https://boeken.medische-ethiek.nl/hoofdstuk-i-de-hedendaagse-stromingen-en-de-christelijke-mensvisie-in-de-medische-ethiek/ Versie/version: 23 maart 1994

Hoofdstuk I: De hedendaagse stromingen en de christelijke mensvisie in de medische ethiek

door prof.dr. W.J. Eijk
Hoofdstuk I uit "Wat is menswaardige gezondheidszorg ?", onder redactie van prof.dr. W.J. Eijk en prof.dr. J.P.M. Lelkens, Colomba Oegstgeest, 1994

Inleiding

Weinigen hebben het moderne ethische aanvoelen zo treffend gekenschetst als Joseph Fletcher. In het voorwoord op zijn *Situation Ethics. The new morality* citeert hij de volgende anekdote. Een vriend van hem arriveerde in St. Louis juist op het moment dat de campagne voor de presidentsverkiezingen te einde liep. Zijn taxi-chauffeur steekt zijn voorkeur niet onder stoelen of banken: "Ik en mijn vader en grootvader en hun vaderen voor mij hebben altijd op de Republiekeinen gestemd." "O," zei Fletcher's vriend, "Ik begrijp dat dat betekent dat u voor senator zus-en-zo zal stemmen." "Nee," antwoordde de chauffeur, "er zijn momenten waarop een mens zijn principes opzij moet zetten en doen wat goed is." Fletcher verklaart deze taxi-chauffeur tot de held van zijn boek: "That St. Louis cabbie is this book's hero." (1)

Altijd op een politieke partij van voorkeur stemmen is op zich nog geen moreel principe, al kan de keuze wel door morele opvattingen zijn ingegeven. De anekdote karakteriseert echter het ethisch denken van onze tijd. Een politicus die voor de voeten geworpen wordt dat hij geen respect voor het leven heeft, omdat hij voor legalisering van euthanasie pleit, antwoordt verontwaardigd: "Hoe durft u dat te beweren? Ik ben in principe voor de bescherming van het menselijk leven en tegen doden. Maar er zijn situaties waarin de pijn en de ontluistering van het leven zo ondraaglijk worden, dat levensbeëindiging de enige oplossing is." Hij heeft principes, maar zet ze in sommige gevallen opzij.

Dit brengt ons tot de kern van de discussie. Voor deze politicus zijn normen hooguit algemeen. Algemene normen zijn normen die meestal gelden maar niet altijd. Van veel normen is iedereen het erover eens dat ze algemeen zijn. "Je moet het leven van de menselijke persoon beschermen en in stand proberen te houden" is daar een voorbeeld van. Met kunstmatige beademing kan een bewusteloze patiënt desnoods jarenlang in leven worden gehouden, maar dat is niet verplicht en eventueel zelfs verkeerd. Over het moment waarop men mag of moet ophouden, lopen de meningen uiteen, maar dat deze norm uitzonderingen kent, wordt door niemand in twijfel getrokken.

Diepgaand meningsverschil ontstaat echter wanneer een bepaalde norm absoluut wordt genoemd. Absolute normen gelden altijd en overal, onafhankelijk van tijd, plaats of persoon. Het zijn principes de nooit ofte nimmer opzij mogen worden gezet. Typerend is dat ze een ontkenning bevatten: "men mag geen onschuldige mensen doden." Deze norm wordt door de katholieke kerk en orthodox-protestantse kerken alsook door sommige aanhangers van niet religieuze ethische stromingen voor absoluut gehouden. Hieruit wordt afgeleid dat bijvoorbeeld euthanasie en suïcide niet zijn toegestaan, hoe erg de situatie ook mag zijn.

Juist dit laatste maakt absolute normen in de ogen van de meesten in onze maatschappij verdacht. Waren absolute normen vroeger gemeengoed, in de twintigste eeuw is dat snel en grondig veranderd. Nu wordt juist de aanhanger van de absolute norm met argwaan bejegend. Zijn visie wordt als legalisme afgedaan en te rigoureus gevonden. (2) Opnieuw is het Fletcher die de houding van onze samenleving tegenover de verkondiger van de absolute norm, treffend verwoordt: "Zelfs als de legalist het echt betreurt dat de wet liefdeloze en rampzalige beslissingen vereist, roept hij nog `Fiat justitia, ruat caelum,' (laat gerechtigheid

geschieden, ook al komt de hemel naar beneden). Hij is de man die Mark Twain `een goede man in de ergste zin van het woord' noemde." (3)

Daarmee wordt de bewijslast bij hen gelegd, die zoals de auteur van dit artikel ondanks alle mogelijke consequenties aan bepaalde absolute normen vasthouden. Ons wordt zo een handschoen toegeworpen die we niet mogen laten liggen: "Weest altijd bereid tot verantwoording aan alwie u rekenschap vraagt van de hoop die in u leeft" (1 Petr. 3, 15). De opvatting die althans naar het inzicht van de meesten het minst begrijpelijk overkomt, behoeft een nadere verklaring. Deze wordt vruchtbaarder wanneer we vertrouwd zijn met de sinds de Tweede Wereldoorlog toonaangevende ethische systemen die het bestaan van absolute normen, althans met betrekking tot concrete handelingen, uitsluiten. De situatie-ethiek die vooral onder vrijzinnige protestanten veel aanhangers telde, bepaalde het beeld in de jaren vijftig en zestig. Uit onvrede met de situatie-ethiek en door de crisis in de natuurwetsinterpretatie ging binnen de katholieke moraaltheologie vanaf de tweede helft van de jaren zestig de voorkeur uit naar de teleologische fundering van normen. Deze beide stromingen worden daarom eerst besproken. Daarna wordt bestudeerd hoe zij de seculiere bioethiek hebben beïnvloed. Dit bereidt het pad tot de beantwoording van de hamvraag of de christelijke mensvisie absolute normen voor ons gedrag impliceert of niet.

1. De situatie-ethiek

De grondgedachte van de situatie-ethiek is dat het gedrag van de mens nooit in abstracto, maar uitsluitend vanuit de concrete omstandigheden van het individu, zijn voorgeschiedenis en het netwerk van relaties waar hij deel van uitmaakt, moreel kan worden beoordeeld. Zowel deze grondgedachte als de term "situatie-ethiek" zijn ontwikkeld door de duitser Eberhard Grisebach (1880-1945) in zijn boek Gegenwart uit 1928. (4) Volgens hem zouden er uit het wezen van de mens geen universele normen kunnen worden afgeleid. Pogingen daartoe zouden op zelfgemaakte voorstellingen berusten die uit herinneringen van het verleden of uit een schijnwereld zouden voortkomen en de aandacht mens van de concrete situatie afleiden. (5) Vandaar dat hij voor een "Gegenwartsethik" pleit. (6) Met "Gegenwart" bedoelt hij de actuele situatie hier en nu. Elke situatie waarin zich een ethisch conflict voordoet, zou zo uniek zijn dat er geen enkele algemene regel op van toepassing zou kunnen zijn. Bijgevolg zou alleen het individu zelf in zijn situatie een beslissing kunnen nemen: "Het kan de kritische denker niet ontgaan, dat een wetenschappelijke ethiek ondanks haar vermeende absolute fundering geen mens op het ogenblik zegt, wat hij hier en nu moet doen, dat zij niet de garantie kan geven, wie ook maar tot de ethische existentie in de actuele situatie (Gegenwart) te brengen." (7)

Verschillende factoren hebben tot de ontwikkeling van de situatie-ethiek bijgedragen. (8) Een belangrijke oorzaak is het nominalisme van William van Ockham (1285?-1350), dat grote invloed op de reformatie heeft uitgeoefend. (9) Het nominalisme ontkent dat wij met universele begrippen het wezen van de dingen kunnen kennen. Wij zouden alleen de individuele dingen kennen. Bijgevolg zou het onmogelijk zijn om uit de wezensnatuur van de mens normen af te leiden of op basis van het wezen van de handeling vast te stellen dat zij in zich goed of kwaad is. Volgens Ockham en de reformatoren weet de mens alleen door middel van de Heilige Schrift wat wij te doen of te laten hebben. Of een handeling goed of kwaad is, zou ervan afhangen of God haar opgedragen of toegestaan respectievelijk verboden heeft. Absolute normen zijn sowieso niet gemakkelijk uit de Heilige Schrift af te leiden. Dat werd echter nog moeilijker door de historisch-kritische bijbelexegese van de negentiende en twintigste eeuw. Vandaar dat juist in vrijzinnig protestantse kringen de situatie-ethiek algemeen weerklank vond.

Zonder twijfel kan de situatie-ethiek de ethiek van de existentialistische filosofie worden genoemd, die grote nadruk legt op het unieke en concrete.

Voorts moet ook de invloed van het natuurwetenschappelijk denken niet worden onderschat. In de natuurwetenschappen wordt wel naar de formulering van algemene wetmatigheden gestreefd, maar deze kunnen in principe weer ter discussie worden gesteld. Door middel van experimenten, dus toetsing aan concrete waarnemingen, wordt geprobeerd tot een nauwkeuriger formulering te komen. Door de sterke presentie van het natuurwetenschappelijk denken wordt zo de indruk gewekt alsof alles ook op andere terreinen, zoals bijvoorbeeld dat van de ethiek, door nieuwe ontdekkingen en ontwikkelingen achterhaald zou kunnen worden.

Tenslotte worden normen zoals in de inleiding gezegd vaak gezien als rigoureus en star. Door de welvaart en de techniek is het leven in het algemeen veel comfortabeler geworden dan vroeger. Dit vermindert echter de bereidheid om lijden, teleurstellingen en tegenslag te incasseren. Daardoor bestaat er ook minder bereidheid de zware consequenties die de naleving van sommige normen in de praktijk met zich mee kan brengen, te aanvaarden.

Vormen van situatie-ethiek

Zoals bij zoveel stromingen bestaat er ook hier geen eenstemmigheid. Onderscheiden kunnen worden de extreme situatie-ethiek, een meer relativerende variant en de situatie-ethiek als aanvulling op de toepassing van algemene normen.

De extreme situatie-ethiek is vooral door J.-P. Sartre verdedigd. De vrijheid van de mens is voor hem onverenigbaar met het bestaan van God. Omdat de mens niet door God geschapen zou zijn, zou hij geen voorgegeven wezensnatuur hebben, die voor zijn gedrag normerend zou zijn. Dit brengt Sartre tot zijn beroemde uitspraak dat bij de mens de existentie aan de essentie voorafgaat: “Wat betekent het hier dat de existentie aan de essentie voorafgaat? Dat betekent dat de mens eerst bestaat, voorkomt, de wereld binnentreedt, en daarna zichzelf definieert.” (10) Omdat er geen bij de schepping voorgegeven menselijke natuur is, moet hij zelf zijn wezensnatuur bepalen, de zin van zijn leven vaststellen en zijn eigen persoonlijke normen creëren. Er zouden geen objectieve normen die de mens zouden zijn voorgegeven en die onafhankelijk van zijn eigen voorkeur geldig zouden zijn. Als de mens “authentiek” zou leven, dan zou het aandurven om zijn eigen subjectieve normen te ontwerpen: “Jullie zijn vrij: kiest, dat wil zeggen weest creatief. Geen enkele algemene moraal kan jullie aangeven wat er gedaan moet worden.” (11) De mens heeft daarom volgens Sartre een absoluut zelfbeschikkingsrecht.

In de periode vlak na de Tweede Wereldoorlog oefenden Sartre’s ideeën in West-Europa een sterke aantrekkingskracht uit. Dit wordt wel verklaard uit de verschrikkelijke ervaringen tijdens de oorlog, die het geloof aan een algemeen geldende moraal deden wankelen. Al doet zijn visie op de vrijheid van de mens tot op onze dagen onmiskenbaar haar invloed gelden, lang heeft zij het niet uitgehouden. De consequenties ervan zouden absurd zijn. Waar zou de rechter de competentie vandaan halen om het gedrag van een crimineel te toetsen, wanneer ieder zijn eigen normen moet ontwerpen? Hoe zou een samenleving ooit onder zo’n ongebreideld vrijheidsideaal kunne functioneren? Ook al had Sartre de vrijheid nog zo hoog in het vaandel geschreven, hij zag over het hoofd dat zijn mensvisie net zo goed met het ideaal van de totalitaire staat verenigd kan worden. Waarom zou je immers de menselijke persoon moeten respecteren, als hij geen voorgegeven wezensnatuur en dus ook geen voorgegeven objectieve waardigheid zou hebben?

De situatie-ethiek als aanvulling op een algemeen geldende moraal is gepropageerd door de katholieke dogmaticus Karl Rahner. Hij hield aan een essentiële ethiek vast, die inhoudt dat er gemeenschappelijke normen zijn die niet in bepaalde situaties hun geldigheid zouden verliezen. Dit is echter onvoldoende om te

weten wat men in de concrete situatie moet doen vanwege het unieke karakter van elke menselijke persoon, alsook vanwege het feit dat God mensen tot een bijzondere levensweg kan roepen, die niet voor iedereen gelijk is. (12) De aanvullende ethiek die hiervoor nodig is noemde hij niet situatie-ethiek, maar “formale Existentialethik.” Het is een existentiële ethiek omdat ze de concrete situatie van de persoon betreft. Hiervoor kunnen echter geen inhoudelijke (materiële) normen worden gegeven, maar hooguit enkele formele aspecten worden belicht, zoals de vaststelling dat deze normen bestaan, de houding die men ertegenover moet aannemen en het respect dat de gemeenschap ervoor moet hebben. Rahner’s “formale Existentialethik” heeft echter praktisch geen navolging gevonden. (13)

De meest invloedrijke vorm is ongetwijfeld die van de relativerende situatie-ethiek geweest. Om deze reden zullen we daar apart aandacht aan besteden.

