

Christen Democratische Verkenningen

Winter 2011

Menselijke waardigheid

Boom Tijdschriften

Inhoud

- 7 Ter introductie

ACTUALITEIT

- 10 DWARS: PATRICK VAN SCHIE EN RAYMOND GRADUS
De euro moet per se overeind blijven
- 14 JACOBINE GEEL & GOVERT BUIJS
Het kloppend hart van het CDA
- 19 BINNENHOF BUITENOM: GEERTEN BOOGAARD
CDA in Europadebat onhelder over soevereiniteit

Menselijke waardigheid

- 24 ROB VAN DE BEETEN, TEUN VAN DER LINDEN & MAARTEN NEUTEBOOM
Menselijke waardigheid: ijkpunt voor christendemocratische vernieuwing

WAT IS DE MENS?

- 36 PAUL VAN GEEST & EVERARD DE JONG
‘Niet hemels, niet aards, niet sterfelijk, niet onsterfelijk’: menselijke waardigheid in de christelijke traditie
- 46 TEUN VAN DER LINDEN
De mens als beeld van God: hartstocht voor gerechtigheid
- 52 CHRISTIAAN ALTING VON GEUSAU
Menselijke waardigheid als rechtsbeginsel: hoe houdbaar is het?
- 59 BART JAN HEINE
Menselijke waardigheid in de christendemocratische traditie: een parlementaire terugblik op medisch-ethische debatten

 MENS-ZIJN IN EEN VERANDERENDE WERELD

- 68 THEO BOER
Medische ethiek behoort tot het hart van het CDA
- 76 FRITS DE LANGE
Waardig oud worden, waardig sterven
- 83 INEKE MALSCH
De maakbare mens en de biotechnologische revolutie
- 91 PIETER JAN DIJKMAN & MAARTEN NEUTEBOOM
In gesprek met Herman van Praag
Wij zijn meer dan ons brein
- 97 LANS BOVENBERG
Markteconomie is ondergeschikt aan menselijke waardigheid
- 105 RICHARD STEENVOORDE
Menselijke waardigheid en globalisering

 MENS WAARHEEN? ZOEKTOCHT NAAR HET CHRISTENDEMOCRATISCH
MENSBEELD

- 114 GRAHAME LOCK
Liberaal mensbeeld kan de menselijke waardigheid onvoldoende
funderen
- 121 PAUL VAN TONGEREN
Menselijke waardigheid als opgave
- 129 ERNST HIRSCH BALLIN
Menselijke waardigheid in het politieke discours
- 135 JAN PAPY De actualiteit van *Giovanni Pico della Mirandola*

 BOEKEN

- 142 GERARD MOSTERT
Bespreking van Ruud Lubbers
Marga Klompé. Een biografie
- 146 JIT PETERS, EUGÈNE SUTORIUS E.A.
Bespreking van Jan de Visser
Uit vrije wil. Waardig sterven op hoge leeftijd

150 FRANCIS FUKUYAMA

Bespreking van Bart Fleuren

De oorsprong van onze politiek. Van de prehistorie tot de Verlichting

BEZINNING

155 RAMONA MARAMIS • *Campagnetijd*

156 JAN WILLEM SAP

Ter introductie

OUDE-CDU-MINISTER JAN DE KONING had van zijn vader, burgemeester te Zwartsluis, geleerd om bij het besturen altijd oog te hebben voor de mens. Op zijn nachtkastje in het ziekenhuis in Leiden, waar hij in de herfst van 1994 zou overlijden, had hij een boekje liggen met Bijbelse overdenkingen, dat vrienden hem hadden toegezonden. Dominee Carel ter Linden vertelde erover tijdens de kerkdienst ter nagedachtenis aan De Koning: ‘Eén verhaal met name trof hem opnieuw, dat oude verhaal van de verloren zoon. Daar is immers het hele mens-zijn op terug te brengen, op de vraag: zullen zij elkaar dulden? Zullen de zonen elkaar verdragen en aanvaarden? Zal het zijn: jij of ik, of: jij én ik?’

Voor Jan de Koning was mens-zijn in essentie een sociale aangelegenheid. En daarmee had de menselijke waardigheid voor hem vooral een relationeel, wederkerig aspect. ‘Zal het zijn: jij of ik, of jij én ik?’

* * *

Dit CDV-nummer gaat over ‘menselijke waardigheid’.

Dat is op zichzelf een abstract begrip: het klinkt mooi, maar het zegt nog niet zoveel. Maar in zekere zin is die abstractie noodzakelijk: wie de mens ook is of wat hij ook doet, wat hij ook denkt, welke politieke opvattingen hij ook aanhangt – alleen al door zijn bestaan als redelijk wezen dient de mens in zijn waardigheid beschermd te worden. Toch lijkt de onaantastbaarheid van het concept menselijke waardigheid door recente ontwikkelingen ter discussie te staan. Neem de debatten over biogenetica, over het vrijwillige levenseinde. Neem ook, van een heel andere orde, de debatten over de multiculturele samenleving en de veronderstelde onoverbrugbare verschillen tussen culturele groeperingen.

Hoe kunnen wij, in een veranderende samenleving, vanuit christendemocratische perspectief het concept menselijke waardigheid een waar-



devolle betekenis geven? Dat is de hoofdvraag voor deze cdv. Om deze hoofdvraag te kunnen beantwoorden gaan we in het eerste deel, 'Wat is de mens?', in op de oorsprong en ontwikkeling van het begrip menselijke waardigheid. Paul van Geest en monseigneur Everard de Jong laten zien dat het concept door de tijd heen verschillende accenten heeft gekregen. Bart Jan Heine vraagt zich af, aan de hand van de Tweede Kamerdebatten over medische ethiek, op welke manier de CDA-Kamerfractie de afgelopen dertig jaar vorm heeft gegeven aan het begrip.

In het tweede deel, 'Mens-zijn in een veranderende wereld', staat de vraag centraal of en, zo ja, op welke manier de menselijke waardigheid van betekenis kan zijn voor het politiek beleid. Zo gaat Ineke Malsch in op de recente opkomst van de biotechnologie. Hoe kan nu worden voorkomen dat het streven naar maakbaarheid erin resulteert dat we onze waardigheid verliezen?

Het derde deel, 'Mens waarheen?', gaat over de samenhang tussen menselijke waardigheid en het christendemocratische mensbeeld. Paul van Tongeren duidt de menselijke waardigheid als een voortdurende opdracht voor de christendemocratie: daarmee wordt voorkomen dat het contrast tussen de absolute eis van de menselijke waardigheid en schendingen ervan in de praktijk leidt tot een houding van nihilisme. Ernst Hirsch Ballin betoogt dat christendemocraten de bescherming van de menselijke waardigheid niet mogen claimen als iets wat speciaal 'van hen' is. Intussen zouden ze wel mogen beseffen dat de afwijzing van onderscheid en achterstelling van andere mensen deel dient uit te maken van het concept van menselijke waardigheid.

* * *

Kan het beginsel van menselijke waardigheid behulpzaam zijn voor het CDA? Zonder twijfel. Hoe? Door het op te vatten als een permanente opdracht. En door het in te bedden in een 'sociale erkenningspraktijk' van alledag, zoals Frits de Lange het omschrijft, en de *sociale* waardigheid niet te veronachtzamen: waardigheid is iets wat je een ander toekent. Op die manier wordt het niet zozeer een abstracte notie, maar krijgt het veel meer een relationele, wederkerige betekenis en wordt het onderdeel van het verkeer tussen mensen, als familie, als buurtgenoot.

De actuele discussie over het voltooide leven is een treffende illustratie. Dit euthanasiedebat in de Nederlandse politiek dreigt te onttaarden in een cultuurstrijd tussen vrijzinnige humanisten en orthodoxe gelovigen. Aan de ene kant vatten progressief-liberale partijen en de Nederlandse Vereniging voor een Vrijwillig Levenseinde het beginsel van menselijke waardigheid op als *persoonlijke* waardigheid, als iets wat mensen zelf wel bepalen. Daartegenover staat het spreken van de christelijke partijen over

de *intrinsieke* waardigheid: ieder mens kent een inherente waardigheid, om de eenvoudige reden dat hij 'beeld van God' is en als mens uit een mens geboren is.

Het CDA zou in dit debat, vanuit zijn traditie van 'dubbel denken' – christendemocraten denken één keer vanuit de eigen overtuigingen over wat het leven waardevol maakt, en één keer vanuit het oogpunt van een plurale maatschappij waarin je anderen de hand reikt –, een rol kunnen spelen door een derde betekenislaag aan te brengen, namelijk de notie van *sociale* waardigheid: wat ben jij waard in de ogen van een ander? Dan worden de noties van *persoonlijke* waardigheid en *intrinsieke* waardigheid niet tegen elkaar uitgespeeld, maar ontstaat de ruimte voor een evenwichtige en voluit christendemocratische afweging, waarbij alle drie de dimensies worden betrokken.

Op die manier kan menselijke waardigheid, net als bij de CDU en de CSU in Duitsland, een politiek relevant begrip worden en kunnen grenzen overstegen worden. In het debat over het voltooide leven: met een patstelling tussen vrijzinnige humanisten en gelovigen is niemand geholpen. En in het debat over de multiculturele samenleving: autochtone Nederlanders en nieuwe Nederlanders hebben immers met elkaar gemeen dat ze als *mensen* gezien en erkend willen worden.

'Zal het zijn: jij of ik, of jij én ik?' Dat is dan geen vraag meer.

Pieter Jan Dijkman, hoofdredacteur *Christen Democratische Verkenningen*

De euro moet per se overeind blijven [I]

Nee, een munt behoeft marktvertrouwen en democratisch draagvlak

door *Patrick van Schie*

De auteur is directeur van de Prof. mr. B.M. Teldersstichting, het onafhankelijke wetenschappelijke bureau ten behoeve van het liberalisme gelieerd aan de vvd. Dit artikel geeft zijn persoonlijke visie weer.

Oud-minister van Financiën vvd'er Hans Hoogervorst noemde de euro onlangs 'een misgeboorte'. Voormalig vvd-leider Frits Bolkestein vindt diezelfde euro 'een goed voorbeeld van politiek wensdenken dat nuchter economisch denken overvleugelt'. De huidige minister van Financiën, cda'er Jan Kees de Jager, erkent dat bij de invoering van de euro grote fouten zijn gemaakt, 'waarvan wij nu de rekening krijgen gepresenteerd'.

Wijsheden achteraf? Reeds in de jaren negentig waarschuwden economen dat een gemeenschappelijke munt alleen kon werken in een optimaal valutagebied, ofwel met landen die qua economische structuur en qua financiële en monetaire cultuur vergelijkbaar zijn. Daaraan voldoet de tegenwoordige eurozone niet. Destijds betoogde dnb-directeur monetair beleid André Szász dat vorming van een economische en monetaire unie (emu) zonder politieke unie (epu) riskant was. De hartstochtelijkste voorstanders van vergaande Europese integra-

tie waren dat met hem eens; zij zagen de emu namelijk als een breekijzer waarmee zo'n epu viel te forceren. Szász zelf twijfelde nuchterder aan de haalbaarheid van een politieke unie; hij vreesde waterschade voor de monetaire unie zonder politiek 'dak'.

* * *

Inmiddels is het europroject flink doorweekt geraakt. Bij het schrijven van dit artikel is niet bekend hoe deze crisis zich bij publicatie enkele weken later zal hebben ontwikkeld. Zeker is wel dat politieke besluitvorming die de test van de markt niet weet te doorstaan, nog voor de inkt van de akkoorden droog is door de papiervernietiger kan. Wederom blijkt 'maakbaarheid' uiterst beperkt: een munt kan niet zonder het vertrouwen van de markt.

Er is echter een andere vorm van vertrouwen nodig die – hoewel uitermate cruciaal – in de jaren negentig is veronachtzaamd: het vertrouwen van de burgers. Tot nog toe is in veruit de meeste eu-lidstaten steeds tot verdergaande Europese integratie besloten, met inbegrip van de oprichting van de emu, zonder daarvoor expliciet goedkeuring aan de kiezers te vragen. Politici vonden telkens dat nieuwe stappen nodig waren; die zouden goed voor het volk zijn. Democratische legitimiteit werd geacht te zijn verkregen in de voorgaande verkiezingen.

Maar de grondslagen van de EMU, die in het Verdrag van Maastricht van 1991 werden vastgelegd, waren bijvoorbeeld in Nederland tijdens de Tweede Kamerverkiezingen van 1989 nog geenszins bekend. Geen kiezer die in 1989 ter stembus ging, kon dus weten dat met zijn of haar stem een gemeenschappelijke munt zou worden ingevoerd. Ook nadien is het nooit tot verantwoording en draagvlakverwerving gekomen. Weliswaar leden de regeringspartijen (CDA en PvdA) bij de Tweede Kamerverkiezingen van 1994 een zware nederlaag, maar daarbij speelden andere factoren de hoofdrol. En zeker zo belangrijk: omdat het verdrag inmiddels was geratificeerd, viel er niets meer terug te draaien. De kiezers werden voor een voldongen feit geplaatst.

Zo is het steeds met de Europese integratie gegaan, behalve in landen als Ierland en Denemarken, waar referenda over verdragswijzigingen zijn gehouden. In ons land presenteerden de kiezers de rekening in juni 2005, bij het (eenmalige) referendum over de Europese Grondwet. Hoe groot de kloof was tussen veel politici en een meerderheid van de kiezers bleek niet alleen uit het overstelpende ‘nee’, maar werd nog eens onderstreept toen de gevestigde partijen zich over die uitkomst verast toonden.

* * *

De vraag is: moet koste wat kost worden geprobeerd de euro te redden en het uiteenvallen van de eurozone te voorkomen, of is de prijs daarvoor te hoog? Het debat daarover zou niet uit de weg moeten worden gegaan.

Veel pogingen om de euro nu te redden, komen neer op meer machtstoedeling aan centrale Europese organen. Van het voorstel om de sancties bij het overtreden van de normen uit het stabiliteitspact automatisch te maken in plaats van deze te laten afhangen van politieke

besluitvorming – een terechte reparatie van een grote invoeringsfout – tot plannen voor een overgang naar een ‘politieke unie’, als de bevolking hier niet directer bij wordt betrokken zal de democratische legitimiteit slechts verder worden ondergraven. Nieuwe verkiezingen, zoals de PvdA wil, zijn hiervoor geen geëigend middel: daarin spelen veel meer onderwerpen en overwegingen mee, zoals de geprefereerde coalitie (uiteeraard het opzetje van de PvdA). Veel zuiverder is het om voortaan elke vorm van verdere soevereiniteitsoverdracht, elke verdragswijziging, in een referendum aan de bevolking voor te leggen. Oordelen de kiezers afwijzend, dan doorstaan de voorgenomen centrale bevoegdheden kennelijk de democratische proef niet; stemmen de kiezers met nadere soevereiniteitsoverdracht in, dan kunnen zij ook aan de consequenties worden gehouden.

Het Ierse voorbeeld verdient navolging. Wijzigingen van verdragen met constitutionele strekking behoren voortaan stevast aan referenda te worden onderworpen. Dit moet in de Grondwet worden verankerend.¹ Daarmee voldoet ons land dan meteen aan het gebod van de liberale filosoof John Locke: ‘The Legislative neither must nor can transfer the Power of making Laws to any Body else but where the People have.’²

Noten

- 1 Uitvoerder beargumenteerd in: Patrick van Schie, ‘Citizens and the casting vote. The referendum’s place within liberal ideology’, in: Fleur de Beaufort en Patrick van Schie (red.), *Democracy in Europe. Of the people, by the people, for the people?* Brussel/Den Haag: European Liberal Forum/ Prof. mr. B.M. Teldersstichting, 2010, pp. 49-67.
- 2 John Locke, ‘The second treatise of government. An essay concerning the true original, extent, and end of civil government’, in: idem, *Two treatises of government* (1790), § 142.

De euro moet per se overeind blijven [2]

Ja, juist nu moeten we kiezen voor een gezamenlijke euro

door *Raymond Gradus*

De auteur is directeur van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA.

De eurocrisis wordt steeds heviger. Om verdere escalatie van de crisis te voorkomen zullen we nu voluit moeten kiezen voor Europese integratie. Alle speculaties ten spijt zijn er op dit moment slechts twee echte keuzes mogelijk. We kunnen terugkeren naar staten achter hun grenzen met hun eigen munt of we kunnen volmondig kiezen voor het gezamenlijk doorgaan met de euro. De opvatting dat wij als nijvere noorderlingen in Europa de euro in een iets kleiner gezelschap kunnen voortzetten getuigt van naïviteit. Financiële markten die bloed hebben geroeken zullen doorgaan met het beproeven van de zwakste schakel. Na het vertrek van Italië zullen eveneens Spanje, België en Frankrijk en mogelijk zelfs ook Oostenrijk en Ierland de muntunie moeten verlaten. Tegenover het opportunisme van de markten moet Europa nu visie en leiderschap tonen.

* * *

Er staat veel op het spel. Het uiteenvallen van de muntunie zal ons economisch gezien jaren op achterstand zetten. Inmiddels

zijn de Europese kapitaalmarkten vergaand geïntegreerd en de balansen van banken en financiële instellingen bevatten waardepapieren in euro's van veel landen. Bij het geringste signaal dat landen de muntunie gaan verlaten, zullen de obligaties van deze exitlanden massaal gedumpt worden. Dit zal een bankencrisis veroorzaken, daar zijn bijna alle deskundigen van overtuigd. Politici gaan vaak uit van een 'gecontroleerde' crisis, maar juist in dit soort crises kunnen zich onbestemde vertrouwensschokken voordoen, waarvan de grootte op voorhand moeilijk is in te schatten. De geschiedenis is echter geplaveid met voorbeelden, zoals het omvallen van de bank Lehman Brothers.

Maar belangrijker nog: we zullen alles op alles moeten zetten om Europese integratie, de interne markt en de euro onze groeimotor te laten zijn. Het project Europa is bij uitstek de belichaming van onze verantwoordelijkheid en solidariteit naar toekomstige generaties, net als in de jaren vijftig, toen de founding fathers van Europa door visie en daadkracht de basis hebben gelegd voor een lange periode van voorspoed en solidariteit. Door de groei smolt de schuldenberg uit de oorlog als sneeuw voor de zon. Een belangrijke les uit de afgelopen jaren is dat in de Economische en Monetaire Unie onvoldoende aandacht is besteed aan de versterking van het groeiver-

Het kloppend hart van het CDA

door *Jacobine Geel & Govert Buijs*

De auteurs zijn voorzitter respectievelijk lid van de commissie-Geel, die voorstellen doet om de CDA-uitgangspunten bij de tijd te brengen.

Het CDA moet compassie introduceren als kloppend hart van de partij, stellen Jacobine Geel en Govert Buijs. Dat begrip resoneert diep in de joods-christelijke traditie. Het biedt geen houvast voor concreet politiek handelen, maar kan wel een breed appel doen, tegen onverschilligheid en cynisme in.

DE LEUS WAAR HET CDA zich op het moment mee tooit is 'recht uit het hart'. Dat roept natuurlijk direct de vraag op wat er dan in dat hart zit – anders wordt het al snel 'uit het oog, uit het hart', en dat kan niet de bedoeling zijn. Gelukkig is het niet moeilijk te achterhalen wat er in het CDA-hart zit. In de afgelopen maanden hebben we met zeer veel CDA-leden gesproken. Als er iets is wat ons in het bijzonder opviel, is het wel dit: CDA'ers zijn mensen die zich bewust inzetten voor hun directe medemensen, voor hun buurt, voor hun dorp, voor hun stad, voor de voetbalvereniging en het verpleeghuis, voor kerk of moskee. Ze fluiten wedstrijden voor de F'jes, of zitten in het bestuur van een bewonersvereniging. Of ze zijn in hun werk, vaak ook in hun eigen bedrijf, bezig om idealen en waarden vorm te geven.

De inhoud van die idealen en waarden laat zich ook makkelijk aanwijzen. Het gaat CDA'ers er steeds om mensen bij elkaar te brengen, tegenstellingen niet aan te jagen, maar juist te zoeken naar wat verbindt, in een buurt, in een stad, in het land. Dat is niet altijd populair. De laatste jaren is er in de publieke sfeer veel cynisme en jij-bakkerij te zien. Groepen worden aangewezen als schuldig: de linkse kerk, de bankiers, de rechtspopulisten, de moslims, de politiek, de managers, de hangjongeren, de gulzige babyboomers – noem maar op. Nu is het goed om zaken die fout zijn bij de naam te noemen, maar niemand schiet ermee op als groepen in de samenleving weggezet worden, of het nu Pvv-stemmers zijn of moslims. Samenleven vraagt duidelijkheid, soms ook strengheid, maar vraagt net zo goed betrokkenheid bij elkaar. Sterker nog: je bent soms scherp naar elkaar, juist om de onderlinge betrokkenheid, het samenleven, mogelijk te maken. Deze houding zit veel CDA'ers in de genen.

* * *

Gelukkig staan CDA'ers hierin helemaal niet alleen. Van links tot rechts zijn er mensen die verbindingen zoeken en zich inzetten voor anderen. Maar juist voor het CDA staat er hier veel op het spel. Immers, het christendemocratische mensbeeld beklemtoont dat geen enkel mens een eiland is, maar dat mensen altijd pas mens worden als ze in hun zelfontplooiing ook relaties met anderen een plaats kunnen geven. Geen enkel mens kan in zijn of haar eentje het leven tot vervulling brengen. Elk mens heeft anderen nodig. Boven-

dien hebben anderen soms ook ons nodig. In allerlei verbanden door de hele samenleving heen zijn op ieder moment van de dag mensen op elkaar betrokken, doen ze een appel op elkaar, beleven ze met elkaar plezier, werken ze samen aan wat ze belangrijk vinden of zelfs vaak als roeping ervaren. Voor CDA'ers is de samenleving daarom niet een podium voor egotripperij, maar een veld voor teamsport. Een teamsporter ontplooit zichzelf, haalt het beste uit zichzelf, speelt zich in de kijker, maar altijd in samenspel met en ten dienste van anderen.

Het CDA zet zich dus niet met een simpele pennenstreek af tegen een zogenaamde 'ik-cultuur' om te pleiten voor een wij-cultuur. De vrijheid om jezelf te ontplooiën, te ontwikkelen is een grote verworvenheid van onze samenleving. Die vrijheid en die ontplooiing worden echter, zo ervaren veel mensen op enig moment in hun leven, veel rijker en voller als die een plaats krijgen in relaties met anderen. Ontplooiing krijgt pas echt betekenis als het zich richt op wat belangrijk is, wat zinvol is, niet alleen op wat comfortabel, prettig of bankrekeningspekkend is. En wat belangrijk is, daar hoeven mensen vaak niet lang over na te denken: dat zijn, behalve gezondheid, relaties met anderen, dat is iets betekenen voor anderen.

* * *

Die basishouding kun je met heel verschillende woorden aanduiden: liefde, naastenliefde, betrokkenheid, gemeenschapszin, maatschappelijke inzet, omzien naar anderen, 'naoberschap'. Allemaal drukken ze ongeveer hetzelfde uit, allemaal geven ze weer

net even andere associaties. De commissie-Geel koos voor compassie als een samenvattende aanduiding, een begrip dat niet uitsluitend geladen is vanuit één bepaalde levensbeschouwelijke traditie, maar dat vanuit heel veel verschillende tradities herkenbaar is, en zo een breed appel kan doen.

Compassie raakt aan wat eerder beoogd werd met de naam Christen-Democratisch *Appèl*. Een tegenstoot tegen onverschilligheid en cynisme, waar we ons allemaal bij tijd en wijle toe laten verleiden. Het is de bereidheid je te laten raken door de behoeften, gevoelens en noden van anderen die in een bepaalde

situatie zijn, en daar je eigen handelen op af te stemmen. Het gaat om het vermogen van mensen om zich bij hun eigen keuzes en handelen rekenschap te geven van het effect daarvan voor anderen om hen heen. Het staat zo dus

precies tegenover een denken in termen van 'ikke, ikke, ikke, en de rest kan stikken'.

Bovendien heeft compassie het voordeel dat het ook weer niet zo plat en ingeburgerd is dat we er schouderophalend aan voorbijgaan (dat is al wel gebleken in de eerste reacties op de tussenrapportages van de commissie-Geel!). Ieder heeft er een beeld bij, maar tegelijk roept het om discussie, om debat, om dialoog. Het begrip maakt voor iedereen de vraag onontkoombaar: wat drijft mij, als lid van de Nederlandse samenleving, wat drijft mij, in mijn werk, wat drijft mij, als (CDA-)politicus? En dan kan het zomaar zijn dat mensen daar helemaal niets mee hebben, omdat ze inderdaad de samenleving alleen maar zien als een apparaat voor private behoeftebevredestiging (die zullen zich bij het CDA

Compassie is een tegenstoot tegen cynisme

sowieso niet thuis voelen). Het kan ook zijn dat mensen met het woord op zichzelf niet zoveel hebben, en voor dezelfde zaak liever een ander woord kiezen. We noemden er al een aantal: liefde, naastenliefde, betrokkenheid, gemeenschapszin, maatschappelijke inzet, omzien naar anderen, 'naoberschap'. Of ze kiezen voor de prachtige oneliner van John F. Kennedy: 'Ask not what your country can do for you – ask what you can do for your country!' Vraag niet wat uw land, stad of buurt kan doen voor u, maar wat u zelf kunt bijdragen.

