots van de behandelende artsen, verpleegkundigen en andere werkers in de gezondheidszorg. Maar soms moet die overwinning worden betaald met zware lasten. De zieke is in leven gebleven, maar pijnlijke ongemakken blijven zijn lot, soms in toenemende mate. Want het gebeurt bijvoorbeeld dat zieken nog slechts met behulp van voortdurend of regelmatig toegepaste behandelingsmethoden in leven kunnen blijven. Aan het moment van sterven kan een lijden voorafgaan dat geen arts meer kan wegnemen, ook al behoort dit niet altijd te bestaan in een ondraaglijke lichamelijke pijn. Hun lijden is dikwijls dat zij hun bestaan als zinloos ervaren, het gevoel hebben op zichzelf te zijn teruggeworpen, bemerken hoe zij aftakelen en door de ziekte lichamelijk of geestelijk worden ontluisterd. Voor de naaste verwanten en vrienden betekenen het aanzien van dit lijden, het meeleven, het telkens weer bezoeken, het soms dagen en nachten waken en verzorgen dikwijls zó'n zware belasting, dat ook zij daaronder ernstig lijden, vooral als de ziekte van lange duur

is.

I. Stervenshulp

Om stervenden te kunnen bijstaan is het van belang dat degenen die de helpende hand bieden, kunnen omgaan met de gevoelens en vragen die het sterven oproept; niet alleen het sterven van de ander, maar ook van zichzelf. Iedereen moet immers eenmaal sterven.

Een mens die ernstig ziek is, bevindt zich in een crisissituatie, is hulpbehoevend en afhankelijk. Lichamelijke krachten nemen af. Hij voelt zich tot steeds minder in staat. Toen hij nog gezond was, kon hij gaan en staan waar hij wilde. Nu kost al wat hij wil doen, steeds meer moeite. De meest gewone handelingen waarbij gezonde mensen niet eens stilstaan, zijn een zware opgave geworden. Soms lijdt hij ook dag en nacht door zorg en pijn. En het moeilijkst kan nog zijn voor het minste en geringste een beroep op anderen te moeten doen. Daarbij houden vele gedachten hem bezig, vele gevoelens gaan door hem heen, soms helder, dikwijls halfbewust. Hij heeft hulp en zorg van medemensen nodig.

Voor een ernstig zieke is het een weldaad als hij thuis kan verblijven, binnen de intimiteit van zijn eigen omgeving, in zijn eigen huis met de vertrouwde dingen om zich heen. Daar kan de zieke op de meest hartelijke wijze worden verzorgd. Eigenlijk moet alles in het werk worden gesteld om mogelijk te maken dat ernstig zieken en stervenden binnen de kring van hun gezin of familie opgenomen blijven. Helaas is dat dikwijls niet mogelijk omdat de deskundige verpleging en medische hulp die hij nodig heeft, thuis ontbreken. Een ziekenhuis of verpleeghuis kan dan een uitkomst zijn. Maar in het bijzonder dáár hebben zij de hulp en hartelijke zorg van medemensen nodig. Ziek-zijn en sterven zijn een gebeuren waarbij ook anderen betrokken zijn. Vrijwel niemand kan dit alleen verwerken.

Goede stervenshulp

Over stervenshulp en stervensbegeleiding is in de laatste jaren veel geschreven. Wij willen ons hier beperken tot enige aspecten. Dat is op de eerste plaats een “vaktechnisch” goede medische zorg en verpleging die de stervende behoeft. Deskundig te worden geholpen en verzorgd, met inzicht in hetgeen hij nodig heeft, met tact en handvaardigheid, ook met de nodige doortastendheid, kan reeds veel voor de stervende betekenen. Het kan hem innerlijke rust geven, vertrouwen dat hem onnodig lijden wordt bespaard. Hij weet zich in goede handen als nauwlettend zorg aan hem wordt besteed, als op zijn vragen zo goed mogelijk wordt gereageerd, als hij op zijn tijd zijn medicijnen ontvangt en als er goed wordt gelet op de eventueel aanwezige apparatuur. Tussen de velen die betrokken zijn bij de behandeling, verpleging en verzorging van de ernstig zieke zal er een hecht samenwerkingsverband moeten zijn. Dat zal ten goede komen aan de zieke. Verpleegkundigen en artsen, therapeuten, pastores en andere verzorgenden zullen zo elkaar kunnen aanvullen in hun zorg voor de zieke. Gezien de verwachtingen omtrent de rol van de arts moet ook deze zich sterk betrokken voelen bij de begeleiding van de stervende en diens familie, ook al kost hem dat veel tijd. Niet alleen zolang hij medisch nog iets kan doen, maar ook als dat niet meer het geval is. Een eigen plaats heeft ook de priester of andere geestelijk verzorger, die appèl kan doen op het geloof van de stervende en die kan bemoedigen, troosten en hoop geven.

Maar bij dit alles mag het niet blijven. Meer dan de gezonde mens voelt een stervende aan of beroepsmatige handelingen worden verricht vanuit waarlijk menselijke zorg voor hem. Aan menselijk meeleven en meevoelen heeft een zieke minstens zoveel behoefte als aan een deskundige behandeling en verzorging. Familieleden, maar niet minder ook burens, vrienden of vrijwilligers kunnen hierin veel doen. Deze menselijke zorg behoeft zich niet te uiten in lange gesprekken. Het gaat vooral om de wijze waarop hij wordt behandeld en verzorgd. Hoe gemakkelijk immers kan allerlei bedrijvigheid rond het ziekbed een alibi zijn om menselijk contact met de

stervende te ontlopen, een vlucht voor een als bedreigend gevoeld sterven en voor misschien moeilijk te beantwoorden vragen. Niet alleen beroepshalve en vakbekwaam, maar ook met hun hart moeten allen bij de zieke en stervende zijn betrokken.

Pijnbestrijding

Ook pijnbestrijding is een wezenlijk onderdeel van de stervenshulp geworden. In deze tijd is het gelukkig niet meer nodig dat ondraaglijke pijn wordt geleden. Niet alleen kan pijn doeltreffend worden verzacht, maar in vele gevallen ook worden weggenomen. Wel kan sterke pijnbestrijding verlaging van het bewustzijn tengevolge hebben, soms ook een zekere levensverkorting, die in feite een stervensverkorting is. Maar als de mate van pijnbestrijding in evenredigheid is met de pijn die moet worden bestreden, wie zou deze nevengevolgen dan niet aanvaarden? Daar staat immers tegenover dat de stervende in zijn laatste dagen wordt behoed voor ondraaglijke pijnen.

Het is verheugend dat in de geneeskunde de aandacht voor de pijnbestrijding de laatste jaren in sterke mate is toegenomen. Hierdoor is het niet alleen mogelijk geworden pijnen bij een ernstig zieke krachtadiger te bestrijden, maar ook om daarmee tijdig te beginnen. Tevens is er meer oog voor het feit dat pijn niet alleen lichamelijke oorzaken heeft.

Pijn of verheviging van pijn blijkt niet bij uitzondering mede te worden veroorzaakt door psychische of sociale factoren. Pijnbestrijding mag zich dan ook niet beperken tot het geven van pijnstillende medicijnen. In een relatie van vertrouwen zou de zieke de ruimte moeten vinden om zich uit te spreken over zijn gevoelens - waarvan hij zichzelf misschien niet of nauwelijks bewust is - ten aanzien van zijn naaste omgeving, zijn ziekte en alwat in hem omgaat. Niet zelden merkt een zieke na een vertrouwelijk gesprek of zelfs na een zwijgend nabijzijn op: "Mijn pijn is nu veel minder ...".

Als een zieke onrustig, angstig, "lastig" of verdrietig en veeleisend is, is het verleidelijk een kalmerend of opwekkend middel toe te dienen. Maar meestal wijst dat erop dat hij "ergens mee zit". Medicijnen kunnen persoonlijke begeleiding en opvang niet vervangen. Zij dienen eerder ter ondersteuning van het innerlijk verwerken van de problemen die door de zieke of stervende heengaan. Is het voor hem niet menselijker en weldadiger om zijn gevoelens en gedachten te kunnen uiten dan steeds weer medicijnen toegediend te krijgen?

Informatie

Stervenden en hun familieleden hebben ook behoefte aan informatie; zij hebben daar recht op. Gelukkig wordt de laatste jaren van medische zijde een grotere openheid en mededeelzaamheid betracht. Veel onnodig leed werd geleden door de onzekerheid waarin zieken en hun naaste omgeving moesten verkeren. Zeker in dit opzicht heeft de behandelende arts in de begeleiding van het stervensproces een belangrijke plaats. Hij kan een gevoel van veiligheid aan de zieke en diens familie geven. Hier ligt een van de moeilijkste opgaven van zijn werk. Het vereist veel tact en aanvoelingsvermogen. Zijn informatie zal hij meestal geleidelijk moeten geven, afhankelijk van de toestand waarin de zieke en diens naaste familie verkeren. Een bijzondere moeilijkheid is dat de stervende en diens omgeving dikwijls niet op één lijn zitten. Voelt een zieke al lang dat er weinig hoop meer is, dan is de familie daaraan misschien nog niet toe. Of de familie is op de hoogte van de fatale afloop en de stervende denkt daaraan nog niet of schijnt daaraan nog niet te denken. Is dit niet een smartelijke situatie? Moet niet alles worden gedaan om te voorkomen dat men voor elkaar de werkelijkheid verbergt? Het brengt beiden in een isolement en maakt het samenzijn in de laatste dagen tot een zware opgave. Terwijl juist dán een zo groot mogelijke openheid zowel van de kant van de stervende als van diens naaste verwanten voor beiden een grote steun en troost kan betekenen.

Innerlijke verwerking

De ervaring leert hoezeer stervenden er behoefte aan hebben dat alwat in hen omgaat, wordt verstaan en

opgevangen: gevoelens van onzekerheid en hoop, angst en opstandigheid en lijden om het afscheid. Ook al kan het een steun voor een stervende zijn hem te spreken over de hoop op eeuwig leven, toch moet hem in een echte relatie en eerlijke gesprekken de ruimte worden gegeven met zijn leven en zijn sterven in het reine te komen.

De familie en de naaststaanden zijn bij dit gebeuren ten nauwste betrokken. Zij hebben het in die periode meestal erg moeilijk. Dit komt neer op hun bereidheid de stervende op zijn weg naar het levenseinde te vergezellen en zoveel mogelijk nabij te zijn. Wel kan niemand diens problemen oplossen of de lasten voor hem dragen. Sterven doet een mens alleen. Een goede "begeleiding" van stervenden betekent dan ook niet dat anderen de stervende zouden moeten "leiden", dat is: de weg zouden moeten wijzen. Alsof iemand de weg zou kennen die de stervende moet gaan. Wie met zieken omgaat, kan daartoe in de verleiding komen. Het geeft een veiliger gevoel en meer greep op de situatie. Wie voelt zich immers door het sterven van een medemens niet aangegrepen en - zeker aanvankelijk - "onthand"? Maar toch, iedere opdringerigheid van "zo moet u het zien" of "zo moet u maar denken" is benauwend voor de ander. Door zo'n betutteling voelen stervenden zich onbegrepen en op zichzelf teruggeworpen. Grote bescheidenheid past als een ernstig zieke een ander blijkt nodig te hebben, hem of haar in vertrouwen wil nemen. Het is dan niet aan hulpverleners of naaststaanden om uit te maken hoe de zieke al of niet moet denken, welke gevoelens hij al of niet mag hebben. Dit alles neemt natuurlijk niet weg dat onder christenen vanzelfsprekend het uitzicht op het eeuwig leven naar voren kan en zal gebracht worden ter verwerking van het afscheid van het aardse leven en tot houvast en troost.

