

Bijzondere Moraaltheologie

Rechtvaardigheid



Inhoud

Voorwoord	7
HOOFDSTUK 1 : De rechtvaardigheid	9
1.1 Inleiding	9
1.2 De rechtvaardigheid in de H. Schrift en in de traditie van de katholieke moraal	9
a) Het Oude Testament	9
b) Het Nieuwe Testament	13
c) Het Griekse en Romeinse denken	15
d) De kerkvaders.....	18
e) Van de scholastiek tot de huidige tijd	19
1.3 Wezen en vormen van rechtvaardigheid	20
a) Object van de deugd van rechtvaardigheid	20
b) Onderverdeling van de rechtvaardigheid	23
c) Verwante deugden aan de rechtvaardigheid	25
d) Rechtvaardigheid en liefde	26
e) De rechtvaardigheid in gedachte en verlangens: het tiende gebod	28
f) Basisvormen van onrechtvaardigheid.....	29
1.4 De schade aan andermans eigendom	30
a) De basis en grenzen van het eigendomsrecht	30
b) Diefstal: aard en moraliteit	31
c) Enkele bijzondere vormen van diefstal	32
d) Frauduleus gedrag.....	33
e) Bijzondere situaties: uiterste nood en verborgen compensatie	36
1.5 Onrechtvaardige schadetoebrenging in het algemeen.....	37
a) Aard en moraliteit van de onrechtvaardige schadetoebrenging	37
b) Medewerking aan onrechtvaardige schadetoebrenging	38
1.6 De verantwoordelijkheid voor de waarheid, eer en goede naam van de naaste	40
a) Theologische reflectie over de waarheid, de taal en de communicatie	40
b) Waarachtigheid en leugen	43
c) Het bewaren en schenden van het geheim.....	50
d) Vermetel oordeel	52
e) Smaad of kwaadsprekerij en laster	53
f) Belediging.....	55
g) De rechtvaardigheid op juridisch vlak	56
1.7 Vergoeding en herstel van toegebrachte schade.....	59
a) Teruggave van andermans goederen.....	59
b) De plicht om onrechtvaardig toegebrachte schade te herstellen	61

c) Vervulling en beëindiging van de vergoedingsplicht	62
1.8 Overeenkomsten	63
HOOFDSTUK 2 : De rechtvaardigheid m.b.t. het menselijk leven (I).....	65
2.1 De H. Schrift over de waarde van het menselijk leven.....	65
a) Het Oude Testament	65
b) Het Nieuwe Testament	67
2.2 Filosofische en theologische basis van de onaantastbaarheid van het menselijk leven	69
a) De waardigheid van de mens	70
b) Waardigheid als waarde van elk menselijk individu	72
c) Het gelijkheidsbeginsel	73
d) De onschendbaarheid van het menselijk leven als een minimumvereiste voor de waardigheid van de mens	73
e) Het leven als voorwerp van een fundamenteel recht.....	74
f) De heiligheid van het menselijk leven	75
g) De ethisch-politieke functie van de onschendbaarheid van het menselijk leven.....	76
2.3 Normatieve gevolgen van de onaantastbaarheid van het menselijk leven	76
2.4 De verantwoordelijkheid voor het eigen leven.....	78
a) De zorg voor het eigen lichaam en de gezondheid	78
b) Zelfmoord of zelfdoding.....	80
c) Risicovol handelen	82
2.5 De verantwoordelijkheid voor het leven van de naaste	83
a) Het opzettelijk doden van een onschuldige	83
b) Wettige zelfverdediging	85
c) Strafrecht en de doodstraf	86
d) Oorlog.....	90
e) Pacifisme en gewetensbezwaren	94
HOOFDSTUK 3 : De rechtvaardigheid m.b.t. het menselijk leven (II): bio-ethische kwesties	99
3.1 De moraaltheologische bestudering van aan het menselijk leven gerelateerde kwesties.....	99
3.2 De discussie over de status van het menselijk embryo.....	100
a) Verschillende studiebenaderingen.....	100
b) Wetenschappelijke benadering	101
c) Ontologische benadering	103
d) Ethische status van het menselijke embryo.....	105
3.3 Abortus provocatus	106
a) Wat is abortus?	106
b) Abortusmethoden	107
c) Houding van de Kerk tegenover abortus in de oudheid.....	108
d) Leer van de Kerk inzake abortus	108

e) Enkele bezwaren	110
f) Politieke problemen in verband met abortus.....	111
g) Canonieke en pastorale aspecten	113
h) Indirecte abortus.....	116
i) Interceptie en contragestatie.....	117
3.4 Prenatale diagnostiek.....	118
3.5 Kunstmatige voortplanting.....	119
a) Overzicht van kunstmatige voortplantingstechnieken	119
b) Buitenlichamelijke kunstmatige voortplanting en waarde van het menselijk leven	122
c) De leer van de Kerk over kunstmatige voortplanting.....	125
3.6 Ondersteunende voortplantingstechnieken	126
a) 'Oneigenlijke' kunstmatige inseminatie	127
b) LTOT.....	129
c) GIFT.....	130
3.7 Pre-implantatiediagnostiek.....	131
3.8 Embryoselectie	131
3.9 Cryopreservatie en aanverwante ethische problemen.....	132
3.10 Klonen of kloneren	136
3.11 Euthanasie.....	138
a) Definitie en soorten euthanasie	138
b) De leer van de Kerk over euthanasie	141
c) Ethische reflectie	142
d) Euthanasiewetten	143
3.12. Vaststellen van de dood	144
a) Het hersendoodcriterium voor de verificatie van de dood.....	144
b) Mensvisie en doodskoncept.....	147
c) Eindbeoordeling.....	147
13. Vocht- en voedseltoediening bij patiënten in persisterend vegetatieve staat.....	149
a) Het ethische probleem.....	149
b) Standpunt van het kerkelijk Leergezag	149
14 Gewetensbezwaren in de gezondheidszorg.....	151
a) Algemene beginselen	151
b) Beroep op gewetensbezwaren door gezondheidswerkers.....	155

Voorwoord

We kunnen de moraaltheologie verdelen in fundamentele of algemene moraaltheologie en speciale of bijzondere of toegepaste moraaltheologie.

De fundamentele moraal bestudeert de beginselen van het ethisch handelen van de mens, waaronder de vrijheid, het geweten, de wet of norm, de bronnen van de moraal en de moraliteit van de menselijke handeling; maar ook de heiligheid en het volle geluk als het einddoel van de mens. De fundamentele of algemene moraal geeft de criteria aan om te bepalen of menselijk handelen goed of slecht is.

De speciale of toegepaste moraal bouwt daarop voort en richt zich op de vraag hoe de mens het goede kan doen en het kwade kan vermijden, hoe hij zich kan richten op zijn levensdoel en zijn ultieme geluk. We komen dan uit op het onderhouden van de geboden en de deugdenbeleving.

De vakken *Theologia moralis fundamentalis I* en *II* zijn voorzien in het eerste jaar van het *Quadriennium*. De bijzondere moraal wordt behandeld in de drie daarop volgende jaren: de vakken *De virtutibus theologicis ac de religione*, *De virtutibus prudentiæ, fortitudinis et temperantiæ* en *Bioethica* in het tweede jaar, *De virtute iustitiæ* in het derde, en *De doctrina sociali Ecclesiæ* in het vierde jaar.

Deze syllabus behandelt het vak *De virtute iustitiæ*, dus de kardinale deugd van de rechtvaardigheid. Een klassieke definitie van rechtvaardigheid heeft haar wortels in het Romeins recht: rechtvaardigheid is de vaste en blijvende wil om ieder te geven wat hem toekomt. Ofwel aan ieder het zijne geven, in het Latijn: *reddere suum cuique*.

Worden de kardinale deugden van de verstandigheid, sterkte en matigheid samen in één vak bestudeerd, de rechtvaardigheid verdient een afzonderlijke behandeling. Waarom? Josef Pieper geeft het aan in zijn verhandeling *Over de rechtvaardigheid*:

“Onder de dingen die ons tegenwoordig bezig houden, schijnen er niet veel te zijn die niet heel nauw samenhangen met de rechtvaardigheid. Men behoeft slechts om zich heen te kijken. Dan vertoont zich het dringendste van alle problemen: hoe er weer echt gezag in de wereld tot stand gebracht kan worden. Dan meldt zich het thema ‘rechten van de mens’, het vraagstuk van de ‘rechtvaardige oorlog’ en van de oorlogsmisdaden, het probleem van de verantwoordelijkheid bij een onrechtvaardig bevel; het recht van verzet tegen wederrechtelijk geweld; doodstraf, duel, politieke staking, gelijke rechten voor man en vrouw. Elk van deze begrippen is, zoals men weet, een strijdvraag; en elk ervan heeft een zeer directe binding met het begrip rechtvaardigheid” (p. 8).

Pieper geeft ook aan dat het kwaad in de wereld veelal is terug te voeren op onrechtvaardigheid: “De grootste en de meeste ellende van de mensen berust meer op de onrechtvaardigheid van de mensen dan op het ongeluk” (p. 8). En hij licht toe: “Dat de mens aan de mens het hem toekomende geeft – daarop rust alle rechtvaardige orde in de wereld. En anderzijds betekent alle onrechtvaardigheid, dat aan de mens het zijne onthouden of ontnomen wordt, niet door ongeluk, misoogst, brand, aardbeving, maar door de mens” (p. 8).

Voor de bestudering van de rechtvaardigheid putten wij hoofdzakelijk uit de volgende bronnen:

- het handboek van Angel Rodríguez Luño, *Scelti in Cristo per essere santi. III. Morale speciale*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2008. Hiervan bestaat de Spaanse werkvertaling *Elegidos en Cristo para ser santos. III. Moral especial*, zie: www.eticaepolitica.net/moralespecial.html;

- Aurelio Fernández, *Moral Especial*, Rialp, Madrid 2010, cuarta edición (vooral de hoofdstukken 1 en 13 t/m 15);
- de verhandeling van Josef Pieper, *Over de rechtvaardigheid*, Paul Brand, Hilversum 1960;
- Mgr. dr. W.J. Eijk, dr. L.J.M. Hendriks, dr. J.A. Raymakers, *Handboek Katholieke Medische Ethiek. Verantwoorde gezondheidszorg vanuit katholiek perspectief*, Parthenon, Almere 2010;
- Mgr. André Léonard, *Je lichaam om lief te hebben. De seksuele moraal uitgelegd aan jongeren*, Betsaida, 's-Hertogenbosch 2016;
- Servais Pinckaers, *De bronnen van de christelijke moraal. Methode, inhoud, geschiedenis*, Betsaida, 's-Hertogenbosch 2013;
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*;
- Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* II-II, qq. 57-122.

De syllabus volgt hoofdzakelijk de inhoud en de hoofdstukindeling van het handboek van Angel Rodríguez Luño.

Bijbelcitaten zijn genomen uit de Willibrordvertaling 1975.

Zonnewende, zomer 2018

Afbeelding voorzijde:

Giotto di Bondone (Vespignano 1267 – Florence 1337), fresco van de *iustitia* in de Cappella Scrovegni (Arenakapel) in Padua. Vrouwe *iustitia* troont op een brede gotische zetel. Ze houdt *straf* en *clementie* vast op schalen in haar handen. Onder haar heerschappij ontwikkelt zich vreedzaam leven. Dit wordt weergegeven in de scène op het voetstuk onder de troon.

HOOFDSTUK 1 : De rechtvaardigheid

1.1 Inleiding

De rechtvaardigheid heeft een ruime betekenis, haar semantisch veld is zeer breed. Het is daarom zinvol het begrip te beschrijven en af te baken. Daar zullen we ons in dit hoofdstuk mee bezig houden.

De rechtvaardigheid speelt een belangrijke rol in zowel de godsdienst als de politiek, in de moraal en in het recht. In het Jodendom staat de rechtvaardigheid vooral voor een juiste verhouding tussen het Joodse volk en Jahwe. Het gaat dus om een bilaterale verhouding. Tegen deze achtergrond speelt de rechtvaardigheid zich af in het verlossend handelen van God met zijn volk. Daar toont God zich trouw aan zijn beloften, ondanks de herhaalde disloyaliteit van het volk. In deze lijn verstaan we ook het Paulinisch concept van de rechtvaardigheid en zijn onderricht over de rechtvaardiging door het geloof.

Op politiek vlak heeft de rechtvaardigheid vooral betrekking op het bevorderen van het algemeen welzijn d.m.v. de bescherming van de mensenrechten en de publieke of sociale rechtvaardigheid.

In de moraal heeft de rechtvaardigheid de brede betekenis van gerechtigheid, integriteit en heiligheid; en daarnaast een specifieke betekenis in de sociale omgang tussen mensen. Denk hier in het bijzonder aan de situaties waarin mensen aanspraak kunnen maken op een recht of rechtstitel, bijv. het recht op leven, op vrijheid, op bescherming van de goede naam, enz. En anderzijds de plicht om de rechthebbende zijn recht te laten uitoefenen.

We komen hier uit op de beoefening van de rechtvaardigheid als kardinale deugd, die relevant is voor alle mensen en die in de H. Schrift uitvoerig ter sprake komt.

In dit vak zullen we ons alleen richten op de rechtvaardigheid als kardinale deugd. De bestudering van de politieke of sociale rechtvaardigheid komt ter sprake in het vak *De doctrina sociali Ecclesiae*, ofwel de sociale leer van de Kerk; de goddelijke rechtvaardigheid en de rechtvaardiging in de fundamentele moraal.

Gezien het ruime bereik van de rechtvaardigheid behandelen wij deze in drie hoofdstukken: in het onderhavige waar deze deugd betrekking op heeft; in de hoofdstukken 2 en 3 de rechtvaardigheid in relatie tot het menselijk leven.

1.2 De rechtvaardigheid in de H. Schrift en in de traditie van de katholieke moraal

a) Het Oude Testament

De liefde als deugd ontbreekt niet in het OT, maar de publieke deugd bij uitstek is de rechtvaardigheid (*sedaqah*); en de sociale relatie die er het meest uitsteekt is de rechtsverhouding (*mispāt*). Te beginnen bij de tien geboden (Ex 20,12-17) en de voorschriften van het Verbond (Ex 19. 20,22-23) bevat het OT veel rechtsregels voor billijke verhoudingen tussen de Joden. Zo zijn er regels over Joodse slaven (Ex 21,2-11: "Wanneer ge een Hebreeuwse slaaf koopt, dan moet hij zes jaar dienen, maar in het zevende jaar mag hij zonder betalen als vrij man weggaan"); over moord en mishandeling (Ex 21,12-26: "Wie echter zijn naaste moedwillig aanvalt en hem vermoordt met voorbedachten ra-

de, die moet gij zelfs van mijn altaar weghalen en ter dood brengen. Wie zijn vader of moeder slaat moet ter dood gebracht worden". "Wanneer mannen in een gevecht gewikkeld zijn en daarbij een zwangere vrouw raken zodat zij een miskraam krijgt, dan geldt het volgende. Blijft de vrouw in leven dan moet aan de schuldige een geldboete worden opgelegd, vastgesteld door haar echtgenoot; het gerecht moet toezien dat hij betaalt. Sterft zij echter, dan moet gij leven voor leven eisen. Een oog voor een oog, een tand voor een tand, een hand voor een hand, een voet voor een voet. Een brandplek voor een brandplek, een wond voor een wond, een striem voor een striem").

Er zijn ook rechtsregels voor schadevergoeding en bewaargeving (*Ex 22,4-14*), over rechtsgedingen (*Ex 23,1-9*), etc. Bepaald gedrag wordt veroordeeld, zoals woeker, fraude en salarisinhouding (*Dt 23,20*: "Ge moogt van uw broeder geen rente eisen, niet van geld, niet van levensmiddelen of van iets anders dat hij leent. *Dt 24,14-15*: "Een arme en behoeftige dagloner, een volksgenoot of een vreemdeling die in uw stad of in uw land woont, moogt ge niet hard behandelen. Iedere dag moet ge hem voor zonsondergang zijn loon uitbetalen, want hij is arm en ziet er verlangend naar uit. Anders roept hij Jahwe tegen u aan en laadt ge schuld op u").

De wijsheidsliteratuur staat vol met adviezen over rechtvaardigheid: "Gelukkig wie zich aan zijn wet houdt, te allen tijde in gerechtigheid handelt" (*Ps 106,3*), "De schatten, door onrecht verkregen, brengen geen baat, maar gerechtigheid redt van de dood" (*Spr 10,2*).

Het OT benadrukt het belang van de rechtvaardigheid ook door aan te geven dat de eredienst en het Verbond zonder haar hun waarde verliezen:

"Wat heb ik aan al uw offers? zegt Jahwe. Ik ben verzadigd van de brandoffers van uw rammen en van het vet van uw mestkalveren. Ik heb geen behagen in het bloed van stieren, lammeren en bokken. Wie heeft u gevraagd mijn voorhoven plat te lopen als gij komt om voor Mij te verschijnen? Brengt Mij toch niet langer nutteloze meeloffers. Uw wierook is mij een gruwel. Nieuwe maan, sabbat en feestvergadering: feestvieren samen met onrecht kan ik niet uitstaan. Uw nieuwe maan, uw feest en, ik ben ze hartgrondig beu, zij zijn een last die ik niet langer kan dragen. Wanneer gij uw handen uitstrekt, sluit ik mijn ogen voor u, zelfs als gij uw gebeden vermenigvuldigt, luister ik niet naar u: uw handen zitten vol bloed. Wat u, reinigt u! Uit mijn ogen met uw misdaden! Houdt op met kwaad doen. Leert liever het goede te doen, betracht de rechtvaardigheid, helpt de verdrukten, verschaft recht aan de wezen, verdedigt de weduwen" (*Jes 1,11-17*).

De onrechtvaardigheid ontwijdt de tempel, terwijl de rechtvaardigheid tot de troon van Jahwe wordt (*Jer 7,4-15*). Het vasten is ijdel als men dit gepaard laat gaan met onderdrukking:

"Is dit niet het vasten zoals ik het verkies: boosaardige boeien slaken, de strengen van het juk losmaken, de geknechte de vrijheid hergeven, en alle jukken door te breken? Is vasten niet dit: uw brood delen met wie honger heeft; arme zwervers opnemen in uw huis; een naakte kleden die gij ziet en u niet onttrekken aan de zorg voor uw broeder? Dan breekt uw licht als de dageraad door en groeien uw wonden spoedig dicht; dan gaat uw geluk voor u uit, en sluit Jahwe's glorie uw stoet" (*Jes 58,6-8*).

Het loon dat ieder naar eigen werken ontvangt, kan met het nodige voorbehoud ook worden toegepast op gemeenschappen en volken: "De gerechtigheid maakt een volk groot, maar de zonde brengt schande over de naties" (*Spr 14,34*).

In de Bijbel is God de Rechtvaardige bij uitmuntendheid. Hij sluit met zijn volk een Verbond van heil en redding, waaraan Hij onfeilbaar trouw is: "Een oogwenk duurt zijn gramschap, een leven lang zijn goedheid; de avond daalt in tranen, met jubel komt de morgen" (*Ps 30,6*). "Dan mag ik U weer loven

met harpspel o mijn God, om uw trouw, bij de citer mijn psalmen zingen, Gij Heilige Israëls" (Ps 71,22).

Deze rechtvaardigheid manifesteert zich zowel in de bestraffing van onvrome personen en naties, als in de bevrijding van de onderdrukte: "Volken graven zichzelf een graf: hun eigen voet raakt in het net dat zij heimelijk uitgezet hadden. Want de Heer heeft zich kenbaar gemaakt; Hij heeft het oordeel voltrokken. In zijn eigen strik wortt zich de boze" (Ps 9,16-17). "Mijn schild - dat is Gods bescherming, Hij bevrijdt de oprechten van hart" (Ps 7,11).

Tegenover de ontrouw van het uitverkoren volk, ontwikkelt het concept van Gods rechtvaardigheid zich steeds meer in de richting van unilaterale trouw aan het Verbond. In dit licht kan er bij de menselijke rechtvaardigheid nooit sprake zijn van strikte billijkheid, want van Gods zal de rechtvaardigheid hand in hand moeten gaan met de barmhartigheid: "Wie gerechtigheid nastreeft en goedheid, hij vindt leven, heil en glorie" (Spr 21,21).

We zien tevens dat de goddelijke rechtvaardigheid zich steeds meer ontwikkelt in geestelijke en eschatologische richting: "Groot is de macht en eindeloos de vrede voor de troon van David, voor zijn koninkrijk; hij zal het stichten en stutten door recht en gerechtigheid van nu af en voor altijd. De ijverzuchtige liefde van Jahwe der legerscharen zal dit bewerken" (Jes 9,6). "Geloof mij, de tijd komt dat Ik een wettige telg van David doe opstaan - godsspraak van Jahwe -; hij zal met bekwaamheid regeren en het land rechtvaardig en eerlijk besturen. Dan wordt Juda bevrijd, leeft Israël veilig. Dit is de naam die men het geeft: 'Jahwe, onze gerechtigheid' " (Jer 23,5-6).

Gods rechtvaardigheid verbindt zich ook in toenemende mate met vrede. "zij ontmoeten elkander, genade en waarheid, gerechtigheid en vrede - zij kussen elkaar. Dan wast waarheid op uit de aarde, reikt gerechtigheid neer van de hemel. Overvloed geeft de Heer daarenboven: onze aarde draagt haar gewas. De gerechtigheid zal voor Hem uitgaan: reeds begon op de heerbaan haar loop" (Ps 85, 11-14). "En de gerechtigheid brengt vrede voort, rust en veiligheid zijn haar vruchten." (Jes 32,17).

Ook al is God de Rechtvaardige bij uitstek, de mens is ook rechtvaardig wanneer hij leeft conform de vereisten van het Verbond: "De Heer, die mijn gerechtigheid loonde, mij mijn reinheid van handen vergold. Want ik hield de wegen des Heren, ik krenkte mijn God niet met kwaad; heel zijn rechtsorde had ik voor ogen, zijn verbondseisen liet ik niet los" (Ps 18,21-23). Maar vanwege zijn misère kan de mens zijn plichten niet altijd nakomen. Maar God is geduldig en rijk aan erbarmen:

"Als een mens is uitgedacht, staat hij nog aan het begin, en als hij ermee ophoudt ziet hij nog geen uitweg. Wat is de mens en waartoe deugt hij? Wat betekenen zijn goede, wat zijn kwade daden? Voor een mensenleven is honderd jaar heel veel. Een waterdrop uit de zee en een korreltje zand, dat zijn die paar jaren op de eeuwigheid. Daarom heeft de Heer geduld met de mensen en stort Hij over hen zijn barmhartigheid uit. Hij ziet en Hij weet, dat hun einde elendig is: daarom biedt Hij rijkelijk verzoening. De barmhartigheid van de mens gaat uit naar zijn buurman, maar de barmhartigheid van de Heer gaat uit naar alles wat leeft; Hij wijst hen terecht, Hij tuchtigt en onderwijst hen en Hij voert hen terug als een herder zijn kudde. Hij ontfermt zich over hen, die zijn tuchtiging aanvaardden en zich ijverig naar zijn voorschriften voegen" (Sir 18,7-14).

Uiteindelijk zal de rechtvaardige zich steeds meer identificeren met de arme en onderdrukte, en in het algemeen met allen die hun hoop op de Heer stellen:

"Want zo spreekt de Hoogverhevene, die troont voor eeuwig, wiens naam de Heilige is: 'Ik ben de Heilige die woont in den hoge, maar ook in het geslagen en diep vernederd gemoed: Ik geef nieuw leven aan het vernederd gemoed, nieuw leven aan het geslagen hart" (Jes

57,15). “Jahwe is bij mij als een machtig strijder. Mijn achtervolgers vallen neer, ze zullen niet overwinnen. Ze worden diep beschaamd, nooit bereiken ze niets. Hun schande duurt eeuwig, ze wordt nooit vergeten! Jahwe van de hemelse machten, die alles rechtvaardig onderzoekt, die hart en nieren doorgrondt, laat mij zien hoe Gij u op hen wreekt. Ik heb immers mijn zaak in uw handen gelegd. Zing een lied, een loflied voor Jahwe, want Hij heeft het leven van de arme uit de macht van de boosdoeners gered” (*Jer 20,11-13*).

In het OT komen vaak oproepen voor tot het beoefenen van sociale of maatschappelijke rechtvaardigheid. Zoals God het volk uit de slavernij van Egypte had bevrijd, zo mogen de Israëlieten niet het slavenjuk op anderen leggen:

“Met eigen ogen hebt gij gezien hoe Ik ben opgetreden tegen Egypte, hoe Ik u op arends-vleugelen gedragen en hier bij Mij gebracht heb. Als gij aan mijn woord gehoorzaamt en mijn verbond onderhoudt, dan zult ge - hoewel de hele aarde Mij toebehoort - van alle volken op bijzondere wijze mijn eigendom zijn” (*Ex 19,4-5*). “Gij moet een vreemdeling niet slecht behandelen en hem het leven niet moeilijk maken, want ge hebt zelf als vreemdeling in Egypte gewoond. Weduwen en wezen zult ge geen onrecht aandoen. Als ge hun tekort doet en hun klagen tot Mij opstijgt, dan zal Ik gehoor geven aan hun klagen” (*Ex 22,20-22*).

De instelling van het *jubeljaar* heeft ook tot doel de sociale rechtvaardigheid te herstellen. Zo zegt de H. Johannes Paulus II in zijn apostolische brief *Tertio Millenio adveniente*, 13:

“Het jubeljaar moest de gelijkheid onder alle kinderen van Israël herstellen door nieuwe mogelijkheden te bieden aan families die hun bezittingen en zelfs hun persoonlijke vrijheid hadden verloren. Anderzijds herinnerde het jubeljaar de rijken eraan dat de tijd zou komen waarop de Israëlitische slaven weer hun gelijken zouden worden en hun rechten zouden kunnen opeisen. Op de door de Wet voorgeschreven tijd moest een jubeljaar worden afgekondigd, en moest men allen die in nood verkeerden, ter hulp komen. Dat was een eis van rechtvaardig bestuur. *Gerechtigheid betekende volgens de Wet van Israël vooral het beschermen van de zwakken*, en een koning moest daarin uitmunten. (...) God wil immers dat de geschapen goederen aan allen op rechtvaardige wijze ten dienste staan. Het jubeljaar was juist bedoeld om deze sociale rechtvaardigheid te herstellen. In de traditie van het jubeljaar ligt zo een van de wortels van de kerkelijke sociale leer, die altijd een onderdeel was van het kerkelijk onderricht en die in deze eeuw een sterke ontwikkeling heeft doorgemaakt, met name sinds de encycliek *Rerum Novarum*”.

De profeten stellen dikwijls de onrechtvaardigheid aan de kaak: moord uit lust of hebzucht (de profeet Natan tot David: “Uria de Hethiet hebt gij met het zwaard geslagen, zijn vrouw hebt gij u tot vrouw genomen en hemzelf hebt ge vermoord door het zwaar van de Ammonieten”, *2 Sam 12,9*); geweld (“Ge voelt u sterk door uw zwaard, ge bedrijft gruweldaden, ge onteert de vrouw van uw naaste, zou dan het land uw blijvend bezit zijn?”, *Ez 33,26*); wanbestuur (“Hun handen zijn een boosaardig vangnet; de vorst stelt eisen om zijn plicht te doen; om recht te spreken laat zich de rechter betalen; de machthebber zegt wat zijn hebzucht hem ingeeft. Alles wordt verdraaid”, *Micha 7,3*).

Voorts onrechtvaardige rechtspraak (“Men verandert het recht in alsem en slaat de gerechtigheid tegen de grond”, *Amos 5,7*); onderdrukking van de armen (“Wee hen die onrechtvaardige wetten uitvaardigen, die de verdrukking wettelijk bekrachtigen, en zo de armen uit hun rechten ontzetten, en geringen van mijn volk onthouden wat hun toekomst, de weduwen plunderen en de wezen uitbuiten”, *Jes 10,1-2*); overmaat aan weelde en rijkdom (“Zij liggen op ivoren bedden en strekken zich uit op hun rustbanken; zij eten de lammeren van de kudde op en de kalveren uit de stal; zij verzinnen maar liederen, bij het getokkel van de harp en denken dat hun speeltuig dat van David evenaart; zij drinken wijn uit brede schalen en zalven zich met de kostelijkste olie, maar om Jozefs ondergang

bekreunen zij zich niet. Daarom gaan zij als eersten de ballingschap in, en is het gedaan met de feesten van hen die daar lui liggen uitgestrekt", *Amos 6,4-7*).

Ook het hamsteren van goederen ("Wee u die huis na huis opkoopt, die akker bij akker trekt tot er geen plaats meer overblijft, en gij alleen nog bezittingen hebt in het land. In mijn oren klinkt de eed van Jahwe der legerscharen: 'Die talrijke huizen vallen in puin, ook de mooiste en grootste staan leeg en verlaten'", *Jes 5,8-9*); fraude ("Kan Ik de weegschaal der boosheid aanvaarden en die buidel vol valse gewichten?", *Micha 6,11*), etc.

Bijzondere aandacht krijgt de zorg van Jahwe voor de armen, d.w.z. voor hen die met geweld worden onderdrukt, die overgeleverd zijn aan arrogante machthebbers, voor wie het onmogelijk is gerechtigheid te verkrijgen. Het zijn degenen die alleen bij Jahwe hun toevlucht kunnen nemen. De 'armen van Jahwe' krijgen een morele en religieuze lading: het zijn de nederigen, de zuiveren van hart, degenen die hun vertrouwen stellen op God: "Ik ben zo ellendig, zo arm - Heer, wil aan mij denken. Mijn hulp zijt Gij, mijn bevrijder: mijn God, laat U niet wachten" (*ps 40,18*).

God, koning en herder van zijn volk, neemt het op voor de zwakken: "Beroof de arme niet, omdat hij arm is, en vertrap de behoeftige niet in de poort, want Jahwe neemt hun zaak in handen en Hij berooft hun berovers van het leven" (*Spr 22,22-23*). In de messiaanse tijd zal Hij volledig voor hen opkomen: "De geest van Jahwe, mijn Heer, rust op mij, want Jahwe heeft mij gezalfd. Hij heeft mij gezonden om de armen het blijde nieuws te brengen, om te verbinden wier hart gebroken is, om aan de gevangenen vrijlating te melden, en aan de geboeiden de terugkeer naar het licht; om een jaar van Jahwe's genade te melden, een dag van wraak voor onze God; om alle treurende te troosten" (*Jes 61,1-2*).

De Israëlieten worden aangespoord om speciaal te zorgen voor degenen die onderdrukt worden: wezen, weduwen, vreemdelingen, armen en behoeftigen: "Jahwe doet recht aan weduwen en wezen, en die aan vreemdelingen zijn liefde bewijst door hun voedsel en kleding te schenken. Ook gij moet de vreemdeling uw liefde bewijzen, want zelf zijt gij vreemdelingen geweest in Egypte" (*Dt 10,18-19*); "Armen zullen er altijd blijven in het land; juist daarom gebied ik u: doe uw beurs wijd open voor uw behoeftige en arme landgenoot." (*Dt 15,11*).

Zij worden voorts aangespoord tot aandacht voor wie in nood verkeerd, voor slaven, schuldenaren, dagloners, enz. De rechtvaardige moet het lot van de ellendigen ter harte nemen, moet de onderdrukte bevrijden uit handen van de onderdrukker, moet de weerlozen als een vader behandelen:

"Een arme en behoeftige dagloner, een volksgenoot of een vreemdeling die in uw stad of in uw land woont, moogt ge niet hard behandelen. Iedere dag moet ge hem voor zonsondergang zijn loon uitbetalen, want hij is arm en ziet er verlangend naar uit. Anders roept hij Jahwe tegen u aan en laadt ge schuld op u" (*Dt 24,14-15*); "De rechtvaardige erkent het recht van de armen, de zondaar heeft er geen begrip voor" (*Spr 29,7*); "Bevrijd de verdrukte uit de handen van de verdrukker en wees niet kleinmoedig, als gij recht spreekt. Wees als een vader voor de wezen en neem bij hun moeder de plaats van haar man in: dan zult gij zijn als een zoon van de Allerhoogste en door Hem bemind worden meer dan door uw moeder" (*Sir 4,9-10*).

b) Het Nieuwe Testament

"Gij spreekt Mij aan als Leraar en Heer, en dat doet gij terecht, want dat ben Ik. Maar als Ik, de Heer en Leraar, uw voeten heb gewassen, dan behoort ook gij elkaar de voeten te wassen. heb u een voorbeeld gegeven, opdat gij zoudt doen zoals Ik u gedaan heb. (...) Een nieuw gebod geef Ik u: gij

moet elkaar liefhebben; zoals Ik u heb liefgehad, zo moet ook gij elkaar liefhebben. Hieruit zullen allen kunnen opmaken, dat gij mijn leerlingen zijt: als gij de liefde onder elkaar bewaart" (*Joh 13,13-15.34-35*). Het gebod van de liefde is een noviteit in het NT, het is een "nieuw gebod". Het was niet geheel onbekend in het OT, maar Jezus geeft er zijn volle morele betekenis aan en bevrijdt het van de legalistische interpretatie waaraan het onderhevig was geraakt:

"Denkt niet dat Ik gekomen ben om Wet en Profeten op te heffen; Ik ben niet gekomen om op te heffen, maar om de vervulling te brengen. Want voorwaar, ik zeg u: Eerder nog zullen hemel en aarde vergaan, dan dat een jota of haaltje vergaat uit de Wet, voordat alles geschied is. Wie dus een van die voorschriften, zelfs het geringste, opheft en zo de mensen leert, zal de geringste geacht worden in het Rijk der hemelen, maar wie ze onderhoudt en leert zal groot geacht worden in het Rijk der hemelen. Ik zeg u: Als uw gerechtigheid die van de schriftgeleerden en Farizeeën niet ver overtreft, zult gij zeker niet binnen gaan in het Rijk der hemelen" (*Mt 5,17-20*);

"Hij gaf hun ten antwoord: 'En gij dan, waarom overtreedt gij terwille van die eigen overlevering van u het gebod van God? God heeft immers gezegd: Eer uw vader en uw moeder en Wie zijn vader of moeder vervloekt, moet sterven. En toch leert gij: Wie tot zijn vader of moeder zegt: Offergave is mijn bezit waarmee ik u zou kunnen helpen, heeft jegens zijn vader of moeder geen verplichting meer. Daarmee hebt gij het woord van God krachteloos gemaakt terwille van uw eigen overlevering. Hoe juist heeft Jesaja over u, huichelaars, geprofeeteerd, toen hij zei: Dit volk eert Mij met de lippen, maar hun hart is ver van Mij. Zij eren Mij, maar zonder zin, en mensenwet is wat zij leren" (*Mt 15,3-9*).

De liefde tot God en de naaste in al zijn radicaliteit brengt er zelfs toe de vijand lief te hebben en de andere wang toe te keren: "Gij hebt gehoord dat er gezegd is: Oog om oog, tand om tand. Maar ik zeg u geen weerstand te bieden aan het onrecht, doch als iemand u op de rechterwang slaat, keer hem dan ook de andere toe" (*Mt 5,38-39*).

Deze liefde wordt mogelijk gemaakt door de volledige zelfgave van Christus: "wie onder u groot wil worden, moet dienaar van u zijn, en wie onder u de eerste wil zijn, moet slaaf van u wezen, zoals ook de Mensenzoon niet gekomen is om gediend te worden, maar om te dienen en zijn leven te geven als losprijs voor velen" (*Mt 20,26-28*); "En de liefde die God is, heeft zich onder ons geopenbaard doordat Hij zijn enige Zoon in de wereld gezonden heeft, om ons het leven te brengen. Hierin bestaat de liefde: niet wij hebben God liefgehad, maar Hij heeft ons liefgehad, en Hij heeft zijn Zoon gezonden om door het offer van zijn leven onze zonden uit te wissen" (*1 Joh 4,9-10*).

De christelijke liefde is een nieuwe kracht in de samenleving, die de rechtvaardigheid die in heel de Wet besloten ligt op een hoger niveau tilt: "Want de geboden: gij zult niet echtbreken, niet doden, niet stelen, niet begeren, en alle andere kan men samenvatten in dit ene woord: Bemint uw naaste als uzelf" (*Rom 13,9*). Het is een liefde die aanzet tot een voorkeursliefde voor armen en behoeftigen, zoals blijkt uit de parabel van de barmhartige Samaritaan. Daar wordt de hogere status van priester en leviet gesteld tegenover de concrete hulp en barmhartigheid van degene die als een vijand werd beschouwd. Deze liefde van Christus gaat zover, dat Hij zich identificeert met de meest behoeftigen: "Al wat gij gedaan hebt voor een dezer geringsten van mijn broeders hebt gij voor Mij gedaan" (*Mt 25,40*).

Toch moeten we ervoor waken de boodschap van het NT verkeerd te interpreteren: de plicht om te vergeven en de andere wang toe te keren betekent niet de slechtheid van de onrechtvaardigheid te bagatelliseren. Het hecht juist meer belang aan het respect voor de rechten van de onschuldige broeders. Paulus berispt de gelovigen van Korinte omdat zij hun broeders voor het heidense gerecht hebben gesleept. Hij beroept zich op de hoogste eisen van de christelijke naastenliefde: "Dat gij te-

gen elkaar processen voert is al treurig genoeg. Waarom lijdt gij niet liever onrecht? Waarom laat gij u niet benaderen?" (1 Kor 6,7).

Toch wil Paulus niet verkeerd begrepen worden: wie misbruik maakt van de goedheid van anderen handelt slecht. Daarom stelt hij de belangrijkste inbreuk op de rechtvaardigheid aan de kaak: "Maar gij pleegt zelf onrecht, zelf berokkent gij schade, en nog wel aan broeders" (1 Kor 6,8). Als we beledigingen moeten vergeven, dan moeten we met des te meer reden het beledigen van onze naasten vermijden. In stellige bewoordingen zegt hij dat de ongerechtigheid het hemelse vaderland uitsluit: "Weet gij niet dat zij die onrecht plegen het koninkrijk Gods niet zullen erven? Maakt uzelf niets wijs! Hoerenlopers, afgodendienaars, echtbrekers, schandknappen, knapenschenders, dieven, uitbuiters, dronkaards, lasteraars, oplichters, zij zullen het koninkrijk Gods niet erven" (1 Kor 6,9-10).

In zijn Romeinenbrief beschouwt Paulus onrechtvaardigheid samen met seksuele deviaties als een van de eerste uitingen van de zondige mens die God ontkent: "En daar zij het niet de moeite waard hebben geacht God te erkennen, heeft God hen prijsgegeven aan hun nietswaardige gezindheid zodat zij alles doen wat niet te pas komt. Vervuld zijn zij van allerlei ongerechtigheid, boosheid, hebzucht en slechtheid; vol nijd, bloeddorst, tweespalt, bedrog en kwaadaardigheid. Roddelaars zijn het, lasteraars, haters van God, vermetel, verwaand, protserig, vindingrijk in het kwaad, ongehoorzaam aan hun ouders" (Rom 1,28-30).

We komen tot de volgende conclusie: de nadruk in het NT op de liefde als hoogste gebod en als band van volmaaktheid veronderstelt de rechtvaardigheid; en het houdt de krachtigste veroordeling in van onrechtvaardigheid. Liefde en rechtvaardigheid lopen niet langs elkaar heen maar liggen in elkaars verlengde: de een drukt de ander uit. Waar rechtvaardigheid niet gebaseerd is op de liefde tot de naaste, daar is het geen rechtvaardigheid in de zin van het NT. En waar de liefde, in deze wereld waar het goede en kwade zich vermengen, zich niet vertaalt in concrete juridische normen, daar blijft die liefde steriel en dus een utopie.

Servais Pinckaers verwoordt het als volgt:

"In de Heilige Schrift heeft de rechtvaardigheid zeker niet de onpersoonlijke, juridische en wettische betekenis die wij er gewoonlijk aan hechten. De rechtvaardigheid houdt zich op in het hart van de directe relaties – door woord en daad – van God met zijn volk of met iedere gelovige. Zij duidt de onberispelijkheid van deze relaties aan in overeenstemming met het Verbond en de Wet. Zij heeft dezelfde diepte en bevindt zich op hetzelfde niveau als de liefde omdat de Wet aan haar oorsprong de twee eerste geboden, de liefde tot God en die tot de naaste, plaatst. De rechtvaardigheid vormt met de liefde één unieke werkelijkheid: zij duidt de onberispelijkheid in de liefde aan, terwijl deze laatste meer wijst op de diepe spontaneïteit die ons naar de ander drijft. Zo opgevat vormt de rechtvaardigheid de hoogste zedelijke hoedanigheid in de Heilige Schrift, zoals de wijsheid dit is voor de Grieken. Zij is volmaakt beminlijk en verdient uitvoerig bezongen te worden zoals dit in Psalm 119 gebeurt" (*De bronnen van de christelijke moraal*, p. 63).

c) Het Griekse en Romeinse denken

Naast de Bijbelse traditie heeft ook het Griekse en Romeinse denken bijgedragen tot de christelijke reflectie over de rechtvaardigheid. In de oudste Griekse traditie drukt de rechtvaardigheid de orde in heel de kosmos uit. Daarin heeft elk ding zijn eigen plaats en vervult het de taak waarvoor het bestemd is.

In zijn reactie op de sofisten heeft **Plato** de rechtvaardigheid haar objectieve betekenis teruggegeven. In zijn *Politeia (De Staat)* zet Plato uiteen wat hij onder rechtvaardigheid verstaat. De rechtvaardigheid van de Staat is de harmonie tussen de drie klassen waaruit die bestaat: de heersers/filosofen, de wachters/soldaten en de werkers/rest van het volk. Iedere groep moet zijn eigen plicht vervullen. De rechtvaardigheid in de mens bestaat uit het volmaakte evenwicht tussen de bestanddelen van de ziel: het begerende zielsdeel (*parte concupiscible* of begeervermogen), het strevende zielsdeel (*parte irascible* of weerstreefvermogen) en het kennende zielsdeel (*intelecto*).

Het overheersende zielsdeel bepaalt tot welke klasse de mensen zullen behoren: de mensen bij wie het begerende zielsdeel met verlangens, pleziertjes en genot de overhand heeft, vormen de laagste klasse; de mensen bij wie het strevende zielsdeel de overhand heeft, vormen de middenklasse; de mensen bij wie het kennende zielsdeel de overhand heeft, zijn de bestuurders van de staat en ook de filosofen.

Rechtvaardigheid in de staat houdt voor Plato in dat iedereen doet waar hij het meest voor geschikt is. Omdat hij ervan uitgaat dat mensen niet gelijk zijn, is zijn concept van de ideale staat dus geen democratie. Elke 'klasse' heeft een karakteristieke eigenschap die meteen ook haar rol binnen de staat bepaalt:

De laagste klasse (de meeste mensen) vertegenwoordigen de economische functie. Zij vormen de materiële grondslag van de samenleving en produceren de goederen. Als kenmerkende deugd zou zij matigheid moeten tonen. De klasse van de 'wachters' (soldaten e.d.) heeft een beschermende en verdedigende taak. Kenmerkende deugd: dapperheid. De leidende klasse ten slotte bestuurt en ordent de staat. Kenmerkende deugd: wijsheid.

De matigheid en zelfbeheersing zijn in de ideale staat de deugden die de drie klassen samen delen, waardoor ze tevreden zijn met de rol die hen is toebedeeld. Elke klasse moet werken voor het welzijn van de anderen. De middenklasse beschermt het volk en het volk steunt de leidende klasse. Omdat iedereen de taak toebedeeld krijgt waarvoor hij bekwaam is, zou men deze samenleving aanvoelen als rechtvaardig.

Plato's idee van rechtvaardigheid wijkt dus af van wat wij er tegenwoordig onder verstaan. Met rechtvaardigheid bedoelt hij eerder de toestand van orde en evenwicht in de staat, die ontstaat doordat alle delen goed met elkaar samenwerken. Deze indeling komt overeen met Plato's tripartiete opvatting van de ziel, waarbij elke functie moet samenwerken voor innerlijke harmonie en rechtvaardigheid.

Belangrijker is de studie over de rechtvaardigheid van **Aristoteles**, die vandaag de dag nog steeds relevant is. Hij wijdt heel boek V van zijn *Ethica Nicomachea* aan deze deugd. Hij geeft een beperkter en specifiekere betekenis aan de rechtvaardigheid: het is de deugd die het juiste midden weet te vinden in de verdeling van goederen en lasten.

Het juiste midden is gebaseerd op een gelijkheids criterium dat niet op dezelfde wijze wordt toegekend aan de verschillende vormen van rechtvaardigheid. Op de eerste plaats komt de *algemene rechtvaardigheid* die zich richt op de wetten en op de politieke gemeenschap. Aangezien alle wetten van de Griekse *polis* heel het terrein van het morele leven beslaan, strekt de algemene rechtvaardigheid zich uit tot alle andere deugden:

“En daarom beschouwt men rechtvaardigheid vaak als de belangrijkste van alle voortreffelijkheden, en vind men 'noch de avond- noch de morgenster' zo wonderbaar. Er is ook het spreekwoord: 'in rechtvaardigheid is elke voortreffelijkheid vervat'” (*Ethica Nicomachea*, V, 3: 1129 b 27-30).

Daarna komt de *specifieke rechtvaardigheid*. Deze heeft betrekking op het respecteren van de rechten van het individu, zowel door de politieke gemeenschap (distributief) als door andere individuen (vereffenend).

Bij het verdelen van goederen en gunsten aan burgers door de politieke gemeenschap (overheid) moet deze een proportioneel gelijkheids criterium volgen. In de relaties tussen individuen, zoals kopen/verkopen, huren/verhuren, etc. moet een rekenkundige gelijkheidsnorm worden gehanteerd: degene die verkoopt moet de exacte waarde van het verkochte voorwerp ontvangen; en degene die een arbeidsprestatie levert, moet daarvoor het verschuldigde betaald krijgen. Daardoor wordt de gelijkheid tussen beiden weer hersteld.

De rechtvaardigheid gaat uit van het erkennen van de ander. In deze zin stelt Aristoteles:

“Van alle deugden beschouwt men alleen de rechtvaardigheid als ‘het goed van een ander’, omdat zij betrekking heeft op anderen. Zij doet immers wat voordelig is voor een ander, of deze nu leiding geeft aan of deel uitmaakt van de gemeenschap. Het slechtst is daarom degene die zijn slechte eigenschappen zowel ten opzichte van zichzelf als tegen zijn medemensen in de praktijk brengt, en het voortreffelijkst is hij die zijn goede eigenschappen niet voor zichzelf maar voor anderen in praktijk brengt; dat is immers een zware opgave” (*Ethica Nicomachea*, V, 3: 1130 a 3-8).

Aristoteles maakt ook een duidelijk onderscheid tussen een *natuurlijk* en een *conventioneel* element van het recht:

“Politiek recht is deels natuurlijk en deels conventioneel. Een rechtsregel is natuurlijk als hij overal dezelfde geldigheid heeft en niet afhangt van de mening van de mensen. Hij is daarentegen conventioneel als hij oorspronkelijk even goed zo als anders kan zijn, maar eenmaal vastgelegd bindend is; bijvoorbeeld dat de losprijs voor een gevangene één mine bedraagt, en dat men een geit moet offeren en niet twee schapen” (*Ethica Nicomachea*, V, 10: 1134 b 18-23).

Hij meent dus dat wat rechtvaardig is af te leiden valt uit twee bronnen: de natuurwet en de conventie. Natuurwetten gelden voor alle mensen wanneer dan ook, hoe dan ook. Het belang van het begrip natuurwet is daarin gelegen, dat het mogelijk maakt over “onrechtvaardige wetten” te spreken. Op dit en ook op andere punten is de visie van Aristoteles op de rechtvaardigheid voor een groot deel overgenomen door Thomas van Aquino.

De **Romeinse juristen** hebben voor ieder nauwkeurig bepaald wat hem toekomt: aan de verkoper en de koper, aan de *pater familias* en de andere leden van de familie, aan de Romeinse burgers, enz. Zie *Hand* 16,37-38:

“Maar Paulus zei: ‘Men heeft ons, ofschoon we Romeinse burgers zijn, zonder vorm van proces in het openbaar laten geselen en toen in de gevangenis geworpen en nu willen ze ons heimelijk doen heengaan? Geen denken aan! Laten ze zelf maar komen om ons uitgeleide te doen.’ De licatoren brachten deze woorden aan de magistraten over. Dezen werden bang toen ze hoorden dat het Romeinse burgers waren”; *Hand* 22,25-29: Maar toen ze hem hadden uitgestrekt voor de geseling, zei Paulus tot de dienstdoende honderdman: ‘Moogt gij een Romein geselen en dat nog wel zonder veroordeling.’ Toen de honderdman dit hoorde, ging hij naar de bevelhebber en meldde hem dit met de woorden: ‘Weet ge wel wat ge gaat beginnen? Die man is een Romein!’ Daarop kwam de bevelhebber naar hem toe en sprak tot hem: ‘Zeg eens, zijt gij Romein?’ Hij antwoordde: ‘Ja.’ De bevelhebber hernam: ‘Dat burgerrecht heeft mij een kapitaal gekost.’ Waarop Paulus zei: ‘Maar ik heb het krachtens geboor-

te.' Terstond lieten degenen die op het punt stonden hem te verhoren hem met rust. Ook de bevelhebber werd bang nu hij wist dat het een Romein was die hij had laten boeien.

De rechtvaardigheid is dan de wil om te handelen overeenkomstig ieders recht. Beroemd is de definitie van Ulpianus die in de Digesten 1,1,10 van het *Corpus Iuris Civilis* zegt: *Iustitia est constans et perpetua voluntas suum unicuique tribuendi* (De gerechtigheid is de vaste en constante wil om ieder zijn recht toe te delen). Deze klassiek geworden formulering wordt ook vaak afgekort tot *suum cuique* of *unicuique suum* – “ieder het zijne”. Deze definitie is ook opgenomen in de theologische traditie.

d) De kerkvaders

Bij de eerste christelijke schrijvers en kerkvaders komen de kwesties rond de rechtvaardigheid terug, die in het OT en NT worden behandeld. Hun geschriften zijn ook een weerslag van het Griekse en Romeinse denken, ook al nemen zijn niet alles klakkeloos over.

Nadat het christendom staatsgodsdienst van het Romeinse Rijk was geworden, erkende de Kerk het Romeinse recht (*Ecclesia vivit lege Romana* – “De Kerk leeft volgens het Romeinse recht”) en nam daarmee ook de klassieke rechtvaardigheidsnorm van Ulpianus over.

Lactantius (250-325), ook wel de christelijke Cicero genoemd, is de eerste die de rechtvaardigheid systematisch behandelt. Goed bekend met de klassieke Griekse en Romeinse cultuur en als een overtuigende christelijke apologet is hij een tussenfiguur. Hij behandelt de rechtvaardigheid in de boeken V en VI van de *Divinae Institutiones* (Goddelijke onderwijzingen) en in het daaropvolgende *Epitome divinarum institutionum* (Samenvatting van de goddelijke onderwijzingen).

Vanuit het christelijke geloof herinterpreteert hij het Romeinse concept van rechtvaardigheid: die houdt niet alleen billijkheid in, maar bovenal vroomheid: “De vroomheid en billijkheid zijn als haar diepe aderen; uit deze twee bronnen komt feitelijk alle rechtvaardigheid voort: maar haar beginsel en oorsprong zijn in de eerste gelegen, in de tweede al haar kracht en rationaliteit” (*Divinarum Institutionum*, V,14,11). Als de vroomheid jegens God ontbreekt, door wiens vaderschap wij allen broeders en zusters zijn, dan zal er ook geen billijkheid zijn. De heidenen kenden weliswaar de billijkheid, maar die gold niet voor alle mensen, maar alleen voor enkelen.

De H. **Ambrosius** beweegt zich in dezelfde lijn. Hij reflecteert uitgebreid over de rechtvaardigheid in *De officiis ministrorum*, in zijn *Commentaar op Psalm 118* en in andere werken. Vanuit het klassieke begrip van rechtvaardigheid, brengt hij die in verband met de vroomheid, liefde en barmhartigheid. Hij benadrukt ook dat het eigen is aan de rechtvaardigheid zich open te stellen voor de ander: “Omdat het tot haar wezen behoort zich te openen voor anderen en zich niet in zichzelf op te sluiten, is alleen de rechtvaardigheid de deugd die onder alle omstandigheden van dagelijks nut is en algemeen voordeel heeft: het nut van de anderen beschermen, ook wanneer dat persoonlijk nadeel oplevert. Het is de enige deugd die het minste eigen voordeel haalt, maar de meeste verdienste geeft” (*Commentaar op Psalm 118*, 16, 14).

De H. **Augustinus** brengt alle kardinale deugden in verband met de liefde. De deugd van rechtvaardigheid komt volgens hem overeen met de gulden regel: “Aan de ander niet doen, wat je niet wilt dat ze aan jou doen. (...) Niemand wil door een ander geschaad worden; daarom moet hij niemand anders schaden” (*De Doctrina Christiana*, 3,14,22). In zijn *De diversis quaestionibus* 83, 31,1 neemt hij grotendeels het idee van Cicero over: “De rechtvaardigheid is een gesteltenis van de ziel ten behoeve van het sociale nut, die aan ieder zijn verdienste geeft”.

Hij gebruikt dezelfde definitie in boek XIX, 21 van *De Civitate Dei*: “De gerechtigheid nu is de deugd waardoor aan ieder het zijne wordt toebedeeld”. Hij plaatst de definitie echter in een complexe theologisch dispuut over de “ware gerechtigheid”. Augustinus beschouwt de rechtvaardigheid als een fundamentele deugd voor het sociale en politieke leven. Hij benadrukt daarbij de waarde van iedere persoon als drager van onvervreemdbare rechten. De rechtvaardigheid garandeert de orde in transacties en de eerbiediging van het algemeen welzijn.

e) Van de scholastiek tot de huidige tijd

De H. **Thomas van Aquino** steekt er in de middeleeuwse scholastiek uit. We zullen zijn theologische reflectie over de rechtvaardigheid later behandelen. De rechtvaardigheid is de basisnorm voor het maatschappelijke en politieke leven. De theologische beschouwingen over deze deugd zullen hun licht moeten werpen op de economische, maatschappelijke en politieke veranderingen in de tijd. Het traktaat over de rechtvaardigheid is het onderdeel van de toegepaste moraal dat waarschijnlijk het meest complex is en het meest moest worden ontwikkeld. In de 15^e eeuw heeft de H. Antoninus van Florence (1389-1459) in zijn *Summa Sacrae Theologiae* de rechtvaardigheid bestudeerd.

De ontdekking van de nieuwe wereld en de tweede scholastiek hebben een hernieuwde studie van de rechtvaardigheid teweeggebracht. Door de opkomst van het absolutisme in Europa en de nieuwe ontdekkingen kwamen er nieuwe vragen op die om theologische reflectie vragen. Zo ontstonden er volumineuze studies over recht en gerechtigheid, waaronder die van Domingo de Soto († 1560), Luis de Molina († 1600), Gregorio de Valencia († 1603), Domingo Báñez († 1604), het monumentale *De legibus* van Francisco Suárez († 1617) en de belangrijke verhandeling van Juan de Lugo († 1660).

In deze studies worden kwesties behandeld als het privé-eigendom en haar maatschappelijke functie; de handel; de lening, de woeker en de bancaire activiteit; de juiste handelswaarde; de arbeid en het rechtvaardige loon, de oorsprong en de basis van de politieke macht, het recht van de volken en de internationaalrechtelijke kwesties, enz. Hun studies over de rechtvaardigheid hebben de grondslag gelegd van het moderne internationale recht. Maar hun diepzinnige inzichten vindt men zo goed als niet terug in de latere handboeken die bescheidener pretenties hebben.

Deze handboeken beperken zich tot een onderzoek van gewetensvragen; zij schenken vooral aandacht aan de ruilrechtvaardigheid die de betrekkingen tussen de individuen regelt en strikte verplichtingen oplegt. Juist in de tijd waarin filosofen nieuwe structuren voor de staat ontwierpen, verwaarloosden deze handboeken de algemene rechtvaardigheid die op de verhoudingen in de maatschappij betrekking heeft.

Met de **Reformatie** werd de klassieke rechtvaardigheidsnorm, als onderdeel van het katholieke natuurrecht, aan de kant gezet. In navolging van Luther vonden de protestanten dat de mens te zondig, of in elk geval niet in staat was om met zijn verstand eigenmachtig goede regels te kunnen formuleren. De private rechtvaardigheid werd daarom volledig ondergeschikt gemaakt aan de regels uit de Bijbel. In plaats van rechtvaardigheid als een persoonlijke deugd (deugdethiek), kwam de loutere plicht tot het naleven van wetten en regels (plichtethiek).

Filosofisch is deze plichtethiek met name uitgewerkt door **Immanuel Kant** in zijn *Kritik der praktischen Vernunft* uit 1788 en in *Die Metaphysik der Sitten* uit 1797. Daarin zegt hij dat de reden voor een bepaalde handeling louter de plicht moet zijn en niet bijvoorbeeld een goed gevoel of angst voor straf. Deze plicht vloeit voort uit de achting voor de wet, de zelfbinding, die volgens Kant het kenmerk is van de vrije mens.

Als gevolg van de **secularisatie** werd in de negentiende eeuw ook de laatste formele band tussen recht en rechtvaardigheid, tussen recht en (christelijke) moraal verbroken. Dit kwam in de rechtsfilosofie tot uitdrukking in de stroming van het rechtspositivisme. Zo vond Hans Kelsen dat recht en moraal strikt gescheiden dienden te zijn en dat het niet aangaat om de rechtvaardigheid van het geldende recht te beoordelen. Volgens de rechtsfilosoof W. Luijpen kan rechtvaardigheid in het rechtspositivisme gedefinieerd worden als “de vaardigheid of bereidheid om zonder meer uit te voeren wat het positieve recht voorschrijft”.

Deze visie lag mede ten grondslag aan de blinde volgzzaamheid (*Gesetz ist Gesetz*) die onder het nazi-regime tot veel gruwelen heeft geleid. Na het einde van de Tweede Wereldoorlog is men dan ook teruggekomen van een al te strikt rechtspositivisme en zijn onder andere de universele mensenrechten geformuleerd. In het kielzog daarvan zijn in de Westerse wereld de vroegere plichten meer en meer vervangen door rechten van mensen en burgers.

Vooraf in de **laatste twee eeuwen** hebben zich dus nieuwe en belangrijke gebieden ontsloten voor de theologische bestudering van de rechtvaardigheid. De sociale en politieke dimensies van het christelijke handelen werden opnieuw ontdekt, en dit in het licht van de 85 (!) encyclieken van Leo XIII (o.a. *Rerum Novarum*) tot die van de H. Johannes Paulus II; of onder de druk van nieuwe en dwingende omstandigheden zoals in het geval van de bevrijdingstheologie.

We kunnen concreet denken aan de industriële revolutie met de “sociale kwestie”, de opkomst van atheïstische en dictatoriale regimes, het juridisch positivisme. Deze vormden een grote stimulans voor de theologie en ook voor het Leergezag van de Kerk om een geheel van onderricht te ontwikkelen, dat nu bekend staat als de sociale leer van de Kerk. De traumatische ervaring van de Tweede Wereldoorlog riep hernieuwde vragen op over het natuurrecht en de mensenrechten, zowel theoretisch als praktisch.

Naast de reeds genoemde bevrijdingstheologie werd de christelijke leer ook geconfronteerd met de pogingen om de rechtvaardigheid te baseren op contracttheorieën. Belangrijk vertegenwoordiger van deze stroming is de Amerikaanse politiek filosoof John Rawls (1921-2002) met zijn *A Theory of justice*. In dit boek verdedigt Rawls een egalitair liberalistische visie van de samenleving op basis van een sociaal contract-theorie.

Voorts heeft de ontwikkeling van de biomedische wetenschappen en van de genetica een breed terrein geopend voor de bio-ethiek en het medische recht; zoals ook de nieuwe ontwikkelingen in zakenwereld, de internationale handel en de sociale communicatie kwesties hebben opgeroepen die we kunnen scharen onder de paraplu van de *globalisatie*. Dit zijn in grote lijnen de uitdagingen waarvoor de christelijke leer over de rechtvaardigheid vandaag de dag staat.

1.3 Wezen en vormen van rechtvaardigheid

a) Object van de deugd van rechtvaardigheid

De H. Thomas ontving de definitie van de deugd van de rechtvaardigheid van de Romeinen, die we al kennen: *de gerechtigheid is de vaste en constante wil om ieder zijn recht toe te delen*. Thomas kon zich grotendeels vinden in deze definitie, maar formuleerde die met meer gestrengheid: *de rechtvaardigheid is gesteltenis (habitus) waardoor men met een vaste en constante wil aan ieder zijn recht toekent*. (*S Th II-II, q. 58, a. 1, c*). Josef Pieper:

“Dat de mens aan de mens het hem toekomende geeft – daarop rust alle rechtvaardige orde in de wereld. En anderzijds betekent alle onrechtvaardigheid, dat aan de mens het zijne onthouden of ontnomen wordt, niet door ongeluk, misoogst, brand, aardbeving, maar door de mens. Over deze gedachte van het *‘suum cuique’*, die vanuit de oertijd via Plato, Aristoteles, Cicero, Ambrosius, Augustinus en vooral via het Romeinse recht gemeengoed geworden is van de Westerse traditie – hierover zal dus in het volgende gesproken worden. Nauwkeuriger gezegd: er zal gesproken worden over de bewuste houding die de mens aan ieder het zijne doet geven. Er zal gesproken worden de *deugd* van rechtvaardigheid. ‘Rechtvaardigheid is de houding (*habitus*) krachtens welke iemand met standvastige en bestendige wil aan ieder zijn rechten toekent’ (*S Th II-II*, q. 58, a. 1, c)” (p. 8-9).

Object of voorwerp van de rechtvaardigheid als deugd is dus aan ieder zijn recht geven, respecteren wat het zijne is en wat hem verschuldigd is: het leven, de vrijheid, de goederen waarvan hij de legitieme eigenaar is, de eer en goede naam, etc. Kort gezegd is het object van de deugde van de rechtvaardigheid het recht, maar begrepen als het recht *ipsam rem iustam*, de rechtvaardige zaak in zichzelf, het rechtvaardige, en niet de wet of de rechtswetenschap.

Er zijn drie kenmerken van de rechtvaardigheid: de *ander* (alteriteit of ‘andersheid’), het *verschuldigd zijn* of de *verschuldigdheid* in strikte zin en de *gelijkheid*.

De ander. Thomas zegt: “Het specifieke van de rechtvaardigheid ten aanzien van de overige deugden is, de mens te ordenen in dat wat betrekking heeft op de ander; ... de overige deugden echter vervolmaken de mens slechts in dat wat hem toekomt, voor zover hij op zichzelf beschouwd wordt” (*S Th II-II*, q. 57, 1).

Alteriteit houdt in dat de rechtvaardigheid betrekking heeft op de ander. Thomas: “De rechtvaardigheid in strikte zin vereist het verschillend zijn van de partners”(*S Th II-II*, q. 58, 2). Derhalve, elke relatie waarin de rechtvaardigheid een rol speelt vereist twee of meer fysieke of morele personen. In eigenlijke zin bestaat er geen relatie of plicht van rechtvaardigheid ten opzichte van zichzelf. Dit betekent natuurlijk niet dat men geen morele plichten naar zichzelf heeft: die zijn er wel maar niet uit hoofde van de rechtvaardigheid.

De *alteriteit* sluit ook een diepere betekenis in, nl. in de zin van *andersheid*. De rechtvaardigheid ordent de relaties met personen die *alter*, anders zijn dan wij, die dus ook vreemden kunnen zijn. Aan hen moeten we het hunne geven, ongeacht of het vrienden zijn of niet, of ze al of niet sympathiek zijn, bekend of onbekend, van dezelfde nationaliteit of van een rivaliserend volk. Wat verschuldigd is, is verschuldigd aan *ieder* die rechthebbende is. Pieper:

“Rechtvaardig zijn betekent: de ander als ander tot zijn recht laten komen; het betekent: erkennen waar men niet kan liefhebben. Rechtvaardigheid zegt: de ander, die niet is zoals ik, bestaat, en toch komt hem het zijne toe. De rechtvaardige is rechtvaardig, doordat hij de ander bevestigt in zijn anders zijn en hem helpt aan dat wat hem toekomt” (p. 20).

Daarom wordt *Vrouwe Justitia* vaak geblinddoekt afgebeeld, want zij ziet niemand naar de ogen, zij spreekt recht zonder aanzien des persoons. “Uw rechters heb ik toen voorgehouden: ‘Gij moet beide partijen horen en rechtvaardig vonnis vellen, zowel bij rechtszaken met volksgenoten als met vreemdelingen. Ge moogt bij het rechtspreken niemand naar de ogen zien: ge moet de mindere man even goed gehoor verlenen als de hooggeplaatste. Ge moet u door niemand laten intimideren, want de rechtspraak is iets van God. Als een zaak te moeilijk voor u is, moet ge die aan mij voorleggen; dan zal ik die behandelen.’ ” (*Dt 1,16-17*). Dit idee wordt geïllustreerd door de algemene afkeer van overheidsdienaren die hun partijgenoten voortrekken boven andere burgers.

Het verschuldigd zijn in strikte zin. *Debitum* in strikte zin is de plicht uit rechtvaardigheid om de ander het zijne te geven. De ander kan daarom wat wij uit hoofde van de rechtvaardigheid verschuldigd zijn opeisen. En de overheid kan het nakomen van deze plicht afdwingen. Zo heeft iemand die werk voor ons heeft verricht het recht om de vergoeding daarvoor te ontvangen. Dat geld komt hem toe; wanneer wij dat niet betalen, kan hij dat in rechte opeisen. Heeft iemand zich bijzonder ingespannen om zijn werk goed en snel te doen, dan mag hij van ons wel een teken van waardering en dankbaarheid verwachten. Dit kan voor ons een morele plicht zijn, maar geen plicht van rechtvaardigheid die bij de rechter afgedwongen kan worden.

Pieper: "Wij hebben in deze studie te maken met de rechtvaardige – daarom richt onze blik zich niet op de 'ander', maar op de 'ene'; niet op degene aan wie iets toekomt, maar op degene die de plicht heeft het toekomende te geven. Deze is het, tot wie de eis van de rechtvaardigheid gericht is. Wie wordt opgeroepen tot rechtvaardigheid, bevindt zich juist hierdoor in de situatie van degene die iets verschuldigd is" (p. 22). Pieper merkt nog op: "Als rechtvaardigheid zo wordt opgevat, kan God niet in eigenlijke zin 'rechtvaardig' genoemd worden. (...) God staat bij niemand in de schuld" (p. 23).

Gelijkheid is een kenmerk van de rechtvaardigheid in zoverre het nakomen van een plicht van rechtvaardigheid het evenwicht tussen twee personen herstelt. Als de opdrachtgever de opdrachtnemer betaalt voor wat hij gedaan heeft, wordt het evenwicht tussen hen hersteld; ze zijn elkaar niets meer verschuldigd.

Van rechtvaardigheid is alleen sprake wanneer personen op voet van gelijkheid met elkaar staan. Wanneer twee personen in een relatie staan waarin de een nooit kan vergoeden wat hij aan de ander verschuldigd is, dan is daar geen verhouding van rechtvaardigheid in eigenlijke zin. Aldus is de relatie van de mens met God nooit een eigenlijke relatie van rechtvaardigheid; zoals dat ook niet het geval is in de relatie tussen kinderen en ouders.

De mens kan aan God nooit het equivalent geven van wat hij van Hem ontvangt. En kinderen kunnen ook niet het leven dat zij aan hun ouders te danken hebben terugbetalen. Tussen de mens en God, tussen kinderen en ouders, is nooit een volledige voldoening of vereffening uit rechtvaardigheid mogelijk. Pieper (p. 11-12): "In de verhouding van God tot de mens kan er geen rechtvaardigheid in de strikte zin van het *reddere suum cuique* zijn: God is de mens niets verschuldigd. 'Ofschoon God in zekere zin aan iemand het hem toekomende geeft, is Hij toch geen schuldenaar.' (*S Th* I, 21, 1 ad 3)".

Deze drie kenmerken laten zien dat aan iedere mens, omdat hij mens is, toekomt: persoonlijkheid, subjectiviteit en elementaire waardigheid. Ook de anderen hebben hun rechten. Een recht kan voortvloeien uit het mens-zijn, zoals het leven, de vrijheid, de goede naam, etc.; een recht kan ook legitiem verworven zijn en noodzakelijk zijn om te leven en zich persoonlijk te ontwikkelen.

De rechtvaardigheid vereist de erkenning van de onherroepelijke en onvervreembare band tussen andere personen en hun goederen; en dat omdat die erkenning goed is voor de anderen en niet in eerste instantie voor degene die rechtvaardig naar die anderen moet zijn. Daarom veronderstelt de rechtvaardigheid dat men zichzelf overstijgt. We citeerden eerder al Ambrosius die aangaf dat de rechtvaardigheid tot doel heeft "het nut van de anderen beschermen, ook wanneer dat persoonlijk nadeel oplevert" (*Commentaar op Psalm 118*, 16, 14).

We kunnen hieraan toevoegen dat deze erkenning van de ander als persoon en als subject de eerste en wezenlijke voorwaarde is voor het sociale leven. Zonder rechtvaardigheid is het niet mogelijk dat mensen samenleven. De overheid zal alle nodige middelen moeten aanwenden om de rechtvaardigheid te respecteren en die te herstellen wanneer die geschonden is; want het voortbestaan van diezelfde samenleving staat hiermee op het spel.

b) Onderverdeling van de rechtvaardigheid

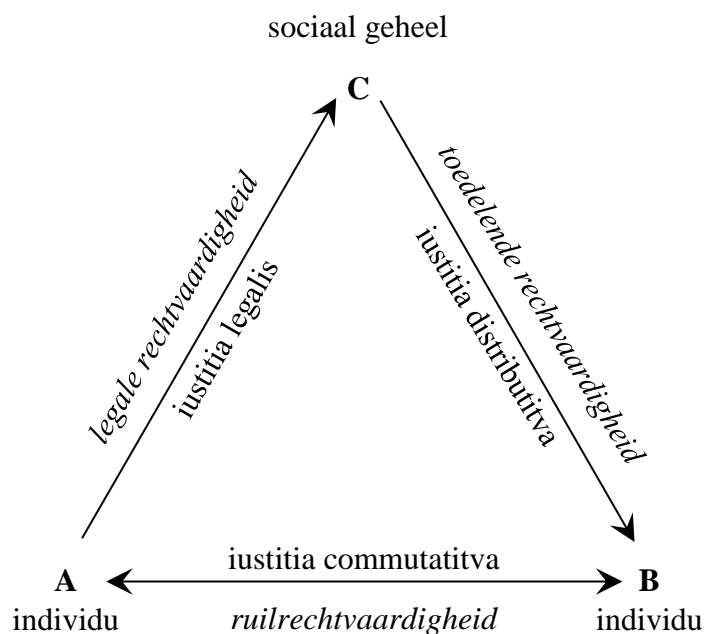
Volgens Thomas zijn ondergeschikte of *subjectieve* delen de verschillende soorten van de hoofdeugd, "zoals het rund en de leeuw ondergeschikte soorten zijn van het dierenrijk". Er bestaat verschil van mening over hoeveel soorten of grondvormen van rechtvaardigheid er zijn.