De relativerende situatie-ethiek

De relativerende situatie-ethiek vindt haar oorsprong in onder meer het werk van Bonhoeffer: “De wijze mens is er zich bewust van dat de werkelijkheid voor principes weinig ontvankelijk is; want hij weet dat de realiteit niet op principes is gebouwd, maar dat zij op de levende en scheppende God berust. Hij weet daarom dat de werkelijkheid nog niet bij de zuiverste principes baat vindt … Principes zijn slechts gereedschappen in Gods hand, die dadelijk weggegooid kunnen worden, wanneer ze onbruikbaar zijn.” (14)

Hier klinkt in door dat principes eventueel opzij dienen te worden gezet, als de situatie dat vergt: “De kwestie van het goede dienen we altijd te beantwoorden in een situatie die niet meer kan worden teruggedraaid … We vragen ons niet af wat goed is in zichzelf; maar we vragen wat, vanuit de veronderstelling dat het leven gegeven is, voor ons als levende mensen goed is … De vraag wat goed is, wordt gesteld en beslist temidden van elke welomschreven, zij het niet besloten, unieke en voorbijgaande situatie in ons leven, temidden van onze levende relaties met mensen, dingen, instellingen en krachten, met andere woorden midden in onze historische existentie.” (15)

Overigens trekt Bonhoeffer zelf uit zijn fundamentele ethiek nog niet zulke vergaande consequenties als de latere situatie-ethici dat zullen doen. Zo verwerpt hij abortus provocatus, ook indien verricht om het leven van de moeder te redden. (16) De situatie speelt echter duidelijk een rol in zijn beoordeling van de zelfgekozen dood. Zelfdoding is pas “zelfmoord,” aldus Bonhoeffer, wanneer de dader alleen met zijn eigen belang rekening houdt. Mocht zelfdoding echter zelfopoffering zijn, dan kan zij niet zonder meer als een verkeerde handeling worden afgewezen. Dit zou bijvoorbeeld voor de krijgsgevangene gelden die de hand aan zichzelf slaat uit vrees dat hij tijdens martelingen zijn land, familie of vrienden verraadt. Met wat meer reserve past hij dit ook op suïcide naar aanleiding van een ongeneeslijke ziekte toe: “Als een lijder aan een ongeneeslijke ziekte, moet zien dat zijn verzorging zijn familie materieel en psychisch ruïneert, en hij zichzelf daarom op eigen initiatief van deze last bevrijdt, dan zijn er ongetwijfeld veel bezwaren tegen zo’n niet-geautoriseerde handeling, en toch zal een veroordeling onmogelijk zijn. Met het oog op dergelijke gevallen kan het verbod op suïcide nauwelijks als absoluut worden gesteld, in die zin dat men zelfs de vrijheid op zijn eigen leven op te offeren uitsluit.” (17)

In de jaren vijftig en zestig bouwen Joseph Fletcher (18) en de anglicaanse bisschop Robinson (19) de situatie-ethiek in al haar consequenties tot een systeem uit. Fletcher verklaart zich uitdrukkelijk een aanhanger van het nominalisme, waar hij schrijft: “Goed en kwaad zijn extrinsiek aan het ding of de handeling. Het hangt allemaal van de situatie af. Wat goed is in het ene geval, bijvoorbeeld geld lenen aan een vader die het nodig heeft voor zijn hongerende gezin, kan kwaad zijn in een ander geval, bijvoorbeeld geld lenen aan een vader met hongerige kinderen, wanneer hij als gok- of alkoholverslaafde bekend staat.” (20)

Of een handeling goed of kwaad is hangt van vier factoren af: het doel, het middel, het motief en de

voorzienbare consequenties. (21) De essentie van de situatie-ethiek is dat alleen liefde als doel essentieel (intrinsiek) goed is en als zodanig nooit mag worden geschonden. Alle andere doelen en middelen zijn goed of kwaad naar gelang de concrete omstandigheden. De enige norm is daarom die van de liefde. (22)

Dat binnen de christelijke ethiek de liefde centraal staat, lijdt geen twijfel (vergelijk: Mt. 5, 43-48; 22, 34-40; Mc. 12, 28-34; Lc. 6, 27-35; 10, 25-37; Rom. 13, 8-10; Gal. 5, 14). Door zich tegen de farizeïsche wetsinterpretatie af te zetten zou Jezus het belang van de morele wet hebben gerelativeerd. Dit zou bijvoorbeeld kunnen worden afgeleid uit wat Hij met betrekking tot de sabbatsrust heeft gezegd: “De sabbat is gemaakt om de mens, maar niet de mens om de sabbat” (Mc. 2, 27). Maar wat dan te denken van die schriftplaatsen waar zondige handelingen worden opgesomd, die de dader van het Koninkrijk Gods uitsluiten: “Hoerenlopers, afgodendienaars, echtbrekers, schandknapen, knapenschenders, dieven, uitbuiters, dronkaards, lasteraars, oplichters, zij zullen het koninkrijk Gods niet erven” (1 Kor. 6, 9-10). Het gaat hier echter niet, aldus Robinson, om een wetgeving waarin voor altijd en eeuwig zou zijn vastgelegd, wat de liefde verlangt, maar om voorbeelden van de wijze waarop de norm van de liefde door de christenen van de eerste eeuw onder de toen geldende omstandigheden moest worden toegepast. Zo zou bijvoorbeeld sexuele gemeenschap buiten het huwelijk zijn afgewezen, omdat het vergrijp aan de vrouw als een vergrijp aan een eigendom zou zijn opgevat. (23)

Daarmee is niet gezegd dat de aanhangers van situatie-ethiek de waarde van concrete normen totaal zouden ontkennen. Hun waarde zou hierin liggen dat ze in de concrete omstandigheden het individu een oriëntatiepunt geven aan de hand waarvan hij kan bepalen wat de liefde in de concrete situatie vraagt. Of deze normen echter metterdaad worden toegepast, hangt van de situatie af. Zij hebben slechts een relatieve geldigheid: “Al het overige, alle andere algemeenheden, (bijvoorbeeld “Men moet de waarheid vertellen” of “Men moet het leven respecteren”) zijn hooguit maximes, nooit regels”. (24) Dat je geen onschuldige mensen mag doden, is er een voorbeeld van. Na de oorlog nam het Amerikaanse Congres een speciaal wetsvoorstel aan, waardoor het burgerschap werd verleend aan een joodse vrouwelijke arts uit Roemenië, die in een concentratiekamp drieduizend joodse vrouwen had geaborteerd. De reden was dat zwangere vrouwen werden verbrand. “Zelf al gaan we ervan uit dat de embryo’s “mensenlevens” zijn ...,” zo zegt Fletcher, “door er drieduizend te doden redde de dokter drieduizend mensenlevens en voorkwam ze de moord op zesduizend.” (25)

Hierin wordt duidelijk dat bij de toepassing van maximes de berekening van de gevolgen een doorslaggevende rol speelt: “... het wordt duidelijk dat wanneer de liefdesethiek serieus naar een sociaal beleid zoekt, zij een coalitie met het utilitarisme moet vormen,” aldus Fletcher. (26) Een voorbeeld is volgens hem Dr. Arrowsmith in een roman van Sinclair Lewis. Deze geeft slechts aan vijftig procent van de inwoners van een eiland in de Carribische Zee, waar de pest is uitgebroken, een antiserum ondanks dat hij van de werkzaamheid ervan overtuigd is. Op deze manier laat hij de andere helft aan haar lot over. Zijn intentie is door middel van een experiment de sceptische autoriteiten van de therapeutische werking van het antiserum te overtuigen en zodoende de kans de krijgen bij toekomstige epidemieën nog veel meer mensenlevens te redden. (27)

In de hier beschreven vorm wordt de situatie-ethiek nog nauwelijks beleden. Toch zijn we er iets langer bij blijven stilstaan, omdat zij nog steeds haar invloed in onze samenleving doet gelden. Op de vraag hoe hij zijn katholieke achtergrond kon combineren met een stem ten gunste van de legalisering van euthanasie, antwoordde een van huisuit katholiek politicus dat actieve euthanasie bij iemand die aan een ernstige en ongeneeslijke ziekte leed, een liefdevolle handeling kon zijn. De belangrijkste erfenis van de situatie-ethiek is wel het beroep op het persoonlijke autonome geweten dat onfeilbaar zou zijn. Zoals we hebben gezien, benadrukte de grondlegger van de situatie-ethiek, Grisebach, dat het individu in zijn eigen situatie de morele beslissing moet nemen. De enige die de situatie echt kent, zou de handelende persoon zelf zijn. Een ander zou

niet in zijn huid kunnen kruipen en de situatie vanuit zijn positie beoordelen. Bijgevolg zou de handelende persoon zijn eigen rechter, omdat hij de enige zou zijn die zou kunnen uitmaken wat de liefde in zijn situatie vraagt. Dit betekent dat zijn geweten “autonoom” is, dat wil zich zeggen zichzelf (autos) in de concrete situatie zijn eigen wet (nomos) is. Het is in deze zin dat Robinson de situatie-ethiek de “enige ethiek” voor de “mondige mens” noemt. (28)

Kritische kanttekeningen

Omdat de relativerende situatie-ethiek in eerste instantie als een christelijke ethiek is bedoeld, ligt het voor de hand dat we ons op de eerste plaats afvragen of zij aan de ethiek van de Heilige Schrift beantwoordt. De bijbel, vooral het Nieuwe Testament, stelt ontegenzeggelijk de liefde boven alles, maar leert niet dat de afzonderlijke morele normen het tegen de liefde zouden moeten afleggen. Het Oude Testament legt een direct verband tussen de liefde voor God en het naleven van de morele wet: “Gij moet Jahwe uw God beminnen met heel uw hart, met heel uw ziel en met al uw krachten. De geboden die ik u heden voorschrijf, moet ge in uw hart prenten” (Deut. 6, 5-6; vgl. 10, 12-13; 11, 13; 30, 16).

Gewaarschuwd wordt tegen een uiterlijke gehoorzaamheid die niet door de liefde wordt bezield (Deut. 26, 16). In het Nieuwe Testament wordt het gebod van de liefde nog centraler gesteld, maar dat laat de geldigheid van concrete morele normen onverlet. Wanneer de rijke jongeling vraagt hoe hij het eeuwig leven kan verwerven, somt Jezus enkele van de tien geboden op (Mt. 19, 18). De kritiek van Jezus op de farizeeën en schriftgeleerden richt zich niet zozeer op de joodse wet als zodanig, maar vooral op hun legalistische houding (Mt. 23, 23). De Oud-Testamentische geboden die door Jezus worden gerelativeerd, zoals die betreffende het eten van de toonbroden en de sabbatsrust, zijn liturgische of ceremoniële voorschriften, maar geen morele normen.

Uit de zondenlijsten die op meerdere plaatsen in het Nieuwe Testament worden vermeld, blijkt dat concrete normen ernstig moeten worden genomen (1 Kor. 6, 9-10; Gal. 5, 19-21; Ef. 5, 3-5; Op. 22, 15). Een aantal van de daar opgesomde handelingen wordt nog steeds algemeen als moreel verwerpelijk beschouwd. Bovendien maakt de uitspraak dat de overtreders het Koninkrijk Gods niet zullen erven, het onwaarschijnlijk dat de zondenlijsten louter en alleen concretisering van de liefde geldig voor de eerste eeuw zouden zijn maar niet meer voor onze tijd.

Enkele uitspraken van Paulus, waarin hij zich ongunstig over de wet lijkt uit te laten, worden wel gebruikt om een wig te drijven tussen een leven vanuit de Geest en een houding van liefde, dus een zekere intentiemoraal, enerzijds en de christelijke morele leer met zijn concrete normen anderzijds: “Want de letter doodt, maar de Geest maakt levend” (2 Kor. 3, 6). Hiermee keert Paulus zich echter tegen de joden en christenen van joodse afkomst die de letterlijke navolging van de Oud-Testamentische wet als een vorm van zelfrechtvaardiging en zelfverlossing opvatten. Op andere plaatsen spreekt Hij zeer gunstig over de morele wet van het Oude Verbond: “Betekent dit dat wet en zonde een en hetzelfde zijn? Volstrekt niet! Maar wel is het waar dat ik de zonde niet heb leren kennen tenzij door de wet … Wel is de wet heilig, en het gebod is heilig, rechtvaardig en goed … Zo blijkt door het gebod hoe bovenmatig zondig de zonde is” (Rom. 7, 7.12-13).