Allemaal goed! Omdat we zo precies het gesprek hebben dat nodig is: over wat ons gezamenlijk drijft.

* * *

Het woord compassie resonanceert diep in de joods-christelijke traditie. 'Waar is je broer?', vraagt God aan Kaïn, die die vraag niet kan beantwoorden omdat hij zojuist die broer heeft vermoord. Maar God ziet wel om naar die broer (en naar Kaïn overigens). Men kan zelfs stellen dat het begrip vanuit de joodse traditie, via de christelijke, tot een kernbegrip in de westerse cultuur is geworden. Bij verreweg de meeste auteurs in de klassieke oudheid golden begrippen als naastenliefde en medelijden als een zwaktebod. Een echt mens is heroïsch! In de joods-christelijke traditie is dit precies andersom. Een mens is pas echt mens als hij zich het lot van anderen aantrekt.

En waarom dan? Omdat God zich het lot van mensen aantrekt. Bij God begint een alle mensen, tijden en plaatsen omvattende geschenkenstroom. Niemand kan daarom exclusieve eigendomsrechten laten gelden, alsof je zelf je leven maakt. Ieder mens leeft omdat er Eén is die iedereen alles geeft. Dit is bij allerlei kerkvaders in allerlei toonaar-

den te vinden. We citeren hier als voorbeeld passages uit een preek van Gregorius van Nazianze (een preek die in de westerse traditie vele malen heruitgegeven is): 'Als het om overweldigende goedgeefsheid gaat, kun je het nooit van God winnen, zelfs al zou je alles wat je had en jezelf erbij weggeven. Want alles wat je weggeeft, heb je eerst al van Hem ontvangen. (...) Hij is de bron van je bestaan, van je adem, van je denkkraft, van je vermogen om Hem te kennen en het vermogen om te hopen op de komst van het Koninkrijk van God. (...) En dan noem ik nog niet eens de kleine vanzelfsprekendheden: wie geeft je het vermogen om de schoonheid van de hemel te zien, de baan van de zon, de maancyclus, de sterrenmenigte? (...) Wie geeft je de regen, het vermogen om land te bebouwen, voedsel, ambachten, huizen, wetten, een fatsoenlijke samenleving, een mooi leven, familierelaties?' Zo gaat Gregorius nog even door, om dan met de volgende retorische vraag te besluiten: 'Als je zoveel krijgt, dan moet je toch zelf ook weer een gever worden, en betrokken zijn bij het lot van je medemens?'

Nog steeds eechoot deze ervaringsstructuur bij veel mensen, ook al verwoordt men dit vaak in seculiere termen: ik heb zo veel ontvangen, dat ik wat terug wil doen voor de samenleving, iets terug wil doen voor anderen. En daarmee staan mensen vandaag nog steeds in die lange, westerse traditie: het goede leven, mens-zijn zoals het eigenlijk bedoeld lijkt te zijn, speelt zich af tussen dankbaarheid enerzijds en betrokkenheid bij anderen anderzijds.

Deze manier van in het leven staan is in de westerse traditie door het christendom volop in de schijnwerpers gezet (en is in het Westen overigens ook altijd omstreden geweest), maar resonanceert volop bij mensen vanuit al-

lerlei verschillende tradities. Dat hoeft niet te verbazen: overal ervaren mensen dat men zelf het leven niet maakt, maar het ontvangt. In de christelijke traditie is aan deze basiservaring nog een opmerkelijk vervolg gegeven: het leven ontvang je van een Gever, en daarom word je van de weeromstuit zelf een gever aan anderen. Dit geven moet echter wel concrete vormen aannemen in die gevallen waarin mensen dat heel direct nodig hebben. Dat is de achtergrond van de zogenaamde ‘werken van barmhartigheid’, die een nauwelijks te onderschatten rol hebben gespeeld in de westerse cultuur. Zeer veel van wat we heden ten dage ‘maatschappelijk middenveld’ noemen (organisaties voor zorg aan armen, zieken, gevangenen, ouderen, enzovoort) gaat op de een of andere manier hierop terug.

* * *

‘Compassie’ is geen politiek begrip en is ook niet als zodanig bedoeld. De commissie-Geel is daar in de tussenrapportage heel duidelijk in: ‘Compassie is de ziel, het kloppend hart, de grondtoon. Als richtlijn voor concreet politiek handelen biedt ze onvolgende houvast. Hier komen de uitgangspunten in beeld, als de verbindende schakels tussen droom en daad.’ Maar hoewel compassie zich niet een-op-een laat vertalen in concreet beleid, kan bij concrete beleidsmaatregelen wel degelijk de vraag worden gesteld in hoeverre de grondtoon daarin doorklinkt. Als dat keer op keer niet of in onvoldoende mate het geval is of herkend wordt – kritiek die de commissie-Geel in de afgelopen maanden regelmatig

*‘Compassie’
is geen
politiek
begrip*

hoorde – dreigt het cda zelf onherkenbaar te worden.

Maar de keuze voor compassie als grondtoon voor een politieke partij is om nog een andere reden interessant. Politiek heeft in het bevorderen van het samenleven maar een beperkte taak. Als mensen zich inderdaad laten raken door anderen, in buurt, wijk, stad, land of wereldwijd, kan het zelfs goedkoop en hypocriet zijn om direct naar ‘de regering’ te wijzen, omdat die dat maar moet oplossen. Je bent eerst zelf in beeld!

Van de politiek mag je wel verwachten dat deze volop de ruimte geeft aan maatschappelijke initiatieven en deze faciliteert. Zo is overigens de christendemocratie in Nederland ook begonnen. Het waren protestanten die uit de staatskerk gezet waren, het waren katholieken die als tweederangsburgers werden gezien. Ze waren op zoek naar ruimte om hun eigen kinderen op te voeden. Ze waren geraakt door de armoede en sociale achterstand van grote groepen en begonnen allerlei initiatieven te nemen om daar iets aan te doen – en wilden vooral ruimte van de politiek om dat te kunnen doen. Zo zijn allerlei ziekenhuizen, opvanghuizen, woningcorporaties en onderwijsinstellingen ontstaan. Men heeft ook uitgangspunten gezocht om die ruimte voor dat eigen initiatief te claimen. ‘Soevereiniteit in eigen kring’ en ‘subsidiariteit’ en de latere formulering ‘gespreide verantwoordelijkheid’ zijn beginselen die dit uitdrukken. Bovendien dient de politiek de basisregels voor het samenleven vast te stellen. Dat iedereen gelijke rechten en gelijke plichten

heeft, is hier het fundamentele uitgangspunt. De rechtsstaat, als bescherming van de menselijke waardigheid, is zelf uiting van compassie van burgers met elkaar. Immers, ieder wil graag als gelijke behandeld worden in de samenleving, gemeten worden aan dezelfde spelregels.

Natuurlijk kan de concrete betrokkenheid van burgers bij elkaar in de samenleving wel eens botsen met de betrokkenheid zoals die vorm krijgt in de algemene regels van de rechtsstaat. Voor dat soort botsingen valt geen spoorboekje te geven. Het laatste wat men dan echter moet doen, is de afweging in termen gieten van ‘hardvochtig’ versus ‘menselijk’, of ‘kil’ versus ‘warm’. Wel dient men steeds opnieuw en in alle eerlijkheid te bekijken of wat men als samenleving in de politiek gezamenlijk afgesproken heeft, nog steeds de toonhoogte van de menselijke waardigheid haalt. Door het begrip compassie te introduceren als kloppend hart van de partij, maakt het CDA duidelijk dat concreet beleid in laatste instantie die toets van de menselijke waardigheid moet kunnen doorstaan.

* * *

Het onderscheid tussen politiek en samenleving, en de keus voor een typisch samenlevingswoord als ‘compassie’, brengen het CDA in een spannend parket: het is namelijk een *politieke* partij (niemand die dat zal ontkennen) die tegelijk een partij van de *samenleving* wil zijn (en daarmee in feite een niet-politieke beweging). Zoals gezegd: dat is typisch het CDA in zijn oorsprong.

Het is heel goed mogelijk dat dit ook het CDA van de toekomst is. Een partij van de samenleving, een volkspartij, die de politieke arm vormt van een beweging van alle ‘mensen van goede wil’ die ruimte zoeken om gestalte te geven aan dat wat ze vaak als roeping ervaren: hun leven, samen met en voor anderen – in hun familieverband, in de zorg, in het bedrijfsleven, in het onderwijs, in de woningbouw, in de voetbalvereniging, in de buurt, als mantelzorger, noem maar op.

Mensen die daarbij niet bekneld willen raken in allerlei procedures en regels, maar erkenning en steun vragen voor hun betrokkenheid.

CDA in Europadebat onhelder over soevereiniteit

door *Geerten Boogaard*

De auteur is junior docent-onderzoeker staatsrecht aan de Universiteit van Amsterdam.

Nu we toch allerwegen aan het ‘herbronnen’ zijn, draag ik graag een kwestie aan die ook groot onderhoud kan gebruiken: de nieuwe Europese koers die het CDA deze zomer insloeg. Op zichzelf past de nieuwe koers bij wat het CDA vroeger ook voor ogen stond. Het debat over Europa gaat echter over ‘soevereiniteit’ en de valse tegenstelling tussen de natiestaat en de superstaat. Op dat punt is het CDA onhelder, terwijl in de kringen van het CDA juist bruikbare ideeën over soevereiniteit heersen.

Het zou daarom goed zijn om ook in het Europadebat te herbronnen. Om niet onder te hoeven doen voor de spitsvondigheden waarmee partijpolitieke zelfreiniging gepaard gaat, doop ik dit project alvast tot: *Oude schoenen, nieuwe zolen*.

De eerste die deze zomer de oude Europese schoenen aantrok was Van Haersma Buma. In *de Volkskrant* schreef hij dat het anti-Europese sentiment maar eens moest worden weersproken. Dat klonk als het begin van het Europese volkslied: ‘O Freunde, nicht diese Töne.’ De oplossing voor de eurocrisis, zo vervolgde Van Haersma Buma, was uiteindelijk toch méér Europa: een ‘begrotingsautoriteit’ om Zuid-Europa begrotingshygiëne bij te brengen. Verhagen viel Van Haersma Buma niet veel later bij. Hij betoogde in *de Volks-*

krant dat we er uiteindelijk niet aan zullen ontkomen om de onevenwichtigheden in de Europese economieën onder ogen te zien en tot voorwerp van Europese zorg te maken. Bij de verdediging van zijn begrotingshoofdstuk herhaalde Verhagen in de Tweede Kamer zijn verhaal in gloedvolle bewoordingen.

* * *

Dit soort teksten is lang niet vernomen uit het christendemocratische kamp. Na het debacle met de Europese Grondwet in 2005 streek het CDA de Europese vlag. Net als bij alle andere grote middenpartijen daalde de toon over Europa van Beethovens vreugdevolle ‘Negende’ tot de registers van het ‘welbegrepen eigenbelang’ of zelfs het ‘noodzakelijke kwaad’. De Europese Unie was niet iets om trots op te zijn. Europa werd gedoogd.

Het uitbreken van de eurocrisis maakte dat niet anders. Het CDA steunde moties met teksten als: ‘geen aanvullende Europees afdwingbare afspraken op het niveau van te nemen maatregelen’. Wat dat precies betekent weet niemand, maar eurofiel klinkt het in ieder geval niet. Het brede midden, ooit de ruggengraat van Europese integratie, tekende daarom mee.

Tot afgelopen zomer dus. Het CDA kwam als eerste uit de dekking en keerde terug naar de resultaten van de vorige herbronningsronde. Balkenende schreef in *Anders en beter* (Soesterberg: Aspekt, 2002) dat ‘alleen een ondubbelzinnige keuze voor een sterk en federaal Europa met hervormde instituties een antwoord kan zijn op de vraagstukken die zich

in het Europa van vandaag en morgen voor-
doen’.

Toch kan er niet zomaar verder worden ge-
wandeld op de oude schoenen. Aan de Neder-
landse discussie is sinds kort een begrip toe-
gevoegd dat voordien eigenlijk geen rol van
betekenis speelde, namelijk het begrip ‘soe-
vereiniteit’. Dat begrip is een verbond aange-
gaan met het begrip ‘identiteit’ en vormt nu
een krachtig politiek *frame*. De Hedwigepol-
der staat er symbool voor. Europa gaat ons
niet vertellen dat we half Zeeland moeten la-
ten onderlopen.

Premier Rutte is inmiddels op zijn hoede voor
dit politieke *frame*. Aan het begin van dit jaar
had hij het nog ombekommerd over de over-
dracht van ‘wagonladingen aan soevereini-
teit’. Tijdens de Algemene Beschouwingen
was dat vervangen door een moeizame rede-
nering over het creëren van nieuwe bevoegd-
heden voor Europa ter invulling van reeds
overgedragen soevereiniteit. Of zoiets. D66
heeft het begrip inmiddels ook ontdekt en
doet ermee waar ze daar goed in zijn: kopiëren
en spiegelen. Aange-
zien D66’ers hun identiteit
juist in Europa zoeken is de
overdracht van soevereini-
teit (die ze prompt overal in
zien) voor hen alleen maar
goed nieuws.

* * *

Het CDA lijkt met deze dis-
cussie over soevereiniteit
niet goed raad te weten.

Wie de parlementaire debatten erop naslaat,
ziet de christendemocraten het begrip ‘soeve-
reiniteit’ vooral ontwijken.

‘O Freunde, nicht diese Töne.’ Het CDA heeft in
potentie een veel beter antwoord. De ontken-
ning van de volkssoevereiniteit vormt vaak

een ongemakkelijke erfenis uit de klassieke
katholieke en protestante traditie. Toch biedt
die erfenis juist hier kansen. Het CDA heeft
zich, door die ontkenning, ook nooit hoeven
opsluiten in de bij ‘het volk’ behorende natie-
staat als de ultieme drager van de soevereini-
teit. En dus is de tegenstelling tussen de ‘na-
tiestaat’ en de ‘Europese superstaat’ niet zo
radicaal als PvdV en D66 beweren.

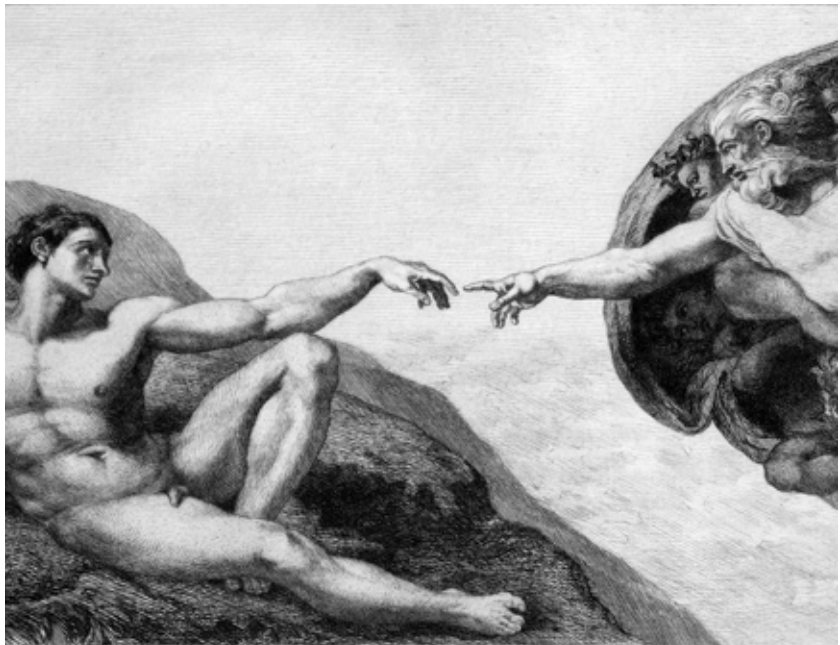
‘Soevereiniteit’ is in de christendemocratische
traditie uiteindelijk afgeleid van God,
en praktisch toebedeeld aan de overheidsor-
ganen die daar het geschiktst voor zijn. Met
een sterke voorkeur voor maximale klein-
schaligheid. Of ‘gespreide verantwoorde-
lijkheid’. Onlangs werd voorgesteld om dit
uitgangspunt te vervangen door ‘Nederland
maken we samen’. Maar met die fixatie op
‘we’ en ‘Nederland’ zou juist het unieke van
de christendemocratische opvattingen over
soevereiniteit verloren gaan.

‘Wij, het volk’ zijn nooit de baas geweest in
de Hedwigepolder, en ‘Europa’ is dat nu ook
niet. De baas zijn grondeigenaren, gemeen-
schappen, gemeenten,
waterschappen, de provin-
cie Zeeland, het Rijk, in
regionale samenwerking
met België, en de Europese
Commissie. Bij het CDA zijn
uiteindelijk de idealen waar
we in geloven soeverein, en
die idealen vormen onze
identiteit. Bevoegdheden
verdelen we op pragmati-

sche gronden.

Zo zou de christendemocratie een eigen ver-
haal kunnen ontwikkelen tegenover de valse
tegenstelling waarop teksten over ‘soevereini-
teit’ en ‘superstaat’ berusten. We hoeven en-
kel de oude Europese schoenen te verzolen.

*‘Wij, het volk’
zijn niet de
baas in de
Hedwigepolder*



Michelangelo's *Creazione di Adamo* werd rond 1511 voltooid en is een centrale compositie op het plafond van de Sixtijnse Kapel. Zijn tijdgenoten zagen in dit schilderwerk al de verbeelding van de menselijke waardigheid zoals die door de humanist Pico della Mirandola werd beschreven.

Bron: iStockphoto LP Calgary/Canada



Menselijke waardigheid

Menselijke waardigheid: ijkpunt voor christen- democratische vernieuwing

Menselijke waardigheid fungeert in politiek en maatschappij vaak als ultieme waarde. De inherente waardigheid van ieder mens moet immers altijd worden geëerbiedigd. Maar is daarmee het laatste woord gesproken? Recente ontwikkelingen in de medische wetenschappen, biotechnologie en in de economie suggereren dat vooral een schraal denken over de individuele autonomie en de vrije wil van de mens het denken over menselijke waardigheid domineert. Een bezinning op de filosofische bronnen en de politiek-maatschappelijke betekenis van het concept is daarom noodzakelijk, juist voor de christendemocratie in deze tijd.

door *Rob van de Beeten, Teun van der Linden & Maarten Neuteboom*

Van de Beeten is oud-lid van de Eerste Kamer en advocaat, Van der Linden is predikant in de Protestantse Kerk in Nederland, Neuteboom is lid van de redactie van CDV.

ABEL HERZBERG HEEFT, teruggekeerd uit het concentratiekamp Bergen-Belsen, na de Tweede Wereldoorlog indringend beschreven hoe de menselijke waardigheid kan worden vertrappt, geminacht en vernietigd; en tegelijk hoe mensen erin slagen onder vreselijke omstandigheden op bijna onnavolgbare wijze de waardigheid van hun medemensen te respecteren, te behoeden en te eren. Desondanks was kennelijk ook voor Herzberg de menselijke waardigheid geen vastomlijnd begrip en zeker geen vast oriëntatiepunt voor handelen in het dagelijks leven. Bij terugkeer in Nederland bleek dat de kantoorklerk aan wie hij het gouden horloge van zijn vader in bewaring gegeven had, tijdens de Hongerwinter aan ondervoeding gestorven was. Toen diens weduwe Herzberg dat horloge terugbracht, ontstak

hij in woede: ze hadden er eten voor moeten kopen!¹ Vermoedelijk achtte diens kantoorklerk het echter beneden zijn waardigheid om het horloge te verkopen.

Het belang van menselijke waardigheid wordt tegenwoordig door maar weinig mensen weersproken. Wanneer wij ons in eerste instantie richten op de periode ná de Tweede Wereldoorlog, dan valt op hoezeer menselijke waardigheid wordt gedefinieerd in termen van mensenrechten en dus in juridische categorieën. Daarbinnen heeft de bescherming van de individuele burger tegen de macht van de staat en met name de totalitaire staat begrijpelijkerwijs een heel sterk accent gekregen. Het lijkt erop dat die accentuering – ook waar iedere totalitaire dreiging ontbreekt – eraan heeft bijgedragen dat in het denken over de mens en ook in de beleving van de meeste burgers individuele vrijheid samenvalt met menselijke waardigheid. Maar is daarmee het laatste woord gesproken? Of gaat er achter het idee van de menselijke waardigheid een Babylonische spraakverwarring schuil?² De betekenis van menselijke waardigheid – ogenschijnlijk zo vanzelfsprekend – verdient zo bezien telkens weer reflectie: zowel in historisch perspectief, als in het licht van de actualiteit en met het oog op de toekomst. Dat geldt temeer voor de christendemocratie op een moment dat zij op zoek is naar de zin van haar eigen bestaan.

Om die vraag te beantwoorden is het zinvol te bedenken dat de gedachte van menselijke waardigheid niet recent is opgekomen in de menselijke beschaving, maar zijn oorsprong vindt in het antieke denken van de klassieke oudheid en de vroege christenheid. Het woord waardigheid heeft zijn oorsprong in het Latijnse *dignitas*, dat zowel innerlijke waardigheid betekende als waardigheid in de zin van aanzien, verdienste, achting of status. Onder invloed van het humanisme krijgt het begrip vanaf de renaissance een meer individuele betekenis, en wordt vooral de vrijheid van de mens centraal gesteld, omdat de mens in staat is te kiezen voor goed of kwaad.³ De gedachte dat menselijke waardigheid vooral verbonden is met de individuele mens en zijn vrijheid is sindsdien onstuitbaar gebleken en heeft in onze tijd een verdere toespitsing gekregen. Het romantische mensbeeld dat gedurende de jaren zestig en zeventig domineerde, is in hoge mate bepalend voor hoe wij de mens vandaag de dag zien.⁴ De moderne mens wil zelf bepalen hoe hij zijn leven inricht, waar hij dat leven al dan niet aan wil wijden en welke waarden hij belangrijk vindt.

Charles Taylor wijst in dit verband op het voortdurend streven van mensen naar authenticiteit, dat in deze moderne tijd onontkoombaar is.⁵ Als de moderne mens één ding moet doen, dan is het wel zichzelf ontplooiën teneinde zichzelf te zijn. Om dat te kunnen bereiken is zo veel mogelijk individuele vrijheid van belang en is persoonlijke autonomie de domi-

nante waarde geworden in het denken over de menselijke waardigheid. De wil van het individu is de doorslaggevende factor geworden bij het bepalen van wat van waarde is. Omdat ieder mens zijn eigen levensproject vorm moet zien te geven, is in het verlengde van vrijheid en autonomie ook gelijkheid een belangrijke waarde. Niet alleen zijn alle mensen gelijk, maar ook alle (morele) voorkeuren die mensen kunnen hebben zijn in principe aan elkaar gelijk. De waardigheid van de mens wordt daarmee niet langer

De waardigheid van de mens wordt niet langer ontleend aan een ordening buiten de mens; de enkeling zelf is het ijkpunt geworden

ontleend aan een ordening buiten de mens; de enkeling is allereerst zelf het ijkpunt geworden van zijn waardigheid.

Deze ontwikkelingen zijn om vier redenen problematisch. Ten eerste dreigt menselijke waardigheid als concept te worden afgesneden van vele van haar wortels, niet

in de laatste plaats religieuze of anderszins metafysische bronnen. Ten tweede dreigt zij te worden losgekoppeld van het brede palet van waarden dat voor een beschaafde menselijke samenleving van belang is, zoals vrede, gerechtigheid, solidariteit. Ten derde is er het gevaar dat de dominantie van de wil van het individu op zijn beurt de mensenrechten gaat inkleuren, waardoor een beschermend recht in het tegendeel kan verkeren en er geen prepolitieke werking meer van uitgaat. Ten vierde werpen nieuwe wetenschappelijke inzichten in dubbel opzicht een ander licht op de mens en zijn wil: enerzijds bieden inzichten over de werking van het menselijk brein nieuwe gezichtspunten op het begrip 'wil' en de werking ervan; anderzijds verschaffen die inzichten de mens mogelijkheden om een medeschepende rol te vervullen, een rol die reikt tot aan de wezenskenmerken van het eigen lichaam en de persoonlijkheid. Juist deze inzichten vragen om een beschouwing van menselijke waardigheid waarin de individuele en vrije wil weliswaar een eigen, maar niet dominante plaats vervult. Het ligt echter voor de hand dat we, voor we overgaan op de beschouwing van menselijke waardigheid, die individuele autonomie aan een nadere beschouwing onderwerpen.