Vragen rond de zin van het bestaan

In het bijzonder komt het belang van een goede begeleiding aan de orde als de toestand van de ziekte in hem vragen oproept naar de zin van het bestaan, de zin van zijn leven, zijn ziek-zijn, lijden en sterven. Vragen waarin een gevoel van machteloosheid en hulpeloosheid doorklinkt en die verband houden met geloof of levensvisie. Wanneer het leven een andere wending gaat nemen en de mens zich daartegen niet opgewassen voelt, komen deze vragen boven; zoals bij het ontvallen van een naast familielid, van een goede vriend of vriendin, als iemand uit het arbeidsproces wordt gestoten of wordt overvallen door een gevoel van grote eenzaamheid en zovele andere crisismomenten in het leven. In dergelijke grenssituaties die zich in het leven voordoen, is het alsof de grond onder de voeten wegvalt.

Wellicht de meest beklemmende grenssituatie doet zich voor als iemand vermoedt of verneemt aan een ongeneeslijke ziekte te lijden. Dan komen als vanzelf vragen op: waarom, waartoe of waaraan heb ik dit te danken? Het antwoord op deze vragen, die de kern van iemands bestaan als persoon raken, is niet zo maar voorhanden. Het - ook religieuze - kant en klare antwoord dat van buitenaf wordt gegeven, wordt dikwijls als levensvreemd ervaren. Wie hulp wil bieden in deze vragen, kan het gevoel hebben met lege handen te staan. Ten aanzien van deze meest fundamentele levensvragen kan slechts in gezamenlijke onmacht en geloof worden gezocht naar een houvast, naar een opening. Hoe bedreigend dit gevoel van machteloosheid ook is voor de naaststaande of hulpverlener, - als hij dit gevoel bij zichzelf durft toe te laten en een persoonlijke ontmoeting met de stervende durft aan te gaan, kan hij deze helpen bij de verwerking van zijn vragen en voor hem het uitzicht op het thuiskomen bij God trachten te openen.

Geestelijke bijstand

Waar het deze diepere levensvragen betreft, hebben naast anderen ook de priesters en andere geestelijk verzorgers een waardevolle taak in de begeleiding, die dikwijls veel van hen vraagt. Want ernstig zieken geraken gewoonlijk ook in geestelijke nood. Gelovigen zoeken dan dikwijls kracht en steun in gebed en komen daarin tot innerlijke rust. Maar soms vinden ernstig-zieken het huichelachtig nu hun toevlucht tot God te nemen terwijl zij zich weinig aan Hem gelegen lieten liggen toen zij nog gezond waren. Dan is het goed te weten dat Hij ons altijd trouw blijft en geen mens ooit laat vallen. Ook niet als deze in bepaalde perioden geen behoefte aan

Hem dacht te hebben. Heeft Hijzelf bij monde van de profeet niet gezegd: "Zal een vrouw haar zuigeling vergeten, een liefhebbende moeder het kind van haar schoot? En zelfs al, die het zouden vergeten. Ik vergeet u nooit!" (Jes. 49, 15). Het zou spijtig zijn als mensen die op een gegeven moment verlangen naar Zijn steun, Zijn uitgestoken hand niet zouden grijpen en niet over de drempel van hun beschroomdheid heen durven stappen. Juist in moeilijke levensperioden kan het gebed zoveel betekenen, zeker ook de sacramenten van de Heilige Communie, de biecht en de ziekenzalving, lezing uit de H. Schrift en andere mogelijkheden om de nabijheid van God te ervaren. Niet alleen priesters kunnen zieken daarin bijstaan. Iedere christen die de zieke ter harte gaat, kan hem daarbij behulpzaam zijn als blijkt dat deze daaraan behoefte heeft.

II. Het sterven

Menswaardig sterven

Goede stervenshulp en stervensbegeleiding bestaan daarin dat de zieke de gelegenheid wordt geboden menswaardig te sterven. Bij sterven denken wij niet uitsluitend aan de laatste uren of dagen. Het stervensproces begint ook in het besef van zieken zelf – zodra er geen hoop op genezing of verbetering meer is, de zieke of gehandicapte zich steeds meer voelt achteruitgaan en de dood zichtbaar nabij is. De periode van het stervensproces kan van korte, maar ook van langere duur zijn.

Menswaardig sterven roept vele gedachten op. Gedachten over de kwaliteit van het leven, over de soms ontluisterende verschijnselen waarmee het sterven gepaard kan gaan. Is dát nog leven? Moet het zó nog langer doorgaan? Er blijkt echter verschillend te worden gedacht over wat menswaardig sterven inhoudt.

Zonder daarover een laatste woord te willen spreken, zijn wij van mening dat alleen lichamelijke aftakeling nog niet menonwaardig hoeft te zijn. De geschiedenis laat zien hoe vele mensen, geslagen, gemarteld en lichamelijk gebroken, toch in hun waardigheid als mens onaangetast zijn gebleven, soms zelfs als persoonlijkheid daarin zijn gegroeid.

Ook verdriet, neerslachtigheid, een gevoel van hulpeloosheid, van hopeloosheid misschien, maken leven en sterven niet menonwaardig. Behoren deze gevoelens niet bij het leven? Wie moet niet in sommige levensperioden door een dal van ellende gaan? Wie kan daaraan een leven lang ontkomen? Hoe zwaar ook te dragen, verdriet kan een functie in het leven hebben. Velen zijn daardoor naar eigen zeggen rijper, volwassener, meer méns geworden, meer opgewassen ook tegen de tegenslagen in het leven. Zij zijn daardoor ook van groter betekenis voor anderen geworden. Zonder voorbij te willen gaan aan de tragiek waarin mensen verkeren die veel leed hebben te verwerken, kan dat toch niet als menonwaardig worden gezien. Dat is ook niet het geval met de verschijnselen van lichamelijke afbraak die dikwijls met het sterven gepaard gaan. Zij zijn een natuurlijk gegeven. Hoe moeilijk deze aftakeling ook te verwerken kan zijn voor de stervende zelf en voor zijn omgeving, toch is de mens meer dan zijn lichaam.

Maar menonwaardig wordt het sterven als familie en vrienden de stervende als een last gaan beschouwen, zich aan hem onttrekken en de stervende vereenzaamd ligt te wachten op de dood. Als de warmte van menselijke nabijheid ontbreekt en niemand meer aandacht voor hem heeft. Menswaardig sterven vraagt dat de mensen die hem omgeven hem het besef blijven geven hoezeer hij bij hen hoort en de stervende zich in hun kring blijft opgenomen voelen. Dit geldt ook voor de stervende die vanwege dementie, zwakzinnigheid of andere psychische stoornissen zich minder bewust is van hetgeen in en om hem heen gebeurt.

De donkere kanten van het leven

Stervenden nabij zijn blijkt in de tegenwoordige tijd een zwaardere opgave dan in voorafgaande tijden. Vele mensen weten niet goed raad meer met dood, lijden en sterven. Zij passen niet in het waardenschema van onze samenleving. Daarin staan gezondheid, jeugdige kracht en het genieten van het leven hoog genoteerd. Daarbij komt dat gehandicapten, lijdenden en stervenden vroeger binnen de kring van hun familie bleven. De mensen

werden toen dagelijks geconfronteerd met deze aspecten van het leven. Door de veranderde voorwaarden die thans in de westerse wereld aan het leven worden gesteld, ook ten aanzien van de verzorging en verpleging, is dat tegenwoordig minder mogelijk.

Ook het sterven was vroeger een sociaal gebeuren. Het vond plaats in familiekring. Vrienden en buren voelden zich daarbij zeer betrokken. Velen komen nu niet meer dagelijks in aanraking met deze donkere kanten van het leven. Het is daarom niet meer vanzelfsprekend lijden en sterven te aanvaarden als behorende bij het mens-zijn.

Wellicht meer dan voorheen voelt men zich bedreigd en niet op zijn gemak in het omgaan met stervenden. Maar toch, als mensen ziekte, lijden en dood weer leren aanvaarden als wezenlijk bij het mens-zijn behorend, en trachten lijdenden en stervenden innerlijk te verstaan, bewijzen zij hun en zichzelf een dienst die dikwijls zwaar, maar altijd ook dankbaar is.

Zou trouwens de vraag naar euthanasie niet minder worden gesteld als men meer vertrouwd zou zijn met lijden en dood, en meer in staat zou zijn goede hulp te verlenen aan stervenden en hun naaststaanden?

De zorg voor zieken en stervenden gaat ons zeer ter harte. Wij hopen daarom dat ieder die in zijn laatste levensstadium verkeert, mensen in zijn omgeving aantreft die hem tot het einde trouw willen blijven.

Maar ondanks toewijding en zorg kán er een moment komen waarop mensen zeggen: "Dit is geen leven meer. Zo kan het niet langer". Dan komt de vraag nog meer nabij: hoe kan het sterven van deze zieke worden verlicht? Deze vraag kan leiden tot de overweging: is het verantwoord dit sterven nog langer te laten voortduren? Voor het bepalen van dit moment zijn geen objectieve normen voorhanden. Waar de één zegt: "Zo wil ik niet verder leven", blijkt een ander in een soortgelijke situatie dat wél te willen. De zinvolheid van het leven – in dit geval: van 'waardig' sterven – wordt door eenieder verschillend beleefd.

Ook de levensovertuiging of het geloof van de zieke kan een belangrijke factor vormen om een ondraaglijk lijdensproces misschien tot het einde te willen volhouden en daaraan een zin te geven waar anderen geen zin meer zien.

Sterven in overgave

Het is goed hier een ogenblik stil te staan bij de wijze waarop mensen sterven. Nabestaanden denken daaraan met verdriet, maar dikwijls ook met dankbaarheid terug. Er zijn gelovigen en niet-gelovigen die ook hedentendage in volle bewustzijn hun sterven weten te aanvaarden, zij het soms na lange strijd. Zij kunnen afscheid nemen en aan hun geliefden overdragen dat zij, hoe graag zij ook verder hadden geleefd, hun leven toch tot voltooiing hebben gebracht. Hun aanvaarding van ziekte en sterven maakt dat het afnemen van hun krachten hen niet ontluistert. De werkelijke waarden die zij in hun leven hebben beoogd, krijgen dan de overhand. Zij groeien in betrokkenheid op hun naasten, in mildheid van oordeel, in het aanvoelen van de betrekkelijkheid van al het menselijk gebeuren, in overgave. Zij willen nog een laatste bemoediging schenken en hun afscheid is tevens een oproep voor hun naasten om verder te gaan: te leven met de levenden. De uitstraling van dankbaarheid en liefde in hun laatste dagen kan zó groot zijn dat zij daarin uitstijgen boven zichzelf, groeien in verbondenheid met God en soms ook hun verwachting van een eeuwig leven uitspreken: "Wanneer jullie mijn lichaam ter ruste hebben gelegd, dan zijn er voor mijn ziel geen geheimen meer". Een uitstraling die het verdriet om het sterven verzacht door een gevoel van dankbaarheid. Ook dit is een wijze van sterven. Hopelijk herkennen velen zo'n sterven en kunnen zij ook zelf naar zo'n sterven toegroeien.