De wet is op zich ook “geestelijk” (Rom. 7, 14), dat wil zeggen van God afkomstig. Paulus beveelt de navolging van de wet dan ook aan (Rom. 2, 13). De tegenstelling tussen wet en Geest betekent niet dat de wet is afgeschaft, maar duidt wel het specifieke van de Nieuw-Testamentische wet, de genade van de Heilige Geest als het belangrijkste element van de Nieuwe Wet. De Heilige Geest vormt de mens innerlijk om zodat zijn handelingen een bovennatuurlijke waarde krijgen, die is geproportioneerd aan zijn nieuwe bestemming, namelijk kind van God te zijn. (29)

Het is naïef te veronderstellen dat iedere mens met zijn persoonlijk geweten in de gegeven omstandigheden

zou kunnen uitmaken wat de liefde vergt. De bijbel zal de “mondigheid van de moderne mens” niet onderschrijven. De mens die onder invloed van de Heilige Geest staat, kan onder Zijn leiding weten wat hij moeten doen (Rom. 8, 1-11; Gal. 5, 16-18; 1 Tess. 4, 8-9; 1 Joh. 2, 20). Zonder Gods leiding is, aldus de Heilige Schrift, het oordeel van de mens niet zonder meer betrouwbaar (Rom. 1, 18-32; Joh. 8, 44). Bovendien laat de dagelijkse ervaring laat zien dat voor veel mensen door onwetendheid, een gebrekkige opvoeding en ook hun persoonlijk instelling en karakter zo’n hoge graad van autonomie ondenkbaar is. Wie het persoonlijk geweten voor onfeilbaar houdt, vergeet dat het geweten kan dwalen.

Het is duidelijk er buiten de liefde nog andere absolute normen zijn. Niemand zal bijvoorbeeld een imprudente of rechtvaardige handeling goedkeuren. Men kan niet zoals Fletcher meent liefde helemaal met de rechtvaardigheid laten samenvallen door de rechtvaardigheid te definiëren als “gedistribueerde liefde.” (30) Rechtvaardigheid is een noodzakelijke voorwaarde voor de liefde, maar liefde is meer dan rechtvaardigheid alleen. De beperking tot de liefde als de enige absolute norm met uitsluiting van andere normen die de liefde een concrete inhoud geven, maakt dat uiteindelijk praktisch alles in naam van de liefde verdedigd kan worden. In de Tweede Wereldoorlog zond de Britse geheime dienst vrouwelijke agenten naar Duitsland terug, terwijl van tevoren bekend was dat ze zouden worden gearresteerd en ter dood gebracht. Zodoende kon het geheim worden gehouden dat de Duitse code was gebroken. Fletcher verdedigt dit wat al te gemakkelijk in naam van de liefde als hij zegt: “Situational casuistry could easily approve their decision.” (31)

De nominalistische gedachte dat algemene principes op historische situaties of handelingen volstrekt niet toepasbaar zouden zijn, is onhoudbaar. Neem bijvoorbeeld de toelaatbaarheid van de oorlog en de nucleaire bewapening: “De situatie van het bedreigd-zijn door een dergelijke oorlog, die een gemeenschappelijke is voor vele mensen, zo niet voor de gehele mensheid, maakt echter blijkbaar een gemeenschappelijke beschouwing van het zedelijk standpunt ten aanzien van deze kwestie zowel mogelijk alsook noodzakelijk.” (32)

De menselijke persoon is als zodanig duidelijk onderscheiden van niet-personen en datzelfde geldt ook voor hun waardigheid. Het doden van een mens is iets anders dan het doden van een dier. Dat betekent dat personen iets gemeenschappelijks hebben dat men aan levende wezens die geen personen zijn, niet kan toeschrijven.

Hiermee komen we op het meest fundamentele probleem van de hele situatie-ethiek. Liefde is zonder twijfel een absolute norm en intrinsiek goed, maar wat is liefde? Liefde is zonder de essentile eigenschappen van de persoon die liefheeft en die bemind wordt, niet te definiëren. Daarom is niet de liefde maar de persoon het meest fundamentele gegeven van de ethiek. Hij is het fundamentele intrinsieke goed. Hun nominalistisch uitgangspunt verhindert de aanhangers van de situatie-ethiek om dit in te zien. Het wezen van de menselijke persoon zou men immers niet kunnen kennen. Daardoor ontstaat echter binnen hun eigen systeem een onoverkomelijke moeilijkheid, namelijk dat de liefde bij hen een ondefinieerbare grootheid blijft, niet alleen in materieel maar ook in formeel opzicht.

2. De teleologische ethiek

De klassieke katholieke moraaltheologie onder druk

Slechts enkele katholieke moraaltheologen hebben de situatie-ethiek overgenomen. (33) De meeste achten haar te subjectief omdat ze de invulling van de absolute norm van de liefde onder de concrete omstandigheden aan het individu overlaat. (34) Tegelijkertijd kan er sinds de jaren vijftig een groeiend onbehagen ten aanzien van de klassieke moraaltheologie worden geconstateerd. Deze laatste wordt als een deontologisch soort ethiek

ondervonden, dat is een ethiek die de morele wetten uit de wezensnatuur van de handeling zou afleiden (deon is het griekse woord voor plicht of wet). (35) De deontologische ethiek zou tot de formulering van absolute normen leiden, die men onder alle omstandigheden overal en altijd ongeacht de consequenties zou moeten respecteren. Zo verwerpt de klassieke katholieke moraaltheologie directe abortus provocatus, ook al staat het leven van de zwangere vrouw op het spel.

Daarom kozen veel katholieke moraaltheologen midden jaren zestig voor een teleologische fundering van de moraal. De teleologische ethiek (het griekse woord telos betekent doel) komt tot een moreel oordeel over de menselijke handeling door middel van een afweging van haar goede en kwade consequenties. In zijn meest zuivere vorm slaat deze definitie op het utilitarisme. De engelse filosofe Anscombe introduceerde in 1958 de algemene benaming “consequentialism” voor utilitaristische en aanverwante stromingen. (36) Ook protestantse ethici volgden deze trend, omdat de afweging van de waarneembare gevolgen van de handeling als een objectief criterium werd gezien, waardoor de teleologische ethiek een goed alternatief voor de situatie-ethiek leek te zijn.

Dat de morele beoordeling van een handeling van de consequenties van die handeling voor de handelend persoon en/of anderen zou afhangen, is een typische erfenis van het utilitarisme. Deze stroming vindt haar oorsprong in het Britse empirisme van de achttiende en negentiende eeuw. Volgens het utilitarisme is een handeling moreel goed, wanneer ze nuttig is. Afhankelijk van het gestelde doel kunnen diverse typen van utilitarisme worden onderscheiden. Volgens het individueel utilitarisme is dit doel het goed van de enkeling. Dit wordt meestal opgevat als “pleasure,” terwijl het kwaad met “pain” wordt geïdentificeerd. In feite benadert het individueel utilitarisme het hedonisme van Epicurus. Het sociaal utilitarisme ziet het goed van de samenleving als het doel van het menselijk handelen. Tot deze stroming behoren Jeremy Bentham (1748-1832) en John Stuart Mill (1806-1873). Het klassieke grondprincipe van het sociaal utilitarisme is dat een handeling als moreel goed wordt beschouwd, indien zij een nuttig middel is voor het bewerkstelligen van “the greatest happiness of the greatest number of people:” “De overtuiging die nuttigheid of het principe van het grootste geluk als uitgangspunt van de moraal accepteert, houdt dat handelingen goed zijn naar de mate waarin zij het geluk bevorderen, kwaad naar de mate waarin zij het tegengestelde van het geluk voortbrengen. Met geluk wordt genot en de afwezigheid van pijn bedoeld; met ongeluk pijn en de beroving van het genot.” (37)

Utilitaristen gaan ervan uit dat men uit de wezensnatuur van de menselijke persoon of uit menselijke handelingen geen normen kan afleiden, maar alleen uit de consequenties van het handelen. Deze zijn in het algemeen neutraal of waardevrij. Pas na afweging van de nuttige en onnuttige gevolgen kan men tot een morele beoordeling van de handeling komen.

Dit is een uitvloeisel van wat als “is-ought” discussie bekend staat. David Hume (1711-1776) verweet de moraaltheologen van zijn tijd dat ze uit een “is” (zijn) een “ought” (moeten) afleiden. (38) Zo werd bijvoorbeeld het verbod op suïcide als volgt afgeleid. Alle mensen streven van nature naar zelfbehoud. Dit zou betekenen dat de mens naar zelfbehoud moet streven en om die reden geen suïcide mag plegen. De terechte vraag die Hume stelde, is waarom “zijn” plotseling in “moeten zijn” kan worden veranderd. Hier wordt geen logische verklaring voor gegeven. In deze eeuw is de “is-ought” discussie nog steeds actueel. Zij wordt vaak aangeduid als de fact/value dichotomie, wat betekent dat uit een feit geen waarde kan worden afgeleid.

De onverklaarde sprong van zijn naar moeten zijn, is inherent aan de aan de interpretatie van de morele natuurwet, die eind zestiende eeuw door de jezuïet Francisco Suarez is ontwikkeld en sindsdien door moraaltheologen tot in de zestiger jaren van deze eeuw vrij algemeen werd toegepast. Vooral tijdens de discussie over de geoorloofdheid van anticonceptie bleek deze argumentatie vanuit de natuurwet ontoereikend.

Het klassieke argument was dat de geslachtsorganen van nature op de voortplanting zijn gericht. Deze natuurlijke doelgerichtheid (finaliteit) zou men onder alle omstandigheden dienen te respecteren. Omdat anticonceptie de natuurlijke doelgerichtheid van de geslachtsorganen zou “perverteren,” zou zij onaanvaardbaar zijn. De juiste kritiek hierop was dat wij zo vaak de natuurlijke finaliteit (doelgerichtheid) van orgaansystemen zonder morele bezwaren hinderen. Met oorwatjes verminderen wij het gehoor. Pijnstillers belemmeren de normale functie van het zintuiglijk zenuwstelsel. (39) Het is duidelijk dat de overstap van “zijn” naar “moeten” binnen het natuurwetsconcept van Suarez niet wordt gelegitimeerd.

De utilitaristen, zo hebben we gezien, maken de sprong van “zijn” naar “moeten” via een afweging van de consequenties van de handeling. Dit inzicht wordt nu in de jaren zestig door veel moraaltheologen vooral in katholieke kring overgenomen. Een handeling zou moreel goed zijn, als het goede beoogde effect in een evenredige (proportionele) verhouding tegenover het kwade effect zou staan. Vandaar dat deze stroming het proportionalisme wordt genoemd.

Het proportionalisme

De effecten van handelingen zijn, zo stelt het proportionalisme in navolging van het utilitarisme, alleen “ontisch” of “premoreel” goed of kwaad. (40) Een ontisch, dat wil zeggen een fysiek, kwaad zou pas een moreel kwaad zijn, wanneer het omwille van het kwaad zelf wordt gekozen. Het doden van een mens is in zich een ontisch kwaad, waaraan op zich genomen geen morele kwalificatie zou kunnen worden toegekend. De traditionele moraal beschouwde het als geoorloofd om een mens te doden in een geval van legitieme zelfverdediging. De reden zou zijn dat de intentie om het eigen leven te redden in een evenredige verhouding tot het doden van de ongerechtvaardigde aanvaller zou staan. (41) Directe abortus provocatus, in zich een ontisch/premoreel kwaad, zou tevens een moreel kwaad zijn indien uit egoïstische motieven verricht. Onder diverse omstandigheden zou abortus echter als moreel goed kunnen worden beschouwd, mits er een geproportioneerde verhouding tussen het ontische kwaad van de abortus en het beoogde doel, het vermijden van een groter kwaad voor de moeder, zou kunnen worden verondersteld. (42)

Niet alleen in de medische ethiek, maar ook in de sexuele ethiek heeft het onderscheid tussen ontisch en moreel kwaad verstrekkende gevolgen. Homosexuele contacten zouden op zich, aldus enkele aanhangers van deze stroming, een ontisch kwaad zijn. Wanneer zij deze vorm van sex alleen omwille van de sexuele bevrediging zoeken, is zij ook een moreel kwaad. Mochten daarentegen twee mensen, wier homosexualiteit irreversibel is, de verdieping en de bestendiging van hun beider vriendschapsrelatie beogen, dan zouden homosexuele contacten moreel goed zijn. De reden zou zijn dat het goede in het doel, de vriendschapsrelatie, tot het kwaad van het middel, het homosexuele contact, in een evenredige verhouding zou staan. (43)

Onder de proportionalisten bestaat er geen eenstemmigheid over de wijze waarop een geproportioneerde verhouding kan worden vastgesteld. Volgens Knauer moet men de verschillende waarden die in het geding zijn, tegen elkaar afwegen met als referentiepunt het belang van de samenleving als geheel. De maximumsnelheid zou zodanig moeten worden berekend dat het aantal verkeersdoden in een evenredige verhouding tot het transport zou staan dat nodig is om de commercie in een bepaalde samenleving in stand te houden. Twee ontische waarden, het aantal verkeersdoden en de economie, worden zo tegen elkaar afgewogen binnen het kader van het belang van beide voor de gehele samenleving. Bovendien zou ervoor moeten worden gewaakt dat een ontisch kwade handeling het goede effect dat wordt beoogd, ook op de lange duur niet zal schaden. (44) Zo verwerpen sommige proportionalisten actieve euthanasie omdat de toelating van deze handeling op den duur de rechtsorde zou schaden. Feitelijk is het uiteindelijk criterium binnen deze visie de mimimalisering van het ontische kwaad en de maximalisering van het ontisch goed.

Dit betekent niet dat proportionalisten pure utilitaristen zijn. Zij maken namelijk een scherp onderscheid tussen transcendentele of formele normen, die niet onder het grondprincipe van het utilitarisme vallen, en materiële of concrete normen, waarbij dat wel het geval is. (45)

Transcendentele normen betreffen de deugden, de innerlijke houding en de intentie. Men mag nooit liefdeloos, imprudent of onrechtvaardig handelen. Men mag nooit zijn geloof verloochenen. Deze normen zijn absoluut en universeel geldig. Ze definiren vormen van intrinsiek kwaad, zoals haat en ongerechtigheid, maar hun inhoud is abstract en algemeen. Ze zijn formeel in die zin dat ze op de houding slaan waarmee een handeling wordt gesteld, en slechts indirect op de concrete inhoud van de handeling.