Sommigen onderscheiden er drie: de *algemene of legale rechtvaardigheid (iustitia generalis, legalis)*, die de relaties van de (morele) personen met de maatschappij of het sociale geheel regelt; de *distributieve rechtvaardigheid*, die (als spiegelbeeld) de relaties van de maatschappij als zodanig regelt met de personen die daar deel van uitmaken; en de *commutatieve rechtvaardigheid*, die de relaties tussen personen onderling regelt.

Distributieve rechtvaardigheid (iustitia distributiva) wordt ook wel genoemd: verdelende, toedelende of uitdelende rechtvaardigheid. *Commutatieve rechtvaardigheid (iustitia commutativa)* wel ruilrechtvaardigheid of vereffenende rechtvaardigheid.

Schematisch:

Algemene rechtvaardigheid	Regelt de relaties van het individu met de maatschappij
Distributieve rechtvaardigheid	Regelt de relaties van de maatschappij met het individu
Commutatieve rechtvaardigheid	Regelt de relaties van de individuen onderling



Anderen, onder wie Aristoteles en Thomas, maken een onderverdeling in twee: tussen *algemene rechtvaardigheid* en *specifieke of bijzondere rechtvaardigheid*, die betrekking heeft op concrete situaties. Deze laatste vorm van rechtvaardigheid wordt weer verdeeld in *distributieve* en *commutatieve*. Schematisch:

Algemene rechtvaardigheid		Regelt de relaties van individu met de maatschappij
Specifieke rechtvaardigheid	distributieve	Regelt de relaties van maatschappij met het individu
	commutatieve	Regelt de relaties van de individuen onderling

Deze laatste verdeling verdient wellicht de voorkeur; want de deugden onderscheiden zich niet naar het verschil in subject, wiens relaties geordend worden, maar naar het gezichtspunt of formele object. In ons geval bestaat het enige formele verschil in het *algemene* welzijn of het *particuliere* of *private* welzijn. Thomas:

“Het algemeen welzijn van de staat en het particuliere goed van de enkeling verschillen niet alleen naar veel of weinig, maar tussen beide bestaat een formeel verschil: want de aard van het algemeen welzijn en van het particuliere goed is verschillend, zoals de aard van het deel en van het geheel. Derhalve zegt de wijsgeer: ‘Het is onjuist te zeggen dat de staat, het huisgezin en dergelijke, alleen naar de hoeveelheid, en niet soortgelijk verschillen’” (*S Th II-II*, q. 58, a. 7, ad 2).

En het object van zowel de distributieve als commutatieve rechtvaardigheid is het particuliere welzijn of goed.

De *algemene of legale rechtvaardigheid* ordent de personen naar het algemeen welzijn van de maatschappij, door ieder ertoe te bewegen vrijwillig zijn bijdrage te leveren. Het algemeen welzijn is het *directe* object van de legale rechtvaardigheid. *Indirect* object kan elke andere morele deugd zijn, want alle deugden verwijzen op de een of andere manier naar het algemeen welzijn. De algemene rechtvaardigheid is echter niet de *genus* waarvan alle andere deugden de *species* zijn. Dat zij algemeen is betekent alleen dat zij de andere deugden op het algemeen welzijn kan richten (vgl. *S Th II-II*, q. 58, aa. 5-6).

De *commutatieve of ruilrechtvaardigheid* regelt de rechtsverhoudingen tussen fysieke of morele personen en wordt geleid door een rekenkundig of aritmetisch gelijkheids criterium. In de uitwisseling van goederen is men de exacte prijs verschuldigd van wat men ontvangt, of algemener gesteld: wat men verschuldigd is voor een geleverde prestatie, etc.

De *distributieve rechtvaardigheid* regelt de verhouding tussen de gemeenschap en haar leden. In de verdeling van het algemeen welzijn moet een proportioneel gelijkheids criterium in acht worden genomen. Aan allen wordt niet precies hetzelfde gegeven of geëist, maar naar omstandigheden wordt rekening gehouden met verschillen in positie, rechten en behoeften van de gemeenschapsleden.

Er is veel gediscussieerd over wat de *sociale rechtvaardigheid*, waaraan het Leergezag van de Kerk dikwijls refereert, nu precies is. Voor sommigen is het een ander soort rechtvaardigheid, voor anderen is het terug te voeren op de algemene of legale rechtvaardigheid dan wel de commutatieve of distributieve.

De rechtvaardigheid in haar diverse vormen is uit haar aard een sociale deugd: “Rechtvaardigheid ten opzichte van de mensen leidt ertoe de rechten van ieder te eerbiedigen en in de menselijke verhoudingen de harmonie tot stand te brengen die de rechtschapenheid bevordert ten opzichte van de personen en het algemeen welzijn” (CKK 1807). Ook de overeenkomsten tussen privépersonen hebben invloed op de hele samenleving: niet alleen mogen die niet in strijd zijn met het algemeen welzijn, maar moeten er ook mee harmoniëren.

De sociale rechtvaardigheid staat daarom niet los van de ruilrechtvaardigheid, want hier spelen ook zaken als een rechtvaardig loon, de verhoudingen tussen werkgevers en werknemers, etc. Tegelijk heeft de sociale rechtvaardigheid een verhouding met de distributieve, voor zover aan deze laatste taken toekomen als belastingheffing, herverdeling van inkomen, etc. Dit alles verklaart dat er geen *communis opinio* bestaat over de aard van de sociale rechtvaardigheid.

c) Verwante deugden aan de rechtvaardigheid

De *potentiële* delen van een deugd zijn de aanverwante of bijkomstige deugden, die betrekking hebben op terreinen die niet ten volle de kern van de hoofddeugd raken. Thomas: “zoals het plantaardige en dierlijke onderdelen zijn van de ziel”. Zo zijn er ook deugden die verwant zijn met de rechtvaardigheid, maar in hun object ontbreekt een element. Pieper:

“Er zijn schulden die wezenlijk niet ten volle betaald kunnen worden, hoezeer de schuldenaar daartoe wellicht bereid is. En als rechtvaardigheid zoveel betekent als: het verschuldigde geven, *debitum reddere* – dan bestaan er schuldrelaties waarin de rechtvaardigheid nooit werkelijk kan worden. Maar nu zijn het juist de relaties die het menselijk bestaan ten diepste bepalen, waarvoor deze onbetaalbaarheid karakteristiek is. En het is uiteraard de rechtvaardige, die de vaste en blijvende wil heeft om aan ieder het zijne te geven – juist hij zal deze onbetaalbaarheid, deze helemaal niet in het lood te brengen ongelijkheid bijzonder scherp ervaren” (p. 76).

Zo ontbreekt het element van de gelijkwaardigheid bij de morele deugden *godsdiensigheid* (*religió*n), *eerbiedigheid* of *piëteit* (*piedad*) en *achting* (*observancia*). Pieper (p. 76):

“Het is reeds duidelijk, dat hier op de eerste plaats de verhouding van de mens tot God bedoeld is. ‘Al wat van de zijde van de mens ooit aan God gegeven wordt: het is altijd verschuldigd; en toch kan er onmogelijk een evenwicht tot stand worden gebracht, zodat de mens Hem evenveel levert als hij Hem verschuldigd is.’ (*S Th II-II*, q. 80, 1)”.

Godsdiensigheid beweegt tot het geven van de verschuldigde eer aan God. Pieper (p. 79): “Nooit kan de mens ten opzichte van God zeggen: wij zijn quitte” (p. 77). En hij stelt verder: “Hier wordt begrijpelijk, dat ‘rechtvaardigheid’ op religieus terrein juist totaal verkeerd kan zijn, bijv. als de mens groot gaat op zijn tegenprestatie: ‘Ik vast tweemaal per week en geef tienden van al mijn inkomsten’ (Lc 18,12). Veeleer geldt: ‘wanneer ge alles hebt gedaan wat u opgedragen werd, zegt dan: Wij zijn onnutte knechten’ (Lc 17,10)”.

Piëteit en *achting* hebben als object het verschuldigde respect voor en de verschuldigde gehoorzaamheid aan de ouders en de wettige autoriteiten, waarop het vierde gebod van de Decaloog betrekking heeft. Pieper (p. 79):

“Ook de piëteit berust hierop, dat er iets is waarop iemand recht heeft, dat naar zijn aard niet volledig geleverd kan worden. (...) Thomas spreekt dan over de verhouding van de mens tot zijn ouders: ‘de ouders kan men niet tot gelijke waarde vergelden wat men hun verschuldigd is; en zo is de piëteit verbonden met de rechtvaardigheid’ (*S Th II-II*, q. 80, 1)”.

Als Thomas over de piëteit spreekt, heeft hij niet alleen de verhouding van de mens tot zijn ouders op het oog, maar ook zijn verhouding tot het vaderland: “Na God is de mens het meest de schuldenaar van zijn ouders en van het vaderland: zoals het dus tot de religie behoort, aan God eer te bewijzen, zo behoort het (...) tot de piëteit, aan zijn ouders en aan het vaderland eer te bewijzen’ (*S Th II-II*, q. 101, 1)”.

Thomas verstaat onder *observantia* het innerlijk voltrokken en tegelijk uiterlijk bewezen respect tegenover degenen die zich onderscheiden door een ambt en een bijzondere waardigheid (vgl. *S Th II-II*, q. 102, 1; *II-II*, q. 103, 3). Pieper voegt toe: “Men behoeft slechts te luisteren naar de ironische bijklank die gewoonlijk verbonden is met de woorden ‘waardigheid’ en ‘ambtelijke persoon’ – en men weet reeds hoe ver wij verwijderd zijn van de gedachte, die door de Westerse levensleer in het be-

grip *observantia* geformuleerd is als een bestanddeel van het normbeeld van de geordende mens en gemeenschap" (p. 81).

We hebben nu bij de *religio*, de *pietas* en de *observantia* gezien, dat er zaken zijn die we in strikte zin verschuldigd zijn en toch niet kunnen geven. Nu zijn er ook met de rechtvaardigheid verwante deugden, waarbij we bereid moeten zijn te geven wat we niet in strikte zin verschuldigd zijn willen we een menselijke samenleving op gang houden. Alleen de rechtvaardige mens zal bereid zijn ook het niet-verschuldigde te geven. Hij zal bereid zijn aan de ander iets te geven waartoe niemand hem kan dwingen.

Bij deze verwante deugden ontbreekt dus het *debitum*, de verschuldigdheid in strikte zin. Dit zijn de *waarachtigheid* (*veracidad*), *dankbaarheid* (*gratitud*), *'vindicatio'*, *vrijgevigheid* (*liberalidad*), *vriendelijkheid* of *minzaamheid* (*afabilidad*), *trouw* (*fidelidad*) en de *'epikeia'*. Pieper:

"Thomas, met een citaat van Seneca: wie al te snel een gave met een tegengave wil betalen, is een onwillige schuldenaar en is ondankbaar (vgl. *S Th* II-II, q. 106, 4). Nogmaals dus: de mens die streeft naar rechtvaardigheid, juist hij, ervaart (zegt Thomas) dat niet alleen de vervulling en prestatie van het eigenlijk verschuldigde noodzakelijk is, maar dat er bijvoorbeeld ook zo iets moet zijn als vrijgevigheid. Ook is, opdat het gemeenschapsleven van de mensen niet onmenselijk wordt, *affabilitas*, 'vriendelijkheid' onontbeerlijk. Bedoeld is niet meer, maar ook niet minder dan de vriendelijkheid in de alledaagse omgang" (p. 83).

De *waarachtigheid* heeft betrekking op de waarheid in woord en handelen. De *dankbaarheid* zet aan tot het op de een of andere manier erkennen van de goedheid van anderen met ons. De *vindicatio* heeft tot doel het rechtzetten van geleden onrecht. Zo bestaat in het Nederlands recht de *revindicatie*: het recht van de eigenaar van een roerende of van een onroerende zaak om die van eenieder die deze zaak zonder recht onder zich heeft op te eisen (artikel 5:2 BW). Het gaat hier niet om straf opgelegd door de autoriteiten voor gepleegde delicten.

De *vrijgevigheid* beweegt tot het edelmoedig uitdelen van eigen bezittingen, die verder gaat dan de strikte rechtvaardigheid. De *vriendelijkheid* of *minzaamheid* maakt onze omgang met de naaste welvoeglijk en aangenaam. Door de *trouw* houden we ons aan vrijwillig op ons genomen verplichtingen met betrekking tot personen of levensidealen, ondanks mogelijke moeilijkheden en obstakels. De *'epikeia'* (redelijkheid en billijkheid) verlangt een correctie op het toepassen van wet wanneer die door haar algemene formulering in concrete gevallen niet aanvaardbaar is. Wat deze verwante deugden betreft, zegt Pieper nog:

"Door alleen maar te berekenen waarop men recht heeft, wordt het gemeenschappelijk leven noodzakelijkerwijze onmenselijk. Dat de rechtvaardige ook datgene geeft waarop men geen recht heeft, is vooral nodig omdat de onrechtvaardigheid een heel gebruikelijk verschijnsel is in de wereld. (...) Wel is, zegt Thomas, 'barmhartigheid zonder rechtvaardigheid de moeder der ontbinding'; maar 'rechtvaardigheid zonder barmhartigheid is iets gruwelijks' (*Commentaar op het evangelie van Mattheüs, 5,2*)" (p. 84).

d) Rechtvaardigheid en liefde

Thomas zegt: "Het door de geboden van de rechtvaardigheid willen bewaren van de vrede en eendracht onder de mensen is ontoereikend, als niet onder die geboden de liefde wortel schiet" (*Summa contra gentes, 3, 130*). We komen hier uit op de relatie tussen de rechtvaardigheid en de liefde. Een ruimer begrip van gerechtigheid sluit de liefde niet uit, zoals er ook een begrip van liefde is dat de rechtvaardigheid insluit.

De Kerk leert dat de samenleving steunt op twee pilaren: de liefde en de rechtvaardigheid. De pastorale constitutie van Vaticanum II *Gaudium et spes* staat minstens zevenmaal stil bij de relatie tussen deze twee deugden. De H. Johannes Paulus II vat deze relatie als volgt samen in zijn encycliek *Dives in misericordia* 1980, nr. 12):

“De ervaring van het verleden en van onze tijd leert dat de rechtvaardigheid alleen op zich niet voldoende is, dat ze zelfs kan leiden tot ontkenning en vernietiging van zichzelf, tenzij ze aan die grotere deugd, de liefde, toestaat het leven van de mensen in zijn eigen onderscheidene aspecten te doordringen. Deze historische ervaring heeft o.a. geleid tot de spreuk: *summum ius, summa iniuria*, het hoogste recht is het hoogste onrecht. Dit gezegde doet niets af aan de rechtvaardigheid, ook niet aan het belang van de erop gebouwde orde; maar onder een ander aspect geeft het aan hoe noodzakelijk het is dat men ook veel diepere geestelijke krachten aanboort om juist deze rechtvaardige orde veilig te stellen”.

De twee deugden bevinden zich op een verschillend niveau: de rechtvaardigheid is een natuurlijke morele deugd, ook al bestaat zij op bovennatuurlijk niveau als ingestorte deugd. Deze menselijke rechtvaardigheid vormt de natuurlijke basis van het sociale leven.

De liefde is echter een theologale of goddelijke deugd, die wordt ingestort met de heiligmakende genade. Haar doel is God als zodanig lief te hebben en bijgevolg allen die door Hem bemind worden. De liefde gaat verder dan de rechtvaardigheid, daarom veronderstelt zij haar. De ander als naasten te beminnen veronderstelt dat we hen erkennen als personen met dezelfde subjectiviteit, waardigheid en rechten, die wij hebben. Daarmee erkenning we dat de rechtvaardigheid aan de basis staat.

Hierover bestaat geen twijfel. De problemen komen wanneer men bang is om aan de gratuite liefde zaken toe te schrijven die in werkelijkheid behoren tot de strikte plichten van rechtvaardigheid. Daardoor worden werkelijke sociale problemen niet onderkend of vervalst. En dit kan op den duur tot gevolg hebben dat de meest elementaire eisen van rechtvaardigheid niet worden nageleefd.

Zo mag een affectieve band tussen een opdrachtgever en een opdrachtnemer er niet toe leiden dat minder dan het verschuldigde wordt betaald; of dat het werk onzorgvuldig wordt verricht. Ook het slechte geweten van iemand die de rechten van anderen niet respecteert kan niet worden gezuiverd door een aalmoes of een andere blij van liefde.

Opdat de liefde authentiek is, vereist deze dat rechtvaardigheid ook daadwerkelijk wordt gepraktiseerd. Zonder rechtvaardigheid wordt de liefde illusoir en wordt deze een karikatuur van zichzelf: de eerbiediging van andermans rechten is een noodzakelijke uiting van de liefde en elke onrechtvaardigheid is op zijn minst indirect een gebrek aan liefde.

De rechtvaardigheid heeft echter ook de liefde nodig. Het doel van de rechtvaardigheid, het respecteren van de ander als persoon, kent ook zijn limieten. De rechtvaardigheid vereist de liefde opdat zij van binnenuit, vanuit de persoon zelf komt; alleen de liefde doet recht aan de waardigheid van de persoon. Een louter formele of onpersoonlijke rechtvaardigheid is nooit volmaakt. De ervaring leert dat een op zichzelf staande rechtvaardigheid, met een overdreven nadruk op de ‘andersheid’ van de ander, gemakkelijk op egocentrisme en individualisme uitloopt; en die kunnen leiden tot grotere onrechtvaardigheden. Een koele rechtvaardigheid heeft iets hards of zelfs iets wreeds. Denk aan *De koopman van Venetië* van Shakespeare:

Bassanio, een jonge edelman, leent via zijn vriend Antonio geld om indruk te kunnen maken op Portia, zijn droomvrouw. Antonio’s kapitaal staat uit op zee, dus deze leent het geld bij Shylock, de geldschieter. Deze heeft echter nog wat te vereffenen met Antonio, en neemt

een bijzondere clause in de overeenkomst op: als Antonio het geld niet terugbetaalt heeft Shylock recht op een pond vlees uit het lichaam van Antonio.

Bassanio is niet de enige die belangstelling heeft voor Portia, ze is mooi en rijk. Haar overleden vader heeft daarom drie kistjes gemaakt, van goud, zilver en lood. In één kistje zit haar portret, en wie dat kistje kiest zal z'n dochter krijgen.

Door berichten dat Antonio's schepen zijn vergaan kan hij het geld niet terugbetalen. Shylock wil daadwerkelijk een pond vlees uit het lichaam van Antonio snijden, en wel rond zijn hart. Bassanio komt met geld van Portia om hem vrij te kopen, hij biedt zelfs het dubbele, maar volgens de overeenkomst hoeft Shylock dat in dit late stadium niet meer te accepteren, en dat doet hij ook niet. Het gerechtshof vindt Shylock wel erg meedogenloos, maar is bang voor de precedentwerking als het de in de overeenkomst vastgelegde rechten schendt. Portia verschijnt aan het hof, vermomd als mannelijke rechtsgeleerde, en stelt dat Shylock alleen recht heeft op vlees en niet op bloed, dus als er toch bloed vloeit komt hij in moeilijkheden. Hierop geeft Shylock zich gewonnen.

Het christelijke primaat van de liefde betekent niet dat daarmee de vereisten van de andere deugden oplossen of verdwijnen, alsof de liefde welk gedrag dan ook zou rechtvaardigen. De liefde bezielt alle deugden, niet in de zin dat deze het formele object of de bedoeling van de deugden tenietdoet, maar in de zin dat de liefde de functie heeft als laatste en werkzaam doel van de andere morele objecten.

De rol van de liefde bestaat erin om heel het morele leven te verheffen; om met de genade van Christus tot de liefde met de Vader in gemeenschap met de H. Geest te komen, en dientengevolge tot de liefde tot de naaste. CKK 1889: "De caritas is het grootste sociale gebod; ze eerbiedigt de ander en zijn rechten. Ze eist de praktijk van de rechtvaardigheid en zij alleen stelt ons daartoe in staat. Ze inspireert tot een leven van zelfgave".

e) De rechtvaardigheid in gedachte en verlangens: het tiende gebod

De wortel van de onrechtvaardigheid ligt in het hart van de mens: "Want uit het hart komen voort boze gedachten, moord, echtbreuk, ontucht, diefstal, valse getuigenis en godslastering" (Mt 15,19). De deugd van de rechtvaardigheid moet zich dus ook uitstrekken tot de zuivering van het hart. Het hart van een rechtvaardig iemand verheugt zich over het goed van de ander; en in zijn verlangens respecteert hij andermans zaken als een vanzelfsprekende en onaantastbare norm.

Dit vereiste van de rechtvaardigheid wordt uitgedrukt in het tiende gebod van de Decaloog: "Gij zult uw zinnen niet zetten op de vrouw van uw naaste; ge zult niet uit zijn op het huis van uw naaste, noch op zijn land, zijn slaaf of zijn slavin, zijn rund, of zijn ezel, of iets dat hem toebehoort" (Deut 5,21). Dit gebod verbiedt de jaloezie, "de hebzucht en de begeerte zich zonder beperking aardse goederen toe te eigenen; het verbiedt de ongeordende begerigheid, geboren uit het buitensporige hartstochtelijke verlangen naar rijkdom en de daarmee gepaard gaande macht. Het veroordeelt het verlangen om een onrecht te begaan, waardoor men de naaste in zijn aardse goederen schade zou berokkenen" (CKK 2536).

De christen wordt geleid door de Geest: "Allen die zich laten leiden door de Geest van God, zijn kinderen van God" (Rom 8,14). En hij volgt de wensen van de Geest: "En Hij die de harten doorgrondt, weet waar de Geest op zint, want Hij pleit voor de heiligen naar Gods bedoeling" (Rom 8,27). De rechtvaardigheid in onze gedachten en verlangens is een van de eerste uitingen van de Geest die in onze ziel werkzaam is. Maar deze rechtvaardigheid gaat nog verder, tot aan het arm-zijn van geest: "Zalig de armen van geest, want aan hen behoort het Rijk der hemelen" (Mt 5,3).

De gelovigen moeten “daarom hun verlangens op de juiste wijze regelen om niet door het omgaan met dingen van deze wereld en door gehechtheid aan de rijkdom, tegen de geest van de evangelische armoede in, belemmerd te worden in hun opgang naar volmaakte liefde” (*Lumen gentium*, 42). De rechtvaardigheid wordt het beste gegarandeerd buiten haarzelf. Alleen in de navolging van Jezus, die “om uwentwil arm is geworden” (2 Kor 8,9), zijn de honger en dorst naar gerechtigheid sterker dan de ongeordende verlangens.

f) Basisvormen van onrechtvaardigheid

Onrecht (injuria) of onrechtvaardigheid (injusticia) is elk handelen dat tegen de hoofddeugd van de rechtvaardigheid ingaat, zowel tegen de algemene, de distributieve als de ruilrechtvaardigheid. Onrecht is de generieke benaming voor de zonden tegen de rechtvaardigheid. Er zijn twee belangrijke soorten van onrecht: het zich toe-eigenen van andermans goederen (*ablatio rei alienae*) en het beschadigen van andermans goederen of rechten (*iniusta damnificatio*).

Het verschil tussen de twee soorten hangt af van het feit of er wel of geen verrijking of materieel voordeel is voor degene die onrecht pleegt. Tot de eerste soort hoort het stelen van een auto of een horloge; tot de tweede het in brand steken van een auto en smaad of laster (het beschadigen van de goede naam). Andermans goederen moeten aan de wettige eigenaar worden teruggegeven, onrechtmatig veroorzaakte schade moet worden hersteld of gecompenseerd.

Onrecht is doodzonde *ex genere suo*. Thomas stelt: “De doodzonde is tegengesteld aan de liefde, door welke de ziel leeft. Welnu, ieder nadeel, dat aan een ander wordt toegebracht, is uit zijn aard strijdig met de liefde die aanzet om het goed van een ander te willen. En daar de onrechtvaardigheid altijd bestaat in het benadelen van een ander, is het klaarblijkend, dat onrecht plegen uit haar aard doodzonde is” (*S Th II-II*, q. 59, a. 4). Ofwel, als zodanig is onrecht plegen zware zonde, maar dit zal licht zijn wanneer het gestolen goed of de veroorzaakte schade klein is (bijv. 20 € stelen van een rijk iemand); los van het *wetens* en *willens* als vereisten voor een doodzonde.

De H. Schrift somt de zonden tegen de rechtvaardigheid op, waaronder die welke het Rijk van God uitsluiten: “Weet gij niet dat zij die onrecht plegen het koninkrijk Gods niet zullen erven? Maakt uzelf niets wijs! Hoerenlopers, afgodendienaars, echtbrekers, schandknappen, knapenschenders, dieven, uitbuiters, dronkaards, lasteraars, oplichters, zij zullen het koninkrijk Gods niet erven” (1 Kor 6,9-10). Aangezien de rechtvaardigheid een deugd is die de basis van het sociale leven raakt en bovendien een voorwaarde is voor de naastenliefde, is het begrijpelijk dat de zonden ertegen ernstig zijn.

Onrecht behoort niet tot een specifieke morele soort (*especie moral ínfima*) van zonde. *CIC Can. 988 § 1* bepaalt dat de christengelovige in de biecht verplicht is alle zware zonden naar aard en aantal te belijden, d.w.z. de zonde moet zodanig omschreven worden, dat die geen onderverdelingen meer toelaat. Aldus is het niet voldoende in de biecht te belijden dat men tegen de rechtvaardigheid gezondigd heeft; dit moet gespecificeerd worden. Zo zal men moeten aangeven of het gaat om bijv. diefstal (*hurto*), roof (*rapiña*), doodslag (*homicido*), laster (*calumnia*), valse getuigenissen in een rechtszaak (*falso testimonio en un juicio*), enz.

In algemene zin pleegt men geen onrecht tegen degene die daarmee instemt. Maar het is wel vereist dat de instemming van de rechthebbende vrij en geoorloofd is. Dat kan niet gebeuren bij onvervreembare rechten (recht op leven en de lichamelijke integriteit, huwelijkstrouw, etc.).

1.4 De schade aan andermans eigendom

a) De basis en grenzen van het eigendomsrecht

In het kader van dit vak is het niet nodig stil te staan bij de geoorloofdheid van het recht op privé-eigendom. De katholieke theologische traditie heeft altijd het recht op eigendom erkend; en tegelijk haar niet-absolute karakter wanneer men dit recht beziet in het licht van de universele bestemming van de goederen. Thomas leert:

“Met betrekking tot een uitwendige zaak komen aan de mens twee dingen toe. Een daarvan is de macht om te beheren en te verdelen. Overeenkomstig hiermee is het aan de mens geoorloofd eigendom te bezitten. Ook is dit noodzakelijk voor het menselijk leven, om drie redenen. Ten eerste omdat iedereen meer begaan is met het beheer van iets dat hem alleen toebehoort dan van iets dat gemeenschappelijk is aan allen of aan velen: want iedereen schuwt de last en laat aan anderen de zorg voor het gemeenschappelijke over; zoals zich voordoet waar een groot aantal dienaars zijn. Ten tweede omdat de menselijke aangelegenheden ordelijker worden behandeld wanneer aan elk afzonderlijk de zorg wordt toevertrouwd om iets te beheren: er zou echter verwarring ontstaan als iedereen zonder onderscheid alles ging beheren. Ten derde omdat hierdoor een vreedzamer toestand onder de mensen wordt bewaard omdat iedereen tevreden is met zijn eigendom. Daarom zien wij dat dikwijls twist ontstaan onder hen die gemeenschappelijk en onverdeeld iets bezitten.

Iets anders wat met betrekking tot de uitwendige dingen aan de mens toekomt, is het gebruik ervan. Wat dit betreft moet de mens de uitwendige dingen niet in eigendom bezitten, maar als gemeenschapsgoed; zo namelijk dat iemand er gemakkelijk van meedeelt ten behoeve van de anderen. Daarom zegt de apostel in *1 Tim 6, 17-18*: ‘Vermaan de rijken van deze wereld dringen niet hoogmoedig te zijn en hun hoop niet te stellen op de ongewisse rijkdom, maar op God die ons alles rijkelijk te genieten geeft. Zeg hun dat zij wel doen, zich verrijken door goede daden, en vrijgevig zijn en milddadig’” (*S Th II-II, q. 66, a. 2*).

Met de opkomst van de sociale kwestie heeft het Leergezag van de Kerk vaker haar licht geworpen op de universele bestemming van de goederen en op het eigendomsrecht, te beginnen met de belangrijke sociale encycliek *Rerum novarum* van paus Leo XIII in 1891. Deze leer is later voorgehouden door andere pausen, door Vaticanum II en door de H. Johannes Paulus II, bijv. in zijn encycliek *Centesimus annus* (1991):

“Leo XIII heeft in de encycliek *Rerum novarum* tegen het socialisme van zijn tijd het natuurlijke karakter van het recht op privé-eigendom met kracht en met verschillende argumenten bevestigd. Dit recht, dat fundamenteel is voor de zelfstandigheid en de ontwikkeling van de mens, is altijd verdedigd door de Kerk tot aan onze dagen toe. De Kerk leert eveneens dat de eigendom van de goederen geen absoluut recht is, maar dat in zijn natuur van menselijk recht zijn eigen grenzen aangegeven zijn.

Terwijl hij het recht op privé-eigendom verkondigde, verklaarde de Paus met dezelfde duidelijkheid dat het ‘gebruik’ van de goederen, dat aan de vrijheid is overgelaten, ondergeschikt is aan de oorspronkelijke algemene bestemming ervan als geschapen goederen en ook aan de wil van Jezus Christus, welke in het Evangelie geopenbaard is. De Paus heeft namelijk geschreven: ‘De gefortuneerden zijn dus gewaarschuwd (...). De rijken moeten met schrik vervuld worden door de ongewone dreigingen van Jezus Christus dat zij eens strenge rekening zullen moeten afleggen aan de goddelijke Rechter over het gebruik van hun goederen’. Sint Thomas van Aquino citerend heeft hij eraan toegevoegd: ‘Wanneer gevraagd wordt hoe men van de goederen gebruik moet maken, dan aarzelt de Kerk (...) niet om te antwoorden dat de mens wat dit betreft de stoffelijke goederen niet moet bezitten als zijn eigen goe-

deren maar als gemeenschappelijke goederen', omdat 'boven de menselijke wetten en oordelen de wet en het oordeel van Christus staan' (nr. 30).

En Johannes Paulus II stelt verder:

“Als men dit onderricht over het recht op privé-eigendom en de algemene bestemming van de goederen herleest met betrekking tot onze tijd, dan kan men de vraag stellen naar de oorsprong van de goederen waarmee de mens in zijn levensonderhoud voorziet en zijn behoeften bevredigt in die voorwerp van zijn rechten zijn.

De eerste oorsprong van al wat goed is, is de daad van God zelf die de aarde en de mens geschapen heeft en de aarde aan de mens gegeven heeft om haar door zijn werk te onderwerpen en er de vruchten van te genieten. God heeft de aarde aan heel het mensengeslacht gegeven, opdat zij alle leden ervan onderhoudt zonder iemand uit te sluiten of te bevoorrechten. Hier ligt *de wortel van de universele bestemming van de goederen van de aarde*” (nr. 32).

Waar wij nu op ingaan is het subject en object van beheer en eigendom. Wat betreft de goederen die eigen zijn aan zijn menselijke natuur – zowel lichamelijk als geestelijk – hebben wij een dienend beheer als rentmeester. Dit houdt in dat wij niet willekeurig mogen beschikken over ons eigen leven en lichaam. Over externe goederen kunnen wij wel een volledig beschikkingsrecht uitoefenen, of het nu om roerende of onroerende goederen gaat; ook al is dit recht niet absoluut, zoals we eerder gezien hebben. Hetzelfde recht geldt voor goederen die het resultaat zijn van onze (intellectuele) arbeid, zoals intellectuele eigendom, kunst, patenten, enz.

We bezitten ook het volle beheer over zaken die deels intern en deel extern zijn, zoals de eer en de goede naam; ook al kennen die hun begrenzingen: soms kun je er geen afstand van doen en soms kun je er geen beroep op doen. Zo kan het algemeen belang eisen dat een verborgen delict openbaar wordt gemaakt met bijgevolg het verlies van de goede naam. We kunnen ook niet het directe en volle beheersrecht over personen hebben: dat is slavernij. Maar weer wel het recht op een arbeidsprestatie wanneer die wettig is overeengekomen.

Subject van beheer of eigendom zijn fysieke en morele personen. Onder fysieke personen rekenen we ook de ongeborenen en personen die vanwege leeftijd of verstandelijke handicap niet tot het volle verstand zijn gekomen. In die gevallen moet worden voorzien in het beheer van hun goederen in overeenstemming met de wet. Overledenen zijn geen eigenaren meer van goederen, maar in beginsel behouden zij het recht op een goede naam.

In bepaalde situaties, zoals in de relatie van ouders met hun minderjarige kinderen of tussen echtgenoten, krijgt het eigendomsrecht een specifieke inhoud die veelal nader in de wet is aangegeven. In deze gevallen dient de wet te worden nageleefd, tenzij het in concrete gevallen leidt tot manifest onrechtvaardige situaties.

b) Diefstal: aard en moraliteit

Diefstal is een zonde tegen de rechtvaardigheid die bestaat in het zich heimelijk toe-eigenen van andermans goed tegen de redelijke wil van de eigenaar in. CKK 2408 omschrijft diefstal als “de wederrechtelijke inbezitneming van andermans goed, tegen de redelijke wil van de eigenaar in”. Met diefstal wordt gelijkgesteld het niet teruggeven van wat men gevonden heeft en waarvan men weet dat het aan anderen toebehoort; ook wat men met bedrog heeft afgeperst, wat men heeft geleend of hetgeen men niet uit hoofde van een schuld heeft terugbetaald.

Als de toe-eigening van andermans goed niet heimelijk is, maar in de aanwezigheid van de eigenaar door middel van intimidatie of geweld gebeurt, dan is sprake van beroving of plundering (*rapiña*): aan het stelen van het goed wordt toegevoegd de mishandeling van of het geweld tegen de eigenaar. Als het gestolen goed een heilig voorwerp is er sprake van heiligschennende diefstal (*hurto sacrilego*), dat tevens een zonde tegen de deugd van de godsdienstigheid is.

In de definitie van diefstal wordt gesproken van de redelijke wil van de eigenaar. Want “er is geen sprake van diefstal, als men de toestemming van de eigenaar kan veronderstellen, af als de weigering ingaat tegen de redelijkheid en tegen de universele bestemming van de goederen. Dit is het geval bij een dwingende en klaarblijkelijke noodtoestand, waarbij het enige middel om te voorzien in onmiddellijke en essentiële behoeften (voedsel, kleding, huisvesting) erin bestaat te beschikken over en gebruik te maken van de goederen van derden” (CKK 2408).

Diefstal is doodzonde *ex genere suo*. Deze is in strijd met het zevende gebod van de Decaloog, en in de H. Schrift wordt deze gerekend onder de zwaarste zonden: “Gij moogt elkaar niet bestelen, niet beliegen en niet bedriegen” (Lev 19,11); “Want uit het hart komen voort boze gedachten, moord, echtbreuk, ontucht, diefstal, valse getuigenis en godslastering” (Mt 15,19); “Ge kent de geboden: Gij zult geen echtbreuk plegen, gij zult niet doden, gij zult niet stelen, gij zult niet vals getuigen, eer uw vader en uw moeder” (Lc 18,20). Voor Paulus is het een van de zonden die het Rijk Gods uitsluiten: “Dieven, uitbuiters, dronkaards, lasteraars, oplichters, zij zullen het koninkrijk Gods niet erven” (1 Kor 6,10).

Om de zwaarte van elke concrete diefstal te beoordelen moet enerzijds gekeken worden naar de onrechtvaardige verrijking van de dief en anderzijds naar de schade die aan de eigenaar of aan de sociale orde wordt toegebracht. Daarin wordt een onderscheid gemaakt tussen een *absoluut* zware materie en een *relatief* zware materie. Zo kan het gebeuren dat de diefstal van een relatief klein bedrag van een arm iemand zwaar zondig is; maar tegelijk kan zwaar zondig zijn het stelen van een groot geldbedrag van een rijk persoon, ook al lijdt die daar niet noemenswaardig onder.

De vaststelling van de zwaarte van de materie is altijd een delicate kwestie. Mausbach is van oordeel dat voor het bestelen van werknemers die (beneden) modaal verdienen, het dagloon als *relatief* zware materie geldt, wat neerkomt op het onderhouden van een gezin voor één dag. Voor armen kan dit aanzienlijk lager liggen. Deze mening kan een goede indicatie zijn en wordt ook door andere auteurs gevolgd. Als *absoluut* zware materie wordt door sommige auteurs het maandsalaris van een modale werknemer aangehouden; door andere auteurs het weekloon.

Deze criteria zijn relatief en mogen niet automatisch worden toegepast. Om een concreet oordeel te vellen moeten ook de omstandigheden in acht worden genomen, waaronder de gemiddelde levensstandaard van de maatschappij waarin men leeft. Ook al kan de benadeling van een rijk iemand relatief gering zijn, toch kunnen daardoor de sociale orde en het respect voor de persoon ernstig worden geschonden.

c) Enkele bijzondere vormen van diefstal

Diefstal in huiselijke kring. We hebben het hier over stelen onder personen die onder één dak leven. Denk aan het wegnemen van eten of drinken voor eigen en onmiddellijke consumptie door kinderen of dienstponeel. In deze gevallen zal niet snel sprake zijn van zware materie: ofwel vanwege de geringe objectieve waarde van het gestolene, ofwel omdat het familiehoofd het feit van het stelen zelf erg vindt. De schuld verergert wanneer het gestolen voedsel door het personeel of de kinderen aan derden wordt doorverkocht of wanneer het van grote waarde is. Het stelen van geld door huis-poneel wordt aangemerkt als diefstal van derden.

Diefstal tussen echtgenoten vormt gewoonlijk geen zware materie. Wanneer het gestolen goed van grotere waarde is neemt de ernst toe. Wanneer grote bedragen tegen de ernstige en redelijke wil van de ander voor overbodige uitgaven of voor spel worden gestolen is er een zware materie.

Als kinderen die van hun ouders afhankelijk zijn van hen stelen, moet de zwaarte daarvan beoordeeld worden naar alle omstandigheden: economische situatie van het gezin, de veronderstelde toestemming van de ouders, de hoeveelheid die de ouders vrijwillig zouden geven wanneer het hun eerlijk gevraagd zou zijn, bestemming van het gestolene, etc. Wil de materie zwaar zijn, dan zal de hoeveelheid tenminste het dubbele moeten bedragen van dat bij diefstal onder derden.

De diefstal is zwaar zondig wanneer er een plicht tot restitutie ontstaat: ofwel omdat de aan de ouders toegebrachte schade ernstig is doordat hun oude dag of de zorg van de andere kinderen wordt aangetast, ofwel omdat het kind ontvangen geld aanwendt voor onnodige of schadelijke activiteiten terwijl de ouders dat met offergeest hebben gespaard voor bijv. zijn studie of opleiding. Hier gaan de woorden op uit *Spreuken 28,24*: “Wie zijn vader en moeder besteelt en zegt, dat het geen zonde is, is een metgezel van de vernielers”.

Herhaalde kleine diefstallen. Het herhaaldelijk stelen in kleine aangelegenheden kan in twee gevallen ernstig zondig worden: a) als deze diefstallen gepleegd worden met de slechte bedoeling om beetje bij beetje tot een groot bedrag te komen; b) wanneer deze diefstallen bij het ontbreken van deze bedoeling zonder spijt en restitutie met kleine tussenpozen plaatsvinden en de totale waarde van het gestolene een zware materie gaat vormen.

d) Frauduleus gedrag

Fraude is het schaden van andermans recht door bedrog te kwader trouw. Frauderen kan op het gebied van voeding, belastingen, zakendoen, etc. Dit fenomeen lijkt zich steeds meer te verspreiden: het beperkt zich niet tot het zakenleven, maar vindt ook plaats in de politiek, de media en het wetenschappelijk onderzoek.

Oplichterij (*estafa*) is een vorm van fraude. Het is met bedrog iemand ertoe brengen om fouten te maken, om een oneerlijk voordeel te behalen dat schade toebrengt aan anderen. Vanuit moreel oogpunt kunnen er elementen zijn die specifiek zijn aan bepaalde vormen van fraude. Toch zijn de toe te passen criteria gelijk aan de reeds aangegeven. Fraude is immers niets anders dan een door misleiding gepleegde diefstal. Zo bepaalt *CKK 2409*:

“Elke handeling, waardoor men onrechtmatig goederen van anderen in bezit neemt of houdt, zelfs al is dit niet in tegenspraak met de beschikkingen van de burgerlijke wetgeving, gaat in tegen het zevende gebod. Zo bijvoorbeeld: het opzettelijk in bezit houden van geleende goederen of van verloren voorwerpen; bedrog in handelspraktijken; het betalen van onrechtvaardige lonen; het toepassen van prijsverhogingen waarbij men speculeert op de onwetendheid af de noodtoestand van de evenmens. Moreel zijn eveneens niet toegelaten: het speculeren, waardoor men invloed uitoefent om de waardenoteringen van goederen kunstmatig te laten schommelen met de bedoeling er, ten nadele van anderen, voordeel uit te halen; omkoperij, waardoor men het oordeel afkoopt van degenen die beslissingen moeten nemen volgens het recht; toeëigening en privé-gebruik van gemeenschappelijke goederen van een onderneming; het slecht uitvoeren van werken; fiscale fraude; het vervalsen van cheques en facturen; buitensporige uitgaven en spijlucht. Met opzet schade berokkenen aan particulier of publiek eigendom is in strijd met de zedenwet en brengt de verplichting tot schadevergoeding mee”.

Ambtsmisbruik vindt plaats wanneer een overheidsfunctionaris een onrechtmatig gebruik van zijn functies maakt om zichzelf of anderen voordelen of ook schade te bezorgen. De morele criteria zijn hetzelfde als bij diefstal (in het eerste geval) of de onrechtvaardige schadetoebrenging (in het tweede geval).

Corruptie is vanuit moreel oogpunt ingewikkelder. De H. Schrift schenkt er op verschillende plaatsen aandacht aan. *Exodus* 23,8 raadt aan geen geschenken aan te nemen “want geschenken maken de zienden blind en de rechtvaardigen tot leugenaar”. *Psalms* 15, 1.5 vraagt: “Heer, wie mag toeven binnen uw tent, wie wonen op uw heilige berg?” En antwoordt: “Hij die leent zonder rente te vragen, die niets aanneemt tegen wie in zijn recht staat. Wie aldus handelt, hij zal niet wankelen in eeuwigheid”.

In het NT vermaant Johannes de Doper: “Hij zei hun: ‘Niet meer vragen dan voor u is vastgesteld.’ Ook soldaten ondervroegen hem: ‘En wij, wat moeten wij doen?’ Hij antwoordde: ‘Niemand uitplunderen, niemand iets afpersen, maar tevreden zijn met uw soldij’” (*Lc* 3,13-14). Met *CKK* 2409 kunnen we zeggen dat *corruptie* in de ruime betekenis het handelen is “waardoor men het oordeel afkoopt van degenen die beslissingen moeten nemen volgens het recht”.

Het gaat om illegale compensaties die hetzij worden aangeboden, hetzij worden gevraagd door een overheidsfunctionaris, een leidinggevende of werknemer in een bedrijf, etc., met het impliciete dan wel expliciete doel voordeel te halen of te geven uit een commerciële deal of ambtelijke handeling, ofwel om onrechtvaardige schade toe te brengen of een recht te onthouden d.m.v. misbruik van bevoegdheden uit hoofde van de positie of het ambt dat men bekleedt. Men spreekt wel van het geven van een ‘envelop’ of smeergeld.

Dergelijke acties hebben schadelijke gevolgen voor mens en maatschappij, omdat ze rechtstreeks de menselijke waardigheid aantasten. Corruptie ontmoedigt de verantwoordelijkheid en het initiatief van mensen; belemmert een gezonde concurrentie en de inzet voor het verbeteren van de kwaliteit van producten het zelfrespect en de professionaliteit gaan verloren wanneer in een functie de eigen verdiensten of persoonlijke vaardigheden niet worden respecteert.

Corruptie verslechtert bovendien de interpersoonlijke relaties en verspreidt achterdocht bij mensen en instellingen; contracten, regels, toezeggingen en beloftes verliezen geloofwaardigheid; en er ontstaat een parallelle samenleving, meer gestuurd door macht en macht dan door gerechtigheid en professionele competentie, en georganiseerd op een complexe manier om de rechten te waarborgen.

Het rechtssysteem en de controles worden uitgebreid om te zorgen voor naleving van de wetten en bijgevolg voor de bureaucratie, waardoor de wetgeving als willekeurig wordt beschouwd. Door dit alles worden arme samenlevingen nog sterker beschadigd: corruptie moet worden gerekend tot “de oorzaken die in belangrijke mate bijdragen tot onderontwikkeling en armoede” (*Compendium van de sociale leer van de Kerk*, 447). Deze is ook, naast andere redenen, de oorzaak van de schulden crisis van veel arme landen: “Bij de verschillende landen die schuldenaar zijn, heerst corruptie, ontoereikend beheer van de publieke gelden of het inadequaat gebruik van leningen” (*ibid*, 450).

De verbreiding van corruptie veroorzaakt echte structuren van het kwaad, die een correct handelen ernstig bemoeilijken en aanzetten tot onrecht. In woorden van de H. Johannes Paulus II: “Het ontbreken van zekerheid, vergezeld van de corruptie van de openbare machten en van de verspreiding van onzuivere bronnen van verrijking en van gemakkelijk profijt dat gebaseerd is op illegale of louter speculatieve activiteiten, is één van de voornaamste belemmeringen voor de ontwikkeling en voor de economische orde” (*Centesimus annus*, 48).

In het recht wordt een onderscheid gemaakt tussen verschillende soorten corruptie. Deze specificering is ook van nut voor de moraal.

We spreken van *corruptie* (of *omkoping*) als degenen die iets willen verkrijgen een vergoeding bieden aan degenen die het kunnen geven of faciliteren. Van *chantage* of *afpersing* is sprake, wanneer aan iemand die daartoe in staat is (ambtenaar, invloedrijk politicus, enz.) onder bedreiging of geweld een vergoeding wordt gevraagd als voorwaarde om een praktijk te bespoedigen of om iets ten gunste van de andere persoon te doen.

De casuïstiek is vrij breed. De vergoeding kan worden gevraagd (afpersing), bijv. om zonder vrijwillige vertraging een bureaucratische procedure mogelijk te maken die men moet naleven; om een gunstige behandeling in een aanbesteding of offerte; om niet te voldoen aan belastingaangiften of geen fiscale of boekhoudkundige fraude te melden, enz.

De vergoeding kan ook worden aangeboden (omkoping) om een voorkeursbehandeling te krijgen bij een aanbesteding; om vertrouwelijke informatie of aanbevelingen te krijgen; om zich te verzekeren van een leveringscontract, etc.

Met de aldus verkregen bedragen kan men streven naar persoonlijke verrijking, naar de financiering van een politieke partij of naar andere ongeoorloofde doelen. Voor de beoordeling van deze gedragingen moeten we er rekening mee houden dat er een morele plicht is om het werk of de functie die wordt vervuld vast te leggen in een overeenkomst of aanstelling, die voorziet in een billijke vergoeding. Als buitencontractuele voorwaarden worden gesteld om andere goederen of diensten te verkrijgen, dan is sprake van contractbreuk en dus strijd met het recht. Aan deze schuld wordt de schade toegevoegd die vaak wordt veroorzaakt aan derden (andere deelnemers, andere bedrijven, enz.), door het veroorzaken van een schandaal of het aanzetten tot zonde (iemand is corrupt) en, in elk geval, door de medewerking aan het verspreiden van immoreel gedrag.

Het spontaan aanbieden van en vragen om dit soort vergoedingen zijn daarom in strijd met de deugd van rechtvaardigheid; ook als het doel alleen is om dingen of diensten te verkrijgen waarop men recht heeft. Er is dan sprake van verrijking (van zichzelf, van de partij, etc.) die geen legitieme grond heeft en daarom van ongerechtvaardigde verrijking. Als het doel waarvoor compensatie wordt aangeboden of gevraagd het verkrijgen of doen van dingen is, die in strijd zijn met de morele wet of het burgerlijk recht met mogelijke schadevergoeding voor derden, voor de staat, voor de bewoners van een regio of ten nadele van het milieu, enz., dan kunnen extra gronden aan de morele ongeoorlooftheid worden toegevoegd. Deze gedragingen veroorzaken vaak schade of onrechtvaardige situaties die een ernstige verplichting tot restitutie of herstel opleggen.

Soms kan een professionele of administratieve omgeving zo corrupt zijn dat het voor burgers en eerlijke ondernemers onmogelijk of zeer moeilijk is om hun eigen activiteiten uit te voeren; met het risico dat ze niet alleen hun eigen levensonderhoud, maar ook dat van hun gezinnen en werknemers in gevaar brengen. Zo zou een eerlijke zakenman gedwongen kunnen worden tot een faillissement met het daaruit voortvloeiende ontslag van werknemers.

Het is niet uitgesloten dat het in sommige gevallen rechtmatig is een ambtenaar of particulier een vergoeding te betalen mits *tegelijktijd* aan de volgende voorwaarden wordt voldaan:

- 1) dat de functionaris of privépersoon het *expliciet vraagt*;
- 2) dat het niet alleen *noodzakelijk* is om te krijgen waarop men recht heeft, maar dat men ook de *zware plicht* heeft om het te krijgen (bijv. om niet verplicht te worden om werknemers te ontslaan) of om de proportioneel ernstige schade te vermijden die het gevolg is van het onrechtvaardige gedrag van de persoon die om de vergoeding vraagt;

- 3) dat geen onrechtvaardige schade aan derden wordt toegebracht en dat het gevaar van schandalen zorgvuldig wordt vermeden;
- 4) dat zorgvuldig de morele plicht overwogen wordt om een eigen bijdrage te leveren aan de morele zuivering van politieke, sociale, arbeids-, economische structuren, enz.

We hebben gezegd dat niet kan worden uitgesloten dat het ooit moreel toelaatbaar is om volgens deze criteria te handelen. In deze gevallen is geen onrecht gepleegd, maar onrecht geleden; niet uit persoonlijk belang, maar voor een belang van een hogere orde die gekoppeld is aan het welzijn van anderen en van gezinnen.

We moeten hier ook de noodzaak benadrukken van een positief handelen om deze situaties van onrecht te elimineren: door krachten te bundelen met andere eerlijke mensen die in dezelfde situatie verkeren; door klachten in te dienen (zo mogelijk voor het alsnog verkrijgen van een positief resultaat); door het bevorderen van juridische hervormingen en van acties door beroepsverenigingen of bedrijfsorganisaties om de beroepsuitoefening of de productie van eerlijke burgers te beschermen en corruptie tegen te gaan, enz.

Ad-hoc oplossingen voor noodsituaties kunnen niet worden beschouwd als richtinggevend, want ze schaden het algemeen belang en vroeg of laat ook de eigen beroepsbelangen. Sprekend over de sociale zonde herinnert de H. Johannes Paulus II eraan dat die ook altijd een persoonlijke daad is:

“Het gaat daarbij om heel persoonlijke zonden: van degene die ongerechtigheid veroorzaakt, deze bevordert of er misbruik van maakt; van degene die, hoewel hij iets zou kunnen doen ter vermijding, opheffing of minstens inperking van één of ander sociaal kwaad, dit nalaat uit vrees, door op een schandelijke wijze te verzwijgen wat hij weet, door verborgen medeplichtigheid of door onverschillige veronachtzaming; van degene die zich verontschuldigt met als reden dat hij de wereld niet kan veranderen; en van degene die de moeite en het ongemak schuwt en deze ontwijkt onder het aanvoeren van zogenaamde redenen van een hogere orde. De werkelijke schuld ligt bij personen.” (apost. Exh. *Reconciliatio et paenitentia*, 16).

e) Bijzondere situaties: uiterste nood en verborgen compensatie

Uiterste nood. Het is niet altijd onrechtmatig een goed te weg nemen waarvan een ander het eigendom bezit. Wijzend op het beginsel van de universele bestemming van de goederen stelt Thomas van Aquino:

“Indien de nood zo dringend en klaarblijkelijk is, dat het overduidelijk wordt hem te moeten lenigen door dingen die voor de hand liggen, bijv. wanneer een persoon in gevaar verkeert en men het niet op een andere manier kan afweren, dan mag iemand zijn eigen nood lenigen uit andermans bezit door het openlijk of heimelijk weg te nemen. En dit is geen eigenlijke diefstal of roof” (*S Th II-II*, q. 66, a. 7).

De conclusie van Thomas wordt algemeen aanvaard en bevestigd door *Gaudium et spes* 69: “Overigens heeft eenieder het recht op een deel van de goederen, dat voor hem en zijn gezin toereikend is. Dit is ook het gevoel van de kerkvaders en kerkleraars, die leerden, dat de mensen de plicht hebben de armen te helpen, en dit niet alleen maar uit hun overvloed. Wie in de uiterste nood verkeert, heeft het recht, zich het noodzakelijke te verschaffen uit de rijkdom van anderen”.

Er moet echter worden gespecificeerd dat de toestemming om over de eigendommen van anderen te beschikken alleen voortvloeit uit werkelijk extreme behoefte (gevaar voor overlijden, letsel aan de integriteit van het lichaam, ernstige schade aan de gezondheid) die anders niet kan worden verme-

den, en deze strekt zich alleen uit tot het gebruik of de consumptie van wat nodig is om het gevaar te overwinnen. Over het algemeen moet het gebruikte goed worden teruggegeven wanneer het niet langer nodig is.

Gaat het om een consumptiegoed en het is later mogelijk de waarde ervan te vergoeden, dan zal een rechtvaardig iemand dat doen wanneer het weggenomen een zekere waarde had; ook al kan men in theorie discussiëren over de vraag of er een plicht bestaat om dat te doen.

Verborgen compensatie. Men kan zich afvragen of het geoorloofd is om heimelijk een goed terug te nemen dat onterecht in het bezit van een ander is (*compensatio occulta*). Er bestaat een recht op eigen goederen, maar tegelijkertijd mag niemand in het algemeen het recht in eigen handen nemen. Thomas van Aquino schrijft:

“Hij die heimelijk zijn bezit ontnemt aan hem, die het wederrechtelijk onder zich houdt, zondigt niet omdat hij nadeel doet aan hem die zijn goed behoud: en daarom is hij niet gehouden iets terug te geven of te vergoeden; maar hij zondigt tegen de wettelijke rechtvaardigheid, aangezien hij zich een oordeel over zijn bezit aanmatigt zonder inachtneming van de orde van de rechtvaardigheid. Daarom is hij gehouden voldoening te geven aan God, en moet hij zich inspannen om de ergernis van de naaste te doen ophouden indien die uit zijn handelwijze is gevolgd” (*S Th II-II, q. 66, a. 5, ad 3*).

Er wordt echter algemeen aangenomen dat verborgen compensatie geoorloofd is als:

- a) er een strikt en zeker recht bestaat op het betreffende goed;
- b) het niet mogelijk is om op een andere manier wat aan hem toekomt zonder grote moeite te verkrijgen;
- c) het gevaar van het veroorzaken van onrechtvaardige schade wordt vermeden aan de bezitter (bijv. door overdrijven van de waarde van het te compenseren goed) of aan derden op wie het vermoeden van de diefstal zou kunnen vallen;
- d) schandaal en verstoring van de openbare orde wordt vermeden. Ook al erkent men in theorie de geoorloofdheid ervan, in de praktijk zal een rechtvaardig iemand zelden zijn toevlucht tot de *compensatio occulta* nemen en nog minder zal hij het anderen adviseren.

1.5 Onrechtvaardige schadetoebrenging in het algemeen

a) Aard en moraliteit van de onrechtvaardige schadetoebrenging

Onder onrechtvaardige schadetoebrenging (*iniusta damnificatio*) verstaan we het opzettelijk schenden van andermans bezitsrecht zonder dat de schadeveroorzaker zich daardoor verrijkt of daaruit materieel voordeel haalt, hetgeen wel gebeurt bij diefstal en roof.

Het schaden van de bovennatuurlijke goederen van de naaste noemen we het *schandaal*: een zonde tegen de naastenliefde die in deel II van dit handboek wordt behandeld. We richten ons nu op het schaden van natuurlijke goederen, hetzij geestelijk door smaad (*difamación*), laster (*calumnia*), enz., hetzij lichamelijk door verminking (*mutilación*), abortus, enz. of extern (vernietiging van materiële goederen).

Als een schending van de rechtvaardigheid is de onrechtvaardige schadetoebrenging een zware zonde *“ex genere suo”*. We weten al dat *ex genere suo grave* minder zwaar is naargelang de materie lichter is en er geen andere verzwarende omstandigheden zijn.

Uit de onrechtvaardige schadetoebrenging komt de plicht voort de veroorzaakte schade te herstellen of te compenseren mits de handeling *feitelijk*, *effectief* en *formeel* onrechtvaardig was. Het handelen is feitelijk onrechtmatig wanneer ze de rechtvaardigheid schaadt, en daarmee het recht van de ander. Als een passant niet helpt een brand in een bedrijf te blussen, terwijl hij daar wel toe in staat was, zondigt hij tegen de naastenliefde; maar hij schendt het recht van de eigenaar van het bedrijf niet en hij is niet verplicht de schade te vergoeden.

Feitelijk onrechtvaardig is het handelen dat de schade heeft veroorzaakt. Maar dit is niet het geval bij een geoorloofde handeling die een aanleiding of *conditio sine qua non* wordt voor het veroorzaken van letsel bij een ander. Hij die de wet respecteert en een jachtgeweer verkoopt, dat vervolgens wordt gebruikt om een derde te verwonden, heeft *feitelijk* niet onrechtvaardig gehandeld.

Formeel onrechtvaardig is het handelen dat een zonde vormt tegen de rechtvaardigheid. Het geheel onvrijwillig schaden van andermans rechten is formeel niet onrechtvaardig. Het is echter mogelijk dat het onbedoeld veroorzaken van schade wel juridisch schuldig is. In een dergelijk geval bestaat er een morele plicht om het goed te maken als:

- a) een rechterlijk bevel dat bepaalt;
- b) dit expliciet of impliciet in een contract was overeengekomen.

b) Medewerking aan onrechtvaardige schadetoebrenging

Het gebeurt vaak dat verschillende mensen bijdragen aan het veroorzaken van onrechtvaardige schade. Traditioneel zijn er 6 vormen van *positieve medewerking* en 3 vormen van *negatieve of passieve medewerking*, die werden onthouden met de volgende Latijnse verzen:

*lussio, consilium, consensus, palpo, recursos
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.*

Ofwel:

*Door bevel, advies, instemming, vleierij, middelen
Door deelname, stilzwijgen, niet verhinderen, niet aan de kaak stellen.*

CKK 1868 houdt ook rekening met zowel positieve als negatieve medewerking: "De zonde is een persoonlijke daad. Bovendien zijn wij mede verantwoordelijk voor zonden die door anderen begaan worden als wij eraan meewerken:

- door rechtstreeks en vrijwillig mee te werken;
- door ze te bevelen, aan te raden, te loven of goed te keuren;
- door ze niet bekend te maken of te verhinderen dat ze bekend worden, wanneer men ertoe gehouden is;
- door hen die kwaad doen, te beschermen".

Positief werken mee: de opdrachtgever, degene die adviseert, instemt, die zich beweegt om kwaad te doen door vleierij, die de middelen aanbiedt en die deelneemt aan het oneerlijke handelen. *Negatief* of *passief* werken mee: die niet spreekt voordat de schade is opgetreden, die niet belet dat de schade wordt toegebracht en die het daarna niet meldt.

In het algemeen telt wat eerder is gezegd mee voor de toerekening van onrechtvaardige schade. Er bestaat een morele plicht tot herstel of compensatie wanneer *feitelijk*, *effectief* en *formeel* is meegewerkt. In geval van *materiële* medewerking bestaat deze morele plicht tot herstel indien deze is vastgesteld door een rechterlijke beslissing of is overeengekomen. We gaan nu in op enkele specifieke vormen van meewerking.

Bevel en opdracht (*mandato y encargo*). De meest effectieve aanzetting tot het kwaad is het bevel (*iussio*) en de opdracht (*mandatum*). We spreken van een bevel wanneer degene die dit geeft zijn gezag gebruikt over degene aan wie hij het bevel oplegt, bijv. wanneer een militair gezagsdrager iets eist van een ondergeschikte. We spreken van een opdracht (*mandatum*) wanneer die wordt gegeven uit hoofde van een overeenkomst, bijv. als de opdrachtgever iemand betaalt om een oneerlijke actie uit te voeren.

De bevelhebber is de hoofdoorzaak van het kwaad. Indien aan bovengenoemde voorwaarden is voldaan, moet hij niet alleen de gelaedeerde schadeloosstellen, maar in geval van misbruik van bevoegdheden, dwang of fraude ook de uitvoerder.

Raad of advies (*consejo*). Degene die aanraadt iemand anders schade te berokkenen, wordt niet beschouwd als de hoofdoorzaak van de veroorzaakte schade en is verplicht de schade alleen te herstellen in de mate dat de raad de oneerlijke daad effectief heeft beïnvloed. Hij is alleen gehouden de schadetoebrenger te vergoeden wanneer die door leugen of misleiding zijn raad heeft opgevolgd; of als de raadgever uit hoofde van zijn functie de plicht had om een goed advies te geven (ambtenaar, biechtvader, enz.).

Men moet een advies niet beschouwen als een onrechtvaardige daad, wanneer men een geringer kwaad aanraadt om een groter kwaad, *dat anders onvermijdelijk is* te vermijden. Voorwaarde is wel dat het geringere kwaad deel uitmaakt van het grotere kwaad en dat het tegen dezelfde persoon gericht is. Een dergelijk advies speelt in feite in het voordeel van degene die het advies ontvangt.

Instemming (*consenso*). Degene die instemt kan degene zijn die het door een ander begane kwaad goedkeurt zonder hem te beïnvloeden, of degene die met anderen overeenkomt schade toe te brengen (een rechter die het eens is met de andere leden van de rechtbank om een onrechtvaardige straf op te leggen, of een onrechtvaardige wet tussen verschillende leden van een wetgevend orgaan).

Deelname aan de handeling (*participación en la acción*). De nauwste vorm van samenwerking is het deelnemen aan schadelijke handeling zelf. *Formele* samenwerking is altijd moreel ongeoorloofd en impliceert de plicht tot herstel als er daadwerkelijk schade is geleden.

Als de medewerking zo noodzakelijk is dat de toegebrachte schade zonder die medewerking niet mogelijk was geweest, dan strekt de herstelplicht zich uit tot alle schade *in solidum*, d.w.z. alle (mede)daders zijn hoofdelijk aansprakelijk voor de gehele schade. Is de medewerking niet noodzakelijk, dan is men alleen gedeeltelijk schadeplichtig.

Over de *materiële* samenwerking en de voorwaarden waaronder die geoorloofd is, hebben we in deel I van het handboek gesproken. Aan handelingen zoals moord, overspel, etc. is het nooit geoorloofd om materieel directe medewerking te verlenen; in deze gevallen vloeit uit het recht een onvoorwaardelijke plicht voort, die altijd moet worden geëerbiedigd en dus nooit vrijelijk kan worden opgeofferd aan een hoger doel of goed.

Passieve medewerking (*cooperación pasiva*).

Negatieve of *passieve* medewerking (stilzwijgen, niet verhinderen, niet aanklagen) is een onrechtvaardigheid, waaruit een zekere plicht tot herstel voortvloeit: namelijk wanneer de medewerker uit hoofde van zijn functie of een impliciete of expliciete overeenkomst verplicht was het onrechtvaardig handelen te voorkomen zolang hij dat zonder bijzondere moeite kon doen.

Dit is het geval bij politie, kassiers, boswachters, inspecteurs, beheerders, enz., wanneer zij illegale handelingen die onder hun competenties vallen niet voorkomen of aan de kaak stellen. Ze worden

betaald om preventie- en controletaken uit te voeren, en ze schaden de commutatieve rechtvaardigheid wanneer ze zich er niet gewetensvol aan houden.

De mate waarin schade moet worden vergoed wordt vaak geregeld in burgerlijke wetgeving. Er bestaat een morele plicht zich daaraan te houden, behalve in gevallen waarin wetgeving evident onrechtvaardig is.

1.6 De verantwoordelijkheid voor de waarheid, eer en goede naam van de naaste

De waarheid, eer of goede naam worden door middel van taal (mondeling, geschreven, afbeeldingen of andere tekens) bevorderd, beschermd of beschadigd. Dit is zo belangrijk, dat de H. Schrift in haar wijsheid zegt dat “dood en leven afhangen van de tong; wie zijn tong graag gebruikt, zal haar vruchten eten” (*Spreuken* 18,21).

Het gebruik van het woord is daarom een noodzakelijk hoofdstuk in de bestudering van de deugd van rechtvaardigheid en van zijn bestanddelen (waarachtigheid). Het is echter begrijpelijk dat de theologie van het woord en van de communicatie of, zo men wil, de theologische studie van waarheid en leugen een bredere horizon opent. We zullen daar beknopt op ingaan onder a). Daarna behandelen we onder b) t/m g) de concrete normatieve problemen in verband met de taal.

a) Theologische reflectie over de waarheid, de taal en de communicatie

Voor de bestudering van de Bijbelse betekenis van het woord komen we direct uit bij het creatieve, openbarende en verlossende *woord van God*, d.w.z. het goddelijke Woord dat aan de mens het zijn, de waarheid en de redding meedeelt. Dit goddelijke Woord brengt de wijsheid en de liefde naar buiten, waarmee de Personen van de Drie-eenheid met elkaar communiceren. Deze intratrinitaire communicatie is de oorsprong en het meest verheven model voor alle communicatie tussen God en de mens en tussen de mensen onderling.

Enkele Bijbelse voorbeelden van het scheppende woord van God:

“God van de vaders, Heer van de ontferming, Gij die alles gemaakt hebt door uw woord” (*Wijsheid* 9,1); “Uit de mond van de Allerhoogste ben ik voortgekomen en als een nevel heb ik de aarde bedekt” (*Sir* 24,50); “Toen sprak God: ‘Er moet licht zijn!’ En er was licht” (*Gen* 1,3).

Samen met het woord van wijsheid gaat de Geest van liefde: “de Geest van God zweefde over de wateren” (*Gen* 1,2). De H. Johannes Paulus II schrijft daarover in zijn encycliek *Dominum et Vivificantem*, 34:

“‘De Geest van God’ die volgens de Bijbelse beschrijving van de schepping ‘over de wateren zweefde’, duidt dezelfde Geest aan als de ‘Geest die de diepste geheimen van God doorgront’; Hij doorgront de diepste geheimen van de Vader en van het Woord, de Zoon, in het mysterie van de schepping. Hij is niet slechts de directe getuige van hun wederzijdse liefde waaruit de schepping voortkomt, maar Hij is zelf deze liefde. Hij is zelf, als liefde, de eeuwige ongeschapen gave. Hij is de bron en het begin van iedere gave aan de schepselen”.

Uit de openbaring begrijpen we dat de mens naar zijn aard communicatief is. In zijn leven gaat hij relaties aan, ontplooit hij zich door de ontmoeting met anderen. We maken hieruit op dat bij de

schepping van de mens in zijn wezen een zekere gelijkenis van intratrinitaire communicatie is ingeschreven. Deze communicatieve dimensie van de mens drukt zijn waardigheid uit; hij is geschapen naar het beeld en de gelijkenis van God. Zoals de H. Johannes Paulus II het uitdrukt in zijn apostolische brief *Mulieris dignitatem*,7:

“Persoon-zijn naar het beeld en de gelijkenis van God betekent dus ook een bestaan in relatie, in betrekking met de andere ‘ik’. Dat zinspeelt op de definitieve zelfopenbaring van de drie-enige God: levende eenheid in de gemeenschap van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest (...). Het feit dat de mens, geschapen als man en vrouw, beeld van God is, betekent niet alleen dat ieder van hen individueel op God gelijk, als redelijk en vrij wezen. Het betekent ook dat de man en de vrouw, geschapen als ‘eenheid van de twee’ in het gemeenschappelijke mens-zijn, geroepen zijn om in een liefdesgemeenschap te leven en zo in de wereld de liefdesgemeenschap te weerspiegelen die in God is en waardoor de drie Personen elkaar beminnen in het innerlijke mysterie van het ene goddelijke leven. De Vader, de Zoon en de Heilige Geest, die één God zijn door de eenheid van de godheid, bestaan als Personen door de ondoorgroendelijke goddelijke relaties. Alleen op deze wijze wordt het begrijpelijk dat God in zich liefde is”.

Het goddelijke Woord toont de theologische en morele betekenis van het menselijke woord. Het scheppende, openbarende en verlossende woord van God is een woord van waarheid en liefde. Het is een woord dat het zijn, de waarheid en het leven geeft; het is een woord dat verenigt en redt, en dat de mens gelukkig maakt. Zo zou, binnen de grenzen van onze vermogens, ook het menselijke woord moeten zijn.

Tegenover de heilsboodschap van God aan de mens staat het verleidelijke woord van de “aartsleugenaar” (*Joh 8,44*), die verdenking zaait over Gods bedoelingen. Het is een woord dat voortkomt uit afgunst, dat wil scheiden en de dood veroorzaken: “Door de afgunst van de duivel is de dood in de wereld gekomen en hij wordt ondergaan door diens aanhangers” (*Wijsh 2,24*). De aartsleugenaar “was een moordenaar van begin af aan” (*Joh 8,44*).

De dood komt voort uit de ontkenning van de waarheid van Gods woord. Zij is de radicale leugen, waarin alle andere leugens hun oorsprong hebben. Het “woord dat leven is” (*1 Joh 1,1*) en de “Geest van de waarheid” (*Joh 14,17*) worden tegengewerkt door het leugenachtige woord, dat de goddelijke communicatie tegenhoudt en het verstaan en ontvangen van de glorie van God en van zijn manifestaties in de wereld en in de mens belemmert.

Christus vernieuwt de mens en alle dimensies van zijn bestaan. Paulus spoort ons aan de oude mens en zijn gedragwijzen achter zich te laten en zich te bekleden met de nieuwe mens die geschapen is naar God in de gerechtigheid en de heiligheid van de waarheid: “dat gij de oude mens van uw vroegere levenswandel, die te gronde gaat aan zijn bedrieglijke begeerten, moet afleggen en dat geheel uw denken zich moet vernieuwen. Bekleedt u met de nieuwe mens, die naar Gods beeld is geschapen in ware gerechtigheid en heiligheid” (*Ef 4,22-24*).