Verlengen van het leven

Van oudsher is de arts bijgebracht dat zijn taak is: leven te redden en zich met alle middelen die hem ter beschikking staan te verzetten tegen de dood. Nog tot voor kort waren deze middelen zeer beperkt en moest de

arts alle zeilen bijzetten om het leven te behouden zolang dat natuurlijkerwijze mogelijk was. Maar thans beschikt hij over mogelijkheden het leven bijna eindeloos te rekken. Helaas kunnen sommige artsen aan die verleiding geen weerstand bieden. Dan wordt de grens van verantwoorde geneeskunde uit het oog verloren. De vraag doet zich voor of dan niet moet worden gesproken van misbruik van medische macht. Het belang van de zieke is daarmee allerminst gediend. In die situatie komt verlenging van zijn leven doorgaans neer op onnodig vergroten van leed. Indien bij een stervende nog allerlei behandelingen worden toegepast om het stervensmoment verder op te schuiven, dan zal deze slechts nog zieker worden, zonder dat hij daarvoor levensperspectief terugkrijgt. Dan zijn de grenzen van de medische ethiek overschreden.

Eerbied voor de mens en het menselijk leven houdt wezenlijk ook erkenning van de dood in als deze in aantocht is. Moed én deemoed worden gevraagd om zinloze behandelingen te staken en het hoofd te buigen. Zodra zekerheid bestaat dat de dood aanstaande is, zou men deze moeten aanvaarden en overgaan van behandeling-tot-genezing tot hulp bij het sterven. Als er geen hoop op verbetering meer is en de dood onafwendbaar naderbij komt, is verlenging van het stervensproces alleen verantwoord als dat werkelijk ten dienste van de stervende is.

Wat de medische aspecten betreft kan uiteraard alleen de arts deze bepalen. Maar ook andere factoren spelen mee. Wil de stervende zelf dat het tot een einde komt of niet? Wordt hij om bewuste of onbewuste redenen nog aan het leven gebonden, bijvoorbeeld om van een dierbare afscheid te nemen? Wil hij nog bepaalde regelingen treffen of iets goed maken met anderen, met God? Met al deze factoren zal rekening moeten worden gehouden als wordt overwogen de stervende te gunnen heen te gaan. Het spreekt dan ook vanzelf dat deze beslissing niet alleen bij de arts ligt, maar in goed overleg met de stervende en eventuele andere betrokkenen moet worden genomen.

Het recht van de zieke om behandelingen te weigeren

Het lijdt geen twijfel dat iedere mens de plicht heeft voor zijn gezondheid te zorgen en daartoe voorzover mogelijk de nodige voorwaarden te scheppen. Bij ziekte is het van belang dat hij vertrouwen kan hebben in de arts en in diens wijze van behandeling. Het recht van de zieke op de arts van zijn keuze en van de geneesmethode is daarom terecht algemeen aanvaard.

Vindt de zieke niet voldoende baat bij de gebruikelijke medicijnen en behandelingen, dan kan hij ook instemmen met behandelingen die hun experimenteel stadium nog niet geheel te boven zijn en een zeker risico inhouden. Dit kan zelfs andere zieken tot voordeel zijn. Maar dat betekent niet dat hij daartoe verplicht zou zijn. Hij heeft het recht behandelingen te weigeren die, ofschoon reeds toegepast, hun doeltreffendheid nog niet voldoende hebben bewezen, nog niet zonder gevaar zijn of een te grote belasting voor hem zouden betekenen. Hij kan deze weigeren, bijvoorbeeld omdat hij opziet tegen de te verwachten ingrijpende bijverschijnselen, tegen een te grote last voor zijn familie, andere dierbaren of de gemeenschap, of omdat hij gegronde twijfel heeft of de last van de behandeling wel opweegt tegen het te verwachten resultaat: de genezing of de verlenging van een dan nog menswaardig leven.

Menigmaal vragen stervenden dat niets meer zal worden gedaan om hun sterven te verlengen. Soms hebben zij dat zelfs schriftelijk vastgelegd. Vooral oudere mensen bidden soms om de dood uit verlangen naar de hemel. Zij zien er naar uit voor altijd bij de Heer te zijn en willen niet dat de arts hun heengaan langer tegenhoudt. Zo'n wens, geuit wanneer aangepaste middelen die kunnen en zullen leiden tot verbetering van de toestand niet meer voorhanden zijn, moet worden gerespecteerd. Men zal zich dan moeten beperken tot verlichting van het lijden door pijnbestrijding en een goed en hartelijk menselijk contact. Van stervensverlengende behandelingen moet worden afgezien.

Maar de stervende kan ook de wens te kennen geven dat nog alles wordt gedaan om hem zo lang mogelijk in

leven te houden. Dan moeten de resultaten en gevolgen van mogelijke verdere behandelingen eerlijk onder de aandacht worden gebracht.

Als echter verder onderzoek en behandeling tot geen enkel positief resultaat meer kunnen leiden, is het verantwoord deze achterwege te laten. Iedere mens moet immers op een gegeven moment sterven.

Veel meer dan op dit ogenblik gebruikelijk schijnt, moet worden afgezien van zinloze verlenging van het stervensproces door behandelingen die niet meer tot verbetering of verlichting kunnen leiden. De indruk kan bestaan dat men dan het leven van een mens verkort. Deze indruk lijkt ons niet terecht. Men gunt de mens heen te gaan omdat zijn uur gekomen is.

III. Euthanasie

Wat wij onder euthanasie verstaan

Op dit punt gekomen moeten wij ingaan op hetgeen wij onder euthanasie verstaan. Wij zijn ons daarbij bewust dat begripsbepalingen nooit de vele aspecten van een menselijk gebeuren afdoende in woorden kunnen vastleggen. De situaties die zich voordoen, zijn genuanceerder dan in enkele woorden kan worden uitgedrukt. Toch ontkomen wij er niet aan duidelijk onder woorden te brengen wat wij bedoelen met het woord euthanasie. Wij doen dat vanuit dezelfde geest en bedoeling als de Congregatie voor de Geloofsleer heeft gedaan in haar Verklaring over de Euthanasie (5 mei 1980).

Letterlijk betekent dit woord: goede dood, goed sterven. Maar dit woord heeft in ons taalgebruik een andere gevoelswaarde gekregen. Het duidt tegenwoordig op een opzettelijk ingrijpen in het leven van een stervende, een dodelijk zieke of een zwaar gehandicapte met de bedoeling een einde aan het lijden te maken en aan dit leven.

Wij gaan hier niet in op de zeer delicate vragen rond opzettelijke levensbeëindiging – om welke reden dan ook – van mensen die niet stervende zijn, hoezeer wij ook overtuigd zijn dat mensen niet definitief over hun leven mogen beschikken. Want in die gevallen willen wij het woord euthanasie niet gebruiken. Het is juist dan te spreken van doden of zelfdoding.

In dit schrijven spreken wij van euthanasie wanneer het leven van een stervende dat onherroepelijk en binnen afzienbare tijd tot de dood zal leiden, opzettelijk wordt beëindigd, hetzij door een actief ingrijpen, hetzij door een onverantwoord en beoogd nalaten dat krachtens zijn aard de dood veroorzaakt. Onder stervende verstaan wij dan, zoals eerder gezegd, die dodelijk zieke in wiens ziekte geen verbetering meer kan worden verwacht, die steeds meer achteruit gaat en wiens dood zichtbaar nabij is. Het woord euthanasie gebruiken wij dus uitsluitend voor doelbewuste levensbeëindiging van stervenden. Wij maken derhalve een bewuste keuze voor deze bepaalde inhoud van het woord euthanasie, omdat wij van oordeel zijn dat de probleemsituatie waarin stervenden verkeren, wezenlijk verschilt van die waarin niet-stervenden zich bevinden.

Eerder in ons schrijven hebben wij naar voren gebracht het onjuist te vinden als het sterven koste wat kost wordt verlengd. Als de dood onherroepelijk naderbij komt, verdere behandelingen het lijden slechts ondraaglijker kunnen maken en de zieke geen levenstaken meer moet of kan afronden, moet men terugtreden en de stervende de dood gunnen. Men spreekt dan dikwijls van passieve euthanasie. Maar hier is sprake van een natuurlijk sterven. Wij zien geen reden dat euthanasie te noemen. Deze mens sterft immers aan zijn eigen ziekte. Zijn dood wordt niet beoogd of veroorzaakt, maar niets wordt meer gedaan om deze uit te stellen. De Congregatie voor de Geloofsleer wijst erop dat bij de beslissing tot het nalaten van de medische behandeling “rekening moet worden gehouden met de toestand van de zieke en met zijn lichamelijke en geestelijke krachten”. Medische hulpmiddelen mogen aan de zieke “niet meer smarten en ongemakken bezorgen dan

nuttige gevolgen". Wanneer dat wel het geval zou zijn, mag zelfs bij de zieke "de wil meespreken om aan de familie of de gemeenschap een al te grote last te besparen". Van euthanasie willen wij slechts spreken bij opzettelijke beëindiging van het leven in een stervensproces. Dit wordt ook "actieve euthanasie" genoemd: een stervende doden op verzoek of in diens belang.

Onderscheid tussen niet-verlengen en beëindigen van het leven in het stervensproces

Wij willen er niet aan voorbijgaan dat het in individuele gevallen niet zelden uiterst moeilijk is onderscheid te maken tussen niet langer verlengen en beëindigen van het leven in het stervensproces. Is er bijvoorbeeld sprake van euthanasie als ter verlichting van hevige pijnen sterke middelen worden toegediend die tevens de dood verhaasten? Of als een stervende alleen nog met middelen en behandelingen die geenszins genezend werken, wat langer in leven kan worden gehouden?

Sterven deze mensen dan aan hun ziekte en wordt hun dood niet langer uitgesteld, óf sterven zij aan de gevolgen van die ingreep of het nalaten daarvan? Hier moet worden gezegd dat zij sterven aan hun ziekte. Dat behoort derhalve geen euthanasie te worden genoemd. In dergelijke gevallen leiden medische behandelingen immers niet meer tot genezing of verbetering, maar alleen tot verlengen van het sterven. Zij zijn niet ten dienste van de stervende en zijn leven.

Een onderscheid te maken tussen niet meer verlengen en beëindigen van het sterven in een stervensproces komt menigeen als een theoretische kwestie voor. Scherp gesteld gaat het om een onderscheid tussen: "Mag men deze stervende doden uit medelijden?" en: "Is men verplicht, of doet men er goed aan, te trachten hem door allerlei maatregelen nog langer in leven te houden?"