De materiële norm die een concrete handeling betreft, zoals abortus provocatus of actieve euthanasie, zou uitsluitend een uitspraak op ontisch, premoreel vlak. Een dergelijke norm zou alleen absoluut kunnen worden genoemd, als men met absolute zekerheid zou weten dat de betreffende handeling in alle mogelijke gevallen, onder welke omstandigheden, in welke cultuur of periode van de geschiedenis ook, verkeerd zou zijn. Dat zou alleen mogelijk zijn wanneer van een handeling bij voorbaat zou vaststaan dat het erin besloten ontische kwaad nooit of te nimmer door welk goed doel ook zou kunnen worden gelegitimeerd. Men zou dus tevoren er absoluut zeker van moeten zijn dat er nooit een geproportioneerde reden voor kan bestaan. Het is duidelijk dat dit onmogelijk is. In de praktijk zou daarom de mogelijkheid ontbreken om een handeling intrinsiek kwaad te noemen en een absolute norm te funderen die de betreffende handeling verbiedt. Materiële normen zijn bijgevolg voor de proportionalisten hooguit algemeen. In de meeste gevallen zal het verrichten van ontisch kwaad niet geoorloofd zijn, maar er kunnen uitzonderingen op voorkomen, namelijk wanneer er een geproportioneerde reden voor bestaat.

Helemaal consequent zijn de proportionalisten hierin overigens niet. Onder invloed van terechte kritiek op hun theorie zien zij zich gedwongen om van enkele concrete handelingen aan te nemen dat ze intrinsiek kwaad zijn. Zo moeten zij bijvoorbeeld toegeven dat het verbod om mensen te martelen of te dwingen tegen hun geweten in te handelen absoluut is.

Evaluatie

De scheiding tussen formele en materiële normen impliceert een scheiding tussen de deugden, die onder de formele normen worden gerangschikt, en de concrete handelingen, die het voorwerp van de materiële normen zijn. De deugden ontstaan uit een herhaling van moreel goede handelingen. De deugd is dus een morele karaktereigenschap die rechtstreeks uit de concrete handeling voortvloeit en de persoon in staat stelt om de betreffende handeling spontaner en gemakkelijker te stellen. Een ingestorte deugd wordt volgens de christelijke theologie door God als een genade gegeven, maar predisponeert tot het stellen van concrete handelingen. De deugd heeft dus aan alle kanten, zowel wat betreft haar ontstaan als haar uitwerking, een zeer nauwe band met de concrete handeling. Een scheiding tussen materiële en formele normen is dan ook irreëel. (46)

Onjuist is de veronderstelling dat de traditie zelfverdediging op basis van een evenredige verhouding tussen middel en doel zou hebben geaccepteerd. De dood van een mens als het primaire gevolg van de handeling is een fysiek object, dat wil zeggen een beschrijving van wat er feitelijk, fysiek of biologisch gebeurt. Essentieel is echter het morele object, dat wil zeggen het primaire effect van de handeling geplaatst in het kader van de relaties, rechten en plichten van de betrokkenen die bij de handeling in het geding zijn en die de handelende persoon op het oog heeft om zijn doel te bereiken. Geld aan iemand geven is bijvoorbeeld een fysiek object, dat op zich noch goed noch kwaad kan worden genoemd. Wordt het geld gegeven om iemands geweten te kopen, dan is er sprake van corruptie. Dit laatste is het morele object, waar het in de ethiek om draait. Zo is ook het doden van een mens een fysiek object. Pas wanneer men de wederzijdse relaties, rechten en plichten van de

betrokkenen in de beschouwing betrekt, dan ontstaat een helder beeld van het morele object, dat ethisch kan worden beoordeeld. Bij legitieme zelfverdediging verdedigt de handelend persoon zijn leven tegen een ongerechtvaardigde aanvaller. Bezien in dit licht is het primaire effect van de handeling niet het doden van een mens, maar zelfverdediging, waarvan de dood van de aanvaller op zich weer een effect is. De handeling waarmee de handelend persoon zijn leven behoudt, is daarom niet het doden van een aanvaller, maar het zichzelf verdedigen. Er is dus hier geen sprake van dat de handeling als middel door een evenredige verhouding tot het doel hoeft te worden gelegitimeerd, want zelfverdediging is op zich een moreel goede handeling. (47) Uit het feit dat doden van een mens bij legitieme zelfverdediging geoorloofd is, volgt daarom niet dat bijvoorbeeld directe abortus in sommige gevallen om wille van een geproportioneerde reden aanvaardbaar zou zijn. Directe abortus is qua moreel object het doden van een onschuldige mens en als zodanig een intrinsiek kwade handeling.

De teleologische ethiek in moderne zin veronderstelt dat ten aanzien van de concrete handeling de verschillende ontisch goede en kwade effecten tegen elkaar kunnen worden afgewogen. Dit roept verschillende vragen op. Op de eerste plaats: Is het mogelijk om het ontische goed en kwaad objectief te meten? Want dat is een eerste vereiste wil men een proportionele verhouding tussen doel en middel kunnen vaststellen. Experimenten met embryo's en foetussen worden bijvoorbeeld verdedigd door een vergelijking te maken tussen de waarde van hun leven met het leven van toekomstige mensen, dat eventueel zou kunnen worden gered met de medische kennis die men in deze experimenten kan opdoen. Wat zijn de objectieve maatstaven om de waarde van embryo's en foetussen te meten? En met welke criteria kan de waarde van het leven van toekomstige individuen, die men nog niet kent, worden ingeschat? In feite gaat men daarbij van accidentele kwaliteiten van embryo's en mensen uit. Mensen die in de maatschappij een bepaalde taak vervullen of bepaalde relaties hebben opgebouwd, zouden, zo wordt verondersteld, meer waarde hebben dan overtollige embryo's die na een IVF procedure in het laboratorium achterblijven en nooit de kans tot verdere ontwikkeling krijgen. De intrinsieke (essentiële) waarde van de mens kan echter nooit aan de hand van accidentele kenmerken worden bepaald.

Een tweede moeilijkheid sluit dicht bij de eerste aan. Stel dat we de effecten van onze handelingen inderdaad objectief zouden kunnen meten, dan nog zou de toepassing van het proportionaliteitsbeginsel ons voor een onmogelijke opgave stellen. Een proportionele verhouding tussen de goede en de kwade effecten zou pas echt worden vastgesteld, wanneer we alle goede en kwade effecten zouden kennen. Dit is echter uitgesloten. Niemand van ons weet wat alle consequenties van zijn daden op de lange duur zullen zijn. (48) Anticonceptie zou, zo zeiden veel moraaltheologen in de jaren zestig, moreel aanvaardbaar zijn, omdat het goede effect, het voorkomen van overbevolking, tegen het ontische kwaad van de anticonceptie zou opwegen. In de volgende eeuw zal het resultaat hiervan misschien een ongunstige leeftijdsopbouw van de bevolking zijn, een effect waar in de jaren zestig niemand aan had gedacht.

Afgezien van de genoemde bezwaren rest nog een andere kwestie: hoe kan men ooit zaken van een totaal verschillende aard tegen elkaar afwegen? Neem bijvoorbeeld het geval van de mannelijke transsexueel die zich tot een chirurg wendt met het verzoek om zijn uitwendige geslachtsorganen zoveel mogelijk in vrouwelijke te veranderen. Het doel van deze operatie is dat hij een sexueel leven kan leven dat past bij zijn psychologische karakterstructuur. Gesteld dat zijn transsexualiteit in zich al een goed zou zijn, hoe zou men ooit het opofferen van een lichaamsdeel dat intrinsiek tot de menselijke persoon behoort, kunnen vergelijken met het subjectief psychisch welbevinden? Het ontische goed en kwaad waartussen de proportionalisten een evenredige verhouding willen vaststellen, kunnen niet zonder meer tegen elkaar worden afgewogen, omdat zij in feite onvergelijkbaar zijn. Verschillende zaken kunnen alleen met elkaar worden vergeleken wanneer er een

gemeenschappelijke noemer is. (49)

Een evenredige verhouding bestaat bijvoorbeeld wel wanneer de chirurg de verwijdering van de testis wegens een testistumor afweegt tegen het redden van het leven van de patiënt. Het lichaam van de patiënt is de gemeenschappelijke noemer. Een deel van het lichaam wordt opgeofferd omwille van het goed van het hele lichaam. Dit werd door de klassieke moraaltheologie verdedigd op basis van het totaliteitsprincipe.

Fundamenteel is de vraag of er wel een sprong tussen “zijn” (ontisch kwaad) en “moeten zijn” (moreel kwaad) bestaat. De gezondheid van een mens is bijvoorbeeld niet louter een ontisch goed dat een moreel goed wordt wanneer mijn wil zich tot doel stelt de gezondheid van die persoon te herstellen. Zijn gezondheid is al een moreel goed op zich omdat het de gezondheid van een mens betreft en niet die van een dier. Hier is er totaal geen overstap nodig van “is” naar “ought.” De finaliteit van de persoon is geschreven in het zijn van de persoon. De finaliteit wordt niet afgeleid van de werkelijkheid maar is een intrinsiek gegeven van de realiteit: het leven van een mens redden is niet een premorele, ontische, neutrale realiteit, ook al bevat de uitdrukking op zich nog geen morele kwalificatie. Het leven van een mens, juist omdat het de menselijke persoon in zijn natuur zelf betreft, is in zich al een moreel object, een doel in zich, dat al zodanig mijn morele gedrag uitlokt. Buiten de intentie van mijn wil om ligt er in de realiteit al een morele dimensie. (50)

Dit brengt ons tot de meest fundamentele kritiek op de teleologisch moraal die analoog is aan die op de situatie-ethiek. Afweging van de gevolgen van handelingen kan ons alleen tot een morele beoordeling ervan brengen, wanneer we weten wat goede of kwade gevolgen zijn voor de menselijke persoon. Deze vraag valt niet op te lossen, zonder dat we weten wat de menselijke persoon is.

3. De grondprincipes van de hedendaagse seculiere bio-ethiek

Principes in een pluriforme maatschappij

Zowel de situatie-ethiek als de teleologische ethiek hebben bijgedragen tot een scheiding tussen geloof of levensbeschouwing en praktijk, doordat zij de morele beoordeling van concrete handelingen van de direct waarneembare gevolgen laat afhangen. Terwijl medische ethiek voor de jaren zestig een discipline was die door vooral katholieke moraaltheologen werd beoefend, ontwikkelde zich sinds de jaren zeventig een seculiere variant. (51) De aanhangers van deze stroming zijn niet perse atheïst of non-confessioneel, maar hebben als gemeenschappelijke overtuiging dat er in een pluriforme samenleving maar één mogelijkheid is om tot een zekere consensus ten aanzien van ethische kwesties te komen. Deze behelst dat men zich beperkt tot een aantal basisnormen die door iedereen zonder meer zouden worden aangenomen. Langs deze weg zouden ethische conflicten kunnen worden opgelost. De hieruit resulterende consensus zou dan de basis kunnen vormen voor de juridische regelgeving die in de maatschappij onontbeerlijk is.

De basisnormen die door iedereen in de samenleving worden aangenomen zouden niets anders dan empirisch vaststelbare principes kunnen zijn. In zijn bekende boek Foundations of Bioethics noemt Engelhardt twee principes, “the principle of autonomy” (het principe van zelfbeschikkingsrecht) en “the principle of beneficence” (het principe van weldoen). (52) Onder dit laatste rangschikt hij tevens “the principle of non-maleficence” (het principe van geen kwaad berokkenen). (53) Beauchchamp en Childress behandelen het principe van geen kwaad berokkenen apart als derde principe en voegen als vierde nog “the principle of justice” toe (het principe van rechtvaardigheid). (54) Onder het autonomieprincipe vallen kwesties als de toestemming van de patiënt voor het ondergaan van een therapie of een experiment en de criteria voor de wilsbekwaamheid van patiënten.

Het principe van geen kwaad berokkenen betreft het vermijden van schade door de toepassing van levensverlengende behandeling, de beslissing om pasgeborenen met afwijkingen te behandelen en het nemen van beslissingen door gevolmachtigden ten aanzien van wilsonbekwamen. Onder het principe van weldoen valt bijvoorbeeld de vraag of het ter beschikking stellen van organen na de dood voor transplantatiedoeleinden verplicht is of niet. Uit het principe van rechtvaardigheid vloeien de erkenning van het recht op gezondheidszorg voort en richtlijnen voor de verdeling van de beschikbare middelen van gezondheidszorg, bijvoorbeeld de distributie van donororganen.