Paulus vervolgt: “Daarom, doet de leugen weg en laat ieder met zijn naaste de waarheid spreken, want wij zijn elkanders ledematen” (*Ef 4,25*). Het woord, de dialoog en de communicatie zijn genezen en verheven om naar analogie – weliswaar op oneindige afstand – deel te nemen aan de communicatie tussen de Vader, de Zoon en de H. Geest. In afwachting van de eschatologische voleinding zijn het menselijk woord en de communicatie een goed en een opdracht, die aan de vrijheid zijn toevertrouwd. We moeten ervoor zorgen dat onze woorden de waarheid uitdrukken en door liefde worden geïnspireerd, zodat we kunnen leven “naar waarheid en in liefde” (*Ef 4,15*).

De betekenis van het menselijke woord kan vervalst worden. De mens kan het veranderen in een instrument van haat en leugen, in een woord dat pijn doet, een woord dat scheidt, een woord dat iemand laat lijden, een woord dat doodt: "Velen zijn gesneuveld door de snede van het zwaard, maar niet zoveel als er gesneuveld zijn door de tong" (*Sir 28,18*).

De rechtvaardige moet de Heer vragen: "Behoed mij voor de plannen van wie hun kwaad beramen, het wroeten van hun arglist. Hoe vlijmend scherp hun tong! zij richten als een pijl het woord dat wonden slaat" (*Ps 64,3-4*).

Het woord van haat, dat pijn doet en scheidt, is niet te verenigen met de gemeenschap van de Vader met de Zoon in de Heilige Geest: "Al wie vertoornd is op zijn broeder, zal strafbaar zijn voor het gerecht. En wie tot zijn broeder zegt: raka, zal strafbaar zijn voor het Sanhedrin, en wie zegt dwaas, zal strafbaar zijn met het vuur van de hel" (*Mt 5,22*).

De lasteraars en kwaadsprekers zijn degenen die zich van de Heer hebben afgewend: "Vervuld zijn zij van allerlei ongerechtigheid, boosheid, hebzucht en slechtheid; vol nijd, bloeddorst, tweespalt, bedrog en kwaadaardigheid. Roddelaars zijn het, lasteraars, haters van God, vermetel, verwaand, protserig, vindingrijk in het kwaad, ongehoorzaam aan hun ouders" (*Rom 1,29-30*). Zij zullen het Koninkrijk niet erven: "Dieven, uitbuiters, dronkaards, lasteraars, oplichters, zij zullen het koninkrijk Gods niet erven" (*1 Kor 6,10*).

Verdraaiing van het woord gebeurt niet altijd uit haat of jaloezie. Soms is er gewoon sprake van innerlijke leegte, oppervlakkigheid of lichtzinnigheid. De waarschuwing van de Heer is echter duidelijk: "Ik zeg u: Van ieder onnut woord dat de mensen spreken, zullen zij rekenschap moeten afleggen op de dag van het oordeel, want naar uw woorden zult gij gerecht bevonden en naar uw woorden zult gij geoordeeld worden" (*Mt 12,36-37*).

In de huidige maatschappij is de kracht van het woord, ten goede en ten kwade, duidelijk toegenomen. Communicatie, publieke opinie, de snelle verspreiding van berichten en beelden worden steeds belangrijker. Enerzijds geeft dit vrijheid, solidariteit op wereldniveau, vooruitgang en eerlijke concurrentie. Maar anderzijds maakt dit het ethisch onderscheidingsvermogen complexer en krijgt de communicatie, zowel openbaar als privé, een grotere morele reikwijdte.

Het beroepshandelen, de economische en politieke activiteiten, het leven van de Kerk, van de kerkelijke instellingen en van de gelovigen kunnen worden geconditioneerd door een klimaat van vertrouwen of van wantrouwen dat terecht of onterecht een stroom van communicatie om hen heen creëert. Het zal duidelijk zijn dat het in deze omstandigheden bijzonder belangrijk is dat communicatie, in al zijn vormen, de ethische eisen respecteert die zijn afgeleid van de waarheid, eer en goede naam en uiteindelijk van de naastenliefde.

Om deze reden is het tegenwoordig van belang niet te vergeten dat de communicatie die gebaseerd is op rechtvaardigheid en liefde een groot goed is dat de gelovigen moeten koesteren en bewaken. Paulus leert: "De liefde berokkent de naaste geen enkel kwaad. Liefde vervult de gehele wet" (*Rom 13,10*). Maar laster, net als elke andere vorm van kwetsend spreken, gaat meer dan andere ondeugden tegen de goddelijke liefde in.

Deze overwegingen geven ook het belang aan van het bevorderen van een cultuur van echt respect voor de menselijke persoon: in woord en geschrift, in het professionele handelen van met name artsen, journalisten, advocaten, rechters, consultants, enz.: zij hebben vaak te maken met zaken die naar hun aard met discretie en zelfs onder geheimhouding moeten worden behandeld. Het bevorderen van deze cultuur komt grotendeels overeen met de burgerlijke wetgeving en met de beroepscoöds; die moeten het recht op een goede naam laten harmoniëren met andere rechten die net zo

belangrijk en noodzakelijk zijn, zoals het recht op informatie of het recht op vrijheid van meningsuiting.

Het bevorderen van een cultuur van echt respect voor de persoon moet ook een pastoraal doel zijn van de christelijke gemeenschap en haar herders. Zij hebben de opdracht om het lichaam van Christus in liefde op te bouwen:

“Hij heeft ook gaven gegeven: sommigen maakte Hij apostelen, anderen profeten, anderen evangelisten, weer anderen herders en leraars, om de heiligen toe te rusten voor het werk der bediening, tot opbouw van het lichaam van Christus, totdat wij allen tezamen komen tot de eenheid in het geloof en de kennis van Gods Zoon, tot de volmaakte Man, tot de gehele omvang van de volheid van de Christus. Dan zullen wij niet langer onmondig zijn, heen en weer geslingerd en meegesleurd door elke windvlaag, ik bedoel, elke leer die door het valse spel van sluwe mensen wordt uitgedacht om tot dwaling te verleiden. Neen, laten wij de waarheid spreken in liefde en zo geheel naar Christus toegroeien. Hij is het hoofd waaruit het hele lichaam kracht put. Als een welsluitend geheel bijeengehouden door de steun van al zijn gewrichten bereikt het zijn volle wasdom door de werkzaamheid die ieder deel is toegewezen en bouwt het zichzelf op in liefde” (*Ef 4,11-16*).

Al vanaf de tijd van de eerste christelijke gemeenschappen hebben de herders de gelovigen aangemoedigd zich goed bewust te zijn van hun morele verantwoordelijkheid m.b.t. het gebruik van het woord, de bevordering van de onderlinge eendracht, wederzijds respect en liefde; en ook hun verantwoordelijkheid met het oog op de effectieve verspreiding van het evangelie. Deze zou enorm worden belemmerd indien bij de gelovigen de naastenliefde zou ontbreken; want daardoor zouden zij als ware leerlingen van de Heer te herkennen zijn: “Hieruit zullen allen kunnen opmaken, dat gij mijn leerlingen zijt: als gij de liefde onder elkaar bewaart” (*Joh 13,35*).

Zo uit Paulus, met zijn derde komst naar Korinte in het vooruitzicht, zijn vaderlijke vrees dat hij de gelovigen niet zou aantreffen zoals hij dat graag van hen zou willen: “Want ik vrees dat ik u bij mijn komst misschien niet zo zal aantreffen als ik u zou wensen aan te treffen, en dat gij in mij een ander aantreft dan gij zoudt wensen. Ik vrees voor twist, naijver, opvliedendheid, ruzie, laster, achterklap, verwaandheid, wanordelijkheid” (*2 Kor 12,20*).

Hij beschouwt dit soort handelen en die houding als “uitingen van zelfzucht” (*Gal 5,19*) en van de oude mens (vgl. *Kol 3,8-9*). Zo drukt hij zich ook uit naar de christenen van Efese: “Laat geen slecht woord over uw lippen komen, maar spreekt een goed woord, opbouwend, als het nodig is, tot zegen voor de hoorders. Wrok, gramschap, toorn, geschreeuw en gevloek, kortom alle boosaardigheid moet bij u verdwijnen. Weest goed voor elkaar en hartelijk. Vergeeft elkaar zoals God u vergeven heeft in Christus” (*Ef 4,29.31-32*).

Alles zou kunnen worden samengevat met de woorden van de apostel Jakobus. Voor hem is degene die door zijn spreken niet zondigt als een voorbeeld van volmaaktheid, waartoe we allemaal zijn geroepen: “Wie in zijn spreken nooit misdoet is een volmaakt mens, in staat zichzelf geheel in toom te houden” (*Jak 3,2*).

b) Waarachtigheid en leugen

De H. Schrift leert duidelijk dat de leugen een morele fout is: “Gij moogt elkaar niet bestelen, niet beliegen en niet bedriegen” (*Lev 19,11*); “En beliegt elkaar niet meer. Legt de oude mens met zijn gedragingen af” (*Kol 3,9*). De leugen is in het bijzonder onaangenaam in de ogen van de Heer: “Eigenwaan houdt geen stand voor uw blik, Gij haat elk die verraderlijk handelt; Gij vernietigt wie leu-

gentaal spreekt, de Heer gruwt van wie moorden en bedriegen" (*Ps* 5,6-7); "Dit zijn zes dingen, die Jahwe verfoeit, ja, zeven, die Hem een gruwel zijn: hoogmoedige ogen, een leugenachtige tong en handen die onschuldig bloed vergieten, een hart dat misdadige plannen smeedt en voeten die zich haastig reppen naar het kwade, een valse getuige die leugens uitslaat en degene die onder broeders ruzie teweegbrengt" (*Spr* 6,16-19).

De Kerk beschouwt de leugen als een overtreding van het achtste gebod van de Decaloog. *CKK* 2464: "Het achtste gebod verbiedt in de relaties met de medemens de waarheid te verdraaien. Dit morele voorschrift komt voort uit de roeping van Gods heilig volk om getuige te zijn van zijn God, die de waarheid is en de waarheid wil. De zonden tegen de waarheid in woorden of daden, wijzen op een weigering om in morele rechtschapenheid te leven: het zijn blijken van diepe ontrouw tegenover God en in die zin ondermijnen ze de basis van het verbond".

Er bestaat een brede overeenstemming onder theologen, hoewel niet een volledige unanimiteit, dat de leugen op zichzelf een dagelijkse zonde is; maar die wordt doodzonde wanneer de rechtvaardigheid of naastenliefde ernstig wordt geschaad. *CKK* 2484: "De ernst van de leugen hangt af van de aard van de waarheid die geschonden wordt, van de omstandigheden, van de bedoelingen van hem die liegt, en van het nadeel dat door de slachtoffers wordt ondervonden. Als de leugen op zichzelf slechts een dagelijkse zonde is, wordt zij toch tot een doodzonde, wanneer de deugden van rechtvaardigheid en van naastenliefde er ernstig door worden aangetast".

Er bestaat echter een brede discussie over de exacte definitie van de leugen en over andere aanverwante zaken, zoals over de (on)geoorloofdheid van de *reservatio* of *restrictio mentalis*, d.w.z. het inwendig voorbehoud, over de "onware taal" (*falsiloquium*), over het gebruik van dubbelzinnige of onjuiste uitdrukkingen, en vooral over de vraag wanneer er een geheimhoudingsplicht is of wanneer andere eisen van rechtvaardigheid of naastenliefde verlangen de waarheid te verbergen.

Augustinus. We zullen ons eerst buigen over de aard en de definitie van de leugen. Augustinus heeft een zeer precies idee over de aard en de immoraliteit van liegen, maar toch beseft hij dat de vraag niet gemakkelijk is. In het eerste boek dat hij over dit onderwerp schreef, begint hij: "Er is een ernstig probleem met liegen: een kwestie die ons vaak voor problemen stelt, zelfs in het gedrag van elke dag. Het gebeurt wel dat we met een zeker gemak iets een leugen noemen wat niet echt een leugen is. We denken vervolgens dat het geoorloofd is om te liegen als het met goede bedoelingen of uit barmhartigheid gebeurt" (*De mendacio*, 1,1).

Voor Augustinus "is liegen een valse verklaring die wordt geuit met de bedoeling om te misleiden" (*De mendacio*, 4,5). Hij is van mening dat de wil om te misleiden een essentieel onderdeel van de leugen is; degene die iets verkeerd zegt maar denkt dat het waar is dus geen leugenaar. Zijn morele waardering van de leugen is altijd negatief: voor Augustinus gebiedt de H. Schrift "om nooit te liegen" (*De mendacio*, 21,42).

De leugen is een intrinsiek slechte daad omdat het gesproken woord er voor de mensen is om hun kennis uit te wisselen. Woordgebruik om te misleiden vormt dus een zonde (vgl. *Enchiridion*, 7,22). Hij onderscheidt verschillende gradaties van leugen, en bijgevolg een verschil in ernst, "maar in het algemeen is elke vorm van leugen een kwaad, dat de volmaakte en spirituele mensen ten koste van alles moeten vermijden (*De mendacio*, 17,34).

Thomas van Aquino onderscheidt drie elementen in de leugen: de onjuiste bewering (materiële onwaarheid), de bewuste wil om die uit te spreken (formele onwaarheid) en de intentie om te misleiden (effectieve leugen) (vgl. *S Th* II-II, q. 110, a. 1). Hij is van mening dat de essentie van de leugen ligt in formele onwaarheid, dat wil zeggen, in de weloverwogen wil om het onware te bevestigen. De wil

om te misleiden is het effect van liegen, de volledige ontwikkeling van zijn ethische aard, maar niet de essentie (*S Th II-II*, q. 110, a. 1, ad 3).

St. Thomas benadrukt op deze manier de intrinsieke wanorde van het liegen. Woorden zijn uitingen van wat men denkt. Daarom is gaat het tegen de eigen aard van woorden in om als waar uit te drukken wat men in gedachte als onwaar beschouwt. De wanorde van het liegen ligt dus in de wortel en niet alleen in de schade die bij de naaste of in de omgang met anderen veroorzaakt kan worden. De leugen kan correct worden gedefinieerd als *locutio contra mentem* (*S Th II-II*, q. 110, a. 1, c), als een vrijwillige en bewuste bevestiging van wat men als onjuist beschouwt.

Wat betreft de aard van de leugen, is het verschil tussen de opvatting van Augustinus en John Duns Scotus aan de ene kant en Thomas aan de andere kant vaak overdreven. Een belangrijk onderzoek van D. Waffelaert in 1881 en 1882 verduidelijkt op een bevredigende manier dat voor Thomas de intrinsieke boosaardigheid van liegen bestaat in de tegenspraak tussen het innerlijke oordeel van de geest en de woorden als een natuurlijke externe uitdrukking van een dergelijk oordeel; en de wil om te bedriegen is impliciet vervat in de wil om de onwaarheid uit te spreken.

Hugo de Groot (Grotius). Een derde omschrijving van de leugen is gegeven door Hugo de Groot in zijn werk *De iure belli ac pacis* (Over het recht van oorlog en vrede) uit 1625. Voor Grotius is liegen een discours dat een bestaand recht van de gesprekspartner om de waarheid te kennen schaadt. Liegen is het ontkennen van de waarheid die men aan een ander verschuldigd is. Als de gesprekspartner geen bestaand recht heeft om onze gedachte te kennen, omdat wanneer we hem de waarheid zouden vertellen het hogere recht van een derde persoon zou worden geschaad of om een andere reden, dan is de opzettelijke onjuiste bewering onzerzijds geen leugen, maar gewoon een onwaar discours (*falsiloquium*) dat moreel onverschillig of zelfs moreel noodzakelijk is.

Deze opvatting over de leugen werd door sommige katholieke theologen overgenomen, zoals Bolgeni, Berardi, Dubois, en in de eerste zeven edities van A. Tanquerey's handboek, *Synopsis Theologiae Moralís et Pastoralis*. Met deze opvatting kunnen sommige moeilijke gevallen eenvoudig worden opgelost en heeft de verdienste om de gesprekspartner erbij te betrekken, maar de opvatting is uiteindelijk moeilijk te accepteren.

De gevallen waarin het recht op kennis van ons denken in enge zin bestaat zijn zeldzaam. De leugen staat op zich niet tegenover de rechtvaardigheid, maar tegenover een aanverwante deugd, namelijk de waarachtigheid. Zoals A. Günthör schrijft: "de plicht om de waarheid te spreken behoort tot een breder veld: deze plicht komt voort uit het respect voor de naaste, uit de liefde tot en de verantwoordelijkheid voor het goede dat zich in het menselijk leven ontwikkelt in een klimaat van vertrouwen. De theorie van het onware discours is gebaseerd op een te beperkte basis van het vermeende recht op waarheid van de naaste, een recht dat deze kan bezitten of verliezen".

De opvatting dat we in alle gevallen waarin onze gesprekspartner geen bestaand recht heeft om de waarheid te kennen, rustig onware dingen kunnen zeggen, lijkt heel moeilijk stand te houden.

Inwendig voorbehoud (*restricción mental*). Het lijkt echter geen twijfel dat het in sommige gevallen toelaatbaar en zelfs verplicht is om de waarheid te verbergen (vgl. *S Th II-II*, q. 110, a. 3, ad 4): om een geheim niet te onthullen, om geen medeplichtige te worden van een misdaad, uit beleefdheid (de normale beleefdheidsformules), of om andere redenen.

Een manier om deze gevallen op te lossen, naast het stilzwijgen dat niet altijd mogelijk zal zijn, is het gebruik van dubbelzinnige woorden, zinsneden of gebaren (die objectief twee of meer betekenissen hebben) of van een mentale reserve of beperking. Wat dit laatste betreft, wordt meestal onder-

scheid gemaakt tussen “*restrictio pure mentalis*” (ook wel “*restrictio stricte mentalis*” genoemd) en “*restrictio late mentalis*” (ook wel “*restrictio realis*” genoemd).

In de *restrictio pure mentalis* geeft degene die spreekt aan zijn woorden een beperkte of verschillende betekenis, die alleen hij kan weten; dus in de praktijk is het een leugen. Er bestaat een brede consensus tussen moralisten om dit als ongeoorloofd te beschouwen.

De *restrictio late mentalis* is ook een dubbelzinnige taal, maar in dit geval komt de ambiguïteit niet voort uit een speciale betekenis die aan de woorden zelf wordt gegeven door een interne handeling die alleen de spreker kent, maar vanuit de objectieve situatie waarin hij zich bevindt. Dit is hoe Günthör het uitlegt:

“Het is de situatie die taal dubbelzinnig maakt. Wie spreekt, gebruikt een dergelijke dubbelzinnigheid als bescherming van geheimhouding. Daarbij heeft hij zeker een bepaalde betekenis in zijn geest, en wie zijn gesprekspartner is of hem ondervraagt, kan een dergelijke betekenis aannemen, maar het discours in die bepaalde situatie is objectief dubbelzinnig”.

Günthör geeft het volgende voorbeeld: De beschuldigde, ondervraagd door de rechter tijdens een strafrechtelijke procedure of hij het feit heeft gepleegd waarvan hij wordt beschuldigd, antwoordt met “nee”. Iedereen weet dat een dergelijk antwoord een echte ontkenning van de beschuldiging kan betekenen, maar dat het ook kan inhouden: “Het is aan jou als rechter om te bewijzen dat ik de handeling heb gepleegd waarvan ik beschuldigd ben (en die ik misschien ook daadwerkelijk heb gepleegd); het is niet mijn plicht om jou van dit werk te ontlasten of met een bekentenis te vergemakkelijken”. De juridische praktijk heeft zich in die zin ontwikkeld en heeft zelfs aangetoond dat de schuldige niet de plicht heeft om de feiten te erkennen op de ondervraging van de rechter. Dus volgens de gebruikelijke praxis heeft zijn “nee” de betekenis die we zojuist hebben beschreven. In plaats van te spreken van een “*restrictio late mentalis*”, zou het beter zijn om te spreken van een “*restrictio realis*”, dat wil zeggen van een beperking van de betekenis van de woorden die voortvloeit uit de objectieve situatie.

Als er een serieuze reden is, is dit type inwendig voorbehoud (*restrictio late mentalis*) moreel geoorloofd. Het gebruik van objectief dubbelzinnige woorden of zinnen wordt ook als geoorloofd beschouwd voor zover een serieuze reden dit noodzakelijk maakt, en ook in geval van gebruikelijke beleefdheidsformules, mits deze met mate worden gebruikt. Van het laatste zou bijvoorbeeld sprake kunnen zijn wanneer iemand is uitgenodigd om te eten en die naar de gastvrouw gaat om haar maaltijd te prijzen, hoewel de gast werkelijk denkt dat ze geen goede kokkin is.

Naar een adequate omschrijving van de leugen. Op theoretisch niveau lijken de gepresenteerde oplossingen niet helemaal bevredigend. We hebben naar onze mening een accurater leugenconcept nodig, dat beter voldoet aan onze ervaringen. Er zijn veel situaties waarin onware dingen worden gezegd of waarin men anderen om de tuin leidt, maar waarin het gezond verstand geen leugen ziet.

Er zijn spellen waarbij een speler moet proberen de ander te bedriegen (degene die een penalty neemt, in poker, etc.); fictie in literatuur, film of theater; agenten van de geheime diensten die onder een valse identiteit werken en communiceren met andere burgers; mensen die een geheim moeten bewaren moeten soms zeggen dat ze dingen niet weten, die ze in werkelijkheid wel kennen; in militaire acties worden soms ‘gegevens’ gelekt, zoals valse documenten, om de vijand te misleiden: over de datum en plaats van offensief, enz.

De theorie van Vermeersch. Een interessante poging tot verdieping werd gedaan door Arthur Vermeersch, S.J. (1858-1936) in zijn werk *De mendacio et necessitatibus commercii humani*. Deze auteur was overtuigd van de intrinsieke slechtheid van de leugen. Hij is van mening dat taal en andere ana-

logische tekens een communicatiemiddel tussen mensen zijn. Communicatie is volstrekt noodzakelijk voor het persoonlijke en sociale leven, en de naastenliefde zelf veronderstelt de communicatie van geestelijke goederen door middel van taal.

De taal als communicatiemiddel moet dus als onaantastbaar worden beschouwd; verdeeldheid en miscommunicatie waren een van de eerste gevolgen van de erfzonde. Het opzettelijk uitspreken van onware woorden is echter niet voldoende om de zonde van liegen te begaan.

Deze zonde bestaat in het uitspreken van onware woorden in een context waarin die worden gepresenteerd en beschouwd als een uiting van onze innerlijke denken, d.w.z. als woorden die onze overtuigingen uitdrukken. De leugen is *locutio contra mentem*.

Maar niet altijd als er woorden worden gesproken is er een *locutio* in formele zin. Soms is het door de context of de betekenis van de woorden duidelijk dat het niet de bedoeling is om je gedachten te uiten; andere keren kun je er op zijn minst aan twijfelen of er zo'n intentie is. In deze twee gevallen kun je niet echt spreken van de zonde van liegen.

Dit is in het bijzonder het geval wanneer het moeilijk is om een belangrijk geheim te bewaken, omdat stilte of dubbelzinnigheid daar niet genoeg is en de vraagsteller in een machtspositie verkeert. Vermeersch vindt het dan geoorloofd het principe van zelfverdediging toe te passen door gebruik te maken van defensieve woorden ("*verba defensiva*"), waarmee men zich *direct* wil verdedigen en *indirect* (*praeter intentionem*) de onrechtvaardige agressor wil misleiden.

Vermeersch's theorie werd in zijn tijd door sommigen bekritiseerd; soms vanwege een onjuist begrip van zijn denken, soms als gevolg van objectieve problemen door wisseling van standpunt door Vermeersch zelf.

Het komt ons voor dat zowel de uitleg van de "*restrictio realis*" van Günthör, als de theorie van Vermeersch, dicht bij de kern van de kwestie komen, maar dat die echter niet duidelijk genoeg wordt uitgedrukt. Wij zijn van mening dat de leugen moet worden gedefinieerd vanuit de deugd van de waarachtigheid: dus vanuit de omschrijving van de relaties en ethische contexten die door die deugd worden gestuurd. In deze lijn ligt Martin Rhonheimer, wiens theorie we nu uiteenzetten (zie M. Rhonheimer, *La prospettiva della morale*, pp. 288-293).

De theorie van Rhonheimer. Voor Rhonheimer moet liegen worden beschouwd als een verwonding aan dat potentiële deel van de deugd van rechtvaardigheid dat waarachtigheid wordt genoemd. Voor de goede orde: Een *potentiële* deel is een aanverwante of bijkomstige deugd, die betrekking heeft op terreinen die niet ten volle de kern van de hoofddeugd raken.

De waarachtigheid vormt de communicatieve basis van de menselijke co-existentie. De leugen is een opzettelijk onware bewering binnen een communicatieve context. De communicatieve context wordt gekenmerkt door het bestaan van co-existentie gemedieerd door linguïstische communicatie. Daarin heeft de taal de functie van het uiten van gedachten, gevoelens, intenties, enz. door degene die deze taaluitingen gebruikt. Misbruik van taal door onjuiste beweringen is een daad van communicatieve misleiding.

De leugen is niet zomaar een onware bewering. Een onware bewering is een linguïstische handeling waarbij de uiting (het woord) niet samenvalt met de gedachte van de spreker. Dit kan bijvoorbeeld gebeuren omdat men de taal niet goed kent is of vanwege een fout in het woordgebruik. De leugen is een *opzettelijke* onjuiste bewering die wordt uitgesproken binnen een communicatieve context.

De leugen is *objectief* een taaluiting die tegengesteld is aan de indruk die de handelende persoon naar de buitenwereld opwekt, en ook tegen het welzijn van anderen. Die verwachten redelijkerwijs dat ze niet worden misleid, omdat ze het “recht op samenleven” hebben. Zij hebben er ook recht op dat de maatschappelijke instellingen, die waarheid veronderstellen, functioneren. De leugen is tegengesteld aan de welwillendheid tegenover anderen, en ontkent dat de anderen als gelijken voor mij zijn.

De objectieve identiteit van de opzettelijk onware bewering in een communicatiegemeenschap blijft bestaan onafhankelijk van de verdere bedoelingen van die leugen: iemand schade toebrengen (schadelijke leugen); om een voordeel te verkrijgen of om ongemak te voorkomen voor zichzelf, voor een ander of zelfs voor de bedrogene (leugen in andermans belang); een grap maken. Uiteindelijk wordt een onjuiste bewering als een leugen beschouwd wanneer de ander redelijkerwijs kan verwachten dat de spreker de waarheid spreekt (“redelijk” betekent niet “voorspelbaar”, maar “volgens de deugd van waarachtigheid”).

We hebben eerder enkele objectieve contexten genoemd waarin een opzettelijk onjuiste bewering geen leugen is: sommige *games*, oorlogsacties, geheime staatsdiensten, iemand die ten onrechte vraagt een beroepsgeheim te onthullen, etc.

Het door Kant en Hegel besproken voorbeeld is beroemd geworden: iemand komt woedend en met een dolk in zijn hand een kamer binnen en wil iemand doden die zich heeft verborgen. Hij vraagt zich af of een ander die in de kamer is en die weet waar de betrokkene zich verstopt, absoluut verplicht is om de waarheid te vertellen. Wat gebeurt er als de indringer niet tevreden is met stilzwijgen en van de ander een antwoord eist? Stilzwijgen is geen probleem, maar mag je iets verkeerd zeggen? Dat lijkt van wel: want de waarheid spreken zou erop neerkomen dat de indringer dolksteken gaat toedienen, terwijl onjuiste informatie geven in dit geval een louter verdedigende actie is (“neem die dolk weg”).

Je kunt hier niet spreken van een communicatieve context. De indringer kan niet “redelijkerwijs” verwachten dat hem de waarheid wordt verteld. En als hij alleen wilde doden omdat hij op dat moment werd gedomineerd door woede, dan zou hij waarschijnlijk degene die hem onjuiste informatie gaf, achteraf dankbaar zijn. In de praktijk zijn er ook andere mogelijkheden: om de bedreigde te verdedigen zou je de indringer kunnen of moeten proberen te verslaan, hem eruit gooien, hem laten vluchten, enz.

In een communicatieve context, in een communicatiegemeenschap, heeft de norm die de leugen verbiedt een absolute waarde voor zover deze de morele deugd van de waarachtigheid schaadt. Deze norm zou echter geen absolute waarde hebben indien men beweert dat liegen gewoon een ongeachtvaardigde onjuiste bewering is, dat een onjuiste bewering alleen een niet-moreel kwaad is, en dat het uiten van een onjuiste bewering alleen een niet-moreel kwaad veroorzaakt; zodanig dat de *enig mogelijke* verstandige formulering van de norm op het volgende zou neerkomen: je hoeft niet onterecht, d.w.z. zonder voldoende redenen, een onjuiste bewering te doen.

Dit komt er in feite op neer dat de communicatie wordt beschouwd als een niet-moreel goed, dat om proportionele redenen kan worden aangetast. Maar dit betekent ook dat het gerechtvaardigd kan zijn om in bepaalde omstandigheden de communicatieve basis van het samenleven van mensen te schenden, wanneer daaruit een groter aantal goede consequenties voortkomt.

Wij zijn echter van mening dat de ongeoorloofdheid van het liegen niet gebaseerd is op de slechte intentie of op de te verwachten negatieve gevolgen, maar alleen op de context van de bestaande communicatiegemeenschap: een context die onafhankelijk van de intentie van de persoon en van de gevolgen van zijn handelen bestaat. Of sprake is van leugen hangt dus van de (ethische) context af.

Daarom kan een absoluut verbod, zoals dat geldt voor elke morele norm of handeling, alleen worden gedefinieerd in relatie tot een ethische context.

Eindbeoordeling. Tot zover de uitleg van Rhonheimer. Kijkend naar de kern van de zaak van wat is toegestaan of verboden en naar de morele context van Rhonheimer, is Ángel Rodríguez Luño van mening, dat die niet veel verschilt van de opvattingen van Günthör wanneer die spreekt over de objectieve situatie en de *restrictio realis*, en met Vermeersch wanneer die zegt dat er geen sprake is van een *locutio* in formele zin. Toch gaat Rhonheimer uit van een anders soort argumentatie, die naar Rodríguez' mening adequater is, omdat die manier van argumenteren eigen is aan de deugdenethiek.

Alles hangt af van het juiste begrip van de morele deugd van waarachtigheid. Deze deugd bestaat niet simpelweg in het altijd manifesteren van je eigen gedachte, maar in het manifesteren ervan wanneer, waar en op de manier die geschikt is om het te doen. In woorden van Prümmer: *Virtus inclinans ad dicendum verum, quando, ubi et quomodo oportet* (D.M. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis*, vol. II, n. 165).

Het uiten van wat we als waar beschouwen moet ook in overeenstemming zijn met de andere deugden: verstandigheid, rechtvaardigheid, naastenliefde, enz., en moet zowel het individuele als het algemeen welzijn dienen. Om deze reden, kun je ook niet stellen dat je in een bepaalde context vrijelijk allerlei onware dingen kunt zeggen, of dat elke vorm van agressie liegen rechtvaardigt, of dat je nooit de moeite hoeft te doen voor de waarheid uit te komen. Anders zou het martelaarschap van degenen die hun leven voor het geloof hebben gegeven, geen bestaansredenen hebben.

Het gebeurt veeleer dat bepaalde contexten of relaties hun eigen regels hebben, en dat iedereen die volgens die regels die door iedereen worden gedragen handelt, de eerlijkheid niet schaaft. Maar de waarachtigheid wordt aangetast wanneer opzettelijke valse verklaringen worden afgelegd met de bedoeling de communicatie die zich volgens de regels van die contexten of relaties ontwikkelt te verhinderen. Zoals Rhonheimer opmerkt:

“Mensen die met elkaar in oorlog zijn, blijven in een fundamentele betekenis ‘naasten’ van elkaar. Oorlog is een uitzonderlijke situatie en is alleen gerechtvaardigd zolang het niet mogelijk is om de normale situatie van vrede te herstellen. Deze mensen zijn potentieel partners in de menselijke co-existentie en communicatie. Daarom zijn er ook oorlogshandelingen die gericht zijn op het herstellen van de communicatiegemeenschap; bijvoorbeeld het aanbod om te onderhandelen door het zwaaien met een witte vlag. Het gebruik ervan om te misleiden zou een leugen zijn, net als ander gedrag of vorm van communicatieve met dezelfde betekenis”.

In andere situaties, bijvoorbeeld in een voetbalwedstrijd, is het geen leugen om de keeper te misleiden bij het nemen van een penalty. Maar het tegen de scheidsrechter zeggen dat je een slag in het gezicht hebt gekregen terwijl dat niet is gebeurd, is wel een leugen. Net zo gelden er voor de communicatie tussen de arts en de patiënt en zijn familieleden concrete regels. De arts is niet verplicht om een minderjarige patiënt onmiddellijk de volledige waarheid over zijn gezondheidstoestand te vertellen, maar hij moet dit wel aan zijn ouders laten kennen.

Kortom, er bestaan verschillende literaire genres, en in sommige daarvan is de overdrijving geen leugen. Net zo zijn er verschillende contexten in de interpersoonlijke en sociale relaties, en is het noodzakelijk om in elk daarvan de ethische communicatieregels te respecteren. Bij alles wat we gezegd hebben over de diversiteit van ethische contexten, blijft liegen een intrinsiek slechte daad, en geldt het verbod op liegen absoluut.

c) Het bewaren en schenden van het geheim

Het geheim is de kennis van verborgen zaken of gebeurtenissen, die door hun aard of door de schade aan mensen of het algemeen welzijn die hun openbaarmaking zouden veroorzaken, verborgen moeten blijven.

Het geheim kan natuurlijk, beloofd of “*commisum*” zijn. Het *natuurlijk* geheim is de kennis van dingen of gebeurtenissen die verborgen moeten blijven om de hierboven genoemde redenen. Er is sprake van een *beloofd* geheim wanneer de persoon die er kennis van heeft genomen, aan de persoon waarnaar het geheim verwijst belooft dat hij het niet zal onthullen. Het geheime “*commisum*” is de kennis die ons door een ander is toevertrouwd onder de expliciete of impliciete voorwaarde het geheim te houden.

Als de stilzwijgende voorwaarde van geheimhouding gekoppeld is aan de uitoefening van een beroep of functie (arts, rechter, advocaat, priester) wordt gesproken over ambts- of beroepsgeheim. Het ambtsgeheim is nog krachtiger als een eed om het geheim te bewaren is afgelegd bij het aannemen van het beroep of de functie in kwestie.

De sacramentele geheimhouding, dat wil zeggen, de verplichting om niemand de kennis te onthullen die de priester heeft verkregen bij het toedienen van het boetesacrament, heeft een absolute waarde. Het kan om geen enkele reden en onder geen enkele omstandigheid worden gemanifesteerd:

“De biechtvader die het biechtgeheim rechtstreeks schendt, loopt een excommunicatie van rechtswege op die aan de Apostolische Stoel voorbehouden is; hij die het slechts onrechtstreeks schendt, dient naar gelang van de ernst van het misdrijf gestraft te worden” (*Wetboek van Canoniek Recht*, canon 1833 § 1).

Uit wat we onder 1.6 a) hebben gezien, blijkt dat de bescherming van de eigen privacy van fundamenteel belang is voor het morele en sociale leven van de mens. Iemand's privacy is in strikte zin voorwerp van een fundamenteel mensenrecht.

Het Tweede Vaticaans Concilie herinnert eraan dat onder de mensenrechten ook gerekend moeten worden het recht “op arbeid, goede naam, eerbied, passende informatie, het recht om te handelen volgens de juiste norm van zijn geweten, het recht op de bescherming van zijn privéleven en op een rechtmatige vrijheid, ook op godsdienstig gebied” (*Gaudium et spes*, 26).

Het gaat om een recht dat altijd door de Kerk en door de staat is erkend. Zo stelt het *Wetboek van Canoniek Recht*: “Het is niemand geoorloofd de goede naam die iemand geniet onwettig te schaden, of het recht te schenden van wie ook om de eigen privacy te bewaren” (canon 220).

Ook in de burgermaatschappij wordt algemeen aanvaard dat de overheid jegens iedere burger het recht op bescherming erkent tegen aanvallen op zijn morele overtuiging: zowel uit privébelang van de betrokkene als uit publiek belang voor een vreedzame samenleving. Dit betekent enerzijds dat elke burger een subjectief recht heeft op een concrete en effectieve bescherming door de overheid tegen smaad en laster; en anderzijds dat de overheid het recht en de plicht heeft om een dergelijke bescherming te waarborgen, onder meer door de instrumentaria van het strafrecht.

Toch gebeurt het vaak dat privégegevens, waarvan de openbaarmaking niet door het algemeen belang gerechtvaardigd is, en waarvan het zorgvuldig bewaren ervan ook is gegarandeerd door het burgerlijk of kerkelijk recht, worden misbruikt: voor commerciële doeleinden; om politieke tegenstanders uit te schakelen, om de publieke opinie te beïnvloeden, etc.

Soms worden leugens gefabriceerd: “Strooi geen leugens rond over uw broeder en evenmin over uw vriend” (*Sirach* 7,12); of verdachtmakingen, die een gruwel in de ogen van God zijn: “Dit zijn zes dingen, die Jahwe verfoeit, ja, zeven, die Hem een gruwel zijn: hoogmoedige ogen, een leugenachtige tong en handen die onschuldig bloed vergieten, een hart dat misdadige plannen smeedt en voeten die zich haastig reppen naar het kwade, een valse getuige die leugens uitslaat en degene die onder broeders ruzie teweegbrengt” (*Spreuken* 6,16-19).

Tegen de agressie van de min of meer morbide nieuwsgierigheid moet men opkomen voor het recht om zaken *niet* te openbaren, om de persoonlijke levenssfeer, het gezinsleven, etc. te beschermen.

Morele beginselen inzake geheimhouding. Wat de concrete toepassing van de geheimhoudingsplicht betreft, moeten de volgende morele principes in acht worden genomen:

1) Het is onrechtvaardig om zich te mengen in geheimen of in de privacy van anderen als daar geen goede reden voor is.

2) De verplichting om het *natuurlijk* geheim te bewaren is op zich ernstig, voor zover dat voortkomt uit een reëel recht van de naaste. Maar *parvitas materiae* is mogelijk.

3) De verplichting om het *louter beloofde* (*meramente prometido*) geheim niet prijs te geven, is over het algemeen niet zwaar. Maar de betekenis van de uitdrukking *louter beloofd* moet goed worden begrepen. Als het beloofde geheim tegelijkertijd een natuurlijk geheim is, dan is beginsel 2) van toepassing. Als je hebt beloofd iets niet te onthullen dat op zich geen natuurlijk geheim is, maar waarvan de onthulling je naaste ernstige schade zou berokkenen, dan is de geheimhoudingsplicht ernstig.

4) De verplichting om het geheime *commisum* niet bekend te maken is serieus en zelfs ernstiger dan die met betrekking tot het natuurlijke geheim.

5) Met uitzondering van de sacramentele geheimhouding, is de verplichting om de andere geheimen niet te onthullen niet absoluut. De ernstige noodzaak van het algemeen belang, van de bewaarder van het geheim, van degene op wie het geheim betrekking heeft, of van derden kan in bepaalde omstandigheden de onthulling van een geheim rechtvaardigen. *CKK* 2491:

“Het beroepsgeheim - bijvoorbeeld van politici, militairen, geneesheren of rechtsgeleerden - of vertrouwelijke mededelingen, die gedaan zijn onder het zegel van geheimhouding, moeten geëerbiedigd worden. Dit geldt niet in uitzonderlijke gevallen, wanneer het bewaren van het geheim zeer zware schade zou berokkenen aan hem die het meedeelt, aan hem aan wie het wordt toevertrouwd of aan een derde persoon; het moet dan gaan om schade die alleen vermeden kan worden door het bekendmaken van de waarheid. Zelfs al is privé-informatie niet onder het zegel van geheimhouding meegedeeld, dan nog mag de informatie die nadeel aan een ander zou berokkenen, niet bekend gemaakt worden zonder een ernstige en geproportioneerde reden”.

Deze beginselen moeten vanzelfsprekend met gezond verstand worden toegepast. Zo kan het raadzaam zijn dat artsen of advocaten van hetzelfde kantoor casussen bespreken om tot een goede behandeling of oplossing te komen.

d) Vermetel oordeel

Het vermetel of roekeloos oordeel (*juicio temerario*) is de innerlijke instemming, ook al is die alleen maar stilzwijgend, waarmee men zonder voldoende basis, een morele schuld van de naaste aanneemt. *CKK 2477*:

“De eerbied voor de goede naam van personen verbiedt elke houding af elke uitspraak die hen onrechtmatige schade berokkent. Men maakt zich schuldig:

- aan *vermetel oordeel*, wanneer men - zelfs stilzwijgend - zonder voldoende reden een morele fout van zijn medemens als waar aanneemt;
- aan *kwaadsprekerij*, wanneer men zonder objectief geldige reden, gebreken en fouten van anderen onthult aan mensen, die er niet van op de hoogte waren;
- aan *laster*, wanneer men door leugenachtige mededelingen schade berokkent aan de goede naam van de medemens en aanleiding geeft tot valse oordelen over hem”.

Rechtvaardigheid en naastenliefde zetten de christengelovigen ertoe aan eenheid en wederzijdse liefde te bewaren. In de praktijk is dit de positieve gedragsnorm: “Bemint elkander hartelijk met broederlijke genegenheid. Acht anderen hoger dan uzelf” (*Rom 12,10*).

Wederkerige liefde begint in gedachten, met de vaste wil om de neiging te overwinnen als eerste kwaad te denken: een tendens die soms zelfs optreedt bij degenen die zichzelf als volgelingen van Christus beschouwen. Vgl. *Joh 9,2-3*: “Zijn leerlingen vroegen Hem: ‘Rabbi, wie heeft gezondigd, zichzelf of zijn ouders, dat hij blind geboren werd?’ Jezus antwoordde: ‘Noch hij noch zijn ouders hebben gezondigd, maar de werken Gods moeten in hem openbaar worden’”.

We moeten ook de denkhouding dat anderen nagenoeg niet rechtvaardig kunnen zijn overwinnen. Daarvoor is het allereerst nodig niet achterdochtig te zijn over andermans goede werken: “Wanneer zij duidelijk het goede zien, zullen zij het onderzoeken om te zien of er geen verborgen kwaad in zit” (H. Gregorius de Grote, *Moralia in Job*, 6,22).

We moeten ook de behoefte om te oordelen over onzekere zaken onder de knie houden. Zoals Augustinus zegt, de vrede

“oordeelt niet over wat onzeker is, beweert niet koppig wat zij niet weet; in verhouding tot anderen is zij meer geneigd om goed te denken dan roekeloze vermoedens te formuleren. Zij raakt niet erg van slag als zij het goede toeschrijft aan wie slecht is; maar het doet haar pijn als een ernstige verwonding wanneer zij toevallig het kwaad toeschrijft aan wie goed is. Ik weet niet wat voor soort persoon dat is: maar wat verlies ik door hem goed te vinden? In het geval van onzekerheid is het toegestaan om voorzichtig te zijn, want hij kan werkelijk slecht zijn, maar het is niet geoorloofd hem te veroordelen zonder de mogelijkheid van beroep, als of hij werkelijk slecht is” (*Enarrationes in Psalmos*, Psalm 147, 16).

Zelfs als een handeling niet kan worden gerechtvaardigd, is het zaak de intenties en intimiteit van de persoon niet te beoordelen.

“Zelfs als je merkt dat je tegenover een slechte daad van je naaste staat, veroordeel hem dan niet, maar vergeef hem liever. Verontschuldigd de bedoeling, als je de daad niet kunt verontschuldigen: denk aan onwetendheid, schrijf het toe aan iets dat onopgemerkt is gebeven, denk aan toeval. Als de zekerheid over de schuld geen excuus toelaat, probeer jezelf dan te overtuigen en zeg tegen jezelf: “De verleiding was te sterk; wat zou er met mij zijn gebeurd

als die bekoring mij was overkomen?" (H. Bernardus, *Sermones super Cantica Canticorum*, 40, III, 5).

De H. Schrift leert dat wanneer je de plicht hebt om te oordelen, je de volgende regel moet naleven: "Spreek geen afkeuring uit voordat gij onderzoek hebt gedaan. Denk eerst na en geef dan pas uw berisping" (*Sirach* 11,7). En meer in het algemeen, voordat we onze waardering uitspreken voor wat er over anderen wordt gezegd, vereist de voorzichtigheid en bijna altijd ook de rechtvaardigheid dat de afwezigheid over het algemeen de mogelijkheid wordt geboden om zichzelf te verhelderen, te ontkennen of te verdedigen:

"Doe navraag bij uw vriend: hij heeft het misschien niet gedaan; en als hij het gedaan heeft, zorg dan dat hij er niet mee doorgaat. Doe navraag bij uw naaste: hij heeft het misschien niet gezegd; en als hij het gezegd heeft, zorg dan dat hij het niet herhaalt. Doe navraag bij uw vriend, want er wordt dikwijls gelasterd, en geloof niet ieder verhaal. Iedereen kan een fout maken, ook zonder opzet, en wie is in zijn spreken nooit tekortgeschoten? Doe navraag bij uw naaste voordat gij gaat dreigen en schik u naar de wet van de Allerhoogste" (*Sirach* 19,13-17).

En de evangelische leer is helder: "Oordeelt niet, opdat gij niet geoordeeld wordt. Want met het oordeel dat gij velt, zult gij geoordeeld worden en de maat die gij gebruikt, zal men ook voor u gebruiken" (*Mt* 7,1-2).

Het bewuste en weloverwogen vermetele oordeel, volledig roekeloos en dat een ernstige fout toeschrijft aan de naaste, vormt een ernstige zonde *ex genere suo* tegen rechtvaardigheid. Het is een innerlijke daad tegen het recht van de naaste op een goede naam, waaruit ook vaak uiterlijke zonden voortvloeien.

e) Smaad of kwaadsprekerij en laster

Smaad of kwaadsprekerij houdt in het zonder een objectief geldige reden openbaren van gebreken of zonden van naasten aan mensen die ze niet kennen. Wie door uitspraken in strijd met de waarheid de reputatie schaadt van anderen of aanleiding geeft tot verkeerde oordelen over hen, begaat de zonde van laster (zie *CKK* 2477).

Zowel kwaadsprekerij als laster zijn zonden tegen de goede naam of faam van anderen, d.w.z. tegen kennis van en de waardering voor een persoon, die anderen van hem hebben. Het verschil tussen de twee zonden is dat de kwaadsprekerij bestaande gebreken naar buiten brengt, terwijl het bij laster gaat om ten onrechte toegeschreven fouten, waardoor deze tegelijk de slechtheid van een schadelijke leugen in zich draagt.

Het is niet moeilijk om de ernst van smaad en laster te begrijpen. Met de bedoeling pijn te doen of eenvoudig door lichtzinnigheid wordt gemakkelijk kwaadgesproken. Maar het kan groot kwaad veroorzaken. Na te zijn belasterd door de vrouw van Potifar, verliest Jozef zijn goede positie en belandt in de gevangenis (zie *Gen* 39,7-20); valselijk beschuldigd door twee perverse ouderen, werd Susanna bevrijd door de profeet Daniël nadat zij ter dood veroordeeld was (zie *Dan* 13,1-64). Zoals Jezus Sirach zegt:

"De tong van een derde heeft de rust van velen verstoord, heeft hen opgejaagd van volk tot volk, heeft sterke steden neergehaald en huizen van grote heren verwoest. De tong van een derde heeft kordate vrouwen verjaagd en beroofd van de vrucht van haar werk. Wie ernaar luistert vindt geen rust meer en woont nooit meer ongestoord. Een slag met een zweep

maakt een striem, maar een slag met de tong breekt botten. Velen zijn gesneuveld door de snede van het zwaard, maar niet zoveel als er gesneuveld zijn door de tong” (*Sir* 28,14-18).

In zijn apostolische exhortatie *Gaudete et exultate* (2018) behandelt paus Franciscus de zaligsprekingen. Daarin zegt hij:

“De wereld van praatjes, die wordt gemaakt door mensen die graag kritiek leveren en verwoesten, brengt geen vrede. Deze mensen zijn veeleer vijanden van de vrede en op geen enkele wijze zalig. Smaad en laster zijn als een terroristische daad: men werpt een bom, men verwoest, en de aanslagpleger loopt gelukkig en rustig weg. Dit is zeer verschillend van de adel van wie nadert om van aangezicht tot aangezicht te spreken, met kalme oprechtheid, denkend aan het welzijn van de ander” (nr. 87; noot 73).

Smaad en laster zijn zonden *ex genere suo*: ze gaan ernstig tegen de rechtvaardigheid en tegen de naastenliefde in: “Dieven, uitbuiters, dronkaards, lasteraars, oplichters, zij zullen het koninkrijk Gods niet erven” (*1 Kor* 6,10). (Zie ook *S Th* II-II, q. 73, a. 2).

Het feit dat smaad en laster een groot aantal mensen kan bereiken, zoals kan gebeuren in de (sociale) media, vormt ongetwijfeld een omstandigheid die de zonde ernstiger maakt. Andere omstandigheden, zoals de positie van de persoon die kwaadsprekt of lastert, van degene die belasterd wordt of van degene die er kennis van neemt, kunnen de ernst van de zonde vergroten of verkleinen, die op zich *parvitas materiae* toelaat.

Ook het meewerken aan smaad of laster verdient bijzondere aandacht: zij die aanzetten tot smaad of laster, zij die goedkeurend luisteren of die het niet beletten terwijl zij het wel zouden moeten en kunnen doen, zondigen ook zwaar (zie ook *S Th* II-II, q. 73, a. 4).

Een dringende en duidelijke noodzaak van het algemeen belang of van een privébelang kan de ont-hulling van verborgen fouten of schuld rechtvaardigen. Maar niets kan laster rechtvaardigen. *CKK* 2492:

“De verantwoordelijken voor de communicatiemiddelen moeten de juiste middenweg zoeken tussen de vereisten van het algemeen welzijn en de eerbied voor de persoonlijke rechten. Informatie over het privéleven van personen die in het politieke of publieke leven werkzaam zijn, is te veroordelen, voor zover men inbreuk pleegt op hun privacy en hun vrijheid”.

Degene die door smaad of laster de goede naam van de naaste heeft geschaad, heeft de ernstige plicht om de benadeelde faam te herstellen en de materiële schade te vergoeden die het gevolg is van de laster en die op zijn minst algemeen te voorzien was.

Het schenden van roem is in alle opzichten een onrechtvaardige schade. Degene die gelasterd heeft, moet de waarheid privé of publiekelijk herstellen, afhankelijk van de aard van de laster. Hij die alleen kwaadgesproken heeft, kan natuurlijk niet zeggen dat hij heeft gelogen, maar hij moet de beledigde persoon verontschuldigen en wijzen op zijn goede werken of positieve eigenschappen.

Herstel van de goede naam kan achterwege blijven wanneer in de praktijk niemand geloof hecht aan de beruchte woorden; wanneer de smaad lang geleden heeft plaatsgevonden en niemand deze zich herinnert; wanneer de beledigde persoon de dader ontslaat van die verplichting of wanneer hijzelf later de dader in zijn eer heeft aangetast; en wanneer herstel fysiek of moreel onmogelijk is geworden, bijv. omdat dat zou betekenen dat iemand een veel zwaardere schade moet herstellen dan die welke door laster is veroorzaakt.

Het openbaar maken van notoire gebreken of schuld – notoir *de facto* of *de iure* - is geen zonde tegen rechtvaardigheid, maar kan een zonde zijn tegen de naastenliefde: wanneer dat gedaan is zonder een geldige reden, bijv. door loslippigheid of door het plezier om ziekelijke gebeurtenissen te vertellen.

CKK 2497 zegt dat degenen die in de media werken “uit hoofde van hun beroep zelf de verplichting hebben, bij het verspreiden van informatie, de waarheid te dienen en de naastenliefde geen geweld aan te doen. Ze moeten zich inspannen om met evenveel zorg de aard van de feiten te eerbiedigen én de grenzen te respecteren bij de kritische beoordeling van personen. Aan de bekoring van laster mogen ze niet toegeven”.

Een bepaalde manier om criminele gebeurtenissen te onthullen, kan een niet geringe schade veroorzaken voor de openbare zedelijkheid; onder meer door voorbeeldwerking of slechte invloed. Soms is het nodig om te wijzen op weinig opbouwende feiten, maar dit kan op een constructieve of destructieve manier worden gedaan. En van een persoon met een duidelijk geweten mag in redelijkheid verwacht worden dat hij zijn kwaliteiten en vakbekwaamheid gebruikt om een sociaal positieve invloed uit te oefenen.

f) Belediging

Terwijl smaad en laster de goede naam schaden, tast de belediging (*contumelia*) de eer aan. De eer is de erkenning van de waardigheid en deugd van de naaste die wordt gegeven door externe uitingen van achting (vgl. *S Th* II-II, q. 103, a. 1; q. 129, a. 1). Eer wordt gegeven aan de aanwezige, de faam wordt gerespecteerd of geschaad aan de afwezige. De belediging is daarom de smaadvolle behandeling van een aanwezige persoon door woorden, gebaren of andere tekens (vgl. *S Th* II-II, q. 72, a. 1). Belediging bestaat uit woedeaanvallen, krenking, beschimping.

Belediging is een zware zonde *ex genere suo* (vgl. *S Th* II-II, q. 72, a. 2). De Heer is duidelijk: “Gij hebt gehoord, dat tot onze voorouders is gezegd: Gij zult niet doden. Wie doodt zal strafbaar zijn voor het gerecht. Maar ik zeg u: Al wie vertoornd is op zijn broeder, zal strafbaar zijn voor het gerecht. En wie tot zijn broeder zegt: raka, zal strafbaar zijn voor het Sanhedrin, en wie zegt dwaas, zal strafbaar zijn met het vuur van de hel” (*Mt* 5,21-22).

De uitbarstingen komen vaak voort uit woede die, naast het ontkennen van de waardigheid van ander, ook de ander als persoon negeert. De uitbarsting komt heel dicht bij fysiek geweld. In ieder geval vormt het een schending van de waardigheid die aan elke persoon toekomt. Soms schaadt belediging ook de deugd van vroomheid of godsdienstigheid (beledigingen gericht tegen clerici, godslastering, etc.).

Zoals al gezegd over de goede naam, bestaat er een plicht om de aantasting van eer te herstellen, openbaar of privé, afhankelijk van het feit of die publiek of privé plaatvond. Het evangelie geeft duidelijk het belang en de prioriteit van deze verplichting aan: “Als gij uw gave komt brengen naar het altaar en daar schiet u te binnen dat uw broeder iets tegen u heeft, laat dan uw gave voor het altaar achter, ga u eerst met uw broeder verzoenen en kom dan terug om uw gave aan te bieden” (*Mt* 5, 23-24).

Het is gepast voor een christen om uitbarstingen met geduld te doorstaan: “Maar ik zeg u geen weerstand te bieden aan het onrecht, doch als iemand u op de rechterwang slaat, keer hem dan ook de andere toe” (*Mt* 5,39). Met het oog op het helpen van de belediger of het algemeen belang is het soms aangewezen om de uitbarsting met zachtheid maar beslist af te wijzen.

g) De rechtvaardigheid op juridisch vlak

Beschadiging door liegen is bijzonder relevant op het gebied van de rechtspraak. Meineed van getuigen corrupteert de rechtvaardigheid en leidt tot ernstige soms onherstelbare schade aan burgers en instellingen. De wet van Mozes bevatte regels en voorschriften voor het waarborgen van een eerlijk proces en van de onpartijdigheid van rechters:

“Wees niet partijdig bij het rechtspreken: begunstig de arme niet en zie de rijke niet naar de ogen. Spreek rechtvaardig recht over uw volksgenoten” (*Lev 19,15*).

“Bij geen enkel vergrijp of misdrijf is het voldoende, als een persoon tegen de dader getuigt; alleen een verklaring van twee of drie getuigen is rechtsgeldig. Wanneer een valse getuige iemand van een misdrijf beschuldigt, moeten de twee partijen voor Jahwe verschijnen, bij de priesters en de rechters die op dat ogenblik het ambt bekleden. Blijkt na een zorgvuldig onderzoek door de rechters, dat de getuige inderdaad onbetrouwbaar is en een valse aanklacht tegen zijn broeder heeft ingediend, dan moet gij hem aandoen wat hij zijn broeder dacht aan te doen. Zo zult gij dit kwaad uit uw midden uitroeien. Als de mensen dit vernemen, zullen zij met vrees vervuld worden en nooit een dergelijk kwaad meer bedrijven. Gij moet met niemand medelijden hebben: het is een leven voor een leven, een oog voor een oog, een tand voor een tand, een hand voor een hand, een voet voor een voet” (*Deut 19,15-21*).

Deze regels worden in de wijsheids- en profetische literatuur opnieuw met kracht voorgehouden: de partijdigheid van rechters die zwakken hun rechten ontnemen is afschuwelijk in de ogen van God:

“Als een koning de armen eerlijk hun recht geeft, staat zijn troon voor altijd vast” (*Spreeken 29,14*).

“Dan zullen mijn werken aangenaam zijn en zal ik uw volk rechtvaardig besturen en mij de troon van mijn vader waardig tonen” (*Wijsheid 9,12*).

“Giften en geschenken verblinden de ogen der wijzen en houden hun als een muilkorf de terechtwijzingen in de mond” (*Sirach 20,29*).

“Wee die voor een geschenk de schuldige in het gelijk stellen en de rechtvaardige van zijn recht beroven” (*Jesaja 5,23*).

“Wee hen die onrechtvaardige wetten uitvaardigen, die de verdrukking wettelijk bekrachtigen, en zo de armen uit hun rechten ontzetten, en geringen van mijn volk onthouden wat hun toekomst, de weduwen plunderen en de wezen uitbuiten. Wat zult gij doen op de dag van de afrekening, als de storm uit de verte komt opzetten? Tot wie zult gij dan vluchten om hulp, waar zult gij dan uw schatten laten? Als gevangene zult gij uw rug buigen of vallen als slachtoffer in de strijd. En nog bedaart zijn gramschap niet, zijn hand blijft opgeheven” (*Jesaja 10,1-4*).

“Hun handen zijn een boosaardig vangnet; de vorst stelt eisen om zijn plicht te doen; om recht te spreken laat zich de rechter betalen; de machthebber zegt wat zijn hebzucht hem ingeeft. Alles wordt verdraaid” (*Micha 7,3*).

Vandaag de dag bestaat er een grote gevoeligheid op dit punt. De complexiteit van de huidige juridische systemen en procedurele regels hebben de juridische ethiek tot een technische en gespecialiseerde aangelegenheid gemaakt. We beperken ons daarom tot de belangrijkste aspecten.

Meineed. Valse verklaringen in een proces door getuigen is een zonde waarnaar direct wordt verwezen in het achtste gebod van de Decaloog: “Gij zult tegen uw naaste niet leugenachtig getuigen” (*Ex 20,16*). Meineed vormt een ernstige zonde tegen juridische rechtvaardigheid en in het algemeen ook tegen commutatieve of ruilrechtvaardigheid (wanneer valse getuigenissen schade veroorzaken) en tegen waarachtigheid.

Degene die tijdens een rechtsproces een valse verklaring heeft afgelegd, is verplicht om alle schade te vergoeden die daaruit voortvloeit. Als hij die verplichting niet aanvaardt kan hij in het sacrament van de boete geen absolutie ontvangen.

Wat betreft de plicht om te getuigen moet in het algemeen de wetgeving van het land worden gevolgd, behalve in gevallen waarin dergelijke wetten evident onrechtvaardig zijn. Vanuit moreel oogpunt kan de getuigplicht worden afgeleid van de naastenliefde, de commutatieve rechtvaardigheid en de juridische rechtvaardigheid.

Deze komt voort uit de naastenliefde wanneer een spontaan getuigenis nodig is om ernstige schade aan de naaste of aan het algemeen welzijn te voorkomen; het komt voort uit commutatieve rechtvaardigheid wanneer het nodig is om te getuigen op grond van iemands werk of functie (politie, burgerwacht, boswachter, arts-deskundige, enz.); en het komt tenslotte voort uit de juridische rechtvaardigheid wanneer een getuige wettig door de rechter wordt opgeroepen.

Er zijn echter enkele omstandigheden waaronder men niet hoeft of mag getuigen. Allereerst het biechtgeheim. Er zijn ook landen die priesters het recht geven niet te getuigen over zaken die zij kennen uit hoofde van hun priesterlijke bediening.

Het beroepsgeheim kan ontslaan van de plicht om te getuigen; hoewel niet altijd, omdat, zoals hierboven vermeld, ernstige eisen van het algemeen of individueel belang daartoe kunnen nopen. Er bestaat geen morele plicht om te getuigen als iemand door zijn eigen getuigenis ernstige schade toebrengt aan zichzelf of aan naaste familieleden (ouders, kinderen, broers en zussen); in het algemeen erkennen burgerlijke wetten deze vrijstelling. Er bestaat ook geen morele getuigplicht wanneer de rechter of het proces onwettig is.

De rechterlijke taak. De functie van de rechter is van groot belang. Rechterlijke vonnissen zijn een van de belangrijkste manieren om op vreedzame wijze conflicten tussen personen en instellingen op te lossen. De fundamentele taak van de rechter is *rechtspreken (ius dicere)*, d.w.z. kwesties beoordelen op basis van waarheid en rechtvaardigheid, met volledige inachtneming van rechtvaardige wetten, procedurele beginselen en regels, het bewijsrecht en de argumenten die tijdens het proces naar voren zijn gebracht.

Dit alles vereist dat de rechter onafhankelijk en onpartijdig is vóór, tijdens en na het proces. Hun gedrag in het proces mag niet worden bepaald door economische, ideologische of politieke belangen. Hij moet waken voor elke vorm van instrumentalisering van het proces. Hij zondigt ernstig wanneer hij geld, geschenken of andere persoonlijke voordelen van een van de partijen aanvaardt: zowel om een rechtvaardig als onrechtvaardige vonnis te vellen; in het eerste geval moet hij de ontvangen goederen teruggeven. en in het tweede moet hij bovendien de door het onrechtvaardige vonnis veroorzaakte schade herstellen. Dit alles gaat ook op wanneer een oordeel door een jury wordt uitgesproken.

De rechter en onrechtvaardige wetten. Een gevoelig probleem doet zich voor wanneer een rechter in een situatie verkeert waarin hij een duidelijk onrechtvaardige wet moet toepassen. In algemene zin kan de rechter zijn morele verantwoordelijkheid niet afschuiven op de wet of de wetgever.

Bij de toepassing van geldende wetten kan de rechter geen intrinsiek slechte handelingen opleggen. Zo is het is moreel niet toelaatbaar om wetten die geloofsafval of sterilisatie opleggen toe te passen; of wetten die straffen opleggen op raciale, religieuze of op zijn minst ernstige en onrechtvaardige discriminatiegronden. Gedrag dat dergelijke wetten goedkeurt is evenmin geoorloofd.

In sommige gevallen, zoals bij burgerlijke echtscheidingszaken, vooral wanneer er geen andere wettelijke instrumenten zijn waarmee partijen hun recht kunnen halen, kan een rechter materieel meewerken aan de toepassing van een wet; in het algemeen wordt aan rechters geen recht op gewetensbezwaren toegekend of de mogelijkheid zich van een zaak te abtineren. Daarbij moeten steeds de criteria voor het moreel geoorloofd materieel meewerken in acht worden genomen.

De rechter zou in deze zaken in ieder geval (discreet) moeten aangeven dat hij de toepassing van de onrechtvaardige wet persoonlijk niet goedkeurt. Wanneer een wet de rechter de bevoegdheid geeft om een situatie te beoordelen en daarover te beslissen, zoals bij voogdijzaken of sterilisatie van mensen met een verstandelijke handicap, dan zal de rechter het belang van de persoon onder curatele zoveel mogelijk moeten dienen in overeenstemming met de morele wet.

Preventieve hechtenis. De rechter(-commissaris) die verantwoordelijk is voor het beoordelen en toepassen van preventieve hechtenis heeft de morele plicht om nauwgezet de geldende wetgeving na te leven en daarbij de nodige onafhankelijkheid en onpartijdigheid te behouden, zowel met betrekking tot de officier van justitie als de advocaat.

Misbruik van dit juridische middel moet absoluut vermeden worden: het mag niet als drukmiddel worden gebruikt om een bekentenis of de medewerking van de verdachte te verkrijgen. Het is aan de officier van justitie om met wettige middelen aan bewijsmateriaal te komen en dat te presenteren. De verdachte heeft geen morele plicht om te bekennen en kan daartoe niet worden gedwongen door fysieke of morele dwang. De straf, of het nu gevangenisstraf is of anderszins, wordt pas opgelegd nadat de schuld in een wettig proces definitief is bewezen en nooit eerder.

De advocaten. De advocaat staat ten dienste van de cliënt, maar alleen met juridische middelen. Hij mag de cliënt in geen geval verdedigen met onwettige middelen, zoals beïnvloeding van getuigen, vervalsing van documenten, enz. Het is een advocaat niet geoorloofd civiele zaken aan te nemen waarvan hij weet dat ze onrechtvaardig zijn (bijv. gebaseerd op valse documenten of onbestaande rechten, enz.). De Nederlandse advocateneed luidt als volgt:

“Ik zweer (beloof) getrouwheid aan de koning, gehoorzaamheid aan de grondwet, eerbied voor de rechterlijke autoriteiten, en dat ik geen zaak zal aanraden of verdedigen, die ik in gemoede niet gelove rechtvaardig te zijn”.

Hij kan echter alle strafzaken accepteren, met als enige uitzondering de evident onrechtvaardige zaak van een querulant. In de andere strafzaken heeft de verdachte altijd het recht op verdediging. De advocaat kan en moet proberen dat de cliënt niet wordt veroordeeld wanneer het delict niet is bewezen volgens de regels van het strafproces. Is het strafbare feit eenmaal bewezen, dan kan de advocaat naar waarheid verzachtende omstandigheden aanvoeren tot vermindering van de straf.

Aangezien een advocaat vrij is om zaken al of niet aan te nemen, zou hij formeel meewerken indien hij een zaak verdedigt die gebaseerd is op wezenlijk onrechtvaardige wetten (denk aan abortus, echtscheiding, sterilisatie, euthanasie, etc.). Er kunnen enkele uitzonderingen zijn bij burgerlijke echtscheiding in landen waar er geen andere wettelijke instrumenten zijn voor civiele effecten van een scheiding (van tafel en bed) die moreel noodzakelijk is geworden.

Kortom, de advocaat moet de ethische principes van hun beroep in acht nemen: met betrekking tot honoraria, de plicht om naar waarheid de cliënt te informeren over de ontwikkeling van de rechtszaak, het behartigen van de rechtszaak, etc.

1.7 Vergoeding en herstel van toegebrachte schade

a) Teruggave van andermans goederen

De moraaltheologie verstaat onder teruggave de eigenlijke daad van de commutatieve of vereffende rechtvaardigheid. Deze bestaat in het teruggeven van de zaak aan degene die daarvan was beroofd en in het herstellen of vergoeden van de onrecht toegebrachte schade:

“Teruggeven is niets anders dan iemand terug stellen in het bezit of de eigendom van zijn goed. En zo wordt bij de teruggave de gelijkheid van de rechtvaardigheid in acht genomen overeenkomstig de vergoeding van ding tot ding, en dat valt onder de ruilrechtvaardigheid. En bijgevolg is de teruggave een daad van de ruilrechtvaardigheid: wanneer nl. iemand een andermans goed heeft, hetzij met zijn wil, zoals bij bruikleen of bewaargeving, hetzij tegen zijn wil in, zoals bij roof of diefstal” (*S Th II-II, q. 62, a. 1*).

Het recht op de eigen goederen, zowel economische, fysieke als geestelijke (faam, eer), blijft ook bestaan wanneer dat is geschonden. Deze schending blijft van kracht totdat de goederen zijn gerecentreerd aan de rechtmatige eigenaar en totdat de onrecht toegebrachte schade is hersteld of gecompenseerd.

Daadwerkelijke teruggave, of op zijn minst het vaste en oprechte voornemen om dat zo snel mogelijk te realiseren, is noodzakelijk voor de kwietschelding van zonden tegen de rechtvaardigheid. Daarom wordt bevestigd dat, wanneer we te maken hebben met ernstige onrechtvaardigheden, teruggave noodzakelijk is voor de eigen redding:

“De teruggave is een daad van ruilrechtvaardigheid, die bestaat in een zekere gelijkheid. En daarom behelst teruggave het weergeven van het ding, dat op onrechtvaardige wijze ontnomen is; zo immers wordt door het terugbezorgen ervan de gelijkheid hersteld. Indien echter rechtvaardig ontnomen is, zou het teruggeven ervan een ongelijkheid teweegbrengen: want de rechtvaardigheid bestaat in gelijkheid. Daar nu het onderhouden van de rechtvaardigheid noodzakelijk is ter zaligheid, volgt hieruit dat het teruggeven van wat onrechtvaardig aan iemand werd ontnomen, noodzakelijk is ter zaligheid” (*S Th II-II, q. 62, a. 2*).

De H. Schrift maakt melding van de noodzaak tot restitutie:

“Als een vuur om zich heengrijpt, overspringt op doorn struiken en vervolgens een hoop garven, ongemaaid koren of een akker verbrandt, dan moet degene die het vuur heeft aangestoken de schade vergoeden” (*Ex 22,5*).

“En zeg Ik tot de boosdoener: ‘Gij zult sterven’, maar hij betert zijn leven en gaat handelen naar wet en recht; geeft het pand terug, vergoedt gestolen goed, gedraagt zich volgens de wetten die tot het leven voeren en bedrijft geen ongerechtigheid, dan zal hij in leven blijven en niet sterven. De zonden die hij gedaan heeft zullen hem niet worden toegerekend; hij heeft gehandeld naar wet en recht; hij zal in leven blijven.” (*Ez 33,14-16*).

“Maar Zacheüs trad op de Heer toe en sprak: ‘Heer. bij deze schenk ik de helft van mijn bezit aan de armen; en als ik iemand iets afgeperst heb, geef ik het hem vierdubbel terug.’ Jezus sprak tot hem: ‘Vandaag is dit huis heil ten deel gevallen, want ook deze man is een zoon van Abraham’” (*Lc 19,8-9*).

De traditie van de moraaltheologie heeft veel aandacht besteed aan de praktische criteria die de teruggave regelen. Momenteel wordt het onderwerp grotendeels beheerst door het burgerlijk recht,

dat moet worden gerespecteerd, behalve in gevallen waarin het duidelijk oneerlijk is. Daarom beperken we ons hier tot de essentiële morele aspecten.