INDIVIDUELE AUTONOMIE

De gedachte dat het ware c.q. authentieke mens-zijn in de mens zelf moet worden gezocht stempelt onmiskenbaar onze tijdgeest. Het Burgerinitiatief Voltooid Leven van de Initiatiefgroep Uit Vrije Wil en de Nederlandse Vereniging voor een Vrijwillig Levenseinde (NVVE) is daar een uitdrukking

van.⁶ Als de waardigheid van de mens hoofdzakelijk afhankelijk is van zijn eigen beleving, waarom mag een oudere die zijn leven voltooid acht dan geen professionele hulp krijgen bij het beëindigen van zijn leven? Een antwoord op die vraag lijkt inderdaad lastig te geven wanneer de menselijke waardigheid wordt begrepen tegen de achtergrond van de vrijheid van het autonome individu, dat op rationele wijze over zichzelf beschikt en zelf bepaalt wat het wil.

Zo'n interpretatie geldt voor velen misschien als het summum van vrijheid, maar tegelijkertijd dringt de vraag zich op of de menselijke waardigheid daarmee niet te veel wordt overgelaten aan het individu. Kan dat eigenlijk wel? Leidt dat niet tot ernstige vormen van relativisme en subjectivisme? Wat tilt mij als individu nog uit boven de toevalligheid van mijn eigen keuzes? Is mijn waardigheid alleen maar afhankelijk van wat ik er zelf van maak en van mijn eigen voorkeuren?⁷ Hierin lijkt de zwakte van het dominante mensbeeld sinds de verlichting te schuilen. In de liberale visie is de mens een individu zonder wezenlijke eigenschappen en kan de staat maar moeilijk publieke idealen propageren.⁸

Nu zijn individuele vrijheid en zelfontplooiing als moderne verworvenheden van blijvende waarde. Autonomie is bovendien onmiskenbaar een aspect van het mens-zijn. Daarmee is echter niet gezegd dat de waardigheid van de mens uitsluitend in zijn persoonlijke autonomie zou moeten liggen. Niettemin lijkt het hedendaagse mensbeeld wel steeds vaker te worden bepaald door verschillende vormen van reductionisme. Denk bijvoorbeeld aan het beeld van de *homo economicus*, dat jarenlang de economische wetenschap domineerde.⁹ Vandaag de dag lijkt het neurologisme in zwang: hersenwetenschappers als Dick Swaab betogen dat de mens geheel en al valt te herleiden tot zijn brein en daarmee tot louter materie.¹⁰ Het eenzijdig benadrukken van de autonomie en individualiteit van de mens lijkt evenzeer te zijn gestempeld door het naar zijn aard eenzijdige reductionisme. De vraag rijst of zelfbeschikking ook niet tot doelloosheid, tot onthechting tegenover bovenindividuele doelen, en daarmee tot gebrek aan zingeving heeft geleid. Is vrijheid dan het synoniem geworden voor de doelloze norm van zelfbeschikking?¹¹

WIE IS DE MENS?

Sprekend en denkend over menselijke waardigheid gaat het in de kern eigenlijk niet zozeer om wat ik wil, maar om de vraag: wie is de mens? Van daaruit kan vervolgens de vraag worden beantwoord: hoe te leven? De laatmiddeleeuwse theoloog en filosoof Meister Eckhart zegt treffend: 'Die Leute sollten nicht soviel darüber nachdenken, was sie tun sollen; sie soll-

ten darüber nachdenken, was sie sein sollen.¹² Het antwoord op die vraag is bepalend voor hoe menselijke waardigheid gestalte zou moeten krijgen in de samenleving. Want zo gemakkelijk als er vaak gesproken wordt over menselijke waardigheid, zo lastig blijkt het om te komen tot een algemeen aanvaarde invulling en fundering ervan, waardoor het begrip dreigt te verworden tot een krachteloze gemeenplaats.

De vraag is welke universele wezenlijke menselijke kwaliteit er dan los van alle ‘toevallige’ kenmerken die mensen bezitten moet worden geëerbiedigd?¹³ Wat is essentieel voor ons mens-zijn? Op die vraag wat de mens dan tot mens maakt, zijn in de ideeëngeschiedenis uiteenlopende antwoorden gegeven. De bekendste seculiere fundering van de menselijke waardigheid is gegeven door de Duitse verlichtingsfilosoof Immanuel Kant, die betoogt dat de mens onaantastbare rechten heeft op grond van zijn redelijkheid. Bij Kant, evenals bij andere verlichtingsdenkers, was de vrijheid van het individu zeker niet onbegrensd. In het jodendom en de christelijke traditie ontleent de mens zijn waardigheid in de eerste plaats aan zijn beelddragerschap van God (*imago Dei*).¹⁴ De mens is in zijn wezen een ‘venster’ op zijn Schepper, zoals een icoon aan de wand het goddelijke visualiseert en representeert. Augustinus stelt dat de godgelijkenis van de mens in de innerlijke mens zetelt: in zijn rede, taligheid, oordeelsvermogen en vrije wil.¹⁵ In zijn mensbeeld is Augustinus zich er onmiddellijk van bewust dat de mens onvolkomen en kwetsbaar is – reden waarom hij verklaart dat de mens zich niet naar zichzelf moet richten, maar naar God. De eigenschappen van de mens, zoals de redelijkheid, staan daarom in tegenstelling tot het verlichtingsdenken niet op zichzelf, maar worden ontleend aan de Schepper, en moeten worden begrepen binnen de orde van de geschapen werkelijkheid. Aristoteles – en de christelijke traditie heeft dat omarmd – heeft er voorts op gewezen dat de mens een sociaal wezen is, die verantwoordelijk is voor zijn handelen.¹⁶

In het licht van deze traditie is een belangrijke grondwaarde in de christendemocratie dat de menselijke waardigheid zich verder uitstrekt dan het individu en zijn autonomie. De waardigheid van de mens kent verschillende dimensies en laat zich niet zomaar terugplooiën op één aspect van het mens-zijn. Natuurlijk kunnen er situaties en momenten zijn waardoor een bepaalde dimensie van de mens oplicht, zoals zijn vrijheid of gelijkheid bij de afschaffing van de slavernij. Waar echter voortdurend pressie wordt gevoerd op één aspect, waarde of grondrecht, kunnen andere dimensies in het nauw komen, bijvoorbeeld wanneer individuele vrijheid wordt uitgespeeld tegen sociale verantwoordelijkheid.

Menselijke waardigheid is, oneerbiedig gesproken, verworden tot een containerbegrip dat vaker verwarring scheidt dan duidelijkheid biedt.

In de christendemocratie wordt op grond van het mens-zijn een aantal verschillende dimensies van menselijke waardigheid onderscheiden. Zij kunnen ankerpunten vormen tegen de ondermijning van het begrip door subjectiverende tendensen. Zoals we zojuist zagen is er allereerst een *inherente waardigheid* van de mens als beeld van God. Maar het hoge ideaal van menselijke waardigheid kan door de *onvolkomenheid en kwetsbaarheid* van de mens nooit ten volle worden gerealiseerd. De context is medebepalend bij het vormgeven van menselijke waardigheid. Die moeilijkheid ontslaat de mens er echter niet van om binnen de gestelde grenzen van zijn *morele verantwoordelijkheid* de (cultuur)opdracht die hij als rentmeester van de schepping heeft meegekregen naar vermogen te volvoeren. Het is bemoeidigend dat de mens daarin niet alleen staat, maar zich als *gemeenschapswezen* ingebed weet in sociale verbanden. Behalve het individuele en het gemeenschappelijke kent de mens nog een derde dimensie: een *religieuze of spirituele*. Al deze aspecten dragen er gezamenlijk toe bij dat de mens met een inherente waardigheid is bekleed.

NAAR EEN MENSWAARDIGE POLITIEK: VERANTWOORDELIJKHEID EN
GEMEENSCHAPPELIJKHEID

In de christendemocratische traditie is altijd veel nadruk gelegd op de relationaliteit en de ‘cultuuropdracht’ van mensen.¹⁷ Paul van Tongeren wijst er in dit verband op dat ‘de menselijke waardigheid niet op de eerste plaats de grond is voor een claim naar anderen, maar een herinnering aan een taak van die mens zelf. Zij is niet primair een onaantastbaar gegeven, maar eerder een opgave; geen onschokbaar fundament, maar een gemakkelijk vergeten of verwaarloosde opdracht.’¹⁸ Hij stelt dat juist als relationele wezens mensen de dragers zijn van een waardigheid die hen boven de rest van de schepping uittilt, die hun taken, verantwoordelijkheden en rechten

Een christendemocratische politiek heeft de verantwoordelijkheid om het hoge ideaal van menselijke waardigheid dichterbij te brengen

geeft. De staat heeft vanuit het beginsel van publieke gerechtigheid een belangrijke taak bij het beschermen van de menselijke waardigheid en het respecteren van de menselijke vrijheid. De waardigheid van de mens mag in internationale verklaringen plechtig als onaantastbaar zijn verklaard, maar blijkt dat in de

praktijk niet te zijn. Een christendemocratische politiek weet zich daarom enerzijds verantwoordelijk om het hoge ideaal van menselijke waardigheid na te streven, maar beseft anderzijds dat de mens niet maakbaar is.

De vraag is hoe wij in een veranderende samenleving vanuit een christendemocratische visie het concept menselijke waardigheid een waardevolle betekenis kunnen geven. Verschillende beleidsterreinen springen daarbij dan in het oog.

Allereerst is dat de ouderenzorg in relatie tot het reeds genoemde Burgerinitiatief Uit Vrije Wil. Het is onmiskenbaar dat veel ouderen die een hoge leeftijd bereiken een verlies aan waardigheid ervaren, maar gaat het niet te ver om die ouderen vanuit de gedachte van persoonlijke autonomie het recht tot hulp bij zelfdoding toe te kennen? Omvat een waardige ouderdom niet meer dan de subjectieve ervaring van waardigheidsverlies? Frits de Lange stelt dat in onze samenleving ouderen hun waardigheid dreigen te verliezen doordat zij ondergewaardeerd en vergeten worden, en wijst in dit verband op het belang van sociale waardigheid.¹⁹ In het debat over wat een voltooid leven zou zijn is er niet alleen het eigen ik, maar ook altijd een ander. De sociale waardigheid van ouderen ligt volgens hem niet opgesloten in henzelf – intrinsiek, persoonlijk – maar omvat ook hoe de samenleving als geheel omgaat met ouderen. Kortom, is onze maatschappij er een waarin ouderen ertoe doen of zien wij hen vooral als kostenpost?

Volgens ethicus Theo Boer komt Nederland in internationaal opzicht zelfs in een isolement terecht op het gebied van de medische ethiek – en dan met name op de terreinen van euthanasie en hulp bij zelfdoding. De christendemocratie moet zich daarom vanuit zijn traditie krachtiger verweren tegen de subjectivering van de autonomie van de mens. Vanuit de gedachte dat het een plicht is om het leven te beschermen zal het besef leidend moeten zijn dat moedwillig het leven beëindigen iets is wat je hooguit doet ‘in uiterste noodzaak, en zeker niet omdat er sprake is van eenzaamheid, verveling, sociale exclusie, slechte zorg of een combinatie van deze oorzaken’.²⁰

Maar ook geheel nieuwe vragen rijzen. De opkomst van de biotechnologie stelt de mens in de nabije toekomst in staat om diep in te grijpen in zijn eigen natuur en die wellicht zelfs fundamenteel te veranderen. Dankzij de ontwikkeling van DNA-technologie is in toenemende mate van vele lichamelijke en geestelijke gebreken aantoonbaar welke mutatie in de DNA-structuur van de mens hiervoor verantwoordelijk is. Met dank aan diezelfde technologie ontstaan er ook mogelijkheden om de stap te zetten van diagnose naar therapie, en op termijn naar therapieën die preventief werken. Waar voornamelijk het debat steeds ging over de medisch-ethische implicaties van in wezen selectieve ingrepen, zoals bij embryoselectie via pre-implantaire genetische diagnostiek, gaat het bij DNA-technologie om toepassing van gerichte, eigenschappenbeïnvloedende interventies. Die

interventies zullen zich op den duur niet behoeven te beperken tot het voorkomen van gebreken, maar kunnen ook leiden tot het beïnvloeden of tot stand brengen van (geheel) andere eigenschappen. Deze mogelijkheden van de biotechnologie behoeven niet per definitie te worden afgewezen vanuit de gedachte dat menselijke waardigheid ook inhoudt dat de mens als medeschepper aan de schepping zijn werk mag verrichten als in het perspectief van God.²¹ Niettemin plaatst de biotechnologie ons ook voor de indringende vraag hoe kan worden voorkomen dat dit uitmondt in een streven naar de maakbaarheid van de mens dat resulteert in het verlies van onze waardigheid.²²

Behalve op ethisch terrein, waar de relatie met menselijke waardigheid heel zichtbaar en direct is, staat de waardigheid van de mens ook in economisch opzicht onder druk. De financieel-economische crisis dreigt grote onzekerheden met zich mee te brengen ten aanzien van werk, inkomen en oudedagsvoorziening. Evenals het einde van de negentiende eeuw kent ook onze tijd zijn sociale kwestie. Het ontbreken van de menselijke maat wordt bovendien door velen als een aantasting van waardigheid ervaren. Zorgverleners die geen tijd meer hebben voor een praatje, burgers die verdwalen in het bos van overheidsinstanties, mensen die zich eenzaam voelen. En wat te denken van de druk op jonge gezinnen die in het ‘spitsuur van dit leven’ worstelen met de combinatie van werk en privé omdat de onderliggende waarden zich niet tot elkaar verhouden? Het werk eist snelheid, flexibiliteit en klant- en winstgerichtheid, terwijl het gezin vraagt om trouw, toewijding en opoffering van belang. Het w1-rapport *Mens, waar ben je?*²³ wijst er dan ook terecht op dat het integreren van de vele leefwerelden tot één zinvol geheel, veel van mensen vraagt.

BESLUIT: MENSELIJKE WAARDIGHEID EN ERKENNING

Van belang is ten slotte dat het mensbeeld van de christendemocratie driedimensionaal is, met een individuele, een sociale en een goddelijke dimensie. ‘In de mens leeft de behoefte aan een “zin” die groter is dan hijzelf, zodat hij die ook vaak zoekt in de richting van een gemeenschap waar hij deel van uitmaakt.’²³ We zouden ook kunnen zeggen dat mensen geroepen wezens zijn, met een bestemming die niet alleen het individu, maar ook de gemeenschap overstijgt. De mens bestaat niet op zichzelf; zijn bestaan heeft een ankerpunt dat buiten hemzelf ligt. Godsdienst, levensbeschouwing en de niet-aflatende zucht naar zingeving laten zien dat de mens wezenlijk open is en een transcendente natuur heeft. Ieder mens zoekt naar de vervulling van zijn leven vanuit een verlangen dat zijn hele bestaan raakt.

In de huidige samenleving, die in religieus en levensbeschouwelijk opzicht pluriform is, geven mensen op heel verschillende manieren vorm aan dat verlangen. Tegelijkertijd lijkt de ruimte voor verschil juist ook op godsdienstig gebied af te nemen. Het integratiedebat over de islam, de positie van de gewetensbezwaarde trouwambtenaar en het onlangs door de Senaat afgewezen verbod op (onverdoofd) ritueel slachten getuigen daarvan. Maar juist in een tijd waarin aan het streven naar authenticiteit grote morele waarde wordt toegekend, is het van belang de identiteit van mensen respecteren.²⁴ Menselijke waardigheid wordt in de moderniteit daarom ook wel verbonden met de erkenning van de eigenheid van ieder mens.²⁵

Dat is ook de reden dat de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging en gewetensvrijheid van belang zijn voor een open democratische samenleving. Wanneer voor deze dimensie van het mens-zijn geen plaats meer is, 'rondt heel het bestaan van het mensdom zich volkomen bolvormig af in zichzelf (...)'.²⁶ Religieuze en levensbeschouwelijke inzichten bieden mensen handvatten om hun leven zin te geven en zijn bovendien als broedplaats van waarden van wezenlijk belang voor politiek en samenleving. Zij vormen de subtiele talen van immateriële waarden die helpen voorkomen dat de mens opgesloten raakt in instrumentalisme, materialisme, rationalisme of proceduralisme.²⁷

Zoals uit het verhaal van Abel Herzberg is gebleken, wordt de menselijke waardigheid gekenmerkt door een paradoxale spanning. Enerzijds is de mens getooid met *grandeur*, anderzijds wordt hij getekend door *misère*.²⁸ Mens-zijn betekent leven in die niet-ophefbare spanning tussen menselijke waardigheid als een absolute eis en de ervaring dat de waardigheid van de mens voortdurend wordt geschonden. De ervaring van het leven op dit breukvlak kan leiden tot scepticisme, nihilisme en cynisme wanneer menselijke waardigheid vooral wordt gezien als een recht tot zelfrealisatie. De christendemocratie heeft vanuit haar traditie echter een ander mensbeeld: de taak van de mens is om de spanning tussen grootsheid en verval, die met zijn bestaan is gegeven, voluit aan te gaan door menselijke waardigheid op te vatten als een opdracht en een morele verantwoordelijkheid. Het is bemoedigend dat de mens er daarin niet alleen voor staat, maar is ingebed in zijn gemeenschap en zich gekend en erkend kan weten door anderen en de Schepper.

Noten

1 Arie Kuiper, *Een wijze ging voorbij. Het leven van Abel J. Herzberg*. Amsterdam: Querido, 1997, pp. 295-296.

2 Odo Casel, *Vom wahren Menschenbild*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet,

1953, p. 14.

3 Zie de bijdrage van Paul van Geest en Everard de Jong in deze CDV-bundel, en zie ook Jan Papy's bijdrage over Pico della Mirandola en diens *Rede over de menselijke waardigheid*.

4 Wetenschappelijk Instituut voor het

- CDA, *Mens, waar ben je? Een verkenning van het christen-democratisch mensbeeld*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2006, pp. 86-87.
- 5 Charles Taylor, *The ethics of authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- 6 Zie de boekrecensie over *Uit vrije wil* van Jan de Visser in deze CDV-bundel.
- 7 Wetenschappelijk Instituut voor het CDA 2006, p. 86.
- 8 Zie de bijdrage van Grahame Lock in deze CDV-bundel.
- 9 Zie de bijdrage van Lans Bovenberg in deze CDV-bundel.
- 10 Zie ook het interview met psychiater Herman van Praag in deze CDV-bundel.
- 11 Wetenschappelijk Instituut voor het CDA 2006, pp. 62-63.
- 12 Aangehaald zonder bronvermelding door Josef Pieper, *Über das christliche Menschenbild*. München: Kösel-Verlag, 1964, p. 8.
- 13 Francis Fukuyama, *De nieuwe mens. Onze wereld na de biotechnologische revolutie*. Amsterdam: Olympus, 2004, pp. 182-216.
- 14 Zie de bijdrage van Teun van der Linden in deze CDV-bundel.
- 15 Zie de bijdrage van Paul van Geest en Everard de Jong in deze CDV-bundel.
- 16 Aristoteles, *Ethica* (vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhage). Groningen: Historische Uitgeverij, 2009, pp. 90-94, 239 e.v.
- 17 Ab Klink, *Publieke gerechtigheid. Een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving*. Rapport van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA. Houten: Bohn Stafleu van Loghum, 1990, pp. 108-110.
- 18 Zie de bijdrage van Paul van Tongeren in deze CDV-bundel.
- 19 Zie de bijdrage van Frits de Lange in deze CDV-bundel.
- 20 Zie de bijdrage van Theo Boer in deze CDV-bundel.
- 21 *Gaudium et Spes*, nr. 12.
- 22 Zie de bijdrage van Ineke Malsch in deze CDV-bundel.
- 23 Ad Verbrugge, *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift*. Amsterdam: SUN, 2005, p. 262.
- 24 Charles Taylor, 'De politiek van erkenning', in: idem, *Multiculturalisme. De politiek van erkenning nader onderzocht*. Amsterdam: Boom, 1995, pp. 43-95.
- 25 Zie ook de bijdrage van Ernst Hirsch Ballin in deze CDV-bundel.
- 26 Søren Kierkegaard, *Vrees en beven*. Budel: Damon, 2006, p. 160.
- 27 Charles Taylor, *Sources of the self. The making of modern identity*. Cambridge: Harvard University Press, 2007. Vgl. Charles Taylor, *De malaise van de moderniteit*. Kampen: Kok Agora, 2002, pp. 85-95.
- 28 Zie ook Blaise Pascal, *Gedachten* (vertaald door Frank de Graaff). Amsterdam: Boom, 2004, pp. 27-35, 44-47.



Wat is de mens?

‘Niet hemels, niet aards, niet sterfelijk, niet onsterfelijk’: menselijke waardigheid in de christelijke traditie

De notie ‘menselijke waardigheid’ heeft door de tijd heen een verschillende betekenis gekregen. Toch is de vroege kerkvader Augustinus altijd invloedrijk gebleven. De waardigheid van mensen lag voor hem besloten in hun rede, hun vrijheid, hun vermogen tot reflectie en in hun autonomie. Vijftiende-eeuwse humanisten als Pico della Mirandola bouwden hierop voort. Na de Tweede Wereldoorlog kwam er meer aandacht voor de noodzaak van een ordening van de menselijke samenleving die aan alle wetgevingen voorafgaat. In deze ordening liggen idealiter die principes besloten die de waardigheid van de mens eerbiedigen.

door Paul van Geest & Everard de Jong

Van Geest is hoogleraar kerkgeschiedenis en geschiedenis van de theologie aan de Universiteit van Tilburg en bijzonder hoogleraar Augustijnse studies aan de Vrije Universiteit Amsterdam. De Jong is hulpbisschop van het bisdom Roermond.

HET LEZEN VAN AUGUSTINUS’ *Belijdenissen* bracht de ‘eerste humanist’ Francesco Petrarca (1304-1374) tijdens de beklimming van de Mont Ventoux tot het inzicht dat er in het christendom van zijn dagen veel meer over de mens moest worden nagedacht. Gefascineerd door de klassieke auteurs, wier werken hij enthousiast verzamelde en las, had hij zich hun streven eigen gemaakt om de mens en diens innerlijk te proberen te begrijpen.

Het was echter Augustinus die hem naar eigen zeggen deed inzien dat ook denkers in het christendom zich al eeuwen hadden gebogen over de vraag wat toch het diepste wezen van een mens behelst. Door de kerkvader raakte hij ervan overtuigd dat mensen nog het meest inzicht in zichzelf zouden krijgen als zij tijd namen voor zelfevaluatie in het licht van het geheel van de schepping. In de eeuw na Petrarca werd de mens meer en meer centraal gesteld: diens vrijheid, diens rede en diens streven om God, de wereld en zichzelf te kunnen vatten, zijn cruciaal geworden.

In deze bijdrage wordt een historisch-filosofische schets gegeven van de herkomst, de ontwikkeling van het begrip 'menselijke waardigheid'. Daarnaast wordt stilgestaan bij wat deze waardigheid precies behelst – welk mensbeeld eraan ten grondslag ligt – en wat de consequenties zijn van de erkenning van de waardigheid in termen van objectieve en subjectieve rechten en verplichtingen.

UITGANGSPUNTEN

Dankzij de positivistische vooronderstellingen van Galileo Galilei (1564-1642), René Descartes (1596-1650) en later met name David Hume (1711-1777) en de geleerden van de Wiener Kreis, werd ervan uitgegaan dat aan de observatie van de mens objectieve conclusies konden worden ontleend omtrent diens wezen. Zo hoopte men subjectieve invloeden in de wetenschapsbeoefening te vermijden. Maar onder andere Karl Popper (1902-1994) stelde vanuit diezelfde vooronderstellingen dat het door inductie eigenlijk niet mogelijk was tot zekere algemene conclusies te komen. Bovendien werd onderkend dat aan iedere 'neutrale' observatie hypothesen ten grondslag liggen die zowel de observaties sturen als de conclusies inkleuren.¹ De mens wordt derhalve gezien door een vaak niet meer bewuste reductionistische bril waarin materialisme (Nietzsche, Sartre), pragmatisme (Peirce, Dewey), evolutionisme (Darwin, Dawkins), sociaal-biologisch naturalisme (Wilson) en neurologisme (Churchland, Swaab) als uitgangspunten om voorrang strijden en waarin vragen als 'wie hoopt er als ik hoop?' of 'wie heeft lief als ik liefheb?' niet of nauwelijks aan bod komen. Dat bemoeilijkt de discussie over 'de' menselijke waardigheid.

Omdat er geen algemeen aanvaarde visie op het verschijnsel mens en diens herkomst is, lijkt het moeilijk om tot een gemeenschappelijk gedeelde opvatting van de menselijke waardigheid te komen. Bovendien vloeien uit iedere studie naar de mens waardehiërarchieën voort die redelijk 'neutraal' naast elkaar lijken te kunnen worden gezet, maar toch een zeker relativisme in de hand werken. Verschillende vormen van waarderelativisme maken het schier onmogelijk een universele opvatting over de mensenrechten en de

sel dat met een *redelijke* ziel is toegerust, maar mens en dier bezitten dus beide ook een niet-redelijk deel van de ziel.