Het principe van autonomie of zelfbeschikkingsrecht gaat, aldus Engelhardt, boven alle andere principes uit. De menselijke persoon is vrij, zoals iedereen kan vaststellen, en daarom zou zijn zelfbeschikkingsrecht door anderen moeten worden erkend. Niemand, ook niet de samenleving als geheel, zou het individu een norm mogen opleggen die zijn autonomie zou schaden. Een van de ergste zonden waarmee dit principe zou worden geschonden, zou het paternalisme zijn. Zo vraagt Kuitert zich af: “Mag ik iemand verhinderen te doen wat hij wil: zichzelf doden? Het principe van weldoen spoort mij daartoe aan. Maar het is niet het enige handelingsprincipe dat wij kennen. Het wordt geflankeerd door het principe van respect voor andermans autonomie. Een suïcidant aan zijn lot overlaten betekent met weldoen een loopje nemen. Ingrijpen is schending van de autonomie van de betrokkene en dat heet paternalisme. Het laatste definieer ik als: iemand weldoen tegen zijn wil.” (55)

In zeker opzicht is het principe van autonomie met de categorische imperatief van Kant vergelijkbaar. Het is volkomen formeel, dat wil zeggen dat het geen inhoud heeft. Het individu zou immers over zichzelf mogen beschikken. Wat hij dan ten aanzien van zichzelf beschikt, bepaalt hijzelf. Het autonomieprincipe:
“eist het “lege” proces om een morele gezag in een seculiere en pluralistische maatschappij voort te brengen door middel van wederzijdse instemming. Het kan tonen dat abortus, contraceptie en suïcide niet met moreel gezag kunnen worden verboden, maar het kan niet laten zien dat het goed is om te betalen voor abortus en contraceptie voor behoeftigen of om individuen bij te staan die weloverdacht suïcide willen plegen en daar hulp bij nodig hebben.” (56)

Het principe van weldoen heeft, zo zegt Engelhardt, het karakter van een aansporing, terwijl het autonomieprincipe fundamenteel is. (57) Het principe van weldoen zou verlangen dat sommige vormen van goed, waarden, in gezamenlijk overleg en met wederzijdse instemming langs democratische weg worden omschreven en juridisch vastgelegd. Dit zou echter nooit ofte nimmer het autonomieprincipe mogen schenden. Het zouden beide deontologische principes, dat wil zeggen dat hun geldigheid niet van de consequenties van de handeling afhankelijk zou zijn. De concrete invulling van het principe van weldoen zou echter wel op basis van een afweging van de goede en kwade gevolgen van de handeling worden vastgesteld. De concrete normen die uit dit principe voortvloeien, worden dus typisch op teleologische wijze gerechtvaardigd. (58)

Niet alle auteurs kennen aan het autonomieprincipe een zo absoluut en fundamenteel karakter toe als Engelhardt. Beauchamp en Childress zijn van mening dat het net als de andere principes een “prima facie standing” toekomt. Dat wil zeggen dat het principe op het eerste gezicht bindend zou zijn, maar in sommige gevallen een ander principe de overhand zou kunnen hebben: “Zoals alle morele principes heeft dit principe slechts een prima facie status. Het bevestigt het recht dat niemand tussenbeide komt en in samenhang daarmee een plicht om autonome handelingen niet in te perken. Het is altijd een open vraag welke restricties rechtmatig aan keuzen door patiënten of subjecten kunnen worden gesteld wanneer deze keuzen met andere waarden in conflict komen. Wanneer keuzen de volksgezondheid in gevaar brengen, mogelijk een fetus schade toebrengen of een schaarse voorziening betreffen waar de patiënt niet voor kan betalen, dan valt de serieuze beperking van de uitoefening van de autonomie te rechtvaardigen, misschien zelfs door tussenkomst van de

Staat. Als restrictie gerechtvaardigd wordt, dan moet de rechtvaardiging op een of ander ermee concurrerend principe berusten zoals dat van weldoen of rechtvaardigheid." (59)

Het onderscheid tussen menselijke wezens en menselijke personen

Aanhangers van de autonome seculiere ethiek verdedigen abortus provocatus op bepaalde indicaties. Evident is dat de ongeborene geen toestemming kan geven. Hoe ligt het dan met het respect voor zijn autonomie, wanneer men dit zoals Engelhardt als een absoluut principe opvat? Het autonomieprincipe zou alleen voor menselijke personen van gelding zijn. Engelhardt maakt echter een scherp onderscheid maken tussen menselijke wezens en menselijke personen. Dit hangt samen met zijn neokantiaanse mensbeeld. Kant definieerde de persoon als een wezen dat ik kan zeggen, over zelfbewustzijn beschikt en een moreel geweten heeft. (60) Op basis hiervan definiëren de neokantianen de persoon als een menselijk wezen dat over verstandelijke vermogens beschikt, tot sociale communicatie in staat is en een minimum aan moreel aanvoelen bezit. (61) Het persoon zijn wordt volstrekt verengd tot een hersenfunctie.

De belangrijkste consequentie is dat menselijke wezens niet altijd personen zouden zijn en als zodanig hoeven te worden gerespecteerd. Omdat het denkproces bij mensen pas ongeveer één jaar na de geboorte op gang komt, zouden ongeborenen en pasgeborenen slechts menselijke wezens en nog geen menselijke personen zijn. Met hun autonomie zou derhalve geen rekening hoeven te worden gehouden. Engelhardt verdedigt om deze reden abortus provocatus en infanticide van pasgeborenen met erfelijke en/of aangeboren afwijkingen. (62) Embryo's en foetussen mogen dan op grond van hun chromosomen vanaf de conceptie biologisch gezien menselijke wezens zijn, zij zouden geen menselijke personen zijn die als zodanig dienen te worden gerespecteerd.

Hetzelfde zou zich aan het einde van het leven kunnen voordoen. Langdurig comateuze patiënten bij wie een irreversibele uitval van de grote hersenen (hersenschors en hogere kernen) is geconstateerd, zouden nog louter in biologisch opzicht menselijke wezens zijn, maar geen menselijke personen meer. Actieve levensbeëindiging zou daarom bij hen geoorloofd zijn. Bovendien zouden hun organen uit hun lichaam mogen worden weggenomen voor transplantatiedoeleinden, nog voordat een totale hersendood, inclusief de uitval van de hersenstam, of de definitieve biologische dood zou zijn ingetreden. (63)

Een belangrijke conclusie die uit het neokantiaanse mensbeeld wordt getrokken, is dat de mens beschikkingsrecht over zijn lichaam zou hebben. Het biologisch leven zou immers niet essentieel tot de menselijke persoon behoren, omdat het persoon zijn in een geestelijke functie, het bewustzijn, is gelegen. Het lichaam is binnen deze mensvisie een extrinsiek, dat wil zeggen niet wezenlijk tot de persoon behorend goed. Daarom deelt het niet in de waardigheid die aan de persoon toekomt. Het is bijgevolg geen goed in zich, maar kan zijn waarde verliezen bijvoorbeeld wanneer de persoon door een ernstige ziekte of andere tegenslag wordt getroffen. Op deze wijze verdedigen aanhangers van de autonome ethiek het recht op euthanasie en suïcide. (64) Om dezelfde reden zou een transsexueel een geslachtsveranderende hormonale therapie of operatie mogen ondergaan.

Evaluatie

Zoals gezegd is het volgens de autonome ethiek een van de ergste misgrepen als men een ander zijn opvattingen bijvoorbeeld ten aanzien van suïcide, euthanasie en abortus wil opleggen, ook al is dat nog zo goed bedoeld. Wie deze handelingen voor ongeoorloofd houdt, zou ze dan zelf maar niet moeten verrichten of ondergaan, maar zou niet het recht hebben medemensen die er anders over denken, in hun vrijheid te beknotten. Dit zou betekenen dat de wetgeving op de grootste gemene deler, de meest ruime opvattingen, zou moeten worden afgestemd. Feitelijk zal dat in een pluralistische maatschappij vaak het geval zijn. Dat wil echter

nog niet zeggen dat de ethiek zich daar zonder meer bij zou moet neerleggen.

Wat te denken van autonome ethici, zoals Engelhardt, die abortus en infanticide verdedigen op basis van hun overtuiging dat menselijke wezens pas een jaar na de geboorte personen worden? Een grote groep wordt zo van het recht op autonomie uitgesloten. Het is maar de vraag of hier in de maatschappij een consensus over bestaat. Nog afgezien daarvan zijn de meningen over het moment waarop het embryo of de fetus een persoon wordt, sterk verdeeld. Mag men gezien de onzekerheid die hierover bestaat, als aanhanger van de autonome ethiek wel het risico lopen het recht op autonomie te schenden dat ongeborenen en pasgeborenen (eventueel) hebben, ook al kunnen zij dat recht in die levensfase nog niet actueel uitoefenen?

Vooral wanneer het autonomieprincipe als absoluut en fundamenteel wordt beschouwd, komt de autonome ethiek met zichzelf in tegenspraak. Op de eerste plaats zou het principe van autonomie komen en op de tweede plaats het principe van weldoen. Eerst zou de persoonlijke vrijheid moeten worden geëerbiedigd, terwijl de definitie van goed en kwaad op de tweede plaats zou komen. Dit schema wordt echter doorbroken, wanneer wordt vastgesteld wie onder het autonomieprincipe valt en wie niet. Dan gaat ineens de definitie van de menselijke persoon en dus ook de definitie van een moreel goed, namelijk het aan de persoon verschuldigde respect, aan het respect voor de autonomie vooraf. Deze innerlijke tegenstrijdigheid maakt de autonome ethiek ongeschikt om als grootste algemene deler een draagvlak te bieden voor een door iedereen als minimum geaccepteerde morele gedragscode.

Het respect voor de autonomie zou inhouden dat ieder de gelegenheid zou moeten krijgen zijn persoonlijk geweten te volgen, zolang zijn handelen voor anderen maar niet schadelijk is. Dit is een erfenis van de situatie-ethiek, die de invulling van de absolute norm van de liefde aan het individuele geweten overlaat. De achterliggende gedachte is dat het eigen geweten normen en waarden schept. Dit staat haaks op de klassieke gewetensopvatting die zegt dat het geweten voorgegeven normen op de concrete persoonlijke handeling van het individu toepast. Hoe dan ook, het gewetensoordeel heeft een geweldige invloed op ons leven. Het geeft een zeer diepe bevrediging als we overeenkomstig ons geweten leven. Een geweten dat ons handelen veroordeelt, veroorzaakt een innerlijke pijn in de vorm van wroeging of spijt, die we haarscherp van andere negatieve gevoelens kunnen onderscheiden. Dit ervaringsgegeven valt moeilijk te combineren met de opvatting dat het geweten een bron van normen en waarden is, die alleen voor onszelf maar niet perse voor anderen zouden gelden. Wat zou dan het motief zijn om het geweten te volgen? Of om nog een stap verder te gaan, waarom zouden we het autonome geweten van anderen moeten respecteren, als het geen objectieve waarde zou hebben?

De gedachte dat het persoonlijk geweten als een voor het individu onfeilbare gids zou moeten worden gerespecteerd, is incompatibel met het feit dat we soms van oordeel zijn dat anderen in geweten dwalen of dat bij onszelf constateren. Stel dat een mohammedaanse man vier mohammedaanse vrouwen bereid vindt om met hem in huwelijk te treden. Laten we aannemen dat de vrouwen dat zelf willen en niet onder druk staan. Volgens het autonomieprincipe zou dit huwelijk moeten worden toegestaan. Toch zal de Nederlandse samenleving hier niet mee accoord gaan vanwege de mogelijke aantasting van de waardigheid van de vrouw. Respect voor het persoonlijk geweten sluit uit dat iemand wordt gedwongen iets te doen dat tegen zijn geweten ingaat. Daarom kennen we het recht van dienstweigering. Respect voor andermans autonomie houdt echter niet in dat we de ander toestaan alles te doen wat hij of zij in geweten geoorloofd acht.

Een moeilijkheid is dat de principes van weldoen, geen kwaad berokkenen en rechtvaardigheid niet naast het principe van autonomie de meest fundamentele principes van de ethiek kunnen zijn. Aan deze principes zal altijd de vraag vooraf gaan wat dan wel goed of kwaad, rechtvaardig of onrechtvaardig is, anders zouden deze

principes geen enkele toepassing kunnen vinden. Evenals bij onze kritiek op de situatie-ethiek en de teleologische ethiek stelt zich ook hier het probleem dat we deze vraag pas kunnen beantwoorden als we weten wie of wat de menselijke persoon is. Sommige autonome ethici gaan deze vraag niet uit de weg, doordat zij een duidelijke definitie van de menselijke persoon hanteren. Hun neokantiaanse mensvisie is echter zonder meer als dualistisch te kwalificeren op grond van de scherpe wig die zij tussen de biologische natuur van de mens en de menselijke persoon drijft. Dit maakt de verklaring van de mens als een eenheid echter onmogelijk. Hier komen we nog nader op terug in het volgende hoofdstuk.

4. Christelijke mensvisie en medische ethiek

Getuige het evangelische dubbelgebod van de liefde tegenover God en de mens (Mt. 22, 37-39; Mc. 12, 29-31; Lc. 10, 27) gaat het in de christelijke moraal uiteindelijk om niets anders dan een relatie tussen personen. Zowel bij de kritiek op de situatie-ethiek als die op de teleologische moraal van onze tijd stootten we op de fundamentele vraag: wie of wat is de menselijke persoon? Pas als we deze vraag beantwoord hebben, kunnen we iets meer zeggen over de liefde tot de menselijke persoon of aangeven wat goed en kwaad voor hem is. Het begrip “persoon” is zonder twijfel een ontdekking van de christelijke theologen tijdens de discussies over de dogma’s betreffende de Drievuldigheid in de eerste eeuwen van onze jaartelling. De Openbaring maar ook een christelijke filosofische mensleer geven een antwoord op de vraag wie of wat de persoon is en daardoor ook op de vraag welke waardigheid hem toekomt.