Iemand kan een goed van anderen bezitten te goeder trouw, te kwader trouw of twijfelachtig. Bezitter te goeder trouw is iemand die zonder schuld niet weet dat het goed dat hij onder zich heeft eigendom is van een ander, en degene die daar bij toeval achter komt. Bezitter te kwader trouw is degene die schuldig andermans goed wegneemt of bezit (daarom is hij een dief). Twijfelachtige bezitter is hij die op grond van ernstige redenen twijfelt aan het feit dat het goed echt van hem is.

Als we de goederen in relatie tot hun wettige eigenaar beschouwen, kunnen de volgende principes worden vastgesteld:

- 1) De goederen neigen naar hun eigenaar (*res clamat ad dominum*).
- 2) De goederen brengen vrucht voort voor de eigenaar, d.w.z. de vruchten dat een goed natuurlijk produceert (en dus niet door de arbeid van de bezitter) behoren tot de eigenaar en moeten aan hem toekomen (*res fructificat domino*).
- 3) Wanneer het goed op een natuurlijke manier vergaat, gaat het ook teniet voor de eigenaar (*res perit domino*).
- 4) Niemand mag zich ongerechtvaardigd verrijken met andermans eigendommen (*nemo ex aliena re iniuste locupletari potest*).

Wat de huidige bezitter of houder betreft, moeten de volgende principes in acht worden genomen:

- 1) Als men twijfelt over aan wie een goed toebehoort, dan verkeert de huidige bezitter een gunstige positie (*melior est conditio possidentis*).
- 2) Na een bepaald tijd kan een goed toekomen aan de bezitter te goeder trouw, die daarna wordt beschouwd rechthebbende (*possessor bonae fidei et fructus potest praescribere rem*).
- 3) De bezitter te goeder trouw is niet verplicht om de schade te lijden als gevolg van het bezit van eigendommen van anderen (*possessor bonae fidei non meretur, ut damnum patiatur, et potest damni compensationem postulari*).

Als de zaak nog steeds onder de houder of bezitter is, moet deze worden teruggeven zodra de eigenaar bekend is, behalve in het geval van een voorschrift (*prescripción*). Bovendien moet de bezitter te kwader trouw alle schade herstellen die de rechtmatige eigenaar heeft geleden omdat hem zijn eigendom is ontnomen. De schadevergoeding kan betrekking hebben op de natuurlijke vruchten van de zaak in kwestie, op gedeelde inkomsten, en op andere kwaden die vallen onder de categorieën "*damnum emergens*" en "*lucrum cessans*" (schade die is opgetreden en winst die verloren is gegaan).

Wanneer het zeker is dat een goed aan een persoon toebehoort, die niet kan worden opgespoord, kan de bezitter te goeder trouw het goed behouden; de bezitter te kwader trouw dient het goed aan de armen of aan goede doelen te geven.

Wanneer het goed verloren is gegaan of in handen is van derden, moet degene die het eerder te goeder trouw bezat, de opbrengst van het goed en de natuurlijke vruchten ervan aan de wettige eigenaar teruggeven. De bezitter te kwader trouw dient aan de eigenaar de prijs van het verloren goed te vergoeden (behalve in het geval dat het goed zeker verloren zou zijn gegaan, ook als het in

handen van de eigenaar was gebleven); en ook de natuurlijke vruchten van het goed. Hij kan daar echter van aftrekken wat de eigenaar had moeten uitgeven voor het onderhoud van zijn eigendom.

Als er bij een bezitter te goeder trouw twijfel rijst over de rechtmatigheid van zijn bezit, dan is hij verplicht om die twijfel op te lossen; zijn nalatigheid hierin maakt hem tot bezitter te kwader trouw. Blijkt de twijfel onoplosbaar, dan kan de bezitter als te goeder trouw worden beschouwd.

De positie van degene die het goed al met twijfel in bezit krijgt (voorafgaande twijfel) hangt af van de manier waarop het bezit begon. Als hij het goed op eigen initiatief van een bezitter te goeder trouw had genomen op basis van een dubieuze titel, pleegde hij een schuldige daad, omdat het beginsel *in dubio melior est conditio possidentis* ten goede komt aan de eerste bezitter. Als hij het goed via legale weg in bezit krijgt, bijvoorbeeld door het te kopen, maar twijfels heeft over de eerlijkheid van de verkoper, is hij verplicht de twijfel weg te nemen voordat hij zich het goed toe-eigent.

b) De plicht om onrechtvaardig toegebrachte schade te herstellen

Het basisprincipe is al toegelicht onder 1.5 a): de schade moet worden vergoed wanneer de handeling *feitelijk*, *effectief* en *formeel* onrechtvaardig was; of wanneer de schadevergoeding is opgelegd door een rechterlijke uitspraak of door een eerder bedongen contract. We zullen nu specificeren welk soort schadevergoeding correspondeert met de schade van sommige goederen van bijzondere waarde.

De schade aan het recht op leven en de lichamelijke integriteit kan niet in strikte zin worden hersteld. Uit de schade aan de persoon volgt vaak materiële of economische schade, die wel kan worden hersteld. Aan degene die ten onrechte gewond is geraakt, moet alle noodzakelijke uitgaven worden gedaan om zijn genezing te verkrijgen, evenals gederfde inkomsten.

Hoewel de rechter in het algemeen de aard van de schadevergoeding aangeeft, is het zinvol om aan te geven dat daartoe een morele plicht bestaat, onafhankelijk van de tussenkomst van de rechter. Vanwege de gederfde winst en de vermindering van de nalatenschap, komen aan de echtgenoot en kinderen schadeloosstelling toe. Dit wordt in het algemeen bepaald door de rechter.

Van de zonden tegen het zesde gebod die ook een zonde vormen tegen de rechtvaardigheid, vloeit ook een herstellplicht voort. Wanneer er wederzijdse instemming was, bestaat er geen andere plicht dan het onderhoud van de kinderen die daaruit zijn geboren. De seksuele relatie verkregen met sluwheid, geweld, bedreigingen of machtsmisbruik vormt een ernstig onrechtvaardige daad. Daaruit vloeit de plicht voort om de schade te herstellen die de andere partij heeft geleden: in eigendom, in sociale positie, beroep, enz.

Als er een serieuze huwelijksbelofte door de man is gedaan, dan is hij er in beginsel toe gehouden die te vervullen. Dit beginsel laat uitzonderingen toe. In dat geval bestaat er een herstellplicht zoals in de vorige hypothese.

In 1.5 b) hebben we al de medewerking aan onrechtvaardige schadetoebrenging behandeld. Bij het herstellen van de schade die op deze manier wordt veroorzaakt, moeten de volgende beginselen in acht worden genomen:

1) Wie, zelfs met behulp van anderen, de hoofdoorzaak was van alle schade (bijv. de opdrachtgever), is moreel gebonden aan het absolute herstel *in solidum* van alle schade, zonder iets te kunnen eisen van degenen die hebben samengewerkt als instrumentele oorzaken. Alleen wanneer de schadever-

goeding door de hoofdveroorzaker niet heeft plaatsgevonden, zijn degenen die hebben meegewerkt schadelijch.

2) Als al degenen die met elkaar samenwerken een effectieve oorzaak van alle schade zijn, dan zijn zij *in solidum* gebonden volledige schadevergoeding. Effectieve veroorzakers zijn zij, zonder wier bijdrage de schade niet mogelijk was geweest; of degenen die hebben samengespannen om de schade te veroorzaken. De veroorzaakte schade moet onder hen allen worden hersteld, maar als het herstel door een van hen niet plaatsvindt, zijn de anderen verplicht om het ontbrekende deel te leveren.

3) Degenen die, zonder samen te zweren, de schade gedeeltelijk hebben veroorzaakt, zijn verplicht voor dat deel de schade te herstellen.

c) Vervulling en beëindiging van de vergoedingsplicht

Aan wie moet worden vergoed. De ontvanger van de schadevergoeding is de rechthebbende van het geschonden recht; is hij overleden, dan zijn erfgenamen. Is de rechthebbende onbekend, dan moet zorgvuldig onderzoek worden gedaan om hem te vinden. Leidt dit onderzoek tot niets, dan kan de bezitter te goeder trouw het goed in kwestie behouden; is de bezitter te kwader trouw, dan moet hij het bestemmen voor de armen of voor godsdienstige of liefdadige doelen.

Zijn er twijfels zijn over wie de rechthebbende is, dan moet men proberen hem op te sporen. Blijft de twijfel bestaat, en verwijst deze naar drie of vier mensen, dan moet de waarde van het goed onder hen verdeeld worden; is de twijfel erg groot, dan wordt de waarde van het goed bestemd voor de armen of voor liefdadigheidsinstellingen.

Wanneer moet worden vergoed. De vergoeding dient plaats te vinden zodra dat mogelijk is. Het zonder goede reden lange tijd uitstellen is een zware zonde als het om een ernstige zaak gaat, ervan uitgaande dat de vertraging de rechthebbende groot nadeel berokkent. De bezitter te goeder trouw kan de zaak ter beschikking van de rechthebbende stellen op de plaats waar de zaak is. De bezitter te kwader trouw die de schade heeft veroorzaakt moet de kosten dragen die nodig zijn om de zaak naar de plaats te brengen waar die zou zijn als die niet was gestolen of beschadigd. Het is toegestaan om de kosten af te trekken, die de eigenaar in ieder geval had moeten doen om de zaak naar de plaats van bestemming te vervoeren.

Herstelwijze - Over het algemeen is het voldoende dat het recht van de benadeelde persoon effectief wordt hersteld. Herstel kan in het geheim worden gedaan, zonder zichzelf in het openbaar te beschuldigen.

Redenen die de vergoedingsplicht opheffen. De plicht tot vergoeding of herstel wordt opgeheven: wanneer de rechthebbende daarvan uitdrukkelijk of stilzwijgend ontslaat; bij vereffening van wederzijdse schulden; door wettelijk voorschrift; met betrekking tot kerkelijke goederen door opheffing van schuld door de paus; en door extreme nood bij degene die moet terugbetalen of herstellen.

Het is de schuldenaar toegestaan de vergoeding uit te stellen wanneer dat tijdelijk fysiek of moreel onmogelijk is; ook de goederen zelf hoeft hij (tijdelijk) niet terug te geven wanneer hij, in of buiten rechte, insolvent is.

Als het burgerlijk recht bepaalt dat de overdracht van activa de schuld beëindigt, en niet alleen vertraagt, is een dergelijke regeling is moreel aanvaardbaar, op voorwaarde dat de insolventie niet frauduleus is.

1.8 Overeenkomsten

De klassieke traktaten over de deugd van rechtvaardigheid bevatten een lange en gedetailleerde studie van de overeenkomsten of contracten. Dit was redelijk, want overeenkomsten zijn een van de belangrijkste bronnen van eigendom (koopovereenkomst, schenking, enz.) en ook van de wettige verplichtingen (arbeidsovereenkomsten, huurcontracten, etc.).

De recente verhandelingen over de rechtvaardigheid bevatten deze studie niet uit verschillende redenen. Het burgerlijk recht regelt deze kwesties uitputtend en behalve in kennelijk onrechtvaardige gevallen verplicht deze wetgeving uit rechtvaardigheid in geweten.

Voor de oplossing van de concrete problemen moet men de burgerlijke wetgeving van elk land volgen. Een moraaltheologische studie zou dan een duplicaat van het burgerrecht van elk land moeten zijn. De materie is vaak zo ingewikkeld, dat voor concrete zaken een advocaat moet worden geraadpleegd.

Verder zullen enkele belangrijkste onderwerpen, zoals de arbeidsovereenkomst, de woekerrete, enz. worden bestudeerd in deel IV van dit handboek. We beperken ons daarom tot het belichten van het belang van het onderwerp en een verwijzing naar de belangrijkste soorten contracten.

Elke rechtsgeldige overeenkomst, d.w.z. elk contract dat een mogelijke of geschikte inhoud heeft, dat aangegaan is door rechtsbevoegde personen met vrije en weloverwogen instemming en in de vereiste vorm, doet een morele plicht uit rechtvaardigheid. Afhankelijk van de ernst van de materie kan deze plicht zwaarwegend of licht zijn. De eisen die uit de overeenkomsten voortvloeien, binden geheel het menselijke en christelijke geweten.

Eenzijdige overeenkomsten roepen een verplichting op zonder een tegenprestatie te vragen; de andere partij hoeft de prestatie alleen te accepteren en te ontvangen. Denk aan een schenkingsovereenkomst. Een overeenkomst is *wederkerig*, indien elk van beide partijen een verbintenis op zich neemt ter verkrijging van een prestatie waartoe de wederpartij zich daartegenover jegens haar verbindt. Deze overeenkomsten kunnen *om niet* of *om baat* zijn. Bij *om niet* is het voordeel alleen voor een van de partijen. Bij overeenkomsten *om baat* verdelen beide partijen winsten of verliezen, het geven en ontvangen. Overeenkomsten *om niet* zijn de schenking, de belofte, de aanbetaling en de lening. Overeenkomsten *om baat* zijn de koopovereenkomst, de arbeidsovereenkomst, het servicecontract, de huurovereenkomst, de verzekeringsovereenkomst, enz.

HOOFDSTUK 2 : De rechtvaardigheid m.b.t. het menselijk leven (I)

2.1 De H. Schrift over de waarde van het menselijk leven

Een volledige studie over het leven in de H. Schrift zou ook onderwerpen moeten omvatten als het leven in Christus of het eeuwige leven, die buiten ons huidige doel liggen. We zullen ons beperken tot een behandeling van de relevante aspecten voor onze studie, die in dit en het volgende hoofdstuk met elkaar in verband worden gebracht.

a) Het Oude Testament

Het geloof in de levende God. Voor het Hebreeuwse denken in het OT is het leven niet in de eerste plaats een biologisch of antropologisch concept, maar een theologisch concept. De perceptie van het leven als een goddelijk voorrecht staat aan de basis van het onderscheid tussen Jahweh, de levende God, en de heidense goden zonder adem en leven. Zo luidt *psalm* 115:

“Niet om ons, Heer, niet om ons: laat het wezen tot eer van uw naam, om uw goedheid en om uw trouw.

Waarom mogen de heidenen dat zeggen: ‘waar houdt zich die God van hen op?’

Weet: onze God is in de hemel, Hij voltrekt al wat Hem behaagt.

Hun goden zijn afgoden: zilver en goud, maaksel van mensenhanden:

hebben een mond - maar zij kunnen niet spreken, ogen hebben ze - kunnen niet zien,

oren hebben ze - kunnen niet horen, hebben een neus - en toch ruiken zij niets!

Kunnen met hun handen niet grijpen, kunnen met hun voeten niet gaan. Verstoken van stem is hun keel.

En hun evenbeeld zijn hun makers, ja elk die op hen zich verlaat.

Israël, bouw op de Heer, - hun hulp en hun schild dat is Hij!

Huis van Aäron, bouw op de Heer, - hun hulp en hun schild dat is Hij!

Gij die de Heer vreest, bouwt op de Heer, - hun hulp en hun schild dat is Hij!

Ons gedenkt de Heer, Hij wil ons zegenen, Hij wil zegenen Israëls huis, wil zegenen het huis van Aäron;

wil zegenen die vrezen de Heer de kleinen, de groten tezamen.

Hij make u talrijk, de Heer, talrijk uzelf en uw kinderen.

Gezegend dan gij door de Heer, die gemaakt heeft hemel en aarde:

de hemel behoort aan de Heer, aan het mensdom schonk Hij de aarde.

Niet de doden spreken Gods lof, geen van wie zijn gedaald in de stilte;

maar wij, wij zegenen God, van thans tot in eeuwigheid. Godlof!”

Het leven komt Jahwe toe als iets van Hemzelf, omdat Hij het door niemand heeft ontvangen. Hij, van altijd en eeuwig, is de Levende, het levensbeginsel, Degene die van het leven houdt: “Gij spaart echter alles, omdat het van U is, Gij Heer, die al wat leeft bemint” (*Wijsh* 11,26). Het leven van de mens wordt gezien als een goed dat God de mensen geeft, en waarover Hij een volledige heerschappij heeft: “Erken dan: Ik ben het, Ik alleen, er is geen God buiten mij. Ik ben het, die dood maakt en levend. Ik sla wonden en heel ze ook weer; Geen is er die redt uit mijn hand” (*Deut* 32,39).

Volgens *Genesis* 2,7 (Jahwistische traditie) boetseerde Jahwe de mens van het stof van de aarde en blies in het levenloze lichaam de goddelijke geest, en zo werd de mens een levend wezen. Als God zijn levensgeest intrekt, keert de mens terug naar het stof: “Als Hij zijn hart voor ons zou sluiten en geest en adem terugneemt, sterft al wat leeft, vervalt de mens opnieuw tot stof” (*Job* 34,14-15).

De goddelijke schepping wordt gezien als een permanente afhankelijkheid van de scheppende kracht van God. De priesterlijke tekst benadrukt het idee van de schepping door het goddelijke woord: "God sprak: 'Nu gaan Wij de mens maken, als beeld van Ons, op Ons gelijkend; hij zal heersen over de visen van de zee, over de vogels van de lucht, over de tamme dieren, over alle wilde beesten en over al het gedierte dat over de grond kruipt'" (*Gen 1,26*).

God roept de mens in het bestaan, en de schepping wordt goddelijk genoemd, de uitdelende dialoog van het leven. Het boek *Deuteronomium* plaatst het leven in relatie met het verbond. Het woord en de geboden van Jahwe stellen de gemeenschap voor de keuze tussen leven en dood:

"Ik houd u vandaag het leven en het geluk voor, maar ook de dood en het ongeluk. Als gij luistert naar de geboden van Jahwe uw God, die ik u heden geef, als gij Jahwe uw God bemint, zijn wegen gaat en zijn geboden, voorschriften en bepalingen nakomt, dan zult gij leven en talrijk worden en zal Jahwe uw God u zegenen in het land dat ge in bezit gaat nemen. Maar als uw hart afdwaalt, als ge niet luistert en u laat verleiden, zodat gij u voor andere goden neerbuigt en die vereert, dan kondig ik u heden aan, dat gij zult omkomen en dat ge niet lang zult leven op de grond, die ge na de overtocht van de Jordaan in bezit gaat nemen. Ik neem heden de hemel en de aarde tot getuigen tegen u. Leven en dood houd ik u voor, zegen en vloek. Kies dan het leven, dan zult gij met uw nakomelingen het leven bezitten, door Jahwe uw God te beminnen, naar Hem te luisteren en aan Hem gehecht te blijven. Want daarvan hangt het af, of gij zult leven en of gij lang zult wonen op de grond, die Jahwe aan uw vaders, aan Abraham, Isaak en Jakob onder ede heeft toegezegd" (*Deut 30,15-20*).

Verbonden met trouw aan het verbond, is het leven niet alleen een geschenk maar ook een opdracht. De levende mens is de drager van een goddelijk project.

Geschapen naar het beeld van God. De mens, man en vrouw, is geschapen naar het beeld en de gelijkenis van God: "En God schiep de mens als zijn beeld; als het beeld van God schiep Hij hem; man en vrouw schiep Hij hen" (*Gen 1,27*). Dit is van doorslaggevend belang: omdat de H. Schrift het als de basis van het gebod "Gij zult niet doden" neemt: "Wie het bloed van een mens vergiet, diens bloed wordt door mensen vergoten, want als zijn beeld heeft God de mens gemaakt" (*Gen 9,6*).

Het is ook van belang omdat het later een centrale rol inneemt in de christelijke antropologie. Die ziet in deze bevestiging de ultieme basis van de menselijke waardigheid. Alleen van de mens wordt gezegd dat hij geschapen is naar het beeld van God. Daardoor onderscheidt hij zich van de geschapen dingen, planten en dieren.

Er is veel gediscussieerd over deze gelijkenis met God: wat houdt die in, waarom is de mens een beeld van God, enz. Het lijkt in ieder geval duidelijk dat deze bevestiging aangeeft dat de mens in staat is om in dialoog met Jahwe te treden; en dat de mens, zoals Jahwe, de wereld tegemoet moet gaan met verstand en liefde. Het idee dat de mens een beeld van God is en gelijkenis met Hem vertoont, houdt ongetwijfeld ook de garantie in dat God het menselijk leven beschermt door het heilig en onschendbaar te maken.

Misbruik tegen het leven. Het boek *Genesis* laat zien dat God alle dingen goed heeft gemaakt. Hij plaatste Adam en Eva in het paradijs en ze fungeren als beeld en gelijkenis van God: als zijn vertegenwoordigers die in staat zijn om dat paradijs te beheren en te bewerken, om te heersen over de dieren en ze namen te geven. Maar na de zondeval groeit het kwaad tot het punt dat God bijna spijt krijgt dat hij de mens heeft geschapen.

Een van de belangrijkste uitingen van het kwaad is de doodslag. Kaïn doodt Abel en de Kaïniëten doden elkaar. De moord op Abel duidt op een aspect dat in een diepere theologische betekenis aan-

wezig is in alle moord. Doodslag is het geweld tussen broers en zussen onderling: een broer doodt een andere broer, dus iemand die net als hij, zoon is van de goddelijke Vader. Jahweh verschijnt op elk moment als beschermer van het leven, zelfs van het leven van Kain. Niemand mag het recht in eigen hand nemen. Niemand kan beschikken over het leven van de naaste.

Na de zondvloed hernieuwt Jahwe het verbond met Noach. Het respect voor het leven is een van de belangrijkste punten van het verbond. Door de omstandigheden die voortkomen uit de zonde kunnen mensen over de dieren beschikken. Maar hun heerschappij heeft grenzen: zij moeten het bloed respecteren. God zegt tegen Noach: "Alles wat leeft en beweegt zal u tot voedsel dienen; dat alles schenk Ik u naast het groene gewas. Alleen vlees met de ziel - vlees met het bloed er nog in - moogt gij niet eten" (*Gen 9,3-4*).

En de mens moet het beeld van God respecteren: "Ook uw eigen bloed zal Ik teruggeisen: van alle dieren zal Ik het teruggeisen en ook van de mensen, van de mensen onderling, zal Ik het leven van de mens teruggeisen. Wie het bloed van een mens vergiet, diens bloed wordt door mensen vergoten, want als zijn beeld heeft God de mens gemaakt" (*Gen 9,5-6*).

Deze passage suggereert dat misdaden tegen het menselijk leven ook misdaden tegen God zelf zijn, een ontheiliging van zijn beeld. Deze passage lijkt echter ook te zeggen dat God, die de hoogste heerschappij over het leven behoudt, toestaat het doodvonnis te vellen over degenen die door moord het goddelijk beeld in de mens hebben geschonden; maar privéwraak op hen is echter niet geoorloofd.

Het gebod "Gij zult niet doden". De Decaloog is de normatieve kern van het verbond van de Sinaï. "Gij zult niet doden" is het vijfde gebod van de Decaloog (*Ex 20,13; Deut 5,17*). *Rasah* betekent niet de dood van dieren, noch de dood in oorlog (*harag*) of in gewelddadige conflicten met vreemden. De doodstraf (*hemit*) en de door God geleide dood worden aangeduid met andere termen. *Rasah* kan worden vertaald als moord. Het gaat om een bijzonder perfide en ontrouwe daad van geweld, die een hulpeloos slachtoffer verwondt. Met *rasah* wordt bedoeld dat onschuldig bloed worden vergoten in vergelijkbare zin als in *Ex 23,7*: "Breng iemand die geen schuld heeft en in zijn recht staat, niet ter dood". Het gebod staat voor een goddelijke bescherming van het menselijk leven tegen elke moorddadige wil, die absoluut uitgesloten wordt.

b) Het Nieuwe Testament

Aards leven en eeuwig leven. In het NT wordt het eeuwig leven duidelijk en volledig geopenbaard: de mens is geroepen om voor eeuwig in gemeenschap met God te leven naar het beeld van de verrezen Christus. Hij kwam om dit leven te verkondigen en te brengen: "De dief komt alleen maar om te stelen, te slachten en te vernietigen; Ik ben gekomen, opdat zij leven zouden bezitten en wel in overvloed" (*Joh 10,10*).

Het leven op aarde is niet het enige leven, noch het hoogste goed van de mens. Voor het eeuwige leven moeten we zelfs bereid zijn het aardse leven prijs te geven. Maar dit alles doet niets af aan de onschendbaarheid van het menselijk leven en de morele verantwoordelijkheid in dit opzicht.

Het gebod "Gij zult niet doden" hernomen en vervolmaakt. Het gebod "Gij zult niet doden" is opgenomen in het NT: "Gij hebt gehoord, dat tot onze voorouders is gezegd: Gij zult niet doden. Wie doodt zal strafbaar zijn voor het gerecht" (*Mt 5,21*); "Want de geboden: gij zult niet echtbreken, niet doden, niet stelen, niet begeren, en alle andere kan men samenvatten in dit ene woord: Bemin uw naaste als uzelf" (*Rom 13,9*).

Christus neemt dit gebod aan en stelt het als een noodzakelijke voorwaarde om “het leven binnen te gaan”: “Eens kwam iemand naar Hem toe om te vragen: ‘Meester, wat voor goed moet ik doen om het eeuwige leven te verwerven?’ Hij zei hem: ‘Waarom wilt ge van Mij weten wat goed is? Een slechts is er goed. Als gij het Leven wilt binnengaan, onderhoud dan de geboden.’ ‘Welke?’ vroeg hij. Jezus antwoordde: ‘De bekende: Gij zult niet doden, (...)’ (Mt 19,16-18).

En Jezus vervolmaakt het gebod. Hij brengt het verbod op doden ook terug naar de wortel van het moorddadige geweld in het hart van de mens en naar de eerste uiterlijke manifestaties van wrok en afkeer: “Gij hebt gehoord, dat tot onze voorouders is gezegd: Gij zult niet doden. Wie doodt zal strafbaar zijn voor het gerecht. Maar Ik zeg u: Al wie vertoornd is op zijn broeder, zal strafbaar zijn voor het gerecht. En wie tot zijn broeder zegt: raka, zal strafbaar zijn voor het Sanhedrin, en wie zegt dwaas, zal strafbaar zijn met het vuur van de hel” (Mt 5,21-22).

Jezus vraagt zijn leerlingen een verzoenende houding in hun relaties met anderen: “Als gij uw gave komt brengen naar het altaar en daar schiet u te binnen dat uw broeder iets tegen u heeft, laat dan uw gave voor het altaar achter, ga u eerst met uw broeder verzoenen en kom dan terug om uw gave aan te bieden” (Mt 5,23-24).

Het gebod van liefde. In het NT wordt het gebod in positieve zin ontwikkeld: liefde voor allen, inclusief vreemdelingen (de barmhartige Samaritaan), zelfs vijanden en degenen die ons vervolgen: “Gij hebt gehoord dat er gezegd is: Gij zult uw naaste beminnen en uw vijand haten. Maar ik zeg u: Bemint uw vijanden en bidt voor wie u vervolgen, opdat gij kinderen moogt worden van uw Vader in de hemel, die immers de zon laat opgaan over slechten en goeden en het laat regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen. Want als gij bemint die u beminnen, wat voor recht op loon hebt gij dan? Doen de tollenaars niet hetzelfde?” (Mt 5,43-46).

De apostel Johannes geeft het contrast aan tussen de kinderen van God, die in de liefde leven, en de wereld die in haat leeft. En hij brengt de episode van Kaïn in herinnering. Hij ziet dan een samenvallen of coïncidentie tussen de totale afwezigheid van de liefde – waar haten op neerkomt – en het doden:

“Want dit is de boodschap die gij vanaf het begin gehoord hebt: dat wij elkaar moeten beminnen. Wij mogen niet zijn zoals Kaïn, die een kind van de boze was en zijn broeder vermoordde. En waarom vermoordde hij hem? Omdat zijn eigen daden slecht waren en die van zijn broeder goed. Broeders, weest niet verwonderd als de wereld u haat. Wij zijn overgegaan van de dood naar het leven; wij weten het, omdat wij onze broeders liefhebben. De mens zonder liefde is nog in het gebied van de dood. Ieder die zijn broeder haat is een moordenaar, en gij weet dat geen moordenaar eeuwig leven in zich heeft” (1 Joh 3,11-15).

Ook Paulus verkondigt het vijfde gebod, zoals alle van de tien geboden, als onderdeel van de wet van de liefde: “Zorgt dat gij niemand iets schuldig zijt. Uw enige schuld blijve de onderlinge liefde. Wie zijn naaste bemint, heeft de wet vervuld. Want de geboden: gij zult niet echtbreken, niet doden, niet stelen, niet begeren, en alle andere kan men samenvatten in dit ene woord: Bemint uw naaste als uzelf. De liefde berokkent de naaste geen enkel kwaad. Liefde vervult de gehele wet” (Rom 13,8-10).

Naar het beeld van God en naar het beeld van Christus. Het NT hervat op vreedzame wijze de leer van het OT volgens welke de mens het beeld van God is: “Een man hoeft zijn hoofd niet te bedekken, want hij is Gods evenbeeld en een afstraling van zijn heerlijkheid, terwijl de vrouw weer de glorie is van haar man” (1 Kor 11,7); “Met haar zegenen wij onze Heer en Vader, en met haar vervloeken wij de mensen, die naar Gods gelijkenis zijn geschapen” (Jak 3,9).

Maar er wordt iets heel belangrijks toegevoegd: Jezus Christus is het ware en enige beeld van God: “Hij is het beeld van de onzichtbare God, de eerstgeborene van heel de schepping” (Kol 1,15); “Want

die Hij te voren heeft gekend, heeft Hij ook te voren bestemd tot gelijkvormigheid met het beeld van zijn Zoon, opdat Deze de eerstgeborene zou zijn onder vele broeders” (*Rom 8,29*).

In Jezus Christus houdt God ons zijn eigen beeld voor ogen, opdat we de waardigheid erkennen waartoe we zijn geroepen. Door Christus wordt duidelijk wat een vrij en liefdevol leven betekent voor ons menselijk bestaan. Christus leert wat solidariteit en rechtvaardigheid zijn voor de mens.

De mens is eigenlijk een beeld van het Beeld bij uitnemendheid: Christus. In Hem heeft hij een perfect en helder model van hoe hij zijn eigen leven moet vormgeven: “Een nieuw gebod geef Ik u: gij moet elkaar liefhebben; zoals Ik u heb liefgehad, zo moet ook gij elkaar liefhebben. Hieruit zullen allen kunnen opmaken, dat gij mijn leerlingen zijt: als gij de liefde onder elkaar bewaart” (*Joh 13,34-35*). Het idee van het beeld en de gelijkenis met God drukt dus de dubbele relatie uit van God met de mens: door de schepping en door de mensgeworden Zoon als Verlosser.

Christus en zijn leerlingen hebben een diepgaande morele visie op iedere mens. Jezus zelf heeft deze visie uiteengezet door deze te confronteren met enkele farizeïsche interpretaties van de wet van Mozes: “Gij hebt gehoord dat er gezegd is: Gij zult uw naaste beminnen en uw vijand haten. Maar ik zeg u: Bemint uw vijanden en bidt voor wie u vervolgen” (*Mt 5,43-44*).

Maar zodra de apostolische en na-apostolische gemeenschappen in contact kwamen met de Griekse en Romeinse wereld, moest die ethische visie in al haar aspecten diepgaand worden geëxpliciteerd en uitgelegd. Bedenk hoe de apostolische vaders reageerden op abortus, homoseksualiteit, etc. Bij deze onderwerpen zullen we later stilstaan.

De christelijke bijdrage aan het ontstaan van het persoonsbegrip. We beperken ons nu tot de meest fundamentele aspecten. In dit persoonsconcept is het van belang erop te wijzen dat de mens in zijn diepste wezen geroepen is door God. Door zijn directe relatie met God kan de mens door geen enkele menselijke instantie worden bezeten; want zijn verhouding met God overstijgt alle menselijke en wereldse relaties waarbij hij zich betrokken voelt.

De mens als zodanig is niet gevormd door horizontale relaties, en heeft hij zijn bestaan daar ook niet aan te danken. Zijn bestaan kan niet worden gereduceerd tot het vervullen van bepaalde rollen of functies. Hij heeft zijn eigen bestaan *per se* ontvangen van God, en hij is geliefd door God in zijn uniekheid.

De ene mens kan niet beschikken over de andere mens; een mens kan niet volledig in functie staan van een ander, noch ten behoeve van anderen worden geïnstrumentaliseerd. De mens “is het enige schepsel op aarde, dat om zich zelf door God is gewild” (*Gaudium et spes, 24*).

Dit zijn de ideeën die de christelijke bijdrage aan het persoonsbegrip vormen, bestemd om een beslissende invloed uit te oefenen op de geschiedenis van de mensheid. Uit deze specifieke en directe relatie tussen God en de mens, die zich in Christus manifesteert, vloeit voort dat hij een doel op zich is, dat hij een waardigheid bezit die door iedereen gerespecteerd moet worden. Dit respect is vervat in het persoonsbegrip. Dit betekent ook dat de andere mens, net als ik, iemand is die zijn eigen bestaan te danken heeft aan de scheppende en verlossende liefde van God.

2.2 Filosofische en theologische basis van de onaantastbaarheid van het menselijk leven

De grondbeginselen van de ethiek van het leven kunnen uiteindelijk worden teruggebracht tot de rechtvaardigheid. De theoloog zal de ethiek van het leven tevens zien in haar relatie tot de naasten-

liefde. Het gaat er uiteindelijk om iedereen te geven wat hem toekomt, met eerbiediging van zijn bezittingen en rechten, ook in sterk conflictueuze situaties.

Toch is het noodzakelijk om specifieke of concrete normen te formuleren die laten zien welke de eisen van de rechtvaardigheid en liefde zijn: zowel in normale als in buitengewone en conflictsituaties. Anders loopt men het risico te blijven steken op een abstract niveau met ruimte voor de meest uiteenlopende subjectieve interpretaties.

Wij gaan ons nu bezighouden met een basis- en minimumvereiste van rechtvaardigheid: dit is het beginsel van de onschendbaarheid of onaantastbaarheid (*inviolabilidad*) van het menselijk leven. Volgens dit principe is elk handelen dat bewust en direct gericht is op de onderdrukking van een onschuldig menselijk wezen of op het opzettelijk doen of laten sterven van mensen die zelf verantwoordelijk zijn voor en de controle hebben over hun eigen bestaan, objectief een ernstige morele wanorde. Dit beginsel is absoluut, het staat geen uitzonderingen toe: het sluit op een absolute manier elke vorm van opzettelijk, intentioneel doden uit.

We zullen dit beginsel vanuit theologisch-moreel oogpunt bestuderen. Omdat het om een kwestie van de rechtvaardigheid gaat, zullen we onze argumentatie baseren op het menselijke verstand zodat het voor iedereen te vatten is. Deze rationele argumentatie wordt door het geloof bevestigd en vindt daarin ook haar verdere verdieping. We moeten steeds voor ogen houden dat het *Evangelie van het leven* in zijn essentiële kenmerken ook door de menselijke rede gekend kan worden:

“De Kerk weet dat dit *Evangelie van het leven*, dat haar door de Heer werd toevertrouwd, een diepe en overtuigende weerklank vindt in het hart van iedere gelovige, maar ook niet-gelovige mens omdat het aan zijn verwachtingen die het toch oneindig overtreft, op verrassende wijze beantwoordt. Zelfs in moeilijkheden en onzekerheden kan iedere mens die oprecht openstaat voor de waarheid en het goede, met het licht van het verstand en niet zonder de verborgen invloed van de genade, komen tot de erkenning, in de natuurlijke wet die in zijn hart geschreven is, van de heilige waarde van het menselijk leven vanaf het eerste begin tot aan zijn einde, en tot de aanvaarding van het recht van iedere mens, dat dit belangrijkste goed van hem in de hoogste mate gerespecteerd wordt. Op de erkenning van dat recht berust de menselijke samenleving en de politieke gemeenschap” (H. Johannes Paulus II, encycliek *Evangelium vitae*, 1995, nr. 2).

“In Christus wordt het *Evangelie van het leven* definitief verkondigd en volledig gegeven, dit is het Evangelie dat, reeds aanwezig in de Openbaring van het Oude Testament, en inderdaad geschreven in het hart van iedere man en vrouw, heeft weerklonken in ieder geweten ‘vanaf het begin’, vanaf de tijd van de schepping zelf, op zo’n manier dat, ondanks de negatieve gevolgen van de zonden, het ook door de menselijke rede gekend kan worden in zijn wezenlijke trekken.” (*Ibid*, nr. 29).

a) De waardigheid van de mens

De basis van het beginsel van de onschendbaarheid van het menselijk leven is de waardigheid van de mens. Het concept van waardigheid geeft synthetisch de waarde van de mens weer. Dit concept is het resultaat van een lang proces van historische rijping van het menselijke bewustzijn en draagt antropologische, ethische, politieke en religieuze aspecten in zich. De encycliek *Evangelium vitae* spreekt van een “*Evangelie van de waardigheid van de persoon*” dat een “*één en ondeelbaar Evangelie*” vormt met het “*Evangelie van het leven*” en het “*Evangelie van de liefde van God voor de mens*” (nr. 2).

Vanuit historisch oogpunt heeft het idee van menselijke waardigheid veel te danken aan het christendom. Maar het kan voldoende worden gefundeerd op verstandelijke redenering. In feite heeft het christelijke denken over de menselijke waardigheid gelijktijdig twee aanvullende wegen bewandeld. Aan de ene kant een rationele manier van denken, die zich beweegt op het gebied van rechtvaardigheid en wat de traditie het *naturrecht* noemt. Aan de andere kant, een meer specifiek theologisch pad, gekoppeld aan de theologie van de schepping en de heilsgeschiedenis, zoals te vinden is in de pastorale constitutie *Gaudium et spes* (nrs. 12-17 en 22-32) en in de encyciek *Evangelium vitae*.

Vanuit het eerste *rationele* gezichtspunt beantwoordt het christelijke denken aan de ethisch-filosofische evidentie dat de mens het louter individu-zijn van een soort overstijgt. De mens heeft een innerlijkheid, die hem in staat stelt een leven te ontwikkelen en een speciale communicatie met de wereld, met anderen en met God aan te gaan.

Daardoor is hij een subject, iemand die in zichzelf betekenisvol is. Kenmerken van het leven met menselijke innerlijkheid zijn: zelfbewustzijn, zelfbeschikking en zelfbeheersing, en zijn niet-communiceerbaarheid in de zin van onvervreemdbaarheid en onvervangbaarheid.

In strikt *theologisch* perspectief wordt de waardigheid van de mens vergroot door het feit dat hij is geschapen naar het beeld en de gelijkenis van God (vgl. *Gen 1,26-27*). Ze wordt verder versterkt door de verlossing: “in [Christus] hebben wij de verlossing door zijn bloed, de vergeving van de zonden, dank zij de rijkdom van zijn genade” (*Ef 1,7*); “Want God is een, een is ook de middelaar tussen God en de mensen, de mens Christus Jezus, die zichzelf gegeven heeft als losprijs voor allen: op de vastgestelde tijd legde Hij zijn getuigenis af” (*1 Tim 2,5-6*).

Tenslotte wordt de menselijke waardigheid vergroot door de roeping om deel te nemen aan het eeuwige goddelijke leven als kinderen van God in Christus:

“Allen die zich laten leiden door de Geest van God, zijn kinderen van God. De geest die gij ontvangen hebt, is er niet een van slaafsheid, die u opnieuw vrees zou aanjagen. Gij hebt een geest van kindschap ontvangen, die ons doet uitroepen: Abba, Vader! De Geest zelf bevestigt het getuigenis van onze geest, dat wij kinderen zijn van God. Maar als wij kinderen zijn, dan ook erfgenamen, en wel erfgenamen van God tezamen met Christus, daar wij delen in zijn lijden, om ook te delen in zijn verheerlijking” (*Rom 8,14-17*); “In Hem heeft Hij ons uitverkoren voor de grondlegging der wereld, om heilig en vlekkeloos te zijn voor zijn aangezicht. In liefde heeft Hij ons voorbestemd zijn kinderen te worden door Jezus Christus, naar het welbehagen van zijn wil” (*Ef 1,4-5*).

Het bestaan van iedere mens beantwoordt aan een goddelijke roeping. Het bestaan van elk menselijk individu verwijst rechtstreeks naar God. En in deze verwijzing ligt de diepste waarheid, waaruit uiteindelijk zijn “sublieme waardigheid” voortkomt: “Aan de mens is een *sublieme waardigheid* gegeven, gebaseerd op de innige band die hem verenigt met zijn Schepper: in de mens schittert een weerspiegeling van de werkelijkheid van God zelf” (*Evangelium vitae*, nr. 34).

Het idee van waardigheid, zoals het concept van persoon, betekent: verhevenheid, boven de materiële dingen staan, niet instrumentaliseerbaar en onderhandelbaar zijn. Volgens Immanuel Kant kun je een prijs betalen voor alles waarvoor je een ander equivalent ding in de plaats kunt zetten; maar alles wat *waardigheid* bezit staat boven elke prijs en kent dus geen equivalent.

Waardigheid heeft een intrinsieke waarde, is niet relatief en instrumenteel. Uit hoofde van deze waarde is het niet mogelijk om een doorslaggevend gewicht toe te kennen aan categorieën als nuttig, nutteloos, belastend, gewenst, ongewenst, etc. De mens is alleen vergelijkbaar met andere men-

selijke wezens; het is door de menselijke hoedanigheid, dat ze gelijk zijn; en het is deze hoedanigheid waardoor de een geen natuurlijke superioriteit heeft ten opzichte van de ander.

Dit concept van menselijke waardigheid wordt door de katholieke theologische traditie beschouwd als het hoogste normatieve referentiepunt. Bij handelingen die op mensen betrekking hebben, mogen we niet vergeten dat zij niet louter instrumenteel mogen worden behandeld. Dat gaat op voor hun wensen, economische eisen, voor wetenschappelijk onderzoek, therapeutische technieken, etc. Respect en liefde zijn de enig juiste attitudes tegenover de mens.

b) Waardigheid als waarde van elk menselijk individu

Zeker, er is ook een waardigheid in morele zin, die men verwerft of verliest met het goede of het kwaad dat men doet. Maar de fundamentele menselijke waardigheid, waarover we nu spreken, is van ontologische aard. Deze hangt af van haar aard zelf, en niet van wat men doet of kan.

Waardigheid behoort in gelijke mate toe aan elk individueel wezen dat de volgende twee kenmerken heeft: mens zijn, en in leven zijn. Als beelddrager van God, als broer of zus van Christus, en als geroepene tot het eeuwige leven. Daarom is de menselijke waardigheid niet afhankelijk van hun sociale positie, hun culturele vorming, hun fysieke en spirituele ontwikkeling, hun uiterlijk, hun leeftijd, hun filosofische en religieuze overtuigingen. Het concept van de menselijke waardigheid sluit elk stilzwijgend elementair onderscheid op basis van prestatie, maatschappelijk nut, ziekte of gezondheid uit.

Uit al hetgeen gezegd is, kunnen we afleiden dat het een schending van de menselijke waardigheid is om een mens in een situatie te brengen waarin hij zijn eigen menselijkheid moet bewijzen, of zijn eigen waarde moet bewijzen naar wetenschappelijke of sociale criteria.

Rechten die gebaseerd zijn op de menselijke waardigheid veronderstellen op zichzelf al een criterium van menselijkheid. Zoals Robert Spaemann schrijft: "Sinds er in absolute zin sprake is van een mensenrecht, is het niet toegestaan om de kenmerken te definiëren die de dragers van dit recht zouden moeten hebben".

Als een menselijk forum de bevoegdheid zou krijgen om vast te stellen wie van de levende mensen een persoon is en wie niet, dan zouden mensenrechten geen rechten zijn die noodzakelijkerwijs verbonden zijn met de menselijke hoedanigheid; ze zouden afhankelijk zijn van de mening van diegenen die de beslissingsmacht hebben om te beslissen wie in juridische zin een mens is.

Het idee van de waardigheid bestaat juist in de bevestiging dat het, wat de fundamentele waarde ervan betreft, niet mogelijk is om onderscheid te maken tussen levende mensen. In deze zin kunnen we zeggen dat de manier waarop een embryo zich ontwikkelt tot een foetus, een kind, een jongen en een volwassene, impliceert dat het niet als *iets* moet worden behandeld, maar als wat het is: een mens.

Als het embryo als *iets* zou worden behandeld zolang de eerste tekenen van rationaliteit of een ander conventioneel criterium van het mens-zijn daarin niet worden gemanifesteerd, dan zouden deze criteria zich nooit manifesteren. Het hele idee van de mensenrechten impliceert dat degene van wie een moeder zwanger is geworden, het recht heeft om mens te zijn.

c) Het gelijkheidsbeginsel

Menselijke waardigheid, in haar elementaire betekenis, heeft haar grondslag in het zijn van de mens, in zijn ontologische hoedanigheid. Deze waardigheid is gemeen aan mensen; deze hangt niet af van uiterlijke verschillen of van persoonlijke kenmerken. Alle levende menselijke individuen hebben dezelfde waardigheid. Vandaar het ethische vereiste om alle mensen als gelijken in een fundamentele betekenis te behandelen, ongeacht hun empirische ongelijkheden; en dit alleen maar omdat ze allemaal in gelijke mate menselijke wezens zijn.

Dit is het ethische gelijkheidsbeginsel, dat ook als volgt kan worden uitgedrukt: de erkenning van de gelijkheid (in respect, in vrijheid, enz.) is louter en alleen gebonden aan de menselijke hoedanigheid van een levend individu. Dit een hoedanigheid of karakteristiek van alle menselijke individuen, die voorafgaat aan elk medisch, sociaal, politiek of cultureel onderscheid of verschil.

Rechtvaardigheid vereist erkenning van het gelijkheidsbeginsel als een onoverkomelijke ethische grens. Geen mens kan bij het nastreven van zijn doelen de fundamentele rechten van anderen schenden, net zoals anderen goederen en rechten van ieder van ons moeten respecteren.

In deze zin is het beginsel van de *kwaliiteit van leven*, opgevat als een reeks parameters om de reële waarde van elk individueel menselijk leven in te schatten, niet verenigbaar met het beginsel van de gelijke fundamentele waardigheid van alle mensen. De waarde van de persoon zou dan afhangen van criteria die door anderen zijn vastgesteld, en niet van de menselijke hoedanigheid.

Bovendien worden op basis van deze criteria kwalitatieve verschillen tussen mensen vastgesteld volgens welke het leven van sommigen wordt voorgetrokken ten koste van anderen. Dit schaadt de gelijkheid met betrekking tot het recht op leven, dat fundamenteel verbonden is met de menselijke waardigheid.

d) De onschendbaarheid van het menselijk leven als een minimumvereiste voor de waardigheid van de mens

De menselijke waardigheid heeft ook een morele dimensie, d.w.z. een dimensie die niet gekoppeld is aan het enkele feit een mens te zijn, maar aan de morele goedheid van handelen. Wie moreel goed te werk gaat, is waardig in morele zin. Wie verkeerd doet, en alleen voor zover hij verkeerd doet, is niet waardig, beledigt de menselijke waardigheid.

In die zin beslaat de menselijke waardigheid een zeer breed terrein: het vermijden van diefstal, liegen, overspel, enz. zijn eisen van de menselijke waardigheid in haar ruime betekenis, en daarom in maximalistische zin. De onschendbaarheid van het leven en de lichamelijke integriteit van anderen, aan de andere kant, is een minimumvereiste van menselijke waardigheid.

Het respect voor het leven van anderen is daarom een minimumvereiste, en dus absoluut noodzakelijk. Het kan van iedereen zonder uitzondering worden verlangd: ook met wettelijke dwang. Dit respect voor het leven is op geen enkel ander criterium gebaseerd dan dat van onze gemeenschappelijke menselijke hoedanigheid.

Dat het een minimumvereiste is, wordt duidelijk wanneer we bedenken dat het leven een fundamenteel goed is en voorafgaat aan elk ander goed van de mens (vrijheid, enz.). Als het respect voor het leven niet is verzekerd, is de ruimte waarin de persoon kan groeien, zich ontwikkelen en vrijelijk beslissen om het een of de ander te doen, etc. niet verzekerd.

Het bezitten van waardigheid betekent minimaal dat niemand kan worden opgeofferd als een middel tot een ander doel; zelfs niet omwille van een groot goed, zoals de gezondheid van toekomstige generaties. Daarom moet het respect voor het leven van de ander worden erkend als een limiet die door geen enkel individu of overheid kan worden overschreden.

Romano Guardini zei terecht dat persoonlijkheid de mens zijn waardigheid geeft, hem van de dingen onderscheidt en van hem een subject maakt. Iets wordt als een ding behandeld wanneer het bezeten, gebruikt en uiteindelijk vernietigd kan worden. Het verbod om de mens te doden is de bekroning van het verbod om hem als een ding te behandelen. Om niet als een ding te worden behandeld is ongetwijfeld het minimumvereiste van menselijke waardigheid.

Met betrekking tot dit fundamentele vereiste van de menselijke waardigheid is geen enkele discriminatie toelaatbaar, zelfs niet die gebaseerd op de verschillende perioden van het leven. We worden als mens geboren op grond van wie we zijn. Wij zijn niet geroepen om ons mens-zijn te laten afhangen van de wil van een politieke meerderheid. De menselijke afkomst of het voortgebracht zijn door mensen is om deze reden bepalend voor het behoren tot de menselijke biologische soort – ook in conflictsituaties.

Het niet-doden, als minimumvereiste van de menselijke waardigheid, geldt ook voor de eerste stadia van het menselijk leven, waarin het kind zich als persoon begint af te tekenen. De persoonlijke waardigheid legt het biomedisch onderzoek geen andere beperkingen op dan welk ander gebied van het menselijk handelen dan ook. Het wordt algemeen erkend dat het principe “gij zult niet doden” gerespecteerd moet worden in het oplossen van welk conflict dan ook.

e) Het leven als voorwerp van een fundamenteel recht

Het respect voor het menselijk leven is een fundamentele kwestie van rechtvaardigheid. Daarom kun je de bescherming van het menselijk leven niet aantasten door je te beroepen op tolerantie, vrijheid van denken, verschil in opvatting over wat goed is, enz.

Wanneer er in een samenleving verschillende opvattingen bestaan over de mens en de wereld, die op de een of andere manier tegenstrijdig zijn, kan het idee ontstaan dat het niet de taak van de staat is om een dergelijk conflict op te lossen; dat de overheid zich daarom moet beperken tot het scheppen van algemene voorwaarden voor het waarborgen van een vredige co-existentie; en vervolgens aan elke burger de vrijheid laat om de opvattingen te promoten die hij redelijk acht.

Iedereen kan zijn idee van geluk hebben, althans tot op zekere hoogte. Maar ethische conflicten die refereren aan rechtvaardigheidsvragen kunnen niet worden opgelost door te verwijzen naar de eigen positie, die verschilt van die van een ander. Hier speelt niet alleen een conflict over ideale opvattingen: hier staan bepaalde rechten van derden op het spel, die niet alleen door tolerantie kunnen worden beschermd.

Zulke vragen kunnen alleen worden opgelost op een basis die vooraf gaat aan de culturele voorkeuren van ieder mens: een basis die voor iedereen van kracht is. De oudste en meest universele manier om conflicten in relatie tot ons lichaam en het fysieke leven op te lossen op basis van een elementair criterium van rechtvaardigheid is juist het verbod op doden.

Een beknopte uiteenzetting van dit argument vinden we in de *Verklaring over abortus procuratus* van de Congregatie voor de Geloofsleer van 18 november 1974, nr. 2:

“In talrijke landen zijn de openbare bestuursorganen die zich verzetten tegen een verruiming van de wetten op de abortus, het voorwerp van invloedrijke pressiestromingen, die op het oog hebben hen daartoe te brengen. Dat, zo zegt men, zou geen enkel geweten kwetsen, omdat men iedereen vrij zou laten zijn mening te volgen, terwijl men tevens verhindert dat wie dan ook de zijne aan een ander oplegt. Het ethisch pluralisme wordt opgeëist als een normale consequentie van het ideologisch pluralisme. Er ligt echter een groot verschil tussen het ene en het andere, omdat de actie veel eerder raakt aan de belangen van de ander dan de opinie zonder meer en omdat men zich nooit kan beroepen op vrijheid van mening om inbreuk te maken op het recht van anderen, zeer in het bijzonder op het recht om te leven”.

Misschien moeten we hieraan toevoegen dat vrijheid een niveau of een bepaalde standaard van leven aangeeft, de hoogste graad van het geestelijk leven. Vrijheid drukt de manier uit waarop de geest leeft. Het inroepen van de vrijheid (van gedachte, van mening, enz.) om het leven van een ander vrij iemand te vernietigen is een onhoudbare tegenstrijdigheid. Mijn vrijheid eindigt waar het recht op leven van anderen begint, om dezelfde reden dat de vrijheid van anderen moet ophouden waar mijn recht op leven begint. Degene die ageert tegen het leven van anderen, kan zich niet beroepen op eigen voordeel, noch op de vrijheid, op de tolerantie of op het verschil in opvattingen over wat goed of slecht is.

f) De heiligheid van het menselijk leven

De encycliek *Evangelium vitae* bevestigt, volgens de traditionele manier van spreken over de leer van de Kerk, van de catechese en van de theologie, dat het menselijk leven heilig is:

“Het is dus een *heilige werkelijkheid* die aan ons is toevertrouwd opdat wij haar hoeden met verantwoordelijkheidsbesef en haar tot volmaaktheid brengen in de liefde en in de gave van onszelf aan God en aan onze broeders” (nr. 2. Zie ook nrs. 22, 53, 61, 62, 81, 87; CKK 2258 en 2319).

Deze stelling heeft een duidelijke Bijbelse basis, o.a. in het gebod van de Decaloog “Gij zult niet doden”. Tegen deze achtergrond kunnen wij proberen de vraag te beantwoorden: waarom is het menselijk leven altijd een intrinsiek goed van groot belang, ook wanneer de schijn ons anders zou kunnen laten denken?

Het essentiële antwoord op deze vraag is niet: omdat het leven prettig is, omdat alle levende mensen willen leven en niemand wil sterven, omdat ik me krachtig voel en veel goede projecten wil ondernemen, etc. Het ultieme antwoord is een ander: het menselijk leven is altijd een goed omdat het een bijzondere gave van de Schepper is, een teken van zijn aanwezigheid en een spoor van zijn heerlijkheid. “In de mens”, zegt *Evangelium vitae*, “schittert een weerspiegeling van de werkelijkheid van God zelf” (nr. 34).

Dit verklaart naar onze mening waarom het idee van de heiligheid van het leven door de katholieke theologische traditie is ingeroepen om de geoorloofdheid van het intentioneel doden absoluut uit te sluiten.

Het idee van de sacraliteit wordt gewoonlijk niet ingeroepen met betrekking tot ander (goed of slecht) gedrag dat gericht is op de verdediging van een persoon of gemeenschap, hoewel daaruit als niet gewild of bijeffect de dood van iemand kan volgen (bijv. zelfverdediging). Met andere woorden: het idee van de heiligheid van het menselijk leven sluit absoluut de gedachte uit dat het leven van een concreet mens in bepaalde omstandigheden een kwaad is dat, legitiem kan worden beëindigd.

In het geval dat een mens wordt geëlimineerd, onderstreept het idee van de sacraliteit de specifieke ernst van een dergelijk handelen: “Dit hoeft niet te verbazen: het doden van een mens, in wie Gods beeld aanwezig is, is een bijzonder ernstige zonde. *Alleen God is de Heer van het leven!*” (*Evangelium vitae*, nr. 55). De wil om te doden tast niet alleen een fundamenteel goed aan, maar ook een heilig, goddelijk goed “dat de onaantastbaarheid van de Schepper zelf weerspiegelt” (*Ibid*, nr. 53).

g) De ethisch-politieke functie van de onschendbaarheid van het menselijk leven

De moderne politieke cultuur gaat uit van de idealen van vrede, veiligheid, vrijheid en rechtvaardigheid. Deze idealen vormen ook die haar morele legitimiteit. Met betrekking tot vrede en veiligheid vereist de moderne politieke cultuur dat de staat fysiek geweld monopoliseert en geweld in menselijke relaties verbiedt: het individu ziet af van het gebruik van geweld en de veiligheid wordt volledig gegarandeerd door de overheid. Met andere woorden: de moderne staat kan functioneren in de mate waarin hij zijn burgers ontwapent en het verbod om te doden effectueert.

De verzwakking van dit beginsel werkt het fenomeen van het *hellend vlak* (*pendiente resbaladiza, slippery slope*) in de hand, wat in laatste instantie leidt tot barbaarij. Het verbod op doden kan alleen zijn pacificerende functie vervullen in het elimineren van geweld tussen mensen, als het effectief wordt gehandhaafd en ook in grensgevallen wordt gewaarborgd.

Dat het leven door de staat wordt beschermd is een kwestie van rechtvaardigheid; dit vormt de basis voor de samenleving. De staat kan deze bescherming niet overleveren aan een diversiteit van individuele overtuigingen. De Italiaanse politieke filosoof Norberto Bobbio († 2004) antwoordde op degenen die zich op het sociaal contract beriepen ten gunste van abortus, dat “de eerste grote politieke schrijver die de theorie van het sociaal contract had geformuleerd, Thomas Hobbes, van mening was dat het enige waarvan de partijen bij het toetreden tot de maatschappij *niet* van hadden afgezien het recht op leven was”.

Eerbiediging van de fundamentele rechten, waarvan het recht op leven op de eerste plaats staat, is het werkelijke kenmerk van een democratische rechtsstaat; daarin onderscheidt die zich van andere staatsvormen.

Sommige totalitaire regimes uit het verleden hadden wel een geschreven grondwet, maar het waren geen constitutionele staten, omdat de macht van sommige overheidsorganen (of van de partij) in de praktijk niet beperkt werd door de rechten van de mens. M.a.w. een democratische en constitutionele staat kan niet zonder de bescherming van het leven. Als die bescherming er niet zou zijn, zou de staat op de lange termijn niet zijn pacifiërende functie kunnen vervullen, en zou het persoonlijk geweld uiteindelijk zijn intrede doen in de relaties tussen burgers.

2.3 Normatieve gevolgen van de onaantastbaarheid van het menselijk leven

Uit dit beginsel van de onschendbaarheid van het menselijk leven vloeit direct een negatieve norm voort, die plechtig is geformuleerd in de encycliek *Evangelium vitae*:

“Met de autoriteit die Christus aan Petrus en zijn opvolgers heeft gegeven, en in gemeenschap met de bisschoppen van de katholieke Kerk, *verklaar ik daarom dat het directe en vrijwillige doden van een onschuldig menselijk wezen altijd een ernstig zedelijk vergrijp is*. Deze leer, gegrondvest op die ongeschreven wet die de mens in het licht van het verstand vindt in zijn eigen hart (vgl. *Rom 2,14-15*), is opnieuw bevestigd door de Heilige Schrift, doorgegeven

door de Traditie van de Kerk en onderwezen door het gewone en algemene Leergezag" (nr. 57).

De expliciete verwijzing naar het gewone en universele Leergezag betekent dat de Kerk zich in deze morele leer beroept op het charisma van de onfeilbaarheid. De gebruikte formulering preciseert ook dat dodend handelen dat altijd en zonder uitzonderingen zwaar immoreel is, een bewuste keuze veronderstelt en betrekking heeft op een onschuldige persoon. Wettige zelfverdediging en de doodstraf vallen niet onder een dergelijke absolute formule en worden afzonderlijk besproken (zie *Evangelium vitae*, nrs. 55-56).

Voorts heeft het bijvoeglijk naamwoord *onschuldig* hier niet de gebruikelijke betekenis, d.w.z. dat de betrokkene geen schuld heeft. Volgens het theologisch en canoniek taalgebruik heeft de term de etymologische betekenis van "*non nocens*" in de betekenis van "niet aanvallend"; een compleet ontoerekeningsvatbare persoon, zonder enige morele verantwoordelijkheid, die een ander serieus aanvalt, zou in dit opzicht niet onschuldig zijn.

Het beginsel van de onschendbaarheid van het menselijk leven sluit elke vorm van opzettelijk doden van een onschuldig menselijk wezen uit. Het sluit echter niet de mogelijkheid uit van "dienende" zelfbeschikking:

"De mens is heer en meester niet alleen over de dingen maar vooral over zichzelf, en in zekere zin over het leven dat hij heeft ontvangen en dat hij kan doorgeven door voortplanting, uitgevoerd met liefde en eerbied voor Gods plan. Bij zijn heerschappij gaat het echter niet om een *absolute*, maar om een *dienende*: het is een werkelijke afspiegeling van de unieke en oneindige heerschappij van God. Daarom moet de mens haar uitoefenen met *wijsheid en liefde*, delend in de onmetelijke wijsheid en liefde van God" (*Evangelium vitae*, nr. 52).

Als God aan de persoon het leven als gave geeft en, in bepaalde omstandigheden, de gave van het leven van anderen (van de kinderen, van de ouderen of zieke ouders), dan heeft zijn leven ook een morele opdracht voor degenen die aan hem zijn toevertrouwd.

Deze opdracht omvat liefde (haat is nooit geoorloofd) en respect, en in bepaalde omstandigheden ook een positief handelen van vooruit helpen, verdedigen of ondersteunen (de moeder met betrekking tot het kind dat zij in haar schoot draagt, kinderen jegens hun bejaarde of zieke ouders).

Het uitvoeren van deze morele opdracht kan soms het nemen van beslissingen over zichzelf of over anderen noodzakelijk maken, die een gevaar voor iemands leven met zich meebrengen. Dit gebeurt bijv. in het geval van de arts of priester, die zich inzetten voor de zorg voor mensen met ernstige infectieziekten. Dit persoonlijke offer kan worden aanvaard of wettig worden verlangd, omdat de mens zich daardoor in liefde helemaal geeft en zich zo als persoon helemaal realiseert.

Daarom is zo'n opoffering geheel in overeenstemming met de heiligheid van het menselijk leven; want in het vermogen zich te offeren voor zijn naaste in nood, is de mens een beeld van de God die onze natuur heeft aangenomen om zijn bloed voor ons te geven.

Maar één zaak is het beschikken over het eigen leven of dat van een ander in de zin die we zojuist hebben aangegeven, namelijk door God op de meest verheven manier na te volgen; doch een andere zaak is het vernietigen van eigen of andermans leven door de morele opdracht voor het eigen leven of dat van de personen die aan ons zijn toevertrouwd (een ziek kind, abortus, euthanasie, enz.) volledig af te wijzen.

Evangelium vitae zegt bij het toepassen van het beginsel van de heiligheid van het leven:

1) er bestaan geen omstandigheden die een beslissing rechtvaardigen om een onschuldige te doden: want als persoon is hij het beeld van God;

2) er bestaan geen omstandigheden die impliceren dat de morele opdracht om voor zichzelf of voor anderen te zorgen inhoudt om zichzelf of de ander te doden of te voorkomen dat een ander geboren wordt; ook als de verwachting bestaat dat iemand een pijnlijk of gehandicapt leven tegemoet gaat.

Uit het beginsel van de onschendbaarheid en de heiligheid van het leven vloeit de algemene positieve plicht voort om het leven te bevorderen en te ondersteunen. Zoals dat ook voor andere positieve normen geldt, verplichten die *semper, sed non pro semper* (d.w.z. positieve normen zijn altijd bindend, maar ze dringen er niet voortdurend op aan om op elk moment de voorgeschreven handelingen op de voorgeschreven manier uit te voeren).

Negatieve bepalingen verplichten echter *semper et pro semper*: ze moeten voortdurend worden nageleefd door het simpelweg nalaten van wat verboden is. We moeten hier rekening houden met veel omstandigheden. Zo zal een arts verplicht zijn tot bepaalde gedragingen, waartoe mensen die geen arts zijn niet gehouden zijn.

In alle gevallen moet een onvermijdelijke dood worden aanvaard: eindeloos doorbehandelen moet worden vermeden. In het licht van dit beginsel zullen we een aantal concrete gevallen bekijken.

2.4 De verantwoordelijkheid voor het eigen leven

a) De zorg voor het eigen lichaam en de gezondheid

De verantwoordelijkheid voor het leven dat ons door God is toevertrouwd houdt een redelijke zorg in voor de gezondheid. Dit is in de eerste plaats een verantwoordelijkheid jegens God en ten tweede jegens de anderen: ouders, kinderen, echtgenoot, echtgenote, etc. Naar zichzelf toe is de zorg voor de eigen gezondheid een plicht uit liefde; niet uit rechtvaardigheid in de strikte zin, want deze deugd veronderstelt een relatie met anderen, waarvan hier geen sprake is.

Voor jezelf zorgen is een natuurlijke neiging. Voor de christen is het nog iets meer:

“Deze natuurlijke liefde van de persoon tot zichzelf wordt erkend door het christendom dat haar verheft tot een christelijke bovennatuurlijke deugd en haar plaatst in een innerlijke en noodzakelijke relatie met de goddelijke Wil, zoals geopenbaard in Christus en zoals hoort bij zijn navolging. De zelfliefde is door Jezus ondergebracht in zijn grootste en eerste gebod, in nauwe samenhang met de naastenliefde: ‘Gij zult uw naaste beminnen als uzelf’ (Mt 22,39). Daarmee wordt de liefde tot zichzelf opgenomen in de sfeer van Gods liefde. Zoals de naastenliefde in christelijke zin in staat stelt om in ieder mens een schepsel en het beeld van God te ontdekken, zo wordt de eigenliefde in christelijke zin voorwerp van een echte relatie met God” (F. Tillmann, *Il maestro chiama. Compendio di morale cristiana*, p. 219).

Zie ook *Ef* 5,29: “Niemand heeft ooit zijn eigen vlees gehaat; integendeel, hij voedt en koestert het. En zo doet Christus met de kerk”.

In deze kwestie is het van belang om de betekenis en het doel van het zorgen voor de eigen gezondheid te begrijpen. Het lichaam is een integraal onderdeel van ons bestaan in dit leven, en na de verrijzenis zal het dit ook voor de eeuwigheid zijn. Verder is de gezondheid gewoonlijk een noodzakelijke voorwaarde voor het uitvoeren van onze taken, ook de meest spirituele.

Het menselijk lichaam heeft in de goddelijke heilseconomie zijn eigen betekenis en een bijzonder belang. De leer van Paulus is duidelijk: het lichaam is er voor de Heer, het lichaam is een ledemaat van Christus, we zijn geroepen om God te verheerlijken met ons eigen lichaam (vgl. 1 Kor 6,13.15.20). Om deze reden is er in de christelijke verzorging van het lichaam enerzijds sprake van een gevoel van respect voor het goddelijke handelen en voor Christus zelf. Alleen al om deze reden moet de christen zijn lichaam respecteren.

Aan de andere kant verliest de gezondheidszorg haar redelijkheid wanneer zij een doel op zich wordt, of wanneer zij leidt tot een cultus van het lichaam of tot afgoderij van gezondheid; en helemaal wanneer het lichaam een instrument van het verderf wordt:

“Ook al roept de moraal ons op tot eerbied voor het lichamelijk leven, toch maakt ze er geen absolute waarde van. Ze verzet zich tegen een nieuwheidense opvatting die er op uit is om de cultus van het lichaam te bevorderen, daaraan alles op te offeren of de fysieke perfectie en de sportieve prestaties te verafgoden. Door de selectieve keuze die dan gemaakt wordt tussen sterken en zwakken, kan een dergelijke opvatting tot een ontarding van de menselijke verhoudingen leiden” (CKK 2289).

Bij het aanvaarden van de eigen taken die God hem toevertrouwt, moet de gelovige een nobele vrijheid behouden met betrekking tot zijn lichaam en gezondheid:

“Want wie zijn leven wil redden, zal het verliezen. Maar wie zijn leven verliest om Mijnentwil, die zal het redden. Wat voor nut heeft het voor een mens heel de wereld te winnen, als hij zichzelf hierdoor zijn ondergang en dood berokkent?” (Lc 9,24-25).

“Daarom zeg ik u: Weest niet bezorgd voor uw leven, wat ge zult eten en wat ge zult drinken, en ook niet voor uw lichaam, wat ge zult aantrekken. Is het leven niet meer dan het voedsel en het lichaam niet meer dan de kleding?” (Mt 6,25).

We mogen ook niet vergeten dat het lichaam gemakkelijk een ‘zondig lichaam’ kan worden, dat moet worden vernietigd. Al onze zorg moet worden geleid door de bekende waarschuwing van Paulus:

“Zo moet ook gij uzelf beschouwen: als dood voor de zonde en levend voor God in Christus Jezus. Laat dus de zonde niet heersen in uw sterfelijk lichaam, gehoorzaamt haar niet, stelt uw ledematen niet in haar dienst als werktuigen van ongerechtigheid. Biedt uzelf God aan als mensen die uit de dood ten leven zijn opgestaan. Offert Hem uw ledematen als werktuigen in dienst der gerechtigheid. De zonde mag niet over u heersen, want gij staat niet onder de wet, maar onder de genade” (Rom 6,11-14).

De morele verantwoordelijkheid voor het lichaam en de gezondheid omvat: de plicht om behoorlijk te eten; van kleding met zorg voor zijn beschermende, expressieve en sociale functies; de plicht van een fatsoenlijke huisvesting; van normale hygiëne; voldoende slaap en voldoende rust, evenals goede en proportionele medische zorg. Onredelijke verwaarlozing en minachting van het eigen lichaam zijn zonden tegen Gods schepping, en zonde in deze zaak kan ernstig zijn.

De Kerk is van mening dat de overheid ook een deel van de verantwoordelijkheid op dit gebied draagt:

“Om de gezondheidszorg van de burgers te verzekeren moet de maatschappij zich inzetten om bestaansvoorwaarden te scheppen, die de mogelijkheid bieden om op te groeien en volwassen te worden: voedsel, kleding, huisvesting, gezondheidszorg, elementair onderwijs, werk en sociale bijstand” (CKK 2288).

Natuurlijk is ieder zelf de hoofdverantwoordelijke voor eigen leven en gezondheid. God heeft het leven en de gezondheid aan ieder van ons toevertrouwd, en niet aan de staat. Daarom moet bij medische of andere zorg altijd het beginsel van het *informed consent* (geïnformeerde toestemming) worden gerespecteerd. Alleen een noodzakelijk, serieus en manifest vereiste van het algemeen welzijn of van derden kan een dwanginterventie rechtvaardigen.

Stoffen waarvan het gebruik of misbruik de gezondheid en zelfs het leven in gevaar kan brengen, zoals hard- of softdrugs, medicijnen, alcohol, tabak, stimulerende middelen, enz. hebben een bijzondere negatieve waarde. Het gebruik van deze stoffen wordt behandeld bij de deugd van matigheid.

b) Zelfmoord of zelfdoding

Concept en soorten zelfmoord. Onder zelfmoord begrijpen we het opzettelijk beëindigen van het eigen leven door een handelen of nalaten van de betrokkene zelf, of op zijn verzoek door een ander. Van oudsher noemde de moraaltheologie dit *directe zelfmoord*.

