

Is de mens schepper ?

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

Het antropocentrisme als de wortel van alle kwaad?

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

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



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

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

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

Gegronde vrees?

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



de infrahumane levende wezens.

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

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

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

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



ruimte om zijn scheppend handelen ten toon te spreiden.

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

Antropocentrisme, maar geen “antropo-solipsisme”

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

Humaniseren in plaats van vertechneren

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

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



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

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

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

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

Noten

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

(2), p. 417-418.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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