Zoals bij de evaluatie van de teleologische ethiek is opgemerkt, blijkt al uit de gewone ervaring dat de menselijke persoon niet slechts een ontische maar tegelijkertijd ook een morele waarde heeft. Als hij ziek is, stelt zich zonder enige sprong tussen “zijn” en “moeten” een plicht om hem medische hulp te bieden. Deze plicht geldt omdat hij een persoon is en niet een dier. Door deze unieke waardigheid onderscheidt de mens zich van alle andere levende wezens in deze wereld. Hier willen we vanuit de christelijke Openbaring en een christelijke filosofische antropologie onderzoeken wat het specifieke is van de menselijke persoon en waar zijn bijzondere waardigheid in gelegen is.

De waardigheid van de mens binnen de christelijke Openbaring

Volgens de Openbaring bestaat de bijzondere waardigheid van de mens hierin dat hij naar Gods beeld en gelijkenis is geschapen: “God sprak: `nu gaan wij de mens maken, als beeld van Ons, op Ons gelijkend …’ En God schiep de mens als Zijn beeld; als het beeld van God schiep hij hen” (Gen. 1, 26-27). Dit betekent dat de mens evenals Zijn Schepper een persoon is, een wezen dat zich van andere wezens onderscheidt doordat het met rede en wil is begaafd. Door de rede kan de mens Gods scheppingsorde kennen. Zijn wil stelt hem in staat zichzelf op zijn werkelijke goed te richten, dat wil zeggen zijn doel zoals hem dat door de scheppings- en de verlossingsorde is voorgegeven.

Dit doel is de zaligheid (Mt. 5, 2-12) waarin de mens God zal zien zoals Hij is: “Zalig de zuiveren van hart, want zij zullen God zien” (Mt. 5, 8). “Vrienden, nu reeds zijn wij kinderen van God, en wat wij zullen zijn is nog niet geopenbaard; maar wij weten dat wanneer het geopenbaard wordt, wij aan Hem gelijk zullen zijn, omdat wij Hem zullen zien zoals Hij is” (1 Joh. 3, 2; cfr. 1 Kor. 13, 10-12). Dit beantwoordt aan het natuurlijke verlangen naar geluk dat iedere mens kent. (65) De kern van de bijbelse ethiek is een doelethiek. Morele normen zijn niet door de Schepper willekeurig opgelegde wetten. De normen zoals die in de tien geboden, de bergrede en de verkondiging door de apostelen worden voorgehouden, zijn wegen die ons de weg wijzen om ons van nature gegeven doel, de zaligheid, te bereiken. Het feitelijke bereiken van de zaligheid is uiteraard het resultaat van

een vrije genadegave van God.

De menselijke persoon heeft dus volgens de scheppingsorde en de verlossingsorde een voorgegeven doel in God. Hij heeft daarom een intrinsieke finaliteit (essentiële doelgerichtheid). Voor de ethiek heeft dit als speciale consequentie dat de mens een doel in zich is. Men mag dus niet over menselijke personen beschikken, dat wil zeggen hen onderwerpen aan een zelfgekozen doel. Mensen mogen nooit louter als middel tot een doel worden gebruikt. De waardigheid van de menselijke persoon bestaat heel specifiek in zijn intrinsieke finaliteit. Een handeling waarin de mens slechts als een instrumenteel object, een middel, wordt gebruikt, zonder dat hij zelf tevens doel van de handeling is, is moreel kwaad, omdat zij tegen de waardigheid ingaat die mens van nature heeft.

De waarde van de menselijke persoon filosofisch bezien

Het latijnse woord voor waardigheid, dignitas, is afgeleid van de stam “dec” in het sanskriet. Hiervan zijn ook afgeleid woorden als “deceo” (sieren, passen, behoren) en decus (bekoorlijkheid, eer, roem, fatsoen, gevoel voor wat past). Dignitas impliceert een op elkaar afgestemd zijn van realiteit en hoedanigheid, persoon en handeling, subject en omstandigheden. (66) Aan de waardigheid van de menselijke persoon moet het respect beantwoorden waarmee men hem tegemoet treedt.

De waardigheid van de mens vloeit voort uit het feit dat hij een persoon is. De normale ervaring leert dat er een scherpe grens kan worden getrokken tussen personen en niet-personen. Verdere reflectie op dit ervaringsgegeven brengt ons tot het fundamentele verschil tussen beide. Personen zijn vrij en hebben de beheersing over hun handelen. Bij dieren en planten zijn alle levensverrichtingen, de stofwisseling, de groei en de voortplanting volgens een gedetermineerd plan op een vooraf bepaald doel afgestemd. De menselijke persoon kan zijn bewuste handelingen echter vrijelijk op een zelfgekozen doel richten. Dat wil echter niet zeggen dat de mens geen voorgegeven doel zou hebben. Hij kan zich ontwikkelen tot een individu met zelfbeheersing en prudentie, hij kan ook kiezen om dat niet te doen. Zijn doel, zijn innerlijke vervolmaking als menselijke persoon, is voorgegeven. Hij bereikt wat hij eigenlijk zou moeten zijn, als hij prudent wordt en tot een zekere zelfbeheersing komt, niet als het tegendeel het geval is. Hij bereikt dat echter in alle vrijheid. Het is juist de combinatie van beide gegevens, namelijk de vrijheid en het voorgegeven doel, die maakt dat de mens ter verantwoording kan worden geroepen, met andere woorden lof of blaam, beloning of straf *waardig* is.

Dit betekent dat de mens met zijn innerlijk geestelijk leven zichzelf een finaliteit stelt, die al dan niet met de finaliteit samenvalt die hij op basis van zijn persoonzijn zou moeten bereiken. De hoogste vrijheid bestaat hierin dat hij in vrijheid zijn voorgegeven doel nastreeft. Dit leidt eveneens tot de conclusie dat de innerlijke doelgerichtheid van de menselijke persoon steeds moet worden gerespecteerd en hij niet zonder meer als middel gebruikt mag worden. Bij meerdere grote denkers van verschillende stromingen vindt men deze gedachte terug. Zo schrijft Thomas van Aquino dat het tot de specifieke conditie van een intelligent wezen behoort dat het meester is van zijn eigen handelingen en daarom een doel in zich is. De handelingen die het verricht, worden wegens dit wezen zelf verricht. De dingen die alleen door iets anders tot handelen worden gebracht, hebben een louter instrumentele waarde. Zij hebben geen waarde op zich, maar alleen voor zover zij dienen om er iets anders mee te bereiken. (67) Ook Kant leidt uit de vrijheid van de mens af dat hij nooit slechts instrumentele waarde kan hebben: “In de hele schepping kan alles wat men wil en waar men over kan beschikken, ook als louter middel worden gebruikt; slechts de mens, en met hem elk redelijk wezen, is doel in zichzelf. Hij is namelijk het subject van de morele wet, die heilig is, dankzij de autonomie van zijn vrijheid.” (68)

Kant gebruikte dit uitgangspunt als een van de nadere formuleringen van de categorisch imperatief, waardoor het in zijn ethiek een centrale plaats kreeg toebedeeld.

De waardigheid van het menselijk lichaam volgens de Openbaring

Dat mensen niet tot middel mogen worden gedegradeerd, wordt door velen erkend. Voor de medische ethiek is van doorslaggevend belang of deze norm ook voor het lichaam geldt. De aanhangers van de neokantiaanse mensvisie veronderstellen, zo hebben we gezien, het lichaam van de mens buiten de persoon als zodanig valt en daarom niet in de waardigheid deelt die aan de persoon toekomt. De persoon zou daarom over zijn lichaam als middel tot een zelfgekozen doel kunnen beschikken. De transsexueel zou het recht hebben zijn geslachtsorganen operatief te laten veranderen. Wie een einde aan zijn leven wil maken, zou zijn leven op mogen offeren om aan het lijden een einde te maken.

Wat is nu de waardigheid van het lichaam binnen de christelijke mensvisie? De bijbel presenteert de mens als een eenheid. Het Oude Testament kent drie fundamentele hebreeuwse termen om de mens aan te duiden: “nèfèsj,” “ruach” en “basar.” Wat betreft hun betekenis vallen deze termen niet geheel samen, maar zij zijn ook niet aan elkaar tegengesteld.

Het woord nèfèsj, dat in het Oude Testament 753 maal voorkomt, wordt in diverse betekenissen gebruikt. Vaak wordt het met “leven” vertaald (Gen. 9, 4; Lev. 24, 17-18; Spreuken 8, 35; 19, 8; Ps. 30, 4; Deut. 12, 23). (69) Hierbij gaat het niet om het leven in het algemeen maar het leven van een concrete persoon die leeft. Op een aantal plaatsen wordt met nèfèsj de mens als zodanig bedoeld. De klassieke vertaling van deze term is “ziel.” De nèfèsj is echter niet als de ziel in de Griekse zin een co-principe van de menselijke persoon. De mens heeft niet een nèfèsj, maar is een nèfèsj (Gen. 2, 7; Lev. 17, 10; 20, 6; 23, 30).

Basar kan betekenen vlees van dieren (Lev. 4, 11; 7, 15-21; Num. 19, 5) en mensen (Lev. 26, 29; Jes. 49, 26) en een enkele maal ook de genitalia (Lev. 15, 2; Ez. 16, 26; 23, 20). Met basar kan ook het lichaam als geheel vooral van de buitenkant bezien worden bedoeld (Lev. 19, 28). Wanneer het menselijk lichaam als basar wordt aangeduid, wordt niet gedacht aan een materieel principe dat tegenover een immaterieel principe, de ziel, zou staan maar aan een bezield lichaam, dat wil zeggen: de mens als geheel. Een lijk wordt nooit basar genoemd. Hier geldt eveneens dat de mens geen basar heeft, maar een basar is. Hiermee wordt de persoon in zijn geheel aangeduid, waarbij de nadruk ligt op de uitwendige zichtbare manifestatie van de mens (Spreuken 4, 22; Ps. 119, 120; Gen 2, 24). (70)

De term ruach staat voor wind, adem, levenskracht, geest, gemoed en wilskracht. Indien ruach op de mens slaat, brengt het diens afhankelijkheid ten opzichte van God tot uitdrukking. In de septuagint wordt ruach met “geest” (pneuma) vertaald. Slechts op enkele plaatsen betekent het geest in de voor ons gebruikelijke zin (Jes. 19, 3; 29, 24). Ruach duidt op het contact tussen God en mens als tussen twee personen, waarbij het initiatief van God uitgaat. (71)

Het is duidelijk dat bij de termen ruach, basar en nèfèsj vertaald als geest, lichaam respectievelijk ziel niet aan het Hellenistische onderscheid tussen lichaam en ziel moet worden gedacht. Ofschoon deze termen diverse aspecten van de mens benadrukken, slaan ze alle drie op de menselijke persoon als geheel.

In het Nieuwe Testament komen twee termen die hier van belang zijn, namelijk sarx (vlees) en soma (lichaam). (72) Beide lijken op het eerste gezicht alleen op het menselijk lichaam betrekking te hebben. Sarx kan de materile lichamelijkheid van de mens aanduiden (2 Kor. 12, 7; Lc. 24, 39). Anderzijds kan met sarx ook de hele persoon worden bedoeld: “Het streven van het vlees loopt uit op de dood, het streven van de Geest op leven en vrede” (Rom. 8, 6). “Ik bedoel dit, broeders: vlees en bloed kunnen niet delen in het koninkrijk van God …” (1 Kor. 15, 50). De zonde vindt zijn wortel in het geestelijk streefvermogen, de wil, en niet primair in het lichaam. Het is daarom duidelijk dat hier met het “vlees” niet het lichaam wordt bedoeld, maar de persoon als geheel die onder de slavernij van de zonde leeft.

Met soma wordt de gehele mens bedoeld met de nadruk op zijn uiterlijke manifestatie. Ook hier geldt dat de mens niet zijn lichaam heeft, maar zijn lichaam is. In de termen waarin de Bijbelse antropologie zich uitdrukt, wordt duidelijk de eenheid van de mens benadrukt en blijkt dat het lichaam essentieel tot de mens behoort. Ook in teksten waarin van “lichaam en ziel” (Lc. 12, 22-23, Mt. 10, 28) of “lichaam en geest” (1 Kor. 7, 34) wordt gesproken, wordt steeds de mens als geheel bedoeld: “Vreest veeleer Hem die én lichaam én ziel in het verderf kan storten in de hel” (Mt. 10, 28).

Dit laatste wordt ook benadrukt binnen de verlossingsorde van het Nieuwe Testament. De mens die door Christus is verlost, is geheel in Christus, dat wil zeggen dat hij ook lichamelijk gezien lid van het Lichaam van Christus is. Het lichaam wordt ook tempel van de Heilige Geest: “Maar het lichaam is er niet voor de ontucht, maar voor de Heer, en de Heer voor het lichaam. God heeft niet alleen de Heer opgewekt uit de dood. Hij zal ook ons doen opstaan door zijn kracht. Gij weet toch dat uw lichaam ledematen zijn van Christus … Gij weet het, uw lichaam is een tempel van de Heilige Geest, die in u woont, die gij van God hebt ontvangen. Gij zijt niet van uzelf. Gij zijt gekocht en de prijs is betaald. Eert dan God met uw lichaam” (1 Kor. 6, 13-15.19-20).

Bij de definitieve en volmaakte verlossing, de verrijzenis, participeert de mens ten volle, ook lichamelijk, aan de verheerlijking van de Heer: “Hij zal ons armzalig lichaam herscheppen en het gelijkvormig maken aan zijn verheerlijkt lichaam, met dezelfde kracht die Hem in staat stelt het heelal aan zich te onderwerpen” (Fil. 3, 21. Cfr. 1 Kor. 15, 35-58).