Zelfmoord is een ernstig en raadselachtig fenomeen, bekend sinds de oudheid, maar in de wereld van vandaag is het een kwantitatief relevante factor. Dit komt vooral door de toenemende acceptatie van euthanasie. De psychologie en sociologie bestuderen de vormen en oorzaken van zelfdoding vanuit hun eigen invalshoeken.

In zijn beroemde standaardwerk over zelfmoord vanuit een functionalistische benadering, *Le Suicide* (1897), onderscheidt de Franse socioloog Emile Durkheim vier basisvormen van zelfmoord: egoïstische, altruïstische, anomische en fatalistische. Anomie houdt een gemoedstoestand van individuen in, die gekenmerkt wordt door afwezigheid of afwijzen van standaarden of waarden. Het wordt ook beschouwd als sociale stoornis. In de internationale betrekkingen staat anomie voor een internationaal systeem zonder regels of normen.

Vaak is zelfmoord gekoppeld aan mentale of depressieve pathologieën, aan situaties van extreem existentieel ongemak. In deze gevallen kan vaak worden aangenomen dat betrokken personen een nogal beperkt en misschien zelfs geheel afwezig subjectief moreel verantwoordelijkheidsbesef hebben. Er zijn pogingen geweest om zelfmoord filosofisch te rechtvaardigen (Seneca, Hume, etc.).

Traditie en Leergezag van de Kerk. De christelijke traditie heeft zelfmoord altijd als moreel onaanvaardbaar beschouwd. Lactantius, H. Ambrosius, H. Augustinus en vele anderen getuigen hiervan. Augustinus verduidelijkte dat het niet geoorloofd is om zichzelf te doden om de eigen maagdelijkheid te redden:

“Want wanneer het volmaakt ongeoorloofd is eigenmachtig, zonder door enige wet daartoe gerechtigd te zijn, een mens te doden, ook al is hij schuldig, dan is ook degene die zichzelf doodt zeker een moordenaar”. Het is evenmin geoorloofd zichzelf te doden om te boeten voor eigen misdaden: “Wij verafschuwen immers terecht de daad van Judas en de Waarheid is van oordeel dat hij, door zich met een strik te verhangen, het vergrijp van misdadig verraad eerder verergerd heeft dan uitgeboet, aangezien hij zich, door in zijn onheilbrengend berouw aan Gods barmhartigheid te wanhopen, geen kans meer heeft gelaten op een heilzaam berouw” (*De stad van God*, I,17).

En daarna voegt hij toe:

“Niet zonder reden kan men namelijk in de heilige canonieke boeken nergens vinden dat God ons heeft voorgeschreven of toegestaan onszelf de dood aan te doen, ook niet om de onster-

felijkheid te verwerven of om welk kwaad dan ook te verhoeden of weg te nemen. Ja, wij dienen te begrijpen dat het ons al verboden wordt waar de wet zegt: 'Gij zult niet doden', met name omdat zij aan dat 'doden' niet 'uw naaste' heeft toegevoegd, zoals bij het verbod van een vals getuigenis: 'Gij zult tegen uw naaste geen vals getuigenis geven' (*Ex 20,13-16*). (...) Waar geschreven staat 'Gij zult niet doden', zonder enige toevoeging, mag voor niemand een uitzondering worden aangenomen, zeker ook niet voor degene aan wie het gebod wordt gegeven. (...) Want wie zichzelf doodt, doodt niets anders dan een mens" (*De stad van God*, I,20).

Verschillende concilies wezen de gebeden voor het zielenheil en de kerkelijke begrafenis van degenen die zelfmoord hadden gepleegd af. Deze praktijk hield grotendeels stand totdat het Wetboek van Canoniek Recht van 1983 in werking trad. Het wetboek vermeldt degene die zichzelf gedood heeft niet expliciet bij de openbare zondaars die geen kerkelijke begrafenis kunnen ontvangen. Canon 1184 bepaalt:

"§ 1 Tenzij zij vóór hun dood enige tekenen van berouw gegeven hebben, moeten van de kerkelijke uitvaart uitgesloten worden:

1. publiek gekende afvalligen, ketters en schismatici;
2. zij die crematie van het eigen lichaam gekozen hebben om redenen die strijdig zijn met het christelijk geloof;
3. andere manifeste zondaars, aan wie de kerkelijke uitvaart niet toegestaan kan worden zonder publieke ergernis van de gelovigen.

§ 2 Als zich enige twijfel voordoet, dient men de plaatselijke Ordinaris te raadplegen en zich te houden aan zijn beslissing".

Het wetboek gaat dus niet uit van de algemene regel dat degene die zich van zijn leven heeft benomen volledig toerekeningsvatbaar is. *CKK 2283* stelt:

"Men moet niet wanhopen met betrekking tot de eeuwige zaligheid van mensen die zichzelf gedood hebben. God kan, langs wegen die Hij alleen kent, ervoor zorgen dat ze nog de kans krijgen op een heilbrengend berouw. De kerk bidt dan ook voor diegenen die zich het leven hebben benomen".

Wat het recente Leergezag betreft, kunnen we wijzen op de krachtige veroordeling van zelfmoord door het Tweede Vaticaanse Concilie: "Alles wat een aanslag betekent op het leven zelf, zoals iedere soort van doodslag, volkenmoord, abortus, euthanasie en ook vrijwillige zelfmoord (...) zijn inderdaad infaam. (...) Bovendien zijn ze ten eerste in strijd met de eer van de Schepper" (*Gaudium et spes*, 27).

De encycliek *Evangelium vitae* vat de kerkelijke leer als volgt samen:

"Zelfmoord is altijd even moreel onaanvaardbaar als moord. De overlevering van de Kerk heeft hem altijd als ernstig kwade keuze afgewezen (vgl. H. Augustinus, *De Civitate Dei* I,20: CCL 47,22; H. Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 6, a. 5). Ook al kunnen bepaalde psychologische, culturele en sociale gegevens een mens ertoe brengen om een handeling uit te voeren die zo radicaal in tegenspraak is met de natuurlijke neiging tot leven en zo de subjectieve verantwoordelijkheid verminderen of wegnemen, toch is *zelfmoord* objectief gezien een ernstig immorele daad. Feitelijk betekent het de afwijzing van de eigenliefde en afwijzing van de plicht (vgl. Congregatie voor de Geloofsleer, Verklaring over euthanasie, *Iura et Bona* (5 mei 1980), 1; *CKK 2281-2283*). In zijn diepste kern is zelfmoord een afwijzing van Gods absolute soevereiniteit over leven en dood, zoals die wordt verkondigd in het gebed

van de oude wijze van Israël: 'Gij hebt macht over leven en dood; Gij voert mensen naar de poorten van de onderwereld en weer omhoog' (Wijsh. 16,13; vgl. Tob 13, 2)" (nr. 66).

Theologische Argumentatie. In het licht van wat we eerder hebben gezegd over het beginsel van de onschendbaarheid van het menselijk leven (zie 2.2 en 2.3), zou het in objectief opzicht begrijpen van de immoraliteit van zelfmoord geen problemen moeten opleveren.

Zelfs in de extreme gevallen van mensen die door iedereen zijn verlaten, voor wie het bestaan meer een last dan een voordeel voor de samenleving lijkt te zijn, is de opzettelijke zelfdoding de ontkenning van het morele subject zelf; ook deze persoon is een beeld van de levende God, en kan zich niet radicaal afwenden van de ethische plichten die het leven met zich mee kan brengen: ziekte en pijn, eenzaamheid, zonden uit het verleden die moeten worden uitgeboet, mislukkingen waarvan de gevolgen moeten worden gedragen, enz.

Bij zelfdoding ontkent de moreel verantwoordelijke persoon *objectief* de hele morele orde. In termen van *subjectieve* verantwoordelijkheid zijn er echter omstandigheden en situaties die zo complex zijn dat alleen God ze kan beoordelen.

Indirecte zelfmoord. De traditie gebruikte de ongelukkige uitdrukking *indirecte zelfmoord* voor die gedragingen die, met de bedoeling een belangrijk of noodzakelijk goed te bereiken, een ernstig gevaar voor het leven met zich meebrengen. Het doodsgevaar (en eventueel de dood) wordt op geen enkele manier gezocht of gewild: noch als doel, noch als middel, maar aanvaard voor zover dat verband houdt met het handelen dat noodzakelijk is om andere en belangrijke redenen.

Het leger, de politie, artsen, priesters die mensen helpen die zijn getroffen door ernstige infectieziekten, enz., moeten soms ernstige risico's nemen. Deze gedragingen zijn moreel geoorloofd, en soms zelfs gepast, wanneer er geen andere manier is om een noodzakelijk goed doel te verkrijgen of te verdedigen, of wanneer het te lopen risico op zijn minst proportioneel is aan belang van het doel. Het algemeen belang, het lichamelijk of geestelijk leven van anderen, etc. kunnen riskant gedrag moreel rechtvaardigen.

c) Risicovol handelen

Een apart hoofdstuk is het handelen dat door zijn aard of uitvoering een gevaar vormt voor eigen of andermans leven, en dat meestal om triviale redenen. Deze categorie omvat bepaald rijgedrag (vooral dronken of halfdronken, of bij ernstige vermoeidheid), extreme sporten, activiteiten waarvoor bepaalde personen niet geschikt zijn, onnodige diëten of zonder de juiste medische begeleiding, overbodige of niet gegarandeerde medische ingrepen, ernstige nalatigheid bij het onderhoud van voertuigen, vliegtuigen, liften, huishoudelijke apparaten, enz.

Hoewel het gevaar niet opzettelijk wordt gezocht, zijn deze gedragingen moreel zondig, dat ernstig kan zijn. Afhankelijk van situaties en omstandigheden leidt dit gedrag tot een statistisch significant aantal sterfgevallen; het veroorzaakt grote familietragedies en vormt een aanzienlijke economisch last voor de samenleving.

Hulpdiensten en de gezondheidszorg moeten problemen verhelpen, die in de meeste gevallen voortkomen uit onvoorzichtig handelen, uit nalatigheid, oppervlakkigheid of het volgen van de mode. In sociaal en politiek opzicht komt dit onverantwoordelijk gedrag, dat niets te maken heeft met het respect voor de vrijheid, terecht op de schouders van anderen en van de samenleving als geheel.

2.5 De verantwoordelijkheid voor het leven van de naaste

In de bestudering van de onschendbaarheid van het menselijk leven hebben we in algemene lijnen de theologische beginselen en de leer van de Kerk geschetst, die aangeven welke houding we moeten aannemen met betrekking tot het leven van onszelf en van de naaste.

Deze houding ten opzichte van het menselijk leven, die gebaseerd is op de rechtvaardigheid, wordt uitgedrukt in het gebod "Gij zult niet doden" uit de Decaloog. We hebben gezien dat dit gebod elke vorm van opzettelijk of intentioneel doden van een menselijk wezen uitsluit. Anderzijds sluit dit gebod niet uit, althans niet absoluut, andere gedragingen waarvan de dood van een menselijk wezen op verschillende manieren het gevolg kan zijn. Op basis van de reeds uiteengezette theologische grondslagen moeten we deze gevallen concreter bestuderen.

a) Het opzettelijk doden van een onschuldige

We weten dat de encycliek *Evangelium vitae* op plechtige wijze opnieuw heeft bevestigd "dat het directe en vrijwillige doden van een onschuldig menselijk wezen altijd een ernstig zedelijk vergrijp is" (nr. 57; zie 2.3). Rest nu uit te leggen wat het direct en vrijwillig doden van een onschuldig inhoudt.

We hebben gezien dat in de taal van de moraaltheologie, "onschuldig" in deze context niet betekent "zondeloos", maar eerder "niet schadelijk", "niet aanvallend", behalve in het geval een geldige reden heeft om dat te doen.

Zo kan bijv. iemand met een ernstige psychische ziekte die een ander met geweld aanvalt, moreel niet verantwoordelijk zijn; maar hij is niet "onschuldig", omdat een aanslag pleegt op het recht op leven, en daarom is het toegestaan je tegen hem te verdedigen. Aan de andere kant is een politieagent die een dader moet arresteren op bevel van de rechter geen "onrechtvaardige agressor" tegen wie het rechtmatig zou zijn zichzelf te verdedigen.

"Een directe en vrijwillige dood" betekent opzettelijk doden, d.w.z. elke vorm van handelen met de uitdrukkelijke en bewuste bedoeling om een onschuldig menselijk wezen van zijn leven te beroven: zowel wanneer de levensbeneming van de ander zelf het beoogde doel is, als wanneer dat gewild is als een middel om een ander doel te bereiken, ook als dat goed is. In woorden van *Evangelium vitae*, 57: "De bewuste beslissing om een onschuldige mens van het leven te beroven is altijd zedelijk kwaad en kan nooit geoorloofd zijn, noch als doel in zichzelf noch als middel tot een goed doel".

Ofwel, de handelende persoon wil bewust doden en voert daarom een dergelijke actie uit. De zinsnede "als doel of als middel" duidt op de twee typen van de directe wil om opzettelijk te doden. De uitspraak van *Evangelium vitae*, 57 verwijst naar het doden op deze manier en het absolute verbod op doden in de morele traditie van de Kerk.

De bewuste keuze om te doden is nooit in overeenstemming met de rechtvaardigheid. Het opzettelijk doden van een onschuldige is altijd een ernstig zedelijk kwaad, een van de zonden die om wraak van de hemel roept:

"Toen zei Hij [Jahwe]: 'Wat hebt gij gedaan? Hoor, het bloed van uw broer roept uit de grond tot mij!'" (*Gen 4,10*).

"Het vijfde gebod veroordeelt de directe en vrijwillige doodslag als een zware zonde. De moordenaar en zij die vrijwillig meewerken aan een moord, begaan een zware zonde die om wraak van de hemel roept. Kindermoord, broedermoord, vader- of moedermoord en moord op de huwelijkspartner zijn bijzonder zware misdaden, omdat hierdoor natuurlijke banden

verbroken worden. Eugenetische overwegingen of de openbare gezondheid kunnen geen enkele vorm van doodslag rechtvaardigen, zelfs niet als de openbare macht het zou bevelen” (CKK 2268).

Van oudsher is dat is altijd door de gemeenschappelijke morele zin, door het burgerlijk recht en door de Kerk beschouwd als een van de zwaarste zonden:

“In de loop der tijd heeft de Traditie van de Kerk altijd eenstemmig de absolute en onveranderlijke waarde geleerd van het gebod ‘Gij zult niet doden’. Het is bekend dat in de eerste eeuwen moord werd geplaagd bij de drie zwaarste zonden - samen met afvalligheid en echtbreuk - en een bijzonder zware en lange openbare straf vereiste, voordat de berouwvolle moordenaar vergiffenis kon krijgen en wederopneming in de kerkelijke gemeenschap.” (Evangeliium vitae, 54).

De morele schuld van doodslag kan nog ernstiger zijn wanneer de dader door zijn daad natuurlijke banden verbreekt. Dit is het geval bij abortus en kindermoord, broedermoord, vadermoord en het doden van de echtgeno(o)t(e).

De dood van een onschuldige iemand veroorzaakt door een ander kan ook plaatsvinden als gevolg van een ongewild neveneffect van een handeling waarvan het onmiddellijke en gewenste doel een ander is. Binnen deze hypothese moeten we twee verschillende vormen onderscheiden:

a) In het eerste geval treedt de dood van een onschuldige in als een wel te voorzien maar niet gewild neveneffect van een handeling die op zich goed is en ook goed bedoeld is door de handelende persoon. De dood van de onschuldige is dan een *indirect* gevolg van het ingrijpen van de handelende persoon.

We staan hier voor een handeling met dubbel effect, die als zodanig ook moreel moet worden beoordeeld. Als het direct beoogde effect van de handeling en de intentie van de handelende persoon goed zijn, en als de noodzaak om haar uit te voeren evenredig is aan het risico van een negatief indirecte effect (in dit geval de dood van een onschuldige), dan is de handeling moreel geoorloofd. Deze kan dan niet worden aangemerkt als moord, doodslag of dood door schuld.

Zo kan een kind bijv. een ernstige ziekte hebben die ongetwijfeld binnen een paar maanden tot de dood zal leiden als het niet geopereerd wordt. De operatie is gevaarlijk. Het kan zijn dat het kind de interventie goed aankan, waardoor het definitief geneest; maar het kan deze ook niet verdragen, en dan zal het de operatiekamer niet levend verlaten. Als het kind ondanks het professionele ingrijpen van de chirurg sterft, zal de dood een te voorzien maar niet gewild neveneffect zijn van een noodzakelijke therapeutische interventie. Er is dan in geen enkel opzicht sprake van opzettelijk doden.

In deze gevallen is het, vanwege de extreme ernst van het mogelijke negatieve neveneffect, duidelijk dat de noodzaak of evenredigheid van de uit te voeren actie met grote gestrengheid en voorzichtigheid moet worden beoordeeld.

b) Een ander geval, dat verschilt van het voorgaande, komt voor wanneer de dood optreedt als een onbedoeld en zelfs onvoorzien effect van een moreel negatieve, schadelijke handeling van de persoon die later sterft; of als een ongewenst en onvoorzien effect van een relevante nalatigheid.

In het eerste geval staat het in het recht bekend als een *pre-intentionele doodslag (homicidio pre-terintencional)*: bijv. een roof waarbij het slachtoffer op de grond valt, wordt geslagen en sterft. In het tweede geval spreken we van *dood door schuld*, bijv. wanneer een patiënt sterft in de operatiekamer als gevolg van een grove nalatigheid van de chirurg. In beide gevallen is sprake van strafrech-

telijke schuld of toerekenbaarheid, die wordt bestraft met een lagere straf dan die van (opzettelijke) doodslag.

Vanuit moreel oogpunt is de *pre-intentionele doodslag* geen directe vrijwillige doodslag: het was niet voorzien of gewenst, zelfs niet als middel: de bedoeling was om te stelen, niet om te doden. De dader is echter moreel verantwoordelijk voor het veroorzaakte overlijden, hoewel in mindere mate dan de persoon die opzettelijk doodt.

Deze problematiek wordt bestudeerd in de algemene moraal, met betrekking tot de morele verantwoordelijkheid voor gebeurtenissen die uit een vrijwillige actie volgen. Wij zijn verantwoordelijk voor de negatieve gevolgen van onze slechte daden, hoewel deze gevolgen niet voorzien, maar wel te voorzien waren. We hadden ze kunnen vermijden, als we het goede hadden gedaan, of als we de slechte handeling niet hadden uitgevoerd, waartoe we ook verplicht waren. Dezelfde redenering gaat op voor verwijtbare doodslag, hoewel in het algemeen op een meer verzwakte manier. Alles hangt af van de aard en de schuld van de nalatigheid in elk specifiek geval.

Ten slotte kan de dood van een ander worden veroorzaakt op een volledig onvrijwillige en niet-schuldige manier. Zo kan het gebeuren dat bij een training op een schietbaan, met inachtneming van alle veiligheidsregels, iemand een persoon doodt die zich onverklaarbaar en absoluut onvoorzienbaar op een verboden plaats bevindt, waar niemand mag komen. Deze dood is moreel niet toerekenbaar.

b) Wettige zelfverdediging

De meest recente leer van de Kerk over zelfverdediging is die van de Catechismus van de Katholieke Kerk en die van de encycliek *Evangelium vitae*. CKK 2263: “De geoorloofde zelfverdediging van personen en van maatschappijen vormt geen uitzondering op het verbod om onschuldigen te doden, wat gebeurt bij vrijwillige doodslag. ‘De daad van zelfverdediging kan een dubbel gevolg hebben: het ene is het behoud van zijn eigen leven, het andere de dood van de aanvaller. (...) Slechts het ene is gewild; het andere is dit niet’ (S Th II-II, q. 64, a. 7)”.

De eventuele dood wordt in feite “de aanvaller ten laste gelegd die zich door zijn daad daaraan blootstelde, zelfs al is hij misschien niet moreel verantwoordelijk omdat hij niet ‘bij zijn verstand’ was” (*Evangelium vitae*, 55).

Respect voor het eigen of andermans recht op leven is het een fundamenteel beginsel van de moraal. “Wie zijn leven verdedigt, maakt zich niet schuldig aan moord” (CKK 2264) op voorwaarde dat men bij zelfverdediging niet meer geweld heeft gebruikt dan nodig is. “De gewettigde zelfverdediging kan niet alleen een recht zijn, maar wordt zelfs een ernstige plicht voor degene die verantwoordelijk is voor andermans leven, voor het algemeen welzijn van het gezin of van de gemeenschap” (CKK 2265).

Men kan alleen afzien van het recht op zelfverdediging “uit kracht van een heldhaftige liefde die de liefde voor zichzelf verdiept en omvormt tot een radicale zelfopoffering, overeenkomstig de geest van de Zaligsprekingen in het evangelie (vgl. Mt 5,38-40). Het sublieme voorbeeld van deze zelfopoffering is de Heer Jezus zelf” (*Evangelium vitae*, 55).

Er zijn auteurs die twifelen over de legitimiteit van zelfverdediging en de verenigbaarheid ervan met de evangelische geest (bijv. Karl Barth). Wij zijn van mening dat deze twijfels grotendeels het gevolg zijn van een onjuist begrip van de aard van de daad van zelfverdediging, die niet een bewuste keuze om te doden is of een toevlucht nemen tot geweld om zichzelf te verdedigen of een agressie te voorkomen. Als dat zo zou zijn, dan zou zelfverdediging het direct en vrijwillig doden van een agressor

inhouden en dus een keuze om het recht in eigen handen te nemen, wat zeker niet geoorloofd is. Gerechtigheid is de taak van de overheid. St. Thomas bevestigt resoluut dat het niet rechtmatig is dat een particuliere burger “probeert (*intendat*) direct te doden om zichzelf te verdedigen” (*S Th II-II, q. 64, a. 7*)”.

Bij zelfverdediging bestaat er geen keuze om de agressor te doden. Zelfverdediging is gericht tegen de moorddadige actie van de agressor en niet tegen zijn leven. Als dat de dood van de dader tot gevolg heeft, terwijl die dood werd vermeden en niet gewenst was, is deze een onbedoeld neveneffect van een rechtmatige en zelfs gedwongen actie om zich te verdedigen.

De normaal vereiste omstandigheden die moralisten naar voren brengen om zelfverdediging te rechtvaardigen zijn: dat het gaat om een actuele onrechtvaardige agressie; dat alleen het minimaal nodige geweld wordt gebruikt om de agressie af te weren (*moderamen inculpatae tutelae*); dat de veroorzaakte schade in verhouding staat tot het te verdedigen goed.

In feite zijn dit de criteria om te weten of er daadwerkelijk sprake is van zelfverdediging en dat de dood van de aanvaller – als die heeft plaatsgehad – te kwalificeren is als een onbedoeld neveneffect van de zelfverdediging. Daarom is zelfverdediging is iets heel anders dan straf, wraak of uitbarsting van haat of woede tegen de agressor. Wettige verdediging is geen “toegestane doodslag”, omdat deze geen keuze is om te doden, maar om zichzelf te verdedigen. In dit verband moet worden bevestigd dat “de geoorloofde zelfverdediging van personen en van maatschappijen geen uitzondering vormt op het verbod om onschuldigen te doden” (*CKK 2263*).

Zoals gezegd, kan een persoon zich in bepaalde omstandigheden geroepen voelen om heldhaftig liefdadigheid en zachtmoedigheid te betrachten door het verdedigen van zijn eigen leven op te geven. Maar deze verzaking aan zelfverdediging kan niet worden gepresenteerd als een algemene morele plicht. In elk geval moeten we voorkomen het Evangelie – met zijn eisen van naastenliefde, zachtmoedigheid en vergeving – tegenover de grondslagen van rechtvaardigheid te stellen. Het evangelie roept ons op tot zachtmoedigheid en vergeving, maar het beschermt agressie niet, noch kan het worden ingeroepen om degenen die zich met matiging en zonder haat verdedigen de schuld te geven.

c) Strafrecht en de doodstraf

Het strafrecht is een potentieel deel van de deugd van rechtvaardigheid, d.w.z. een aanverwante of bepaalde soort rechtvaardigheid. Sommigen denken dat het deel uitmaakt van verdelende (distributieve) rechtvaardigheid; anderen plaatsen het in de sfeer van algemene of juridische rechtvaardigheid, of van de commutatieve of ruilrechtvaardigheid.

De rechtvaardige straf, afhankelijk van het perspectief van waaruit je het bekijkt, heeft affiniteit met elk van de drie genoemde soorten rechtvaardigheid. Angel Rodríguez Luño twijfelt er niet over dat de overheid het recht heeft misdaden door burgers te bestraffen. In dit licht moet ook de kwestie van de doodstraf worden beoordeeld.

H. Schrift. De rechtmatigheid van de doodstraf is een onderwerp dat vandaag de dag grote discussies oproept, die een lange geschiedenis hebben. We zullen er summier op ingaan. Het vijfde gebod van de decaloog “Gij zult niet doden” maakt deel uit van de wet van Mozes, die voorziet in de doodstraf voor verschillende delicten.

Het NT bevat geen passage die de doodstraf expliciet legitimeert. *Rom 13,4* biedt hiervoor geen duidelijke rechtvaardiging: “Want de overheid staat in dienst van God voor uw welzijn. Doet gij echter

het kwade, dan moet gij vrezen; zij draagt het zwaard niet voor niets. Zij is een werktuig van God om aan de boosdoener de rechtvaardige straf te voltrekken". In het NT staan evenmin veroordelingen van de doodstraf, hoewel de evangelische geest wel impliceert dat de wet van de vergelding (*lex Talionis*) overwonnen is en lijkt te wijzen naar andere wegen in de strijd tegen het kwaad.

Christelijke schrijvers. De kerkvaders en kerkelijke schrijvers van vóór Nicea (325) zijn in het algemeen gekant tegen de doodstraf, zoals ook tegen de militaire dienst en andere geweldsuitingen. De teksten van Augustinus laten verschillende interpretaties toe.

In de Middeleeuwen werd de legitimiteit van de doodstraf geleidelijk aangenomen. Aan het begin van de dertiende eeuw bevatte de *Professio fidei* (geloofsbelijdenis) voor de bekeerde waldenzen de legitimiteit van de doodstraf. Deze mening wordt gedeeld Thomas van Aquino en de zalige Johannes Duns Scotus, en met hen vele andere middeleeuwse kerkleraren. Luther, Zwingli en Calvijn volgen met verschillende nuances de mening van de middeleeuwen.

De stellingname ten gunste van de legitimiteit zal vreedzaam worden aanvaard door de katholieke en protestantse traditie, op enkele uitzonderingen na. Karl Barth is resoluut gekant tegen de doodstraf uit een christologisch motief: de doodstraf heeft geen bestaansreden nadat Christus aan het kruis heeft geboet voor alle misdaden en schendingen van de openbare orde. Maar ook Barth acht haar gerechtvaardigd en zelfs noodzakelijk in uiterst ernstige gevallen (oorlog, landverraad).

Leergezag van de Kerk. De Catechismus van het Concilie van Trente (H. Pius V) achtte de doodstraf goorloofd. Sommige pausen, die de kwestie veelal terloops behandelen, waren dezelfde mening toegedaan. De Catechismus van de Katholieke Kerk en de encycliek *Evangelium vitae* besteden er zorgvuldig aandacht aan.

De eerste editie van de Catechismus (1992), verdedigt de doodstraf: "De traditionele leer van de kerk erkend dat de wettige overheid op goede gronden het recht en de plicht heeft om straffen op te leggen die in verhouding staan tot de ernst van het misdrijf; daarbij wordt, in geval van uiterst zware misdaden, de doodstraf niet uitgesloten" (nr. 2266).

CKK 2267 voegt daar echter aan toe: "Indien onbloedige middelen volstaan om mensenlevens te verdedigen tegen de aanvallende en om de openbare orde en de veiligheid van de personen te beschermen, moet de overheid zich beperken tot die middelen; deze zijn immers beter aangepast aan de concrete voorwaarden van het algemeen welzijn en ook meer in overeenstemming met de waardigheid van de menselijke persoon".

De encycliek *Evangelium vitae* merkt op dat "in de Kerk en in de maatschappij toenemend een tendens waarneembaar is, die een zeer beperkte toepassing of zelfs een volledige afschaffing ervan bepleit" (nr. 56). Ze licht toe dat "men het probleem moet zien in het geheel van een strafrecht dat steeds meer strookt met de menselijke waardigheid en aldus tenslotte met Gods plan voor mens en maatschappij".

Evangelium vitae voegt eraan toe:

"Het eerste doel van de straf die een samenleving oplegt is 'de verstoring van de orde ongedaan (te) maken, die door de overtreding ontstaan is' (CKK 2266). Het openbaar gezag moet de aantasting van persoonlijke en sociale rechten verhelpen door de schuldige een gepaste straf op te leggen voor zijn misdrijf, als voorwaarde om de uitoefening van zijn vrijheid te herkrijgen. Op deze wijze bereikt het gezag ook het doel om de openbare orde te verdedigen en de veiligheid van de mensen te verzekeren, terwijl het tevens de schuldige ertoe aanzet en helpt om zich te verbeteren en te herstellen (vgl. CKK 2266).

Het is duidelijk dat, wil men deze doelen bereiken, *de aard en de omvang van de straf* zorgvuldig afgewogen en vastgesteld moeten worden en niet - behalve in gevallen van absolute noodzaak, d.w.z. als anders de verdediging van de maatschappij niet mogelijk zou zijn - tot het uiterste gaan, nl, de terechtstelling van de schuldige. Maar tegenwoordig zijn zulke gevallen, als gevolg van de gestage verbeteringen in de organisatie van het strafwezen, uiterst zeldzaam of bestaan praktisch niet meer" (nr. 56).

In 1997 werd de Latijnse *Editio Typica* van de Catechismus van de Katholieke Kerk gepubliceerd, die een aantal veranderingen in de behandeling van de doodstraf heeft ingevoerd om hem beter te laten aansluiten bij de encycliek *Evangelium vitae*.

Het uitgebreidere nummer 2267 erkent in beginsel de toelaatbaarheid van de doodstraf, in overeenstemming met de "*traditionalis doctrina Ecclesiae*", altijd wanneer identiteit en de verantwoordelijkheid van de schuldige met absolute zekerheid vaststaan, en altijd wanneer dit de enig mogelijke manier is om mensenlevens effectief tegen een onrechtvaardige aanvaller te verdedigen.

Aan het eind voegt het nummer toe: "Vanwege de mogelijkheden die de staat tegenwoordig ter beschikking staan om misdaden effectief te beteugelen door degene die een misdaad begaat onschadelijk te maken, zonder hem definitief de mogelijkheid te ontnemen zijn leven te beteren, komen gevallen waarin het noodzakelijk is de schuldige te executeren 'maar zelden' voor of bestaan ze 'zelfs praktisch niet meer' (*Evangelium vitae*, nr. 56)".

Johannes Paulus II heeft verklaard dat hij een teken van hoop ziet in de groeiende erkenning dat de waardigheid van het menselijk leven nooit ontkend mag worden, zelfs niet voor degenen die het kwaad gedaan hebben. Hij riep opnieuw op "om een consensus te creëren om de doodstraf af te schaffen, die wreed en nutteloos is" (*homilie* in Saint Louis, USA, 27-1-1999).

Op 21 februari 2016 riep paus Franciscus tijdens het *angelus* op het Sint-Pietersplein op tot een wereldwijde afschaffing van de doodstraf. Verwijzend naar het gebod "Gij zult niet doden" zei de paus dat zelfs criminelen het onschendbare recht op leven hebben.

Ter gelegenheid van de 25^e verjaardag van de Catechismus van de Katholieke Kerk deed paus Franciscus een oproep om de doodstraf te allen tijde uit te sluiten en dat op te nemen in de Catechismus. Franciscus noemde de doodstraf onmenselijk, vernederend en tegengesteld aan het evangelie omdat men "bewust een menselijk leven verwijdert dat altijd heilig is in de ogen van de Schepper".

De paus hield zijn toespraak voor de Pauselijke Raad voor de Nieuwe Evangelisatie. Volgens hem kan de Kerk "de leer niet beschermen zonder ook een ontwikkeling ervan toe te laten". En als de kerk de levende dynamiek van de leer ontkent en haar "aan een strikte en onveranderlijke uitleg bindt", riskeert ze dat het handelen van de Heilige Geest "vernederd wordt".

Discussie en standpuntbepaling. We (*Angel Rodríguez Luño*) moeten nu onze positie bepalen. Het is noodzakelijk om in de eerste plaats te verduidelijken dat het probleem van de doodstraf niet gekoppeld mag worden aan het gebod "Gij zult niet doden", omdat het er niet naar verwijst. Dit blijkt uit het feit dat in de ethische en juridische cultuur van het Joodse volk en van veel andere volken, de wil en het bewustzijn om het vijfde gebod volledige te eerbiedigen vreedzaam bestond naast de toepassing van de doodstraf.

De keuze van een privépersoon om een mens opzettelijk te doden, is in moreel opzicht een wezenlijk ander soort handelen dan de toepassing van de doodstraf wanneer men die noodzakelijk acht voor het herstel van de rechtsorde. Dit laatste is een daad van strafrecht.

De vraag die moet worden opgelost, is niet of de doodstraf verenigbaar is met het vijfde gebod van de Decaloog, maar of op het gebied van het strafrecht, de goddelijke ordening de staat de doodstraf dient te gebruiken als een passende straf voor sommige misdrijven.

De toereikendheid van een dergelijke wrede straf hangt af van haar noodzaak of gepastheid: is de doodstraf noodzakelijk of zeer gepast om de gerechtigheid te herstellen en het algemeen welzijn te beschermen? Is toepassing van de doodstraf echt een daad van strafrecht?

We denken dat voor deze vraag, het strafrecht geen enig geldig antwoord kan geven voor alle historische perioden. Daarvoor zijn de omstandigheden te divers. En de door de encycliek *Evangelium vitae* voorgestelde aanpak is gericht op de huidige tijd en hangt (ook al is dat ten dele) af van een feitelijke vraag: “Maar tegenwoordig zijn zulke gevallen, als gevolg van de gestage verbeteringen in de organisatie van het strafwezen, uiterst zeldzaam of bestaan praktisch niet meer” (*Evangelium vitae*, 56).

Zelfs vandaag de dag zijn de situaties heel divers: in sommige landen is de organisatie van de penitentiaire inrichting niet zo geëvolueerd; in andere landen is georganiseerde misdaad zo krachtig dat de staat er niet eens in slaagt haar grondgebied te controleren (denk aan drugskartels); in weer andere landen heeft de corruptie van overheidsinstellingen tot gevolg dat ernstige en herhaalde misdaden in de praktijk ongestraft blijven; en ten slotte is het onderscheid tussen misdaad en oorlog door de huidige ontwikkelingen op het gebied van het terrorisme subtieler geworden.

Wij zijn echter van mening dat de huidige evolutie van het morele en juridische geweten, die de doodstraf zou willen beperken of zelfs afschaffen, positief is, maar op voorwaarde dat deze ontdaan wordt van bepaalde dubbelzinnigheden.

In de eerste plaats, omdat de inschatting van het leven van schuldigen aan ernstige misdaden niet op hetzelfde niveau kan worden gebracht van het respect voor het leven van onschuldigen. Bovendien, en vooral wanneer dubbelzinnigheden niet worden gecorrigeerd, ontstaan er evident onrechtvaardige situaties, waarin de staat verzaakt aan een aantal van zijn meest fundamentele plichten om het algemeen belang te dienen.

In feite zou een staat die de criminele diefstal van miljoenen euro's uit de schatkist bestraft met een boete van duizend euro, een staat zijn die het algemeen welzijn niet beschermt en in de praktijk aanmoedigt om zo'n misdaad te plegen. Om dezelfde reden is een staat die ernstige levensdelicten, inclusief ernstige terroristische aanslagen, met vrij kleine gevangenisstraffen bestraft een staat die afstand doet van zijn fundamentele plicht om het leven en de veiligheid te beschermen.

Dit is op zich een ernstig onrecht. De staat pleegt verraad aan een essentieel onderdeel van zijn *raison d'être* – de bescherming van leven, veiligheid, vrijheid en rechtvaardigheid –, en het rechtssysteem verwordt bijna tot een beschermingssysteem van delinquenten.

Sommigen verdedigen de doodstraf of staan perplex over de afschaffing ervan; niet omdat ze het leven minachten of omdat ze ongevoelig zijn voor zo'n wrede straf, maar omdat ze er niet van overtuigd zijn dat het menselijk leven anders goed beschermd wordt. Niet dat ze denken dat doodstraf het aantal misdrijven zal verminderen (wat niet lijkt te zijn bewezen), maar los van een mogelijk preventief effect denken ze dat een rechtssysteem onrechtvaardig is wanneer dat niet de waarde van onschuldig leven uitdrukt.

De objectie dat het tegenstrijdig is om het leven te onderdrukken in naam van de waardigheid van het leven, overtuigt niet. Het zou van toepassing zijn op elke boete: in naam van de vrijheid van eerlijke burgers wordt de schuldige die naar de gevangenis wordt gestuurd, de vrijheid ontzegd; In de

naam van het eigendomsrecht van onschuldigen, wordt de eigendom van de schuldige persoon aangetast door een boete of verbeurdverklaring van eigendom, enz. De grote waarde van een goed rechtvaardigt het verschil van de behandeling tussen degenen die het respecteren en degenen die ertegenin gaan.

In het licht van deze overwegingen kan de indicatie van *Evangelium vitae* worden gezien als een taak die voor ons ligt. De encycliek verklaart niet dat de doodstraf onder alle omstandigheden ongeoorloofd is. In overeenstemming met de toegenomen gevoeligheid voor de menselijke waardigheid, moedigt de encycliek ons aan ervoor te zorgen dat het rechtsbestel en de penitentiaire inrichting het respect en de waarde benadrukken van beschermwaardig goederen. Dit zal het mogelijk maken om de gewenste consensus te bereiken om de doodstraf definitief in alle landen af te schaffen.

d) Oorlog

Als de vrede tussen mensen en volkeren tot de meest fundamentele goederen wordt gerekend, dan vormt oorlog een van de wreedste en meest verwoestende kwaden. Oorlog en vrede zijn steeds meer het onderwerp van reflectie en debat door moralisten en machthebbers. In de katholieke theologische traditie bestaat er een ethische leer over de oorlog (H. Augustinus, H. Thomas van Aquino, Francisco de Vitoria, enz.).

Het recente Leergezag van de Kerk heeft deze opgepakt en bijgewerkt in het licht van de hedendaagse politieke en militaire omstandigheden en ervaringen. Relevante kerkelijke documenten in dit opzicht zijn o.a. de encycliek *Pacem in terris* van Johannes XXIII (11-4-1963), de pastorale constitutie *Gaudium et spes* (nrs. 77-82) en de synthese aangeboden door de Catechismus van de Katholieke Kerk (nrs. 2303-2317).

In navolging van Augustinus zijn katholieke theologen nooit uit het oog verloren dat vrede het grote menselijke en christelijke goed is dat moet worden nagestreefd en bewaard. De bisschop van Hippo heeft een hekel aan oorlog en verdedigt de vrede voortdurend: “De vrede moet worden bemind, en de oorlog is slechts een noodzaak opdat God ons uit de nood bevrijdt en ons in vrede bewaart [...]. Laat daarom de noodzaak en niet de wil het motief zijn om de vijand die tegen ons vecht te verwijderen” (*brief 189, aan Bonifatius*).

Hij realiseert zich echter dat er als gevolg van de zonde onrechtvaardige en gewelddadige mensen zijn. Men moet hen de mogelijkheid om schade toe te brengen ontnemen, maar niet op immorele wijze. Daarom geeft hij in zijn boeken enkele criteria aan om dat wettig te doen. Zo schrijft hij in *De stad van God*, 19,7:

“Ja maar, wordt dan gezegd, de wijze zal toch rechtvaardige oorlogen voeren. Alsof hij niet, wanneer hij zich herinnert dat hij een mens is, het veeleer betreuren zal, dat hij met de noodzakelijkheid van rechtvaardige oorlogen te maken krijgt! Waren ze niet rechtvaardig, dan hoefde hij ze immers niet te voeren en zouden er dus voor de wijze geen oorlogen zijn. Het is namelijk de ongerechtigheid van de tegenpartij die de wijze ertoe dwingt rechtvaardige oorlogen te voeren. En die ongerechtigheid moet door een mens in ieder geval betreurd worden, omdat het een ongerechtigheid van mensen is, ook al bracht zij geen noodzaak tot oorlog voeren met zich mee. Laat dus degene die deze grote, gruwelijke, wrede rampen met verdriet bekijkt, er de menselijke ellende in erkennen”.

Het was niet Augustinus die de theorie van “rechtvaardige oorlog” voorstelde, hoewel zijn ideeën door theologen wel zijn gebruikt om die theorie te formuleren.

De grote middeleeuwse kerkleraren, in het spoor van Augustinus, begrepen met realisme dat het niet altijd mogelijk is om oorlog te vermijden. Zij formuleerden de omstandigheden waaronder het geoorloofd is om een gewapend conflict te beginnen, en de wijze waarop dat moest worden voortgezet om verder rechtsgeldig te blijven. Dit is de doctrine van de “rechtvaardige oorlog”.

Met betrekking tot het aangaan van oorlog, zijn er voornamelijk drie voorwaarden: dat deze uitgeroepen wordt door de hoogste politieke autoriteit van de staat; dat er een rechtvaardig en zwaarwichtig motief is; en dat deze gedragen wordt door een juiste intentie (vgl. *S Th* II-II, q. 40, a. 1).

Onder een rechtvaardig en zwaarwichtig motief wordt verstaan de verdediging van een staat die zijn eigen bestaan en eigendommen bedreigd ziet door de agressie van een andere staat (defensieve oorlog); of een offensieve oorlog, als die de enige manier is om gegronde en serieuze rechten te herstellen of om nadien het recht te herstellen na een grove schending. In elk geval moet het om ernstige problemen gaan, omdat oorlog altijd is beschouwd als het laatste redmiddel om een ernstige nood uit de bevolking weg te nemen.

Handelen met een juiste intentie betekent het zoeken van vrede en het algemeen welzijn, of het vermijden van een groot naderend kwaad. Wat de manier van oorlogsvoeren betreft, moet men zich vrijhouden van wraaklust, wreedheid en meedogenloosheid, met respect voor de bevolking en in overeenstemming met het *ius gentium* (volkenrecht, internationale verdragen).

De tragische ervaring van de moderne oorlogvoering, de toename van vernietigingswapens, de ontwikkeling van diplomatieke betrekkingen en van het internationaal recht, en het bestaan van internationale organisaties, verklaren de deels nieuwe manier waarop de Kerk vandaag de dag haar oorlogsdoctrine uitdrukt.

De benadering van zowel van *Gaudium et spes* als de *Catechismus* is significant. Deze bestaat niet in de eerste plaats uit het vaststellen van de voorwaarden voor een rechtvaardige oorlog, maar in het motiveren van de ernstige morele verplichting om oorlog te vermijden.

Om de vrede te bewaren, is het ten eerste noodzakelijk de oorzaken van oorlog te bestrijden: onrecht, armoede, uitbuiting, enz. en alles te bevorderen wat kan bijdragen aan de harmonie tussen volkeren: respect voor vrijheid en de territoriale integriteit van alle naties, bescherming van de rechten van minderheden, ontwapening, naleving van verdragen en de bescherming van de godsdienstvrijheid, betrokkenheid bij geschillen door middel van onderhandelingen, enz.

Beide documenten erkennen dat oorlog niet altijd en absoluut immoreel is:

“Ongetwijfeld is de oorlog niet uit de menselijke horizon verdwenen. Zolang er echter gevaar dreigt voor oorlog en er geen bevoegd internationaal gezag bestaat, dat over de nodige macht beschikt, zal men, als alle middelen van vreedzame onderhandelingen zijn uitgeput, aan de regeringen het recht op een wettige verdediging niet kunnen ontzeggen” (*Gaudium et spes*, 79).

Het valt op dat alleen de geoorloofdheid van defensieve oorlog wordt overwogen, d.w.z. de gewapende actie waarmee een staat zich legitiem verdedigt nadat hij alle pogingen heeft gedaan om tot een vreedzame oplossing te komen. In dit opzicht zal oorlog soms niet alleen wettig, maar geboden zijn:

“De staatshoofden en de anderen, die mede verantwoordelijk zijn voor de publieke zaak, hebben dus de plicht, het welzijn van de hun toevertrouwde volken veilig te stellen, en zij moeten een zo ernstige zaak ernstig behandelen” (*Ibid*).

De offensieve oorlog is uitgesloten:

“Maar een oorlog voor de rechtvaardige verdediging der volken verschilt hemelsbreed van een oorlog, waardoor men andere naties aan zich wil onderwerpen. En een sterk oorlogspotentieel wettigt nog niet elk gebruik daarvan voor militaire of politieke doeleinden. Ook mene men niet, dat, als eenmaal een oorlog ongelukkigerwijze is uitgebroken, daardoor alles tussen de strijdende partijen geoorloofd is” (*Ibid*).

De offensieve oorlog zonder een rechtvaardige zaak is ongetwijfeld immoreel. Het lijkt erop deze zelfs uit te sluiten als middel om geleden onrecht te herstellen. Aangemoedigd worden de dialoog, onderhandelingen en discussies onder de paraplu van internationale organisaties.

Ook de *Catechismus* kijkt alleen naar de defensieve oorlog en vat de voorwaarden samen onder welke die geoorloofd is:

“De strenge voorwaarden om tot wettige zelfverdediging door de militaire macht te kunnen overgaan, moeten nauwgezet in acht genomen worden. De zwaarwichtigheid van een dergelijke beslissing brengt mee, dat ze aan strenge voorwaarden van morele toelaatbaarheid gebonden is. Gelijkzeitig zijn vereist:

- dat de schade die door de aanvaller aan het volk of de volkerengemeenschap wordt toegebracht van blijvende aard is, dat ze belangrijk is en met zekerheid vaststaat;
- dat alle andere middelen om de schade een halt toe te roepen onuitvoerbaar of ondoeltreffend gebleken zijn;
- dat er een serieus vooruitzicht is op een gunstig resultaat;
- dat het gebruik van wapengeweld geen grotere kwalen en meer wanorde teweegbrengt dan het kwaad dat men wil uitschakelen. De vernietigende kracht van de moderne wapens moet zeer zwaar wegen bij de beoordeling van deze laatste voorwaarde.

Dit zijn de traditionele elementen die opgesomd worden in de leer over de zogenaamde ‘rechtvaardige oorlog’” (*CKK 2309*).

De *Catechismus* voegt eraan toe: “De beoordeling van deze voorwaarden voor morele gewettigheid komt toe aan het prudente oordeel van hen, die voor het algemeen welzijn verantwoordelijk zijn”. Zij hebben ook “het recht en de plicht aan de burgers de verplichtingen op te leggen die nodig zijn voor de nationale verdediging” (*CKK 2310*).

De morele wet en de regels inzake de eerbiediging van burgers, gewonde soldaten en gevangenen blijven van toepassing op het verloop van gewapende conflicten. Handelingen die in strijd zijn met het volkenrecht zijn misdaden:

“Blinde gehoorzaamheid is geen voldoende excuus voor hen die zich eraan onderwerpen. Uitmoording van een volk, van een natie of van een etnische minderheid moet als een doodzonde veroordeeld worden. Men is moreel verplicht, zich te verzetten tegen bevelen die een genocide opleggen” (*CKK 2313*).

Gaudium et Spes veroordeelt expliciet de totale oorlog: “Elke oorlogshandeling die zonder onderscheid is gericht op de verwoesting van hele steden af grote gebieden met hun inwoners, is een misdaad jegens God en de mens zelf, die met kracht en zonder aarzelen veroordeeld dient te worden” (nr. 80, geciteerd in *CKK 2314*).

Er wordt een ernstige moreel voorbehoud gemaakt bij de wapenwedloop en hun ongecontroleerde productie en handel:

“De opeenhoping van wapens lijkt voor velen een paradoxaal middel om eventuele vijanden af te schrikken. Ze zien er het meest werkzame middel in om de vrede tussen de volkeren te verzekeren. Maar dit middel ter afschrikking vraagt om een ernstig moreel voorbehoud. De bewapeningswedloop waarborgt de vrede niet. In plaats van de oorzaken van de oorlog weg te nemen, loopt men het gevaar die nog te vergroten. Het verkwisten van onmetelijke rijkdommen, die nodig zijn voor het vervaardigen van steeds maar nieuwe wapens, belemmert de hulp aan noodlijdende bevolkingen; het staat de ontwikkeling van de volkeren in de weg. De overbewapening vermenigvuldigt de oorzaken voor een conflict en verhoogt het gevaar dat een oorlog zich uitbreidt” (CKK 2315, vgl. *Gaudium et spes*, 81).

“De wapenproductie en de wapenhandel raken het algemeen welzijn van de volkeren en van de internationale gemeenschap. Daarom heeft de publieke overheid het recht en de plicht ze aan regels te binden. De jacht op persoonlijk of collectief gewin op korte termijn kan geen rechtvaardiging inhouden voor de activiteit van ondernemingen, die het geweld en de conflicten tussen de volkeren aanwakkeren en de internationale rechtsorde in gevaar brengen” (CKK 2316).

De geoorloofdheid van de defensieve oorlog wordt algemeen aanvaard in het internationale recht. Het *Handvest van de Verenigde Naties* verbiedt het gebruik van geweld in internationale betrekkingen: Artikel 2, lid 3 en 4:

“Alle Leden brengen hun internationale geschillen langs vreedzame weg tot een oplossing, op zodanige wijze dat de internationale vrede en veiligheid en de gerechtigheid niet in gevaar worden gebracht.

In hun internationale betrekkingen onthouden alle Leden zich van bedreiging met of het gebruik van geweld tegen de territoriale integriteit of de politieke onafhankelijkheid van een staat, en van elke andere handelwijze die onverenigbaar is met de doelstellingen van de Verenigde Naties”.

Maar artikel 51 stelt:

“Geen enkele bepaling van dit Handvest doet afbreuk aan het inherente recht tot individuele of collectieve zelfverdediging in geval van een gewapende aanval tegen een Lid van de Verenigde Naties, totdat de Veiligheidsraad de noodzakelijke maatregelen ter handhaving van de internationale vrede en veiligheid heeft genomen”.

Juristen verschillen van meningen over de uitbreiding van het principe van zelfverdediging. Voor ons lijkt het duidelijk dat het vanuit moreel standpunt niet altijd de agressor is die voor het eerst schiet, en dat de rechtmatige verdediger niet altijd het tweede schot afvuurt. Wie onmiddellijk reageert op een ernstige dreigende agressie met geweld, verdedigt zich. Wie een blijvende en ernstige schade veroorzaakt aan een heel volk waardoor het in de kiem wordt gesmoord en nauwelijks kan overleven, valt aan.

Moderne oorlogen zijn zo verwoestend, dat het haast onmogelijk is om te denken dat ze niet zeer ernstige morele schuld van één of beide partijen impliceert. Hetzelfde gaat op voor degenen die (een van de) partijen bewapent en aanzet tot strijd.

Er bestaat een zware plicht om alle beschikbare middelen te gebruiken om een vreedzame oplossing voor conflicten en onrechtvaardige situaties te bereiken. Degenen die om commerciële of economische redenen of om redenen van dominantie of geopolitieke strategie conflicten ontketenen en aanwakkeren die op grote schaal destructie en de dood veroorzaken, laden een zware verantwoordelijkheid op zich. Hetzelfde moet gezegd worden van degenen die geweld rechtvaardigen uit religieuze motieven.

Een speciale vermelding verdient het **terrorisme**. *Gaudium et spes* zegt terecht: “Ten gevolge van de ingewikkelde actuele situatie en de verwarde internationale betrekkingen is het mogelijk, dat door nieuwe verraderlijke en vernietigende methoden een verkapte oorlog eindeloos kan voortduren. In talrijke gevallen wordt het aanwenden van terroristische methoden beschouwd als een nieuwe vorm van oorlogvoering” (nr. 79).

Terrorisme verdient de meest ernstige en onvoorwaardelijke morele veroordeling: “Het terrorisme, dat zonder onderscheid mensen bedreigt, verwondt of doodt is ernstig in strijd met de rechtvaardigheid en de liefde.” (CKK 2297). Het is voorts volstrekt immoreel dat een groot deel van de internationale gemeenschap het stilzwijgend toelaat op basis van hun eigen ideologische of politieke gezindheid of als een strijdmiddel of methode van zelfverdediging.

Tussen terrorisme en een defensieve oorlog bestaat een enorm moreel verschil, dat vrij voor de hand liggend is. Om dit te begrijpen, moeten we voor ogen houden dat terrorisme vanuit het oogpunt van de persoon die het hanteert, nuttig is wanneer het loont. Daarom moet de internationale gemeenschap er als eerste voor zorgen terrorisme zinloos te maken voor degenen die het gebruiken; vanuit welk gezichtspunt dan ook en ongeacht hun claims.

Het absoluut afzien van terrorisme moet de voorwaarde zijn en niet het resultaat om politieke steun en economische steun van de internationale gemeenschap te ontvangen. Een andere handelwijze zou, ondanks veroordelende verklaringen, het politieke nut van terrorisme te bevestigen, en het op een of andere manier legitimeren als een effectieve methode van strijd.

e) Pacifisme en gewetensbezwaren

Onder **pacifisme** begrijpen we de liefde of inzet voor vrede, voor haar promotie en handhaving. In het algemeen wordt er niet over getwijfeld dat de vrede een verbindend goed is voor iedereen, ook voor christenen. Er bestaat een absoluut en radicaal pacifisme, dat uit principe iedere oorlog verwerpt, inclusief die uit zelfverdediging. Deze vorm van pacifisme ziet de vrede als het enige absolute en altijd bindende imperatief.

Gaudium et Spes vindt het lofwaardig dat mensen bij de verdediging van hun rechten afzien van geweld en hun toevlucht nemen tot verdedigingsmiddelen, maar voegt eraan toe dat dit alleen kan geschieden “zonder afbreuk te doen aan de rechten en plichten van anderen of van de gemeenschap” (nr. 78).

Vrede is verbonden met gerechtigheid en met de menselijke waardigheid. Een absoluut en radicaal pacifisme kan soms neerkomen op het goedkeuren van onrecht en onderdrukking, of op een verzaaken door de staat in zijn plichten tot bescherming van het algemeen welzijn.

Er is ook een *schijnbaar* pacifisme, dat zichzelf presenteert als een bevorderaar van de vrede, maar dat in werkelijkheid beantwoordt aan andere motieven waarmee het zijn ware aard laat zien: als pressiemiddel van bewegingen voor culturele en politieke strijd, van programma's die een ideaal sociaal systeem voorspiegelen, maar waarin geen plaats is voor degenen die er legitiem een andere mening op nahouden. Het grote goed van vrede wordt dan geïnstrumentaliseerd voor brutale ideologische en politieke doeleinden.

Tot slot bestaat er een *ethisch* pacifisme, dat realistischer van aard is. Hierbij wordt met alle middelen gezocht naar de vrede die in relatie staat tot gerechtigheid, vrijheid, menselijke waardigheid en een eerlijke sociale en politieke orde. Deze vorm van pacifisme sluit de mogelijkheid van zelfverdediging in beginsel niet uit, ook niet wanneer onder strenge voorwaarden het gebruik van wapens wordt

toegestaan. Ethisch pacifisme impliceert de plicht om met alle mogelijke juridische middelen een vreedzame oplossing voor conflicten te zoeken. Alleen deze vorm van pacifisme is geoorloofd of zelfs verplicht vanuit een ethisch oogpunt.

Een beroep op **gewetensbezwaren** vindt plaats wanneer een handelen dat door het burgerlijk recht wordt verplicht, door de persoon die dat moet uitvoeren als immoreel wordt beschouwd. De gewetensbezwaarde wil dergelijk handelen niet uitvoeren, en vraagt daar eerbiediging voor.

Een beroep op gewetensbezwaren in strikte zin negeert de wet als zodanig niet, maar allen in zoverre deze immoreel is. Het gaat ook niet om een uitgesproken verzets- of protestdaad. In die zin verschilt een beroep op gewetensbezwaren van burgerlijke ongehoorzaamheid, van passief of actief verzet en van acties ter verbetering van het geldende rechtssysteem.

Het beroep op gewetensbezwaren wordt steeds meer beschouwd als een persoonlijk recht. Voor sommige auteurs is het een mensenrecht en een vereiste voor het algemeen welzijn: wanneer de persoon niet gedwongen kan worden tegen zijn eigen geweten in te handelen, dan is dat eigen aan een rechtvaardige samenleving waarin geen dwang van dit soort is.

Vandaag wordt in brede kring geaccepteerd dat een beroep op gewetensbezwaren wordt opgenomen in grondwetten of constituties, samen met de vrijheid van geweten, de godsdienstvrijheid en de vrijheid van meningsuiting, hoewel deze drie vrijheden niet op hetzelfde neerkomen.

In sommige landen worden gewetensbezwaren erkend in specifieke wetten. In andere landen wordt gewetensbezwaren rechtstreeks beschermd door een grondwet of constitutionele wet, en wordt de beslechting van mogelijke conflicten toevertrouwd aan de rechter (bijv. tussen een arts of verpleegkundige en de directie van een ziekenhuis).

Ook al lijkt een specifieke wet een extra waarborg voor een gewetensbezwaarde, afhankelijk van haar inhoud kan deze ook haar prijs hebben: soms worden de terreinen waarop bezwaar gemaakt kan worden in zo'n wet ten onrechte beperkt of boet daardoor de getuigenis van een gewetensbezwaarde aan waarde in.

Hoewel de huidige technische omschrijving van een beroep op gewetensbezwaren niet in de H. Schrift voorkomt, is deze inhoudelijk wel aanwezig:

“[De koning van Egypte] sprak: ‘Wanneer jullie de Hebreeuwse vrouwen helpen bij de bevaling, let dan goed op het geslacht van het kind; is het een jongen dan moet je hem doden, is het een meisje dan moet je het laten leven.’ Maar de vroedvrouwen vreesden God en gaven geen gehoor aan het bevel van de koning; ze lieten de jongens in leven” (*Ex 1,16-17*).

“‘Daarom geef ik er de voorkeur aan nu moedig van dit leven afscheid te nemen; dan toon ik mij mijn ouderdom waardig en laat ik de jongeren een edel voorbeeld na van hoe men vrijwillig en fier kan sterven voor de eerbiedwaardige en heilige wet.’ Na deze woorden ging hij naar de pijnbank. Degenen die hem zo juist nog welwillend gezind waren, voer den hem nu vol haat naar de folterplaats, daar wat hij gezegd had in hun ogen krankzinnig was. Voordat Eleazar onder de slagen bezweek, verzuchtte hij: ‘De Heer weet in zijn heilige wijsheid, dat ik aan de dood kon ontkomen; en al lijd ik in mijn lichaam door de geseling gruwelijke pijnen, in mijn ziel voel ik vreugde dit alles uit eerbied voor Hem te ondergaan’” (*2 Mak 6,27-30*).

“Petrus en Johannes gaven hun echter ten antwoord: ‘Oordeelt zelf, of het voor God te rechtvaardigen zou zijn als wij meer naar u luisterden dan naar God’” (*Hand 4,19*).

“Maar Petrus en de andere apostelen gaven ten antwoord: ‘Men moet God meer gehoorzamen dan de mensen’” (*Hand 5,29*).

Het Leergezag van de Kerk heeft zich met gewetensbezwaren beziggehouden naar aanleiding van *prolife*-kwesities. Zo bepaalt de encycliek *Evangelium vitae*, 73:

“Abortus en euthanasie zijn dus misdrijven waarvan geen enkele menselijke wet zich de legitimatie kan aanmatigen. Wetten van deze soort houden niet alleen geen verplichting voor het geweten in, maar wekken veeleer *de ernstige en duidelijke plicht op, om zich ertegen te verzetten met behulp van het beroep op gewetensbezwaren*. Vanaf de begintijden van de Kerk heeft de verkondiging van de apostelen de christenen de plicht tot gehoorzaamheid jegens het rechtmatig optredende openbaar gezag ingeprent (vgl *Rom 13,1-7*), maar tegelijkertijd krachtig gewaarschuwd dat men ‘God meer moet gehoorzamen dan de mensen’ (Hand 5,29). Reeds in het Oude Testament vinden we met betrekking tot de bedreigingen tegen het leven een belangrijk voorbeeld van de tegenstand tegen het onrechtvaardige gebod van het openbaar gezag. De joodse vroedvrouwen verzetten zich tegen de farao, die bevolen had om iedere pasgeboren jongen te doden. Zij ‘deden niet wat de koning van Egypte bevolen had, maar lieten de kinderen in leven’ (*Ex 1,17*). Belangrijk is echter om op de diepere redenen van dit gedrag te wijzen: ‘De vroedvrouwen vreesden God’ (*Ex 1,17*). Uit de gehoorzaamheid jegens God - aan wie alleen die vrees toekomt die de erkenning van zijn absolute soevereiniteit is - groeien de kracht en de moed om aan de onrechtvaardige wetten van de mensen te weerstaan. De kracht en de moed van hem die bereid is ook de gevangenis in te gaan of door het zwaard om te komen, in de zekerheid dat ‘hier de standvastigheid en de geloofstrouw van de heiligen moet blijken’ (*Openb 13,10*).

Daarom is het nooit geoorloofd zich te voegen naar een in zichzelf onrechtvaardige wet, zoals die welke abortus en euthanasie toelaat, ‘noch door deelname aan een propagandacampagne voor een dergelijke wet, noch door er zijn stem aan te geven’ (Vgl. Congregatie voor de Geloofsleer, Verklaring over Abortus provocatus, *De abortu procurato - Declaratio* (18 nov 1974), 22).

Een bijzonder gewetensprobleem kan zich voordoen in de gevallen waarin een parlementaire stemming beslissend zou zijn voor het aannemen van een strengere wet, bedoeld om het aantal legale abortussen te beperken, in plaats van een wet die meer toelaat, wanneer die reeds zou zijn aangenomen of ter stemming gereed zou liggen. Zulke gevallen komen nogal eens voor. Het is een feit dat, terwijl in sommige delen van de wereld er voortdurend campagnes plaatsvinden om wetten in te voeren ten gunste van abortus, vaak gesteund door machtige internationale organisaties, in andere landen - in het bijzonder die, die al ervaring hebben met de bittere vruchten van zulke ‘vrije’ wetgeving - er toenemende tekenen zijn van een herbezinning op dit vlak. In een geval als het juist genoemde, wanneer het niet mogelijk is een abortuswet af te wenden of volledig af te stemmen, zou het een afgevaardigde, wiens persoonlijke absolute tegenstand tegen abortus duidelijk en aan iedereen bekend gemaakt was, geoorloofd kunnen zijn wetsvoorstellen te steunen die ten doel hebben *de schade te beperken* van zo’n wet en die de negatieve effecten op het gebied van de cultuur en de openbare moraal verminderen. Zo werkt men namelijk niet ongeoorloofd mee aan een onrechtvaardige wet, maar veeleer wordt een wettige en passende poging ondernomen om de kwade aspecten te beperken”.

Over het weigeren van militaire dienst zegt *Gaudium et spes*,⁷⁹ voorzichtig: “Bovendien lijkt het billijk, dat door wetten op menselijke wijze voorzien wordt in het geval van hen, die om gewetensbezwaren het gebruik van wapens weigeren, mits zij bereid zijn, op een andere manier de mensengemeenschap te dienen”.

De concrete beoordeling van de situaties waarin gewetensbezwaarden dienstplicht kunnen weigeren, is echter een complexe kwestie. In sommige gevallen zijn er geen specifieke problemen, zoals in het geval van een beroepsleger of wanneer het burgerlijk recht de mogelijkheid biedt van een alternatieve overheidsdienst.

Waar de militaire dienst echter verplicht is, lijkt een *algehele absolute* dienstweigering uit gewetensbezwaren in vredetijd *objectief* geen steun te vinden in de katholieke moraal; want wie in militaire dienst gaat plaatst zich *objectief* niet in een zondige situatie. En als een dergelijk bezwaar objectief zondig zou zijn, zou *Gaudium et Spes*, 79 niet het volgende kunnen stellen: “Laten ook zij, die zich als beroepsmilitair aan de dienst van het vaderland hebben gewijd, zich beschouwen als de dienaars van de veiligheid en de vrijheid van de volken; en door een correcte uitoefening van deze taak dragen zij werkelijk bij tot het behoud van de vrede”.

Maar wanneer een bezwaarde de innerlijke overtuiging heeft dat hij *hic et nunc* zijn (dwalende) geweten moet volgen en dat niet kan overwinnen, dan moet hij dat doen. De staat dient dat te respecteren, tenminste als zij dat kan doen (en meestal is dat het geval) zonder ernstige en manifeste schade aan het algemeen welzijn.

Als iemand zijn gewetensbezwaren manifesteert wanneer de staat zich moet verdedigen tegen agressie, dan zijn wij van mening dat de staat de bezwaarde zo mogelijk vrijstelt van het gebruik van wapens, maar dat de betrokkene wel op andere manieren zou moeten meewerken aan de verdediging van het land (administratieve diensten, hulp aan de gewonden, etc.). CKK 2310 bepaalt dat de overheid in geval van een defensieve oorlog “het recht en de plicht heeft aan de burgers de verplichtingen op te leggen die nodig zijn voor de nationale verdediging”.

De gewetensbezwaarde is verplicht zijn eigen overtuiging op een kritisch en rigoureuus te onderzoeken, want het is om ethische redenen niet gemakkelijk ervan overtuigd te zijn geen plicht te hebben om het vaderland te verdedigen.

Aan de andere kant is een beroep op gewetensbezwaren objectief gerechtvaardigd en zelfs moreel verplicht wanneer men in tijd van oorlog manifest onrechtvaardige opdrachten krijgt, die tegen de morele zedenwet en de internationale verdragen gaan. *Gaudium et Spes*, 79:

“Handelingen, die opzettelijk in strijd zijn met deze beginselen en ook de bevelen tot zulke handelingen zijn dus misdaden, en de leus “blinde gehoorzaamheid” kan geen excuus zijn voor hen, die deze bevelen opvolgen. Tot deze handelingen behoort op de eerste plaats het min of meer systematisch uitroeien van heel een volk, natie of etnische minderheid. Deze handelingen dient men met alle nadruk als afschuwelijke misdaden te veroordelen, en men kan slechts de grootste lof hebben voor degenen, die de moed opbrengen zich openlijk te verzetten tegen hen, die zulke bevelen geven”.

Ten slotte kan het gebeuren dat een oorlog die door het eigen land is uitgeroepen, onrechtvaardig lijkt te zijn. Degene die zonder redelijke twijfel ervan overtuigd is dat deze oorlog immoreel is, is niet moreel verplicht daaraan deel te nemen. Er zal dan gemakkelijk een morele plicht kunnen ontstaan om niet actief deel te nemen.

Als het alleen maar om een mening gaat of als twijfel bestaat, moet de betrokkene proberen deze twijfel weg te nemen. Voor een gewone burger is het echter vaak moeilijk om de nodige informatie te verwerven en een algemeen beeld te krijgen om beslissingen van machthebbers goed te kunnen beoordelen. Mocht de kwestie na rijp beraad nog steeds onduidelijk blijven, dan kan en moet men in het algemeen indiensttreding accepteren.

Het is aan regeerders om situaties te beoordelen en de juiste beslissingen te nemen om conflicten op te lossen ten behoeve van het algemeen welzijn. Op hen valt de primaire – en zwaarwegende – verantwoordelijkheid voor de genomen beslissingen. In de praktijk kunnen situaties en omstandigheden heel divers zijn, waardoor het moeilijk is om een enkel criterium tot actie te formuleren.

HOOFDSTUK 3 : De rechtvaardigheid m.b.t. het menselijk leven (II): bio-ethische kwesties

3.1 De moraaltheologische bestudering van aan het menselijk leven gerelateerde kwesties

Traditionele moraaltheologie. Traditioneel bestudeerde de katholieke moraaltheologie de ethische problemen in verband met het leven en de lichamelijke integriteit onder de paraplu van de deugd van rechtvaardigheid, of in het kader van het vijfde gebod van de decaloog. Zo bestudeerde zij kwesties als abortus, zelfmoord, de amputatie van ledematen om therapeutische redenen, de medische benadering van problematische zwangerschappen, etc. Gedurende eeuwen was er een breed gedeelde visie op deze problemen, waardoor de moraaltheologie zich kon beperken tot een korte en essentiële studie om te bepalen wat geoorloofd is en wat niet.

Pastorale geneeskunde. Langzamerhand werd een diepgaandere studie van deze problemen om diverse wetenschappelijke, culturele en sociale redenen noodzakelijk. Aan kerkelijke herders, en in het bijzonder aan moralisten, werden in toenemende mate specifieke antwoorden gevraagd op ethische dilemma's, die de ontwikkeling van de geneeskunde met zich meebracht.

De introductie van de pastorale geneeskunde in het curriculum van de kerkelijke studies was het eerste antwoord op deze problemen. Dit vak verschafte priesterstudenten elementaire en praktische kennis over anatomie, fysiologie, hygiëne, psychologie, etc. die kon helpen bij het begrijpen en oplossen van de meest voorkomende kwesties in de pastorale zorg.

Medische ethiek. In de eerste helft van de 20e eeuw voelden theologen de noodzaak om handleidingen te schrijven, die niet alleen voor priesters bestemd waren, maar ook voor artsen. Aldus werden boeken over medische ethiek gepubliceerd. De werken van H. Bon en van P. Tiberghien hadden een opmerkelijk succes. In de jaren 50 verschenen er goede boeken van dit genre.

Bio-ethiek. Aan het begin van de jaren 60 van de 20e eeuw vroegen verschillende ontwikkelingen om een bredere reflectie. Er was behoefte aan duidelijke regels voor de biomedische wetenschappen, die werden geconfronteerd met nieuwe kwesties als gevolg van de modernste technologieën: kunstmatige voortplanting, genetische manipulatie, reanimatie, transplantaties, etc.

Deze nieuwe technieken leidden tot veel ethische vragen, die de relatie tussen artsen en zieken konden destabiliseren en die bestuurders in de gezondheidszorg noopten regels te stellen om de uitgaven af te stemmen op de beperkt beschikbare middelen. Tegelijkertijd hadden problemen zoals anti-conceptie en abortus een sterke sociale impact, met als gevolg een levendig publiek debat over de wettelijke regeling daarvan.

Zo werd de bio-ethiek geboren. Aan het einde van de jaren 60 en aan het begin van de jaren 70 ontstonden de eerste bio-ethische centra (*Hasting Center of New York, Kennedy Institute of Ethics* in Washington, enz.) en de bibliografie groeide overvloedig. In de ziekenhuizen werden er ethische commissies gevormd, en in veel landen werden nationale commissies voor bio-ethiek opgericht: in Nederland de *Gezondheidsraad*, die teruggaat tot 1902 en zich presenteert als een onafhankelijk wetenschappelijk adviesorgaan voor regering en parlement over vraagstukken op het gebied van de volksgezondheid en het gezondheids(zorg)onderzoek.