Een beslissing om in te grijpen en een einde aan het stervensproces te maken is emotioneel dieper ingrijpend dan de beslissing niet langer te verhinderen dat de dood intreedt. Hoe moeilijk ook de grenzen in de praktijk soms te trekken zijn, toch zullen de betrokkenen meestal van binnenuit aanvoelen langs welke weg zij beogen het stervensproces een einde te laten nemen: door te willen doden óf door de dood niet meer tegen te houden. Ook de Congregatie voor de Geloofsleer wijst in haar genoemde Verklaring erop dat de diepere bedoeling doorslaggevend is voor de vraag of er sprake is van euthanasie: "Met het woord euthanasie wordt bedoeld een handelen of een nalaten dat van nature of volgens de bedoeling de dood veroorzaakt, om daardoor een einde te maken aan iedere pijn. Euthanasie ligt dus in de bedoeling van de wil en in de manier van handelen". De Congregatie spreekt hier ook van nalaten van behandeling. Zij heeft namelijk niet alleen stervenden op het oog, maar ook ernstig zieken en gehandicapten die misschien nog jaren kunnen leven. Bij dezen een gebruikelijke behandeling nalaten zou uiteraard een zeer ernstig tekortschieten zijn. Waar het behouden van een leven mogelijk en verplicht is, betekent immers het nalaten daarvan in feite ook een veroorzaken van een niet-onvermijdelijke dood. De bedoeling van de Congregatie voor de Geloofsleer is al hetgeen redelijkerwijze als een doelbewust doden moet worden beschouwd af te wijzen. Wij echter schrijven hier over stervenden voor wie de dood onherroepelijk nabij is. Over hen schrijft deze Congregatie: "Iedere mens heeft het recht om in alle rust te sterven met behoud van de menselijke en christelijke waardigheid".

Gelukkig stelt het sterven van zeer vele mensen hun omgeving niet voor deze diepingrijpende vragen. De idee dat in de praktijk bijna altijd een keuze zou moeten worden gemaakt tussen een sterven in niet te dragen pijn en aftakeling óf een opzettelijke levensbeëindiging in het stervensproces, beantwoordt niet aan de realiteit. Het blijkt in de praktijk meestal mogelijk de stervende door een goede opvang en begeleiding, en door deskundige pijnbestrijding voldoende verlichting te geven.

De vraag of het - gezien de aard van de ziekte en verdere omstandigheden - nog verantwoord is om alles te doen teneinde hem langer in leven te houden, zal veel vaker moeten worden gesteld dan de vraag of niet zo spoedig mogelijk door ingrijpen een einde aan het leven mag worden gemaakt. Dat neemt echter niet weg dat

deze laatste vraag in toenemende mate wordt gesteld. Daarom willen wij ook hierbij nadrukkelijk stilstaan.

De vraag naar opzettelijke levensbeëindiging in het stervensproces

De vraag naar opzettelijke levensbeëindiging kan opkomen als de stervende niet meer bij machte is zijn sterven nog langer te ondergaan, dit niet meer wil en daaraan geen zin meer weet te geven, als hevige pijnen niet meer voldoende kunnen worden bestreden, als lichamelijke en misschien ook geestelijke aftakeling voor de stervende zelf of ook voor zijn familie en anderen niet langer meer zijn te dragen en aan te zien.

Zonder tekort te willen doen aan de ernst van zo'n vraag, moet worden getracht deze naar zijn werkelijke bedoeling te verstaan, teneinde recht te doen aan de stervende en diens naaststaanden.

Het is mogelijk dat de stervende of zijn omgeving uitdrukkelijk verlangt dat door een dodelijke injectie of hoe dan ook, zo spoedig mogelijk een einde aan zijn ellende wordt gemaakt. Maar in vele gevallen blijkt dat in het geheel niet de bedoeling te zijn. Het is dikwijls een uiting van: "Ik kan het niet meer aan, doe iets om het draaglijker te maken". Dan vraagt de stervende in feite om betere stervenshulp, meer effectieve pijnbestrijding, een meer persoonlijke behandeling en benadering, of meer oprecht meeleven van zijn omgeving. Menigmaal ook komt het voor dat een stervende om euthanasie schijnt te vragen omdat hij voelt dat de emotionele belasting voor zijn omgeving te zwaar wordt. Hij voelt zich teveel geworden en wil het anderen niet langer aandoen dag en nacht met hem bezig te zijn. Ook van de zijde van de familie blijkt eenzelfde vraag – dikwijls ontwijkend gesteld in de trant van "Moet het zo nog langer duren?" – menigmaal voort te komen uit onmacht om het nog langer vol te houden. Het is dan een vraag om hulp en betere opvang. Als om euthanasie wordt gevraagd, moet vóór alles goed worden geluisterd naar hetgeen de stervende en zijn naaststaanden in feite bedoelen tot uitdrukking te brengen. Als de gevoelens van waaruit die vraag wordt gesteld en die daarachter schuilgaan, worden verhelderd en daaraan tegemoet wordt gekomen, blijkt de vraag om daadwerkelijke levensbeëindiging lang niet altijd als zodanig te zijn bedoeld. Soms hebben mensen ook deze wens schriftelijk vastgelegd voor het geval zij in een ernstige situatie niet meer in staat zouden zijn zich te uiten. Maar niet ieder die zo'n verklaring heeft opgesteld, blijkt daarover, als hij in een dergelijke situatie is geraakt, nog hetzelfde te denken als toen hij nog gezond of niet ernstig ziek was.

De indruk bestaat dat stervenden meer dan tot voor kort vragen om euthanasie en dat ook werkelijk bedoelen. Ook familieleden stellen deze vraag thans soms nadrukkelijker dan voorheen en met zoveel woorden. Men kan zich afvragen hoe dat komt. Leefde deze vraag vroeger niet of was het ongepast hem te stellen? Berustte men vroeger meer in de wijze waarop de dood kwam of wil de westerse mens nu de dood beheersen? Hebben de huidige publiciteit en grotere openheid de mensen gewezen op de mogelijkheid van euthanasie? Hebben de medische mogelijkheden om het sterven thans bijna eindeloos te verlengen geleid tot een openhartiger vragen om euthanasie? Wellicht is er een samenspel van factoren. Hoe het ook zij, wij kunnen en willen deze vraag niet uit de weg gaan, als hij welbewust en weloverwogen wordt gesteld.

De vraag door anderen dan de stervende gesteld

De vraag door anderen dan de stervende gesteld, is een onmogelijke vraag. Want een uitdrukkelijke vraag om het leven in het stervensproces door een ingreep te beëindigen is van zeer persoonlijke en diep ingrijpende aard. Hij betreft per definitie het gehele bestaan van deze mens. Naar onze overtuiging kan een verzoek tot zo'n dodelijke ingreep dan ook nooit door een ander worden gedaan. Het vertrouwen tussen arts en zieke zou ten diepste worden aangetast. Ernstig-zieken zouden huiveren zich toe te vertrouwen aan de artsen als er buiten hen om een einde aan hun leven zou kunnen worden gemaakt. De gehele gezondheidszorg, die immers is gebaseerd op onderling vertrouwen, zou worden ondergraven. Geen zieke of stervende zou zich meer veilig voelen.

Als de naaste omgeving van een stervende dan ook aanstuurt op een dergelijke ingreep zal daaraan nooit

gevolg mogen worden gegeven. Dan zal getracht moeten worden de familie, die dit sterven als een te zware last ervaart, te helpen om het geduld op te brengen de stervende zijn eigen dood te laten sterven, ondanks hun diep gevoel van onmacht. Deze opgave is zwaar. Ook wij mogen daar niet te licht over denken. De ervaring leert echter dat na het overlijden het verdriet om het afscheid menigmaal wordt getemperd door het gevoel deze mens gedurende zijn gehele stervensperiode nabij te zijn gebleven tot de dood vanzelf kwam.

De vraag door de stervende gesteld

Meer dan voorheen vragen tegenwoordig ook dodelijk zieken die weten dat zij sterven gaan, zelf soms uitdrukkelijk en welbewust om opzettelijke levensbeëindiging. Zo'n doodswens kan de omstanders overrompelen en bij hen het gevoel oproepen de stervende onvoldoende opgevangen en te weinig hulp geboden te hebben. Voelt deze zich nog slechts een last voor anderen? Vreest hij heviger pijnen of kan hij het om andere redenen niet meer aan? Dikwijls kan een gesprek waarin hij voelt niet te zijn afgeschreven, hem op zijn besluit doen terugkomen. Of de oprechte toezegging dat zijn sterven niet onnodig zal worden verlengd, maar benauwdheid, pijn en angst zoveel mogelijk zullen worden voorkomen of intensiever bestreden. Meestal blijkt dan dat de stervende in wezen niet vraagt om de dood, maar om verlossing uit zijn ondraaglijk lijden.

Maar als hij ook dan bij zijn beslissing blijft? Geen buitenstaander kan peilen of het lijden van een medemens voor deze al dan niet draaglijk is.

De vraag is echter of de stervende altijd de draagwijdte van zijn verzoek overziet. Heeft hij de eerbied, vereist voor eigen leven, voldoende overwogen? Realiseert hij zich dat hij daarmee ook anderen voor een moeilijke gewetensbeslissing plaatst? Wie namelijk zou de dodelijke ingreep moeten uitvoeren? Maar als de stervende deze overwegingen bij zijn verzoek heeft betrokken en daaraan desondanks vasthoudt, staat degene aan wie het wordt gedaan, voor een ernstig probleem. Enerzijds vereist de eerbied voor de mens dat een weloverwogen gewetensbeslissing wordt gerespecteerd. Anderzijds vereist de eerbied voor het leven dat dit niet naar eigen inzicht mag worden beëindigd. Op dit dilemma komen wij nog uitvoerig terug waar wij schrijven over het geweten. Over de eerbied voor het leven schrijft de Congregatie voor de Geloofsleer: "Het is niemand geoorloofd deze dodelijke handeling voor zichzelf of voor een ander, die aan zijn verantwoordelijkheid is toevertrouwd, te zoeken, ja mag er zelfs noch uitgesproken noch onuitgesproken mee instemmen. En geen gezag mag deze wettelijk opleggen of toestaan. Want het gaat hierbij om een schending van de Goddelijke Wet, een aanslag op de waardigheid van de menselijke persoon, om een misdaad tegen het leven, een misdrijf tegen de mensheid". Velen mensen, en ook wij, hebben de overtuiging dat het niet is toegestaan de dood op een dergelijke wijze te zoeken of een stervende op zijn verzoek uit medelijden te doden. Eerbied voor het menselijk leven, ook voor het geschonden leven, is immers een fundamenteel element van menselijke en christelijke beschaving.

Vanuit deze overtuiging kunnen noch mogen wij derhalve opzettelijke levensbeëindiging in het stervensproces goedkeuren. Integendeel. Iets anders is dat wij zo'n persoonlijke gewetensbeslissing van een stervende medemens wel kunnen invoelen en daarvoor ook begrip willen vragen, ook al vinden wij deze in strijd met de eerbied aan het leven verschuldigd.

De arts zal de beslissing van de stervende tot euthanasie in geweten niet mogen uitvoeren door hem op verzoek of uit medelijden te doden. Maar wanneer iemand weigert zich verder te laten behandelen, kan de arts hem daartoe niet dwingen. Hij zal dan alleen de bijkomende verschijnselen van de ziekte bestrijden, opdat deze mens bevrijd van angst, pijn en benauwdheid in vrede aan zijn ziekte sterft. Hij eerbiedigt wat aan de beslissing van de stervende ten grondslag ligt, maar kiest een andere weg en belast daarmee zijn eigen geweten niet. Het geweten van degene aan wie een bepaalde handeling wordt gevraagd, dient immers even ernstig te worden genomen als het geweten van degene die daarom vraagt. Een beslissing van een stervende of van wie dan ook

kan nooit een arts of verpleegkundige verplichten tot uitvoering als deze zich daarmee in geweten niet kunnen verenigen.