De mens inclusief zijn lichaam heeft al een bijzondere waarde als vrucht van de schepping. Hieraan wordt een nieuwe en nog hogere waarde toegevoegd, wanneer de mens door Christus wordt verlost en op een bijzonder manier eigendom van de Heer wordt: “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. Daarvoor is Christus gestorven en weer levend geworden: om Heer te zijn over doden en levenden” (Rom. 14, 7-9).

Het is evident dat volgens de mensvisie van de Heilige Schrift het lichaam essentieel tot de menselijke persoon behoort en in de waardigheid die hem toekomt, deelt. Ook het lichaam heeft daarom een meer dan een louter instrumentele waarde.

De filosofische mensvisie en de waardigheid van het lichaam

In de geschiedenis van de filosofie heeft de dualistische mensvisie, volgens welke het lichaam een bijkomstig element van de menselijke persoon is, de overhand. (73) Volgens Plato is de ziel de menselijke persoon, terwijl het lichaam een kerker zou zijn waarin de ziel tijdens dit leven is opgesloten. (74) Het hoeft geen verbazing te wekken dat velen het geestelijke aspect van de mens als het eigenlijk menselijke hebben beschouwd en het lichaam als een soort aanhangsel werd afgedaan. Het lichaam ervaren we gemakkelijk als een beperking. We kunnen studeren en plannen maken zonder enige beperking van de kant van de menselijke geest. Het lichaam houdt ons echter aan de grond. Vermoeidheid, ziekte, lichamelijke beperkingen en handicaps, maar vooral de dood maken ons duidelijk dat het materiële in ons menszijn de eigenlijke beperkende factor in ons leven is.

De franse filosoof Marcel wijst op de merkwaardige ervaring dat we ons lichaam zijn en tegelijkertijd iets meer dan dat alleen. (75) We hebben niet de indruk dat ons lichaam iets buiten onszelf is. Wie echter de eenheid van het lichamelijke en het geestelijke in de mens aanneemt, staat voor de opdracht de relatie tussen beide aspecten in de mens te verklaren. Het materialisme lost deze vraag op door de mens tot een louter materieel wezen te reduceren. Zo zag de filosoof en zoöloog Haeckel de ziel als een biologische functie van de hersenen. (76) Een geestelijke waarde als de liefde is naar zijn inzicht een complex fysisch-chemisch proces in de hersens van de hogere diersoorten. (77)

Materiële processen verlopen echter volgens een gedetermineerd patroon. Wanneer bepaalde chemische stoffen bij elkaar worden gevoegd, ontstaat een chemische reactie volgens vaste fysieke natuurwetten. Hoe zou op deze wijze de menselijke vrijheid kunnen worden verklaard? Liefde zonder vrije keuze bestaat niet. Bovendien is het denkproces dat met abstracte begrippen werkt, niet als een louter fysisch-chemische reactie te verklaren. Het denkvermogen en de vrijheid van de mens kunnen niet anders dan door de aanwezigheid van een immaterieel levensprincipe worden verklaard.

De meest gelukkige verklaring voor de verhouding tussen het geestelijke en het lichamelijke in de mens biedt de aristotelisch-thomistische leer van de vorm en de materie. Volgens deze leer heeft de materie uit zichzelf geen enkele bepaaldheid. Wat de materiële dingen zijn, wordt uiteindelijk door de vorm bepaald. De specifieke vorm van levende wezens is de ziel, het levensprincipe. (78) Bij de mens is dit een geestelijk levensprincipe dat de materie tot het menselijk lichaam formeert. Wat na de dood overblijft, is een lijk maar geen menselijk lichaam neer. Hetzelfde levensprincipe is zowel de grond voor rationele processen, het denken en het vrije handelen, alsook voor de vegetatieve en sensitieve processen in het lichaam. (79) Het aannemen van meerdere verschillende levensprincipes voor alle verschillende geestelijke en lichamelijke functies van de mens, leidt automatisch tot een dualistische mensvisie. Het is echter het ik dat denkt, voelt, waarneemt en beweegt. Wanneer het menselijk lichaam ontstaat doordat de materie door het geestelijk levensprincipe van de mens wordt geformeerd, dan is het lichaam evident een essentieel onderdeel van de menselijke persoon. Ook op basis van een filosofische beschouwing van de mens kan worden ingezien dat het menselijk lichaam in de waardigheid van de menselijke persoon deelt en eveneens niet tot louter middel tot een doel mag worden gedegradeerd.

De intrinsieke finaliteit als basis voor de medische ethiek

Elke handeling die uit zich impliceert dat de menselijke persoon met inbegrip van zijn lichaam als louter middel tot een doel wordt gebruikt, schendt de intrinsieke waardigheid van de mens en is bijgevolg intrinsiek kwaad. Dit betekent dat deze handeling met welke goede intentie ook gesteld en onder welke omstandigheden ook nooit moreel goed kan zijn. Met abortus provocatus kan men bijvoorbeeld als oogmerk hebben dat de jonge studente geneeskunde die ongewenst zwanger is geraakt, haar studie kan afmaken. Het doel dat men hierbij voor ogen heeft, is op zich genomen goed. De handeling die daarvoor nodig is, is echter intrinsiek kwaad omdat zij betekent dat de ongeborene als middel tot dit doel wordt opgeofferd.

Schüller heeft dit ethisch principe, vooral zoals het bij Kant wordt beschreven, sterk bekritiseerd. (80) Een zieke die een arts bij zich roept, zou deze als middel tot een doel, het herstel van zijn gezondheid, gebruiken. Als het principe dat mensen nooit als middel tot een doel zouden mogen worden gebruikt waar zou zijn, dan zou de arts dit eigenlijk moeten weigeren. Dit is echter een voltrekt verkeerde voorstelling van zaken. De patiënt die een medicus consulteert gebruikt niet de medicus maar zijn diensten, deskundigheid en adviezen. Deze behoren niet essentieel tot hem als persoon, maar zijn accidenteel. Ook zonder zijn medische opleiding blijft hij een menselijke persoon. Hem wordt de mogelijkheid geboden zijn menselijke talenten en professionele kwaliteiten in praktijk te brengen en te ontplooien, terwijl hij zo tevens in zijn levensonderhoud kan voorzien. Bij het consult is ook de arts zelf doel van de handeling.

Een op het eerste gezicht sterker tegenargument is dat iedereen accepteert dat in een geval van legitieme zelfverdediging de onrechtvaardige aanvaller eventueel mag worden gedood, als er geen andere uitweg meer bestaat. Daarbij zou de aanvaller als louter middel tot een doel worden opgeofferd. (81) Schüller ziet echter iets over het hoofd dat hier wezenlijk is. Men kan namelijk niet zeggen dat de verdediger de dood van de tegenstander gebruikt om zich het leven te redden. Het middel dat hij daartoe gebruikt is zelfverdediging, zoals we reeds eerder bij onze kritiek op de teleologische ethiek hebben gezien. Het is de aanvaller die door zijn

ongelegitimeerde agressie zijn leven als middel tot een doel op het spel zet. Het initiatief en dus ook de primaire verantwoordelijkheid voor het misbruik van zijn leven als instrumenteel object liggen aan zijn kant. (82)

Bij dit alles moet men niet over het hoofd zien dat mensen in sommige gevallen wel degelijk als middel mogen worden gebruikt, als zij maar niet tot een *louter* middel worden gedegradeerd, maar zelf steeds ook doel van de handeling blijven. Patiënten die aan een medisch experiment deelnemen, zijn
in zekere zin middel om medische kennis te verwerven. Zolang het echter om een therapeutisch experiment gaat, waar redelijkerwijze een persoonlijk voordeel voor henzelf van mag worden verwacht, dan zijn zij tevens doel van het experiment. Bij een niet-therapeutisch onderzoek fungeert de proefpersoon daarentegen als louter middel. Een dergelijk experiment mag bij mensen dan ook niet worden uitgevoerd, wanneer er risico's aan verbonden zijn.

Speelt belangenafweging bij een intrinsieke ethiek geen rol?

De lezer zou mij op dit moment kunnen vragen: wat zou u nu in een geval als dat van Dr. Arrowsmith hebben gedaan, die in het kader van een experiment slechts aan vijftig procent van de bevolking van een Caribisch eiland een antiserum tegen de pest geeft, terwijl hij persoonlijk van de effectiviteit ervan overtuigd is?

Zijn besluit is op redelijke gronden genomen. De autoriteiten verlangen niet zonder reden dat de effectiviteit op grote schaal wordt getoetst. Zodoende kan men te weten komen welke de eventuele bijwerkingen van het serum zijn en of deze in een evenredige houding tot het beoogde doel staan. Officiële registratie van een geneesmiddel kan en mag nooit ofte nimmer op basis van de persoonlijke overtuiging van de betrokken wetenschappelijk onderzoeker alleen plaatsvinden. Als Arrowsmith de eis van de autoriteiten niet zou inwilligen, dan zou het kunnen gebeuren dat anderen buiten het betreffende eiland niet van zijn ontdekking profijt zouden hebben. Hier wordt de ethische beoordeling van de handeling op een belangenafweging gebaseerd.

Betekent dit dat we via een achterdeur toch het proportionalisme binnensmokkelen? Dat is niet het geval, maar om dat te begrijpen is een nader onderscheid nodig. Wordt in het experiment van Arrowsmith een van beide groepen als louter middel gebruikt om het effect van het antiserum te testen? De groep die het medicament ontvangt is tevens doel, want er wordt een persoonlijk therapeutisch voordeel van verwacht. Zou dan misschien de groep aan wie het medicament wordt onthouden als puur middel worden gebruikt. Ook dat kan niet worden gezegd. Hun goed staat ook op het spel, in zoverre hen een mogelijk onwerkzaam middel en een aantal vooralsnog onbekende bijwerkingen worden bespaard. Zolang het medicament niet in de praktijk is getoetst, bestaat hieromtrent geen zekerheid. Er bestaat geen enkele morele verplichting om een experimentele therapie met vooralsnog onzeker resultaat toe te passen. Beide groepen zijn middel om de werking van het antiserum te verifiëren, maar zijn zelf tevens doel binnen dit experiment. Daarom valt het experiment niet rechtstreeks onder de norm dat mensen niet louter als middel mogen dienen, maar onder het toepassingsgebied ervan. De hamvraag luidt hier: hoe kan onder de gegeven omstandigheden het goed van de betrokken individuen het beste worden gerealiseerd? Het is evident dat deze vraag langs de weg van een belangenafweging wordt beantwoord, zolang de fundamentele waardigheid van de mens als doel in zich niet geschonden wordt.

Conclusie: absolute normen in de medische ethiek?

Alvorens afzonderlijke problemen aan de orde te stellen, zal men zich eerst met het fundamentele uitgangspunt van de medische ethiek moeten bezighouden. Veertig geleden bestond er nog vrij algemene overeenstemming binnen de maatschappij over een aantal fundamentele uitgangspunten en daardoor ook over de morele

beoordeling van verschillende concrete handelingen. Wij staan in onze tijd echter op een cultuurbreuk. De christelijke mensvisie heeft haar plaats aan een veelheid van andere opvattingen moeten afstaan. Daardoor behoort de christelijke homogene cultuur tot het verleden, althans geldt zij niet meer vanzelfsprekend als fundamenteel richtsnoer.

Om deze reden is hier eerst het fundamentele uitgangspunt van de cursus uiteengezet. Dit is de intrinsieke finaliteit van de menselijke persoon, die zo hebben we gezien de basis van een aantal absolute normen vormt. Aan het begin citeerden we uit Fletcher's Situation Ethics het latijnse adagium "fiat justitia, ruat caelum" (laat gerechtigheid geschieden, ook al komt de hemel naar beneden). Als kritiek op de traditionele moraal met haar absolute normen, is dit adagium misplaatst. Het slaat in feite op een te ver doorgeschoten toepassing van het positieve recht, zodat er van een echte rechtvaardigheid geen sprake meer is: "summum ius, summa iniuria" (het hoogste recht is het grootste onrecht). Echte rechtvaardigheid veronderstelt op de eerste plaats respect voor de intrinsieke finaliteit van de menselijke persoon. Wanneer dit wordt losgelaten, wordt de mens zowel binnen als buiten de medische ethiek uiteindelijk vogelvrij verklaard. Dan zou het genoemde adagium als volgt kunnen worden veranderd: "fiat injustitia, ruit caelum" (laat ongerechtigheid geschieden, dan komt de hemel naar beneden).

In de nu volgende bijdragen aan deze cursus zullen we zien hoe het respect voor de intrinsieke finaliteit van de menselijke persoon de ethische basis biedt voor een waarlijk menswaardige gezondheidszorg.

Noten

1. J. Fletcher, Situation Ethics. The New Morality, Philadelphia: The Westminster Press, 1966, p. 13.
2. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1973, p. 141.
3. J. Fletcher, Situation Ethics, op. cit., 20.
4. E. Grisebach, Gegenwart. Eine kritische Ethik, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1928.
5. Ibid. p. 188-193.
6. Ibid. p. 149-170.
7. Ibid. p. 187.
8. H. Weber, Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Anwort, Graz/Wien/Köln: Styria, 1991, p. 124-125.
9. L. Vereecke, Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni Paoline, 1990, p. 170-188; 215-225.
10. J.-P. Sartre, L'Existentialisme est un humanisme, Paris: Les Editions Nagel, 1970, p. 21. Cfr. J.-P. Sartre, L'être el le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris: Gallimard, 1943, p. 524: "Pour nous, au contraire, Adam ne se définit point par une essence, car l'essence est, pour la réalité humaine, postérieure à l'existence. Il se définit par le choix de ses fins … c'est au niveau du choix d'Adam par lui-même, c'est à dire de la détermination de l'essence par l'existence, que se place le problème de la liberté."
11. J.-P. Sartre, L'Existentialisme est un humanisme, op. cit., p. 47.
12. Vergelijk de roeping van de rijke jongeling in Mt. 19, 16-22; Mc. 10, 17-22; Lc. 18, 18-23.
13. K. Rahner, "Über die Frage einer formalen Existentialethik," in: Idem, Schriften zur Theologie, Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger Verlag, 19688, Bd II, p. 227-246.
14. D. Bonhoeffer, Ethics, London: SCM Press, 1955, p. 7-8.
15. Ibid. p. 185.