Zo blijkt de scheidslijn tussen mens en dier bij Augustinus dunner dan Descartes later aan zou nemen. Descartes zag in zijn *Discours de la méthode* (1637) immers geen verschil tussen het niet-bezielde en redeloze dier en een machine. Ook al ontlenen mensen hun waardigheid aan hun behept-zijn met de rede, en, hieropvolgend, aan hun taligheid en reflexief vermogen, impliciet onderkende Augustinus dus ook dat de menselijke waardigheid tot op zekere hoogte verband houdt met de waardigheid van het dier. Dit vormt er de verklaring voor dat in de moraaltheologie van de katholieke kerk aan dieren objectieve, maar geen subjectieve rechten worden toegekend.⁸ Bio-industrie valt vanuit de visie van Augustinus dan ook moeilijk te legitimeren. Voor degenen die vertrouwd zijn met Augustinus' mensopvatting is de overtuiging van Charles Darwin en van de verdedigers van het *speciesisme* (Richard Ryder, Peter Singer) dat er geen strikte grenzen tussen soorten te trekken zijn dus niet al te verrassend, hoewel de laatsten een fundamentele grens overgaan die Augustinus niet is gepasseerd.⁹

De joods-christelijke filosofische en theologische traditie stelt voorts dat de waardigheid van de mens nauw verbonden is met het begrip persoon.¹⁰ Volgens de klassieke definitie van Boëthius (480-525) is een 'iemand': een *rationalis naturae individua substantia*, een individuele substantie met een rationele natuur.¹¹ Vanuit ontogenetisch perspectief is het voor velen niet altijd even helder waar het subhumane eindigt en de echte mens begint. Zijn zygoten, foetussen en embryo's – al of niet ingevroren – en ongeborenen al op te vatten als mensen? Bestaat er een 'toenemende beschermwaardigheid' afhankelijk van een zogenaamde 'delayed hominization'? Ook in het licht van de ziekte, eindigheid en de voortschrijdende techniek stelt de maatschappij zich vragen. Hoe verhoudt zich de waardigheid van lichamelijk of geestelijk gehandicapten, ouderen, lijdenden, stervenden, mensen in coma tot die van degenen die niet in deze categorieën vallen? En: waar begint en eindigt de mens en diens waardigheid? Wanneer ben je dood? Hoe lang na de dood heeft het stoffelijk overschot nog rechten? En ten slotte: in hoeverre kan er nog van menselijke waardigheid gesproken worden als implantaten, plastische chirurgie of de fysieke samensmelting van mens en machine in cyborgs het mens-zijn bepalen?¹² C.S. Lewis liet wellicht een profetisch geluid horen toen hij in zijn *The abolition of man* (1943) moeilijkheden voorzag die ontstaan wanneer de mens door de techniek zijn biologische wezen kan gaan veranderen.

De katholieke kerk geeft heldere antwoorden op deze vragen.¹³ Dit neemt niet weg dat velen zich niet in haar ideeën herkennen. De toenmalige kardinaal Joseph Ratzinger, de huidige paus Benedictus XVI, heeft er eens voor

gepleit die eigen antwoorden in een open en meerstemmige dialoog in te brengen: ‘zodat er een proces van reinigingen (sic) kan plaatsvinden. Uiteindelijk zullen de essentiële waarden en normen die bij alle mensen op de een of andere manier bekend zijn een nieuwe helderheid verkrijgen, zodat wat de wereld bijeenhoudt opnieuw een effectieve kracht van de mensheid kan worden.’¹⁴ En de Amerikaanse bisschoppen moedigde hij onlangs aan om dit nederig, maar insisterend en op een profetische wijze te doen.

HUMANISME

Met de opkomst van het humanisme, tussen 1400 en 1600, werd de mens centraal gesteld. Het betekende het begin van wat wordt beschouwd als de moderniteit en de dominantie van de rede. Ook ontwikkelde zich de gedachte sterker dat ieder mens recht had op leven, vrijheid en het nastreven van geluk, en dan niet in een toekomstig beloofd paradijs, maar in het hier en nu en in een zelf vormgegeven werkelijkheid.

Toch was de invloed van Augustinus daarmee niet ten einde. Integendeel. Humanisten als Pico della Mirandola en paus Nicolaas v streefden een synthese na tussen het christendom en de klassieke filosofie. Zo herneemt Pico della Mirandola in zijn *Oratio de hominis dignitate (Rede over de menselijke waardigheid)* de gedachte van Augustinus dat de mens het enige levende wezen is dat, zoals hij in de inleiding God zelf aan de mens laat zeggen, in staat is er zelf voor te kiezen te ontwaarden in beestachtige levensvormen of te verrijzen tot hogere levensvormen die goddelijk zijn: ‘Midden in de wereld heb ik jou geplaatst (...) Ik heb je niet hemels, niet aards, niet sterfelijk, niet onsterfelijk gemaakt. Als vrij en soeverein kunstenaar moet jij als het ware je eigen beeldhouwer zijn en jezelf uitbeelden in de vorm die je verkiest.’¹⁵ Neoplatonisme en christendom vloeien hier samen zoals dat bij Augustinus al het geval was. In *De Trinitate* stelt Augustinus dat de mens dit midden (‘medietas’) in acht moet nemen. Als hij zelf God wil zijn of als hij leeft als een beest, dan raakt hij het juiste midden kwijt.¹⁶ De mens postuleerde hij steeds als het enige wezen dat begenadigd is met een redelijke ziel, met oordeelsvermogen en met een eigen wil. Op grond daarvan is het de mens ook gegeven de schepping te beheren eerder dan deze te beheersen.¹⁷

Voor kerkvader en humanist ligt de waardigheid van mensen dus besloten in hun vrijheid, hun vermogen tot reflectie en hun autonomie. Zij kunnen nadenken over hun gedragingen, instincten en drijfveren, en zijn de enige wezens die in staat zijn gemoedsbewegingen die uit de instincten voortkomen te kanaliseren indien zij dit nodig vinden; mensen kunnen kiezen voor goed of kwaad. Zowel Augustinus als Pico della Mirandola scheidt,

voor ons wellicht paradoxalerwijs, deze elementen die de menselijke waarheid uitmaken, van de bron waaruit deze vrijheid voortkomt: God.

DE WAARDIGHEID VAN DE MENS ALS PERSOON

De waardigheid van de mens is, zoals we zagen, al sinds Augustinus gelegen in de rede, de taligheid, het oordeelsvermogen en de eigen wil. Maar hier is nog niet alles mee gezegd. In het christendom wordt volgens May een onderscheid gemaakt tussen drie vormen van menselijke waardigheid.¹⁸

De eerste vorm van menselijke waardigheid is te herleiden tot het inzicht dat de mens is geschapen naar Gods beeld, en dit beeld kan door de mens nooit verloren worden. In deze lijn ziet de moraaltheoloog R.

De waardigheid van de mens is gelegen in de rede, de taligheid, het oordeelsvermogen en de eigen wil

Spaemann bijvoorbeeld het uitgangspunt van de menselijke waardigheid gelegen in de sacraliteit en het goddelijke van de mens.¹⁹ Omgekeerd komt de menselijke waardigheid het meest tot uiting, aldus de concilievaarders van Vatica-

num II (1962-1965), in de mens die zich als medeschepper aan de schepping uitgenodigd weet zijn werk te verrichten als in het perspectief van God (*Gaudium et Spes*, nr. 12). Uit deze eerste vorm van menselijke waardigheid vloeit voort dat deze ten diepste dus niet te herleiden is tot sociale verbanden waarin de mens zichzelf bewijst, handhaaft, onderdrukt wordt of juist zegeviert. Evenmin wordt deze vorm van waardigheid verloren als mensen gemarteld, onteerd of vernederd worden. Deze eerste vorm van menselijke waardigheid wordt ook niet verloren door lichamelijke of geestelijke aftakeling. In het licht van deze eerste vorm lijkt het gebruik van het woord 'waardigheid' in de euthanasiediscussie heel paradoxaal. Enerzijds wordt gesteld dat bepaalde terminale patiënten hun waardigheid verliezen als geen euthanasie wordt toegepast, en anderzijds wordt gesteld dat mensen pas waardig sterven als euthanasie juist niet aan de orde is en het lijden de menselijke waardigheid niet onteert. In deze lijn is de discussie over 'menswaardig' sterven verwarrend.

De tweede vorm van menselijke waardigheid is een verworvenheid van degene die de gevolgen van de erfzonde met behulp van goede morele keuzes heeft overwonnen. Degene die gemarteld of moedwillig verminkt wordt, verliest daarom deze tweede vorm van waardigheid niet per se. Degene die martelt, moordt, moedwillig de integriteit van een ander menselijk persoon aantast door lichamelijke of geestelijke foltering, pogingen doet een ander psychisch in zijn macht te krijgen of anderen onder

schandelijke arbeidsvoorwaarden laat werken, verliest deze vorm van waardigheid wel. Meer algemeen geldt dus dat mensen die anderen louter als winstwerktuigen behandelen en niet als vrije en verantwoordelijke personen, deze tweede vorm van menselijke waardigheid bij zichzelf actief aantasten (cf. *Gaudium et Spes*, nr. 27; *Evangelium vitae*, nr. 80). Bepaalde daden die een mens ten opzichte van zichzelf stelt, kunnen ook een aantasting van deze tweede vorm van waardigheid betekenen.²⁰ Thomas van Aquino spreekt in dit verband over zelfontwaardiging.²¹ Op YouTube is een toespraak van bisschop Desmond Tutu te vinden waarin hij verhaalt hoe hij van een gemartelde hoorde dat degene die hem had gemarteld het nodig zou hebben weer menselijkheid te leren van hem: het slachtoffer.²² Hierin wordt duidelijk dat degene die eigenlijk zijn waardigheid verloor niet de lijdende is, maar degene die het lijden veroorzaakte. Dit is een gedachte die ook in het oude Griekenland opgeld deed: het is beter als rechtvaardige te lijden dan dader te zijn.²³

Een cruciale notie bij deze tweede vorm van menselijke waardigheid is die van het geweten. In *Gaudium et Spes* wordt dit innerlijk onderscheidingsvermogen van de mens omschreven als een innerlijke stem in 'het heiligdom van de mens' waardoor de mens steeds weer opgeroepen wordt 'om het goede te beminnen en te doen en het kwade te vermijden (...) *daaraan te gehoorzamen, is zijn waardigheid* (...) In het geweten wordt op wonderbaarlijke wijze die wet bekend die tot vervulling komt in de liefde tot God en de naaste' (*Gaudium et Spes*, nr. 16).

In het christendom wordt er wel van uitgegaan dat deze tweede vorm van menselijke waardigheid altijd kan worden hersteld, zowel in psychologisch – door therapieën en in vergeving – als in religieus opzicht. In het christendom is er de therapie voor de zonde, de verzoening en rechtvaardiging die Christus de mensheid heeft gebracht.

In het christendom wordt ten slotte nog een derde vorm van waardigheid onderscheiden, die te herleiden is tot de genade: een gave waardoor de mens kind van God wordt. 'Geliefde broeders en zusters, wij zijn nu al kinderen van God. Wat we zullen zijn is nog niet geopenbaard, maar we weten dat we aan hem gelijk zullen zijn wanneer Hij zal verschijnen, want dan zien we hem zoals Hij is' (1 Johannes 3:2). Deze derde vorm sluit aan op de gedachte van Augustinus dat mensen die liefhebben de liefde waarmee zij dit doen niet zelf 'genereren'. Zij geven door en zij geven concreet gestalte wat zij eerst hebben ontvangen en waardoor zij zijn gevormd, geheiligd en goede mensen zijn geworden. Vanuit dit perspectief ontwikkelt Augustinus in zijn latere werk vooral zijn gedachten over Gods genade, nodig om het geloof in God tot wasdom te laten komen, volhardend en vergevingsgezind en menswaardig te zijn.

DE MENSELIJKE WAARDIGHEID, DE NATUURWET EN DE MENSENRECHTEN

Na de Tweede Wereldoorlog en de gruwelen van de Holocaust ontstond wereldwijd aandacht voor de notie van menselijke waardigheid. De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, die door de Algemene vergadering van de Verenigde Naties in 1948 werd aangenomen, stelde reeds in artikel 1 dat alle mensen vrij geboren zijn en gelijk zijn in waardigheid en rechten. Hoe mensenrechten als normerend uit de waardigheid van de mens kunnen worden afgeleid is echter niet direct inzichtelijk. Om een intrinsiek verband tussen de waardigheid van de mens en zijn rechten aan te brengen is in de loop der eeuwen, bijvoorbeeld door Thomas van Aquino, veel herleid tot het begrip van de natuurwet.²⁴ Deze houdt in dat de rede uit de natuur van de mens haar intrinsieke doelgerichtheid afleidt, en deze menselijke ordening op het goede ook als normatief ziet: dat wat goed is, dat wat waardevol is, moet ook gerespecteerd worden, en is niet vrijblijvend. In de klassieke oudheid belichaamde het *ius naturale* (natuurrecht) de beginselen die voor alle volken algemeen geldend waren omdat zij voortvloeiden uit de natuurlijke rede, de *naturalis ratio*.²⁵ Er was een onderscheid met het *ius civile* (burgerrecht), dat ieder volk voor zichzelf schiep. Dit normatieve aspect van de natuur roept sinds het opkomen van het nationalisme en existentialisme vragen op.²⁶ Wordt dan de toevallige aard van levende wezens zelf, die zich volgens de evolutionaire biologie toevallig via de 'survival of the fittest' ontwikkelen, normgevend? Kan men überhaupt wel van een 'is' naar een 'ought' redeneren? Niettemin stelt de katholieke kerk dat de mensenrechten voortkomen uit de waardigheid van de menselijke persoon en de daarmee verbonden normatieve natuurwet.²⁷

Nu uiten zich de verschillen tussen landen en volken in verschillende positieve wetgevingen, waaronder bijvoorbeeld de sharia. In al hun verscheidenheid gaan deze niet altijd uit van de intrinsieke normatieve teleologie van de natuur van de mens.²⁸ Sinds de Neurenbergse processen (1945-1946) is duidelijk dat er een ordening van de menselijke samenleving nodig is die aan alle particuliere wetgevingen en politieke besluitvorming voorafgaat en deze ook omvat.²⁹ In deze ordening liggen idealiter die principes besloten die de waardigheid van de mens vanaf het begin van de conceptie tot aan de natuurlijke dood eerbiedigen.³⁰

UITLEIDING

In de christelijke traditie wordt erkend dat de menselijke waardigheid is gelegen in diens behept-zijn met de rede, taligheid en reflexief vermogen. Voorts zijn er in de christelijke opvatting van menselijke waardigheid

drie vormen. De eerste wordt geschraagd door de overtuiging dat de mens geschapen is naar het beeld van God en de sacraliteit die hierin besloten is, nooit kan verliezen. Tot aan het humanisme prevaleerde deze vorm. De tweede vorm van menselijke waardigheid, de vorm die tijdens en na het humanisme nadruk krijgt, wordt verworven door middel van goede morele keuzes en gaat niet verloren in marteling of verminking door derden. De mens die anderen niet als vrij persoon bejegt, doet evenwel aan zelfontwaardiging. De derde vorm van waardigheid houdt verband met de gedachte dat genade en liefde de mens waardig maken. Maar beide worden beschouwd als krachten die eerst ontvangen moeten worden om ze zelf gestalte te kunnen geven.

Het blijft een grote uitdaging om mensenrechten als normerend uit de waardigheid van de mens te kunnen afleiden. Enerzijds zal de menselijke natuur en de fundamentele orde van de samenleving die daaruit kan worden afgeleid, goed moeten worden gedefinieerd, anderzijds zal het normatieve karakter van het goede van die natuur en samenleving als normerend moeten worden ervaren en gesanctioneerd. De joods-christelijke traditie is altijd uit gegaan van de gedachte dat de goedheid en waardigheid van mensen normatief zijn en een coherent uitgangspunt bieden voor de orde van de samenleving. Het respect voor deze ordening, die daarmee recht doet aan de menselijke waardigheid, is een graadmeter voor 'de werkelijke vooruitgang van de mens onder elk bewind, in iedere gemeenschap, in elk systeem of milieu'.³¹

Noten

- 1 Vgl. W. Sellars, *Empiricism and the philosophy of mind*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1956.
- 2 Vgl. Ph. Van Haute en S. IJsseling (red.), *Deconstructie en ethiek*. Leuven/Assen: Universitaire Pers/Van Gorcum, 1992; Zygmunt Bauman, *Postmodern ethics*. Oxford: Blackwell, 1993; P. van Dijk, *Rechten van de mens. Universaliteit versus waardenrelativisme*. Amsterdam: KNAW, 1994.
- 3 Cf. S. Waanders, 'Radboudstichting 100 years', in: D. Loose en S. Waanders (eds), *Work and human dignity in the context of globalisation. International expert-seminar of 100 year Radboudstichting*. Budel: Damon, 2007, p. 16.
- 4 Augustinus, *Confessiones* 10.33.50: 'Quaestio mihi factus sum.'
- 5 Augustinus, *De Trinitate* 12.14.22: '(ratio

scientiae): nunc scit, nunc nescit, nunc delectatur, nunc non delectatur.'

- 6 Augustinus, *De Genesi aduersus Manicheos* 1.17.28.
- 7 Cf. Augustinus, *De Genesi ad litteram* 9.14.25.
- 8 Cf. *Katechismus van de Katholieke Kerk*, 2416, waarin wordt gesteld dat dieren Gods schepselen zijn en dat mensen hun vriendelijkheid verschuldigd zijn.
- 9 Vgl. J. van Brakel, 'Natuurlijke soorten bestaan niet', in: J. van Brakel en D. Raven (red.), *Realisme en waarheid*. Assen: Van Gorcum, 2001, pp. 126-139; P. Singer, *Tussen dood en leven. De teloorgang van onze traditionele ethiek*. Utrecht: Jan van Arkel, 1997.
- 10 Vgl. L. Honnefelder, 'Person und Menschenwürde', in: L. Honnefelder en G. Krieker (red.), *Philosophische Propädeutik, Band 2: Ethik*. Paderborn: Schöningh, 1996, pp. 213-266.

- 11 *Treatise against Eutyches and Nestorius*, 3; Berthold Wald, *Substantialität und Personalität. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter*. Paderborn: Mentis, 2005. Overigens behoorden christenen tot de eersten die de vrouw in dit personalistisch opzicht gelijkwaardig aan de man achtten. Anderzijds dient te worden opgemerkt dat er nogal wat opvattingen geweest over verschillende soorten 'Untermenschen', terwijl ook slaven niet altijd als volwaardige mensen werden gezien.
- 12 Jenny Slatman, *Vreemd lichaam. Over medisch ingrijpen en persoonlijke identiteit*. Amsterdam: Ambo, 2008.
- 13 Vgl. www.medische-ethiek.nl; W. Eijk, L. Hendriks en J. Raymakers (red.), *Handboek Katholieke Medische Ethiek*. Almere: Parthenon, 2010.
- 14 Vgl. Joseph Ratzinger, in: Jürgen Habermas en Joseph Ratzinger, *The dialectics of secularization. On reason and religion*. San Francisco, CA: Ignatius Press, 2006, pp. 79-80.
- 15 Pico della Mirandola, *Rede over de menselijke waardigheid* (vertaald en van aantekeningen voorzien door Michiel Op de Coul, met een inleiding en nawoord van Jan Papy). Groningen: Historische Uitgeverij, 2008, p. 50.
- 16 Cf. Augustinus, *De Trinitate* 12.11.16: 'honor sit eius similitudo Dei, dedecus eius similitudo pecoris'. Cf. Psalm 48:13.
- 17 Cf. Augustinus, *De Genesi ad litteram* 9.14.25.
- 18 William May, *Catholic bioethics and the gift of human life* (tweede editie). Huntington, IN: Our Sunday Visitor Publishing Division, 2008, pp. 55 e.v.
- 19 R. Spaemann, 'Über den Begriff der Menschenwürde', in: E.-W. Böckenförde en R. Spaemann (red.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987, pp. 295-313.
- 20 E. de Jong, *En God zag dat het heel goed was. De heiligheid van seksualiteit*. Amsterdam: De Boog, 2006.
- 21 Thomas van Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 64, a.2.
- 22 www.youtube.com/watch?v=iV2LURTu3eQ
- 23 Socrates in Plato's dialoog *Gorgias* 475e.
- 24 Vgl. voor de visie van Thomas van Aquino op de natuurwet: Franz-Josef Borman, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*. Stuttgart: Kohlhammer, 1999.
- 25 Cf. Cicero, *Republica*, III, 22, 33; W. Waldstein, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*. Augsburg: St. Ulrich Verlag, 2010.
- 26 Vgl. de internationale theologencommissie van het Vaticaan in een document uit 2009: 'La notion de nature est particulièrement complexe et elle n'est d'aucune manière univoque' (nr. 62).
- 27 Vgl. Pauselijke Raad voor Rechtvaardigheid en Vrede, 'De menselijke persoon en de mensenrechten', in: idem, *Compendium van de Sociale leer van de Kerk*. Brussel: Licap, 2008, dl. 1, hfst. 3; J. Punt, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*. Paderborn: Schöningh, 1987.
- 28 Vgl. Jack Donnelly, *Human rights in theory and practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003.
- 29 Vgl. het klassieke artikel van G. Radbruch, 'Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht', in: *Süddeutsche Juristenzeitung* 1 (1946), pp. 105-108; cf. ook Habermas & Ratzinger 2006.
- 30 Vgl. *Compendium van de Sociale leer van de Kerk*, nr. 155; *Centesimus annus*, nr. 47; *Evangelium vitae*, nr. 2.
- 31 Johannes Paulus II, *Redemptor Hominis*, nr. 17.

De mens als beeld van God: hartstocht voor gerechtigheid

Onze hedendaagse mensvisie is door de joodse en christelijke traditie gestempeld. Als beelddrager van God is de mens met een bijzondere waardigheid omkleed en heeft hij een specifieke opdracht in de wereld. Mens-zijn is in verbondenheid met anderen vorm geven aan verantwoordelijkheid en gerechtigheid. Ordeloosheid moet namelijk steeds opnieuw worden bedwongen.

door *Teun van der Linden*

De auteur is predikant in de Protestantse Kerk in Nederland en promoveerde op een studie naar de verhouding tussen christelijke navolging en hedendaags individualisme.

‘WE ZIJN ZOZEER BEÏNVLOED door Robinson Crusoe en Jean-Jacques Rousseau dat we heimelijk in het scheppingsverhaal Adam zien als de edele wilde, nog onbedorven, of als een schipbreukeling op een onbewoond eiland. Het gaat immers over het paradijs en over niet al te veeleisend levensonderhoud. We zien kokospalmen of bougainville, een apenbroodboom, een luilekkerland. En min of meer als Vrijdag, die Robinson gezelschap kwam houden, is daar straks Eva, medegezellin voor Adam Crusoe, die het tussen de papegaaien en de apen toch wat eenzaam begon te vinden.’¹

Deze satire van de dichter Willem Barnard maakt duidelijk dat de wens tot herbronning – ook als een binnen het CDA gevoelde noodzaak – niet eenvoudig te realiseren is. Een dergelijke onderneming staat bloot aan het gevaar de bronnen van weleer, zoals de teksten over de schepping van de mens in het Bijbelboek Genesis, te annexeren. Kerkvaders, systematische theologen en hun seculiere opvolgers lazen de eeuwen door allemaal het hunne in het *imago Dei* (beeld van God). In de uitlegtraditie en het wetenschappelijke discours wordt deze term gehanteerd, waarvan vervolgens zowel de formele structuur als de materiële inhoud onderzocht wordt. Wat drukt het ‘evenbeeld’ uit en wat zegt

het over de menselijke waardigheid? We zoeken naar begrip, maar zijn met het Latijn nog ver verwijderd van de oorsprong. Het is zelfs de vraag of een begripsmatige benadering wel past bij de brontekst van het 'evenbeeld'. Genesis 1 wordt in de meeste Bijbels nog afgedrukt in krantenkolommen, maar is met zijn duidelijke herhalingen en doordachte structuur een poëtische tekst. De Bijbel begint met een lied. Met een 'sabbatsballade', waarin een dappere priester zijn hoorders een hart onder de riem steekt met de troostende boodschap dat God licht scheidt in het duister en orde in de chaos

De Griekse vertaling van het Oude Testament, de Septuagint, spreekt over de mens als 'icoon' van de Eeuwige. De mens is in zijn doen en laten, zijn en wezen een 'venster' op de Ene, zoals een icoon aan de wand het goddelijke visualiseert en representeert en Christus het ware evenbeeld van Gods luister is.² In de Oosterse Kerk raakt deze concentratie op het heilige aan het hart van de liturgie. De aanschouwing is belangrijker dan bijvoorbeeld de arbeid of verantwoordelijkheid, noties die in het westerse denken dominant zijn geworden in het denken over de mens en zijn opdracht in de wereld.