IV. Ethische en gelovige bezinning

Mag de mens beschikken over zijn leven?

In het laatste gedeelte van dit schrijven willen wij ons bezinnen op de motieven die ten grondslag liggen aan hetgeen wij naar voren hebben gebracht. Op de eerste plaats ligt daar de vraag: "Waarom zouden wij, mensen, niet zelf mogen uitmaken op een gegeven moment ons sterven te beëindigen? Het gaat toch om ons eigen leven?"

Het is een feit dat mensen deze vraag stellen. En wij kunnen ons voorstellen dat velen moeite hebben met het antwoord dat de katholieke kerk daarop geeft. "Het leven is door God geschapen en wij zijn daarover geen heer en meester". Want beslist bijvoorbeeld ook een stervende niet over zijn leven als deze wil dat niets meer wordt gedaan om zijn sterven te verlengen? Doelbewust schuift hij het moment van zijn dood niet verder op. Tegen zo'n beslissing heeft de Kerk nooit bezwaar gemaakt. Waarom dan wel als om een dodelijke injectie wordt gevraagd? Is het geen daad van christelijke barmhartigheid zo aan het lijden van een stervende definitief een einde te laten maken?

Wij hebben de overtuiging dat zo'n ingreep niet geoorloofd is, omdat mensen niet zo ingrijpend en zo definitief mogen beschikken over leven en sterven van een mens. Daarom willen wij hier onze visie op het mens-zijn duidelijk maken.

De mens door God geschapen

Christenen geloven dat het menselijk leven voortkomt uit Gods hand. Wij ontvangen het van onze ouders. Maar het zijn niet de ouders die dit leven scheppen. Ook voor hen is de geboorte van hun kind gelukkig meestal reden tot verwondering, vreugde en dankbaarheid. Zij ervaren hun kind als een gave want een menskind is uniek en onvervangbaar; het heeft een eigen "ik", en is juist zo door God geschapen. In zijn liefde heeft God dat menskind tot bestaan geroepen. En zijn roepen is blijvend voor iedere mens. Wij leven door Hem. Niet slechts ons bestaan danken wij aan Hem, want al wat bestaat heeft Hij het aanschijn gegeven. Maar Hij heeft zich naar ons toegekeerd en ons geroepen, ieder bij zijn eigen naam. Zo heeft Hij ons gemaakt tot persoon, aanspreekbaar en in staat tot antwoord aan onze Schepper en Heer.

Als wij danken voor ons bestaan, maar ook als wij protesteren en klagen komt tot uiting hoe diep wij als persoon met een persoonlijke God verbonden zijn. Ja, het is juist een gelovige ervaring dat een mens meer zichzelf wordt naarmate hij dieper met God verbonden is. Die fundamentele band van iedere mens met de levende God mag een mens nooit eenzijdig verbreken door zichzelf het leven te benemen of te laten benemen, ook niet als hij stervende is. Want God is de Schepper en Heer van leven. Hij heeft een Verbond gesloten met de mensen. "Ik zal onder hen wonen en met hen omgaan. Ik zal hun God zijn en zij zullen Mijn volk zijn. Ik zal voor u vader zijn en gij zult Mij zonen en dochters zijn" (2 Kor. 6, 16-18).

Voortgekomen uit de hand van God, behoren wij niet onszelf toe. De apostel Paulus schreef: "Niemand van ons leeft voor zichzelf alleen, niemand sterft voor zichzelf alleen. Zolang wij leven, leven wij voor de Heer en sterven wij, dan sterven wij voor de Heer. Of wij leven of sterven, Hem behoren wij toe" (Rom. 14,7-8). Daarom voelen gelovigen zich aan Hem verplicht hun leven te aanvaarden in al zijn facetten, in vreugde en leed, in zijn groei en in zijn neergang, tot het einde toe. Ook het sterven hoort daar wezenlijk bij, al blijft het duister waarom het dikwijls met zoveel leed gepaard moet gaan. Vele mogelijkheden zijn de mens geschonken om het leed te verzachten; maar zich onttrekken aan het leven door het zelf definitief te beëindigen of te laten beëindigen, achten wij een tekort aan eerbied jegens Hem die het heeft geschonken. Maar evenzeer getuigt het van gebrek

aan eerbied als het sterven tot het uiterste wordt tegengehouden. Het leven is de mens geschonken, maar er is een moment dat het door de dood een einde neemt en, naar wij geloven, God het een nieuwe bestaanswijze geeft: “Het leven wordt veranderd, niet weggenomen” (prefatie van de dodenliturgie).

Wij mensen zijn geroepen dat einde zoveel mogelijk te verlichten, het lijden te voorkomen en de pijn te bestijden, ook al kan dat mede tot gevolg hebben dat de nabije en onafwendbare dood wordt bespoedigd. “Maar wij moeten daar halt houden waar een handelen begint dat in alle eerlijkheid niet anders dan doelbewust doden genoemd moet worden” (2). Er zijn grenzen aan het vermogen om het lijden in eigen en andermans leven uit te bannen. Wanneer mensen dit erkennen kan het besef in hen groeien hoezeer zij op elkaar zijn aangewezen, hoezeer zij elkaar moeten helpen en moeten groeien in solidariteit. De samenleving zal er menswaardiger door worden.

De waardigheid van de menselijke persoon

Het unieke, onvervangbare en verhevene van de menselijke persoon behoeft niet alleen vanuit het geloven te worden ontdekt. Het kan ook in het leven zelf worden ervaren. De psalmist bracht het onder woorden: “Wat is dan de mens dat Gij acht op hem slaat, het mensenkind dat Gij hem aanziet? En nochtans geeft Ge hem een haast goddelijke staat; met waardigheid hebt Gij, met schoonheid gekroond die Gij heerser maakt over het werk uwer handen. Want alles hebt Gij aan zijn voeten gelegd” (Ps 8, 5-7).

De ervaring van de mens dat hij zichzelf bewust is en bewust van de wereld waarin hij bestaat, kan een diepe en huiverende verwondering geven over de mens in zijn diepste eigenheid. Zoals de dichter Sophocles uit de Griekse oudheid schreef: “Veel dingen zijn groots, maar niets is geweldiger dan de mens”.

Wij willen daarom ook aandacht vragen voor wat de mensen noemen de waardigheid van de menselijke persoon. Paus Pius XII noemde de menselijke persoon “het meest edele van alle zichtbare schepselen”, en de mens blijft dat, ongeacht de toestand, waarin hij verkeert. Die waardigheid van de mens blijft onaantastbaar, zelfs als mensen worden geslagen, gemarteld en lichamelijk of geestelijk gebroken.

Die waardigheid bezit de mens omdat hij persoon is, beziel met geest en daardoor zichzelf bewust. Omdat hij mens is, is hij aanspreekbaar en staat hij vragend in het leven. Dat geldt voor iedere mens, hoe onvolgroeid en onvolkomen hij ook is. Iedere mens is uniek en niet herhaalbaar. De mens heeft derhalve een waardigheid die hij nooit verliezen kan.

Mensen kunnen zin en richting geven aan hun leven en hun mogelijkheden ontwikkelen, met alleen voor zichzelf, maar samen met en ten dienste van hun medemensen. Zij zijn wezenlijk op elkaar betrokken. De mens is persoon in gemeenschap. Daarom hebben mensen elkaar nodig om volwaardig uit te groeien en om zin aan hun leven te geven. Wat mensen voor elkaar kunnen zijn is daarbij minstens zo belangrijk als wat zij voor elkaar kunnen doen. Velen kunnen weinig doen, maar betekenen veel voor hun omgeving door hun persoonlijkheid, door hun manier van leven, soms ook door de wijze waarop zij leed, gebrek of ziekte trachten te dragen. Zelfs in hun sterven kunnen zij nog liefde en genegenheid schenken en mogen zij nog liefde en genegenheid ontvangen.

Een mens, die geheel op zichzelf is en geen band heeft met andere mensen is geïsoleerd en raakt beknelde ook in zijn mens-zijn. Naarmate de mens dieper verbonden raakt met de ander, groeit hij in menselijkheid, wordt hij meer mens. Mensen hebben elkander nodig om mens te worden. Zo is het te verstaan dat een mens die wezenlijke en diepe verbondenheid met de anderen met mag verbreken door zichzelf het leven te benemen of te laten benemen ook niet als hij stervend is. Want dan geeft hij het leven niet terug, maar miskent hij het diepste van zijn eigen ik, dat is: persoon in gemeenschap. Zo diep en ingrijpend mag de mens niet zelf beschikken over zijn leven.

De eerbied voor het menselijk leven als gave van God betekent niet dat een gelovige zich ook altijd dankbaar voor het leven kan voelen. Ook hij immers kent en ervaart het leven slechts als mijn leven. En ieder beleeft dat op eigen wijze. De een zal zijn leven in vreugde kunnen ervaren als een geschenk waarvoor hij iedere dag dankbaar kan zijn. Maar een ander heeft misschien een ellendige periode achter de rug of verkeert op een gegeven moment in een ondraaglijke toestand die het hem onmogelijk maakt zijn leven nog te kunnen beschouwen als een gave die de moeite waard is. Niemand kan worden gedwongen tot erkentelijkheid voor een gave die hij slechts als een drukkende last ervaart. Mag hij er dan een einde aan maken? Mensen hebben elkaar nodig. Zolang er leven is, is er dat beroep ten einde toe om samen het leven te leven. Een verzoek van de een aan de ander om hem te doden is met dat beroep in strijd.

Het geweten

Wat te doen wanneer een zieke in zijn stervensproces toch persoonlijk beslist zijn leven te beëindigen of te laten beëindigen? Hier komt het persoonlijk geweten in het geding.

Het geweten is geen orakel, maar het vanuit oprechte waarachtigheid doordachte antwoord ten aanzien van wezenlijke vragen waarvoor de mens zich gesteld ziet bij hetgeen hem in een bepaalde situatie te doen staat. Dit geweten moet worden gevormd door de normen die de mens, mede vanuit zijn geloof, in zijn opvoeding krijgt aangereikt en in zijn geestelijke groei behoort te ontwikkelen, zodat zijn beslissingen berusten op een juist oordeel. De Pastorale Constitutie van het Tweede Vaticaans Concilie *Gaudium et Spes* zegt: “Het geweten is de meest verborgen kern en het heiligdom van de mens, waarbij hij alleen is met God, wiens stem binnen in hem weerklinkt. De trouw aan het geweten is de band van de christenen met de overige mensen bij het zoeken naar de waarheid en bij de waarachtige oplossing van zovele morele problemen die zowel in het privé-leven als in het maatschappelijk bestel rijzen. Toch gebeurt het niet zelden dat het geweten dwaalt vanwege een onoverkomelijke onwetendheid, maar daarmee verliest het nog niet aan waardigheid”.