Over de wetenschappelijke status van de bio-ethiek wordt nog steeds veel gediscussieerd en het zal waarschijnlijk nog lang duren alvorens daarover een algemene consensus ontstaat.

Onze invalshoek. In dit hoofdstuk behandelen we de kwesties in relatie tot het menselijk leven vanuit moraaltheologisch oogpunt. De moraaltheologie van vandaag kan en moet de *status quaestionis* van de verschillende bio-ethische problemen onder ogen zien, en daarnaast de filosofische criteria hanteren om de ethische kwesties te kunnen onderscheiden.

De moraaltheologie moet al deze elementen echter wel evalueren en integreren in het licht van de Openbaring, zoals die is uitgelegd en doorgegeven door de kerkelijke traditie. Zoals al eerder gezegd, betekent dit niet dat alles wat we zullen zien alleen in geloof kan worden aanvaard. Zoals de H. Johannes Paulus II schrijft:

“In Christus wordt het *Evangelie van het leven* definitief verkondigd en volledig gegeven, dit is het Evangelie dat, reeds aanwezig in de Openbaring van het Oude Testament, en inderdaad geschreven in het hart van iedere man en vrouw, heeft weerklonken in ieder geweten 'vanaf het begin', vanaf de tijd van de schepping zelf, op zo'n manier dat, ondanks de negatieve gevolgen van de zonden, *het ook door de menselijke rede gekend kan worden in zijn wezenlijke trekken*” (*Evangelium vitae*, 29).

3.2 De discussie over de status van het menselijk embryo

a) Verschillende studiebenaderingen

De maatschappelijke relevantie van bio-ethische kwesties als abortus en kunstmatige voortplanting, hebben een levendig debat over de status van het menselijk embryo teweeggebracht. Met de term “status van het menselijk embryo” bedoelen we alle kenmerken die de positie van het embryo bepalen.

De kwestie kan vanuit verschillende invalshoeken worden benaderd: vanuit *wetenschappelijk* oogpunt (kennis dat de wetenschap leidt tot de vorming en ontwikkeling van het embryo), vanuit de invalshoek van het *zijn* (*ontologische* status: is het een klomp cellen, een dier, een mens, etc.); vanuit de plicht en verantwoordelijkheid van de mens (*ethische* status: hoe we het kunnen of moeten behandelen, wat we al dan niet legaal kunnen doen, enz.); ten aanzien van de *wet* (*juridische* status: hoe de overheid het gedrag van burgers t.o.v. menselijke embryo's moet regelen).

Elke invalshoek heeft zijn eigen methodologische eisen en ook zijn beperkingen. Zo kan de embryologie niet bewijzen of er al dan niet sprake is van een persoon, hoewel zij wel de gegevens kan aanbieden waaruit de filosoof aanwezigheid van een persoon kan onderscheiden.

Uiteraard hangen de diverse studiebenaderingen nauw met elkaar samen. Zo mogen we van de wetenschap aannemen hoe een embryo zich gedraagt. Maar de hele werkelijkheid is complexer en het bepalen van een ethische houding hangt niet alleen af van de wetenschap. Zo was de kennis van de embryologie in de eerste eeuwen van het christendom zeer beperkt, zowel bij christenen als heidenen. In de heidense wereld werd abortus algemeen geaccepteerd en toegepast, terwijl christenen dat niet accepteerden.

Vandaag hebben we allemaal een uitgebreide wetenschappelijke kennis over het embryo en wij kopiëren precies de twee standpunten uit de oudheid. Het gaat dus niet om een wetenschappelijk probleem, maar om een ethisch probleem. Het is waar dat de wetenschappelijke vooruitgang het standpunt van de christenen steeds meer bevestigt, maar dit wetenschappelijk argument wordt verstikt door persoonlijke en sociale motieven, door economische belangen, door wetenschappelijke presti-

ge, politieke gezindheid, etc. Hieruit blijkt dat de wetenschappelijke kennis niet als enige doorslaggevend is voor de ethische standpuntbepaling inzake het respect voor het menselijke embryo.

b) Wetenschappelijke benadering

In de Grieks-Romeinse wereld bestonden empirische waarnemingen van embryo's. Ph. Caspar citeert een Griekse tekst die de zichtbare structuren van een geaborteerd embryo van 6 dagen. Deze tekst diende als de biologische basis voor degenen die tijdens de Grieks-Latijnse oudheid betoogden dat het embryo een levend wezen was vanaf het moment van zijn bestaan.

Maar in de gewoontes en de wetten van de Grieks-Romeinse wereld had de stoïcijnse opvatting meer gewicht. De foetus werd daarin beschouwd als een deel van de moeder, en de animatie trad alleen in bij de geboorte. Vóór de geboorte is de foetus "*nondum est in rebus humanis*".

Vanuit historisch oogpunt is de aristotelische voortplantingstheorie in zijn *De Generatione animalium* nog belangrijker geweest. Levende wezens zijn vorm en materie, in de voortplanting leveren de vrouwtjes de materie waaruit het mannelijke beginsel de vorm scheidt, zoals een timmerman uit een aantal stukken hout een bed maakt.

Voor Aristoteles is de voortplanting het resultaat van de activiteit van het vaderlijk sperma in het bloed van de moeder. Het mannelijk zaad beitelst een baby uit het vrouwelijke menstruatiebloed, de groeiende foetus groeit dankzij toevoer van nieuw bloed. Dit verklaart dat er geen menstruatie meer is tijdens zwangerschap.

Aristoteles stelt dat het vaderlijk sperma van nature een begin of een impuls bevat, die de specifieke vorm uitzendt. Vanwege de weerstand van de (moederlijke) materie neemt de informatie toe. Dit proces duurt 40 dagen, waarna het embryo een geordend lichaam is. Vóór 40 dagen is de *voedende* ziel in actie, terwijl het sperma en de *zintuiglijke* ziel in potentie zijn. Ook de *rationele* ziel is nog in potentie, anders zou het daarna niet in act kunnen komen.

Op basis van dit veronderstelde proces en op basis van zijn eigen ethische opvattingen, was Aristoteles van mening dat in sommige gevallen "een abortus noodzakelijk is voordat de foetus gevoelig en levend wordt; de geoorloofdheid van deze handeling hangt namelijk af van de gevoeligheid en het leven van de foetus" (*Politica*, VII, 16: 1315 b).

Aristoteles' ideeën over abortus had geen invloed op de morele waardering ervan door christelijke filosofen en theologen. Maar ze gaven aanleiding tot het onderscheid tussen een gevormde foetus en een ongevormde foetus, die foutief door de Septuagint werd geïntroduceerd in de Griekse vertaling van Exodus 21,22-25. Deze passage luidt in de Willibrordvertaling:

"Wanneer mannen in een gevecht gewikkeld zijn en daarbij een zwangere vrouw raken zodat zij een miskraam krijgt, dan geldt het volgende. Blijft de vrouw in leven dan moet aan de schuldige een geldboete worden opgelegd, vastgesteld door haar echtgenoot; het gerecht moet toezien dat hij betaalt. Sterft zij echter, dan moet gij leven voor leven eisen. Een oog voor een oog, een tand voor een tand, een hand voor een hand, een voet voor een voet. Een brandplek voor een brandplek, een wond voor een wond, een striem voor een striem".

De Septuagint laat de plicht tot vergoeding echter niet afhangen van de schade bij de vrouw, maar bij het kind. Het 'in leven blijven' en 'het sterven' wordt dan geïnterpreteerd in 'als de foetus nog niet gevormd is' en 'als de foetus al gevormd is'.

Deze interpretatie werd door enkele kerkvaders en door veel scholastieke theologen zoals de H. Thomas aangenomen, en ook door moralisten als de H. Alphonsus de Liguori en de canonisten uit de periode van Gratianus (12e eeuw) en de wetsverzameling van de H. Raymundus van Peñafort (1234); voorts ook in de constitutie *Apostolicae Sedis* van Pius IX (1869).

Volgens deze theorie, epigenetica genaamd, werd de redelijke ziel voor mannelijke embryo's op de veertigste dag door God ingestort en op 89-90e dag voor vrouwelijke embryo's. Dit had onder christenen geen twijfel laten ontstaan over de ernstige immoraliteit van abortus, die als een zware zonde werd beschouwd.

Maar in sommige gevallen leidde dit verschil wel tot het maken van een onderscheid in de morele aard van de zonde van abortus en in de strafrechtelijke gevolgen: excommunicatie bestond alleen voor de abortus van de gevormde foetus. Gedurende het eerste christelijke millennium stond op elke abortus echter dezelfde straf of boete als op doodslag.

De ontwikkeling van de wetenschappelijke embryologie bracht de epigenetische theorie geleidelijk in een crisis. Aan het einde van de 17e eeuw ontdekte onderzoeker William Harvey dat het ongeboren embryo zijn eigen bloedcirculatie heeft en een eigen leven leidt in het moederlijk organisme.

In 1827 ontdekte Karl Ernst von Baer het bestaan van de vrouwelijke eicel, wat een sterke slag betekende voor de epigenetische theorie. Het werd steeds duidelijker dat het beslissende moment van de voortplanting de ontmoeting van de twee gameten was; deze bewerkstelligde een nieuw wezen en niet alleen de activiteit van mannelijk sperma in het moederlijke bloed.

In 1953 slaagden James D. Watson en Francis H. Crick erin de genetische code te ontcijferen. Daarmee kreeg het idee dat het vroege embryo een amorfe klomp cellen was de genadeslag. Het werd duidelijk dat met bevruchting, wanneer de fusie van de genetische informatie van de vader en de moeder plaatsvindt, er een nieuw individueel wezen is, dat genetisch verschilt van de vader en de moeder.

Vanaf het begin ontwikkelt het menselijke embryo zich niet alleen *in de richting* van een mens, maar ontwikkelt het zich vanaf het begin *als* mens. Sindsdien hebben opeenvolgende onderzoeken aangetoond dat het embryo bij zijn ontwikkeling een eigen identiteit heeft, dat daarin een absolute continuïteit en centraal geprogrammeerde richting is. Zoals Jérôme Lejeune zei: "Het accepteren van het feit dat er na bevruchting een nieuw menselijk wezen is ontstaan, is niet langer een kwestie van smaak of mening [...]. Het is geen metafysische hypothese, maar een experimenteel bewezen feit".

De continuïteit van de embryonale ontwikkeling is zodanig, dat het volkomen willekeurig is om de tweede, vierde of achtste week van de zwangerschap te beschouwen als het begin van een nieuw individueel leven. Het subject dat ieder van ons is, begon te bestaan bij de conceptie. Niet vóór de conceptie, omdat Aristoteles al een groot verschil heeft opgemerkt tussen het embryo en de gameten. Het zaad heeft een ander beginsel nodig om zich te ontwikkelen (*Metafisica*, IX, 7: 1049 a 14-16).

Het Leergezag van de Kerk, de canonieke praktijk en de theologie hebben nota genomen van deze wetenschappelijke realiteit: vanaf de conceptie is het embryo is een individueel levend wezen van de menselijke soort, dat zich onderscheidt van de moeder. Daarom is het onderscheid tussen een gevormd foetus en een niet-gevormde foetus niet langer houdbaar, ook niet in strafrechtelijk opzicht. In de christelijke traditie was een dergelijk onderscheid vanuit moreel oogpunt altijd irrelevant.

c) Ontologische benadering

Het moment van de instorting van de geestelijke ziel. Op het gebied van de katholieke theologie in relatie tot de Aristotelische theorie is gediscussieerd over de vraag of de menselijke geestelijke ziel door God werd ingestort op het moment van de conceptie of wanneer het embryo was gevormd (40 dagen voor mannen, en 89-90 voor vrouwen).

De apostolische vaders en de apologeten hebben zich niet over deze vraag gebogen. Ze beperkten zich tot het krachtig veroordelen van abortus. Bijna alle oosterse vaders ondersteunden de onmiddellijke animatie (H. Basilius de Grote, H. Gregorius van Nyssa, Maximus Confessor). Theodoretus van Cyrillus ging echter uit van de vertraagde animatie. Maar zoals we al zagen ging de boetepraktijk van de Kerk in de eerste 12 eeuwen ervan uit dat alle abortus moord is.

Onder de scholastici, zoals de H. Thomas, was het gebruikelijker om te denken dat de ziel enige tijd later werd ingestort. Hiermee namen zij stelling tegen het *traducianisme* van Tertullianus. Deze theorie gaat ervan uit dat de ziel samen met het lichaam wordt geschapen (via de weg van de voortplanting). De ziel wordt gegenereerd door de natuur; dit betekent dat bij het ontstaan van een mens, de ziel van de mens zijn oorsprong vindt in de ziel van de vader en moeder.

Met hun opvatting wilden zij ook de leer van het unieke karakter van de substantiële vorm ondersteunen. Deze stellingname gaat ervan uit dat de embryonale ontwikkeling momenten van sterke discontinuïteit kent: een idee dat vandaag de dag niet wetenschappelijk acceptabel is. In ieder geval wilden zij met deze mening op geen enkele manier de immoraliteit van elke abortus in twijfel trekken.

De Kerk heeft zich nooit formeel uitgesproken over de theoretische vraag naar het moment van de instorting van de ziel. Zij acht die niet beslissend voor de morele beoordeling van abortus en voor het verschuldigde respect van het menselijk embryo. Het standpunt van de Kerk is echter niet neutraal. Haar leer veronderstelt dat het vroege embryo een levend menselijk wezen is.

Het komt ons voor dat de probleemstelling van het moment van de instorting van de menselijke geestelijke ziel met de bedoeling om de ethische status van het menselijk embryo te bepalen, desoriënterend is.

Wie de geschiedenis van de westerse metafysica enigszins kent, weet dat de begrippen *potentie* en *act* bedacht waren om de beweging te kunnen verklaren, niet om haar te meten. Op analoge wijze speelt het concept van de ziel in op de filosofische behoefte om de realiteit van het leven te begrijpen en erover na te denken, en niet om zijn begin of einde te bepalen.

Het zou absurd zijn om de begrippen *potentie* en *act* in te roepen om met de verkeerspolitie te discussiëren of je de maximumsnelheid hebt overschreden of niet; om de snelheid te meten zijn er andere methoden. Net zomin heeft het zin om het concept van de ziel in te roepen om te weten of de persoon die voor ons op de grond ligt leeft; we brengen hem naar het ziekenhuis of, als hij is al dood is, begraven we hem.

Vanuit inductief oogpunt, d.w.z. vanuit het oogpunt van onze mogelijkheden tot kennisverwerving, gaan wij uit van de empirisch kenbare realiteiten van leven of dood om stelling te nemen over de aan- of afwezigheid van de ziel, en niet omgekeerd. We moeten zo redeneren: er is een levende mens, daarom is de ziel aanwezig. Het is niet mogelijk te redeneren: de ziel is aanwezig, daarom is er een levende mens. Het is niet zo dat deze tweede redenering niet waar zou zijn. Het probleem is dat we dit nooit kunnen controleren, omdat we de geestelijke ziel niet direct kunnen waarnemen.

De ontologische status van het menselijk embryo. Het belangrijke punt waarover tegenwoordig zekerheid bestaat, is dat het menselijk embryo ook in een vroeg stadium een levend menselijk individu is. Om deze zekerheid te verzwakken heeft men zijn toevlucht genomen tot het concept *pre-embryo*: dit zou van toepassing zijn op embryo's van minder dan 14 dagen of embryo's die zich nog niet in de baarmoeder hebben genesteld. Het concept *pre-embryo*, dat in sommige wetten wordt gebruikt, is arbitrair. Dag 14 is niet meer beslissend dan de andere dagen, waarop er even belangrijke ontwikkelingen zijn.

En vanuit ethisch oogpunt is dit concept onaanvaardbaar om redenen die we al eerder hebben uiteengezet en waarover we het nu opnieuw zullen hebben: die uit een moeder geboren is, is een mens, totdat het tegendeel bewezen is, en niemand is bevoegd om te twifelen aan de menselijke status of om voorwaarden te stellen waaraan men moet voldoen om als mens te worden erkend.

Andere auteurs schuilen zich achter het concept *persoon*. Ze geven toe dat het embryo een individueel menselijk leven is, maar ze ontkennen dat het een persoon is. Hier hangt alles af van wat wordt verstaan onder persoon. Daarover bestaan de volgende meningen:

1) *Bewustzijns*criterium (bijv. Peter Singer in zijn *Practical Ethics*, 1979): dit criterium gaat ervan uit dat het persoonsbegrip leeg is. Alleen zij die de mogelijkheid hebben om genot en pijn te voelen, kunnen respect verdienen. Dit kan alleen wanneer het centraal zenuwstelsel is ontwikkeld. Derhalve verdient een volwassen dier meer respect dan een vroeg embryo.

2) *A- of anti-naturalistisch* criterium: de empirische of biologische gegevens zijn irrelevant om de ethische status te bepalen. De betekenis van het persoonlijk leven zou gebaseerd zijn op menselijke relaties. De ander als persoon bestaat alleen in de relatie; hun persoonlijk bestaan hangt dus van mij af, van mijn relatie met hem (R. McCormick, J.F. Malherbe).

Maar in feite gebeurt precies het tegenovergestelde. De biologische individualiteit van het embryo getuigt dat het embryo anders is dan ik, en juist in zoverre het embryo een beroep doet op zijn intrinsieke waarde, zijn bestaan als subject. Je bent een persoon op grond van je eigen zijn, niet van wat anderen je geven. Als persoon-zijn afhankelijk is van anderen, is elke vorm van discriminatie gewettigd.

3) *Functionalistisch of handelend* criterium (H.T. Engelhardt) het persoon-zijn hangt af van de aanwezigheid van bepaalde functies of tekens: zelfbewustzijn, autonomie, rationaliteit, etc. Er wordt dus bevestigd dat niet alle levende mensen personen zijn. Deze theorie reduceert de substantie (in metafysische zin) tot de functie *in act*. Deze impliceert dat de sterkte zich oplegt aan de zwakke, d.w.z. dat iemand op grond van zijn gunstige positie persoonlijkheidscriteria kan vaststellen voor anderen.

Zoals eerder gezegd, veronderstelt het idee van mensenrechten echter dat ze geworteld zijn in het mens-zijn, zonder dat men de aanwezigheid van andere kenmerken mag vereisen. Daarnaast mogen we een discutabel persoonsbegrip niet gebruiken om te discrimineren of om fundamentele verschillen tussen mensen te hanteren.

Het fundamentele punt in deze kwestie is naar onze mening dat het embryo een levend individu van de menselijke natuur is. Het valt niet in te zien waarom zo'n individu geen persoon kan zijn. Er is voor mensen geen andere manier van bestaan dan om menselijke personen te zijn.

d) Ethische status van het menselijke embryo

In het licht van de bovenstaande overwegingen, moeten we nu zien welke de goede ethisch houding is ten opzichte van de mens in embryonale staat. Gedurende vele eeuwen werd dit probleem vereenzelvigd met het vraagstuk van abortus, omdat er geen andere manieren waren om in het leven van embryo's en foetussen in te grijpen. Tegenwoordig is de kwestie verruimd, omdat de ontwikkeling van kunstmatige bevruchtingstechnieken de mogelijkheid biedt tot andere vormen van interventie op menselijke embryo's *in vitro*.

Sinds de eerste christenen in contact kwamen met de Grieks-Romeinse cultuur, hebben ze een beslist en unaniem "nee" uitgesproken tegen de praxis van abortus, zoals al te lezen is bij de apostolische vaders. Abortus wordt beschouwd als een misdaad tegen het menselijk leven, die voortkomt uit de minachting van de Schepper.

Deze hele katholieke leerstellige traditie samenvattend, heeft het recente magisterium op plechtige en definitieve wijze de leer van de Kerk uiteengezet. Zonder zich formeel en theoretisch uit te spreken over kwesties als het moment van de instorting van de ziel en het persoonsbegrip, maar zonder een neutrale houding aan te nemen, gaat de Kerk ervan uit dat het menselijke embryo, in welke staat van ontwikkeling dan ook, een levend menselijk individu is, waarop het beginsel van de onschendbaarheid van het menselijk leven volledig van toepassing is. Daarom wordt duidelijk gesteld:

"Het menselijk wezen moet - als persoon – worden gerespecteerd vanaf het eerste ogenblik van zijn bestaan. (...) Daarom eist de vrucht van de menselijke voortbrenging vanaf het eerste moment van het bestaan ervan, en dat wil zeggen vanaf de vorming van de zygote, de onvoorwaardelijke eerbied, welke aan het menselijk wezen in zijn lichamelijke en geestelijke totaliteit moreel verschuldigd is" (Congregatie voor de Geloofsleer, instructie *Donum vitae*, sectie 1, § 1).

Dezelfde leer wordt verkondigd in *Evangelium vitae*. *Donum vitae* stelt nog:

"Deze leer blijft geldig en wordt bovendien, wanneer dit nog nodig zou zijn, door nieuwe verworvenheden van de biologie van de mens bevestigd, welke erkennen dat zich in de zygote (de zygote is de cel welke uit de versmelting van de kernen van de twee gameten (kiemcellen) voortkomt) welke uit de bevruchting voortkomen, de biologische eigenheid van een nieuw menselijk individu reeds heeft gevormd.

Ongetwijfeld kan geen experimenteel gegeven op zich volstaan om een geestelijke ziel te doen erkennen; niettemin leveren de conclusies van de embryologie een kostbare aanwijzing om rationeel een persoonlijke aanwezigheid te onderscheiden vanaf dit eerste verschijnen van een menselijk leven: waarom zou een menselijk individu geen menselijke persoon zijn? Het Leergezag heeft zich niet uitdrukkelijk vastgelegd op een verklaring van filosofische aard, maar bekrachtigt voortdurend de morele veroordeling van elke abortus provocatus. Deze leer is niet gewijzigd en is onveranderlijk" (sectie 1, § 1).

Deze stellingname kan worden beschouwd als de definitieve ethische leer van de Kerk. Deze is gebaseerd op het verstand (d.w.z. op alles wat tot nu toe is gezegd over de menselijke waardigheid en de ontologische status van het embryo) en op het geloof: we moeten Christus imiteren die iedereen verwelkomt en heelt, vooral de kwetsbaren, die zijn leven geeft voor al zijn broeders en zusters, ook voor hen die hem niet ontvangen.

Een leerling van Christus, een kind van God die zichzelf in Christus geeft, mag het leven van een eigen kind niet uit eigen beweging onderdrukken, omdat een dergelijk leven niet gewenst zou zijn, of om-

dat het zijn eigen projecten belemmert of serieuze problemen veroorzaakt. Dit is een elementaire ethische intuïtie die met geen enkel argument kan worden overwonnen.

3.3 Abortus provocatus

a) Wat is abortus?

De encycliek *Evangelium vitae*, 58, omschrijft vrijwillige abortus als “het opzettelijk doden, hoe hij ook wordt uitgevoerd, van een menselijk wezen in de beginfase van zijn of haar bestaan tussen conceptie en geboorte”. Dit concept van abortus is een lichte wijziging van de definitie die lang in de handboeken werd gebruikt. Daarin werd onder abortus provocatus begrepen elke handeling met het doel een levende en nog niet levensvatbare foetus uit de baarmoeder af te drijven of te verwijderen.

Andere ingrepen die de dood van het embryo of de foetus veroorzaakten, en niet waren opgenomen in deze definitie, kregen andere benamingen, zoals craniotomie, foeticide, embryotomie (wanneer zuigcurettagie niet meer mogelijk is omdat de baby daarvoor te groot is), enz., en werden even zwaar beoordeeld.

Volgens *Evangelium vitae* is abortus provocatus elke vorm van opzettelijk beëindigen van het menselijk leven in de periode tussen conceptie en geboorte:

- het embryo of de foetus wordt gevonden in de eierstokken vóór de innesteling of in de baarmoeder;
- ongeacht de tijd die is verstreken sinds de conceptie;
- ongeacht het middel waardoor deze wordt uitgevoerd (chirurgische ingreep, spiraaltje, implantaten, RU 486 pil, morning-afterpil, methotrexaat [medicijn dat het afweersysteem onderdrukt en ontstekingen remt], etc.);
- ongeacht de motivatie achter de directe abortus (therapeutisch, sociaal, criminologisch, eugenetisch, enz.).

Evangelium vitae, 63 preciseert:

“De zedelijke beoordeling van abortus moet ook worden toegepast op de recente vormen van ingrepen op menselijke embryo's die, ofschoon uitgevoerd voor doelen die in zichzelf gewettigd zijn, onvermijdelijk het doden van die embryo's met zich brengen. Dit is het geval bij proeven op embryo's, die steeds meer voorkomen op het gebied van het biomedisch onderzoek (...). Deze zedelijke veroordeling betreft ook de procedure die levende menselijke embryo's en foetussen misbruikt - die soms speciaal voor dit doel 'gekweekt' zijn door in-vitro-bevruchting - ofwel als 'biologisch materiaal' ofwel als leveranciers van organen of weefsel voor transplantaties bij de behandeling van bepaalde ziekten”.

Historische studies tonen aan dat abortus provocatus geen exclusief fenomeen is van onze tijd. Tegenwoordig presenteert het zich echter wel met nieuwe kenmerken. Zo is de hoeveelheid abortussen nieuw: het jaarlijkse aantal abortussen wereldwijd is zeer hoog. Volgens de laagste schattingen vinden er jaarlijks enkele tientallen miljoenen “legale” abortussen plaats.

Het *Book of the Year 1996* van de *Encyclopaedia Britannica*, die over 1994 de gegevens van 61 landen presenteerde voor een totaal van 3.378 miljoen inwoners (60% van de wereldbevolking), sprak van meer dan 23 miljoen abortussen. Tot de meest indrukwekkende gegevens behoren die van Rusland (339 abortussen per 100 levendgeborenen), Roemenië (265 per 100) en Oekraïne (159 per 100). In Italië zijn er 26 abortussen per 100 levendgeborenen en in de Verenigde Staten 35 op de 100.

Het *Guttmacher Institute* spreekt over de periode 2010-2014 van wereldwijd 56 miljoen *induced abortions* per jaar. De *World Health Organization* (WHO) spreekt van 40-50 miljoen per jaar.

Nieuwe elementen of omstandigheden, die abortus vanuit kwalitatief oogpunt karakteriseren, zijn:

- abortus wordt beschouwd als een recht dat de staat moet erkennen en garanderen; en als zodanig is deze gelegaliseerd;
- abortus wordt uitgevoerd door werkers in de gezondheidszorg, die als professionals de gezondheid en het leven juist zouden moeten bevorderen;
- het valt op dat vaak voor abortus wordt gekozen in familieverband: in 1982 was 71,1% van de vrouwen die in Italië een abortus hadden ondergaan getrouwd. In 1991 was 62,2% gehuwd. Op wereldniveau gebeurt abortus in gezinsverband plaats wanneer echtgenoten de komst van het eerste kind willen uitstellen of wanneer zij geen derde kind wensen;
- in gezinsverband dient abortus soms om incest toe te dekken.

Deze belangrijke nieuwe elementen zijn mogelijk gemaakt door de culturele en economische “steun” van grote internationale organisaties en structuren, die o.a. gebruik maken van manipulatief taalgebruik (vgl. “zwangerschapsonderbreking”) en juridische en politieke argumenten (tolerantie, pluraliteit, etc.). Daardoor heeft men een enorme omslag bewerkstelligd in de publieke opinie over de beschermwaardigheid van het menselijk leven.

b) Abortusmethoden

In het *Handboek Katholieke Medische Ethiek* staat het volgende:

“De meest gebruikte methode voor abortus provocatus tot aan dertien weken zwangerschap is een zuigcurettage, waarbij de baarmoeder leeggezogen wordt. Daarnaast wordt voor abortus tot aan zeven weken zwangerschap ook de abortuspil RU 486 gebruikt. De abortuspil RU 486 bestaat uit twee doses. De eerste dosis bevat *Mifepriston* en maakt het embryo los van de baarmoederwand. De tweede dosis *Prostaglandine*, die twee dagen later wordt ingenomen, zorgt voor samentrekkingen van de baarmoeder, hetgeen leidt tot een abortus. Beide methodes, curettage en de abortuspil worden ook gebruikt voor een overtijdbehandeling.

Een tweede trimesterabortus (tussen dertien en vierentwintig weken zwangerschap) vindt meestal plaats door middel van dilatatie en evacuatie, waarbij de baarmoedermond wordt opgerekt om de foetus instrumenteel te verwijderen. Een andere methode is het medicamenteus opwekken van de bevalling. In 2004 is 68% van alle abortussen in Nederlandse klinieken uitgevoerd door middel van zuigcurettage, 4% met de abortuspil, 7% door dilatatie en evacuatie en in 1% van de gevallen is de bevalling opgewekt (Gevers, Visser e.a. 2005, 56). Sinds het jaar 2000 is het totaal aantal abortussen (inclusief overtijdbehandelingen) relatief stabiel rond 33.000 per jaar. In 2007 werden in Nederlandse klinieken en ziekenhuizen 33.148 abortussen uitgevoerd (Inspectie voor de Gezondheidszorg 2008, 11)” (blz. 124).

Informatie over abortus provocatus vanuit *prolife*-standpunt staat op www.abortus-info.nl. Voor alternatieven voor abortus verwijst de site naar *Er is Hulp* (www.erishulp.nl), de hulpverleningsafdeling van stichting *Schreeuw om Leven*, en naar *Siriz* (www.siriz.nl), voortgekomen uit de *Vereniging tot bescherming van het ongeboren kind* (VBOK).

c) Houding van de Kerk tegenover abortus in de oudheid

Er bestaat verschil van mening over de betekenis van de term *pharmakeia* (Neovulgata: *veneficia*), *toverij*, veroordeeld door Paulus in Gal 5,20. Verschillende auteurs denken dat het Paulus' gebruik van dit woord niet alleen betrekking heeft op de toen gebruikte abortieve middelen, maar dat het ook de abortus zelf omvat.

De vroege Kerk beschouwde abortus als een misdaad tegen het menselijk leven, die voortkomt uit minachting voor de Schepper. De veroordeling van abortus is duidelijk en onvoorwaardelijk. De getuigenissen van deze leer talrijk.

De *Didachè* (1^e eeuw of 1^e helft 2^e eeuw) stelt duidelijk: "Gij zult geen abortus plegen" (2,2) En onder hen die "de weg des doods" kiezen rekent de *Didachè* de "moordenaars van kinderen" en de bedervers van Gods schepselen" (5,2). De *brief van Barnabas* (tussen 70 en 135 na Chr.) beschouwt abortus als een ernstige overtreding van het gebod van naastenliefde: "Gij zult het kind niet afslachten door abortus" (19,5).

Athenagoras van Athene (circa 133 - 190) plaatst de veroordeling van abortus in de context van de strijd van het christendom tegen de veelvormige uitingen van minachting voor het leven in de Romeinse wereld. Hij stelt dat de christenen vrouwen die hun toevlucht nemen tot vruchtafdrijvende medicijnen, als moordenaressen beschouwen, omdat kinderen, zelfs als zij nog in de moederschoot zijn "reeds onder de bescherming van de Goddelijke Voorzienigheid staan".

De apologeet *Marcus Minucius Felix* († 250) vergelijkt abortus in zijn *Octavius*, een dialoog over het christendom tussen de heiden Caecilius Natalis en de christen Octavius Januarius, met "verwantenmoord" (nr. 30). In zijn *Paedagogus* (2,10) veroordeelt *Clemens van Alexandrië* (ca. 150 - ca. 215) abortus als de dood van de zin van de mensheid. *Tertulianus* stelt: "De verhindering van de geboorte is vroegtijdige moord; het doet er niet toe of men een ziel doodt die reeds geboren is of haar ter dood brengt bij de geboorte. Hij is reeds de mens die hij later zal zijn" (*Apologeticum*, 9,8).

Niet minder duidelijk is de *H. Basilius de Grote*: "Er bestaan onder ons geen subtiliteiten die een onderscheid maken tussen de vrucht van een volledig gevormde lichaam en de vrucht die nog geen vorm heeft" (*Epistulae*, 188,2). Abortus is altijd moord. De boetepraktijk van de vroege Kerk was ook duidelijk en unaniem. Deze voorzag in de excommunicatie voor het leven, die door de synode van Ancira (314 na Chr.) werd gematigd door de mogelijkheid van opheffing door tienjarige boetedoening.

We moeten concluderen dat de oude Kerk in de foetus al een menselijk wezen *in actu* ziet, en dat zij abortus provocatus daarom als moord veroordeelt. De herders van de Kerk benadrukken herhaaldelijk: de vrucht van de conceptie is het goddelijke "plasma"; afdrijving vormt een moord onder zwaarste omstandigheden ("verwantenmoord") door de bloedband tussen moeder en kind.

d) Leer van de Kerk inzake abortus

We begrijpen nu dat de prestigieuze *Lexikon für Theologie und Kirche* stelt dat de traditie is zo duidelijk en unaniem is, dat het erop lijkt dat de veroordeling van abortus een geloofswaarheid is. Het Tweede Vaticaans Concilie veroordeelt abortus in *Gaudium et spes*, 51: "Vruchtafdrijving en kindermoord zijn afschuwelijke misdrijven". Paulus VI zei in een toespraak in 1972 dat de leer van de Kerk over abortus niet veranderd is en ook onveranderlijk blijft.

De eenparigheid van de traditie en de leer van de Kerk over abortus wordt synthetisch geïllustreerd in de *Verklaring over abortus procuratus* van de Congregatie voor de Geloofsleer van 18 november 1974: een document waarin nauwkeurig en geordend de kerkelijke leer over het onderwerp op theologische en rationele basis wordt uiteengezet en waarin een duidelijk antwoord wordt gegeven op de belangrijkste bezwaren.

De morele veroordeling van abortus is plechtig bevestigd door de encycliek *Evangelium vitae* van 25 maart 1995. Daarin herinnert de H. Johannes Paulus II eraan dat de H. Schrift niet expliciet spreekt over abortus provocatus (een fenomeen dat niet bestond in de Bijbelse wereld), maar de teksten van de H. Schrift “tonen zulk groot respect voor het menselijk wezen in de moederschoot dat zij als logisch gevolg vereisen dat Gods gebod: ‘Gij zult niet doden’ ook wordt uitgebreid tot het ongeboren kind” (nr. 61). De voetnoot verwijst naar verschillende Bijbelcitaten:

Aldus de profeet Jeremia: “Het woord van Jahwe kwam tot mij: ‘Voordat ik u in de moederschoot vormde, kende ik u, en voordat ge geboren werd, bestemde ik u voor Mij; als profeet voor de volken heb ik u aangewezen’” (Jer 1, 4-5). Van zijn kant spreekt de Psalmist de Heer toe met deze woorden: “Op U heb ik gesteund vanaf mijn geboorte; u bent het die mij uit mijn moederschoot nam” (b:Ps 71, 6) (vgl. Jes 46, 3; Job 10, 8-12; Ps 22, 10-11). Zo benadrukt ook de evangelist Lucas - in de prachtige episode van de ontmoeting van de twee moeders Elizabeth en Maria, en hun twee zoons, Johannes de Doper en Jezus, nog verborgen in de schoot van hun moeders (vgl. Lc 1, 39-45) - hoe zelfs voor de geboorte de twee kleintjes kunnen communiceren: het kind herkent de komst van het Kind en springt op van vreugde.

Johannes Paulus II voegt eraan toe:

“De christelijke Traditie stemt vanaf het begin tot in onze dagen duidelijk overeen in de beschrijving van abortus als een bijzonder ernstige zedelijke verwildering. (...) Door heel de christelijke geschiedenis van tweeduizend jaar heen is deze zelfde leer constant onderwezen door de Vaders van de Kerk en door haar Herders en Leraren. Zelfs wetenschappelijke en filosofische discussies over het specifieke moment van de instorting van de geestelijke ziel hebben nooit aarzeling gewekt over de morele veroordeling van abortus” (nr. 61).

Op basis hiervan en rekening houdend met het herhaalde en unanieme oordeel van het recente Leergezag en na raadpleging van alle bisschoppen van de katholieke Kerk op Pinksteren 1991 verklaarde Johannes Paulus II “dat rechtstreekse abortus, dat wil zeggen gewild als doel of als middel, altijd een zwaar zedelijk misdrijf vormt, aangezien het opzettelijk doden van een onschuldig menselijk wezen betekent” (*Evangelium vitae*, 62). En hij wijst erop dat dit moreel oordeel behoort tot het gewone en universele Leergezag van de Kerk. Dit betekent dat het om een onfeilbare leer gaat.

De basis van dit morele oordeel is het beginsel van de onschendbaarheid van het menselijk leven, dat we al hebben bestudeerd. We moeten hieraan toevoegen dat er bij abortus bepaalde omstandigheden zijn die de aanslag op het leven bijzonder ernstig maken. Het menselijk wezen in de schoot van de moeder is “het absoluut onschuldigste wezen dat men zich kan voorstellen” (*Evangelium vitae*, 58). Het is “helemaal toevertrouwd aan de beschermende zorg van de vrouw die het in haar schoot draagt” (*Evangelium vitae*, 58).

Voorts zijn het vaderschap en moederschap fundamentele menselijke en sociale relaties. Ontbreken die, dan zou er geen menselijk leven zijn. Bovendien vormen ze nog een ander belangrijk aspect van het goddelijk beeld in de mens: via hen nemen man en vrouw deel aan de scheppende liefde van God (vgl. *Evangelium vitae*, 43). Daardoor ontstaat er een delicate en wederkerige vertrouwensrelatie tussen God en de ouders. God vertrouwt het ontluikende leven toe aan de zorg van de ouders en zij vertrouwen erop dat God hen zal helpen het gewicht te dragen van het afhankelijke nieuwe leven.

Abortus provocatus corrumpeert het vader- en moederschap, zowel in menselijk als theologisch opzicht. Het beeld van goddelijke liefde, uitgedrukt in het menselijke voortplantingsvermogen, wordt geschonden. Gods vertrouwen in mensen wordt door hen verraden. De natuurlijke afhankelijkheid en zwakte van het leven in wording, dat geen stem heeft om te protesteren, wordt verkeerd opgevat en misbruikt.

Het is waar dat ouders, en vooral de moeder, soms in ernstige moeilijkheden verkeren en door hun omgeving onder druk worden gezet; daardoor kan de verwijtbaarheid van hun handelen tijdelijk en gedeeltelijk worden verminderd. Maar in een objectieve zin wordt bij abortus provocatus altijd de gelijkenis van ouders en kind met God genegeerd, en aan het kind wordt de gelijkheid in zijn met ons ontzegd, waar het wel recht op heeft.

Ten slotte illustreert de abortuskwestie een crisis in het verstaan van de vrijheid, die namelijk wordt opgevat als een volledige autonomie. Het probleem is dat een ongeboren kind voor zijn overleven volledig afhankelijk is van zijn moeder. Deze fysieke afhankelijkheid neemt echter niet het anders-zijn van de ongeborene weg. In een doorgeschoten opvatting van de vrijheid wordt de zwangerschap dan gezien als een inbreuk op de vrijheid van de moeder. Maar een beeld van de menselijke vrijheid als pure autonomie, los van elke band, beantwoordt niet aan de waarheid van de mens die geschapen naar het beeld van God. God is in zijn essentie “zijn-voor” (Vader), “zijn-van” (Zoon) en “zijn-met” (H. Geest).

e) Enkele bezwaren

In een interview met Guido de Wert (hoogleraar biomedische ethiek aan het Maastricht Universitair Medisch Centrum) en Christine de Die-Smulders (hoogleraar preïmplantatie genetische diagnostiek aan hetzelfde MUMC) lezen we:

“Als je pas bevruchte eicellen beschouwt als menselijk leven, moet je ook ivf afschaffen, vindt De Die. ‘Bij elke ivf-behandeling maken we veel meer embryo’s dan we terug kunnen plaatsen in de baarmoeder.’ Dat een bevruchte eikel wel in potentie een mens is, vindt ze relatief. ‘De meeste embryo’s in dat stadium hebben die potentie niet. Ook in de natuur gaan verreweg de meeste ervan nog verloren’” (*Nederlands Dagblad*, 30 juni 2018).

Mgr. André Léonard schrijft in zijn boekje *Je lichaam om lief te hebben*:

“Tegenwoordig willen bepaald geesten vroegtijdige abortus en genetische manipulatie valse-lijk legitimeren onder het voorwendsel dat het embryo tot de dertiende dag nog niet echt ge-individualiseerd is, omdat het zich nog kan delen en (echte) tweelingen kan vormen. In feite bewijst het ontstaan van een tweeling helemaal niet dat het oorspronkelijke embryo geen individu was. Het is gewoonweg een raadselachtige overgangsvorm van één naar twee individuen, een bijzondere vorm van biologische vermenigvuldiging.

Ook hef feit dat er een belangrijk aantal voortijdige en natuurlijke abortussen plaatsvinden zonder dat de vrouw zich er zelfs van bewust is, moet je niet in verwarring brengen. Sommigen zeggen inderdaad: ‘Aangezien de natuur vele embryo’s elimineert, waarom zouden we dit dan ook niet kunnen doen?’ Maar sinds wanneer is het automatisch goed om het gedrag van de natuur na te bootsen?

Anderen werpen tegen: ‘Hoe kunnen we ons voorstellen dat al deze embryo’s mensen zouden zijn en dus over een eeuwige bestemming beschikken?’ Ik geef grif toe dat de vroegtijdige dood van duizenden embryo’s, net zoals overigens het lijden en de dood van volwassenen, deel uitmaakt van deze gevallen wereld, ‘onderworpen aan een zinloos bestaan’, zoals Paulus zegt (*Rom 8,20*), die het huidige universum is. Dit gezegd zijnde is het niet moeilijk voor God

om zowel deze menigte embryo's als deze menigte mensen die na hun geboorte stierven, naar hun eeuwige volmaaktheid te leiden. In het aanschijn van de volheid van het eeuwige leven zijn wij allemaal foetussen in wording, mensen in de groei" (blz. 104-105).

f) Politieke problemen in verband met abortus

Omdat abortus in veel landen abusievelijk is gelegaliseerd, is het nu een ethisch-politiek probleem geworden. De kern van het probleem ligt in het feit dat er in verschillende landen een politieke meerderheid is om in het rechtssysteem een discriminatieverbod op te nemen, maar dat er tegelijkertijd een nieuwe vorm van discriminatie is bijgekomen: die van ongeborenen door hen het recht op leven te ontzeggen. Het aantal slachtoffers daarvan kan in kwantitatieve zin vergeleken worden met een derde wereldoorlog.

De encycliek *Evangelium vitae* gaat in op de politieke implicaties van abortus. Ze ziet het recht niet als een repressief instrument om tegen de moeder te gebruiken, maar als een ordening van de rechtvaardigheid:

"Neemt een parlementaire of maatschappelijke meerderheid, wanneer ze de rechtmatigheid van de onder bepaalde voorwaarden uitgevoerde doding van het ongeboren menselijke leven goedkeurt, soms niet een 'tirannieke' besluit tegen het zwakste en meest weerloze menselijk wezen? (...) Men mag echter democratie niet in die mate tot mythe maken dat ze tot een vervanging wordt van moraliteit of tot een panacee tegen de onzedelijkheid. Van nature is zij een 'orde' en, als zodanig, een werktuig en niet een doel. Haar 'zedelijk' karakter komt niet vanzelf, maar hangt af van de overeenstemming met de zedenwet waaraan zij, zoals ieder ander menselijk gedrag, onderworpen moet zijn" (*Evangelium vitae*, 70).

De encycliek noemt als eerste de belangrijkste juridische en politieke argumenten van wetten die de onvoorwaardelijke waarde van het menselijk leven niet respecteren (nrs. 68-70). Vervolgens gaat zij verder met het bestuderen van de relatie tussen de burgerlijke wet en de morele wet (nrs. 71-72). Deze beschouwing eindigt met de volgende verklaring:

"De wetten die abortus en euthanasie toelaten en bevorderen, stellen zich dus niet alleen radicaal op tegen het welzijn van het individu, maar ook tegen het gemeenschappelijk welzijn, en missen daarom iedere geloofwaardige rechtsgeldigheid. Het niet erkennen van het recht op leven gaat het meest rechtstreeks en onherstelbaar in tegen de mogelijkheid om het algemeen welzijn te realiseren, juist omdat het leidt tot het doden van de mens: de maatschappij bestaat juist om in dienst van hem te staan. Daaruit volgt dat, wanneer een burgerlijke wet abortus en euthanasie goedkeurt, zij juist daarom geen echte, zedelijk verplichtende burgerlijke wet meer is" (nr. 72).

Hieruit volgt de "ernstige en duidelijke plicht, om zich ertegen te verzetten met behulp van het beroep op gewetensbezwaren" (nr. 73); voorts de morele onmogelijkheid zijn stem eraan te geven (nr. 73) of mee te werken aan zijn toepassing:

"Want vanuit moreel gezichtspunt is het nooit geoorloofd formeel aan het kwaad mee te werken. Zo'n medewerking vindt plaats wanneer de uitgevoerde handeling ofwel op grond van haar aard, ofwel vanwege de vorm die zij in een concreet kader aanneemt, gekarakteriseerd moet worden als directe deelname aan een tegen het onschuldige mensenleven gericht daad of als instemming met de immorele bedoeling van de hoofddader. Deze medewerking kan nooit worden gebillijkt" (nr. 74).

De encycliek signaleert nog een bijzondere kwestie, die zich nogal eens voordoet: “Een bijzonder gewetensprobleem kan zich voordoen in de gevallen waarin een parlementaire stemming beslissend zou zijn voor het aannemen van een strengere wet, bedoeld om het aantal legale abortussen te beperken, in plaats van een wet die meer toelaat, wanneer die reeds zou zijn aangenomen of ter stemming gereed zou liggen” (nr. 73). Zij stelt vervolgens:

“In een geval als het juist genoemde, wanneer het niet mogelijk is een abortuswet af te wenden of volledig af te stemmen, zou het een afgevaardigde, wiens persoonlijke absolute tegenstand tegen abortus duidelijk en aan iedereen bekend gemaakt was, geoorloofd kunnen zijn wetsvoorstellen te steunen die ten doel hebben de schade te beperken van zo’n wet en die de negatieve effecten op het gebied van de cultuur en de openbare moraal verminderen. Zo werkt men namelijk niet ongeoorloofd mee aan een onrechtvaardige wet, maar veeleer wordt een wettige en passende poging ondernomen om de kwade aspecten te beperken.”

De oplossing die voor dit specifieke gewetensprobleem wordt gegeven, moet worden gezien in de context van de ethische plichten versus onrechtvaardige wetten. In wezen komt de gegeven oplossing erop neer dat, wanneer het niet mogelijk is een onrechtvaardige wet volledig in te trekken, het rechtmatig en zelfs geboden is over te gaan tot gedeeltelijke intrekking, op voorwaarde dat dat kan zonder aanstoot of verwarring te veroorzaken en zonder echt verantwoordelijk gesteld te kunnen worden voor het kwaad dat nadien van kracht blijft.

De tegen de abortuswetgeving voorgestelde argumenten zijn in overeenstemming met de constitutionele rechtsleer die ervan uitgaat dat de grondrechten niet louter de vrijheid van het individu tegen de staat uitdrukken, maar een meer “institutioneel” begrip van deze rechten: ze zijn niet alleen gewaarborgde vrijheden van het individu tegen staatsinmenging, maar drukken ook een waardenorde van de politieke gemeenschap. Grondrechten zijn niet alleen vrijheden *ten opzichte van* de staat, maar ook vrijheden *in* de staat.

De fundamentele rechten, in het bijzonder het recht op leven, staan niet alleen garant voor immuniteit tegenover de staat; ze verlenen de persoon ook het recht om door wetgeving beschermd te worden tegen misbruik door anderen.

P. Häberle schrijft dat “als persoonlijke vrijheid niet strafrechtelijk beschermd zou worden tegen de dreiging van machtsmisbruik door anderen, de vrijheid geen betekenis zou hebben voor het sociale leven als geheel. Dan zou de machtigste gewoon zijn wil opleggen. Het beoogde resultaat waarop de grondrechten gericht zijn zou dan op losse schroeven komen te staan, omdat dan zelfs de individuele vrijheden ernstig zouden worden bedreigd”.

Grondrechten zijn er niet alleen om de belangen buiten de politieke sfeer te beschermen. De grondrechten willen ook de vrijheden garanderen die essentieel zijn voor een democratie. Grondrechten zijn de ‘functionele basis’ van het democratisch leven. Zij verlenen garanties voor de gemeenschap, voor de openbare orde en structureren de samenleving. Grondrechten vervullen dus ook een sociale functie in de bescherming van het publiek belang.

We moeten hieruit concluderen dat wanneer wetten abortus toestaan of bevorderen, zij ook strijden met de eisen van het algemeen belang:

“De wetten die abortus en euthanasie toelaten en bevorderen, stellen zich dus niet alleen radicaal op tegen het welzijn van het individu, maar ook tegen het gemeenschappelijk welzijn, en missen daarom iedere geloofwaardige rechtsgeldigheid. Het niet erkennen van het recht op leven gaat het meest rechtstreeks en onherstelbaar in tegen de mogelijkheid om het algemeen welzijn te realiseren, juist omdat het leidt tot het doden van de mens: de maat-

schappij bestaat juist om in dienst van hem te staan. Daaruit volgt dat, wanneer een burgerlijke wet abortus en euthanasie goedkeurt, zij juist daarom geen echte, zedelijk verplichtende burgerlijke wet meer is" (*Evangelium vitae*, 72).

De huidige abortuswetgeving, die voorwendt het moederschap te beschermen en een regulering van abortus in te voeren, kan niet worden beschouwd als een bescherming van het ongeboren leven die verenigbaar is met het fundamentele recht op leven. Zo onderstreept *Evangelium vitae* dat de abortuswetgeving "in totale en onverzoenlijke tegenspraak is met het onaantastbare recht op leven dat alle mensen eigen is. Zij ontkent bovendien de gelijkheid van allen voor de wet" (nr. 72).

g) Canonieke en pastorale aspecten

We zagen al dat abortus provocatus met excommunicatie bestraft wordt. Voor de Latijnse Kerk bepaalt *CIC* 1398: "Wie vruchtafdrijving bewerkt met daadwerkelijk gevolg, loopt een excommunicatie van rechtswege op". In de Oosterse Kerken wordt abortus ook met excommunicatie bestraft, maar niet *latae sententiae*.

De Pauselijke Commissie voor de authentieke interpretatie van de *CIC* zei dat onder abortus niet alleen de afdrijving van de onrijpe vrucht moet worden verstaan, zoals gedefinieerd door Sixtus V in 1588, maar ook "de verkregen dood van de foetus op welke wijze en op elk gewenst moment vanaf de conceptie dan ook". Voor strafrechtelijke doeleinden wordt dus hetzelfde abortusbegrip gehanteerd als enkele jaren later *Evangelium vitae*, 58 heeft geformuleerd (zie 3.3 a).

Excommunicatie is een ernstige medicinale canonieke straf, die bepaalde rechten en geestelijke goederen ontnemt, waaronder de ontvangst van de sacramenten. In de Latijnse Kerk loopt men haar automatisch op wanneer de abortus provocatus vaststaat (*effectu secuto*) en het delict ernstig verwijtbaar is (vgl. *CIC* 1321 § 1: "Niemand wordt gestraft, tenzij de door hem bedreven uiterlijke schending van een wet of verordening hem ernstig aangerekend kan worden wegens opzet of wegens schuld").

In individuele gevallen moeten echter gekeken worden naar mogelijke strafuitsluitingsgronden. Zo bepaalt *CIC* 1323:

"Aan geen enkele straf is onderworpen degene die, wanneer hij een wet of verordening geschonden heeft:

1. het zestiende levensjaar nog niet voltooid heeft;
2. zonder schuld onwetend was dat hij een wet of verordening schond; onoplettendheid en dwaling echter worden gelijkgesteld met onwetendheid;
3. gehandeld heeft uit fysieke dwang, of wegens een toevallige omstandigheid die hij niet kon voorzien of die hij weliswaar voorzag maar niet kon tegengaan;
4. gehandeld heeft onder druk van ernstige vrees, hoewel slechts relatief ernstig, of uit nood of wegens ernstig ongemak, tenzij echter de handeling intrinsiek slecht is of de zielen tot na-deel strekt;
5. gehandeld heeft uit wettige verdediging tegen een onrechtmatige aanvaller van zichzelf of van een ander, daarbij de vereiste gematigdheid in acht nemend;
6. het gebruik van het verstand miste, onverminderd de voorschriften van de canones 1324, § 1, nr.2 en 1325;
7. zonder schuld gemeend heeft dat een van de omstandigheden aanwezig was waarover in de nrs.4 en 5".

Voorts moet men kijken naar de verzachtende omstandigheden genoemd in *CIC* 1324 § 1:

De dader van de schending wordt niet van straf uitgezonderd, maar de straf bij wet of verordening bepaald moet gematigd worden of in de plaats hiervan een boetedoening aangewend worden, indien het misdrijf begaan is:

1. door wie slechts een onvolkomen gebruik van het verstand had;
2. door wie het gebruik van het verstand miste wegens dronkenschap of een andere gelijkaardige geestesstoring, waaraan hij schuldig was;
3. uit hevige hartstocht, die nochtans niet alle overleg van de geest en instemming van de wil overstemde en verhinderde, en mits de hartstocht zelf niet vrijwillig opgewekt of gevoed was;
4. door een minderjarige die de leeftijd van zestien jaar voltooid heeft;
5. door wie gehandeld heeft onder druk van ernstige vrees, hoewel slechts relatief ernstig, of uit nood of wegens ernstig ongemak, indien het misdrijf intrinsiek slecht is of de zielen tot nadeel strekt;
6. door wie gehandeld heeft uit wettige verdediging tegen een onrechtmatige aanvaller van zichzelf of van een ander, daarbij echter de vereiste gematigdheid niet in acht nemend;
7. tegen iemand die op ernstige en onrechtmatige wijze uitdaagt;
8. door wie uit dwaling, maar door eigen schuld, gemeend heeft dat een van de omstandigheden aanwezig was waarover in can. 1323, nrs. 4 en 5;
9. door wie zonder schuld niet wist dat aan een wet of verordening een straf verbonden was;
10. door wie gehandeld heeft zonder volle toerekenbaarheid, mits deze voldoende zwaar gebleven is.

CIC 1324 § 3 bepaalt dat de schuldige in bovengenoemde omstandigheden niet gehouden is aan een van rechtswege opgelopen straf.

Excommunicatie na de abortus is niet voorbehouden aan de Heilige Stoel en wordt gewoonlijk ook niet afgekondigd of verklaard. Daardoor kan zij worden kwijtgescholden door de plaatselijke bisschop, zoals *CIC* 1355 § 2 stelt:

“Een van rechtswege opgelopen, nog niet verklaarde en bij wet vastgestelde straf, kan de Ordinaris, indien ze niet aan de Apostolische Stoel voorbehouden is, kwijtschelden aan zijn onderdanen en aan degenen die in zijn ambtsgebied verblijven of daar het misdrijf begaan hebben, en ook iedere Bisschop in het kader evenwel van een sacramentele belijdenis”.

De kwijtschelding kan ook worden verricht door de kanunnik-penitencier of door andere door de bisschop aangestelde priesters (vgl. *CIC* 508); voorts door de aalmoezeniers van ziekenhuizen, gevangenen en schepen. Zo bepaalt *CIC* 566 § 2: “In verzorgingsinstellingen, gevangenen en tijdens zeereizen, heeft een cappellanus bovendien de bevoegdheid, alleen op die plaatsen uit te oefenen, om te absolveren van van rechtswege opgelopen censuren die niet gereserveerd en niet verklaard zijn, onverminderd het voorschrift van can. 976”.

En canon 976 stelt: “Iedere priester, zelfs al heeft hij geen bevoegdheid om Biecht te horen, absoluteert geldig en geoorloofd iedere boeteling die in stervensgevaar verkeert, van elke censuur en zonde, ook al is een bevoegd priester aanwezig”.

Voor spoedeisende gevallen bepaalt *CIC* 1357:

“§ 1 Onverminderd de voorschriften van de canones 508 en 976, kan de biechtvader een van rechtswege opgelopen en niet verklaarde censuur van excommunicatie of interdict kwijtschelden in het sacramentele inwendig rechtsbereik, indien het de biechteling zwaar valt in

staat van ernstige zonde te blijven gedurende de tijd noodzakelijk voor de bevoegde Overste om voorzieningen te treffen.

§ 2 Bij het verlenen van kwijtschelding dient de biechtvader de biechteling de verplichting op te leggen om binnen een maand op straffe van terugval in de straf zich te wenden tot de bevoegde Overste of tot een priester die de bevoegdheid heeft, en diens opdrachten uit te voeren; intussen dient hij een passende boetedoening en, in zover het dringend is, herstel van ergernis en schade op te leggen; zich wenden tot de Overste of priester kan echter ook gebeuren door middel van de biechtvader, zonder vermelding van naam”.

In de oosterse Kerken is de absolutie van abortus voorbehouden aan de bisschop van een eparchie (bisdom).

Geëxcommuniceerd worden kunnen ook de moeder van de zwangere vrouw, die met de abortus heeft ingestemd, de uitvoerende arts en zijn medewerkers, en medeplichtigen (opdrachtgevers, aanstichters), d.w.z. degenen zonder wier hulp de abortus niet zou zijn gepleegd. Zo lezen we in *CIC* 1329:

“§ 1 Wie in gezamenlijk overleg om een misdrijf te begaan tot het misdrijf samenwerken, en in de wet of verordening niet uitdrukkelijk genoemd worden, worden, indien voor de hoofdader straffen bepaald zijn die bij uitspraak opgelegd worden, aan dezelfde straffen onderworpen of aan andere van dezelfde of geringere zwaarte.

§ 2 Medeplichtigen die in de wet of verordening niet genoemd worden, krijgen de van rechtswege opgelopen straf die aan het misdrijf verbonden is, indien zonder hun hulp het misdrijf niet gepleegd zou zijn, en de straf van die aard is dat zij hen treffen kan; anders kunnen zij gestraft worden met bij uitspraak opgelegde straffen”.

Vanuit pastoraal oogpunt is voorzichtigheid geboden om mensen die bij de abortus betrokken zijn geweest op te vangen en te helpen. We moeten hier een onderscheid maken tussen verschillende situaties en rekening houden met wat de H. Johannes Paulus II schreef over vrouwen die een abortus hebben ondergaan:

“De Kerk is zich bewust van de vele factoren die uw beslissing mogelijk hebben beïnvloed, en ze twijfelt er niet aan dat het in veel gevallen een smartelijke, misschien zelfs dramatische beslissing was. De wond in uw hart is waarschijnlijk nog niet geheeld. Zeker was en blijft wat gebeurd is ten diepste verkeerd. Laat u echter niet door moedeloosheid meevoeren en verlies uw hoop niet. Tracht liever te begrijpen wat er gebeurd is en zie het eerlijk onder ogen. Als u dat nog niet gedaan hebt, stel u dan nederig en vertrouwvol open voor berouw. De Vader van barmhartigheid wacht op u, om u in het sacrament van de verzoening zijn vergeving en vrede aan te bieden. U zult merken dat er niets verloren is, en u zult ook uw kind aan dezelfde God en Zijn barmhartigheid hoopvol kunnen toevertrouwen. Met de vriendelijke en deskundige hulp en raad van andere mensen zult u, met uw doorleefde getuigenis, tot de meest welsprekende verdedigers van ieders recht op het leven kunnen horen. Door uw inzet voor het leven, hetzij door het aanvaarden van de geboorte van andere kinderen, hetzij door de opname van en de aandacht voor kinderen die het meest behoefte hebben aan nabijheid, zult u scheppers zijn van een nieuwe kijk op het menselijk leven” (*Evangelium vitae*, 99).

Geheel verschillend kan zijn de morele verwijtbaarheid van de uitvoerders of aanstichters van abortus, of van hen die om triviale redenen, in koel overleg of uit lichtzinnigheid hebben gehandeld. Abortus is in elk geval een diepe wond die niet op een oppervlakkige manier genezen kan worden. De ernst of het belang ervan wegnemen, geeft hooguit een tijdelijke opluchting.

De waarheid moet echter worden gepresenteerd in het perspectief van barmhartigheid en de goddelijke vergeving, zodat de betrokkenen niet worden verpletterd door het gewicht van hun schuld, noch in wanhoop vervallen. Het is geen kwestie van pastorale strengheid of welwillendheid, maar van het in elk concreet geval zoeken naar de geschikte manieren om door de genade van God de volledige en diepe genezing van de ziel te bewerkstelligen.

Bij de start van het Heilig Jaar van Barmhartigheid in 2015 bepaalde paus Franciscus dat alle priesters aan vrouwen die abortus hebben laten uitvoeren de absolutie mochten geven. Bij de afsluiting van het Heilig Jaar in 2016 heeft de paus zijn toestemming daarvoor verlengd in zijn apostolische brief *Misericordia et Misera* (20 november 2016). Hij heeft bepaald dat de toestemming voor onbepaalde tijd geldt. Hij schrijft:

“Op grond van deze nood, en opdat er geen enkele hindernis zou staan tussen de vraag naar verzoening en de vergeving van God, verleen ik vanaf nu aan alle priesters, krachtens hun ambt, de mogelijkheid om de absolutie voor de zonde van abortus te geven. Wat ik heb toegestaan tijdens de beperkte duur van het Jubeljaar wordt nu, niettegenstaande andersluidende bepalingen, verlengd in de tijd. Ik wil nogmaals met alle kracht herhalen dat abortus een zware zonde is, omdat ze een einde maakt aan een onschuldig leven. Maar met dezelfde kracht moet en kan ik ook beweren dat er geen zonde bestaat die niet door Gods barmhartigheid aangeraakt en vernietigd kan worden, op voorwaarde dat ze een berouwvol hart vindt dat vraagt om de verzoening met de Vader. Moge iedere priester daarom, op deze bijzondere weg naar verzoening, een gids, steun en troost zijn voor de Biechtelingen” (nr. 12).

h) Indirecte abortus

De dood van het embryo of de foetus in de baarmoeder kan plaatsvinden als een neveneffect (dus indirect) dat wel te voorzien maar op geen enkele manier gewenst was. Daarvan is sprake bij een noodzakelijke en dringende therapeutische ingreep bij de moeder wegens een pathologie (tumor, enz.), en niet wegens dezelfde zwangerschap. We worden hier geconfronteerd met een handeling met dubbel effect, die ook als zodanig moet worden beoordeeld.

Na alle omstandigheden zorgvuldig te hebben geëvalueerd, met name de mogelijkheid van alternatieve therapieën of het uitstellen van de therapie, en rekening houdend met het feit dat het accepteren van offers en risico's om kinderen te redden deel uitmaakt van de missie van de moeder, kan zo'n therapeutische ingreep moreel gewettigd zijn volgens de morele beginselen van handelingen met een dubbel effect.

In die zin sprak Pius XII in zijn toespraak tot het congres van de *Fronte della Famiglia* en tot de *Bond van Grote Gezinnen* op 27 november 1951. Eerst zei hij dat het kiezen voor het leven van ofwel de moeder ofwel het kind een vals dilemma is:

“Nooit en in geen enkel geval heeft de Kerk geleerd, dat het leven van het kind moet gesteld worden boven dat van de moeder. Het is onjuist de kwestie te stellen met dit alternatief: óf het leven van het kind óf dat van de moeder. Neen, nóch het leven van de moeder nóch dat van het kind mag het voorwerp worden van een daad van rechtstreekse vernietiging. Voor alle twee geldt slechts één eis: alles in het werk stellen om het leven van beiden te redden van moeder en kind” (nr. 10).

En hij zegt vervolgens:

“Met opzet hebben wij steeds de uitdrukking gebruikt: ‘rechtstreekse aanslag op het leven van een onschuldige’, ‘rechtstreeks doden’. Want als bijvoorbeeld het behoud van de toekomstige moeder afhankelijk van haar zwangerschap dringend een chirurgisch ingrijpen zou vorderen of een andere therapeutische behandeling, die als bijkomstig gevolg, op geen enkele wijze gewild of bedoeld, maar onvermijdelijk, de dood van de vrucht met zich zouden brengen, dan zou men een dergelijke handeling niet meer een rechtstreekse aanslag op het leven van een onschuldige kunnen noemen. In deze omstandigheden kan de operatie, evenals een ander dergelijk medisch ingrijpen, geoorloofd zijn, mits het gaat over een goed van hoge waarde, zoals het leven, en mits men de operatie niet kan uitstellen tot na de geboorte van het kind en ook niet een ander afdoend middel kan gebruiken” (nr. 15).

Dit soort interventies werd vervolgens *indirecte abortus* genoemd. De naam is niet gelukkig, want vanuit een moreel oogpunt zijn deze ingrepen geen keuze voor abortus: men kiest er niet voor om abortus te plegen, maar om het leven van de moeder te redden door een enig mogelijke ingreep, die therapeutisch is en de dood niet beoogt. Natuurlijk maakt het gewicht van het neveneffect (de grotere of kleinere mogelijkheid van de dood van het kind) een zeer zorgvuldige beoordeling van de proportionaliteit en de andere omstandigheden noodzakelijk.

Er zijn nog andere soorten klinische situaties, zoals buitenbaarmoederlijke zwangerschappen. Hier is de pathologie niet afhankelijk van de zwangerschap, maar wordt ze gevormd door de pathologische manier waarop zij ontstaat. Als de buitenbaarmoederlijke zwangerschap niet spontaan wordt opgelost, ontstaat een situatie waarin het leven van het kind al onherroepelijk door de natuur veroordeeld is.

De arts zal zijn therapie dan moeten richten op het redden van het enige levensvatbare leven, altijd met het grootste respect voor het leven dat noodzakelijkerwijs uitdooft. Het feit dat de “keuze” tussen het ene en het andere leven al door de natuur is genomen, geeft de arts niet de toestemming om de keuze te maken om te doden, maar om de noodzakelijke procedures te volgen om ernstige nutteloze risico's voor de moeder te voorkomen.

Deze en andere soortgelijke situaties verschillen sterk van de *therapeutische abortus*, die een *directe* abortus is, bedoeld als middel om de fysieke of psychische gezondheid van de moeder te verbeteren.

i) Interceptie en contragestatie

De tekst in deze paragraaf is overgenomen uit het *Handboek Katholieke Medische Ethiek*, blz. 176:

Interceptie is de term die past bij die middelen die de conceptie niet vermijden, maar in feite abortief werken ook al wordt dit door de meeste mensen niet zo gezien. Dit geldt bijvoorbeeld voor het ‘spiraaltje’ (*Intra-Uterine Device*) dat in de baarmoeder wordt geplaatst en voorkomt dat de bevruchte eicel zich kan innestelen.

Een soortgelijk effect hebben de ‘morning after pill’ en ook de abortuspil (*RU 486*), die de ingenestelde vrucht van de baarmoederwand losmaken: dit noemt men dan contragestatie (*Dignitas personae*, nr. 23). Door dit effect is er dus geen sprake van anticonceptie, maar van abortus omdat het afdrijven van de vrucht wordt bewerkt (Rhonheimer 1997, 449).

Ook al kan de bedoeling van contragestatie zijn dat de menstruatie weer op gang wordt gebracht, toch werkt de methode feitelijk abortief (*Dignitas personae*, nr. 23). De morele beoordeling van deze middelen is dan ook in principe dezelfde als bij *abortus provocatus* en een adequatere en juistere voorlichting omtrent de effecten van *interceptiva* is om dezelfde reden noodzakelijk.

Het is goed om zich te realiseren dat de 'gewone' anticonceptiepil onbedoeld soms ook een interceptief effect kan hebben, vergelijkbaar met het spiraaltje. Bij het gebruik van deze hormonale anticonceptie wordt in een aantal gevallen de ovulatie namelijk niet verhinderd. Raakt een dergelijke eikel ook nog bevrucht dan treft het bij aankomst in de baarmoeder een slijmvlies aan dat op zijn komst niet is voorbereid omdat het door de hormonen in de pil zo is aangetast dat de zich al delende zygote zich niet kan innestelen. Het embryo gaat te gronde en wordt uitgedreven.

Dit is ethisch gelijk te stellen met een abortus, al weten de meeste pilgebruiksters dit waarschijnlijk niet of denken dat de 'pil' altijd de ovulatie voorkomt. Het spiraaltje heeft zelfs tot doel een abortus te veroorzaken want dit instrument verwondt als methode het baarmoederslijmvlies zodanig, dat innesteling van het embryo praktisch onmogelijk wordt.

3.4 Prenatale diagnostiek

Onder prenatale diagnostiek verstaan we een reeks van technieken (echografie, foetoscopie, placentocentesis, bemonsteren van het chorion villi, vruchtwaterpunctie) die inzicht geven in de mogelijke aanwezigheid van misvormingen of genetische ziekten bij de foetus. Het gaat dus om een diagnostische techniek die kennis verschaft over de toestand van de foetus.

Deze praktijk kan ethische problemen opleveren als gevolg van een wijdverspreide mentaliteit ten gunste van abortus en van bepaalde opvattingen over de kwaliteit van leven. Daardoor kan een negatieve diagnose zich presenteren als een advies om over te gaan tot abortus.

De vraag is of zorgverleners die zich ervan bewust zijn dat ieder mens recht op leven heeft ongeacht zijn of haar gezondheidstoestand, een prenatale diagnose mogen stellen als zij weten dat een negatief resultaat tot een abortus zal leiden.

De instructie van de Congregatie voor de Geloofsleer *Donum vitae* (Over het beginnend menselijk leven en waardigheid van de voortplanting, 1987) geeft de leer van de Kerk over dit onderwerp duidelijk weer: Prenatale diagnostiek is moreel geoorloofd wanneer deze "het leven en de integriteit van het embryo en de menselijke foetus eerbiedigt en gericht is op de bescherming of individuele genezing ervan" (1,2).

Er wordt dus erkend dat prenatale diagnostiek op zichzelf niet eenduidig gericht is op abortus, omdat bij sommige genetische ziekten met succes kan worden ingegrepen, op dezelfde wijze als bij andere medische of chirurgische ingrepen. De *invasieve* technieken brengen als risico met zich mee dat ze onbedoeld kunnen leiden tot een abortus. Daarom moeten deze worden gerechtvaardigd door de onderzoeken of door familieantecedenten.

Er doet zich een andere situatie voor wanneer men handelt uit gebrek aan respect voor het leven. De instructie *Donum vitae* stelt dat prenatale diagnostiek "ernstig in strijd is met de morele wet, wanneer ze naargelang de resultaten, de mogelijkheid overweegt een abortus op te wekken: een diagnostiek die het bestaan van een misvorming of van een erfelijke ziekte aantoon, mag niet gelijk staan aan een doodvonnis" (1,2).

"Daarom", zo gaat *Donum vitae* verder, "zou de vrouw die de diagnose vraagt met de uitgesproken bedoeling tot abortus over te gaan in geval de uitslag het bestaan van een misvorming of afwijking bevestigt, een ernstig ongeoorloofde daad begaan. Eveneens zouden de echtgenoot of ouders of ieder ander in strijd met de moraal handelen, wanneer zij de diagnose aan de vrouw in verwachting zouden aanraden of opdringen met dezelfde bedoeling eventueel tot een abortus te komen" (1,2).