DIASPORA

Om de Bijbeltekst over het 'imago Dei' uit Genesis 1 te plaatsen moet eigenlijk terug worden gegaan naar het begin van de zesde eeuw voor Christus: naar de tijd van de Babylonische ballingschap en naar de eindredactie van de Hebreeuwse tekst, die daarin zijn *Sitz im Leben* heeft. De diaspora is niet weg te denken als verstaanshorizon van het joodse mensbeeld. Daarbij gaat de tekst in tegen de knechting en vervreemding van de ballingschap met de boodschap van een scheppende God die 'iets uit niets' tot leven roept, vol goedheid zijn schepping ordent en de machten, zoals die van de zon (de Egyptische overheersing) en de maan (de Babylonische tirannie) in hun onwettige aanspraken op hun plaats wijst. In het geloofsverhaal van Israël zijn zon en maan niet meer dan hemellichten die waken over dag en nacht.³ De tekst neemt het op voor een volk onder de duim van onbevoegde goden. Verre van romantisch of idyllisch, maar uiterst dynamisch, realistisch en liefdevol komt de menselijke waardigheid hier in beeld: tegen de verheffing van machten die daar geen recht op hebben. Zo ademt de tekst, met een term van Huub Oosterhuis, 'hartstocht voor gerechtigheid'.

Het oerverhaal van Genesis 1 had in de tijd van de Babylonische ballingschap een bijzondere plek in de joodse verhaaltraditie. De deportatie naar Babylon – het huidige Irak – had geleid tot een sociale, politieke en religieuze crisis. De dragende structuren en rituelen, die de identiteit van het volk bepaalden, waren verdwenen: de stad Jeruzalem, de tempel en de eredienst. Het verhaal uit Genesis 1 werd in deze omstandigheid herverteld en

doorgegeven aan nieuwe generaties. Wat betekent het dat de mens beeld van God is? De vertellers stelden dit soort fundamentele vragen die onder het crisisgevoel leefden, en ze antwoordden door middel van de verhalen over de schepping, het begin, de verhalen over ‘de mens’ in het algemeen en over individuele mensen. Beeld van God en daarmee medeschepper van de aarde te zijn, is daarbij de hoge roeping van de mens.

LIEFDE EN SCHULD, VRIJHEID EN TRAGIEK

De Leidse theoloog H. Berkhof typeert in zijn *Christelijk geloof* de mens als ‘antwoordelijk wezen’. Daarbij onderzoekt hij twee fundamentele dubbelheden in het Bijbelse mensbeeld.⁴ Ten eerste is de mens bepaald door de stoffelijke wereld, maar heeft hij desondanks het vermogen zelf zijn weg te bepalen. Precies die vrijheid miskent bijvoorbeeld het moderne hersenonderzoek, dat het geestelijke reduceert tot het stoffelijke. Berkhof noemt liefde en vrijheid (deze laatste als ‘infrastructuur van de liefde’) de kern van het *imago Dei*. In beide realiseert zich het mens-zijn in relatie tot God, de naaste en de schepping, ofwel een leven in verantwoordelijkheid. Deze relationaliteit is fundamenteel voor de joods-christelijke mensvisie.

Een tweede dubbelheid leest Berkhof af aan de eenheid in de Hebreeuwse tekst van schepping en zondeval. Behalve liefde, vrijheid en verantwoordelijkheid tekenen schuld, lot en tragiek de menselijke staat. Het is de eerlijkheid van de Joodse ballingen in Babel om in hun zelfonderzoek deze dubbelheid onder ogen te zien: naast de grandeur de misère. De mens is geschapen als mogelijkheid en daarmee als ‘riskant wezen’. Hij máákt geschiedenis, en is als beeld van God, in relatieve zelfstandigheid, ‘medeschepper’ van

*De mens is geschapen als
mogelijkheid en daarmee als
‘riskant wezen’*

de wereld in zijn zorg en verantwoordelijkheid voor de schepping, maar overschrijdt de grenzen van zijn vrijheid. Wat zich telkens weer tegen de mens keert, is zijn eigen hoogmoed, op het vrije veld van zijn door God gewilde vrijheid. Daardoor

regeert het kwaad net als in de dagen van Kaïn en Noach de aarde. Naast de centrale plaats van de relatie (lang voor de erkenning hiervan in sociologie, psychologie en pedagogie) stellen de kritische beginhoofdstukken van Genesis de gevallen staat van de mens aan de orde, zowel naar de kant van de machten die hem bedreigen, als naar de fundamentele ‘tegenspraak’ in zichzelf.⁵ Lange tijd werden paradijs en zondeval gescheiden, als stonden zij voor twee verschillende perioden. Robinson Crusoe is dan inderdaad niet ver weg. In Genesis is echter geen sprake van een idylle die verstoord wordt.

De tekst proclameert dat wij geen andere mens kennen dan de mens die op raadselachtige wijze tegen zijn bestemming ingaat. De mens als scheepsel en de mens als zondaar, dat is de twee-eenheid waarin hij wordt gekend.

GRENZEN AAN DE VRIJHEID

De mens geschapen naar Gods beeld: het is een kernnotie in de joods-christelijke visie op de mens, naar zijn relationele wezen en verantwoordelijkheid.⁶ De invulling hiervan verschilde en verschilt echter nog altijd. Hetzelfde geldt voor seculiere visies op de mens. Wat maakt de mens nu tot mens? De relaties waarin hij gesteld is en zijn verantwoordelijkheid jegens God, zichzelf, de naaste en de schepping. Daarmee is de structuur van het *imago Dei* aangeduid. Een structuur die van wezenlijk belang is en waarzonder geen christelijke beginselpolitiek denkbaar is. Maar met deze formele bepaling staat de materiële invulling nog open. Wat maakt de mens uniek? Waarin bestaat zijn waardigheid? In zijn taal, verstand, geweten of vrije wilsbeschikking? In zijn DNA, de inhoud van zijn hersenpan, het vermogen om rechtop te lopen, vuur te maken of werktuigen te vervaardigen? In zijn zelfbewustzijn, handelingsvrijheid of vermogen tot reflectie? Hier zijn vele antwoorden te geven, die alle iets van de grandeur van de mens belichten.

Luther vertrouwde de zaak echter niet en was meer onder de indruk van de goddelijke genade dan van de menselijke vermogens. De reformator sprak op even karakteristieke als realistische wijze van 'ein Teufelsbild' dat al te snel de plaats van het 'Gottesbild' inneemt wanneer hij de grenzen van zijn vrijheid overschrijdt.⁷ In de protestantse theologie is, meer dan in katholieke kringen, vaak benadrukt dat eerst van herstel en restauratie sprake zal moeten zijn. Pas in de lichtkring van Jezus Messias als de ware mens en nieuwe Adam kan het door God bedoelde leven in liefde en vrijheid tot zijn volle recht komen. Schepping is daarmee dus herschepping, naar de lijn van de bijzondere openbaring.⁸ Anderzijds hebben belangrijke katholieke theologen als Karl Rahner en Edward Schillebeeckx op de lijn van de algemene genade aandacht gevraagd voor wat zij 'impliciet christendom' noemden: voor het doen van het goede, schone en rechtvaardige door niet-gelovigen. De grenzen van Gods koninkrijk mogen niet te nauw worden getrokken.

ANTROPOLOGISCHE DENKLIJNEN VOOR EEN CHRISTENDEMOCRATISCH MENSBEELD

Welke denklijnen kunnen worden getrokken vanuit een theologische bezinning op (de) menselijke waardigheid, als onderdeel van een christendemocratische oriëntatie?

In de eerste plaats doet een christendemocratische bezinning er goed aan zich meer op de fundamentele structuur van de joods-christelijke antropologie te richten met haar evidente kernen van mens-zijn-in-relatie en mens-zijn-in-verantwoordelijkheid, dan zich blind te staren op autonome menselijke potenties. Dit laatste is in de geschiedenis geen risicoloze onderneming gebleken, zoals bij het ontwerp van de *Übermensch*. Het is zaak bij een bepaling van de menselijke waardigheid *grenzen* in acht te nemen en voor grensoverschrijdingen te waken. Augustinus bond niet voor niets de *humanitas* aan de *humilitas*: het mens-zijn aan de deugden van nederigheid, matigheid en bescheidenheid. Van het zijn-in-relatie voor het aangezicht van God, de medemens en in verantwoordelijkheid voor de schepping, vormt de opstand tegen moraliteit een bedreiging van de mens

*Augustinus verbond de
humanitas met de humilitas:
het mens-zijn aan de deugden
nederigheid, matigheid en
bescheidenheid*

in zijn menselijkheid. Albert Camus kritiseerde op deze wijze de collectieve ideologieën van de twintigste eeuw als mensonterende systemen en wilde na Prometheus, die het vuur van de goden stal, terug naar de menselijke maat.⁹ De recente ontmaskering van grensoverschrijdende hebzucht in de bankwereld

en de top van het bedrijfsleven, nutsbedrijven en wooncorporaties vormt een illustratie van de noodzaak tot matigheid en normalisering.

Intussen moet, ten tweede, de illusie worden vermeden dat we ooit 'klaar' zijn met de zonde, die tot in de oudste papieren van de christelijke traditie wordt gekenschetst als een realiteit. In het Jodendom is sprake van een fundamentele 'neiging tot het goede' en de gelijktijdige 'neiging tot het kwade' in elk mens. Dit betekent enerzijds dat de menselijke waardigheid altijd wordt aangevochten, zowel van buitenaf als van binnenuit, maar ook dat zij *zal moeten worden beschermd*. In wet- en regelgeving, strafbepalingen en heel de rechtspraktijk moet het kwade worden ingedamd en teruggewezen, om het goede leven in verantwoordelijkheid, liefde en vrijheid te beschermen en te bevorderen. Paulus kent de overheid reeds deze taak toe.¹⁰ De zonde is immers zo oud als de mens en daarom is de overheid onmisbaar als hoedster van menselijke waardigheid.

Ten derde laat de geschiedenis zien dat ook de staat zelf tot kwaad kan vervallen. De staat kan zichzelf verabsoluteren en vrije burgers onderdrukken. Tegen een dergelijke situatie in verheft de Bijbelschrijver van Genesis 1 zijn stem van bevrijding uit onvrijheid en rechteloosheid, terwijl hij tegelijkertijd het beeld van de vrije en verantwoordelijke mens naar Gods bedoeling proclameert. Rechteloosheid, zoals in het huidige Syrië, maar

ook in het Libië na Khadaffi met zijn dreiging van willekeur en vergelding, kan op geen enkele wijze de toets van een christendemocratische mensopvatting doorstaan. In Gods scheppende, rechtvaardige en bevrijdende handelen vindt de mens als evenbeeld en medeschepper zijn voorbeeld.¹¹ Het

Het hoeden van de menselijke waardigheid geldt niet alleen als opdracht voor de overheid, maar voor ieder mens

hoeden van de menselijke waardigheid geldt niet alleen als opdracht voor de overheid, maar over de hele linie, voor ieder mens. Mens-zijn is vorm geven aan verantwoordelijkheid en gerechtigheid. De chaos moet steeds opnieuw bedwongen worden. Dit vraagt om een alerte en actieve houding, om waakzaamheid

en politieke daadkracht, kortom: om een voortdurende *hartstocht voor gerechtigheid* als inbegrip van een christendemocratische mensvisie, waarin noch het collectief, noch de staat, noch de autonomie van het individu of een eilandgeest à la Robinson Crusoe de boventoon voert.

Noten

- 1 W. Barnard, *Stille omgang. Notities bij de lezing van de Schriften volgens een vroeg-middeleeuwse traditie*. Brasschaat: Buitink, 1993, p. 30.
- 2 Cf. Hebrëen 1:3.
- 3 Barnard 1993, pp. 17-33.
- 4 H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer* (vijfde, herziene druk). Nijkerk: Callenbach, 1985, pp. 179-210.
- 5 Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*. Zürich: Zwingli, 1941.
- 6 Zie hier ook Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 'Man as image of God', in: idem, *Man, where are you? An exploration of the Christian Democratic portrayal of mankind*. Brussel/Den Haag: Centre for European Studies/Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2008, pp. 53-70.
- 7 Heinrich Ott, *Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln*. Stuttgart: Kreuz, 1972, pp. 162-164.
- 8 Vgl. hier de bekende studie van O. Noordmans uit 1934, onder de titel *Herscheping*.
- 9 Albert Camus, *De mens in opstand [L'homme révolté]* (vertaald door Martine Woudt). Amsterdam: De Prom, 2004 [1951].
- 10 In het bekende Bijbelhoofdstuk Romeinen 13.
- 11 Zie voor de koppeling van 'image of God' en 'justice': Wetenschappelijk Instituut voor het CDA 2008, p. 58. Van belang is hier ook de notie van gelijkheid: de mens en daarmee *iedereen* is als 'beeldrager van God' zijn vertegenwoordiger op aarde in verantwoordelijkheid voor de medemens en voor de wereld (p. 59). Verderop in de bundel wordt deze verantwoordelijkheid geïnterpreteerd als fundamentele *roeping* van elk mens (p. 61).

Menselijke waardigheid als rechtsbeginsel: hoe houdbaar is het?

De menselijke waardigheid als rechtsbeginsel is geboren op de naoorlogse puinhopen van een moreel en fysiek verwoest Europa. Inmiddels is het beginsel verworpen tot een vrijblijvend politiek modebegrip. Hierbij is het absolute en onveranderlijke karakter uit het oog verloren. Maar er is hoop. Het Gerechtshof van de Europese Unie erkende onlangs in een zaak over de octrooieerbaarheid van biotechnologische uitvindingen impliciet het absolute karakter van de menselijke waardigheid.

door *Christiaan Alting von Geusau*

De auteur is jurist en lid van het College van Bestuur van het International Theological Institute in Oostenrijk. Hij promoveert binnenkort aan de Universiteit van Wenen op het proefschrift *Human dignity and the law in post-Lisbon Europe*.

WANNEER IK MIJN VIERJARIGE ZOON 's ochtends naar school breng, ontmoet ik regelmatig klasgenootjes en hun ouders. Zo ook Lara en haar vader. Lara is even oud als mijn zoon en heeft het downsyndroom. Vaak maak ik een praatje met de kleine Lara, een vreugdevol en aanhankelijk kind. Onlangs sprak ik ook met haar vader, en vertelde hem wat een verrijking zijn dochter is voor haar omgeving en de school. Lara's vader reageerde verheugd, maar ook bezorgd. Hij wees mij op het feit dat kinderen zoals Lara vandaag de dag vrijwel niet meer geboren worden aangezien de prenatale diagnostiek en de wens van ouders en de maatschappij in het algemeen om enkel 'gezonde' kinderen te hebben tot grootschalige abortus van mongoolse kindjes leidt. Recent onderzoek heeft uitgewezen dat in westerse

landen 92 procent van alle ongebooren kinderen met het downsyndroom wordt geaborteerd.¹ De vader van Lara sprak terecht zijn zorg erover uit dat wij steeds hogere eisen stellen aan de gewenste fysieke en geestelijke eigenschappen van onze kinderen en daardoor het individuele menselijke leven niet meer kunnen aanvaarden zoals het is. De waarde van een individueel mensenleven wordt niet aangenomen op grond van het eenvoudige gegeven van het mens-zijn zelf, maar wordt uitsluitend beoordeeld op grond van subjectieve overwegingen van andere mensen. De beslissing over leven of dood van een mongools kindje wordt geacht exclusief tot de privésfeer van de moeder te behoren.² Met andere woorden: wij bepalen zelf wiens leven wel of niet menswaardig is.

Christenen geloven dat de menselijke waardigheid een absoluut beginsel is omdat het stoelt op het gegeven dat wij zijn geschapen in het evenbeeld van God – het beeld dat God van ons mensen heeft.³ De Bijbel zegt bijvoorbeeld in Genesis: ‘God zei: “Laten wij mensen maken die ons evenbeeld zijn, die op ons lijken”’,⁴ en in Wijsheid: ‘God heeft de mens immers geschapen voor de eeuwigheid, als afspiegeling van zijn eigen wezen.’⁵ Het gaat hier om de transcendente mens. De zogenaamde ‘levenskwaliteit’ of ‘gewenstheid’ kunnen in deze optiek geen rol spelen; de mens bezit immers een waardigheid die geheel losstaat van iedere beoordeling, menselijk of institutioneel. De menselijke waardigheid als rechtsbeginsel kent dan ook haar oorsprong in de ‘opstand van het geweten’ tegen een dergelijke beoordeling en werd in het naoorlogse Europa geboren op de puinhopen van een moreel en fysiek verwoest continent. De ervaringen van de Holocaust toonden aan dat uiteindelijk ook de staatsmacht moet wijken voor de menselijke waardigheid omdat, zoals Augustinus het zegt, een onrechtvaardige wet geen wet is.⁶

Wat zegt echter het voorgaande verhaal van Lara over ons werkelijke respect voor de menselijke waardigheid en over ons begrip van het menselijk leven in het algemeen? Is het verenigbaar met dit intussen zo vast in ons rechtssysteem verankerde rechtsbeginsel dat bepaalde ‘categorieën’ van mensen – gehandicapt of ongewenst – blijkbaar geen aanspraak kunnen maken op de bescherming van hun menselijke waardigheid? Literatuur en rechtspraak bevestigen eenstemmig dat de ‘inherente’ en ‘onvervreembare’ menselijke waardigheid de noodzakelijke basis van de universele mensenrechten vormt. Toch wordt dit beginsel niet op ieder menselijk leven gelijkwaardig toegepast. Waarom is dat zo?

In het hierna volgende zal via een rechtshistorische analyse en een bespreking van de huidige (rechts)praktijk op deze problematiek worden ingegaan, waarbij de vraag zal worden gesteld of de menselijke waardigheid als rechtsbeginsel wel algemeen toepasbaar is en, zo ja, welke benaderingswijze

daarvoor dan is vereist. Ondanks de toonaangevende positie die de menselijke waardigheid in ons rechtssysteem inneemt, is er nog steeds geen sprake van een werkelijk rechtvaardige toepassing van dit rechtsbeginsel. Het probleem ligt daarbij voornamelijk bij de onlosmakelijke verbinding tussen menselijke waardigheid en het recht op leven en integriteit.

RECHTSHISTORISCHE ACHTERGROND

Naarmate vanaf 1945 meer gruweldaden van de nazi's en ook de communisten bekend werden, werd de roep luider voor een internationaal systeem van mensenrechten dat uit zou gaan van de menselijke waardigheid. Ondanks het feit dat enkele vooroorlogse constituties menselijke waardigheid reeds als rechtsbegrip hanteerden, speelde het tot het begin van de Tweede Wereldoorlog in juridische context een ondergeschikte rol. De opstand van het geweten leidde tot de geleidelijke invoering, vooral in Europa, van het rechtsbeginsel van de menselijke waardigheid. Het Handvest van de Verenigde Naties uit 1945 en de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (Universele Verklaring) uit 1948 zetten hierbij de toon. Tot op de dag van vandaag geldt de – op zichzelf niet-bindende – Universele Verklaring als basis voor het huidige internationale mensenrechtensysteem. De preambule van de Universele Verklaring verklaart dat 'erkenning van de inherente waardigheid en van de gelijke en onvervreembare rechten van alle leden van de mensengemeenschap grondslag is voor de vrijheid, gerechtigheid en vrede in de wereld'. In artikel 1 lezen we: 'Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren.' Verschillende Europese constituties, alsook het Europese Verdrag tot bescherming van de Rechten van de Mens en de fundamentele Vrijheden (EVRM) uit 1950, borduren voort op deze mensenrechtencatalogus. Vanaf de jaren zestig volgen dan belangrijke internationale verdragen die allemaal uitgaan van de Universele Verklaring, zoals het International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR, 1966) en het International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR, 1966). Ook bij deze verdragen staat het rechtsbegrip menselijke waardigheid centraal. In het jaar 2002 waren reeds 146 nationale constituties terug te voeren tot de Universele Verklaring.⁷ Het Verdrag van de Europese Unie spreekt ook van menselijke waardigheid als basis van haar rechtssysteem.⁸ Het op 1 december 2009 in werking getreden Handvest van de Grondrechten van de Europese Unie (EU-Handvest) verklaart in de preambule: 'De Unie, die zich bewust is van haar geestelijke en morele erfgoed, heeft haar grondslag in de ondeelbare en universele waarden van menselijke waardigheid en van vrijheid.' Ook hier bekrachtigt artikel 1 de kernoverweging van het EU-Handvest: 'De menselijke waardigheid is onschendbaar. Zij moet worden geëerbiedigd

en beschermd.⁷ Artikel 1 wordt gevolgd door het recht op leven (artikel 2), het recht op menselijke integriteit (artikel 3) en het verbod op foltering (artikel 4).

DE DUITSE NAOORLOGSE RECHTSTRADITIE

Uit historisch en juridisch oogpunt is de rechtsontwikkeling in het naoorlogse Duitsland van groot belang voor het rechtsbeginsel van de menselijke waardigheid in Europa. Artikel 1 van het EU-Handvest is zichtbaar geïnspireerd door de Duitse grondwet, niet in de laatste plaats doordat de voorzitter van de conventie die de tekst van het EU-Handvest schreef de voormalige Duitse president en rechter Roman Herzog was. De Duitse grondwet van 1949 regelt in artikel 1.1 de bescherming van de menselijke waardigheid als hoogste *rechtsnorm*. Onder alle omstandigheden moet deze door de Staat worden gegarandeerd. Deze rechtsnorm is direct door de burger tegen de Staat in te roepen. Uitzonderingen op de handhaving van deze norm sluit de Duitse grondwet in artikel 1.3 expliciet uit. Duitsland is wat betreft de verregaande juridische verankering van de menselijke waardigheid in Europa voorloper. De rechtspraak van het Duitse Constitutionele Hof is op dit gebied dan ook toonaangevend. Het spraakmakende arrest van het Constitutionele Hof in de zaak omtrent het neerschieten van gekaapte verkeersvliegtuigen is hier vermeldenswaard.⁹ Het gaat in deze zaak om een in 2005 aangenomen wet die in de mogelijkheid voorzag om gekaapte verkeersvliegtuigen met onschuldige burgers aan boord neer te halen indien deze vliegtuigen als wapen tegen andere burgerdoelen worden ingezet. Het Hof in Karlsruhe bepaalde uitdrukkelijk dat deze wet de staatsplicht tot bescherming van de menselijke waardigheid schendt en daarnaast in strijd is met het in artikel 2 van de grondwet opgenomen recht op leven. De Staat mag ter bescherming van de levens van één groep mensen niet overgaan tot het beëindigen van de levens van een andere (kleinere) groep mensen. Het rechtscollege overwoog dat de Staat niet het recht heeft om een afweging te maken tussen de waarde van verschillende mensenlevens. In het navolgende zien we dat in de praktijk hier juist het probleem ligt.

HUIDIGE RECHTSPRAKTIJK

Het verhaal van Lara laat zien dat, naarmate de menselijke waardigheid als rechtsbeginsel zich verder heeft verbreid, de interpretatie ervan steeds meer een eigen leven is gaan leiden. Allereerst is dit veroorzaakt door het bewust achterwege laten van een definitie van menselijke waardigheid in de mensenrechtendocumenten, omdat over deze definitie geen consensus

bestaat. Onder invloed van het in de westerse wereld diep doorgedrongen relativisme en secularisme werd de menselijke waardigheid in het recht vervolgens ontkoppeld van haar transcendente basis die de kern vormt van het mens-zijn en de menselijke waardigheid. Hierbij sneuvelde ook de drijfveer die in eerste instantie heeft geleid tot de aanname van menselijke waardigheid als universeel rechtsbeginsel: het geweten. In plaats daarvan geldt nu voornamelijk ‘jouw mening naast mijn mening’, waardoor de menselijke waardigheid voor velen is verworden tot een vrijblijvend politiek modebegrip dat voor allerhande doeleinden kan worden ingezet. Hierbij is uit het oog verloren dat de menselijke waardigheid een absoluut en daarmee onveranderbaar *gegeven* is. Omdat we niet meer in waarheid geloven, kunnen we ook niet meer aanvaarden dat er een absolute waarheid van het mens-zijn is. Die waarheid ziet iedere mens, ongeacht diens staat van levensontwikkeling of de mening van andere mensen, als een uniek en eenmalig wezen van lichaam en ziel, geschapen in het beeld van zijn of haar Schepper en daarmee recht hebbende op het respect dat de Goddelijke beelddrager toekomt. Daarin ligt juist de menselijke waardigheid en het daartoe behorende recht op leven en integriteit. De bron van de menselijke waardigheid als rechtsbeginsel ligt dus *buiten* de mens en het door de mens geschapen rechtssysteem en kan daarom niet door andere mensen of systemen veranderd of verworpen worden. Zodra dit fundamentele uitgangspunt toch ter discussie wordt gesteld, verliest het rechtsbeginsel snel alle kracht. Wanneer een ongeboren mens met het downsyndroom zich *de facto* vandaag niet met succes kan beroepen op zijn of haar menselijke waardigheid en recht op leven, terwijl een andere ongeboren mens zich *de iure* wel met succes kan beroepen op het recht op vererving, wie garandeert ons dan dat de menselijke waardigheid morgen wel wordt aanvaard voor willekeurig welke andere mensen, geboren of ongeboren? Hier ligt dan ook de kern van het probleem met de toepasbaarheid van de menselijke waardigheid in het recht. In de rechtspraktijk wordt het niet op iedere mens consequent toegepast, zoals het geschreven beginsel het eist. De Duitse jurist en voormalig lid van het Duitse Constitutionele Hof Ernst-Wolfgang Böckenförde vat dit kernprobleem van menselijke waardigheid en recht pakkend samen wanneer hij zegt dat de discussie omtrent de menselijke waardigheid als rechtsbeginsel niet zozeer gaat om de vraag of deze toepasbaar is op het geboren leven, want daar zijn de meeste mensen het wel over eens. Volgens Böckenförde is er vooral onenigheid over de toepasselijkheid van de grondwettelijke garantie tot bescherming van de menselijke waardigheid en het levensrecht van het ongeboren leven.¹⁰

De menselijke waardigheid als rechtsbeginsel is op termijn echter niet

houdbaar zolang diens absolute en onveranderlijke gelding voor iedere mens niet wordt gewaarborgd, hoe onbekwaam dit in de huidige praktijk ook moge zijn. Dit geldt evenzeer voor de gevaarlijke gevangene in de Abu

Menselijke waardigheid is niet te categoriseren of te limiteren

Ghraib-gevangenis in Bagdad¹¹ als voor het weerloze mongooltje in de moederschoot. Marteling keuren we terecht allemaal af, waarom dan niet het doden van een weerloos kind met downsyndroom? Menselijke waardigheid is niet te categoriseren

of te limiteren, juist omdat haar gelding ligt in een uitsluitend niet-discriminatoire toepassing die uitgaat van een prepolitieke realiteit. Die realiteit vereist nu eenmaal dat *iedere* mens gelijk wordt behandeld. Het beeld van Vrouwe Justitia is hier toepasselijk: de blinddoek betekent dat het recht onpartijdig voor allen geldt, zelfs voor de gevaarlijke of onzichtbare mens.