De waardigheid van het geweten, ook van een dwalend geweten, moet altijd worden gerespecteerd. Dat betekent echter niet dat een ander zou mogen inwilligen hetgeen vanuit een dwalend geweten wordt gevraagd. Vraagt een stervende uitdrukkelijk om euthanasie, dan kan het gebeuren dat gesprekken hem niet van gedachte doen veranderen. Ook dan mag de arts niet dienen als instrument van een dwalend geweten door deze wens uit te voeren. Ten onrechte zou dan immers niet de eerbied voor het leven, maar het vermeende zelfbeschikkingsrecht doorslaggevend zijn. Een dergelijke situatie kan zowel voor de zieke als voor de arts aangrijpend en tragisch zijn. De ervaring wijst echter uit dat de dodelijk zieke bijna altijd vrede heeft met de beslissing geen euthanasie toe te passen als hem dat op fijngevoelige wijze wordt gezegd, en hem tevens oprecht wordt beloofd dat zijn sterven niet onnodig verlengd en zoveel mogelijk zal worden verlicht, zodat hij rustig kan heengaan als het moment is gekomen.

In dit verband zegt de Congregatie voor de Geloofsleer in haar verklaring: “Het kan vóórkomen dat wegens langdurige en bijna ondraaglijke pijnen, om redenen van psychologische aard of anderszins, sommige mensen tot de overtuiging komen dat zij rechtmatig de dood voor zichzelf kunnen vragen of anderen kunnen toebrengen. Ofschoon in die gevallen de schuld van een mens verkleind kan worden of zelfs geheel weggenomen, het blijft niettemin een onjuist oordeel, waarin het geweten, misschien te goeder trouw, terecht komt en dat de aard van deze dodelijke handeling welke op zich altijd te verwerpen is, niet verandert”.

Uit het voorgaande moge duidelijk zijn dat de Kerk op grond van het geloof dat de mens door God is geschapen, en op grond van de waardigheid van de menselijke persoon ervan overtuigd is dat mensen niet het recht hebben zo definitief over hun eigen leven te beschikken.

Omgaan met het lijden

Geen gedachte heeft in dit schrijven méér centraal gestaan dan het menselijk lijden. Ziekte en sterven

betekenen nu eenmaal lijden. Juist daarom hebben wij, mensen, het er moeilijk mee. Wij willen het verzachten, zo mogelijk wegnemen. Dat is ook onze opdracht. Maar waar liggen de grenzen? Onuitgesproken zijn wij in deze gehele brief bezig geweest met dit grote probleem. In het volgende willen wij uitdrukkelijk onze gedachten daarover laten gaan.

De realiteit van het lijden

Wij allen ervaren dagelijks hoezeer het lijden onverbreekbaar is verbonden met ons gehele bestaan. Lijden in zovele vormen. Oorlog, geweldpleging, onderdrukking, martelingen, vrijheidsberoving, intimidatie, discriminatie, natuurrampen, ongelukken en wat al niet meer. Mensen lijden onder kleine en grote zorgen, onder ziekten, aangeboren afwijkingen, onbegrip voor elkaar. Er is een wereld van lijden. En telkens weer zoeken mensen naar het waarom en waartoe. Het past niet daarop een eenvoudig antwoord te geven. Daarvoor grijpt het leed te diep in in het leven van velen. Het onontkoombaar lijden zal altijd een mysterie blijven. Maar wel lijkt ons duidelijk dat de wereld er geheel anders zou uitzien als wij mensen de opdracht, ons van Godswege opgelegd bij de aanvang der schepping, hadden vervuld en ook in onze eigen tijd zouden waarmaken. Aan de mens als beeld van God is immers het beheer over de aarde toevertrouwd. Ons is de vrijheid geschonken om onze aarde te ontwikkelen, ten goede of ten kwade. Hadden wij deze vrijheid niet, dan waren wij geen mensen. "Leven en dood houd ik u voor", zegt God door zijn profeet: "Kies dan het leven" (Deut. 30, 19). Maar kiezen wij het leven voor elkaar? De aarde bevat zovele rijkdommen en mogelijkheden. Waarom worden die zo dikwijls ontwikkeld om elkaar naar het leven te staan? Hoezeer zijn mensen ingesteld op hun eigen belangen ten koste van anderen, ten koste van de menselijke gemeenschap. Leed en menselijk falen hebben dikwijls met elkaar te maken, want mensen hebben een band met elkaar. Waar onrecht wordt gedaan en geleden, zijn zonde en leed verbonden. Gods opdracht naast zich neerleggen en egoïstisch eigen wegen gaan – wat is zonde anders – brengt veel leed teweeg. De erfzonde, waarvan de Kerk in dit verband spreekt, is niet alleen een gebeuren in een ver verleden. Het is de zonde van de wereld, waaraan wij allen deelhebben. De bittere werkelijkheid daarvan ervaren wij dagelijks om ons heen. Er is een onontkoombaar lijden dat zijn oorsprong vindt in het mysterie van het kwaad.

Maar daarnaast is er ook zoveel lijden waarvoor mensen niet verantwoordelijk zijn. Waarom brengen natuurrampen aan zovelen de dood? Waarom worden ook onschuldigen soms zwaar getroffen door een levenslang lijden? Waarom een lange lijdensweg voor velen voordat het einde komt? Terecht komen mensen in opstand tegen zoveel leed in onze wereld. Velen voelen het als een onrecht. Is er een verklaring voor? Er zijn er die het leven op deze wereld willen zien als een tijd van loutering, om door tegenslagen en ellende gezuiverd, het hiernamaals te kunnen binnengaan. Of is misschien Gods schepping nog niet voltooid en gaat zij voort? Is Hij nog steeds bezig, zoals in het Boek der Schepping staat geschreven: "Orde uit de chaos te scheppen"? Zeker is dat zijn natuur een grote ordening vertoont. Alles verloopt volgens vaste regelmaat. De natuur maakt geen onderscheid. Alles en iedereen is opgenomen in deze ordening.

Die suggestie ligt in het verhaal van Job. Als deze onschuldige en in zak en as gezetene God aanklaagt voor zijn ellende, krijgt hij ten antwoord: "Wil jij mijn rechtsorde werkelijk omverwerpen, mij schuldig verklaren om zelf vrijuit te gaan? Heb jij een arm zo sterk als die van God? Heb jij een donderstem zo luid als die van God?" (Job 40,8-10) Job antwoordt: "Inderdaad, Gij kunt alles, voor U is niets onuitvoerbaar. Hoe durft onze kortzichtigheid uw plan te verdoezelen?" (Job 42, 2).

Is hier niet te beluisteren de in het oude Israël levende overtuiging dat de schepping met grote wijsheid is geordend en het onvermijdelijk is dat haar wetten voor eenieder gelijkelijk gelden?

Maar tevens was het oude Israël overtuigd dat God begaan is met het leed van de mensen "Ik heb de ellende van mijn volk gezien [...] Ja, ik ken zijn lijden" (Ex. 3,7). Dat brengt Job tot zwijgen: "Ik leg mijn handen op mijn

mond" (Job 40, 4).

Tallose pogingen zijn gedaan een antwoord op het waarom van het lijden te geven. Die antwoorden zijn steeds onvolledig en onbevredigend. Dagelijks ervaart de mens de beperktheid en gebrokenheid van zijn bestaan. Maar bij alle vragen die het menselijk leed oproept, kan men er ongetwijfeld toch niet aan voorbijgaan dat lijden soms ook verrijkend kan zijn. Mensen die veel leed hebben gekend, kunnen soms uitgroeien tot goede en wijze persoonlijkheden. Een door lijden gerijpt iemand kan bewondering afdwingen om zijn mildheid van oordeel, zijn gevoel voor hetgeen wezenlijk is in het leven, zijn meevoelen met anderen. Een enkele maal hoort men iemand die veel heeft moeten doormaken, zelfs zeggen: "Ik gun het niemand, maar ik voel dat ik er een beter mens door geworden ben". Leed kan ruimte scheppen om anderen tot zichzelf toe te laten, ruimte voor openheid, voor liefde.

Waarom

Maar toch blijft de vraag staan waarom sommige mensen en volken zoveel te verduren hebben en het leed aan anderen vrijwel voorbijgaat. Terecht komen wij mensen in verzet. Ook de zieke die voelt dat herstel zal uitblijven, vraagt zich af: "Waarom ik?" en "Hoe kan God dit toelaten?"

Deze vraag kan niet worden afgedaan met een poging tot een louter verstandelijke verklaring. Daar vraagt een lijdende mens niet om. Zijn vraag is een uiting van hulpeloosheid en niet-begrijpen, van boosheid en verzet. Maar toch, het is zo menselijk dat hij God verantwoordelijk stelt. Meestal bedeesd, bang om zijn hulpeloosheid nog dieper te maken door zich te belasten met schuldgevoelens vanwege zijn verzet. Maar zijn wij mensen de klachten van Job en van zovele profeten, die God hebben aangeklaagd toen er duisternis over hen viel, vergeten? Zijn wij vergeten hoe Job in zijn machteloze ellende zijn vuisten naar God heeft opgeheven? En hoe ook Jezus op het kruis heeft geroepen: "Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?" (Mat. 27, 46). Waarom zouden ook wij geen uiting mogen geven aan ons gevoel door Hem in de steek te zijn gelaten? Zulke uitingen kunnen een gebed zijn, wellicht niet warm klinkend maar wel heel eerlijk. Een gebed om hulp, om licht. Zou Hij, die hart en nieren doorgrondt en weet wat in de mens omgaat, dit gebed niet verhooren?

Bij velen leeft het gevoel dat ziekte, pijn of welk leed ook, een straf van God moet zijn. Mensen vragen zich soms af wat zij verkeerd hebben gedaan wanneer leed hen recht. Dit gevoel is te vinden bij bijna alle wereldgodsdiensten. Ook in het oude Israël leefde deze opvatting. "Rabbi, wie heeft gezondigd?", werd Jezus gevraagd bij zijn ontmoeting met een blindgeborene, "hij of zijn ouders, dat hij blind geboren werd?" Maar Jezus zei daarvan: "Noch hij noch zijn ouders hebben gezondigd" (Joh. 9, 2 - 3). Ook Job weigerde te aanvaarden dat zijn ellende een straf zou zijn, omdat hij een slecht leven zou hebben geleid. De idee dat ziekte en lijden een straf zouden zijn, een straf van een rechtvaardige God, moet worden losgelaten. Natuurlijk is er veel leed tengevolge van onze zondigheid, van menselijk falen, zoals wij reeds hebben overwogen. Zonde straft zichzelf, zeggen mensen terecht. Maar ook is er veel lijden waarvoor geen mens verantwoordelijk kan worden gesteld, dat onschuldigen overkomt. Als christenen kunnen wij daarin geen straf zien van God.

Toch is er voor gelovige christenen een begin van antwoord mogelijk. Zoekende naar enige zin van het lijden dat over ons komt, kunnen wij allereerst het oog richten op de Heer. Hij is de Weg en nodigt ook ons uit zijn weg te gaan. Wij hopen dat zijn weg velen die in duisternis verkeren, mag bemoedigen en enig licht mag geven.