De instructie bepaalt voorts:

“Evenzo zou de specialist verantwoordelijk zijn voor de ongeoorloofde medewerking, die bij het uitvoeren van de diagnose en het meedelen van de uitslag ervan opzettelijk zou bijdragen het verband tussen prenatale diagnose en abortus vast te stellen of te bevorderen. Tenslotte moet als een schending van het recht op het leven ten aanzien van het ongeboren leven en als een aanslag op de oorspronkelijke rechten en plichten van de echtgenoten, een richtlijn of programma van de burgerlijke overheden en gezondheidsorganisaties of wetenschappelijke organisaties worden veroordeeld, die op enigerlei wijze het verband tussen prenatale diagnose en abortus bevorderen of de vrouw in verwachting rechtstreeks ertoe brengen zich aan een prenatale diagnose te onderwerpen met de vooropgezette bedoeling foetussen die door misvormingen of erfelijke ziekten zijn aangetast of deze overbrengen te verwijderen” (1,2).

Een specifiek probleem doet zich voor wanneer de arts vóór de uitvoering van de onderzoeken niet weet wat de wil van de moeder zal zijn als de diagnose ongunstig is. Wij zijn met Sgreccia van mening dat “de specialist, bewust en overtuigd van de plicht om degene die geboren gaat worden te beschermen, de test met de nodige zorg kan uitvoeren en alle noodzakelijke bijstand kan verlenen aan de vrouw en haar partner, opdat zij een mogelijke ongunstige diagnose accepteren”.

De arts kan zich in deze gevallen niet beperken tot het ‘neutraal’ meedelen van de testresultaten; de daaropvolgende beslissing van de moeder zal grotendeels afhangen van de steun en de solidariteit van de medici.

3.5 Kunstmatige voortplanting

a) Overzicht van kunstmatige voortplantingstechnieken

Het *Handboek Katholieke Medische Ethiek* (blz. 178) stelt het volgende:

“Onder kunstmatige seksuele voortplanting wordt elke handeling of procedure verstaan die erop gericht is een menselijke eicel met een menselijke zaadcel te bevruchten, buiten de natuurlijke seksuele gemeenschap tussen man en vrouw.

Eicel en zaadcel worden op kunstmatige wijze bijeen gebracht zodat er een menselijke zygote ontstaat. Dat gebeurt zowel bij de kunstmatige inseminatie (waarbij de vorming van de zygote nog wel in het lichaam van de moeder plaatsvindt) als bij de *in vitro fertilisatie* (IVF), waarbij de gehele procedure zich in het laboratorium afspeelt.

Kunstmatige voortplantingstechnieken openen de weg voor andere afwijkingen van de door God in de natuur gegeven orde, zoals heterologe voortplanting, het verkrijgen van een kind voor homoseksuele paren en draagmoederschap. Verder roepen deze technieken ook ernstige vragen op zoals het grote verlies van embryo's en het lot van niet geïmplanteerde embryo's.

Het moge zo zijn dat in veler ogen deze kunstmatige technieken een hulpmiddel zijn om de kinderen van hen die langs natuurlijke weg geen kinderen kunnen krijgen te beantwoorden, toch gaan zij in tegen de door God in de natuur gelegde orde. Moreel gezien stelt de mens zich zo niet in dienst van Gods scheppingswerk, maar manipuleert het.

Zeker is het geoorloofd om binnen de grenzen van het natuurlijke gebruik van de seksuele vermogens, naar middelen te zoeken om een verminderde vruchtbaarheid te verbeteren en stoornissen in bouw en functie van de voortplantingsorganen en de regeling van de vruchtbaarheid te normaliseren. Dat wordt met een vrij nieuwe term 'Fertility Care' genoemd.

Deze vorm van geneeskunde en begeleiding omvat zowel het optimale gebruik van de natuurlijke mogelijkheden om het moment van de ovulatie te bepalen, als specifieke medicamenteuze en chirurgische (*napro-surgery, natural procreative surgery*) ingrepen om de falende vruchtbaarheid te herstellen".

De van kunstmatige voortplantingstechnieken kunnen worden verdeeld in twee hoofdgroepen: *intracorporale* bevruchting en *extracorporale* bevruchting. In de eerste vindt de ontmoeting tussen de twee gameten plaats in het lichaam van de vrouw; in de tweede, wordt dat bewerkstelligd buiten het lichaam; de resulterende embryo of embryo's worden vervolgens overgebracht in het lichaam van de vrouw. Zowel de eerste als de tweede kunnen *homoloog* of *heteroloog* zijn. Ze zijn homoloog wanneer de gameten van het paar worden gebruikt; heteroloog, als ten minste één van de gameten behoort tot een donor of een derde.

Intracorporale bevruchtingstechnieken. De belangrijkste methoden zijn *kunstmatige inseminatie*, GIFT (*Gamete Intra Fallopian Transfer*) en LTOT (*Low Tube Oocyte [of Ovum] Transfer*). We zullen nu alleen over de eerste methode praten, later behandelen we de andere twee.

Kunstmatige inseminatie is een techniek om een conceptie te verkrijgen door het overbrengen in het vrouwelijke geslachtsorgaan van mannelijk sperma. Het is geïndiceerd in gevallen van pathologie van de baarmoederhals (cervix), de aanwezigheid van anti-sperma in het cervicaal slijm, misvormingen van het vrouwelijke geslachtsorgaan, of in geval van impotentie of oligoasthenospermie (te weinig zaadcellen in het ejaculaat in combinatie met een verminderde beweeglijkheid van zaadcellen) bij de man.

Heterologe kunstmatige inseminatie (IAD) wordt toegepast in geval van het volledig afwezig zijn van zaadcellen in het sperma (azoöspermie) of ernstige oligospermie (te laag volume van zaadcellen in het ejaculaat), en ook door alleenstaande vrouwen, homoseksuele koppels, enz.

De belangrijkste elementen van deze techniek zijn: inductie en controle van de ovulatie bij vrouwen (met of zonder ovariële stimulatie), sperma inzameling en eventuele behandeling (geschiktmaking) ervan, en overbrenging naar de vrouwelijke geslachtsorganen (in de vagina, baarmoederhals, eileiders of peritoneale ruimte).

Naast het onderscheid tussen homologe (AIH = *artificial insemination by husband*) en heterologe kunstmatige inseminatie (AID = *artificial insemination by donor*), is het vanuit ethisch oogpunt van groot belang onderscheid te maken tussen de *eigenlijke* kunstmatige inseminatie zelf en de *oneigenlijk* kunstmatige inseminatie.

Bij de eigenlijke kunstmatige inseminatie, vervangt medische interventie de geslachtsgemeenschap: het mannelijk sperma wordt daarbuiten verzameld. In het tweede geval wordt de geslachtsgemeenschap echter niet vervangen, maar wordt de natuurlijke werking ervan bevorderd. Het sperma wordt na een echtelijke eenwording verzameld.

Kunstmatige inseminatie heeft een succespercentage van 40-50% van de gevallen. Dit betekent dat 40-50% van de vrouwen die met de behandeling begonnen zijn zwanger worden, maar meestal na herhaalde inseminatie gedurende verschillende cycli. Zodra de zwangerschap is verkregen, zijn er vaak problemen: voornamelijk spontane abortus en meerlingzwangerschappen.

Buitenlichamelijke bevruchtingstechnieken. De twee belangrijkste zijn IVF (in vitro fertilisatie gevolgd door embryotransfer) en ICSI (*IntraCyttoplasmic Sperm Injection*). Dit zijn complexe technieken, die kleine varianten toelaten, en die *homoloog* of *heteroloog* kunnen zijn (ook met embryodonatie).

De belangrijkste elementen van IVF zijn:

- Verzameling van de eicel of eicellen: meestal wordt follikelstimulatie gebruikt, en worden meerdere eicellen tegelijkertijd genomen. In de medische wereld wordt follikelstimulatie aangeduid met de term *ovariële hyperstimulatie* (afgekort OHS), wat vertaald kan worden in: ‘verhoogde stimulatie van de eierstokken’. Om aan te geven dat alles onder begeleiding van een arts plaatsvindt, gebruikt men ook wel de term ‘gecontroleerde ovariële hyperstimulatie’ (afkorting: COH). Er zijn verschillende methoden om ze te verzamelen, maar in elk geval veronderstellen ze een medische interventie van een bepaalde consistentie, waardoor ze niet hoeft te worden herhaald.

- Verzameling en bereiding van mannelijk sperma. Ook hier zijn er verschillende verzamelmethoden. Regelmatig wordt masturbatie gebruikt.

- Bevruchting, die plaatsvindt in een reageerbuis, buiten het lichaam van de moeder. Meestal worden verschillende eicellen bevrucht.

- Embryotransfer van één of meerdere embryo's in het lichaam van de moeder.

- Invriezen van niet-teruggeplaatste embryo's, die voor verdere pogingen (als reserve) worden gebruikt of enkele jaren worden bevroren. De wetgeving van de verschillende landen bepaalt dat de reservoirs met bevroren embryo's na een zekere periode (5 of 10 jaar) worden geleegd. In alle landen waar IVF wordt toegepast, zijn er reservoirs met tienduizenden, zo niet honderdduizenden embryo's.

- Monitoring van de ontwikkeling van de zwangerschap.

ICSI (IntraCytoplasmic Sperm Injection) verschilt alleen van de IVF doordat de mannelijke zaadcellen niet meer in de reageerbuis met de eicel worden geplaatst, maar dat één geselecteerde zaadcel rechtstreeks in een eicel wordt geïnjecteerd.

Wat betreft De behaalde resultaten met deze technieken kregen in de jaren '80 veel aandacht. De gegevens werden gepresenteerd op een internationaal congres in Helsinki in 1983. Het onderzoek dat in meerdere onderzoekscentra was verricht omvatte in totaal 9641 behandelingen, waarbij 24.000 eicellen waren verzameld. De embryotransfer werd verricht bij 7.733 vrouwen, en resulteerde in de geboorte van 590 kinderen.

Het percentage verloren embryo's lag erg hoog. Zelfs de artsengroep met de beste resultaten, de Australische groep o.l.v. C. Wood, verloor 90,6% van de teruggeplaatste embryo's. Vandaag de dag zijn er technieken aanzienlijk verbeterd, maar de resultaten laten nog veel te wensen over.

De Nederlandse Vereniging voor Obstetrie en Gynaecologie (NVOG) meldt in een bericht van 1 december 2017:

“Het overall zwangerschapspercentage na IVF is in Nederland nog nooit zo hoog geweest als in 2016. Hierbij is het meerlingpercentage, wat als complicatie van een IVF/ICSI-behandeling wordt gezien, licht gestegen. Het overall succespercentage van IVF/ICSI per cyclus nam in 2016 ten opzichte van 2015 toe van 32,6% naar 34,2%. Het percentage IVF-meerlingen nam weliswaar toe van 3,5% naar 3,8%, maar is in Europees opzicht nog altijd laag.

In 2016 is het aantal 'verse' IVF/ICSI-behandelingen t.o.v. 2015 met 3% toegenomen tot 14.584, waarbij het aantal IVF-baby's met 5.174 (+8%) nog nooit zo hoog was. Hiermee was één op de 30 baby's in Nederland een IVF-kind".

Arthur Alderliesten, directeur van de VBOK, schrijft:

"Als vrouw kun je in Nederland tot je vijftigste gebruik maken van een ivf-behandeling. Als je eicellen ten minste goed genoeg zijn. Zo niet, dan kun je een donor zoeken in je directe omgeving. Lukt dat niet, dan kun je in het buitenland eicellen kopen die met het zaad van je partner worden bevrucht. Heb je geen partner, dan kun je een bevruchte eicel kopen: een embryo dus. Het is verbijsterend hoe vruchtbaarheidstechnologieën zijn geworden tot commerciële handel. Kinderen die genetisch niet afstammen van hun ouders kunnen problemen ondervinden met hun afstamming, hun identiteit. Hoe wenselijk is dat?" (*Katholiek Nieuwsblad*, 15 juni 2018).

b) Buitenlichamelijke kunstmatige voortplanting en waarde van het menselijk leven

Wanneer men de wetenschappelijke literatuur over extracorporale bevruchting raadpleegt, dan valt het op dat deze methoden een groot verlies aan menselijke embryo's met zich meebrengen. Het valt voorts op dat er een grote interesse is om de succeskans van geboorten te verhogen, maar dat er geen bijzondere interesse bestaat om het verlies van embryo's te verminderen. Ook het onderzoek om steriliteit of onvruchtbaarheid tegen te gaan kan niet op veel enthousiasme rekenen; en er wordt weinig onderzoeksgeld gevraagd voor het herstel van de eileiders d.m.v. microchirurgie.

Van begin af aan is gepleit voor het gebruik van menselijke embryo's voor wetenschappelijke experimenten, hetzij voor elementair onderzoek, hetzij voor het verbeteren van IVF-technieken. In een publicatie uit 1984 verklaarde Edwards dat "het beoefenen van in-vitrofertilisatie zonder de geboorte van gehandicapte kinderen zoveel mogelijk te voorkomen een onverdedigbare positie is. De klinische toepassing van in-vitrofertilisatie vereist, in al zijn vormen, onderzoek aan embryo's".

En met betrekking tot het basisonderzoek, stelde dezelfde auteur in een andere publicatie: "In sommige laboratoria worden preovulatoire eitjes verzameld van niet-steriele vrouwen die deze autoriseren. Deze eicellen worden in vitro geoogst en bevrucht zonder de intentie om deze embryo's naar de baarmoeder over te brengen - ze worden alleen gebruikt voor onderzoeksdoeleinden voor observationele of experimentele studies. Deze embryo's zijn niet verzameld voor de behandeling van onvruchtbaarheid in klinieken door in vitro fertilisatie, maar genomen voor vergelijkbaar onderzoek aan dierlijke embryo's". Niet minder duidelijk was J. Bernard, toenmalig voorzitter van het Comité voor ethiek van Frankrijk: "Bepaalde experimenten zijn moreel noodzakelijk en noodzakelijk immoreel".

Op dit moment wordt voor de geboorte van enkele duizenden kinderen de prijs betaald van tien- of honderdduizenden ingevroren embryo's. De neiging bestaat om voor stamcelonderzoek de voorkeur te geven aan deze 'overbodige' embryo's boven volwassen stamcellen.

Reconstructieve chirurgie aan de eileiders laten, zelfs met minder economische middelen, betere resultaten zien dan IVF. Maar mensen met vruchtbaarheidsproblemen worden vaak naar IVF-klinieken verwezen.

Daarnaast wordt de praktijk van eugenetische selectie algemeen aanvaard; want ook niet-steriele paren met erfelijk overdraagbare ziekten zoeken hun toevlucht bij IVF-klinieken. Deze praktijk wordt in veel landen door wetgeving goedgekeurd. Men realiseert zich niet dat dit een discriminerende

logica in gang zet waaraan moeilijk grenzen te stellen zijn. Als het in de toekomst mogelijk is om diabetes of bijziendheid te voorspellen, zal dat dan voldoende reden zijn om een embryo te elimineren?

Er is sprake van een groeiende markt met agressieve reclame. Daarnaast gaan leden van ethische commissies, ook op nationaal niveau, vaak gebukt onder een duidelijke en flagrante belangenverstrengeling.

Kortom, vandaag de dag is duidelijk naar voren gekomen, waarvan in de jaren '80 al een glimp op te vangen was: de technieken van buitenlichamelijke bevruchting zijn alleen mogelijk op basis van de veronderstelling dat embryo's een biologisch pré-structuur zijn, een soort "pré-iets" volledig in handen van artsen, hetzij als onderdelen met het oog op een mogelijke reproductief gebruik, hetzij als onderzoeksobjecten, als reservestamcellen of, tenslotte, als afval dat je weggooit omdat je niet meer weet wat je ermee moet doen.

Het verlies van embryo's bij IVF gebeurt niet uit slechte wil. Het is echter een onvermijdelijk gevolg van het overbrengen van de oorsprong van het menselijk leven van de intimiteit van de echtelijke liefde naar de technische context van het laboratorium. De techniek heeft zijn eigen logica - beheerst door het principe van efficiëntie, bruikbaarheid en winstgevendheid - die vandaag de dag niet kan worden genegeerd zonder in tegenstrijdigheden of onverdedigbare posities te vervallen.

Toen de aandacht van bio-ethiek en moraaltheologie zich begon te concentreren op deze methoden, maakte een eenvoudige analyse van de feiten en van de wetenschappelijke literatuur een nieuwe dimensie duidelijk van wat de encycliek *Humanae vitae* noemt onscheidbaarheid van de unitieve en procreatieve betekenis van de seksualiteit.

Tot dat moment werd deze onscheidbaarheid begrepen in die zin dat de liefdesvereniging open moest staan voor de voortplanting. De openheid voor het leven – of op zijn minst de niet-positieve uitsluiting – is dan de beste verdediging van de ware aard en dynamiek van liefde tussen man en vrouw.

Nu is het mogelijk de andere kant van de medaille te zien: de echtelijke vereniging is de enige context waarbinnen het ontluikende menselijke leven de bescherming en zorg krijgt die de menselijke waardigheid vereist. Er is geen betere bescherming voor nieuw leven dan de intimiteit van de echtelijke liefde.

Alleen de liefde is de juiste instelling voor het ontstaan van het menselijk wezen; want liefhebben is de ander herkennen, accepteren en respecteren omwille van zichzelf. Alleen een daad die tegelijkertijd een daad van liefde is, kan het proces van menselijke voortplanting met waardigheid in beweging brengen.

Een ethische analyse komt er dus op neer dat de onscheidbaarheid van voortplanting als uitstorting van belangeloze liefde in het huwelijk, een vereiste is van de waardigheid van de persoon om geboren te worden.

Het is daarom een intrinsiek goed, en niet een eenvoudig biologisch feit dat zou kunnen worden vervangen door een technische procedure wanneer er redenen waren om dit te doen. De gelijktijdige aanwezigheid van voortplantings- en eenheidsbetekenis die specifiek de menselijke seksualiteit kenmerkt, komt kortweg tevoorschijn als een sterke *structuur* waarin zeer belangrijke goederen zijn betrokken.

De vereniging van de twee dimensies (eenwording en voortplanting) van de seksualiteit is niet zomaar een gegeven, maar heeft een diepe zin: deze vereniging garandeert en versterkt de specifiek

persoonlijke goederen die betrokken zijn bij de menselijke seksualiteit, d.w.z. de goederen die op het spel staan door het feit dat zowel degenen die voortbrengen als degenen die worden voortgebracht, menselijke personen zijn.

We spreken hier over een *structuur* en niet alleen over een simpele eenwording, omdat de twee dimensies van seksualiteit zich onderling beschermen en versterken. Het scheiden van deze twee dimensies veroorzaakt niet alleen schade aan de dimensie die wordt uitgesloten, maar ook aan de dimensie die men wil behouden en promoten.

We hebben hier te maken met een fundamentele antropologische structuur. Het verlangen van echtgenoten die een kind willen, noch andere omstandigheden of subjectieve intenties, kunnen daarin verandering brengen.

Daarom kan de intentie van de echtgenoten die steriliteitsproblemen hebben, geen intrinsieke rol spelen in de technieken van kunstmatige voortplanting. Een dergelijke goede intentie, waaraan niet wordt getwijfeld, heeft betrekking op het externe doel (het krijgen van een kind), en niet op de technische procedure: die wordt beheerst door de logica van het nut, de effectiviteit en de efficiëntie.

De technische procedure is hetzelfde, ongeacht of de echtgenoten bewogen worden door nobele intenties, of dat dergelijke nobele intenties ontbreken. In beide gevallen kunnen subjectieve motieven het niet aansluiten van de technische procedure bij de persoonlijke wensen niet opheffen.

Kort gezegd: de technieken van kunstmatige voortplanting stemmen niet overeen met de waardigheid van de menselijke persoon. Ongeacht de goede bedoelingen behandelen ze de voortgebrachte persoon als een object, met alle gevolgen van dien. Het eerste gevolg hiervan is de herhaalde schending van de onschendbaarheid van het menselijk leven.

Alleen de eenvoudigste technieken van intracorporale kunstmatige voortplanting (in de praktijk, homologe kunstmatige inseminatie) brengen geen embryoverliezen met zich mee. Andere complexere technieken, zoals GIFT, wel. De scheiding tussen de geslachtsgemeenschap en de voortplanting, die de waardenstructuur van de menselijke seksualiteit bedreigt, blijft hoe dan ook. De antropologische basis en de ethisch-normatieve eisen van een dergelijke structuur worden behandeld in paragraaf 3 van hoofdstuk VIII (5.3 van de Nederlandse reader): structuur en betekenis van de menselijke seksualiteit (*estructura y significados fundamentales de la sexualidad humana*): seksualiteit en procreatie, seksualiteit en echtelijke vereniging, de waardenstructuur van de seksualiteit, ethische gevolgen.

In zijn boekje *Je lichaam om lief te hebben. De seksuele moraal uitgelegd aan jongeren*, blz. 62 t/m 70 gaat mgr. André Léonard ook op deze problematiek in.

In-vitrogametogenese (ivg). Ivg lijkt een toekomstige ontwikkeling in de vruchtbaarheidsindustrie. Deze techniek houdt in dat je gewone lichaamscellen zoals huidcellen 'transformeert' tot stamcellen. Daaruit kun je vervolgens een kind genereren. Uit eigen genetisch materiaal dus. Niet alleen de geslachtsdaad is hier uit beeld, zelfs de bevruchting van oorspronkelijk mannelijk en vrouwelijk materiaal heeft hiermee het nakijken.

Overigens, op dit moment is het nog niet zover. Wetenschappers verwachten dat het nog zo'n tien jaar duurt voordat IVG mogelijk wordt. Allereerst is IVG een methode om een eigen genetisch kind te krijgen. Denk hierbij aan vrouwen die vanwege ziekte of oudere leeftijd niet in staat zijn om zich op de natuurlijke manier voort te planten. Ook opent IVG de weg naar een eigen genetisch kind voor homoparen. Daarnaast wordt gesproken over solo-ouderschap (een kind uit één ouder) of juist veelouderschap (een kind uit twee, vier of acht ouders). Ook kan IVG helpen in de selectie van genetisch eigen embryo's om zo een kind zonder erfelijke afwijkingen te krijgen.

Arthur Alderliesten, directeur van de VBOK, schrijft in het *Katholiek Nieuwsblad* van 15 juni 2018:

“Een niet vervulde kinderwens of een kind met een genetische afwijking kan intens lijden en verdriet geven. Maar ook bij ivg zijn toch ethische kanttekeningen te maken. Ik noem er drie.

1. Ivg leidt tot een onbeperkt aanbod van embryo's. Hoe gaan we om met een 'overschot' aan embryo's? In een verkenning uit 2017 merkt het Centrum voor Gezondheid en Ethiek al op dat ivg tot vragen leidt over de beschermwaardigheid van beginnend menselijk leven.
2. De Amerikaanse hoogleraar Eli Adashi waarschuwt dat ouderschap via ivg juridisch uitdagingen kan meebrengen. Wat als iemand de vinger weet te leggen op enkele van mijn huidcellen, deze onder valse naam opkweekt tot zaadcellen en een kind maakt? Valt dat onder diefstal? Moet ik vervolgens bijdragen aan de opvoedingskosten?
3. Hoever willen we als samenleving eigenlijk gaan in het realiseren van een kinderwens? Is het terecht om te veronderstellen dat vruchtbaarheid onbegrensd maakbaar is? Zijn er grenzen aan de samenstelling van een kind, qua aantal ouders en mogelijk ook qua erfelijke samenstelling?”

c) De leer van de Kerk over kunstmatige voortplanting

De Instructie *Donum Vitae*, uitgegeven door de Congregatie voor de Geloofsleer op 22 februari 1987, bevat de meest volledige uiteenzetting van de kerkelijke leer over het onderwerp. De instructie *Dignitas personae*, van dezelfde congregatie op 8 december 2008, bevestigt en actualiseert de eerste instructie.

De belangrijkste morele principes die erin worden weergegeven, zijn de volgende:

- 1) Medisch ingrijpen in de menselijke voortplanting vereist in de eerste plaats respect voor het ongeboren menselijke leven. Het embryo moet vanaf het eerste moment van zijn bestaan als een persoon worden behandeld (vgl. *Donum vitae*, I,1).
- 2) Menselijke voortplanting moet plaatsvinden in het huwelijk, tussen man en vrouw. Echtgenoten kunnen alleen door elkaar vader en moeder worden (vgl. *Donum vitae*, II, A).
- 3) Menselijke voortplanting wordt op juiste wijze gezocht wanneer deze wordt gewenst als een resultaat van de echtelijke handeling, van de specifieke daad van de lichamelijke en geestelijke vereniging van de echtgenoten (vgl. *Donum vitae*, II, B, 4).
- 4) “Een medische ingreep respecteert de waardigheid van de personen, wanneer ze de huwelijksdaad tracht te ondersteunen om de voltooiing ervan te vergemakkelijken of haar doel te helpen bereiken, nadat ze normaal ten uitvoer is gebracht” (*Donum vitae*, II, B, 7).
- 5) De ongeoorloofdheid van medische interventies die niet aan deze beginselen voldoen, groeit naarmate deze ingrepen de huwelijksdaad en de persoonlijke aanwezigheid van echtgenoten bij de voortplanting vervangen. Daarvan hangt ook de zwaarte van het morele oordeel en de strijd met het algemeen welzijn af (*Donum vitae*, III).

Volgens deze beginselen zijn moreel ongeoorloofd: alle heterologe kunstmatige inseminatietechnieken, wegens hun strijd met tot de eenheid van het huwelijk; alsmede de homologe kunstmatige inseminatietechnieken zelf, omdat daarmee de voortplanting wordt gescheiden van de huwelijksdaad. Daarentegen zijn toelaatbaar de technieken van echtelijke inseminatie die, zonder de huwelijksdaad te vervangen, een hulpmiddel vormen om haar doel te helpen bereiken, nadat ze normaal ten uitvoer is gebracht.

De extracorporale kunstmatige bevruchtingstechnieken zijn moreel ongeoorloofd, omdat ze de huwelijksdaad uitsluiten en omdat ze alle in praktijk, het verlies van embryo's met zich meebrengen. Als ze ook heteroloog zijn, zijn ze bovendien in strijd met de eenheid van het huwelijk.

Ten slotte, als het immoreel is om menselijke embryo's in vitro tot stand te brengen om ze terug te plaatsen bij de moeder, dan is het nog immoreler dat te doen met de bedoeling ze niet bij de moeder terug te plaatsen: bij een andere vrouw of voor wetenschappelijk onderzoek.

Een van de belangrijkste beginselen voor het vormen van een moreel oordeel over deze technieken is de absolute ongeoorloofdheid van elke manier van handelen die de echtelijke daad uitsluit. Dit bepaalt al het negatieve oordeel over deze technieken, ook al zouden die kunnen worden toegepast zonder bijkomende nadelen of misbruik (d.w.z. verlies en invriezen van embryo's, eugenetische selectie, draagmoederschap, vernietiging van embryo's, post-mortem-bevruchting door een van de echtgenoten of bevruchting bij homoseksuele paren, enz.).

Wat we tot nu toe over de kunstmatige voortplanting hebben gezien, illustreert al dat de band tussen eenwording en voortplanting van de huwelijksdaad een intrinsiek goed is van ethische en antropologische aard. Het verbreken van deze band is altijd ongeoorloofd, zelfs in het hypothetische geval dat een dergelijke verbreking geen andere negatieve effecten veroorzaakt. De ervaring tot nu toe bevestigt in ieder geval dat dit soort technische ingrepen negatieve consequenties heeft gehad voor de eerbiediging van de waardigheid van de persoon en van het menselijk leven.

3.6 Ondersteunende voortplantingstechnieken

De instructie *Donum vitae*, die het onderricht van Pius XII samenvat, zegt dat het negatieve morele oordeel over homologe kunstmatige inseminatie "niet noodzakelijkerwijze het gebruik uitbant van zekere hulpmiddelen, die alleen bestemd zijn om ofwel de natuurlijke daad te vergemakkelijken ofwel de op normale wijze voltooide daad haar doel te doen bereiken" (*Donum vitae*, II, B, 6).

Onder de technieken die de huwelijksdaad ondersteunen en niet vervangen, worden er tegenwoordig drie toegepast: de 'oneigenlijke' kunstmatige inseminatie, de LTOT en GIFT.

Het verhelpen van steriliteit, hormonale behandelingen en chirurgische en microchirurgische ingrepen dragen natuurlijk ook bij. Dergelijke hulp kan bijv. bestaan uit:

- hormonale behandeling van onvruchtbaarheid van gonadale oorsprong (gonaden zijn de geslachtsklieren: testikels en eierstokken);
- chirurgische behandeling van endometriose (chronische ziekte waarbij weefsel dat enigszins lijkt op het baarmoederslijmvlies buiten de baarmoeder wordt gevonden);
- ontstopping van de eileiders.

Deze en andere technieken zijn erop gericht om het probleem van onvruchtbaarheid bij de wortel op te lossen, zodat het koppel een vruchtbare huwelijksdaad kan hebben zonder directe medische bemoeienis. Deze onvruchtbaarheidstherapieën en het vruchtbaarheidsherstel door het opereren van de eierstokken zijn geoorloofd en moeten worden gestimuleerd. Alleen een consistente hormonale stimulatie van de eierstokken vereist speciale aandacht en voorzichtigheid: om later niet geconfronteerd worden met embryoreductie.

We zullen nu de drie genoemde technieken afzonderlijk behandelen.

a) 'Oneigenlijke' kunstmatige inseminatie

Volgens Pius XII en *Donum vitae* zijn geoorloofd die ingrepen, waarbij de echtgenoten in het kader van een volledige huwelijksdaad, trachten het voortplantingsresultaat van deze handeling te verbeteren door het sperma naar een gunstiger plaats voor bevruchting te verplaatsen. Het gaat om een "overbrenging van sperma na de echtelijke daad".

Geoorloofd zijn ook interventies van homologe inseminatie bij onvruchtbare koppels voor zover het sperma wordt verzameld in het kader van een huwelijksdaad (*post-coital sperm retrieval*), bijvoorbeeld door een geperforeerde vaginale cup of geperforeerd condoom. Het probleem met deze hulptechnieken is hun geringe resultaat.

Het gaat hier om het resultaat van deze inseminaties te verbeteren door een medische ingreep die sperma in de baarmoederhals (*intracervical insemination*: ICI) of rechtstreeks in de baarmoeder (*intra-uteriene inseminatie*: IUI) inbrengt, eventueel gepaard gaand met toediening van zaadvloeistof in de eileiders (*fallopian tube sperm perfusion*: FSP) of in de peritoneale holte (*intraperitoneal insemination*: IPI of *direct intraperitoneal insemination*: DPI).

Deze technieken worden vaak gecombineerd met ovariële stimulatie en bepaalde procedures ter verbetering van het sperma door scheiding, "washing out", concentratie en selectie (ingeval van oligozoöpermie [=verminderde beweeglijkheid van zaadcellen in sperma], oligoasthenospermie). Homologe intra-uteriene inseminatie, vaak gecombineerd met ovariële stimulatie is technisch eenvoudig en levert merkbare resultaten op (volgens auteurs een zwangerschapspercentage per cyclus van 12,56-21,7%).

Het verzamelen van sperma kan tijdens de echtelijke daad worden gedaan. Het is echter niet mogelijk om vers sperma direct in de baarmoederholte te plaatsen; dit brengt het risico met zich mee van het samentrekken van de baarmoederspieren, veroorzaakt door prostaglandinen in het seminale plasma, en van het risico van bekkenbesmetting bij de vrouw vanaf het moment dat het sperma niet steriel is.

Bovendien kan nieuw spermavocht de eikel niet bevruchten: het moet eerst geschikt worden. Dit proces vindt bij natuurlijke bevruchting plaats in de vrouwelijke genitale tractus voordat het sperma het buitenste derde deel van de eileider bereikt.

Tenslotte, aangezien IUI in het algemeen wordt toegepast bij mannelijke onvruchtbaarheid, moet de seminale vloeistof eerst worden bewerkt om een hoeveelheid van hoog beweeglijke spermatozoïden te selecteren. De tussenkomst van de arts is dus vereist.

Toen men verder wilde gaan dan de eenvoudige intra-vaginale inseminatie, rees de vraag tot welk punt men kan spreken van het ondersteunen van de huwelijksdaad en wanneer men moet spreken van het vervangen of in de plaats stellen ervan. Deze vraag hield voor moralisten in, hoe de leer van Pius XII en van *Donum vitae* exact moest worden uitgelegd.

In zijn geautoriseerde commentaar van de toespraak van Pius XII in 1949 brengt F. Hürth drie verhelderende punten naar voren:

- 1) De rede van Pius XII bedoelt niet te zeggen wat deze hulpmiddelen concreet zijn; alleen dat deze middelen niet onder het geformuleerde negatieve morele oordeel vallen. Deze kwestie kan dus niet op basis van de woorden van de paus verhelderd worden, omdat hij die niet wilde geven.

2) Over de verschillende methoden om de huwelijksdaad haar natuurlijke einde te helpen bereiken, bestaat er geen *communis opinio* onder de moralisten. Discussiepunt zijn vooral de methoden om het sperma te verzamelen met een injectiespuit: een ingreep die een natuurlijke onderbreking lijkt te betekenen van de huwelijksdaad. Merkelbach is van mening dat het voor de geoorlooftheid van belang is, dat het sperma niet uit de vagina wordt gehaald.

3) Aan het eind concludeert Hürth: aangezien het probleem controversieel is onder serieuze auteurs, moeten artsen en echtgenoten zich geen zorgen maken wanneer zij gebruik maken van methoden waarbij het geschikt maken van sperma buiten het lichaam van de vrouw plaatsvindt.

De belangrijkste auteurs aanvaarden het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke kunstmatige inseminatie. "Over dit laatste bestaat er consensus onder moraaltheologen: zij achten homologe kunstmatige inseminatie moreel toelaatbaar, wanneer het sperma wordt verzameld met behulp van methoden die de ware en eigenlijke huwelijksdaad veronderstellen" (D. Tessamanzi).

Carlo Caffarra bestudeerde het geval waarin een interventie bestaat uit het injecteren van de zaadvloeistof in de baarmoeder of zelfs in de eileiders (*high insemination*), of uit inseminatie in de baarmoederhals of alleen in de vagina (*low insemination*).

Dit tweede geval kan op twee verschillende manieren: wanneer beide echtgenoten daadwerkelijk de eigenlijke huwelijksdaad stellen, of niet: bij condoomgebruik, *coïtus interruptus* of *inter femora*: de penis wordt tussen de bovenbenen gedrukt in plaats van in de schede gebracht.

Caffarra is van mening dat de eerste manier kan worden aanvaard, "waarschijnlijk zelfs in het geval van vertraagde ejaculatie. Het gaat in feite om een pure en eenvoudige hulp die de echtelijke intimiteit van de twee echtgenoten niet vervangt; zelfs wanneer de zaadvloeistof, voordat deze dieper werd ingebracht, uit de vagina werd gehaald en eventueel, om medische redenen, werd gemanipuleerd. Het is veel moeilijker om een juist oordeel te geven over de tweede manier waarop de zaak kan worden gepresenteerd. Wanneer het condoom geperforeerd is en een deel van het sperma in de vagina terechtkomt en een ander deel wordt vastgehouden, zou het ethisch oordeel waarschijnlijk positief zijn". Vervolgens voegt hij eraan toe dat hij de inseminatie in de andere gevallen (*coïtus interruptus*, *inter femora*, niet-geperforeerd condoom) ongeoorloofd acht.

Donum vitae legt uit dat er een band moet zijn tussen de voortplanting en de echtelijke daad. Voor sommige auteurs wordt deze band altijd gerespecteerd wanneer de techniek een daadwerkelijke en eigenlijke huwelijksdaad veronderstelt. Andere auteurs lijken iets meer te vragen.

Caffarra merkt op dat, zelfs indien men toegeeft dat het voortplantingsproces ten dele een vrije activiteit van de persoon is en ten dele niet, "de relatie die moet bestaan tussen deze twee momenten in de instructie niet buiten discussie staat: moet de laatste al dan niet een onmiddellijk gevolg van de eerste zijn? (of - wat hetzelfde is - moet hetgeen de voorwaarden stelt aan het natuurlijke proces een daad van persoonlijke liefde zijn?). Of kan het proces worden bepaald door een andere handeling dan de echtelijke daad?"

Josef Seifert is van mening dat, wil een medische interventie aan te merken is als hulp aan de echtelijke daad, er een duidelijke continuïteit tussen moet zijn tussen deze daad de effecten. Een totale onderbreking van het proces, een hiaat tussen de echtelijke daad en het effect, zou impliceren dat deze laatste vooral afhankelijk is van de medische handeling, zonder de nodige continuïteit. Om van assistentie te kunnen spreken, is het noodzakelijk dat de medische interventie een relatief bescheiden dienende functie heeft in relatie tot de hoofdoorzaak, namelijk de echtelijke daad. Tijdens de medische interventie moet het effect worden gehandhaafd binnen het proces dat voortkomt uit de persoonlijke handeling.

Aangezien de medische interventie de huwelijksdaad ondersteunt en niet vervangt, is het naar onze mening [Rodríguez Luño] niet voldoende dat de normaal verlopen huwelijksdaad verondersteld wordt; het is ook noodzakelijk dat dat de eenheid en de logische en temporele continuïteit van het geïnitieerde proces door de huwelijksdaad worden gerespecteerd. Deze stellingname kan volgens ons met zekerheid worden bevestigd en kan worden bewezen met een voorbeeld:

Stel men verzamelt sperma uit de vagina na een normale huwelijksdaad. Dit wordt vervolgens ingevroren. De man vertrekt naar de oorlog. Na twee jaar (wanneer hij nog niet is teruggekeerd) wordt het sperma ontdooid en bij de vrouw ingebracht. Er is dan sprake van een medische ingreep die de huwelijksdaad veronderstelt, maar duidelijk in strijd is met de beginselen van de instructie *Donum vitae*: want de eenheid en continuïteit tussen de huwelijksdaad en de andere fasen van het voortplantingsproces ontbreekt; dit proces is pas reëel in werking gesteld door de medische interventie. De echtelijke daad is hier gereduceerd tot een simpele methode of gelegenheid om de zaadvloeistof te verzamelen.

Anderzijds is het moeilijk en problematisch om in concrete bewoordingen te formuleren welke de te respecteren eisen zijn van de eenheid en continuïteit van het voortplantingsproces.

Aan de ene kant bestaat het risico dat er een casuïstiek ontstaat over minuten, uren of dagen: wordt de noodzakelijke continuïteit tussen de echtelijke daad en het voortplantingsproces gerespecteerd als de verzamelde zaadvloeistof twee uur in het laboratorium wordt bereid? En wat bij vier, zes uur, etc.?

Aan de andere kant, omdat Pius XII en *Donum vitae* zich beperkten tot het formuleren van een algemeen criterium zonder zich uit te spreken over concrete methoden, vereist een nauwkeurig negatief antwoord zekere en goed onderbouwde criteria.

Bij het ontbreken van een uitspraak van het Leergezag van de Kerk, levert het feit dat een deel van het sperma een tijdje uit het lichaam moet worden gehaald, naar onze mening geen ernstige morele problemen op.

Het tijdsbestek en de medische ingreep moeten zodanig zijn, dat de continuïteit tussen de huwelijksdaad en het voortplantingsproces niet duidelijk wordt onderbroken, en het tijdsbestek en de medische ingreep mogen niet een zodanige belangrijke plaats innemen, dat de huwelijksdaad wordt gereduceerd tot een simpele procedure om sperma te verzamelen. Onze mening is dat de tijdsruimte tussen de echtelijke daad en de handeling die het eerder gewonnen sperma in het vrouwelijke lichaam inbrengt, enkele uren kan beslaan, niet een paar dagen.

b) LTOT

De procedure die in eerste instantie bekend stond als LOT (*Low Ovum Transfer*) en later als LTOT (*Low Tubal Ovum Transfer*) werd in de jaren 1983-1985 ontwikkeld in het St. Elizabeth's Medical Center van Dayton (Ohio) als geassisteerde procreatie voor vrouwen met een afwezigheid, afsluiting of verstopping van de eileiders.

Haar doel was beperkt: de techniek probeerde alleen, na voltooiing van de huwelijksdaad, obstakels of gebreken aan de eileiders te verhelpen, waardoor rijpe eicel(len) uit de eierstok van de vrouw door middel van laparoscopie naar het onderste deel van de eileiders werden geleid.

De bevruchting vond vervolgens op natuurlijke wijze plaats.

Deze techniek heeft geen succes gehad, en heeft meer belangstelling gekregen op het niveau van de ethische reflectie dan op praktisch niveau. Men zou LTOT eerder kunnen beschouwen als een hulp-techniek en niet als een vervangende, in de mate dat de huwelijksdaad de directe oorzaak was van de bevruchting van de overgebrachte eicel, zonder manipulatie van mannelijke gameten. De ontwikkelaars van LTOT hebben de methode aangepast zodat deze praktisch hetzelfde is geworden als GIFT, die we nu gaan bespreken.

c) GIFT

GIFT (*Gamete Intra Fallopian Transfer*) werd in 1984 door Ash en collega's voorgesteld. Bij deze techniek worden de zaadcellen en de eicel, van elkaar gescheiden door een luchtbel, via een katheter in de eileider ingebracht, waar de bevruchting plaatsvindt. De voornaamste indicaties voor GIFT zijn endometriose, onvruchtbaarheid waarvoor geen oorzaak is gevonden, afwijkingen in de baarmoederhals die de toegang voor zaadcellen belemmeren en oligospermie.

De eicel of eicellen worden verkregen via een laparoscopische interventie die algemene anesthesie vereist (zoals voor IVF). Het sperma kan worden verzameld via de echtelijke daad. GIFT brengt geen manipulatie van het embryo met zich mee, maar leidt, zoals IVF, tot een hoger percentage van buitenbaarmoederlijke zwangerschappen (gemiddeld 5,5%, tegen 0,8% in de natuur). Er gingen ook embryo's verloren, zij het zeker niet met opzet. Het is echter ethisch betwistbaar wanneer er meer dan één eicel is gebruikt.

GIFT heeft de belangstelling gewekt omdat het opmerkelijke successen liet zien. Voorts werd gepresenteerd als een methode die meer respect toont voor het leven van het embryo en voor de waardigheid van de seksualiteit. De aanvankelijke belangstelling nam vervolgens af omdat het succespercentage ongewijzigd bleef, terwijl IVF een beetje toenam. Veel zorgaanbieders stapten over op ICSI.

Hoewel GIFT al in 1984 is ontwikkeld, heeft het kerkelijk Leergezag er zich noch in *Donum vitae*, noch in *Dignitas personae* over uitgesproken. Veel katholieke moraaltheologen en medici, die de uitspraken van het Leergezag als leidraad nemen, achten de gemodificeerde GIFT-methode (de modificatie houdt in dat zaad is verkregen door een huwelijksdaad) daarom acceptabel.

GIFT heeft zeker het voordeel dat er geen manipulatie van embryo's plaatsvindt. Maar het brengt wel met zich mee een toename van buitenbaarmoederlijke zwangerschappen en van spontane abortussen in een niet verwaarloosbaar percentage (van 15,5% tot 39,2%), een cijfer waarin niet zijn meegeteld de niet-klinisch aantoonbare vroege abortussen. Het is waar dat ook in de natuur spontane abortussen voorkomen, waaronder veel vroege. Maar de twee situaties zijn niet volledig vergelijkbaar, vooral niet wanneer ovariële stimulatie wordt gebruikt.

Vanuit een ander gezichtspunt lijkt het erop dat de technische ingreep bij GIFT zeer bepalend is, tot het punt dat deze nauwelijks als een eenvoudig "hulpmiddel" kan worden beschouwd. GIFT kan worden toegepast met of zonder de huwelijksdaad. Daarmee "zou de huwelijksdaad een hulpmiddel zijn die GIFT faciliteert. Het verwekte kind zou eerder de 'vrucht' zijn van de technische procedures dan van de echtelijke liefde" (R. Minacori). De arts heeft een directe verantwoordelijkheid, en daarom bestaat er altijd een hypothetisch risico van het werken aan de kwaliteit van het embryo.

Andere auteurs zijn echter van mening dat als de GIFT wordt uitgevoerd na een echtelijke daad, op een wijze dat een deel van de mannelijke zaadcellen die mogelijk de eicel kunnen bevruchten in het lichaam van de vrouw achterblijven, de interventie van de arts alleen bestaat in het *ad hoc* verplaatsen van de twee gameten in de eileider na de huwelijksdaad. Daardoor helpt GIFT de daad tot zijn natuurlijke einde te komen en ook op de natuurlijke plaats. Het herplaatsen van gameten zou geen

vervanging van de huwelijksdaad zijn: dit zou de daad helpen in het overwinnen van barrières die haar natuurlijke einde belemmeren.

De argumenten voor en tegen staan niet toe tot een onweerlegbaar moreel oordeel te komen. Wij [Rodríguez Luño]neigen echter tot een negatief oordeel. De bestaande protocollen wekken de indruk dat het in praktijk heel gemakkelijk is om de voorwaarden die *Donum vitae* stelt voor de ethische toelaatbaarheid van kunstmatige bevruchtingstechnieken te verwaarlozen. Daarom zouden wij deze techniek in een pastorale context niet aanbevelen. Het zou in ieder geval nodig zijn om in voorkomende gevallen het specifieke protocol dat zal worden gevolgd door een expert te laten bestuderen.

3.7 Pre-implantatiediagnostiek

PGD (*Preimplantation Genetic Diagnosis*) is een vroege vorm van prenatale diagnostiek, gekoppeld aan de technieken van extracorporale bevruchting, waarbij in-vitro gevormde embryo's worden onderzocht op genetische of chromosomale afwijkingen. Alleen degenen die vrij zijn van dergelijke gebreken worden ingebracht in de moeder. Anders dan bij prenatale diagnostiek, die op zichzelf alleen een diagnostische methode is, gaat pre-implantatiediagnostiek in de procedure zelf gepaard met het elimineren van het ongewenste embryo. Als de diagnostische tests een positief resultaat opleveren, wordt de pre-implantatiediagnostiek *ipso facto* een techniek van vroege abortus.

Voorstanders van pre-implantatiediagnostiek baseren zich vooral op het idee dat het embryo voor de innesteling alleen cellulair leven is, maar geen individueel menselijk leven. Zij zijn van mening dat de selectie van gezonde embryo's therapeutische abortus en erfelijke ziektes voorkomt, en dat je daarvoor aan weefsel voor therapeutische doeleinden kunt komen. Pre-implantatiediagnostiek is ethisch echter niet aanvaardbaar, omdat het naast de ethische problemen van IVF, in zichzelf al een schending is van het respect voor het menselijk embryo vanaf het eerste moment van zijn bestaan. De hele procedure beantwoordt aan de immorele logica van de selectieve abortus.

3.8 Embryoselectie

Onderstaande tekst is ontleend aan het *Handboek Katholieke Medische Ethiek*, p. 135-136:

“Embryoselectie is het kiezen van embryo's die men niet in de baarmoeder wil plaatsen, maar vernietigen. In de praktijk gebeurt dit op verschillende manieren. Een tamelijk specifieke selectie is geslachtsselectie die bijvoorbeeld wordt toegepast bij de ziekte van Duchenne, een ernstige vorm van spierdystrofie die zich alleen bij jongens manifesteert en rond het twintigste levensjaar door ademhalingsinsufficiëntie tot de dood voert.

Mocht door pre-implantatiediagnostiek blijken dat het embryo van het mannelijk geslacht is, dan wordt het niet in de baarmoeder ingebracht, wanneer risico bestaat voor het overerven van de ziekte van Duchenne. Geslachtsselectie is in de huidige situatie bij wet verboden, tenzij het omwille van een genetisch bepaalde aandoening zoals de ziekte van Duchenne gaat. (Nederlandse embryowet 2002, artikel 26,2; Belgische embryowet 2003, artikel 5,5). Meer specifiek aantonen van een ziekte vindt plaats door chromosomaal onderzoek of genonderzoek in het embryobiop.

Als het embryo niet van het gewenste geslacht blijkt te zijn of een genetische afwijking heeft, wordt het niet in de baarmoeder geplaatst, maar vernietigd (of verbruikt in experimenteel onderzoek). Dit staat haaks op het feit dat menselijke embryo's vanaf de bevruchting dienen te worden bejegend als menselijke personen met alle rechten van dien (*Donum vitae*, I,1; *Dignitas personae*, nr. 4).

Pre-implantatiediagnostiek – steeds verbonden met kunstmatige bevruchting, die in zichzelf altijd ongeoorloofd is – is gericht op kwalitatieve selectie en daaruit voortvloeiende vernietiging van embryo's, hetgeen een daad van abortus is (*Dignitas personae*, nr. 22). Tevens wordt in *Dignitas personae* pre-implantatiediagnostiek een uiting genoemd van een eugenetische mentaliteit, doordat hiermee de geboorte van kinderen met afwijkingen wordt voorkomen (Ibid.).

Een bijzondere vorm van embryoselectie is de afgelopen jaren in het nieuws gekomen bij families die een kind hebben met een – meestal genetisch – bepaalde aandoening. Deze zieke kinderen zouden geholpen kunnen zijn met een transplantatie van bijvoorbeeld beenmerg of een deel van een lever. Omdat passende donoren voor deze kinderen niet zomaar beschikbaar zijn, wordt er nagedacht en geëxperimenteerd met het verwekken van kinderen bij de ouders van deze patiëntjes die bij voorbaat geschikt zijn om als donor te fungeren.

Er worden dus embryo's geselecteerd ontstaan uit ei- en zaadcellen van deze ouders die de optimale genetische karakteristieken hebben van de meest ideale orgaandonor. De niet geselecteerde embryo's zijn ook gezond, maar zijn alle minder geschikt om te zijner tijd als kind of volwassene een orgaan af te staan.

Er zijn diverse fundamentele bezwaren tegen deze handelwijze. Allereerst worden er vele embryo's die genetisch ongeschikt zijn bevonden om als orgaan- of weefseldonor te fungeren, gedood: of deze volledig gezond zijn of een aandoening hebben, maakt niet uit. Daarnaast laat men opzettelijk menselijke personen ontstaan met een instrumenteel doel: niet het bestaan van deze mens op zich is het doel van zijn leven, maar de donatie van een orgaan of weefsel aan een oudere broer of zus.

Het spreekt voor zich dat het ter wereld komen van kinderen met deze intentie niet meer kan leiden tot een vrijwillige keuze tot orgaan- of weefsel donatie bij deze kinderen. Het laatste – de vrijwillige keuze om een orgaan of weefsel af te staan als een gave uit naastenliefde – is vanuit katholiek perspectief een essentiële voorwaarde voor de donatie op zich.

3.9 Cryopreservatie en aanverwante ethische problemen

Cryopreservatie of cryoconservering houdt in dat de verkregen spermacellen of de in het laboratorium bevruchte eicellen worden ingevroren in vloeibare stikstof om later bij een vruchtbaarheidsbehandeling te kunnen worden gebruikt.

Motieven voor cryopreservatie. Op het gebied van IVF is de hormonale stimulatie van de vrouwelijke cyclus een wijdverspreide praktijk. Met deze techniek is het mogelijk om het exacte moment te programmeren om de eicellen te verzamelen en veel eicellen te verkrijgen met een enkele interventie. Hierdoor kunnen meerdere embryo's worden ingebracht en, in het geval dat de eerste plaatsing niet succesvol was, volgende transfers worden verricht zonder de procedure voor het verzamelen van eicellen te herhalen.

Toen dit handboek uitkwam (2008) bestond er nog geen gevalideerde techniek om eicellen te bevriezen. Daarom werden alle verzamelde eicellen bevrucht. In het rapport *Vitrificatie van eigen eicellen*, op 3 april 2012 door het *College van zorgverzekeraars* uitgebracht en aan de minister van Volksgezondheid, Welzijn en Sport, gepresenteerd staat:

“Het invriezen van eicellen was tot voor kort niet goed mogelijk door groot verlies aan kwaliteit na ontdooiing. Dit werd in Nederland dan ook niet of nauwelijks gedaan. Vitrificatie is een nieuwe techniek voor het invriezen van lichaamsmateriaal, waarmee het invriezen van eicellen mét behoud van kwaliteit mogelijk is geworden. Met behulp van de vitrificatie-

techniek kunnen eicellen ultrasnel worden ingevroren. Dit voorkomt goeddeels eventuele celschade door ijskristalvorming; bij eerdere invriesmethoden vormde dit een groot probleem voor het behoud van de kwaliteit. In Nederland werd vitrificatie van eicellen aanvankelijk alleen toegepast binnen wetenschappelijk onderzoek en slechts aangeboden aan vrouwen die om medische redenen hun vruchtbaarheid gingen verliezen. In april 2011 liet de NVOG weten deze techniek nu als voldoende veilig en effectief te beschouwen. De NVOG meent dat onderzoek in het buitenland dit heeft aangetoond, zij het dat de follow up van de zwangerschappen en de kinderen geboren na vitrificatie, nog wel geboden is. De NVOG wil vitrificatie van eicellen nu ook beschikbaar stellen aan vrouwen die om een niet medische reden hun eicellen willen laten invriezen”.

Zo staat op site van het UMC Utrecht (www.umcutrecht.nl/nl/Ziekenhuis/Ziekte/Eicellen-invriezen):

“Eicellen invriezen is sinds 2011 mogelijk in het UMC Utrecht. Doordat het invriesproces heel snel verloopt, blijft de schade aan de eicellen beperkt. Later kunnen de eicellen worden ontdooid en gebruikt worden tijdens een vruchtbaarheidsbehandeling (ivf of icsi).

In de volgende situaties kan het invriezen van eicellen een goede oplossing zijn:

- Als u een behandeling moet ondergaan die schadelijk kan zijn voor uw vruchtbaarheid (bijvoorbeeld chemotherapie of bestraling)
- Als u een verhoogde kans hebt om vervroegd in de overgang te komen
- Als uw partner tijdens uw ivf- of icsi-behandeling geen zaad kan produceren op de dag van de punctie
- Als u uw kinderwens voor later zeker wilt stellen, bijvoorbeeld als u nu geen partner hebt
- Als u om religieuze redenen (gewetens)bezwaren hebt tegen het ontstaan van “rest”-embryo’s (overgebleven-embryo’s)

Aanmelden

Als er een medische reden is voor uw wens om uw eicellen in te vriezen, kan uw huisarts of behandelend arts u doorverwijzen naar de polikliniek voortplanting en de polikliniek gynaecologie. Er is geen wachtlijst.

Hebt u geen medische indicatie, maar wilt u toch uw eicellen laten invriezen omdat u later wellicht nog kinderen wilt? U moet er rekening mee houden dat uw zorgverzekeraar deze behandeling waarschijnlijk niet zal vergoeden. Wij adviseren u om naar een van de informatieavonden over eicellen invriezen te gaan, die de polikliniek vruchtbaarheid organiseert. Daarna is een oriënterend gesprek met de gynaecoloog mogelijk. Ook hebt u een gesprek met de medisch maatschappelijk werker van de polikliniek.

Maximale leeftijd

Het oogsten (weghalen) van eicellen en het laten invriezen van eicellen kan tot en met 39 jaar. Dit heeft te maken met verminderde succesansen bij toename van de leeftijd vanwege afname van kwantiteit en kwaliteit van de eicellen. Het terugplaatsen van bevruchte eicellen (embryo’s) kan tot en met 49 jaar. De procedure van aanmelding tot aan behandeling neemt vaak enkele maanden tijd in beslag”.

De embryo’s die niet bij de moeder zijn ingebracht worden ingevroren bewaard als “reserve” voor verdere pogingen. Soms is het ook noodzakelijk de embryo’s bij de eerste transfer te bevriezen, omdat de hormonale stimulatie van de cyclus bepaalde effecten heeft die het raadzaam maken te wachten met de embryotransfer: verkorting van de luteale fase (periode van 2 weken vanaf de eisprong of ovulatie tot aan de menstruatie), fysiologische afwijking van het endometrium (baarmoederslijmvlies).

Deze redenen verklaren de verbreiding van cryopreservatie van menselijke embryo's en het bestaan van grote voorraden ingevroren embryo's in alle landen waar extracorporale bevruchting wordt toegepast.

Ethische en juridische problemen van cryopreservatie. De techniek van het invriezen van menselijke embryo's, en de daaruit voortvloeiende bestaan van depots van gecryopreserveerde menselijke embryo's roept ernstige ethische en juridische problemen. Het proces van invriezen en ontdooien houdt risico's in voor de integriteit en overleving van de embryo's. Tussen de 20 en 30% van de embryo's lijden ernstige schade, of zijn na zo'n proces niet levensvatbaar.

Bovendien bestaat het probleem dat de meeste van de ongebruikte embryo's 'verweesd' achterblijven. Ze blijven ingevroren gedurende de wettelijk toegestane jaren, maar daarna moeten ze uit de depots worden verwijderd. De kwestie is dan: wat te doen met ingevroren embryo's? Soms worden ze vernietigd. Zo zijn er op 1 augustus 1996 in Groot-Brittannië 3.300 embryo's vernietigd. Vergelijkbare vernietigingen hebben plaatsgevonden in andere landen.

Sindsdien gebeurt de destructie van ingevroren embryo's discreter, maar de realiteit is hetzelfde gebleven. Voor de komende jaren kunnen soortgelijke vernietigingen worden verwacht. In andere gevallen worden ze gebruikt voor wetenschappelijk onderzoek of aan onvruchtbare paren geschonken voor heterologe kunstmatige voortplanting. Sommigen stellen voor om ze ingevroren te bewaren op kosten van de 'ouders' en anderen stellen 'prenatale adoptie' voor.

Vanuit ethisch oogpunt is het invriezen van menselijke embryo's een extra reden om extracorporale bevruchtingstechnieken af te wijzen. De leer van de Kerk is duidelijk op dit punt:

"Ook het invriezen van embryo's, ook wanneer dit wordt uitgevoerd om het in leven houden van het embryo te waarborgen - cryoconservering - vormt een schending van de verschuldigde eerbied voor het menselijk wezen in zover het hen aan ernstige gevaren van dood of beschadiging blootstelt voor hun lichamelijke integriteit, hen tenminste tijdelijk berooft van het ontvangen en dragen door de moeder en hen in een situatie plaatst waarin verdere schendingen en manipulaties dreigen" (*Donum vitae*, 1,6).

De enige ethisch verantwoorde consequentie die kan worden getrokken uit het fenomeen van cryopreservatie van menselijke embryo's is dat een dergelijke praktijk absoluut moet worden beëindigd. De H. Johannes Paulus II deed een oproep aan de wetenschappelijke wereld om de productie van menselijke embryo's stop te zetten:

"Ik beschouw het als mijn plicht opnieuw op te komen voor deze onschendbare rechten van het menselijk wezen vanaf zijn conceptie voor al de embryo's die dikwijls aan invriezing (cryo-bewaring) onderworpen worden, en in vele gevallen het voorwerp worden van puur geëxperimenteer of erger, bestemd worden voor geprogrammeerde vernietiging, met instemming van de wet. (...) Daarom doe ik een oproep tot het geweten van de wetenschappelijke autoriteiten in de wereld en in het bijzonder tot artsen, om op te houden met de productie van menselijke embryo's, rekening houdend met het feit dat er geen moreel geoorloofde oplossing lijkt te zijn voor de humane bestemming van de duizenden en duizenden ingevroren embryo's die het subject zijn en blijven van essentiële rechten en daarom door de wet zouden moeten beschermd worden als menselijke personen" (*Toespraak* 24 mei 1996).

Wat te doen met achtergebleven bevroren embryo's? Plaatsing in de schoot van de moeder zou de enige manier zijn om het onrecht jegens de duizenden ingevroren embryo's te herstellen. Maar de overgrote meerderheid van de ingevroren embryo's is in de steek gelaten.

De wetten die de in-vitro totstandbrenging van “overtollige” of “overgebleven” embryo’s en hun invriezing mogelijk maken, veroorzaken een onherstelbaar onrecht aan deze embryo’s. Ze worden onherroepelijk ter dood veroordeeld, maar de voltrekking van het vonnis wordt opgeschort voor de tijd van hun invriezing, zonder een weg terug. Het lot dat deze embryo’s wordt bezorgd, kan niet alleen het begane onrecht niet helen, maar zal het alleen maar verergeren.

1) De oplossing om ze te ontdooien en “te laten sterven” laat ze alleen maar opnieuw in de steek. De stelling dat het een onevenredig middel zou zijn ze ingevroren te laten, of dat ze ontdooien en ze laten sterven anders is dan ze opzettelijk te doden, is een eenvoudige retoriek.

De *in vitro* totstandbrenging en de daaropvolgende bevrissing laten een zo’n onrechtvaardige situatie ontstaan, dat die het onderscheid tussen “doden” en “laten sterven” en tussen geboden middelen en onevenredige middelen ethische geen betekenis meer heeft. De beslissing om het behoud voor onbepaalde tijd te verlengen is even oneerlijk als de mogelijkheid om te ontdooien en te laten sterven: ook de bevroren embryo’s sterven, zij het zeer langzaam.

2) Om dezelfde reden is het ernstig immoreel deze embryo’s te gebruiken voor wetenschappelijk onderzoek: alsof het lijken waren. Vanuit ethisch oogpunt kunnen deze embryo’s niet worden gelijkgesteld met de stoffelijke overschotten van mensen – volwassenen of in foetale toestand – als gevolg van hun dood door ziekte, ouderdom of een ongeval, of door een door de staat opgelegde doodstraf; want deze embryo’s zijn het resultaat van opzettelijk en herhaald ernstige onrecht door een wet die de overheid in overeenstemming met het recht acht.

Hier wordt een ernstig onrechtvaardige medische en wetenschappelijke omgeving gecreëerd. Daarin worden de gemaakte ‘slachtoffers’ vervolgens zelf voor onderzoek gebruikt. Het onafhankelijkheids-criterium tussen de centra die embryo’s aanbieden en de onderzoekscentra is niet voldoende. Het is alsof je zegt: “Ik ben het niet eens met wat je doet, want ik beschouw het als een groot onrecht. Daar wil ik niet bij betrokken zijn.” Om vervolgens te zeggen: “Maar ik aanvaard voor mijn werk wel het biologisch materiaal dat je door dergelijk onrecht verkregen hebt.” Het is niet alleen illegaal om mee te werken aan de productie van vals geld, maar ook om het bewust te gebruiken (kopen, betalen, etc.), zelfs als degene die het gebruikt onafhankelijk is van wie het produceert.

3) Rest nog het onderzoeken van de mogelijkheid van ‘prenatale adoptie’. Sommige auteurs hebben zich hier gunstige over uitgelaten. Ze beschouwen prenatale adoptie als van een geheel andere orde dan donatie van embryo’s in het kader van heterologe kunstmatige voortplanting. Het gaat hier niet om een heterologe techniek om als steriel koppel een kind te krijgen, maar om een genereuze daad: stellen handelen met de enige motivatie om een menselijk wezen dat anders tot ondergang gedoemd zou zijn een kans te geven geboren te worden. Een dergelijke handelen zou ook een getuigenis zijn van de waarde van het leven en van het verschuldigde respect voor het menselijke embryo.

Andere auteurs erkennen de nobele motivatie achter het voorstel, maar vinden het vanuit ethisch oogpunt erg problematisch. Hun argumenten komen erop neer dat de goede intenties van deze stellen het intrinsieke kwaad van zo’n procedure niet kunnen billijken. Want die procedure veronderstelt het kweken van embryo’s *in vitro* en hun invriezing, een ontkoppeling van het genetische en het wettige en draagmoederschap, de aantasting van de huwelijksseenheid, enz.

Vanuit theoretisch oogpunt lijkt ons de morele aard van dit soort prenatale adoptie met als enige doel het redden van een mensenleven wezenlijk anders is dan de heterologe praktijk van kunstmatige voortplanting en het draagmoederschap. We zijn niet overtuigd van het tegenovergestelde argument dat men op basis van een juiste intentie een intrinsiek slechte daad goed kan maken.

Toch zijn er belangrijke kritische noten te plaatsen. Ten eerste zullen er weinig stellen te vinden zijn voor zo'n genereuze en bijna heldhaftige actie. Daarom is hun bijdrage, hoe waardevol als getuigenis, niet relevant voor de oplossing van het probleem. Ten tweede kan adoptie ongewild bijdragen aan een chronische situatie van ernstig onrecht. Dit onrecht zou niet bestaan wanneer een land het invriezen van embryo's absoluut zou verbieden.

Ten derde zien we dat deze vorm van adoptie praktische problemen oplevert, die moeilijk zijn op te lossen en moeilijk te omzeilen misbruik in de hand werkt: het noodzakelijk selecteren van eenmaal ontdoode embryo's, het creëren van structuren die onafhankelijk zijn van de centra voor kunstmatige voortplanting, verschillende soorten risico's voor het adoptiepaar, enz.

Onze conclusie is: stellen die overgaan tot adoptie met het enige verlangen om een mensenleven te redden mogen moreel niet worden veroordeeld; maar in algemene termen moet prenatale adoptie worden ontmoedigd. De beste manier om menselijke levens te redden is sociale en politieke actie gericht op een absoluut verbod op het invriezen van embryo's.

Met deze stellingname zou men ons ervan kunnen beschuldigen dat we het probleem niet hebben opgelost en dat veel menselijk leven veroordeeld is tot vernietiging. Maar de realiteit is eerder dat we moeten constateren dat de honderdduizenden gecryopreserveerde menselijke embryo's die nu in de wereld bestaan onverbetelijk zijn veroordeeld door degenen die ze hebben ingevroren en door degenen die hun toestemming daarvoor hebben verleend. Het begane onrecht is grotendeels onherstelbaar. Het is noodzakelijk dat de verantwoordelijken publiekelijk erkennen dat zij een zeer ernstig onrecht hebben begaan en dat zij het invriezen van embryo's voortaan verbieden.

3.10 Klonen of kloneren

Klonen of kloneren is een kunstmatige wijze van ongeslachtelijke voortplanting, waarbij een identieke genetische kopie van een organisme wordt geproduceerd. Een kloon is een genetisch identieke nakomeling van één ouder.

De meest klassieke methode van reproductief klonen is **embryosplitsing**. Daarbij wordt *in vitro* een embryo fysiek in twee gesplitst en is het resultaat net hetzelfde als bij een identieke tweeling. De grondlegger van deze techniek is de Duitse embryoloog en Nobelprijswinnaar Hans Spemann (1869-1941).

De moderne techniek om te klonen is **kerntransplantatie**. Deze techniek wordt ook wel '*Somatic cell nucleus transfer*' (SCNT) genoemd. Daarbij wordt de kern van een cel van de genetische ouder *in vitro* ingebracht in een ontkernde eicel, die vervolgens wordt ingebracht in de baarmoeder van een draagmoeder. Op deze manier is de voortplanting via geslachtscellen omzeild. Al het erfelijke materiaal van de kloon is afkomstig van één ouder. De eerste die deze techniek voorstelde was Hans Spemann, hoewel hij ze zelf nooit heeft uitgevoerd.

Het eerste zoogdier dat gekloond werd via deze techniek was een schaap, door Steen Willadsen, in 1984. De kern die werd gebruikt was afkomstig uit een embryonale cel. In 1987 zagen twee op deze manier gekloneerde kalveren het levenslicht. In 1996 lukte het Ian Wilmut voor het eerst om een schaap (Dolly) te kloneren uit de kern van een volwassen huidcel. Na Dolly werden onder meer ratten, muizen, geiten, koeien, varkens, konijnen, poezen, honden en apen op deze manier gekloond. Dit verliep zeker niet probleemloos. De kloontechniek is inefficiënt, de meeste gekloneerde embryo's en foetussen sterven tijdens de zwangerschap. Veel van de gekloneerde dieren bleken niet gezond te zijn.

De motivering voor het klonen van de mens kan zijn **therapeutisch** en **reproductief** klonen. *Therapeutisch* klonen is klonen met de bedoeling om lichaamscellen te produceren die kunnen bijdragen aan de genezing van bepaalde ziekten. Dit is dan vooral bedoeld om mensen te genezen. *Therapeutisch* klonen is vooralsnog een experimentele techniek. Bij *reproductief* klonen wordt gestreefd naar het verkrijgen van een of meer exacte kopieën van een persoon.

Reproductief klonen laat de negatieve aspecten van kunstmatige voortplanting maximaal zien. Zij wijkt totaal af van de normale voortplanting. Bij de kunstmatige inseminatie en de reageerbuisbevruchting is in elk geval nog sprake van twee ouders. Bij asexuele voortplanting volstaat daarentegen één origineel individu. Deze vorm van voortplanting staat daardoor totaal los van het huwelijk.

Naast een volledige ontkoppeling van voortplanting en seksualiteit is reproductief klonen ook een aanval op de biologische uniekheid van het subject dat door klonen gegenereerd wordt; terwijl de uniciteit de basis is van de waardigheid van elke menselijke persoon. Deze vorm van klonen tast ook de menselijke waardigheid aan in zoverre dat zij het recht op zelfbeschikking schendt.

Klonen leent zich ook voor misbruik door manipulatie. Het kan de biodiversiteit aantasten, die op middellange en lange termijn onbedoelde gevolgen kan hebben en daardoor gevaarlijk zijn voor de toekomstige generaties.

Het doel van *therapeutisch* klonen is om stamcellen of weefsel te verkrijgen die voor therapeutische doeleinden worden gebruikt ten gunste van de persoon van wie de kloon is verkregen of van andere mensen. Met behulp van kerntransplantatie wordt een embryo gekweekt dat genetisch identiek is aan de patiënt. Als het embryo ongeveer honderd cellen groot is, worden stamcellen verwijderd en in kweek gebracht. Door de kweekomstandigheden te manipuleren kunnen de stamcellen uitgroeien tot ieder gewenst celtype. Deze nieuw ontstane weefsels worden vervolgens bij de patiënt geïmplan-teerd om deze te genezen van zijn ziekte (stamceltherapie).

Het loutere idee van het vormen en vernietigen van een menselijk wezen ten gunste van anderen schaadt op de meest radicale manier de waardigheid van de persoon, op basis waarvan elke menselijk wezen als een doel in zichzelf zou moeten worden behandeld.

De leer van de Kerk is dat “ook de pogingen die worden aangewend om een menselijk wezen te verkrijgen zonder enig verband met de seksualiteit door middel van ‘tweelingsplitsing’, klonen en parthenogenese, moeten in strijd met de moraal worden beschouwd in zoverre zij in strijd zijn zowel met de waardigheid van de menselijke voortplanting als de echtelijke eenwording” (*Donum vitae*, I,6).

Klonen is dus totaal tegengesteld naar de christelijke visie op de mens, die geschapen is naar het beeld van God. En op het vlak van de mensenrechten is het “een schending van twee fundamentele beginselen waarop alle mensenrechten zijn gebaseerd: het beginsel van gelijkheid tussen menselijke wezens en het non-discriminatiebeginsel” (Pauselijke Academie voor het Leven, 1997).