HEEFT DE MENSELIJKE WAARDIGHEID ALS RECHTSBEGINSEL TOEKOMST?

Er is ook hoop. Op Europees niveau is sinds oktober wat betreft de menselijke waardigheid als rechtsbeginsel een ontwikkeling in de goede richting waar te nemen. Op 18 oktober 2011 wees de Grote Kamer van het Gerechtshof van de Europese Unie in Luxemburg arrest in de zaak-Brüstle.¹² Het gaat in deze zaak om de octrooierbaarheid van biotechnologische uitvindingen, al dan niet verkregen uit menselijke embryonale stamcellen. In zijn arrest bekrachtigt het Hof allereerst de reeds strikte bepalingen van Europese Richtlijn 98/44/EG omtrent het verbod op octrooierbaarheid van het menselijk lichaam ‘in de verschillende stadia van zijn vorming en zijn ontwikkeling, alsmede de loutere ontdekking van een van de delen ervan, met inbegrip van een sequentie of partiële sequentie van een gen’ (artikel 3). Maar het Hof gaat verder en erkent daarmee impliciet het absolute karakter van de menselijke waardigheid. Het Hof overweegt dat ‘bij de exploitatie van biologisch materiaal van menselijke oorsprong de grondrechten, en in het bijzonder de menselijke waardigheid, in acht moeten worden genomen’ en dat ‘het octrooirecht moet worden toegepast onder naleving van de fundamentele beginselen ter garantie van de waardigheid en integriteit van de mens’, waarbij, zo stelt het Hof, ‘het begrip “menselijk embryo” in de richtlijn ruim moet worden opgevat’. Als dit al niet voldoende erkenning door het Hof is van de bescherming van de menselijke waardigheid en de daaruit voortvloeiende rechten die ook de ongeboren mens toekomen, dan moge zijn verklaring voor recht ter conclusie van het Brüstle-arrest meer duidelijkheid geven, namelijk dat: ‘(...) elke menselijke eicel,

zodra deze is bevrucht, elke niet-bevruchte menselijke eicel waarin de kern van een uitgerijpte menselijke cel is geïmplanteerd en elke niet-bevruchte menselijke eicel die is gestimuleerd tot deling en ontwikkeling middels parthenogenese, een “menselijk embryo” is (...). Daaraan voegt het hoogste Europese rechtscollege toe: ‘aangezien deze bevruchting het proces van *ontwikkeling van een mens* in gang zet.’ Wat zegt het Hof hier concreet? Het arrest bepaalt dat vanaf het moment van conceptie octrooieerbaarheid niet aan de orde is, omdat hier sprake is van een zich ontwikkelende mens die aanspraak kan maken op de fundamentele rechten die voortvloeien uit de menselijke waardigheid – het recht dus op leven en menselijke integriteit.

Het arrest in de zaak-Brüstle geeft onomwonden steun aan het absolute karakter van de menselijke waardigheid in het recht. Indien deze ontwikkeling zich naast de rechtspraak ook op een breder maatschappelijk en politiek vlak voortzet en daarbij het Europese geweten wellicht opnieuw in opstand komt, dan is er wel degelijk toekomst voor het rechtsbeginsel van menselijke waardigheid.

Noten

- 1 Joan K. Morris en Eva Alberman, ‘Trends in Down’s syndrome live births and antenatal diagnoses in England and Wales from 1989 to 2008. Analysis of data from the National Down Syndrome Cytogenetic Register’, *British Medical Journal* Online: *BMJ* 2009; 339:b3794; doi:10.1136/bmj.b3794. Het beeld in continentaal Europa en de vs is vrijwel identiek.
- 2 Het moge duidelijk zijn dat de auteur hier niet bedoelt een oordeel uit te spreken over de grote persoonlijke dilemma’s die tot dergelijke situaties leiden. Dit kan echter niet betekenen dat moet worden gezwegen over het lot van de kinderen in kwestie.
- 3 Zie de bijdragen van Van Geest & De Jong en Van der Linden in deze CDV-bundel.
- 4 Genesis 1:26 (Nieuwe Bijbelvertaling).
- 5 Wijsheid 2:23 (Nieuwe Bijbelvertaling).
- 6 Saint Augustine, *On free choice of the will* (vertaald door A.S. Benjamin en L.H. Hackstaff). New York/Londen: Pearson, 1964, p. 11.
- 7 Zie Nihal Jayawickrama, *The judicial application of human rights law. National, regional and international jurisprudence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 40.
- 8 Zie bijvoorbeeld artikel 2 van het EU-Verdrag, dat bepaalt: ‘De waarden waarop de Unie berust, zijn eerbied voor de menselijke waardigheid, vrijheid (...)’.
- 9 BVerfG, 1 BvR 357/05 van 15-2-2006; Overweging 11, §2.
- 10 Zie Ernst-Wolfgang Böckenförde, ‘Bleibt die Menschenwürde unantastbar?’, *Blätter für deutsche und internationale Politik* 49 (2004), nr. 10, pp. 1216-1227, hier p. 1225.
- 11 De jurisprudentie van het Europese Hof voor de Rechten van de Mens in Straatsburg laat overigens zien dat de mensonwaardige behandeling van gevangenen ook in verschillende Europese landen nog steeds (op te grote schaal) voorkomt.
- 12 Arrest van het Hof (Grote Kamer) in zaak C-34/10; Oliver Brüstle tegen Greenpeace eV, 18 oktober 2011.

Menselijke waardigheid in de christendemocratische traditie: een parlementaire terugblik op medisch-ethische debatten

Sinds de jaren zestig is de christelijke inkleuring van menselijke waardigheid minder vanzelfsprekend geworden. De gevolgen daarvan komen bij uitstek naar voren bij medisch-ethische vraagstukken omtrent het begin van het leven. Zo wordt de waarde van het ongeboren leven niet langer als absoluut gezien, maar afgewogen tegen andere waarden en belangen. Een parlementaire terugblik geeft inzicht in hoe het CDA is omgegaan met het concept menselijke waardigheid in een radicaal veranderende samenleving.

door *Bart Jan Heine*

De auteur is promovendus aan het instituut Politieke Wetenschap aan de Universiteit Leiden. Hij werkt aan een proefschrift over de Nederlandse consensusdemocratie.

EEN VAN DE OPVALLENDE DADEN van het christelijke kabinet-Heemskerk was de zedelijkheidswet van 1911. Deze wet van de katholieke minister van Justitie Robert Regout (1863-1913) stelde onder meer pornografie, het verspreiden en adverteren van contraceptiva, prostitutie, bordelen en souteneurschap strafbaar. Ook vond er een aanscherping van de abortuswetgeving plaats.¹ Deze wet kan als een reactie worden gezien op de *laissez faire*-politiek van de negentiende eeuw. Hoewel de liberalen en de sociaaldemocraten in die tijd met het vastleggen van de moraal meestal niet zo ver wensten te gaan als de confessionelen, hanteerde men veelal geen principieel andere normen. Sommige vrijzinnig liberalen beschouwden

de zedelijkheidswetgeving zelfs als een logische uitbreiding van de sociale wetgeving.² In de burgerlijke samenleving van Nederland bleven de zedelijkheidsbepalingen van Regout tot ver in de jaren zestig onverminderd van kracht.³ Pas tegen het einde van de jaren zestig zouden door de veranderende opvattingen over seksualiteit, gezinsplanning en huwelijk thema's als anticonceptie en abortus bespreekbaar worden.

ABORTUS PROVOCATUS: DE TERUGKEER VAN DE ANTITHESE

Door de veranderende moraal werd de bestaande abortuswetgeving gedurende de jaren zestig krachteloos. Wet en praktijk liepen steeds verder uit elkaar en justitie trad niet langer op tegen 'illegale' abortussen. Deze gedoogsituatie noopte de regering tot ingrijpen of het aanpassen van de wet. Het kabinet-Biesheuvel I (1971-1972) kwam daarom in juni 1972 met een wetsontwerp dat een nadrukkelijk confessionele grondtoon had. Abortus bleef strafbaar, tenzij voortzetting van de zwangerschap voor het lichamelijke en geestelijke welzijn van de vrouw een ernstige bedreiging vormde.⁴ Dit wetsvoorstel werd echter door de val van het kabinet niet meer behandeld. Het daaropvolgende kabinet-Den Uyl (1973-1977) was sterk verdeeld over het abortusvraagstuk, zoals bijvoorbeeld bleek tijdens de vruchteloze pogingen van de minister van Justitie Dries van Agt (KVP) om de abortuskliniek Bloemhove te sluiten. Hopeloos verdeeld liet de regering het initiatief voor nieuwe abortuswetgeving uiteindelijk over aan het parlement.⁵ Dit leidde tot twee initiatiefwetsvoorstellen, die in 1976 tegelijkertijd in het parlement werden besproken. Het daaropvolgende debat liet de nadrukkelijke terugkeer zien van de antithese in de Nederlandse politiek: de scherpe politieke scheidslijn tussen seculiere en confessionele partijen die de politiek eind negentiende en begin twintigste eeuw zozeer had bepaald.

In het sociaal-liberale wetsvoorstel van PvdA en VVD werd gepleit voor een vergaande legalisering van abortus. Het uitgangspunt van het voorstel lag in het beslissingsrecht van de vrouw dat werd afgewogen tegen de gedurende de zwangerschap toenemende beschermwaardigheid van het ongeboren leven.⁶ Het voorstel stond voor een 'neutrale' staat, die zo veel mogelijk ruimte bood aan de gewetensvrijheid van de vrouw. Het Tweede Kamerlid Gerrit van Dam (ARP) stelde daarop dat 'wanneer het gaat om fundamentele zedelijke vraagstukken, de ontkenning van normen die boven het menselijke geweten uitgaan, leidt tot een gezamenlijke stellingname van socialisten en liberalen'.⁷ Hannie van Leeuwen (ARP) wees in dit verband op het samenvloeien van het liberalisme en socialisme, omdat beide politieke filosofieën ten diepste uitgaan van een autonome mensvisie.⁸

Tegenover het PvdA/vvd-voorstel stond het confessionele wetsontwerp van Gardeniers-Berendsen (KVP) en Van Leeuwen (ARP). In het debat gingen de initiatiefnemers in op de fundering van de beschermwaardigheid

*Het liberalisme en socialisme
gaan beide ten diepste uit van
een autonome mensvisie*

van het leven, de taak van de staat daarin en de plaats van christelijke uitgangspunten in een snel veranderende samenleving.

Vanuit het christendemocratische perspectief stonden bij de abortuskwestie de vragen ‘Wat is de

mens?’ en ‘Wat is de verhouding van de mens tot de ander en tot God?’ centraal. In het parlement werd dit mooi verwoord door Hannie van Leeuwen: ‘Wie over een mensenleven in Bijbels perspectief wil spreken, kan tot geen andere conclusie komen dan dat het leven door God wordt en is geschonken: Hij heeft ons geweven in de schoot van onze moeder. Het leven van de mens [is] schepping en gave van God. De mens, gesteld ook in de hoge positie van Gods beeldrager te zijn, die zijn verantwoordelijkheid tegenover God en de naaste zal dienen waar te maken.’⁹ Vanuit dit mensbeeld stond men voor de bescherming van en de eerbied voor het menselijke leven, ongeacht het ontwikkelingsstadium of de verschijningsvorm.¹⁰

Dit christelijke concept van menselijke waardigheid diende volgens de initiatiefnemers de hoeksteen te zijn en te blijven van ieder politiek beleid en dus ook bij de abortuswetgeving.¹¹ Zij benadrukten dat de oudste en meest fundamentele taak van de overheid de bescherming van het menselijke leven is. Daarom heeft de staat de plicht om ook het leven in de moederschoot zo veel mogelijk te beschermen.¹² Bij de liberalisering van de abortuspraktijk was volgens Gerrit van Dam ‘niets meer en niets minder in het geding dan één van de meest cardinale taken van de overheid, alsmede het rechtskarakter van onze rechtsstaat’.¹³ Mocht het voorstel van socialisten en liberalen worden aangenomen, dan zou dit volgens confessionelen de grondslag van de rechtsstaat veranderen. Dat was de fundamentele keuze waarvoor men stond.

In de samenleving was tegen het einde van de jaren zestig de confessionele opvatting een minderheidsstandpunt geworden, hetgeen leidde tot een dilemma. Enerzijds wensten de christendemocraten te staan voor hun principes, maar anderzijds voelde men ook de verantwoordelijkheid om bepaalde ontwikkelingen in de samenleving in goede banen te leiden. Hannie van Leeuwen (ARP) zocht deze spanning ‘op te lossen’ met een afweging tussen twee criteria, namelijk ‘het absolute criterium van de eis van Gods wet en het relatieve criterium van de zedelijke draagkracht van het volk’.¹⁴ Op basis hiervan kwamen de voorlopers van het CDA uit op een ‘Nee, ten-

zij'. Dit standpunt betrof een beperkte legalisering van abortus, waarbij de centrale gedachte van de abortuswet de beschermwaardigheid van het ongeboren leven bleef.

Uiteindelijk werd het wetsvoorstel van PvdA en vvd door de Tweede Kamer aangenomen, maar later alsnog verworpen door toedoen van de vvd-fractie in de Eerste Kamer. Tijdens de formatie van het kabinet-Van Agt I werd de legalisering van abortus met een 'compromis' tussen vvd en cda geregeld. Het cda had gepoogd om een midden te vinden tussen enerzijds de beschermwaardigheid van het leven en anderzijds de noodsituatie van de vrouw. Door het ontbreken van een duidelijke definitie van deze noodsituatie was feitelijk echter niets anders gecreëerd dan 'abortusvrijheid met bedenktijd', met als grens de levensvatbaarheid van het ongeboren leven buiten de moederschoot.

POSTABORTUSTIJDPERK: VOORBIJ DE ANTITHESE

De gemaakte keuzes en afwegingen over de beschermwaardigheid van het leven bij het abortusvraagstuk waren in hoge mate bepalend bij de beoordeling van nieuwe kwesties. Vanaf de jaren tachtig werd het cda door de medisch-technologische ontwikkelingen gedwongen om zich te verhouden tot vraagstukken als in-vitrofertilisatie (ivf), embryo-onderzoek, prenatale screening en embryoselectie.

De parlementaire opstelling van het cda laat hier een terugkerend plei-dooi zien om de politiek leidende te laten zijn. In het ivf-debat in 1989 werd door Frouwke Laning-Boersema (cda) benadrukt dat technologie geen opzichzelfstaande onbeïnvloedbare grootheid behoorde te zijn: 'Ethische reflectie en maatschappelijke beïnvloeding zullen bepalend moeten zijn voor de plaats van de technologie, en niet omgekeerd.'¹⁵ De leidende vraag voor het cda was hier: 'Hoe kunnen wij bewerkstelligen dat onrijpe en kwade producten aan de biomedische technologieboom verdorren en dat wij alleen die vruchten in ontvangst nemen die de mens en de samenleving ten goede komen?'¹⁶ Dit thema over de grenzen aan wetenschap en technologie kwam in 2001 ook terug bij het debat over de embryowet. Het cda had toen bij monde van Clémence Ross-van Dorp kritiek op de neiging van Paars om de publieke opinie te legaliseren: 'Het cda vindt (...) dat breed gedragen opvattingen niet per se ethisch juiste opvattingen zijn. Het cda is van opvatting dat aan een breder gedragen moraal door de politiek vorm moet worden gegeven.'¹⁷ In deze discussie over de embryowet stonden weliswaar alle partijen op het standpunt dat er ethische grenzen moesten worden gesteld, maar vaak legden partijen als vvd of PvdA de grenzen ruimer.¹⁸ Niettemin stelde ook het cda zich in het algemeen terughoudend op

bij het stellen van normen door de politiek. De christendemocraten deden in het debat hun best om niet al te antiwetenschappelijk over te komen – iets waarvoor zij vreesden.¹⁹ Tegelijkertijd zagen ze een groot ethisch dilemma. Enerzijds is het wegnemen van het lijden van mensen een nobel streven, zo stelde Clémence Ross-van Dorp, maar anderzijds geldt: ‘Mag alles wat technisch gesproken kan? Moeten er grenzen aan mogelijkheden van onderzoek en toepassing gesteld worden en, zo ja, op welke gronden? Het gaat om grote dilemma’s, om zeer principiële vraagstukken.’²⁰

Dit dilemma laat zien dat bij het beoordelen van nieuwe medisch-ethische kwesties de christendemocratie een eigenstandige positie inneemt. Wetenschap en technologie zijn geen opzichzelfstaande grootheden en de vraag is telkens hoe nieuwe ontwikkelingen in goede banen kunnen worden geleid of eventueel ingeperkt. Om deze vraag te beantwoorden is het concept van de menselijke waardigheid voor het CDA een belangrijke grond. Tegelijkertijd blijkt het teruggrijpen op de christelijke voorstelling ervan niet zonder problemen.

In het ivf-debat in 1989 pleitte het CDA voor een aantal grondlijnen om te voorkomen dat de biomedische wetenschap maatschappelijk ongewenste

Het CDA waarschuwde voor de Verdinglichung van het menselijke leven

resultaten zou voortbrengen. Men baseerde zich op het concept van de beschermwaardigheid van het leven vanaf de conceptie. Het embryo is een doel in zichzelf, want het heeft een intrinsieke waarde en mag niet worden gereduceerd tot

middel of een klomp cellen. Men waarschuwde voor de *Verdinglichung* van het menselijke leven.²¹ De menselijke waardigheid stond ook centraal in het debat over de embryowet uit 2001. Het CDA worstelde hier met het idee van de toenemende beschermwaardigheid zoals dat naar voren kwam in het Paarse wetsvoorstel en ook in eerdere wetgeving (abortus en ivf) waaraan het CDA had meegewerkt. Dit concept botste met hoe Ross-van Dorp als woordvoester van het CDA de ontwikkeling van de bevruchte eicel tot een volwassen mens als een continuüm beschouwde: ‘Nergens is een punt aanwijsbaar waarvan gezegd kan worden: daar gaat het over van een embryo of een bevruchte eicel in een mens. Het gaat om een mens in wording dat alle potenties heeft om (...) uit te groeien tot een mens, een mens als beelddrager Gods met een waardigheid die niet zomaar aangetast mag worden en die niet afhangt van de waarde die anderen het geven.’²² Naar aanleiding van deze ‘christelijke’ fundering van de menselijke waardigheid werd direct gevraagd naar de opvatting van het CDA over ivf en het bestaan van zogenaamde restembryo’s.²³ Immers, het bestaan van overtol-

lige embryo's botst met het idee dat het leven een continuüm is. Niettemin was ivf volgens het CDA toelaatbaar, omdat men in zekere zin uitging van een toenemende beschermwaardigheid. Ross-van Dorp verwoordde dat zelf als volgt: 'het CDA [houdt] niet altijd ten koste van alles vast aan de beschermwaardigheid van een embryo of foetus. Er kunnen waarden in het geding zijn die de beschermwaardigheid van groeiend menselijk leven overstijgen. Maar zaken zoals wetenschappelijk of economisch belang kunnen naar de opvatting van het CDA het gebruik van embryo's volstrekt niet rechtvaardigen.'²⁴ Het concept van de toenemende beschermwaardigheid impliceert een relativering van de beschermwaardigheid van het ongeboren leven vanaf de conceptie. De beschermwaardigheid is niet langer absoluut, waardoor andere waarden en belangen boven de waarde van het ongeboren leven kunnen gaan. Met het omarmen van deze relativering liet het CDA zijn antithetische houding van de jaren zeventig grotendeels varen.

De aanvaarding van het concept van de toenemende beschermwaardigheid door het CDA werkte duidelijk door in de standpuntbepaling over embryoselectie, de zogenaamde pre-implantatie genetische diagnostiek (pgd). Het CDA, dat een grote rol had gespeeld bij de totstandkoming van de wetgeving over abortus en ivf, kon moeilijk kritisch zijn over de selectie van een 'imperfect' klompje cellen vanwege een bepaalde genetische aandoening.²⁵ Toch benadrukte Henk-Jan Ormel (CDA) dat er ergens een grens ligt. Het gaat telkens om de afweging tussen beschermwaardigheid van het menselijke leven in zijn prilste gedaante en het lijden van mensen die mogelijk niet worden geboren.²⁶

CONCLUSIE: VAN ABSOLUTE NAAR TOENEMENDE BESCHERMWAARDIGHEID

Het CDA heeft in de afgelopen decennia een centrale rol gespeeld bij de Nederlandse wetgeving over medische ethiek. Men was de coauteur van vele wetsvoorstellen. Een belangrijke constante in de positionering van de christendemocraten bij medisch-ethische vraagstukken is de neiging om de politieke afweging leidend te laten zijn. De zelfbeschikking van de vrouw, de wetenschappelijke en technologische eigenstandigheid worden genuanceerd. Dit lijkt vanuit seculier perspectief wellicht betuttelend en sterk contrasterend met de huidige liberaal-seculiere meerderheid in het parlement, maar dit is slechts ten dele het geval. Hoewel in verschillende rapporten van het Wetenschappelijk Instituut absolute beschermwaardigheid het uitgangspunt bleef, is namelijk binnen het CDA in de Tweede Kamer sinds de abortuswetgeving een verschuiving van absolute naar toenemende beschermwaardigheid van het leven waar te nemen. De waarde van het on-

geboren leven wordt niet meer als absoluut gezien, maar wordt afgewogen tegen andere waarden en belangen. Toenemende beschermwaardigheid van het ongebooren leven is dus een relatieve beschermwaardigheid, die mede wordt bepaald door de wens om al dan niet zwanger te worden, het streven

Met het omarmen van het concept van de toenemende beschermwaardigheid is het CDA nadrukkelijk richting de seculiere partijen opgeschoven

om ziektes uit te bannen en lijden te verlichten of om wetenschappelijke kennis te verkrijgen.

Met het omarmen van het concept van de toenemende beschermwaardigheid is het CDA nadrukkelijk richting de seculiere partijen opgeschoven. Men is daarmee op het gebied van de medische ethiek

de antithese voorbij. Enerzijds wordt menselijke waardigheid nog steeds gefundeerd in de Bijbelse traditie: het leven wordt beschouwd als een gave van God en de mens als geschapen naar Gods evenbeeld. Deze christelijke fundering leidt door het concept van toenemende beschermwaardigheid echter niet tot principieel andere standpunten dan die de seculiere partijen innemen.