"Ik was ziek en gij hebt Mij bezocht" (Mt. 25, 36)

De apostel Johannes, de ooggetuige, heeft over Hem geschreven: "Wie Mij ziet, ziet de Vader" (Joh. 14, 9). In Jezus Christus is God onder ons verschenen. In Hem klopt het hart van God voor ons. Hoe ging Hij met het lijden om? Hij heeft nooit gesproken over het "waarom" van het lijden dat onschuldigen treft. Hij is de wereld binnengegaan zoals Hij haar aantrof. Maar zijn gehele leven getuigt ervan hoezeer God is begaan met hen die in

deze wereld lijden. Hij heeft zich vereenzelvigd met de lijdenden als degene die mede lijdt. Hij is de wereld van het menselijk lijden tegemoet getreden. Hij genas zieken, troostte bedoeften, gaf hongerigen te eten, bevrijdde mensen van doofheid, blindheid en melaatsheid. Hij staat open voor allen: "Komt allen tot Mij die uitgeput zijt en onder lasten gebukt en Ik zal u rust en verlichting schenken" (Mt. 11, 28). Hij laat de nood van de mensen tot zich komen, leeft met hen mee en doet alles om de lijdende mens weer op de been te helpen. Tegelijk trad Hij scherp op tegen onrecht en leed dat mensen elkaar aandoen. Hij veroordeelde het opleggen van onnodige lasten aan anderen. Hij veroordeelde dat iemand zich beter of hoger zou voelen dan een ander.

"Maar gij moet u geen rabbi laten noemen. Gij hebt maar één meester en gij zijt allen broeders. En noemt niemand van u op aarde Vader; gij hebt maar één Vader, de hemelse" (Mt. 23, 8-9). Hij heeft ervan gesproken dat de zorg van zijn Vader naar eenieder gelijkelijk uitgaat. Hij heeft dat voorgeleefd en ons allen gevraagd ook onze zorg te geven aan ieder, zonder onderscheid, die ons levenspad kruist. Dat is het verhaal van de barmhartige Samaritaan. Waar mensen zich zó elkaanders lot aantrekken, daar is God. Zelf aanwezig. "Het Rijk Gods is midden onder u" (Luc 17, 21). Hij staat aan de kant van de lijdende mens, solidair met ons allen. Maar geen woord van de Heer is bekend dat Hem voorstelt als een idealist die meent al het lijden uit deze wereld te kunnen wegnemen.

Hij blijft zich vereenzelvigen met de lijdende mens tot op de dag van vandaag. Hij roept ons op het lijden van anderen te zien en daaraan tegemoet te komen. Iedere lijdende mens op onze levensweg noemt Hij onze naaste. Zo zeer vereenzelvigt Hij zich met de lijdenden dat Hij - om zo te zeggen - in hun huid kruipt, hun zijn eigen naam verleent: "Ik was hongerig en gij hebt Mij te eten gegeven, dorstig en gij hebt Mij te drinken gegeven, ik was vreemdeling en gij hebt Mij opgenomen, ziek en gij hebt Mij bezocht". (Mt. 25, 35-36). En Hij voegt daaraan toe: "Wat gij voor de minsten van de Mijnen hebt gedaan, dat hebt ge voor Mij gedaan" (Mt. 25, 40). Op geen ander punt zullen wij dan ook door Hem zo zeer worden geoordeeld dan of wij het leed van onze medemensen hebben gelenigd.

Zo roept Hij ons op het leed te bestrijden waar dat maar kan, ons er tegen te verzetten, en te doen wat mogelijk is om het weg te nemen. Als wij dan ook bidden "Uw Wil geschiede" kan dit niet op de eerste plaats een bede zijn om het leed geduldig te dragen, alsof het Gods wil zou zijn dat mensen lijden. Het is een bede waarin wij vragen dat het mag worden weggenomen en indien het leed onvermijdelijk is dit te aanvaarden.

De navolging van Christus

De Heer heeft zich niet alleen het lot van de lijdenden aangetrokken, Hij heeft ook zelf het lijden bewust en in vrijheid ondergaan. Hij ondervond vermoeidheid. Hij had geen huis, "De vossen hebben holen en de vogels hun nesten, maar de Mensenzoon heeft niets waar Hij zijn hoofd op kan laten rusten" (Luc 9, 58). Hij ondervond onbegrip, zelfs van de zijde van wie Hem het naast waren. Hij werd omgeven door vijandigheid en bedreigd met de dood. Hij heeft het kruis op zich genomen, in het volle besef van zijn zending, opdat geen mens verloren gaat, maar eeuwig leven zal hebben. Het was de Wil van de Vader dat Hij zijn levensopdracht zou volbrengen ten einde toe, ook al bracht dat lijden met zich mee. De trouw aan zijn levensopdracht, zijn inzet voor de Vader en voor zijn volk leidde tot zijn dood. Zoals de apostel Paulus heeft geschreven: "Hij heeft zich vernederd, Hij werd gehoorzaam tot de dood, tot de dood aan een kruis (Fil. 2, 8). Zijn leven, zijn lijden en sterven zijn niet voor niets geweest. "Maar God heeft Hem ten leven opgewekt na de smarten van de dood te hebben ontbonden; want het was onmogelijk dat Hij daardoor werd vastgehouden" (Hand. 2,24). Omdat Hij trouw is gebleven ten einde toe "heeft God Hem hoog verheven en Hem de naam verleend die boven alle namen is", (Fil. 2, 9). Zijn verrijzenis betekent een overwinning op lijden en dood.

Gelovige christenen die veel moeten lijden, hebben in alle tijden moed en bezieling gevonden in dit voorgaan van Jezus Christus. In navolging van Hem hebben zij beseft dat ook zij juist in hun lijden betekenis konden

hebben voor anderen. Zelfs in hun lijden raakten zij niet alleen op zichzelf gericht, maar bleven zij open naar anderen.

Hun volharding in het lijden werd toetssteen voor hun onvoorwaardelijke trouw, voor hun belangeloze liefde en voor de zuiverheid van hun levensinstelling. Zó de Heer navolgen, ook in diens lijden en kruis, is niet vanzelfsprekend. Ook diepgelovige christenen die in hun leven of sterven met lijden worden geconfronteerd, zullen slechts geleidelijk deze zin aan hun lijden kunnen geven. Het is voor hen de weg waarin zij met Gods hulp gestalte geven aan hun roeping als christen. Deze richting heeft de Heer zelf geweest, toen Hij zei dat de graankorrel in de aarde moet vallen en sterven en eerst dan rijke vrucht kan voortbrengen. (Kor 15. 35-45). Hij is deze weg gegaan, en Hij heeft door zijn dood en verrijzenis toekomst en leven geschonken aan velen. Doordat Jezus zijn lijden en sterven op zich nam omwille van onze schuld, werd hij daarin de hoogste uitdrukking van Gods liefde. Ook wij komen alleen door het duister tot het licht. Door ons leven te verliezen zullen wij het vinden. Omdat de Heer door de dood heen is opgewekt tot een nieuw leven, kon Paulus dan ook zeggen "dat lijden van deze tijd niet opweegt tegen de heerlijkheid waarvan ons de openbaring te wachten staat". (Rom. 8, 18). Tot deze heerlijkheid zijn wij geroepen in het hemels vaderland. Tot de dag van vandaag geeft deze overtuiging velen de kracht hun lijden te dragen en te aanvaarden. Ten aanzien van lijden en dood, kwaad en ongerechtigheid tasten wij in het duister, in een ondoorgrondelijk mysterie. Maar het mysterie van Gods barmhartigheid is groter. In Jezus Christus heeft Hij laten zien hoezeer Hij medelijdt met de lijdende en het lijden heeft overwonnen door het te maken tot een weg naar nieuw leven. Ook waar lijden onvermijdelijk is en het menselijkerwijs zinloos moet worden genoemd, heeft Hij het perspectief gegeven. In de stervende kan de wonderlijke mogelijkheid van aanvaarding en overgave de overhand krijgen boven gevoelens van opstandigheid en verzet omdat er ondanks alles tóch toekomst blijft. Hij is geroepen tot verrijzenis en eeuwig leven bij God.

"Onze Heer Jezus Christus heeft ons tegelijk geleerd om door ons lijden goed te doen en goed te doen aan hen die lijden. In dit dubbel perspectief heeft Hij ons de betekenis van het lijden ontvouwd" (3).

De zieke mens: gebed en sacramenten

Mensen hebben elkaar nodig. Vooral in moeilijke levensperioden. Zieken en stervenden hebben behoefte aan mensen in hun omgeving in wie zij vertrouwen kunnen hebben. Wat kan het bevrijdend zijn als gevoelens van angst, opstandigheid en alwat in de zieke omgaat, kunnen worden uitgesproken en als er iemand is die luistert. Wij denken hier ook aan hen die een geliefde door de dood hebben verloren. Zij willen hun verhaal doen, hun herinneringen vertellen, telkens weer. Zo kunnen zij op den duur de leegte verwerken. Wat bevrijdend ook voor hen, als er iemand is die luistert. Het kan een weldaad zijn als zieken en rouwenden zich ook vanuit hun geloof kunnen uitspreken en de tekenen van Gods nabijheid kunnen herkennen.

Ruimte voor elkaar

Bidden is voor velen moeilijk geworden, in gezondheid en evenzeer in ziekte. Niet zelden klagen mensen op hun laatste ziekbed dat zij de vanzelfsprekendheid van hun vroeger bidden hebben verloren. Ongemerkt is in hen iets veranderd: het godsbeeld van hun jonge jaren is weggeëbd zonder dat een nieuw beeld van God daarvoor in de plaats is gekomen.

Zij zijn, huns ondanks, kinderen van hun tijd. In het verleden was God nadrukkelijk aanwezig en betrokken bij iedere gebeurtenis in hun leven. Nu is Hij een verborgen God geworden.

Dit heeft vanzelfsprekend gevolgen voor het bidden. Vele mensen weten geen raad meer met het gebed. Dat valt te betreuren.

Mensen hebben mensen nodig; dat zou een weg kunnen zijn om God terug te vinden. De westerse mens van vandaag spreekt over zijn innerlijke gevoelens gemakkelijker met zijn medemens dan met zijn God. Hij zal ook

bij ernstige ziekte eerder de behoefte voelen om zijn levensverhaal uit te spreken tegen een goede vriend of een ander in wie hij vertrouwen heeft. Daarin is al een ontvouwing gelegen van het levenspatroon: dankbaarheid voor wat goed was, onvoldaanheid en spijt over wat fout ging. Waar twee gelovige mensen zo samen zijn, is de Heer ongetwijfeld in hun midden. (Mat 18, 20). Zij zullen in hun gelovig samenzijn Hem weer kunnen ontdekken. Dat gesprek kan een leerschool zijn voor een nieuwe wijze van bidden en een toegangspoort tot geestelijke begeleiding door een priester of andere medechristen.

Mensen mogen voor elkaar een weg naar God zijn. Het bezoeken van zieken is van oudsher uitdrukkelijk een werk van barmhartigheid genoemd. In zo'n bezoek is het geestelijk gesprek altijd een belangrijk element geweest: wie zelf vanwege ziekte of pijn God niet meer kon vinden, vond menigmaal in gesprek met een medegelovige de weg naar God terug. Menselijk samenzijn met zieken als opening tot gebed is letterlijk een werk van barmhartigheid, ook vandaag nog.