Kortom, klonen verdient een absoluut negatief moreel oordeel. Op grond van zijn verzet tegen de fundamentele menselijke waardigheid en de negatieve gevolgen voor het algemeen welzijn, moet het ook duidelijk door de staat verboden worden.

3.11 Euthanasie

a) Definitie en soorten euthanasie

Concept van euthanasie. Euthanasie roept het idee op van een waardige en vredige dood. In het huidige spraakgebruik kan de term euthanasie worden gebruikt met zeer verschillende betekenissen en doeleinden: van het verzoek om een nutteloze en belastende therapie voor een terminale patiënt te weigeren of op te schorten tot het rechtvaardigen van de opzettelijke levensbeëindiging van een ongeneeslijk zieke persoon.

Daarom is het in de eerste plaats noodzakelijk vast te stellen wat de moraaltheologie verstaat onder euthanasie. Het is “een handeling of een nalaten die van nature of volgens de bedoeling de dood veroorzaakt, om daardoor een einde te maken aan iedere pijn. De euthanasie ligt dus in de bedoeling van de wil en in de manier van handelen” (Congregatie voor de Geloofsleer, verklaring over de euthanasie *Iura et bona*, 5-5-1980, 2).

CKK 2277 spreekt over “een handeling die of een verzuim dat - in zichzelf of qua intentie - de dood bewerkt teneinde de pijn weg te nemen”. En de encycliek *Evangelium vitae*, 65: “een handelen of nalaten, dat van nature en bedoeld de dood veroorzaakt, om zo alle lijden te beëindigen”. De definitie uit *Iura et bona* is zonder strijd door de moraaltheologie geaccepteerd.

Het euthanasiebegrip in *Iura et bona* wordt in twee zinnen geformuleerd. De eerste zin probeert een analytische beschrijving te geven, waaruit blijkt dat euthanasie een bewuste keuze is om de dood te veroorzaken of te vervroegen. Dit kan worden bereikt door handelingen die in zichzelf direct de dood veroorzaken (bijv. het verstrekken van een gif), alsook door handelingen die in andere gevallen een therapeutisch of palliatief doel kunnen hebben en in feite ook hebben, maar die in een concreet geval bewust als middel worden gekozen om de dood te veroorzaken of te versnellen; in beide gevallen handelt men met het doel het lijden te beëindigen.

De tweede zin: “De euthanasie ligt dus in de bedoeling van de wil en in de manier van handelen” geeft aan dat bij euthanasie de opzettelijke bedoeling om te doden en het door een handelen of nalaten *hic et nunc* veroorzaken van de dood gelijktijdig aanwezig zijn.

Het euthanasiebegrip impliceert in ieder geval de wil om de dood te veroorzaken. Het is een handelen of nalaten dat hier en nu gericht is op het veroorzaken van een pijnloze dood van een mens teneinde zijn lijden te beëindigen, hetzij op zijn verzoek, hetzij door de overweging dat zijn leven niet over de minimale kwaliteitseisen beschikt om te kunnen spreken van wat men als een waardig leven beschouwt.

Vrijwillige, niet-vrijwillige en onvrijwillige euthanasie. In verband met de wil van de patiënt wordt een onderscheid gemaakt tussen vrijwillige, niet-vrijwillige en onvrijwillige euthanasie. *Vrijwillige* euthanasie wordt door de patiënt zelf verzocht. Hij wil verlost worden van een lijden of handicap die hij als ondraaglijk beschouwt. *Niet-vrijwillige* euthanasie wordt toegepast op patiënten die niet in staat zijn om hun wil te uiten (comapatiënten, zuigelingen, verstandelijk gehandicapten). Ten slotte is er sprake van *onvrijwillige* euthanasie wanneer die wordt verricht tegen de wil van de patiënt in.

Neonatale, terminale, psychische, sociale en eugenetische euthanasie. Afhankelijk van de toestand van het patiëntje wordt *neonatale* euthanasie toegepast op misvormde of ongeneeslijk zieke kinderen; *terminale* euthanasie heeft betrekking op terminale zieken of zieken in doodsangst; *psychische* euthanasie verwijst naar geesteszieken; *sociale* of *economische* euthanasie wordt toegepast op

patiënten die als sociaal onproductief of te duur in behandeling worden beschouwd; *eugenetische* euthanasie is gereserveerd voor mensen met erfelijke ziektes of voor rasveredeling.

Actieve en passieve euthanasie. Vanuit het oogpunt van de uitvoering kan euthanasie worden onderscheiden in een handeling die de dood veroorzaakt en in het onthouden van noodzakelijke levenszorg. De dood is vandaag de dag vaak gemedicaliseerd en er bestaan medische hulpmiddelen om het leven zinloos te rekken. Het is dan soms moeilijk euthanasie te onderscheiden van het legitiem weigeren of opschorten van zinloze of onevenredige zorg, d.w.z. het afwijzen van wat tegenwoordig wel therapeutische hardnekkigheid of koppigheid wordt genoemd.

Gewone en buitengewone, proportionele en niet-proportionele therapeutische middelen. Het is niet altijd gemakkelijk een onderscheid te maken tussen passieve euthanasie en het afwijzen van een medisch zinloze behandeling. Dit is ook te wijten aan het feit dat de begrippen gewone en buitengewone, proportionele en disproportionele middelen niet altijd goed zijn gedefinieerd.

Volgens M. Calipari heeft de *proportionaliteit* (evenredigheid) of *disproportionaliteit* (onevenredigheid) van een middel om het leven te behouden betrekking op het al of niet adequaat zijn van medische hulpmiddelen. De beoordeling van de evenredigheid van een therapeutische omgeving vereist een zorgvuldige afweging van elementen, zoals de concrete beschikbaarheid of verkrijgbaarheid van middelen, het in redelijkheid te verwachten resultaat van de medische ingreep, negatieve bijwerkingen, voorzienbare risico's, de mogelijkheid van alternatieve therapieën, etc.

De *gewone* en *buitengewone* middelen zijn volgens deze auteur gerelateerd aan de concrete patiënt en diens gezichtspunt. Zo kan deze een behandeling fysiek of moreel onmogelijk vinden. Ook hier moeten we rekening houden met verschillende elementen: inspanning, pijn, financiële implicaties voor de patiënt of zijn familie, grote angst of afkeer, risico- en succesprognose, etc.

Het *Handboek Katholieke Medische Ethiek* (p. 432) stelt echter:

“Omdat het hier gaat om de inschatting van verhoudingen tussen de diverse positieve en negatieve effecten van medische behandeling, zijn in de jaren zeventig te termen *gewoon* en *buitengewoon* vervangen door het begrippenpaar *geproportioneerd* respectievelijk *niet-geproportioneerd*. Dit vinden we ook terug in de *Verklaring over euthanasie* van de Congregatie voor de Geloofsleer uit 1980:

‘Tot nu toe antwoordden de moraaltheologen dat men nooit verplicht is gebruik te maken van ‘buitengewone’ middelen. Tegenwoordig kan een dergelijk antwoord, hoewel in principe nog altijd geldig, misschien minder duidelijk lijken, zowel door de onnauwkeurigheid van de terminologie, als door de snelle ontwikkeling op therapeutisch gebied. Daarom geven sommigen er de voorkeur aan om te spreken van ‘geproportioneerde’ en ‘niet-geproportioneerde’ middelen. In elk geval zal men de middelen goed kunnen beoordelen door de aard van de behandeling, de moeilijkheidsgraad en het risico dat zij met zich meebrengt, de noodzakelijke kosten en de toepassingsmogelijkheden tegen het resultaat dat men ervan kan verwachten, waarbij rekening wordt gehouden met de conditie van de zieke en zijn fysieke en morele krachten.’ (*Declaration on Euthanasia* 1980, 549-550).”

Morele principes over het gebruik van therapeutische middelen. De bovengenoemde *Verklaring over euthanasie* stelt enkele bruikbare beoordelingscriteria voor. Deze geven aan wanneer er geen morele plicht bestaat om buitengewone en/of niet-proportionele therapeutische middelen aan te wenden. Er worden vier criteria voorgesteld:

- 1) Als andere middelen niet voldoende zijn, mag men met toestemming van de zieke middelen aanwenden die de jongste ontdekkingen van de medische wetenschap hebben opgele-

verd, ook al zijn die nog niet voldoende experimenteel bewezen en houden ze nog een zeker risico in. De zieke die die geneesmiddelen ontvangt, kan zelfs een voorbeeld geven van edelmoedigheid tot welzijn van de mensheid.

2) Evenzeer is het geoorloofd het gebruik van die middelen te staken, telkens wanneer er geen hoop meer is op een goede afloop. Maar om dat besluit te nemen, moet rekening worden gehouden met het terechte verlangen van de zieke en zijn familie alsmede met de mening van de ervaren artsen; dezen zullen namelijk meer dan wie ook een juist oordeel kunnen vormen, wanneer de kosten aan instrumenten en mensen niet beantwoorden aan de effecten die men kan voorzien, en wanneer door de aangewende medische hulpmiddelen aan de zieke meer smarten en ongemakken bezorgd worden dan nuttige gevolgen.

3) Altijd is het geoorloofd zich tevreden te stellen met de gewone middelen die de medische wetenschap kan verschaffen. Daarom kan aan niemand de plicht worden opgelegd een geneeswijze aan te wenden die, ofschoon reeds in gebruik, toch nog niet zonder gevaar is of al te lastig. Deze weigering van geneesmiddelen mag niet vergeleken worden met zelfmoord: ze moet veeleer beschouwd worden als een normale aanvaarding van zijn lot als mens ofwel als zorg om wel een lastig apparaat van de geneeskunde af te wijzen, waaraan echter geen evenredig nut van te verwachten effecten beantwoordt; ook kan de wil meespreken om aan de familie of de gemeenschap een al te grote last te besparen.

4) Wanneer de dood, die door geen geneesmiddelen tegen te houden is, op handen is, is het in geweten geoorloofd het plan op te vatten aan de verzorgingswijze te verzaken, die slechts een hachelijk en smartvol rekken van het leven zou betekenen, zonder evenwel de gewone zorgen na te laten die men in dergelijke gevallen aan een zieke verschuldigd is. Dan is er geen reden voor een arts om zich bang te maken als zou hij iemand die in gevaar verkeert zijn hulp hebben ontzegd (nr. 4).

Volgens deze criteria kan het afwijzen van een behandeling die therapeutisch zinloos is niet worden aangemerkt als passieve euthanasie. Een dergelijke behandeling zou het leven alleen maar kunstmatig verlengen, extra leed veroorzaken en de nodige rust op het moment van overlijden wegnemen. In deze gevallen bestaat tussen de verhouding tussen de positieve en negatieve effecten van medische behandeling een wanverhouding. We zouden haar dan kunnen kwalificeren als disproportioneel.

Extreme voorbeelden hiervan waren de pogingen om generaal Franco (†1975) en maarschalk Tito (†1980) uit politieke motieven zo lang mogelijk in leven te houden, zonder enig uitzicht op herstel. Is behandeling disproportioneel, dan stelt zich de plicht ervan af te zien. Men dient zich te realiseren dat aan overbehandeling dezelfde mentaliteit ten grondslag ligt als aan euthanasie: in beide situaties wil men over leven en dood beschikken en zich niet toevertrouwen aan Gods liefdevolle ontferming en voorzienigheid.

Het weigeren van onnodige of onevenredige behandelingen is dus geen euthanasie; de doodsoorzaak is het natuurlijke verloop van de ziekte en niet het opschorten van de behandeling. De dood is niet bedoeld: er is sprake van het aanvaarden van de onvermijdelijke dood. We moeten hierbij opmerken dat het afwijzen van therapeutische koppigheid iets anders is dan het in de steek laten van een terminaal zieke, die altijd moet kunnen rekenen op gewone zorg (voeding, hygiëne, pijnbestrijding), menselijke en psychologische begeleiding, en emotionele en spirituele hulp.

b) De leer van de Kerk over euthanasie

De kerkelijke leer over euthanasie is relatief recent. Eeuwenlang was het probleem niet aan de orde: omdat het beginsel van de onschendbaarheid van het menselijk leven al duidelijk maakte dat elke vorm van euthanasie moreel ongeoorloofd was; en voorts omdat de christelijke leer over de betekenis en de waarde van het lijden algemeen werd begrepen en geaccepteerd.

De christelijke leer houdt in dat elke poging om pijn te verlichten wordt gewaardeerd als een werk van barmhartigheid. Tegelijkertijd erkent zij dat pijn en lijden een verlossend en zuiverend effect hebben, dat het de betrokkene in staat stelt dit te accepteren als boetedoening voor zijn zonden, zonder natuurlijk de mogelijkheden tot pijnbestrijding te verwaarlozen.

De eerste belangrijke interventie van het Leergezag m.b.t. euthanasie kwam van Pius XII. In een toespraak op 24 februari 1957 reageerde hij op gestelde vragen inzake de morele problemen bij het gebruik van pijnstillers die als neveneffect het leven konden verkorten.

Pius XII verwees naar het positieve morele beginsel van de naastenliefde. Dit beginsel erkent de geoorloofdheid van pijnstillende middelen, hoewel ze levensverkorting van de patiënt als ongewenst neveneffect kunnen hebben. Aldus herinnerde hij eraan de situatie van een patiënt niet te laten herleiden tot een toestand van bewusteloosheid die hem verhindert om zijn religieuze, morele, gezins-, sociale en financiële etc. plichten te vervullen.

Sinds de jaren zeventig heeft het *Magisterium* zich herhaaldelijk over euthanasie uitgesproken. Het beperkt zich niet tot het vellen van een moreel oordeel, maar heeft dit oordeel ook gemotiveerd en zich ook gebogen over nieuwe problemen die zijn ontstaan met de vooruitgang van de geneeskunde en de evolutie van de cultuur in de westerse wereld.

We noemden al de Verklaring over euthanasie *lura et bona* van Congregatie voor de Geloofsleer op 4 mei 1980. Dit document gaat ook in op vragen die vaak worden gesteld over het al of niet toepassen van nieuwe medische technieken op het gebied van reanimatie en *intensive care*. Het tweede deel van de Verklaring richt zich op de euthanasie, en bevestigt de intrinsieke slechtheid ervan. De motieven hiervoor zijn gebaseerd op het beginsel van de onschendbaarheid van het menselijk leven en op de waardigheid van de persoon, die we hierboven al hebben besproken.

Daarna is de encycliek *Evangelium vitae* is van groot belang. Deze bevat een belangrijke leerstellige verklaring over euthanasie:

“In overeenstemming met het Leergezag van mijn Voorgangers en in gemeenschap met de bisschoppen van de katholieke Kerk, *bevestig ik dat euthanasie een zware schending is van de wet van God*, aangezien zij het opzettelijk en zedelijk onaanvaardbaar doden betekent van een menselijke persoon. Deze leer stoelt op de natuurwet en op het geschreven woord van God, is doorgegeven door de Traditie van Kerk en geleerd door het gewone en algemene Leergezag” (nr. 65).

De negatieve morele evaluatie van euthanasie wordt voorgesteld als een definitieve en onveranderlijke waarheid, gegarandeerd door de onfeilbaarheid van het gewone en universele Leergezag van de Kerk.

c) Ethische reflectie

Het beginsel van de onschendbaarheid van het menselijk leven en de zelfdoding zijn behandeld onder 2.3 en 2.4 b). In aanvulling hierop zullen we nu ingaan op de euthanasie op verzoek van de patiënt zelf.

In objectieve zin moeten we voor ogen houden dat, zelfs in de meest extreme gevallen van mensen die door iedereen verlaten zijn, voor wie het leven eerder als een last dan als een voordeel voor de maatschappij kan lijken, de opzettelijke zelfdoding een ontkenning is van zichzelf als beeld van de levende God.

Daardoor ontloopt de mens zijn ethische plichten, en in het bijzonder die plichten die het zieke leven en de acceptatie van de dood met zich meebrengen. Objectief gaat de betrokkene voorbij aan de gehele morele orde. Dit is een keuze die niet kan worden gerechtvaardigd en waaraan men niet mag meewerken.

Pogingen om euthanasie ethisch te rechtvaardigen gaan uit van het idee dat het menselijk leven niet een intrinsiek goed is, maar eerder alleen extrinsieke waarde heeft: het is alleen de moeite waard voor zover het door de betrokkene naar zijn eigen ideeën als goed en waardig wordt ervaren. De basis van het verbod om te doden zou dan het vermogen zijn om de waarde van iemands leven te beoordelen, begrepen als onderdeel van het meer algemene recht op zelfbeschikking.

Het verbod om te doden zou dan niet gelden voor degenen die menen dat het voor hen niet langer de moeite loont om te blijven leven en zij hun eigen dood als een goed waarderen. De claim om de eigen dood te kunnen bepalen, is dan niet anders dan het ultieme gevolg van het recht om het eigen leven te bepalen.

De intrinsieke waarde van het menselijk leven hebben we behandeld onder 2.2: *De filosofische en theologische basis van de onaantastbaarheid van het menselijk leven*. Met E. Schockendorf kunnen we daaraan toevoegen dat het argument ten gunste van euthanasie op verzoek afhangt van twee veronderstellingen: “de doodswens van een stervende beschouwen als de ultieme uitdrukking van zijn morele zelfbeschikking en dat de mogelijkheid aan dat verlangen te voldoen een echte hulp voor hem betekent; en voorts dat dit de enige hulp is die we hem in zijn pijnlijke situatie kunnen bieden. Beide veronderstellingen zijn echter buitengewoon problematisch, hetzij in hun filosofische grondslag, hetzij door de medische ervaring in het contact met stervenden”.

Alvorens zich vrij te uiten, moet het geweten van de patiënt worden gevormd over de waarde van zijn eigen lijdende leven, en deze vorming kan alleen in een bepaalde context plaatsvinden. Het idee dat de mens van zichzelf heeft hangt af van wat hij is in de ogen van anderen, en de positieve of negatieve beoordeling van zijn situatie kan, op de een of andere manier, een reactie zijn op de beoordeling die hij van anderen ontvangt.

In een familieomgeving en een gezondheidszorg waarin een hedonistische of utilitaristische idee over de waarde van het leven overheerst, en euthanasie op verzoek dus positief wordt gewaardeerd, kan een euthanasiewens van de patiënt worden veroorzaakt door de gedachte dat zijn eigen lijden niets anders is dan een last voor zichzelf en voor zijn omgeving.

Uit klinische ervaring blijkt dat de wens om te sterven in een gevorderd stadium van de ziekte vaak een verhuuld verzoek is om niet te worden opgegeven, noch op het therapeutische vlak (pijnbestrijding), noch in de menselijke en affectieve begeleiding.

Het idee dat euthanasie de enige en laatste hulp is die een mens kan worden geboden om zijn lijden te verlichten en om hem te helpen op een kalme en waardige manier te sterven, kan niet staande worden gehouden. Euthanasie heeft eerder de smaak van een nederlaag van mens en maatschappij, die afwijken van de weg van de medische en menselijke zorg voor stervenden, waarvoor de palliatieve geneeskunde tegenwoordig meerdere en effectieve hulpmiddelen heeft.

In feite gaat de maatschappelijke acceptatie van euthanasie gepaard met minder aandacht voor onderzoek naar en minder investeringen in stervenshulp en palliatieve zorg. Alleen als er geen effectieve mogelijkheden tot effectieve begeleiding bestaan of worden aangeboden, kan euthanasie bij zieken en hun familie opkomen als de meest effectieve manier om een waardige dood te bereiken die vrij is van ondraaglijk lijden.

d) Euthanasiewetten

De verdedigers van de legalisering of decriminalisering van euthanasie beweren dat een wettelijke regeling van euthanasie tegenwoordig nodig is. Ongeacht hoe men tegen ziekte en dood aankijkt, zou een dergelijke regeling zorgen voor de bescherming van het recht van iedereen op een waardige dood, op het tegengaan van therapeutische hardnekkigheid of nutteloze kunstmatige levensverlenging. Een regeling zou ook van het zelfbeschikkingsrecht en de keuzevrijheid van patiënten m.b.t. medische ingrepen en zorg bevorderen.

Legalisering zou ook de arts-patiënt relatie verbeteren, omdat het een meer open dialoog over deze problemen mogelijk zou maken en de arts eerder zou waarschuwen dat het lijden van patiënten ondraaglijke grenzen bereikt. Kortom, wettelijke regelgeving zou ondoordachte en onervaren zelfdoding tegengaan en de overheid instrumenten aanreiken om clandestiene praktijken te elimineren.

Tegenover deze argumenten is het zinvol het argument van het hellend vlak (*pendiente resbaladiza, slippery slope*) te overwegen. Dit argument komt erop neer dat wanneer euthanasie eenmaal in een beperkt aantal gevallen wordt toegestaan, de praktijk op de helling gaat en oncontroleerbaar naar beneden glijdt, zonder mogelijkheden om misbruik effectief te stoppen.

Dit argument is bekritiseerd als zijnde overdreven en catastrofistisch, maar een analyse van wat er gebeurt in landen waar euthanasie is gelegaliseerd of gedecriminaliseerd (Nederland, Australië, Oregon, België) toont aan dat het hellend vlak wel degelijk een reëel fenomeen is. Is euthanasie eenmaal aanvaard, dan wordt deze ook toegepast buiten de wettelijke gevallen. Preventieve maatregelen blijken niet effectief en justitie en de politiek grijpen niet in. De tendens is eerder om de mogelijkheden in wetgeving en praktijk uit te breiden, zelfs in de richting van euthanasie buiten de wil van de patiënt.

Emblematisch is in dit geval de Benelux. Uit een enquête in 2011 over euthanasie in de Benelux door de Nederlandse opiniepeiler Maurice De Hond bij duizend Nederlanders, zeshonderd Belgen en vierhonderd Luxemburgers blijkt 62 procent een uitbreiding van de huidige euthanasiewet naar dementeren te steunen.

Nederland. Sinds 1 april 2002 is in Nederland de *Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding*, afgekort al *Wtl*, van kracht. Hieraan was een jarenlang proces van politieke discussie, media-presentaties en onderzoek van door de overheid ingestelde commissies voorafgegaan. Het is opmerkelijk dat de term euthanasie als zodanig in de tekst van de wet niet voorkomt.

De wet houdt geen legalisering in van euthanasie of hulp bij suïcide. Deze handelingen blijven misdrijven, maar worden niet strafbaar gesteld als zij zijn verricht door een arts die de zorgvuldigheids-

vereisten, zoals vermeld in artikel 2 van de Wtl (Wetboek van Strafrecht, artikel 293), in acht heeft genomen.

Een van deze zorgvuldigheidsvereisten is dat de arts overtuigd is dat het lijden van de patiënt uitzichtloos en ondraaglijk is. Een andere belangrijke eis is dat de arts die euthanasie verricht of hulp bij suïcide verleent, dit meldt bij een van de vijf Regionale Toetsing Commissies (Wet op de lijkbezorging, artikel 7,2 en 10). Wanneer de Commissie tot de bevinding komt, dat de arts de zorgvuldigheidsvereisten heeft geïmplementeerd, dan zal hij niet worden vervolgd.

België. De Belgische *Wet betreffende de euthanasie* werd slechts een half jaar na de Nederlandse Wtl van kracht, namelijk op 30 september 2002. Deze wet impliceert een legalisering van euthanasie, echter niet van medische hulp bij suïcide. Dit betekent dat euthanasie, verricht door een arts, op bepaalde voorwaarden niet langer als een misdrijf wordt beschouwd.

Vanuit medisch perspectief wordt als voorwaarde gesteld dat de arts zich ervan heeft overtuigd dat de patiënt zich in een medisch uitzichtloze conditie bevindt van aanhoudend fysiek of psychisch lijden, dat niet kan worden verlicht en een gevolg is van een ernstige en ongeneeslijke aandoening, veroorzaakt door een ongeluk of een ziekte (artikel 3, § 1, derde gedachtestreepje). Opvallend is dat de Wet betreffende de euthanasie expliciet ook euthanasie toestaat wegens psychisch lijden.

Met de wet van 28 februari 2014 werd de huidige euthanasiewet uitgebreid naar minderjarigen. Voorwaarden zijn dat de minderjarige "oordeelsbekwaam" is en dat de ouders of wettelijke vertegenwoordigers akkoord gaan met het verzoek. De wet voorziet de mogelijkheid tot euthanasie bij minderjarigen enkel in het geval van ondraaglijk en uitzichtloos fysiek lijden. De minderjarige kan geen verzoek indienen op basis van psychologisch lijden, wat bij verzoeken van volwassenen wel mogelijk is.

Luxemburg. In 2009 zijn in Luxemburg euthanasie en hulp bij suïcide door een arts onder vergelijkbare voorwaarden als in Nederland en België gelegaliseerd (Loi du 16 mars 2009 sur l'euthanasie et l'assistance au suicide, 2009).

De katholieke Kerk beschouwt wetten die euthanasie toestaan of vergoelijken strijdig met het algemeen belang, en moet daarom worden beschouwd als onrechtvaardige wetten:

"De wetten die abortus en euthanasie toelaten en bevorderen, stellen zich dus niet alleen radicaal op tegen het welzijn van het individu, maar ook tegen het gemeenschappelijk welzijn, en missen daarom iedere geloofwaardige rechtsgeldigheid. Het niet erkennen van het recht op leven gaat het meest rechtstreeks en onherstelbaar in tegen de mogelijkheid om het algemeen welzijn te realiseren, juist omdat het leidt tot het doden van de mens: de maatschappij bestaat juist om in dienst van hem te staan. Daaruit volgt dat, wanneer een burgerlijke wet abortus en euthanasie goedkeurt, zij juist daarom geen echte, zedelijk verplichtende burgerlijke wet meer is" (*Evangelium vitae*, 72).

3.12. Vaststellen van de dood

a) Het hersendoodcriterium voor de verificatie van de dood

Het probleem van het bepalen van het tijdstip van overlijden heeft belangrijke medische, juridische, sociale en religieuze implicaties. De ontdekking van de resuscitatie-techniek, de hartmassage en de

kunstmatige beademing, maakte duidelijk dat hart- en ademstilstand niet persé de definitieve dood van de persoon betekenen, ook al zijn ademhaling en bloedsomloop enige tijd onderbroken.

Tegelijkertijd is ontdekt dat zich ook het omgekeerde kan voordoen. De hersenfunctie kan definitief zijn uitgevallen, terwijl de bloedsomloop nog intact is. Zo'n situatie van 'hersendood zonder klassieke dood' is denkbaar bij een kunstmatig beademde patiënt. Bij hem heeft de uitval van de hersenen immers geen ademstilstand tot gevolg.

Omdat het denken, het geheugen, de persoonlijkheid en het karakter typisch aan hersenfuncties gebonden zijn, vraagt men zich vaak af of hersendood niet tegelijkertijd de dood van de persoon is. Zou dat het geval zijn, dan zouden organen van de beademde patiënt na vaststelling van de hersendood voor transplantatiedoeleinden uit zijn lichaam kunnen worden verwijderd, terwijl zij nog intact zijn, zonder dat de patiënt wordt gedood.

Dit brengt ons tot de kern van de problematiek: wanneer spreken wij in het algemeen van een levende persoon? Het antwoord op deze vraag bepaalt mede wanneer wij een persoon als niet meer leven beschouwen. Hieruit volgt met andere woorden ons doodskoncept, dat op zijn beurt het doodscriterium aangeeft.

Het *Handboek Katholieke Medische Ethiek* stelt:

“Het wegvallen van de integratie en coördinatie in het lichaam als een geheel treedt op wanneer de *totale hersendood* intreedt. Dit betekent dat niet alleen de grote hersenen dood zijn, maar ook de hersenstam die de spontane ademhaling stuurt. Wanneer de hersenstam definitief uitvalt, dan houdt de ademhaling definitief op en dan is ook het lichaam geen geïntegreerd geheel meer. Er is dan geen levende menselijke persoon meer. Mochten ademhaling en bloedsomloop onder deze omstandigheden kunstmatig in stand worden gehouden, dan is het lichaam desondanks een lijk en betekent het uitnemen van organen niet langer het veroorzaken van de dood.

Wanneer alleen de grote hersenen uitvallen (*partiële hersendood*), dan vervalt het bewustzijn en zijn er geen tekenen dat het individu kan denken of willen, maar blijft het lichaam als één geheel functioneren. Dit betekent niet het einde van de menselijke persoon, doordat hetzelfde levensbeginsel dat het denken en het bewustzijn mogelijk maakt, tevens alle lichaamsdelen met elkaar tot één organisch geheel integreert en coördineert” (blz. 262).

Wat de verschillende opvattingen over de dood betreft, zijn er drie trends:

1) Sommige auteurs zien de dood eerder als een *proces* dan als een *gebeurtenis*. Zij baseren zich op het feit dat er normaal gesproken in alle lichaamsweefsels achtereenvolgens een aantal degeneratieve en destructieve veranderingen plaatsvinden, maar soms eerder, zoals het onomkeerbaar staken van de spontane ademhaling en van de bloedsomloop; de necrose van hersencellen en andere vitale organen, afkoeling, rigor mortis, lijkvlekken, etc. Dit proces duurt soms vele jaren totdat het skelet uiteenvalt.

2) Andere auteurs definiëren de dood als het onherstelbaar verlies van wat wezenlijk significant is van de menselijke natuur, d.w.z. de hogere cognitieve en sociale/emotionele en volitionele vaardigheden. Deze stelling lijkt het meest in strijd met het algemeen ethisch denken en de medische praktijk: gewoonlijk twijfelt men er niet aan dat comateuze patiënten of patiënten in een zogenaamde persisterende vegetatieve toestand nog in leven zijn. Laatstgenoemden hebben schade geleden aan de cerebrale cortex, ze lijken niet in staat om bewuste handelingen te verrichten, maar bevinden zich in een stabiele situatie zonder kunstmatige ademhaling.

3) Weer anderen zien de dood als een feit dat niet moet worden verward met de voorafgaande doodsstrijd of het daaropvolgende desintegratieproces van cellen en weefsel (de biologische dood). Ze definiëren de dood als de definitieve beëindiging van de werking van het menselijk organisme als geheel. Dit betekent niet dat de dood het ophouden is van de som van de functies van alle organen. De dood is de permanente onderbreking van de complexe functionele relaties tussen de verschillende organen. Het “functioneren van het organisme als geheel” betekent de instandhouding van de spontane en aangeboren relaties van de organen die in het lichaam aanwezig zijn. Meer in het bijzonder moet de spontane werking blijven bestaan van alle of de meeste van de subsystemen (bijv. het neuro-endocriene systeem) alsook een beperkt reactievermogen op de omgeving (temperatuurswisseling, licht en geluid). De integratie van alle subsystemen is echter niet nodig, omdat sommige ervan kunnen worden vervangen (*pacemaker*, enz.), Zonder dat het organisme als geheel met werken stopt.

Degenen die mening 1) erop nahouden, beschouwen een vast tijdstip als moment van overlijden in een geleidelijk proces als iets willekeurig. Daarom zullen ze het hersendoodcriterium niet gemakkelijk accepteren. Zonder in te gaan op de kern van de vraag, kan worden opgemerkt dat deze mening zich meer richt op de biologische dood dan op de klinische dood. Dit criterium is in de praktijk niet hanteerbaar: noch vanuit medisch oogpunt (tot wanneer moeten therapieën worden voortgezet?), noch juridisch (wanneer is een testament executeerbaar?) of sociaal en religieus.

Voor degenen die mening 2) volgen, bestaat de klinische dood in de irreversibele uitval van alleen de hersenwerking of van de hersenschors (hogere functies), want dan is hetgeen van wezenlijk belang is voor de menselijke natuur definitief verloren gegaan. Zoals we eerder al zeiden, achten wij deze mening niet aanvaardbaar.

Onder degenen die mening 3) aanvaarden zijn er twee varianten:

a) De meest voorkomende mening is dat de mens alleen dood is wanneer het functioneren van de alle hersenen onomkeerbaar is uitgevallen: hersenen, cerebellum en hersenstam (“totale hersendood”); want alleen dan kunnen we spreken van de uitval van het functioneren van het organisme als geheel. Deze mening is aangenomen door de *World Medical Association* (Declaration of Sydney, 1968, herzien op de XXXV Assembly in Venetië, 1983), door de Commissie bijeengeroepen door de president van de VS en door de Pauselijke Academie van Wetenschappen (oktober 1985).

De Commissie bijeengeroepen door de president van de Verenigde Staten zegt het als volgt: “Een persoon die i) een irreversibele uitval van de bloedsomloop en de ademhalingsfuncties of ii) een irreversibele uitval van de functies van de totale hersenen heeft is dood”.

Criterium i) is van toepassing op patiënten die geen reanimatie ondergaan. Criterium ii), voor degenen die eraan zijn onderworpen. Er is een neiging om criterium ii) te beschouwen als het ware doodscriterium, aangezien de definitieve uitval van de hart- en ademhalingsfunctie snel tot hersendood leidt.

b) Groot-Brittannië en haar (voormalige) koloniën gaan ervan uit dat irreversibele uitval van de *her-senstam* voldoende is.

De presidentiële commissie van de VS stelt dat het Britse criterium eerder een prognose biedt dan een diagnose, d.w.z. dat het een moment beschouwt waarin het proces dat tot de dood leidt niet te stoppen is, maar dat de dood nog niet heeft plaatsgevonden.

De rest van de wereld volgt overwegend het standpunt van de VS dat ervan uitgaat dat tevens de functie van de cortex en andere hogere hersendelen uitgevallen moet zijn. Terecht wordt erop gewe-

zen dat bijv. hypothermie (verlaging van lichaamstemperatuur) en intoxicaties (vergiftigingen) de diagnostiek minder betrouwbaar maken. In Nederland hanteert men een richtlijn uit 2006 (Gezondheidsraad 2006a). Deze richtlijn gaat uit van totale hersendood en schrijft een apneustest met pre-oxygenatie voor.

b) Mensvisie en doodskoncept

Zie *Handboek Katholieke Medische Ethiek*, blz. 261-262. De uitstraling van filosofische mensvisies is niet tot de studeerkamer beperkt, maar heeft grote consequenties voor de praktijk van alledag. Afhankelijk van het koncept van de dood en het eruit voortvloeiend doodscriterium zouden anencefalen mogen worden gebruikt als bron van transplantatieorganen, omdat bij hen de grote hersenen in het geheel niet zijn aangelegd en zij bijgevolg geen menselijke personen zouden zijn.

Logisch verder redenerend zou men mogen concluderen dat ook langdurig comateuze patiënten, bij wie een partiële hersendood geconstateerd is, als orgaandonor kunnen fungeren. Nog verdergaande consequenties zijn denkbaar. De vereenzelviging van het verlies van het bewustzijn, het denkvermogen en de sociale vaardigheden met de dood van een menselijke persoon zou ertoe kunnen leiden dat patiënten wier hogere hersenfuncties zijn aangetast, zoals dementen en verstandelijk gehandicapten, niet meer als volwaardige menselijke personen worden bejegend.

Vanuit het katholieke mensbeeld treedt de dood in wanneer er geen sprake meer is van een substantiële eenheid van lichaam en ziel. De ziel is immers als substantiële vorm van de menselijke persoon het levensprincipe dat verantwoordelijk is voor de geestelijke, de sensitieve en de vegetatieve levensverrichtingen.

De vraag is hoe men dit kan vaststellen. Na het intreden van de dood delen bepaalde cellen in het lichaam zich nog enige tijd en bijvoorbeeld de baardgroei gaat nog een paar dagen door. De afzonderlijke delen tonen nog tekenen van individueel leven, doordat hun stofwisseling niet direct tot stilstand komt. Het lichaam is echter geen organisch geheel meer waarvan de verschillende delen in hun functie op elkaar zijn afgestemd. De specifieke vorm van het leven, namelijk het functioneren als een geïntegreerd geheel, is verdwenen.

c) Eindbeoordeling

Naar onze mening kan de onomkeerbare stopzetting van alle hersenfuncties (totale hersendood) worden aanvaard als een geldig neurologisch criterium voor de verificatie van de klinische dood. Het gaat buiten onze bevoegdheid om een oordeel uit te spreken over de vereiste tests in de verschillende landen om de doodsdiagnose te stellen. We achten ons ook niet in staat om een definitief oordeel te vellen over de stelling dat het doodscriterium de irreversibele uitval van de hersenstam is, ook al leidt een dergelijk criterium naar onze mening tot verwarring. Het lijkt ons op basis daarvan niet wenselijk dat dit criterium wordt gehanteerd zolang die verwarring niet is opgelost.

Het hersendoodcriterium dat door ons als aanvaardbaar wordt beschouwd, is algemeen aanvaard in de internationale medische wereld. Het gewone Leergezag van de Kerk heeft het probleem ook met voorzichtigheid in een voorzichtige positieve zin aangehaald. De H. Johannes Paulus II formuleerde het aldus:

“Het is een bekend feit dat een tijdlang zekere wetenschappelijke benaderingen voor het vaststellen van de dood de nadruk hebben verlegd van de traditionele hart-ademhalingsteken naar de zogenoemde “neurologische criteria”. Specifieker gezegd, houdt dit in het con-

stateren, volgens duidelijk vastgelegde parameters gewoonlijk aangehouden door de internationale wetenschappelijke gemeenschap, van de totale en onomkeerbare stilstand van alle hersenactiviteiten (in de hersenen, de kleine hersenen en de hersenstam). Dit wordt dan beschouwd als het teken dat het individuele organisme zijn volledigheid verloren heeft.

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

Hier kan worden gezegd dat de criteria die tegenwoordig gehanteerd worden bij het vaststellen van de dood, namelijk de totale en onomkeerbare stilstand van alle hersenactiviteiten, indien streng toegepast, niet in conflict lijken te komen met de wezenlijke elementen van de antropologie. Daarom kan een professionele gezondheidswerker die verantwoordelijk is voor het vaststellen van de dood deze criteria in elk individueel geval als basis gebruiken om tot die mate van zekerheid te komen in een ethisch oordeel die de morele leer beschrijft als "morele zekerheid". Deze morele zekerheid wordt beschouwd als de noodzakelijke en toereikende basis voor een ethisch correcte wijze van handelen. Alleen waar zo'n zekerheid bestaat en waar welingelichte toestemming reeds is gegeven door de donor of door de wettelijke vertegenwoordigers van de donor, is het moreel juist om een begin te maken met de technische procedures die noodzakelijk zijn voor de verwijdering van organen ter transplantatie" (*Toespraak tot het 18e Internationale Congres van het Transplantatie Genootschap, 29 augustus 2000*).

We kunnen echter niet voorbijgaan aan de gerezen twijfel en verwarring over de geldigheid van het hersendoodcriterium. Sommige auteurs beweren dat dit criterium onvoldoende is om moreel zeker te zijn van de werkelijke dood van de persoon. Dit bezwaar wordt ondersteund door studies over gevallen waarin patiënten hersendood waren verklaard, maar nog steeds onmiskenbare levensteekenen gaven. Na zorgvuldig onderzoek bleek echter dat die studies ofwel niet goed waren gedocumenteerd, ofwel dat de neurologische criteria onjuist waren toegepast met als gevolg een fout in de diagnose van hersendood.

Het belangrijkste bezwaar is dat wat de integrerende rol van de hersenen in twijfel trekt. Het is waar dat de afbraak van sommige functies of subsystemen kan worden vertraagd, in het bijzonder met behulp van kunstmatige beademing. Maar het is ook waar dat de hersendood een absoluut onomkeerbaar *point of no return* markeert. We zijn niet bevoegd om alle wetenschappelijke aspecten te beoordelen en de kwestie als afgesloten te beschouwen. Wij zijn echter van mening dat het hersendoodcriterium, dat op grote schaal wordt gedeeld in de medische wereld, indien goed toegepast, geschikt is voor het vaststellen van de dood. Het kan dus worden aanvaard, althans totdat er bewijs is voor het tegendeel.

Tegelijk zijn we van mening dat kritiek en achterdocht kunnen worden vermeden als de intuïtieve aspecten van de zaak meer worden gerespecteerd. Wat de grote verwarring en soms aanstoot geeft, is het verwijderen van organen bij een lijk waarbij het hart nog klopt. Het antwoord op de bezwaren tegen het hersendoodcriterium heeft naar onze mening onvoldoende oog voor het intuïtieve aspect van het probleem.

En dit intuïtieve aspect heeft een menselijke en ethische relevantie. Kortom, ook al zijn we overtuigd van de geldigheid van de neurologische criteria voor het vaststellen van de dood, een overmatige haast van artsen die organen willen uitnemen, kan verontwaardiging wekken. Een dergelijke haast kan aanstoot geven en de acceptatie van het hersendoodcriterium moeilijk maken.

13. Vocht- en voedseltoediening bij patiënten in persisterend vegetatieve staat

Onderstaande tekst is overgenomen uit het *Handboek Katholieke Medische Ethiek*, blz. 437-440.

a) Het ethische probleem

Een andere lastige en veelbesproken praktijksituatie betreft de toediening van voedsel en vocht bij patiënten die in een *persisterend vegetatieve staat* verkeren en door deze behandeling vele jaren in leven kunnen worden gehouden met een geringe kans op herstel van het bewustzijn. Deze situatie ontstaat bij mensen die een maand in coma zijn geweest, maar niet tot bewustzijn zijn gekomen. De ogen gaan open en er manifesteren zich bepaalde reflexbewegingen.

De patiënt kan een soort glimlach of grimas tonen en ook schreeuwen. Wat de patiënt in kwestie zelf ervaart is met geen mogelijkheid vast te stellen. Er zijn enkele gevallen beschreven waarin mensen na tientallen jaren nog uit een persisterend vegetatieve staat zijn ontwaakt, zij het meestal niet zonder neurologische restverschijnselen. Dit is echter uitzonderlijk. Meestal ontwaakt de patiënt na één jaar niet meer uit een persisterend vegetatieve staat.

Bij sommige van deze mensen kan het voedsel achter op de tong worden gelegd waarna het door de slikreflex in de slokdarm en de maag terechtkomt. Vaak wordt voedsel en vocht toegediend via een maagsonde die door de neus loopt. Hiermee kunnen mensen vele tientallen jaren in leven worden gehouden. Daardoor rijst de vraag of men hiermee wel moet doorgaan, in aanmerking genomen dat de kans op herstel van het bewustzijn miniem is.

Op de eerste plaats moet worden gesignaleerd dat de uitdrukking *persisterend vegetatieve staat* ongelukkig is. Van de term *vegetatief* gaat de suggestie uit dat patiënt die in deze staat verkeren, een soort 'plantaardig' leven leiden en dus eigenlijk geen levende mensen meer zijn. Zij hebben echter een functionerende hersenstam, gegeven het feit dat zij op eigen kracht ademen en een intacte bloedsomloop hebben. In de hersenstam bevinden zich immers het ademcentrum en ook een systeem dat de bloeddruk en de bloedsomloop reguleert.

Dat betekent dat hun lichaam een geïntegreerd en gecoördineerd levend organisme is en daarom bezielde door het levensprincipe dat bij de mens verantwoordelijk is voor zowel het geestelijk als het sensitief en vegetatief leven. De patiënt in een persisterend vegetatieve staat is dus een levende mens en valt daarom niet te degraderen tot een 'plantaardig restwezen'; alleen kunnen geestelijke functies als denken en willen en voor een deel ook sensitieve functies als gevolg van hersenbeschadiging niet meer tot expressie komen.

In praktisch alle landen, ook in Nederland, gaat men ervan uit dat iemand met een functionerende hersenstam een levende mens is. Bij potentiële orgaandonoren die na een hersentrauma kunstmatig worden beademd, mogen de organen pas worden uitgenomen nadat de totale hersendood is vastgesteld, dat wil zeggen inclusief de onomkeerbare uitval van de hersenstam. Dan is de patiënt overleden. Functioneert de hersenstam, dan is hij nog in leven.

b) Standpunt van het kerkelijk Leergezag

In haar antwoord op een desbetreffende vraag van de Bisschoppenconferentie van de Verenigde Staten stelt de Congregatie voor de Geloofsleer:

“Een patiënt in een ‘persisterend vegetatieve staat’ is een persoon, met zijn fundamentele menselijke waardigheid, aan wie gewone en geproportioneerde behandelingen verschuldigd zijn, die, in principe, de toediening van vocht en voedsel omvatten, ook via artificiële wegen” (1 augustus 2007).

Zoals we boven hebben gezien, hoeven mensen niet met ongeproportioneerde middelen in het leven te worden gehouden. De vraag is of voedsel- en vochttoediening bij patiënten in een persisterend vegetatieve staat wel of niet geproportioneerd is.

Op basis van een uitvoerige studie concludeert Pranger dat de toediening van voedsel en vocht via de neussonde bij een langdurig comateuze patiënt niet geproportioneerd is (Pranger 1992, 179-181). Het zou een medische behandeling zijn die de patiënt geen voordeel biedt en het sterfbed slechts verlengt en blokkeert. Prangers opvatting van de aanhoudend vegeterende staat als een stervensfase is aanvechtbaar.

Hij meent dat de uitval van de hersenschors waardoor het bewustzijn verloren gaat, het begin van het stervensproces is. Voedsel- en vochttoediening zouden dan het stervensproces blokkeren, doordat de uitval van de hersenstam, het eigenlijke moment van de dood, zou worden voorkomen.

Onthouding van voedsel en vocht zal echter bij gewone mensen uiteindelijk ook tot uitval van de hersenstam leiden, maar die zijn niet terminaal. Ook kan men niet zonder meer zeggen dat na staken van de voedsel- en vochttoediening de patiënt aan de in hem aanwezige ziekteoorzaak sterft (Pranger 1992, 168-169). Wanneer aan ernstig lichamelijk gehandicapten geen eten en drinken worden verstrekt en zij daardoor omkomen, zullen we niet concluderen dat zij aan hun handicap maar aan verwaarlozing zijn overleden (Pranger 1992, 180; Eijk 1992).

In een toespraak tot de deelnemers van een congres over de onderhavige problematiek te Rome in maart 2004 zei Johannes Paulus II dat de toediening van voedsel en vocht een *natuurlijk* en *geen medisch middel* is om het leven in stand te houden. Dat geldt ook als de toediening ervan langs kunstmatige weg plaatsvindt:

“De toepassing ervan zal daarom in principe zijn te beschouwen als *gewoon* en *geproportioneerd*, en als zodanig moreel verplicht...” (Johannes Paulus II, 20 maart 2004; Congregatie voor de Geloofsleer, 1 augustus 2007, antwoord op de eerste vraag).

Het toedienen van voedsel en vocht is op zich geproportioneerd. Iets anders is of de wijze van toediening ook altijd geproportioneerd is. In sommige gevallen wordt vocht en voeding toegediend via een infuus, bijvoorbeeld in een grote ader onder het sleutelbeen. Daarvan kan men echter gezien de nadelen en risico's slechts een beperkte tijd gebruik maken. Bij een zieke in een persisterend vegetatieve staat zou deze behandeling volstrekt ongeproportioneerd zijn.

Hoe ligt dat bij vocht- en voedseltoediening via de neus-maagsonde? Vaak kan een patiënt hiermee adequaat in leven worden gehouden zonder complicaties. Is het echter zo dat de neus-maagsonde herhaaldelijk wordt opgehoest en uitgebraakt of longontsteking ontstaat door verslikken, dan kan de toediening van voedsel en vocht langs deze weg ongeproportioneerd zijn en moet men er wellicht van afzien.

Het *Handvest voor de werkers in de gezondheidszorg* uitgegeven door de Pauselijke Raad voor het Pastoraat in de gezondheidszorg bevat hieromtrent de volgende richtlijn:

“De voeding en het toedienen van vocht horen, ook al geschieden die kunstmatig, tot de normale behandelingen waar de zieke te allen tijde recht op heeft, wanneer zij althans niet

belastend voor hem blijken te zijn: het onrechtmatig stopzetten hiervan kan de betekenis van een echte euthanasie hebben” (Handvest voor de werkers in de gezondheidszorg 1995, nr. 120).

Het laatste mag in de discussie niet worden veronachtzaamd. De lichamelijke en psychosociale, dat wil zeggen de accidentele kwaliteit van het leven mogen deerniswekkend zijn, het blijft wel in essentie menselijk leven, dat niet opzettelijk mag worden beëindigd.

Veel familieleden van patiënten die in een persisterend vegetatieve staat verkeren, hebben met hem of haar een opvallend affectieve band. Er zijn er echter ook voor wie de jarenlange confrontatie met hem of haar een hard gelag is. Zij strijden soms vele jaren voor de beëindiging van de voedsel- en vochttoediening door de kwestie aanhangig te maken bij de rechter en via de media een beroep te doen op de publieke opinie. Hun onmacht en verdriet kan men zich indenken.

Het kan echter niet zo zijn dat de beslissing om het leven van patiënten wel of niet in stand te houden, afhangt van de gevoelens van familieleden en andere omstanders, hoe begrijpelijk die ook zijn. Dit aspect mag geen rol spelen bij de afweging of levensverlengend handelen al dan niet geproportioneerd is. In deze situatie moet niet gekozen worden voor het stopzetten van voedsel- en vochttoediening aan de betrokken patiënt, maar voor een adequate begeleiding en ondersteuning van de familieleden.

Blijft staan dat het achterwege laten van vocht- en voedseltoediening, indien geproportioneerd, gelijkstaat met opzettelijke levensbeëindiging. De acceptatie van het verwijderen van de neusmaagsonde leidt dan gemakkelijk tot de acceptatie van actieve levensbeëindiging. Dit is voor wie het respect voor de essentiële waarde van het menselijk leven hoog in het vaandel geschreven heeft, een reden om niet te snel te concluderen dat de toediening van voedsel en vocht via de neusmaagsonde mag worden gestaakt.

Het kan moeilijk zijn een patiënt in een persisterend vegetatieve staat, die geen contact kan leggen met de omgeving, jarenlang te verzorgen. Steeds valt echter in gedachten te houden dat Jezus Christus zich identificeert met iedere mens, hoe onaanzienlijk, onluisterend en gehandicapt ook:

“Want Ik had honger en gij hebt Mij te eten gegeven. Ik had dorst en gij hebt Mij te drinken gegeven... Voorwaar, Ik zeg u: al wat gij gedaan hebt voor een dezer geringsten van mijn broeders hebt gij voor Mij gedaan” (Mt 25,35-40).

Wellicht is de patiënt in een persisterend vegetatieve staat een van de mensen die ons nog het minst heeft terug te geven voor alle verzorging die we bieden, maar toch: het gaat om een mens die geschapen is naar Gods beeld en gelijkenis, Diens manifestatie is in deze wereld (Johannes Paulus II 1995, *Evangelium vitae*, nr. 34).

14 Gewetensbezwaren in de gezondheidszorg

a) Algemene beginselen

Tot enkele decennia geleden was de bestudering van gewetensbezwaren hoofdzakelijk georiënteerd op het weigeren van militaire dienst en chirurgische abortus. De ontwikkeling van pillen met abortieve werking, van de kunstmatige voortplanting in relatie tot de vernietiging van menselijke embryo's voor onderzoek, de verspreiding sterilisatie en (gelegaliseerde) euthanasie, maakten een bredere en diepgaandere bestudering van gewetensbezwaren in de gezondheidszorg noodzakelijk.

Al in de apostolische tijd werden de christelijke gemeenschappen geconfronteerd met morele problemen die verband hielden met het feit dat ze met niet-christenen moesten omgaan. In de H. Schrift komen we het concept van gewetensbezwaren niet tegen, maar wel de houding die haar veronderstelt. Er bestaat een duidelijk bewustzijn dat “men God meer moet gehoorzamen dan de mensen” (*Hand 5,29*); en het antwoordt van Petrus en Johannes aan het Sanhedrin: “Oordeelt zelf, of het voor God te rechtvaardigen zou zijn als wij meer naar u luisterden dan naar God” (*Hand 4,19*).

De eerste christenen beseften ook dat een zuiver geweten voorbeeldig is en intrinsieke waarde heeft. Het verwondert niet dat zij een verschil en zelfs een tegenstelling in rechtschapenheid zagen tussen buitenstaanders en gemeenteleden:

“In mijn vorige brief schreef ik u dat gij niet moest omgaan met immorele mensen. Natuurlijk bedoelde ik niet alle ontuchtigen ter wereld, of uitbuiters, oplichters en afgodendienaars in het algemeen. Dan zoudt gij de wereld moeten verlaten. Ik verbood u om te gaan met elke zogenaamde christen die er op los leeft of hebzuchtig is of afgodendienaar, lasteraar, dronkard of oplichter. Met zo iemand moet gij zelfs niet eten. Ik heb toch niet te oordelen over de buitenstaanders? Gij oordeelt zelf immers ook alleen over hen die tot de gemeente behoren? Over de anderen zal God wel oordelen. Verwijdert de boosdoener uit uw midden” (*1 Kor 5,9-13*).

Het feit dat de christenen in de apostolische tijd de confrontatie moesten aangaan met een heidense samenleving, terwijl wij vandaag de dag worden geconfronteerd met een samenleving en een cultuur die christelijk was daar in veel opzichten van is afgeweken, verandert niets aan de essentie van het probleem. De gelovigen zullen zich niet conformeren aan een wereldse mentaliteit en ze zullen weten te onderscheiden wat goed en aangenaam is voor God:

“Stemt uw gedrag niet af op deze wereld. Wordt andere mensen, met een nieuwe visie. Dan zijt ge in staat om uit te maken wat God van u wil, en wat goed is, wat zeer goed is en volmaakt” (*Rom 12,2*).

Het gedrag van ‘buitenstaanders’ kan een vergelijkbaar gedrag van christenen op geen enkele wijze rechtvaardigen, en ook niet door hen worden vergoelijkt. Christenen moeten ervoor zorgen “dat ge onberispelijk en ongerept zijt, als onbesproken kinderen van God onder een slinks en ontaard geslacht, waarin gij schittert als sterren in het heelaal” (*Fil 2,14-16*).

Aldus getuigt hun zuiver geweten van de waarheid. Men mag zich niet laten besmetten, maar om die reden mag men deze wereld niet verlaten, zoals de asceten van de Dode Zee, of zich laten verlammen. In plaats daarvan moeten christenen een actieve, apostolische en charitatieve houding aannemen, om het kwade door het goede te overwinnen en mensen zoveel mogelijk helpen. In woorden van *Rom 12,21*: “Laat u niet overwinnen door het kwade, maar overwint het kwade door het goede”.

Vanuit dit gezichtspunt moet worden benadrukt dat het gewetensbezwaar een extreem en in zekere zin een minimaal hulpmiddel is. De bestudering ervan zou in een brede context moeten plaatsvinden en een overmatige casuïstische aanpak vermijden (“wat kan wel en wat niet” etc.). Dit veroorzaakt uiteindelijk alleen maar angst en verlamming, ook bij werkers in de gezondheidszorg die zich moedig inzetten binnen de toegestane kaders.

De morele verantwoordelijkheid van de werkers in de gezondheidszorg beperkt zich niet tot het inroepen van gewetensbezwaren wanneer dat noodzakelijk is. Ze hebben bovenal de verantwoordelijkheid ertoe bij te dragen dat hun eigen beroepswerk wordt gereguleerd door eerlijke wetgeving en goede protocollen.

Deze plicht bestaat niet alleen omdat het zonder een adequaat juridisch kader steeds moeilijker wordt het eigen beroepswerk met een zuiver geweten te kunnen beoefenen: ze hebben ook de plicht om naar vermogen bij te dragen aan het algemeen welzijn van de samenleving:

“Burgers moeten zoveel mogelijk actief deelnemen aan het openbaar leven. De vormen van deze participatie kunnen verschillen van land tot land, van cultuur tot cultuur. ‘Die handelwijze moet geprezen worden bij de volkeren, waar een zo groot mogelijk deel van de burgers in echte vrijheid deelneemt aan het behartigen van de openbare staatsaangelegenheden’ (CKK 1915).

“Het is de plicht van de burgers om samen met de burgerlijke overheid bij te dragen tot het welzijn van de samenleving in een geest van waarheid, rechtvaardigheid, solidariteit en vrijheid. De liefde voor het vaderland en de dienst eraan behoren tot de plicht van erkentelijkheid en naastenliefde. De gehoorzaamheid aan het wettelijk gezag en het dienen van het algemeen welzijn vragen van de burgers dat zij hun rol in het leven van de politieke gemeenschap vervullen” (CKK 2239).

Het algemeen welzijn sluit in het beschermen en wettelijke bevorderen van fundamentele waarden als het leven, de gezondheid, de rechtvaardigheid, de vrijheid, enz. alsook een goede verankering in het recht van de beroepsactiviteiten die met die waarden in relatie staan.

Deze noodzaak wordt versterkt door het feit dat het democratische leven uit zijn aard veronderstelt dat de burgers actief deelnemen aan het politieke, sociale en beroepsleven:

“Alle christenen moeten zich bewust worden van hun bijzondere eigen roeping in de politieke gemeenschap. Zij moeten een voorbeeld zijn van verantwoordelijkheidsgevoel en toewijding aan het algemeen welzijn.” (*Gaudium et spes*, 75).

“Om de tijdelijke orde op christelijke wijze te bezielen in de genoemde zin van dienst aan de mens en de maatschappij kunnen de leken gelovigen zich volstrekt niet ontslagen achten van de deelname aan de “politiek”, dus aan de veelvoudige en gevarieerde economische, sociale, wetgevende, bestuurlijke en culturele activiteit welke gericht is op de organische en institutionele bevordering van het algemeen welzijn” (Apost. exhortatie *Christifideles laici*, 42).

Op die wijze werken de christelijke burgers bovendien aan hun opdracht de tijdelijke orde in christelijke zin te bezielen:

“Als burgers moeten zij samenwerken met de andere burgers volgens hun specifieke bekwamheid en met eigen verantwoordelijkheid. Overal en in alles moeten zij de gerechtigheid van het koninkrijk Gods zoeken. De tijdelijke orde moet zó worden opgebouwd, dat ze beantwoordt aan de hogere beginselen van het christelijke leven met volledig behoud van haar eigen wetten, waarbij men dient te streven naar aanpassing aan de variërende omstandigheden van tijd, plaats en bevolking” (*Apostolicam actuositatem*, 7).

“De gelovigen moeten dus het wezen en de waarde van heel de schepping en haar gerichtheid op Gods eer erkennen en elkaar ook door hun wereldlijke arbeid trachten te brengen tot een heiliger leven, opdat zó de wereld bezield mag worden door de Geest van Christus en haar doel zekerder mag bereiken in rechtvaardigheid, liefde en vrede. Bij het vervullen van deze taak op alle terreinen van het leven nemen de leken de eerste plaats in. (...) Ook moeten de leken door bundeling van hun krachten de wereldlijke instellingen en situaties, waar deze een moraal gevaar opleveren voor de mens, trachten te saneren, zodat dit alles gestalte krijgt overeenkomstig de normen van de rechtvaardigheid en geen belemmering maar een

stimulans wordt voor een deugdzaam leven. Hierdoor zullen zij aan de cultuur en de menselijke arbeid een morele waarde geven" (*Lumen gentium*, 36).

De verschillende categorieën werkers in de gezondheidszorg zullen vanuit hun specifieke situatie hun invloed kunnen uitoefenen, bijv. bij de totstandkoming of herziening van beroepscodes en protocollen. De gedragsregels moeten de integriteit van de beroepsgroepen bewaren en oplossingen aanreiken waar wettelijke beroepseisen botsen met het persoonlijk geweten.

Het geweten van artsen, verpleegkundigen, apothekers, enz., moet worden gerespecteerd: ze mogen niet gedwongen worden tegen hun geweten in te gaan; ze zijn geen blinde uitvoerders van opdrachtgevers, ook al moeten de verschillende categorieën en verantwoordelijkheden van werkers in de gezondheidszorg gerespecteerd worden.

De ervaring tot nu toe leert dat de beroepscodes van artsen en verplegend personeel over het algemeen voldoende clausules bevatten voor een beroep op gewetensbezwaren. Maar dit is niet het geval voor apothekers. Misschien was men van mening dat de apotheker door de aard van zijn werk slechts indirect en op afstand betrokken kan zijn bij schadelijke handelingen voor het recht op leven.

Nu zijn de zaken echter grondig veranderd, zowel voor degenen die in een apotheek werken, als zij die in ziekenhuizen, poliklinieken of farmacologische onderzoekslaboratoria werkzaam zijn. Deze veranderde omstandigheden vereisen een snelle aanpassing van beroepscodes aan de nieuwe situatie.

Feit is dat veel landen weinig aandacht schenken aan de morele criteria die grenzen stellen aan de toegestane mentaliteit, vooral in sommige sectoren van het leven. Dit betekent echter niet dat burgers hun eigen ethische opvattingen niet kunnen verdedigen. Ze kunnen dit doen, mits ze de regels en de taal aannemen die de staat kan begrijpen.

De overheid ziet het als een eigen taak te bemiddelen bij botsende belangen en conflicten. Belanghebbende mogen hun stem laten horen, mits het een maatschappelijk relevant belang is waar de staat een antwoord op dient te geven. In deze context houdt het motto van Paulus: "het overwinnen van het kwade met het goede" (*Rom 12,21*) in dat degenen die zaken in het gezondheidsbeleid van de staat als verkeerd beschouwen, hun stem duidelijk en beslissend moeten laten horen.

Zij kunnen dit door de legitieme middelen aan te wenden die de rechtsorde biedt aan alle burgers, totdat de staat begrijpt dat er een maatschappelijk relevant belang is dat moet worden gehoord en waaraan moet worden voldaan. Er bestaat een wijdverbreid idee dat degenen die hun stem niet verheffen niet erg overtuigd zijn van hun eigen gelijk of dat ze niet veel over hebben voor hun eigen ideeën.

Het is ook noodzakelijk om goed na te gaan welke de wettelijke marges zijn om voor het leven op te komen en om een onderscheid te maken tussen wat echt wordt voorgeschreven door het burgerlijk recht, van wat de gebruikelijke praktijk is geworden zonder dat die echt verplicht is. Zo zijn apothekers in sommige landen verplicht om in de apotheek alle medische producten aan te bieden die door de overheid zijn goedgekeurd. Maar zij zijn niet verplicht om producten te hebben die in strikte zin geen geneesmiddelen zijn (condooms, enz.). Het komt ook voor dat de overheid apothekers vrij laat in wat zij aan geneesmiddelen en gezondheidsproducten aanbieden.

b) Beroep op gewetensbezwaren door gezondheidswerkers

In hoofdstuk 2.5 e) is in algemene zin uiteengezet wat een beroep op gewetensbezwaren inhoudt. We zullen nu een aantal specifieke aspecten behandelen van gewetensbezwaren in de gezondheidszorg. Er bestaat in sommige landen namelijk een tendens om de mogelijkheden van zo'n beroep op gewetensbezwaren te beperken; of zelfs te elimineren wanneer men weigert samen te werken met tolerante praktijken die ideologisch als vrijheidsrechten worden gepresenteerd.

De katholieke morele leer over gewetensbezwaren in relatie tot het menselijk leven is opnieuw aan de orde gesteld in de encycliek *Evangelium vitae* (1995) van de H. Johannes Paulus II. Onrechtvaardige wetten zoals het legaliseren van abortus of euthanasie, "houden niet alleen geen verplichting voor het geweten in, maar wekken veeleer de ernstige en duidelijke plicht op, om zich ertegen te verzetten met behulp van het beroep op gewetensbezwaren" (nr. 73). "Om licht te werpen op deze moeilijke morele kwestie moet herinnerd worden aan de algemene principes t.a.v. de medewerking aan slechte handelingen" (nr. 74).

De encycliek stelt verder:

"Weigeren om aan het begaan van een onrecht mee te doen is niet alleen een morele plicht maar ook een menselijk grondrecht. Als dat niet zo zou zijn, zou de mens gedwongen zijn een handeling uit te voeren die met zijn waardigheid op zich onverenigbaar was: op die manier zou zijn vrijheid, waarvan de authentieke betekenis en het doel berusten op haar oriëntatie op het ware en het goede, radicaal bedreigd worden. Het gaat dus om een wezenlijk recht dat juist als zodanig door de burgerlijke wet zelf moet worden voorzien en beschermd. In deze zin zou voor de artsen, het verplegend personeel en de directeuren van ziekenhuizen, klinieken en verzorgingshuizen, de mogelijkheid gegarandeerd moeten zijn om de deelname aan de fase van overleg, voorbereiding en uitvoering van zulke handelingen tegen het leven, te weigeren. Wie grijpt naar het middel van het gewetensbezwaar moet niet alleen beschermd zijn tegen strafmaatregelen, maar ook tegen elk soort schade op wettelijk, disciplinair, economisch en professioneel vlak" (nr. 74).

Alles wat *Evangelium vitae* zegt over abortus en euthanasie, is ook van toepassing op alle andere handelingen die rechtstreeks en onmiddellijk een inbreuk vormen op het menselijk leven: genetische experimenten of manipulatie die de vernietiging van menselijke embryo's impliceren; kunstmatige voortplantingstechnieken die direct en onmiddellijk het respect voor het menselijk leven aantasten; methoden van prenatale diagnostiek die functioneel verbonden zijn met abortus, etc.

De ontwikkeling van directe abortieve medicamenten zoals RU 486 of Norlevo (morning-after pil), of van anticonceptiva en het spiraaltje, die een belangrijke abortieve nevenwerking kunnen hebben, geven aanleiding tot ernstige morele problemen. De financiering, productie en marketing van geneesmiddelen die uitsluitend gemaakt zijn om abortus op te wekken zijn moreel ongeoorloofd, zoals ook het wetenschappelijk onderzoek om dergelijke preparaten te ontwikkelen. Het is niet mogelijk om aan dergelijke activiteiten deel te nemen of daarmee samen te werken.

Een specifiek probleem bestaat voor onderzoekers die een arbeidsovereenkomst met een farmaceutisch bedrijf hebben gesloten voordat het de beslissing had genomen om een abortivum te produceren; en zodra die beslissing is genomen, zien zij zich betrokken bij de ontwikkeling van dat abortivum. Deze onderzoekers hebben het recht en de plicht om hun gewetensbezwaren te uiten tegen de productie van een dergelijk abortief preparaat, en overplaatsing te vragen naar een onderzoeksgebied dat moreel aanvaardbaar is.

Men moet zich ook afvragen of het toegestaan is om bij dat bedrijf door te blijven werken. Daarvoor zou men zich moeten verdiepen in het concrete geval: door o.a. na te gaan of de onderzoeker door daar te blijven werken positieve invloed kan uitoefenen, bijv. door het onderzoek in een positieve richting om te buigen.

Een soortgelijk probleem doet zich voor bij onderzoekers die worden gevraagd deel te nemen aan onderzoek dat het menselijk leven niet respecteert: omdat het voorziet in de manipulatie van embryo's, of in het gebruik van nieuwe stoffen in de menselijke proefpersonen zonder hun geïnformeerde toestemming (*informed consent*), of zonder de nodige garanties die door de wet en de beroepscode zijn vereist, of omdat deze verband houden met de ontwikkeling van bacteriologische of chemische massavernietigingswapens.

In dergelijke situaties is een beroep op gewetensbezwaren een recht en een plicht. Afhankelijk van de omstandigheden is daaraan een bepaalde actie gekoppeld, zoals het melden van het feit aan de bevoegde autoriteiten, enz.

De apotheker die in een ziekenhuis werkt, kan gevraagd worden abortiva of dodelijke middelen voor euthanasie voor te bereiden of te verstrekken. Een analoog probleem doet zich voor bij de apotheker die in direct contact met het publiek werkzaam is, hoewel deze zich meer beperkt tot medicamenten die op recept verstrekt worden.

Er is in de (juridische) literatuur meer geschreven over de positie van de arts die een beroep doet op gewetensbezwaren m.b.t. abortus, dan over de positie van de apotheker. Dit komt omdat men denkt dat de verantwoordelijkheid van de arts groter en directer is: hij is degene die voorschrijft of verwijst, terwijl de apotheker zich zou beperken tot het bereiden of verstrekken van de door de arts voorgeschreven medicamenten.

Naar onze mening is het echter niet moreel toelaatbaar dat een apotheker farmaca verstrekt die uitsluitend abortief of euthanatisch zijn. Als de apotheker de verkoop van deze producten niet kan vermijden, heeft hij het recht en de plicht zich te beroepen op gewetensbezwaren.

In theorie kan men discussiëren over de vraag of het aanbieden van abortiva of euthanatica door een apotheker, op vertoon van een recept of op formeel verzoek van een ziekenhuisarts, een directe medewerking met abortus of euthanasie is, of alleen een indirecte. Het is in ieder geval een handelen dat eenduidig op abortus of euthanasie gericht is. Dit is een dusdanig ernstig dat het geen nauwe medewerking toestaat: ofwel omdat het geweten dat niet toestaat, ofwel omdat een dergelijke medewerking een getuigenis is tegen de integriteit van de gezondheidszorg, dat wezenlijk ten dienste moet staan voor het leven en de gezondheid.

Zoals de H. Johannes Paulus II op 3 november 1990 in een toespraak tot de *Federazione Internazionale dei Farmacisti Cattolici* zei, zijn apothekers niet louter handelaren of neutrale distributeurs van wat men hen vraagt. De waardigheid van hun beroep vraagt van hen, dat zij op verantwoorde wijze en ten gunste van het leven bemiddelen tussen arts en patiënt. Ze zouden daarom moeten weigeren wat direct of heimelijk tegen het leven ingaat. De verkoop van producten die uitsluitend bestemd zijn voor een doel dat in strijd is met het leven, moet onder een beroep op gewetensbezwaren vallen. Er is echter geen positieve plicht ervoor te zorgen dat er geen misbruik is in het geval van geneesmiddelen met verschillende indicaties of werkingen, waaronder enkele geoorloofde.

Manfrini stelt de volgende clause voor het maken van gewetensbezwaar voor:

“Wanneer een apotheker in de uitoefening van zijn beroep wordt geconfronteerd met een verzoek, zelfs als dat op legaal medisch recept gebeurt, om een geneesmiddel of chirurgisch

instrument te leveren, dat uit zichzelf of vanwege het voorziene gebruik of op grond van een verklaring van de verzoeker, een abortivum is, kan hij zich beroepen op gewetensbezwaren en de levering te allen tijde afwijzen (...). Hetzelfde recht op gewetensbezwaren kan worden uitgebreid tot alles wat gerelateerd is aan verzoeken tot levering van een medicijn of ander expliciet of gecamoufleerd middel voor euthanasie” (V. Manfrini, *L’obiezione farmaceutica*, p. 377).

De gezondheidsethiek vereist het opgeven van gewetensbezwaren als het gaat om een urgent geval waarin het leven van een persoon op het spel staat. Een dergelijk conflict tussen het geweten van de gezondheidswerker en het recht op leven kan nauwelijks worden gecontroleerd door de apotheker, omdat het in de door ons bestudeerde hypothetisch gevallen niet gaat om het leveren van farmaca die levensreddend zijn of om geneesmiddelen die werkelijk een therapeutisch doel kunnen hebben.