16. Ibid. p. 130-131.
17. Ibid. p. 126.
18. J. Fletcher, Situation Ethics, op. cit.; Idem, Moral Responsibility. Situation Ethics at Work, London: SCM Press, 1967.
19. J.A.T. Robinson, Eerlijk voor God, Amsterdam: W. ten Have, 1963; idem, Verschuiving in de moraal?, Amsterdam: W. ten Have, 1964.
20. J. Fletcher, Situation Ethics, op. cit., p. 57-60, citaat op p. 59.
21. Ibid. p. 127-131.
22. Ibid. p. 30-31; 69-86.
23. J.A.T. Robinson, Verschuiving in de moraal?, op. cit., p. 47-52.
24. J. Fletcher, Situation Ethics, op. cit., p. 55.
25. Ibid. p. 133.
26. Ibid. p. 95.
27. Ibid. p. 98.
28. J.A.T. Robinson, Eerlijk voor God, op. cit., p. 124.
29. Thomas van Aquino, Summa Theologica I-II, 106, 1, ad 3; 106, 3c en ad 1; cfr. Augustinus, De spiritu et littera, c. 21 (PL 44, 222).
30. J. Fletcher, Situation Ethics, op. cit., p. 87-102.
31. Ibid. p. 98.
32. H. Reiner, Wijsgerige ethiek, Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum, 1969, p.190.
33. Onder katholieke intellectuelen in Duitsland kon aan het einde van de jaren veertig een doorbraak van de situatie-ethiek worden geconstateerd (J.A. Callagher, Time Past, Time Future. An Historical Study of Catholic Moral Theology, New York: Paulist Press, 1990, p. 226-235). Bekende auteurs zijn onder meer E. Michel, Renovatio. Zur Zwiesprache zwischen Kirche und Welt, Aulendorf, 1947, en Th. Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 19514 (=Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd I, 1), p. 237-257. Steinbüchel verwerpt overigens niet de wezensethiek. Later volgden moraaltheologen in de Verenigde Staten zoals J.G. Milhaven, Toward A New Catholic Morality, Garden City: Doubleday and Company, 1970 (vgl. J.A. Callagher, Time Past, Time Future, op. cit., p. 235-241.
34. J. Fuchs, Situation und Entscheidung. Grundfragen christlicher Situationsethik, Frankfurt am Main, Josef Knecht/Carolusdruckerei, 1952, p. 118-125.
35. Begin jaren dertig had de engelse filosoof C.D.Broad (Five types of ethical theory), New York: Harcourt/Brace, 1944 (3rd ed.), 206-216) het onderscheid tussen teleologie en deontologie geïntroduceerd om de verschillende ethische stromingen in twee grote groepen te kunnen onderverdelen. Dit is door de duitse moraaltheoloog B. Schüller (Die Begründung sittlicher Urteile, op. cit., p. 139-143] op de katholieke moraaltheologie toegepast. Cfr. Ch.E. Curran, Directions on Fundamental Moral Theology, Dublin: Gill and Macmillan, 1986, p. 11-12.
36. G.E.M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” Philosophy 33 (1958), p. 1-19.
37. J.S. Mill, Utilitarianism, in: Idem, Utilitarianism, Liberty, Representative Government, ed. H.B. Acton, London: J.M. Dent & Sons, 1972, p. 6
38. D. Hume, A Treatise of Human Nature, III, 1, 1, London: J.M. Dent & Sons, 1940, vol. 2, p. 177-178.
39. G. Grisez, The Way of the Lord Jesus, Chicago: Franciscan Herald Press, 1983, vol. I, 4-F, p. 104-105; J.E. Smith, Humanae vitae. A Generation later, Washington: The Catholic University of America Press, 1991, p. 87-89; Ch.E. Curran, Directions in Fundamental Moral Theology, Dublin: Gill and Macmillan, 1986, p. 136-137.
40. P. Knauer, “La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet,” Nouvelle Revue Théologique 87 (1965), p. 356-376; L. Janssens, “Ontic Evil and Moral Evil,” Louvain Studies 4 (1972-1973), p.

115-156; R. McCormick, “Ambiguity in Moral Choice,” in: Doing Evil to Achieve Good. Moral Choice in Conflict Situations, ed. R.A. McCormick, P. Ramsey, Chicago: Loyola University Press, 1978, p. 7-53; B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, op. cit., p. 39-45; J. Fuchs, “The absoluteness of moral terms,” Gregorianum 52 (1971), p. 415-458. Voor een historisch overzicht over de ontwikkeling van deze stroming zie B. Hoose, Proportionalism. The American Debate and its European Roots, Washington: George Town University Press, 1987.
41. Louis Janssens heeft met name aan de hand van dit voorbeeld gepoogd aan te tonen dat Thomas van Aquino al de evenredige verhouding (ratio proportionata) gebruikte om het doden van mensen in bepaalde gevallen te rechtvaardigen. Zie L. Janssens, “Ontic Evil and Moral Evil,” op. cit., p. 130-133; Idem, “Saint Thomas Aquinas and the Question of Proportionality,” Ibid. 91 (1982), p. 26-46. Zijn visie wordt weerlegd door W.E. May, “Aquinas and Janssens on the moral meaning of human acts,” The Thomist 48 (1984), p. 566-606.
42. Ph.S. Keane, Sexual Morality. A Catholic Perspective, New York: Paulist Press, 1977, p. 134-139; overigens aarzelen enkele proportionalisten om via hun ethisch systeem abortus op grote schaal te rechtvaardigen, omdat het namelijk moeilijk is om de waarde van het leven van de foetus en dat van de moeder met elkaar te vergelijken. Cfr. R.A. McCormick, How Brave a New World? Dilemmas in Bioethics, Washington: Georgetown University Press, 1985, p. 168-169.
43. Ch.E. Curran, Issues in Sexual and Medical Ethics, Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1978, p. 48; Idem, Transition and Tradition in Moral Theology, Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1979, p. 73-78; Ph.S. Keane, Sexual Morality, op. cit., p. 87-90.
44. P. Knauer, “La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet,” op. cit., p. 367-371; cfr. R.A. McCormick, “Ambiguity in Moral Choice,” op. cit., p. 45.
45. J. Fuchs, “The absoluteness of moral terms,” op. cit., p. 452; L. Janssens, “Norms and Priorities in a Love Ethics,” Louvain Studies 6 (1976-1977), p. 207-238.
46. S. Pinckaers, Ce qu’on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion, Fribourg/Paris: Editions Universitaires Fribourg/Editions du Cerf, 1986, p. 92-93.
47. W.E. May, “Aquinas and Janssens on the moral meaning of human acts,” op. cit., p. 577-595.
48. J.R. Connery, “Catholic ethics: has the norm for rule-making changed,” Theological Studies 42 (1981), p. 248-250; B.M. Kiely, “The Impracticality of Proportionalism,” Gregorianum 66 (1985), p. 655-686.
49. B.M. Ashley, K.D. O’Rourke, Haelthcare Ethics. A Theological Analysis, St. Louis: The Catholic Health Association of the United States, 19893, p. 166-167.
50. S. Pinckaers, Ce qu’on ne peut jamais faire, op. cit., p. 90-92.
51. D.F. Kelly, The Emergence of Roman Catholic Medical Ethics in North America. An Historical – Methodological – Bibliographical Study, New York/Toronto: The Edwin Mellen Press, 1979, speciaal p. 402-406.
52. H.T. Engelhardt, The Foundations of Bioethics, New York/Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 66-87; H.T. Engelhardt, “Fashioning an Ethic for Life and Death in a Post-Modern Society,” Hastings Center Report 19 (1989), no. 1, A Special Supplement, p. 7-9
53. H.T. Engelhardt, The Foundation of Bioethics, op. cit., p. 77.
54. T.L. Beauchamp, J.F. Childress, Principles of Biomedical Ethics, New York/Oxford, 19893. Volgens Engelhardt is het principe van rechtvaardigheid slechts een bijzondere toepassing van het principe van weldoen, omdat eerst gedefinieerd moet zijn wat goed is, voordat kan worden vastgesteld welk goed vanuit het oogpunt van rechtvaardigheid aan iemand toekomt. Zie H.T. Engelhardt, The Foundations of Bioethics, op. cit., p. 84.
55. H.M. Kuitert, “Zelfdoding, moraal en hulpverlening”, in: Handboek gezondheidsethiek, I.D. de Beaufort, H.M. Dupuis (red.), Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1988, p. 477.
56. H.T. Engelhardt, The Foundations of Bioethics, op. cit., 72.
57. Ibid. p. 70: “The principle of beneficence is exhortatory, whereas the principle of autonomy is constitutive.”

58. Ibid. p. 82.
59. T.L. Beauchamp, J.F. Childress, Principles of Biomedical Ethics, op. cit., p. 72.
60. I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, Einleitung IV, in: I. Kant, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, ed. W. Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, vol. IV, p. 329-330, en I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, I.Teil, I.Buch, Paragraph 1, in: I. Kant, Schriften zur Anthropologie. Geschichtsphilosophie. Politik und Pädagogik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, Vol. VI, p. 407.
61. H.T. Engelhardt, The Foundations of Bioethics, op. cit., p. 104-109.
62. Ibid. p. 228-236. Beauchamp en Childress laten het antwoord op deze vraag open, zie T.L. Beauchamp, J.F. Childress, Principles of Biomedical Ethics, op. cit., p. 162-163.
63. R.M. Veatch, “The Impending Collapse of the Whole-Brain Definition of Death,” Hastings Center Report 23 (1993), nr. 4, p. 18-24.
64. H.M. Dupuis, “De gevraagde dood. Euthanasie en hulp bij zelfdoding,” in: Handboek gezondheidsethiek, op.cit., 464; H.M. Kuitert, Een gewenste dood. Euthanasie en zelfbeschikking als moreel en godsdienstig probleem, Baarn: Ten Have, 1981; H.M. Kuitert, Suïcide: wat is er tegen. Zelfdoding in moreel perspectief, Baarn: Ten Have, 1983.
65. S. Pinckaers, Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire, Fribourg/Paris: Editions Universitaires Fribourg/Editions du Cerf, 1985, speciaal p. 21-23, 33-35.
66. Reallexikon für Antike und Christentum, s.v. “Dignitas.”
67. Thomas van Aquino, Summa contra gentiles, III, 122, Rome: Desclée & Co/Herder, 1934 p. 363.
68. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, in: I. Kant, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, op. cit., vol. IV, p. 210.
69. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. V, s.v. “nèfèsj;” H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München: Chr. Kaiser Verlag, 19773, p. 25-48; C. Ryder Smith, The Bible Doctrine of Man, London: The Epworth Press, 1951, p. 6-9.
70. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. I, s.v. “basar;” H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, op. cit., p. 49-56; C. Ryder Smith, The Bible Doctrine of Man, op. cit, p. 24-25.
71. H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, op. cit., p. 57-67; C. Ryder Smith, The Bible Doctrine of Man, op. cit, p. 9-18.
72. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. VII, s.v. “sarx” en “soma”; Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. III, s.v. “sarx” en “soma;” C. Ryder Smith, The Bible Doctrine of Man, op. cit, p. 153-159.161-165.
73. L.J. Elders, De natuurfilosofie van Sint-Thomas van Aquino, Brugge: Tabor, 1989, p. 264-293.
74. Plato, Alcibiades I, 130 c; Idem, Phaedo 61 d-e.
75. G. Marcel, Journal métaphysique, Paris: Gallimard, 1927, p. 236-237; idem, Journal Métaphysique (1928-1933), Aubier: Editions Montaigne, 1968, p. 9-12 (= Etre et avoir I).
76. E. Haeckel, Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie, Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1906, 5-7.
77. Ibid. p. 50-51.
78. Aristoteles, De Anima, II, I, 412 a 27 – 412 b 1 – 412 b 6, and 4-6, in Aristotelis de anima, ed. et transl. P. Siwek, Romae: apud aedes Pont. Universitatis Gregorianae 1954, vol II, (Series Philosophica 9), p. 92/93.
79. Thomas van Aquino, Quaestio disputata De Anima, a. 10-11; idem, Summa Theologica I, q. 76, a. 1, 3, 4 en 8; Aristoteles, II De Anima, II, 1, 412 b 4-6. Voor een uitgebreide bespreking zie L.J. Elders, De natuurfilosofie van Sint-Thomas van Aquino, op. cit., p. 283-293.
80. B. Schüller, “Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik,” Theologie und

Philosophie 53 (1978), p. 538-555; R.A. McCormick, “Notes on Moral Theology,” Theological Studies 41 (1980), p. 99-103.
81. B. Schüller, “Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik,” op. cit., p. 543-544.
82. W.J. Eijk, “Moraaltheologische visie op de beschermwaardigheid van het leven,” Pro vita (1991), december, p. 9-13.

Overgenomen met toestemming van uitgeverij Colomba.