Ruimte naar God

Het kan nieuwe levensmoed geven als mensen bij elkaar vertrouwen en openheid vinden, en als zij zich bij de ander niet beter behoeven voor te doen dan zij zijn. Gelovige mensen kunnen dan wellicht gaan vermoeden dat zij ook bij Hem die ons tot bestaan riep, die ruimte kunnen vinden. Wellicht kunnen zij dan weer bidden: "Heer Gij doorgrondt en Gij kent mij, Gij weet van mijn zitten, mijn opstaan, Gij, verstaat mijn gedachten van verre; mijn op weg zijn keurt Ge, mijn rusten, al mijn wegen zijn U vertrouwd. (Ps 139, 1-3). En voelen mensen zich geremd tegenover Hem om wat zij hebben gedaan of nagelaten in hun leven, dan mogen zij denken aan hetgeen de apostel Johannes schreef: "Dan mogen wij ook voor zijn aanschijn ons geweten geruststellen, ook als het ons veroordeelt, want God is groter dan ons hart en Hij weet alles". (I Joh. 3, 19-20). Zo kan ontvankelijkheid in ons groeien en bemoediging.

In deze openheid voor elkaar en naar God kunnen wij een nieuwe houding vinden ten aanzien van onszelf, van de mensen met wie wij het leven delen, en de dingen waarmee wij bezig zijn. Veelal onbewust is in ons een vast patroon gegroeid van hetgeen wij voor onszelf van waarde vinden. In zijn licht kunnen wij opnieuw gaan zien waar het in ons leven eigenlijk om gaat; wij kunnen tot het inzicht komen dat wij ons misschien ten onrechte voor bepaalde zaken druk hebben gemaakt; wij gaan misschien mensen op andere wijze waarderen. In gebed kan voor ons levend worden dat God ons voortdurend nabij blijft. In dit diepe vertrouwen dat Hij geen mens ooit afschrijft, vinden wij de kracht om verder te gaan.

Op ons gebed neemt Hij het lijden niet van ons weg, maar draagt het met ons mee. Al moeten wij soms door veel duisternis heen, wij zijn ten diepste nooit alleen.

Vele mensen zoeken graag naar zichtbare vormen van gebed: de rozenkrans, het kijken naar het kruisbeeld of naar een afbeelding van de Moeder Gods. Ouderen bidden dan gemakkelijk de oude gebeden, vertrouwd vanaf hun jeugd. Soms is de zieke te moe. Hij kan niet meer bidden. Is het dan niet een weldaad als een ander hem daarbij helpt? Het is dan goed de durf op te brengen het te proberen. Fijngevoeligheid moet worden ontwikkeld om er tactvol over te kunnen spreken, het juiste moment af te wachten, de goede woorden te vinden. Het zal de zieke moed geven en een troost kunnen zijn voor het familielid dat de zieke bijstaat in het gebed.

Om zo te bidden en daarin kracht te vinden, kunnen de evangeliën en het rijke gebedenboek van de psalmen ons helpen. "Tot de Heer in al mijn benardheid riep ik, en Hij heeft mij geantwoord". (Ps 120, 1). Velen zijn ons in het bidden voorgegaan. In de Schrift klinkt hun vertrouwen door, hun vreugde en dank, maar ook hun noodkreten en hulpgeroep.

Ook andere gebedenboeken reiken ons de woorden aan. Eveneens is de overweging een rijke vorm van gebed:

ons de Heer voor ogen stellen en in Hem het lijden van de mensen in de wereld. Want Jezus Christus heeft in zijn gebed de weg leren zien die Hij moest gaan. En in diep vertrouwen op zijn Vader is Hij die weg tot het einde gegaan. "Vader, als Gij wilt, laat dan deze beker Mij voorbijgaan". Maar toch: niet mijn wil maar uw wil geschiede, (Luc 22, 42) heeft Hij gebeden. Maar ook: "Vader, in uw handen beveel ik mijn geest" (Luc 23, 46). De nabijheid van de Heer kan de zieke de kracht geven zijn levensweg in vrede te volbrengen.

Tekenen van Zijn nabijheid

Soms zijn gebaren en tekenen welsprekender dan woorden. Meer dan woorden kunnen een oogopslag, handgebaar, een attentie, uitdrukking geven aan onze gevoelens voor elkaar. Ook de Heer heeft ons daadwerkelijke tekenen nagelaten, de sacramenten, waarvan wij mogen geloven dat zij de Paasboodschap vertolken: "Ik ben verrezen en nog bij u". (Introitus Paasmis).

Hij gaf ons het teken van vergeving in de biecht, het sacrament van boete en verzoening. De biecht is eigenlijk een vertaling van het Onze Vader: "Vergeef ons onze schuld zoals ook wij aan anderen hun schuld vergeven". Het raakt de kern van het evangelie: "Ontvangt de Heilige Geest. Aan wie ge de zonden vergeeft, zijn ze vergeven, en aan wie ge ze niet vergeeft, zijn ze niet vergeven". (Joh. 20, 22-23). Van harte en van binnenuit vergeving schenken en het goed maken met de ander betekent dat gebroken mensen worden geheeld, dat er ruimte en vrijheid wordt geschapen. Want beiden kunnen opnieuw beginnen; er is weer een band die mensen bindt, één maakt en vrede geeft. De biecht is daarin: het uitspreken van tekortschieten om ook van God vergeving te verkrijgen: vergeef ons onze schuld zoals ook wij aan anderen hun schuld vergeven. Zo biechten kan gebeuren in de traditionele vorm van de biechtstoel, maar ook zo maar in een vertrouwelijk gesprek met een priester.

Hij gaf ons het teken van de eucharistie, de gedachtenis van Jezus' lijden, dood en verrijzenis, waarin Hij persoonlijk tegenwoordig komt en zich ten diepste met ons verenigt, ons leven deelt en hoop en uitzicht geeft. In zieken- en verpleeghuizen blijkt de zondagse eucharistieviering voor zieken en gehandicapten dikwijls een diepe belevenis te zijn.

In hun situatie krijgen vele gebeden een eigen klank, zij horen hun eigen verhaal. Vertrouwdheid en geborgenheid vinden zij terug en nieuwe moed krijgen zij voor de dagen die komen. Iets daarvan ontvangen zieken ook thuis wanneer zij zich bij de viering van de eucharistie betrokken voelen via de radio, televisie of parochietelefoon, en zij ook thuis de ziekencommunie kunnen ontvangen. Hoe waardevol is het als zieken 's zondags, maar ook op dagen in de week ter communie kunnen gaan.

Hij gaf ons het teken van de handoplegging en de zalving in het ziekensacrament. Het Tweede Vaticaans Concilie heeft deze zalving opnieuw de betekenis gegeven die zij in de eerste eeuwen van de Kerk had: een sacrament voor zieken. Helaas leeft nog altijd de opvatting dat deze zalving uitsluitend voor stervenden is bedoeld. Bediend worden roept nog steeds al te zeer de gedachte op van een naderende dood. Maar de apostel Jacobus zegt over de gelovige die dit sacrament ontvangt: "Het gelovige gebed zal de zieke redden en de Heer zal hem oprichten. En als hij zonden heeft begaan, zal het hem vergeven worden. Belijdt daarom elkander uw zonden en bidt voor elkaar, opdat zij genezing moogt vinden". (Jak. 5, 15-16).

In de ziekenzalving legt de Heer zijn hand op de zieke en schenkt hem innerlijke vrede. Zo kan hij nieuwe levenskracht ontvangen om zijn ziekte te aanvaarden, hoe deze dan ook moge verlopen. Een levenskracht die ook tot zijn herstel kan bijdragen. Deze zalving is dus geen angstwekkend teken van een naderend einde, maar juist een hernieuwd aangeraakt worden door de kracht van de Heer, die de zieke tot in het diepste van zijn bestaan wil genezen en sterken. Waarom dan deze ziekenzalving uitstellen tot menselijkerwijze geen genezing meer mogelijk is?

De ziekenzalving wordt thans dikwijls ook bij ziekentridua, in bejaarden- en verpleeghuizen gevierd voor groepen van zieken of bejaarde mensen. Wanneer dit goed wordt voorbereid kan daarmee tot uitdrukking worden gebracht, dat dit een sacrament van de kerk is. Bovendien kan er bemoediging en uitnodiging tot overgave van uitgaan. Zieken en bejaarden kunnen in de viering van dit sacrament weer nieuwe bezieling ontvangen om gesterkt hun levensweg te vervolgen.

Besluit

Wij hebben dit alles willen schrijven omdat zieken en lijdenden ons zeer ter harte gaan. Zijn de aandacht en zorg van de Kerk niet vanaf haar vroegste tijden in het bijzonder uitgegaan naar de lijdende mens en heeft de ziekenzorg zich niet vanuit de Kerk ontwikkeld?

Door de eeuwen heen heeft zij verkondigd en levend gehouden hetgeen Christus heeft getuigd en voorgeleefd: hoezeer God betrokken is juist bij hen die door leed zijn getroffen. Iedere mens draagt in het diepst van zichzelf een onpeilbaar mysterie. Het is het geheim van: ik, de ander en God. In het lijden en sterven wordt dit mysterie openbaar.

Het is een roeping dit in dienstbaarheid te verstaan. Daarom wilden wij schrijven over de zorg voor dodelijk zieken en over de vragen die zich rond het sterven kunnen voordoen, opdat het tot nadenken en bemoediging zal strekken. Ieder is, ook in zijn lijden en sterven, door God geroepen om naar het voorbeeld en in de kracht van Jezus Christus zijn weg te gaan. Want uiteindelijk dragen wij de belofte in ons dat wij door lijden en dood heen tot de heerlijkheid zullen komen, waarin "de dood niet meer zal zijn; geen rouw, geen gewezen, geen smart zal er zijn, want al het oude is voorbij". (Apok. 21, 4).

De genade en vrede van onze Heer zij met u allen.

De bisschoppen van Nederland
Utrecht, 5 maart 1985

Noten en bronnen

Noten

1. Voor hetgeen wij onder stervende en stervensproces verstaan, verwijzen wij naar "II Het Sterven, Menswaardig sterven" en "III Euthanasie, Wat wij onder euthanasie verstaan" van dit schrijven.
2. Schrijven van de Nederlandse Bisschoppen aan de Minister-President terzake van euthanasie en hulp bij zelfdoding, 16 juni 1983.
3. Zie tekst bron nr. 4.

Bronnen

Bronnen waaruit uitvoerig is geput en die een richtlijn hebben gegeven zijn de H. Schrift en de volgende kerkelijke documenten:

1. Heilige Schrift in de Willibrordvertaling van de katholieke Bijbelstichting, Boxtel 1975.
2. Verklaring van de Heilige Congregatie voor de Geloofsleer over de euthanasie, 5 mei 1980 (vertaling Archief der kerken, 35 (1980) kol. 801-807).
3. Pastorale Constitutie 'Gaudium et Spes' van het Tweede Vaticaans Concilie over de Kerk in de wereld van deze tijd d.d. 7 december 1965 (vertaling "Constituties en Decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie", Katholiek Archief, Amersfoort 1967).
4. Apostolische brief 'Salvifici doloris' van Paus Johannes Paulus II over de christelijke zin van het menselijk lijden d.d. 11 februari 1984 (vertaling in de reeks "Teksten uit de R.K. Kerk", de Horstink/Amersfoort 1984).
5. Schrijven van de Nederlandse Bisschoppen aan de Minister-President terzake van euthanasie en hulp bij

zelfdoding, 16 juni 1983.