Noten

- 1 J. Outshoorn, 'Abortion in the Netherlands. The successful pacification of a controversial issue', in: H. Krabbendam en H.M. ten Napel (red.), *Regulating morality. A comparison of the role of state in mastering the mores in the Netherlands and the United States*. Leiden/Antwerpen: E.M. Meijers Instituut/Maklu, 2000, pp. 135-148.
- 2 H. te Velde, 'Van grondwet tot grondwet. Oefenen met parlement, partij en schaalvergroting, 1848-1917', in: R. Aerts, H. de Liagre Böhl, P. de Rooy en H. te Velde (red.), *Land van kleine gebaren. Een politieke geschiedenis van Nederland 1780-1990*. Nijmegen: SUN, 1999, pp. 159-160.
- 3 J. de Bruijn, *Geschiedenis van de abortus in Nederland. Een analyse van opvattingen en discussies, 1600-1979*. Amsterdam: Van Gennep, 1979, p. 149.
- 4 *Kamerstukken II 1971/72*, II 890, nr. 3 (memorie van toelichting, *Nieuwe regelen met betrekking tot het afbreken van zwangerschap* (Wet afbreking zwangerschap)).
- 5 Outshoorn 2000, pp. 140-141.
- 6 *Kamerstukken II 1975/76*, 13 909, nr. 3 (memorie van toelichting (Wet afbreking zwangerschap)).
- 7 *Handelingen II 1975/76*, p. 5465 (Abortus, 14 september 1976).
- 8 *Handelingen II 1975/76*, p. 5581 (Abortus, 16 september 1976).
- 9 *Handelingen II 1975/76*, p. 5576 (Abortus, 16 september 1976).
- 10 *Kamerstukken II 1974/75*, 13 253, nr. 3 (memorie van toelichting (Wet afbreking zwangerschap)).
- 11 *Handelingen II 1975/76*, p. 5459 (Abortus, 14 september 1976).
- 12 *Handelingen II 1975/76*, p. 5443 (Abortus, 14 september 1976).
- 13 *Handelingen II 1975/76*, p. 5464 (Abortus, 14 september 1976).
- 14 *Handelingen II 1975/76*, p. 5577 (Abortus, 16 september 1976).
- 15 *Handelingen II 1988/89*, 20 706, UCV 45, p. 5 (Vaste Commissies voor justitie en voor de volksgezondheid, notitie Kunstmatige bevruchting en draagmoederschap, 17 april 1989).

- 16 *Handelingen II* 1988/89, 20 706, UCV 45, p. 5 (Vaste Commissies voor justitie en voor de volksgezondheid, notitie Kunstmatige bevruchting en draagmoederschap, 17 april 1989).
- 17 *Handelingen II* 2001/02, 27 423, 7, p. 241 (Embryowet, 2 oktober 2001).
- 18 De embryowet diende allereerst om duidelijke wettelijke kaders te scheppen waarbinnen onderzoek kon plaatsvinden. Tevens werd de beschermwaardigheid van het embryo geregeld en enkele mogelijke onderzoekstrajecten werden ongewenst verklaard. Het kabinet ging niet uit van een absolute beschermwaardigheid van het embryo, maar van een toenemende beschermwaardigheid.
- 19 cf. *Handelingen II* 2001/02, 27 423, 7, p. 238 (Embryowet, 2 oktober 2001).
- 20 *Handelingen II* 2001/02, 27 423, 7, p. 238 (Embryowet, 2 oktober 2001).
- 21 *Handelingen II* 1988/89, 20 706, UCV 45, p. 5 (Vaste Commissies voor justitie en voor de volksgezondheid, notitie Kunstmatige bevruchting en draagmoederschap, 17 april 1989).
- 22 *Handelingen II* 2001/02, 27 423, 7, p. 241 (Embryowet, 2 oktober 2001).
- 23 Restembryo's zijn overtollige embryo's die overblijven na een ivf-behandeling en niet in de baarmoeder worden teruggeplaatst.
- 24 *Handelingen II* 2001/02, 27 423, 7, p. 244 (Embryowet, 2 oktober 2001).
- 25 Cf. *Handelingen II* 2007/08, 29 323, 104 (Pre-implantatie genetische diagnostiek, 2 juli 2008).
- 26 *Handelingen II* 2007/08, 29 323, 104, p. 7430-7431 (Pre-implantatie genetische diagnostiek, 2 juli 2008).



*Mens-zijn in een
veranderende wereld*

Medische ethiek behoort tot het hart van het CDA

Het CDA heeft medische ethiek tot een controversieel onderwerp verklaard en is op dit gebied zelfs irrelevant geworden. Er is echter geen reden om de ideologische veren af te schudden, want Nederland komt op terreinen als euthanasie en hulp bij zelfdoding in een verbijsterend isolement terecht. Het CDA moet blijven luisteren naar de eigen traditie en denken vanuit menselijke waardigheid als grondbeginsel van waaruit de autonomie wordt afgeleid, niet omgekeerd.

door *Theo Boer*

De auteur is universitair docent ethiek aan de Protestantse Theologische Universiteit te Utrecht.

VOOR EENIEDER DIE IN DE MEDISCHE ETHIEK, de gezondheidsethiek en de bio-ethiek actief was, was het CDA in de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw een betrouwbare aanspreekpartner. Vanuit het Wetenschappelijk Instituut kwamen nota's met een hoog inhoudelijk niveau: *Genen en grenzen*, *Zinvol leven* en *Humane biotechnologie*.¹ In partijprogramma's werd in medisch-ethisch opzicht de smalle straat bevaren tussen de Scylla van het theocratisch denken en de Charybdis van kleurloosheid en compromisbereidheid. Qua strategie en beleid ging het CDA met zijn tijd mee, maar het bleef de standpunten tegelijk ijkten aan de eigen beginselen. En als het over die beginselen ging, werd ook altijd weer teruggегреpen op officiële standpunten die de rooms-katholieke kerk en de voorlopers van de protestantse kerk in Nederland op het gebied van bijvoorbeeld euthanasie of de status van het embryo hadden ingenomen.

Het CDA bracht daarmee in praktijk wat Gerrit de Kruif in zijn boek *Waakzaam en nuchter* 'Dubbel denken' noemt.² Op basis van de tweerijkenleer van Augustinus en de reformatoren betoogt hij dat een christen

in de politiek twee keer moet denken: één keer vanuit de eigen, diep door-dachte overtuigingen over wat het leven waardevol maakt, en één keer vanuit het oogpunt van een plurale maatschappij waarin je anderen de hand reikt. Beide niveaus moet je beheersen. Als je alleen op het niveau van de eigen levensbeschouwing denkt, kom je uit op een theocratie. Als je alleen op het niveau van de politieke besluitvorming denkt, kom je uit bij puur pragmatisme.

Het CDA speelt pragmatisme en principalisme niet tegen elkaar uit en is daarom al decennialang een partij die het dubbele denken in het bloed zit. Het noemt zichzelf liever christendemocratisch dan christelijk. Er zit een vertaalslag tussen de godsdienstige moraal uit de traditie en de politieke moraal die je aantreft in het partijprogramma. Die vertaalslag maak je niet noodgedwongen, maar overtuigd. Je knarst niet met je tanden als je de theocratie kunt verwezenlijken, want je *wilt* dat namelijk helemaal niet, zelfs al zou de partij een nulletje achter haar zetelaantal in de Tweede Kamer kunnen zetten. Het Godsrijk komt later wel – en kán ook door de mens niet tot stand worden gebracht.³ Met Luther belijden we de noodzaak van een strikte scheiding tussen kerk en staat. De omgang met *deep pluralism* zit de partij in de vezels.

MEDISCHE ETHIEK CONTROVERSIEEL

Of moeten we zeggen: zat? Want wie het eerste niveau van denken niet beoefent, heeft ook op het tweede niveau weinig te zeggen. Op de een of andere manier is het onderwerp ‘medische ethiek’ sinds het noodgedwongen inderhaast geconcipeerde conceptpartijprogramma 2010 tot controversieel onderwerp verklaard. Nu moet je soms om des vredes wille inderdaad besluiten om over brandbare kwesties maar even geen standpunt in te nemen. Maar het is onbegrijpelijk dat het onderwerp ‘medische ethiek’ controversieel is verklaard. Heeft het CDA op het terrein van de medische

De pacificatie van de medische ethiek binnen het CDA heeft ertoe geleid dat de partij op dit terrein oververdoevend stil is geworden

ethiek dan alleen maar ruzie? Heeft het geen *common ground* om op te staan? En al zou iets controversieel zijn – wat medische ethiek mijns inziens echt niet is – juist dan zou je erover moeten spreken. Je zou dan kunnen afspreken dat de fractie zich op dit punt even niet uitlaat,

maar dat er in de partij juist gedegen over wordt gesproken. De enige reden waarom medische ethiek binnen het CDA controversieel is, is precies het feit dat erover wordt gezwegen. Wie met vrienden langs het huis van

de buren loopt en zegt: ‘Over *die* mensen zal ik het maar even niet hebben’, heeft de buren alleen al om die reden in diskrediet gebracht. Het besluit om de medische ethiek te apolitiseren schept dus op zichzelf al een nieuwe realiteit.

Met de medische ethiek heeft het CDA een van haar kroonjuwelen op het archiefkarretje gezet. En de pacificatie van de medische ethiek binnen de partij heeft ertoe geleid dat zij op dit terrein oorverdovend stil en deerniswekkend irrelevant is geworden. Wil het CDA het tweede denken weer kunnen beoefenen, dan moet het opnieuw het eerste onder de knie krijgen. Daarvoor moet de partij terug naar de bronnen en denken vanuit (menselijke) waardigheid als groundbeginsel van waaruit de autonomie wordt afgeleid, niet omgekeerd.

AUTONOMIE: VAN OORSPRONG GEEN SUBJECTIVISME

Om te beginnen is het goed om ons te realiseren dat autonomie door de ‘uitvinders’ ervan nooit is bedoeld in de betekenis van ‘doen wat ons goeddunkt’. Het begrip is in recente decennia gekaapt door voluntaristen – mensen die stellen dat de begrippen ‘goed’ en ‘kwaad’ teruggaan op individuele wilsbeslissingen en daarmee niet langer voor argumentatie vatbaar zijn. Bij de filosoof Kant, de *godfather* van het moderne autonomiedenken, komen autonomie en waardigheid op een voor christendemocraten interessante wijze bij elkaar. Hoewel Kant ervan uitgaat dat God een bestaansvoorwaarde is voor de moraal, is hij van mening dat God niet nodig is voor de inhoud ervan. We kunnen dat vergelijken met de relatie tussen ‘God’ en logica: twee keer twee is vier, met of zonder God. Zo maakt twee keer twee appels vier appels, met of zonder God. Maar God moet onze rekenkunst plus die appels wel eerst hebben geschapen, en het *nut* van rekenen is eveneens met het godsbestaan gegeven.

De status van de ethiek is voor Kant in dit opzicht vergelijkbaar met die van de logica. Maar evenmin als de logica en de ethiek van *God* afhankelijk zijn, zijn zij dat van de *mens*. Autonomie is nadrukkelijk niet ‘doen wat je wilt’; het is veeleer ‘leren nastreven wat goed is’. Daar zit een beslissend verschil, want als de moraal botst met jouw verlangens, is het niet gezegd dat de moraal dan maar moet buigen. Misschien moet je je verlangens aan een kritisch onderzoek onderwerpen. Autonomie is *niet* de vrijheid om te handelen, maar het vermogen om je op een eigenstandige wijze tot het goede te verhouden. Volgens Kant moet een moreel handelend mens niet zijn hormonen nalopen, geen dingen doen omdat hij dat lekker vindt of omdat hij anders straf krijgt, maar ze doen uit pure achting voor het goede. Je houdt je aan de moraal omdat je je ervan overtuigd hebt dat zij goed is. Autonomoos-zijn betekent innerlijk beschaafd worden. Je verlangens nalo-

pen is voor Kant eerder een kenmerk van onbeschaafdheid.

Dat alles betekent dat een autonoom mens volgens Kant niet afhankelijk is van de externe handelingsmogelijkheden die hem openstaan. Een geketende gevangene in een kleine kerker is volgens hedendaagse normen nauwelijks autonoom te noemen. Hij kan niet gaan of staan waar hij wil, een vakantie boeken, trouwen of een carrière maken. Toch kan zo iemand wel degelijk autonoom zijn. Want op de paar vierkante meters die hem resten kan hij nog kiezen of hij zijn bewaker als een mens behandelt of hem zal gaan minachten. Hij kan gaan wanhopen of besluiten de hoop levend te houden. Hij kan zichzelf beklagen of proberen zijn rug te rechte en menselijk te blijven. Natuurlijk is het mooi als je kunt kiezen. Voor je autonomie maakt het echter niet uit hoeveel je te kiezen hebt, als je maar waardig kiest. Toegepast op de moderne geneeskunde: het creëren van steeds meer handelingsopties (behandelingen) is mooi, maar is geen voorwaarde voor patiëntenaautonomie. Die kun je ook hebben door je met een rechte rug door een ziekte, handicap of andere aandoening heen te slaan. Zoals een Oost-Duitse vrouw het eens uitdrukte, die in de apotheose van de Tweede Wereldoorlog de zwaarste beproevingen had moeten doorstaan: 'Wissen Sie, man muss das Leben nehmen, so, wie es kommt.' Zij was een van de meest autonome mensen die ik ooit ontmoet heb.

Volgens Kant is daarom ook zelfdoding nadrukkelijk geen daad van autonomie. De beslissing om je eigen leven te beëindigen is evenmin autonoom te noemen als de beslissing van een volk om een dictator alle volmacht te geven, een democratische beslissing kan zijn. De beslissing om een einde te maken aan je leven mag dan op zichzelf een daad van uiterste zelfverwerkelijking zijn, maar vanaf het moment dat de thiopental en de pavulon door je aderen stromen is je autonomie voor eens en altijd ten einde.

Ik maak dit excurs naar de verlichting om daar ook mee te benadrukken hoezeer het inhoudelijk gerechtvaardigd is om inderdaad over een christelijk-humanistische (eventueel: joods-christelijk-humanistische) westerse traditie te spreken. Als het CDA kanttekeningen plaatst bij een al te voluntaristische invulling van het begrip autonomie, beroept het zich op dezelfde bronnen waar verlichte niet-religieuze partijen zich op beroepen. Er is geen reden om de ideologische veren af te schudden en evenmin om je in een onheuse tegenstelling tussen christendemocratie en Verlichting te laten forceren, maar juist alle reden om te blijven luisteren naar de traditie.

NEDERLAND ALS BUITENBEENTJE

Nederland is op het terrein van het denken over euthanasie en hulp bij zelf-

doding in een ronduit verbijsterend isolement terecht aan het komen. Een paar jaar geleden mocht ik in München in discussie met de Duitse minister van Justitie, toen nog in de grote coalitie van CDU en SPD, Brigitte Zypries.

*Nederland komt op terreinen
als euthanasie en hulp bij
zelfdoding in een verbijsterend
isolement terecht*

Zij bracht, namens haar partij de SPD, standpunten naar voren die je hier alleen nog bij de ChristenUnie en de SGP aantreft. Er is geen geciviliseerd land in de wereld waar de culturele elite met zo weinig besef voor traditie spreekt over de beschermwaardigheid van het leven

als in Nederland en Vlaanderen. En waar wij twintig jaar geleden onszelf nog verstonden als voorlopers, blijkt inmiddels dat wij de eenlingen van Europa geworden zijn. In internationale gremia – zowel in Europa als in de VS – is er in het algemeen wel enig begrip voor de Nederlandse euthanasiewet; ook elders heeft men immers ervaring met de noodsituaties waarin terminale patiënten (met name die met een uitgezaaide kanker) kunnen komen te verkeren. Maar zodra het gaat over de échte discussies in Nederland – euthanasie bij dementie, bij klaar zijn met leven, euthanasie bij mensen ‘die zich te pletter vervelen maar zich helaas niet dood vervelen’⁴ – verandert dat begrip in onbegrip, soms ook verbijstering: ‘Waar bent u in Nederland mee bezig?’ Eeuwenoude politieke tradities met een indrukwekkend trackrecord worden met voortvarendheid aan de straat gezet.

En het CDA? Dat verklaart euthanasie en hulp bij zelfdoding als brandgevaarlijk en weigert er in zijn conceptpartijprogramma zelfs in de voorzichtigste bewoordingen aandacht aan te geven. In het CDA lopen genoeg intelligente en empathische mensen rond om te begrijpen dat euthanasie soms een verdedigbare keuze kan zijn. Er is in het CDA dan ook vrijwel niemand die serieus wil voorstellen om de euthanasiewet terug te draaien. We hebben dat met regionale toetsingscommissies en SCEN-artsen goed geregeld. Maar tegelijk moeten we het meest vanzelfsprekende wel hardop durven zeggen: dat actieve levensbeëindiging een uitzondering moet blijven.

Kijk eens naar de sterrenhemel in een heldere nacht en je ziet miljoenen lichtjaren voor je ogen; je raakt gefascineerd en geïntimideerd door de dimensies in tijd en ruimte. Maar kijk dan eens naar je eigen handen en raak dan eens gefascineerd door de ongeëvenaarde complexiteit van je eigen bestaan. Onze eigen hersenen bevatten meer complexe verbindingen dan een hele Melkweg. De psalmist roept dan ook (in Psalm 8): de mens lijkt wel een God! We kunnen dat besef evengoed op een meer seculiere wijze weergeven: individueel menselijk leven, met zijn emoties, verlangens, gedrevenheid, verontwaardiging en berusting, is een uitzondering op de regel van

doodsheid en leegheid. Vandaar dat we spreken over een plicht om het leven te beschermen. Je houdt ervan, je adoreert het, het reflecteert voor de christendemocraat bovendien ook de creativiteit en goedheid van een ontwerper. Moedwillig het leven beëindigen doe je pas in uiterste noodzaak, en zeker niet omdat er sprake is van eenzaamheid, verveling, sociale exclusie, slechte zorg of een combinatie van deze oorzaken. Die boodschap wordt door bijna alle politieke partijen in Europa uitgedragen. Maar het CDA? Dat heeft het onderwerp controversieel verklaard. Wie het begrijpt, mag het zeggen.

WAARDIGHEID VAN INDIVIDUEN EN VAN DE GEMEENSCHAP

Het klopt helaas wel dat in sommige situaties de menselijke waardigheid ernstig onder druk staat. Niemand wil graag dement worden. Hoewel we ook mensen zien die heel waardig dement zijn – dat moet ook gezegd – is en blijft dementie een ziekte die de waardigheid van de betrokkene en het uithoudingsvermogen van zijn omgeving ernstig op de proef stelt.

Niettemin wil ik in dit verband een gedachte noemen die ik, vrij naar Augustinus, als volgt weergeef: de waarde van het geheel kan worden benadrukt door de aangevochtenheid van de waarde bij bepaalde individuen.⁵ Juist omdat je weet hoe mensen bedoeld zijn, zorg je goed voor mensen bij wie die bedoeling onder druk staat. Op een vergelijkbare wijze kan het gebrek aan wilsbekwaamheid bij sommigen ertoe bijdragen dat mensen hun eigen wilsbekwaamheid in verantwoordelijkheid ten behoeve van het zwakke gaan aanwenden. Het zwakke hoort erbij; het wordt door het sterke

Het zwakke hoort erbij; het wordt door het sterke gedragen

gedragen en de sterkte van het sterke wordt overtuigender naarmate de sterke zich neerbuigt en het zwakke opricht.

Het lijkt voor de moderne mens echter steeds moeilijker te worden om tegenslag en lijden een plaats te

geven in het leven.⁶ Dat blijkt bijvoorbeeld uit de opkomst van de voorspellende geneeskunde. Sommige voorspellingen zijn zeker: vroeg onderzoek kan bijvoorbeeld de aanwezigheid van multiple sclerose vaststellen zonder dat er ook maar één symptoom van voelbaar is, en prenataal onderzoek kan de aanwezigheid van het syndroom van Down aantonen terwijl de ouders nog geen enkele verdenking hebben. Veel méér onderzoek spreekt in termen van kansen. Je kunt drager zijn van het borstkankergen, met als consequentie dat je een kans hebt van 40 procent om voor je veertigste aan borstkanker te sterven. Dokters zullen je kunnen vertellen dat je een kans hebt van 30 procent om voor je zestigste alzheimer te krijgen en, ja, we we-

ten inmiddels ook dat 88 procent van de mannen van 88 jaar oud prostaatkanker heeft – op die leeftijd overigens niet erg agressief meer en daardoor vaak onopgemerkt.

De curve van wat voorspeld kan worden gaat al decennialang scherp omhoog en zal dat blijven doen. Het is een kwestie van jaren of we kunnen onze genen voor een betaalbare prijs compleet in kaart laten brengen: het duizenddollargenoom. Nu gaat ook de curve van de ziekten die wij kunnen behandelen al jaren omhoog. Het interessante is echter dat de curven geen gelijk verloop hebben: die van wat wij *weten* gaat steiler omhoog dan die van wat wij kunnen *behandelen*. Die laatste curve zou, gezien de toenemende kosten van de zorg en het te verwachten gebrek aan arbeidskrachten, misschien zelfs kunnen gaan afvlakken. En dat betekent naar mijn stellige overtuiging dat we in de komende eeuw juist meer de ervaring zullen opdoen dat we speelbal zijn van ziekte en gezondheid. Met dat toenemende verschil tussen ‘weten’ en ‘er wat aan kunnen doen’ zullen wij moeten leren leven.

Maar juist hierin kunnen christendemocraten teruggrijpen op een rijke traditie. Zij weten dat het leven niet genoten moet worden, zoals hedonisten en volutaristen tegen alle verdrukking nog volhouden, maar dat het leven geleefd moet worden. In een recent onderzoek naar de visie van de kerkvaders op medisch-ethische vraagstukken is mij vooral één ding duidelijk geworden: dat de woorden patiënt en geduld in het Latijn hetzelfde waren (je ziet het nog in het Engels en het Frans terug) en dat dat niet toevallig is.⁷ Hoe erg ziekten en aandoeningen ook zijn, ze kunnen ons leren om bepaalde menselijke kwaliteiten op te doen die we anders niet zouden hebben geleerd. Je gunt mensen natuurlijk louter voorspoed, maar het troostrijke van tegenspoed is dat zij soms een stimulans en een lakmoesproef kan zijn voor je waardigheid. De gezondheidszorg is daarmee dus niet alleen een plek waar mensen worden gerepareerd, maar ook een vindplaats van morele kwaliteiten. Dat is goed nieuws voor eenieder die het lijden van mensen serieus neemt – te midden van het vele slechte nieuws dat ons over onze gezondheid, onze waardigheid en onze kwaliteit van leven ook bereikt. En het CDA? Omdat de christendemocratie kan teruggrijpen op een rijke traditie liggen er legio kansen voor het CDA om het debat over medische ethiek in Nederland te voorzien van de broodnodige morele en geestelijke dimensies.

Noten

1 E. Bleumink e.a., *Genen en grenzen. Een christen-democratische bijdrage aan de discussie over de gentechnologie.*

Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 1992; E.M.H. Hirsch Ballin en E. Schroten, *Zinvol leven. Een christen-democratische bijdrage aan de discussie over draagmoederschap,*

- kunstmatige inseminatie, gift en in vitro fertilisatie*. Deventer/Den Haag: Van Loghum Slaterus/Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 1988; R.H.M.V. Hoedemaekers, *Humane biotechnologie. Een studie naar menswaardige toepassingen van nieuwe biotechnische mogelijkheden*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2003.
- 2 G.G. de Kruijf, *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*. Baarn: Ten Have, 1994.
 - 3 Vergelijk ook Reinhold Niebuhr indrukwekkende boek *Moral man and immoral society* (1932; recentste uitgave Londen: Continuum, 2005). Niebuhr noemt het enerzijds een ketterij om te denken dat mensen het Godsrijk op aarde kunnen realiseren, anderzijds wijst hij het ook scherp af om het politieke helemaal niet met je evangelische idealen te bekritisieren.
 - 4 Gezondheidsminister Els Borst direct na het aannemen van de euthanasiewet door de Tweede Kamer in april 2001 (*NRC Handelsblad*, 14 april 2001).
 - 5 Aurelius Augustinus, *De stad van God* (vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld). Baarn: Ambo 1983, pp. 744-746 (*De civitate Dei* 16, 8). De context waarover Augustinus spreekt is hier die van handicaps.
 - 6 Christen Democratisch Jongeren Appel, *Raadstuk Medische ethiek*. Den Haag: CDJA, 2010, p. 5.
 - 7 Th.A. Boer en A.S. Groenewoud, *Vroeg-christelijke denkers en hedendaagse morele zorgdilemma's*. Den Haag: ZonMw, 2012 (te verschijnen).

Waardig oud worden, waardig sterven

Zo uitgewoond zijn door je leeftijd dat je er levensmoe van bent geworden – het overkomt steeds meer tachtigers en negentigers. Maar een waardige ouderdom omvat meer dan een subjectieve ervaring. In onze samenleving dreigen ouderen hun waardigheid te verliezen doordat zij ondergewaardeerd en vergeten worden. Zij hebben echter meer en andere verdiensten dan die in een competitieve prestatie maatschappij zichtbaar worden. De waardigheid van ouderen vereist dat we naar hen opzien, maar ook naar hen omzien. Het maakt ons, jongeren en ouderen beide, humaner.

door *Frits de Lange*

De auteur is hoogleraar ethiek aan de Protestantse Theologische Universiteit te Kampen. Hij publiceerde onder andere *Waardigheid. Voor wie oud wil worden*.

DOOR DE MEDISCHE TECHNOLOGIE is de moderne samenleving in staat om het leven van ouderen langer te laten duren dan ze zelf in de meeste gevallen zouden willen. Artsen kunnen doorbehandelen tot het bittere einde.¹ Van een natuurlijke dood is nauwelijks meer sprake. Het levenseinde van iemand die niet langer in staat is vorm aan zijn leven te geven, maar tegen wil en dank in leven moet blijven omdat de dood hem niet komt halen – zo'n levenseinde noemen we met recht 'ontluisterend'.

Ook al lijkt het probleem nieuw, het is van alle tijden. 'De zeer hoge ouderdom heeft maar weinig mensen aan hun einde gebracht zonder dat hij afbreuk deed aan hun waardigheid', stelt Seneca vast. Hij wist wat hem te doen stond. 'Ik zal de oude dag niet opgeven als die mij geheel voor mijzelf intact laat, althans geheel in mijn betere deel. Maar als hij mijn geest begint op te schudden en er stukken van begint weg te halen, als hij mij niet

zozeer het leven laat als wel mijn levensadem, dan spring ik van het wrakke en vervallende gebouw.² Seneca zelf hield woord, enkele jaren nadat hij zijn brieven aan Lucilius schreef. Al was het niet de ouderdom zelf, maar keizer Nero die hem dwong de hand aan zichzelf te slaan.

HET ERVAREN VERLIES VAN WAARDIGHEID IN DE OUDERDOM

Was hoogbejaarde zelfdoding in de tijd van Seneca nog een filosofische puzzel bij hoge uitzondering, voor de huidige generatie ouderen wordt de optie een moreel dilemma en een dagelijkse verzoeking. Zo uitgewoond

*Voor de huidige generatie
ouderen wordt hoogbejaarde
zelfdoding een moreel dilemma
en een dagelijkse verzoeking*

zijn door je leeftijd dat je er levensmoe van bent geworden – het overkomt steeds meer tachtigers en negentigers. Je leeft nog, maar in een lichaam dat jou overleefd heeft. Wordt het geen tijd om dan maar uit het verweerde en bouwval-
lige huis te springen, voordat het

helemaal ineenstort? In vroeger dagen was de levensloop wreder, bruter, korter. De dood kwam je doorgaans snel halen. Nu duurt dat soms zo lang dat je kunt denken dat hij je vergeten is. Dan hoef je geen Hugo Claus of J.J. Voskuil te heten – beide schrijvers vroegen om euthanasie en kregen het – om hem zelf de hand te willen reiken. Van het leven kun je blijkbaar genoeg krijgen. Niet omdat je niet meer van het leven zou houden, maar omdat je er zoveel van gehad hebt dat er gewoon niets meer bij kan. Wat is een waardige ouderdom? Wat is waardig sterven?

Iedereen die van nabij de moeiten van de hoge ouderdom kent, zal blij zijn met de aandacht die de initiatiefgroep Uit Vrije Wil, samen met de Nederlandse Vereniging voor een Vrijwillig Levenseinde (NVVE), met het burgerinitiatief Voltooid Leven voor een waardig levenseinde vroeg. Nu is al een op de vier vijftenzestigplussers tachtig jaar of ouder, in 2050 zullen dat er twee op de vijf zijn. Was de ouderdom ooit een toevalstreffer, nu kun je er bijna op rekenen. We kunnen ons er beter massaal op voorbereiden, en het burgerinitiatief helpt daarbij. Echter, door de focus zo exclusief op hulp bij zelfdoding te richten, mist de campagne mijns inziens haar doel om op zijn minst twee redenen. Allereerst dreigt de belangrijkste problematiek van het ouder worden (het zoeken naar een waardige levensavond voorafgaande aan het sterven) erdoor te worden versluierd. Vervolgens wordt waardigheid strikt persoonlijk opgevat, en nagenoeg vereenzelvigd met rationele zelfbeschikking. Andere factoren die bepalend kunnen zijn voor de ervaring van persoonlijke waardigheid en de relationele dimensie

in waardigheid (pregnant in het geding bij het beroep op anderen – arts, hulpverleners, familie – bij het helpen sterven) worden daarmee aan het zelfbeschikkingsrecht ondergeschikt gemaakt. Bovendien is waardigheid breder dan persoonlijke waardigheid. Waardigheid bezit ook een inherente en relationele dimensie die – zo wil ik in het vervolg beweren – in het vertoog over een waardige ouderdom meegewogen moeten worden.

PERSOONLIJKE WAARDIGHEID: KUNNEN LEVEN ZOALS JIJ WILT

Het gaat, aldus de NVVE in haar nota *Perspectieven op waardig sterven*,³ om mensen met een voltooid leven, ‘die worden geconfronteerd met een fysieke, sociale en emotionele ontluistering, die hun gevoelens van eigenwaarde zo ondermijnen, dat zij invoelbaar gaan verlangen naar de dood. Zij zijn in hun beleving te oud geworden en willen verlost worden van hun leven.’ Voor deze mensen, ‘voor wie de persoonlijke waardigheid onomkeerbaar verloren is gegaan en van wie het leven naar eigen beleving geheel is voltooid’, bepleit de NVVE straffeloze stervenshulp. Om daarvoor wettelijk ruimte te creëren, stelt ze een uitbreiding van de zorgvuldigheidscriteria voor: naast ‘uitzichtloos en ondraaglijk lijden’, kan nu ook het ‘onomkeerbaar verlies aan persoonlijke waardigheid’ een overweging zijn die iemand vrijwaart van rechtsvervolging. Hij mag je helpen sterven, ook als hij geen dokter is.

Wat is voltooid? Wat is waardig? Of en wanneer een leven voltooid is, gedaan is wat gedaan moest worden, alles van waarde achter iemand ligt, elke nieuwe dag een kweuling is, het bestaan als leeg en zinloos beleefd wordt – allemaal omschrijvingen uit het genoemde rapport – het is uiteindelijk aan mensen zelf om dat uit te maken. Totale afhankelijkheid, regieverlies, daarover kun je met elkaar wellicht tot een gedeelde maatstaf komen. Maar gevoelens van vernedering, schaamte, ontluistering, ondermijning van eigenwaarde, het zijn en blijven subjectieve gevoelens. Uiteindelijk zal niemand anders het verlies van waardigheid kunnen toetsen dan de levensmoede oudere zelf. Daarmee wordt een mogelijk toetsingsprobleem zowel omzeild als opgelost: consistentie en persistentie in het persoonlijke oordeel van de betrokkene is het enige criterium voor rechtsgeldigheid.

Ik denk dat de NVVE een wezenlijk element in het waardigheidsvertoog te pakken heeft. Waardigheid is verbonden met het vermogen van mensen om hun leven vorm te geven zoals zij dat willen. Een leven te leiden overeenkomstig de waarden die zij belangrijk vinden. De discussie daarover wordt echter vertroebeld door de veronderstelling dat deze autonomie ook veronderstelt dat je onafhankelijk van de zorg van anderen bent en over al je geestelijke vermogens beschikt. Autonomie als rationele zelfsturing

en regievoering. Zelfrespect en gevoel van eigenwaarde zijn mijns inziens verbonden met de persoonlijke ervaring dat je overeenkomstig de waarden kunt leven waar jij voor staat. Dat kan zelfcontrole zijn, maar het kunnen ook waarden zijn als verbondenheid met anderen, genieten van kleine dingen als behaaglijke warmte, een knuffel, een goede maaltijd, zonlicht aan een blauwe hemel. Wat persoonlijke waardigheid is, verschilt per persoon en maakt elk mens uniek.

INHERENTE WAARDIGHEID: TOT DE LAATSTE SNIK

Een waardige ouderdom omvat echter meer dan een subjectieve ervaring. Waardigheid kan ook worden beschreven als een onvervreemdbare, inherente menselijke kwaliteit, die hoort bij de essentie van wat menselijk is. In religieuze kring verbindt men dat met de overtuiging dat elk mens geschapen is naar het beeld van God. In de rooms-katholieke moraaltheologie wordt op grond hiervan de absolute beschermwaardigheid van het menselijke leven verdedigd, vanaf de conceptie tot het levenseinde.⁴ Maar er is ook een seculiere variant. In het mensenrechtenvertoog wordt – aldus de preambule van de Universele verklaring van de rechten van de mens – waardigheid ook aan de menselijke natuur als zodanig toegekend. ‘Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren. Zij zijn begiftigd met verstand en geweten, en behoren zich jegens elkander in een geest van broederschap te gedragen.’ In het spoor van een traditie die reikt vanaf de stoa tot en met Immanuel Kant, lijkt waardigheid hier te worden verbonden aan het feit dat mensen redelijke wezens zijn. Die restrictieve opvatting van inherente waardigheid beheerst ook het debat over een waardig levenseinde. ‘Zonder de rede heeft het voor mij geen zin’, zei de Vlaamse filosoof Etienne Vermeersch in een interview naar aanleiding van het zelfgekozen levenseinde van zijn dementerende vriend Hugo Claus, want ‘het geluk van een varken dat goed gevoed wordt, hoeft van mij niet’.⁵ Bij wie de rede langzaam uitdooft omdat hij dementeert, verschrompelt dan per definitie de menselijke waardigheid. Je mag je persoonlijke waardigheid natuurlijk zo ervaren: mijn leven is zinloos als ik ga dementeren. Maar zij wordt echter ten onrechte gepresenteerd als inherente waardigheid als zij wordt veralgemeniseerd tot een rechtsgrond voor euthanasie.

Er is in het mensenrechtenvertoog een andere, breder fundament voor het spreken over inherente waardigheid. Menselijke waardigheid berust niet op een helder functionerend brein, maar op het simpele feit dat mensen uit mensen geboren zijn. Dan deelt ook het ernstig verstandelijk gehandicapte kind en de dementerende oudere in inherente waardigheid. Het verwijt dat men zich daarmee schuldig maakt aan een voorkeursbe-

handeling van de menselijke soort (speciesisme) is in dit verband onweerlegbaar.⁶ Die constatering is juist; de conclusie dat het voortrekken van mensen niet gerechtvaardigd zou zijn, hoeft daarentegen niet bij voorbaat te worden onderschreven. Ethiek blijft ethiek vanuit menselijk perspectief; niet omdat mensen superieur zouden zijn aan dieren, maar omdat we tegenover onze menselijke soortgenoten bijzondere verplichtingen hebben.

De collectieve angst voor het verlies van cognitieve vermogens snoert het begrip van waardigheid echter ontoelaatbaar in. Onze menselijkheid zit niet alleen in ons hoofd, maar ook in ons hart, onze huid en onze han-

Onze menselijkheid zit niet alleen in ons hoofd, maar ook in ons hart, onze huid, onze handen en de intimiteit met anderen

den, de intimiteit met anderen. Wij zijn meer dan ons brein; wij zijn een menselijk lijf. Door deze dimensie van inherente waardigheid – hetzij vanuit een seculier mensenrechtenvertoog, hetzij vanuit een religieuze levensovertuiging – in het debat over een goede oude dag te rehabiliteren, ontvangt het een radicale

ethische impuls. Immers, of men nu *compos mentis* is of dementerend, net komt kijken of er bijna geweest is, elk mens zal dan op grond van zijn inherente waardigheid tot aan zijn laatste snik absoluut beschermwaardig zijn, hoe oud, uit- of afgeleefd hij ook is.

SOCIALE WAARDIGHEID: DE WAARDERING VAN STATUS, VERDIENSTE EN ZORG

Er is nog een derde betekenislaag in waardigheid, die in relatie tot de ouderdom relevant wordt. Sinds Cicero's *De officiis* wordt *dignitas* ook verbonden aan sociale status en maatschappelijke verdienste. Ook die sociale dimensie moeten we bij het debat over een waardige ouderdom betrekken. Duidelijk wordt daarbij dat waardigheid geen abstract begrip is, maar ingebed ligt in sociale erkenningspraktijken. Ook persoonlijke en inherente waardigheid is een te erkennen waardigheid, die om bevestiging vraagt. Dat geldt echter bij uitstek voor sociale waardigheid. Sociale waardigheid berust op waardering door anderen. Wellicht krijgen sommige hoogbejaarde ouderen het gevoel dat hun leven achter de rug is, doordat hun dat door anderen wordt aangepraat. Ze hebben het gevoel niet meer van nut te zijn en anderen tot last. Ze worden niet meer gewaardeerd, noch om wat ze in hun jongere jaren hebben bijgedragen aan de samenleving, noch om wat ze nu doen, betekenen en wie ze voor anderen zijn. 'Opa moet maar eens ophouden het altijd over vroeger te hebben.'

Oude mensen verliezen hun sociale waardigheid doordat zij onderge-

waardeerd en achteloos verwaarloosd en vergeten worden. Zij hebben echter meer en andere verdiensten dan die in een competitieve prestatie maatschappij zichtbaar worden. Ze leveren een onschatbare bijdrage aan de informele economie. De wijze levenskunst van een sterke persoonlijkheid kan van grotere betekenis zijn dan productiviteit en performance. Dit zijn allemaal nog ‘prestaties’ van ouderen. Maar de grootste maatschappelijke waarde die hoogbejaarden representeren, ligt misschien wel in het simpele feit dat zij hoogbejaard zijn. Een waardige oude dag vereist de rehabilita-

Een waardige oude dag vereist de rehabilitatie van de status van senioriteit: de waardering van de ouderdom omwille van de ouderdom

tie van de status van senioriteit: de waardering van de ouderdom omwille van de ouderdom.⁷

De sociale waardigheid van ouderen ligt niet opgesloten in henzelf – intrinsiek, persoonlijk – maar omvat de erkenningspraktijken van de samenleving als geheel. Is onze maatschappij er één waarin oude-

ren ertoe doen? Dat kan tot uitdrukking komen in de waardering voor hun prestaties, hun status als senior, maar ook in waardering voor de zorg die zij verlenen en ontvangen. In economisch zware tijden wordt de zorg aan ouderen vooral als kostenpost beschouwd. De zorgkosten groeien na het vijftenzestigste levensjaar explosief. De groei in de ouderenzorg is echter niet alleen een probleem maar ook een kans: zij kan tot een zorgzamere samenleving leiden.

Sociale waardigheid heeft een relationeel, wederkerig aspect. Erkende waardigheid slaat terug op degene die haar erkent. Waardigheid komt nooit van één kant. Dat wordt bij uitstek zichtbaar in zorgrelaties.⁸ Voor mensen die om elkaar geven is waardigheid een zaak van geven en ontvangen. Het initiatief van een zorgrelatie ligt weliswaar in de spontane welwillendheid van degene die zich in goedheid ontfermt over de ander, maar, al ontspringt het mededogen eenzijdig, de noodlijdende geeft veel terug: in het ontvangen van de zorg brengt hij de zorggever zijn eigen kwetsbare behoefte te binnen, waarin hij afhankelijk is van de zorg van anderen.

In dit voor elkaar kunnen zorgen te midden van de tragedie van het leven ligt de grandeur van mensen. Het maakt ons humaan. Honderdduizenden werkers in de mantel- en professionele zorg ervaren het dagelijks. De wederkerige waardering van het behoeftig zijn en kunnen zorgen voor elkaar – het is een aspect van de sociale waardigheid dat in de discussie over een waardige ouderdom nadrukkelijk betrokken hoort te worden. De waardigheid van ouderen vereist dat we naar hen opzien, maar ook naar hen omzien. Het maakt ons, jongeren en ouderen beide, humaner. Hoe meer

ouderenzorg en hoe beter de ouderenzorg, des te waardiger een samenleving. En des te minder zullen ouderen de neiging hebben het voor gezien te houden.

CONCLUSIE

Persoonlijke, inherente en sociale waardigheid horen alle drie in het debat over een waardige ouderdom en een waardig levenseinde te worden betrokken. Een evenwichtige afweging is van belang. In de exclusieve concentratie op persoonlijke waardigheid in het debat over vrijwillige levensbeëindiging – vaak verengd tot rationele zelfsturing – wordt het waardigheidsbegrip eenzijdig scheefgetrokken. Maar ook in het verabsoluteren van inherente waardigheid (van conceptie tot levenseinde) wordt het begrip ten onrechte gemonopoliseerd. Waardigheid is veeleer een sociale erkenningspraktijk waarin zowel de waardering voor haar objectiviteit als voor haar subjectieve ervaringsdimensie in het geding is. Dat laatste – ‘in het geding’ – moet letterlijk genomen worden: het debat over waardigheid is een voortdurende strijd om inzicht in wat menselijk is.

Noten

- 1 Vgl. het interview ‘Die dermatoloog en longarts zijn niet wijs’ met geriater Jos Slaets (*NRC Handelsblad*, 8 oktober 2011: ‘Oudere patiënten worden “van de ene specialist naar de andere gevoetbald”.’)
- 2 Seneca, *Brieven aan Lucilius*, brief 58.
- 3 De nota is te vinden op www.nvve.nl/assets/nvve/nieuws/Perspectievennota.pdf.
- 4 Vgl. bijv. *Dignitas Personae*, Congregatie voor de Geloofsleer, september 2008: ‘De werkelijkheid van de mens gedurende zijn gehele leven, zowel vóór als na de geboorte, maakt het ons niet mogelijk hetzij een verandering van wezen, hetzij een gradatie in morele waarde te veronderstellen, daar hij volledige antropologische en ethische status bezit. Het menselijk embryo heeft daarom vanaf het eerste begin de waardigheid die een persoon toekomt.’
- 5 Petra de Koning, ‘Zonder de rede is leven zinloos’. Interview met Etienne Vermeersch. *NRC Handelsblad*, 29 maart 2008.
- 6 De term speciesisme is gemunt door de psycholoog Richard Ryder in 1970, maar bekend geworden door het werk van de ethicus Peter Singer.
- 7 Margaret Morganth Gullette, *Aged by Culture*. Chicago & Londen: The University of Chicago Press 2004.
- 8 Vgl. Annelies van Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*. Kampen: Klement, 2005; en idem, *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*. Kampen: Klement, 2008.

De maakbare mens en de biotechnologische revolutie

‘Mensverbetering’ is allang niet meer zo futuristisch als in de tijd dat Aldous Huxley zijn Brave New World schreef. De opkomst van de biotechnologie maakt de vormgeving en herschepping van het menselijk leven in de nabije toekomst op verschillende manieren mogelijk. Daarmee is de mens in staat om diep in te grijpen in zijn eigen natuur en die zelfs fundamenteel te veranderen. Hoe kan echter worden voorkomen dat het streven naar maakbaarheid erin resulteert dat we intussen onze waardigheid verliezen?

door *Ineke Malsch*

De auteur promoveerde op een studie naar de ethische aspecten van nanotechnologie en is directeur-eigenaar van Malsch TechnoValuation, een bedrijf dat adviseert over de maatschappelijke en ethische aspecten van nieuwe technologieën.

ONDER INVLOED VAN RECENTE TECHNOLOGISCHE ontwikkelingen wordt de laatste tien jaar een hernieuwd debat over mensverbetering (*human enhancement*) gevoerd. Ontwikkelingen op het gebied van (medische) nanotechnologie, convergerende technologieën (nano-, bio- en informatietechnologie en cognitieve wetenschappen), hersenonderzoek en geïmplanteerde microchips stellen politiek en maatschappij voor geheel nieuwe vragen. Het debat over mensverbetering wordt voornamelijk in internationale fora gevoerd, maar in Nederland is er aandacht voor bij onder andere het Rathenau Instituut. Door verschillende Europese parlementaire organisaties voor *technology assessment* worden vier soorten mensverbetering onderscheiden: stemmingsverbeteringen, cognitieve verbeteringen, lichamelijke verbeteringen en verlenging van de levensverwachting.¹ Veel van de middelen die bij mensverbetering gebruikt worden zijn medicijnen met een tijdelijk effect, of technologieën die het

menselijk functioneren ondersteunen zonder onderdeel te worden van het lichaam, zoals robotpakken. Andere soorten technologieën hebben echter wel permanent invloed op het lichaam of de geest van een individu of diens nageslacht. Vooral medische technologie die wordt ontwikkeld om zieke of gehandicapte mensen te genezen, zou in tweede instantie gebruikt kunnen worden om gezonde mensen te verbeteren.

MEDISCHE TECHNOLOGIEËN EN MENSVERBETERING

Verschillende medische technologieën kunnen en zullen in de toekomst worden aangewend om de mens lichamelijk of geestelijk te verbeteren. Allereerst is dat het geval bij de preventieve geneeskunde. Hoewel dit meestal niet als mensverbetering wordt gezien, kan zij wel bijdragen aan de medicalisering van gezonde mensen en daarmee van invloed zijn op het menselijk zelfbeeld, zoals bij ritalin. Ten tweede moet worden gedacht aan implantaten en prothesen voor zieken en gehandicapten, zoals pacemakers, cochleaire, netvlies- of neuro-implantaten (bijvoorbeeld *deep brain stimulation* voor parkinson of depressie) en arm- of beenprothesen die aangesloten worden op het zenuwstelsel. Tot nu toe worden ook deze technologieën alleen gebruikt voor medische toepassingen. Er zijn echter discussies over de wenselijkheid van andere maatschappelijk nuttige toepassingen, zoals het brandbestendig maken van de lichamen van brandweermensen.² Een derde toepassing wordt gevormd door brein-machine-interfaces, waarmee hersenen aan computers worden gekoppeld. Momenteel wordt er geëxperimenteerd op apen en mensen, vooral om gehandicapten te helpen, bijvoorbeeld mensen met een locked-insyndroom. Maar hoogleraar Kevin Warwick en zijn studenten experimenteren ook met niet-medische enhancementtoepassingen, zoals een chip waarmee man en vrouw intieme gevoelens kunnen uitwisselen en een implantaat in de vingertop waarmee door muren heen 'gevoeld' kan worden.³ Deze toepassingen kunnen op langere termijn op grote schaal gebruikt worden bij mensverbetering. Een vierde en verdergaande medische technologie is de regeneratieve geneeskunde. Hierin wordt veel onderzoek gedaan naar kunstmatige weefsels en organen ter vervanging van ontbrekende of zieke lichaamsdelen, zoals kunst huid, botweefsel en kunsthart. Transhumanisten, zoals Aubrey de Grey, stellen deze vervangingsgeneeskunde te willen gebruiken om langer of zelfs eeuwig te kunnen leven. Zij zien het lichaam als een auto: kapotte onderdelen kunnen ongelimiteerd vervangen worden. Ten slotte moet nog worden gewezen op pre-implantaire genetische diagnostiek (pgd), ofwel embryoscreening. Deze technologie wordt momenteel op grote schaal gebruikt in combinatie met ivf en selecteert em-

bryo's op (mogelijke) ziekten of gebreken.

Technologieën met implicaties voor mensverbetering worden momenteel voornamelijk ontwikkeld voor medische, militaire en sporttoepassingen. Hiervan zijn de medische het belangrijkste, omdat de relevante militaire toepassingen veelal ook worden ontwikkeld voor medische doeleinden, zoals kunstledematen voor oorlogsgewonden. Hetzelfde geldt voor 'innovatie' in de sport, die eveneens vaak een secundaire toepassing is van technologie die in eerste instantie voor medische doeleinden is ontwikkeld. Een bekend voorbeeld is het illegaal gebruik van medicijnen als doping. Het probleem lijkt hier op dit moment echter niet zozeer te liggen in technologieontwikkeling of een gebrek aan regelgeving.⁴ De moeilijkheid is dat er lastig grijpbare sociale bewegingen zijn die experimenteren met nieuwe toepassingen van innovatieve, vooral medische technologie. Wie de betrokkenen zijn en hoe massaal deze bewegingen zijn is nog niet systematisch onderzocht.

BOTSENDE MENSBEELDEN

De recente discussie over de invloed van nieuwe technologie op ons menszijn is niet nieuw. Het is slechts een nieuwe fase in een eeuwenoud debat over futuristische toekomstscenario's over de mens, waarbij verschillende mensbeelden botsen. In de huidige discussie over mensverbetering spelen vier mensbeelden een rol: de mens als *imago Dei* (beeld van God), het kantiaanse persoonsbegrip, de mens als rationeel dier en de mens als biologische machine. In de eerste drie concepten speelt de menselijke waardigheid een belangrijke rol.

Wie de mens ziet als *imago Dei* maakt een categorisch onderscheid tussen wat geschapen is door God en wat door de mens is gemaakt. De mens heeft daarbij een bijzondere positie als rentmeester van de schepping. In het kantiaanse persoonsbegrip moeten het natuurlijke menselijke lichaam en de geest worden ontwikkeld in de sociale context van een menselijke beschaving. Het natuurlijke en het kunstmatige worden onderscheiden, maar zijn wel met elkaar verbonden.⁵ In een kritiek op het kantiaanse persoonsbegrip benadrukt Martha Nussbaum in navolging van Aristoteles juist de natuurlijke oorsprong van de mens als een rationeel dier.⁶ Het kunstmatige kan dan een middel zijn om mens en dier te helpen de natuurlijke capaciteiten te ontwikkelen die eigen zijn aan hun soort. Alleen diegenen die de mens vooral zien als biologische machine kennen geen bijzondere (bescherm)waardigheid toe aan de mensheid. Sommige aanhangers van deze stroming kunnen zelfs niet wachten tot de homo sapiens wordt opgevolgd door een posthumane levensvorm.

De menselijke waardigheid kan dus een breed geaccepteerde grond bieden om grenzen te stellen aan het verbeteren van mensen met technologische middelen.⁷ Niet voor niets schrijft het Handvest van de grondrechten van

Sommige wetenschappers kunnen niet wachten tot de homo sapiens wordt opgevolgd door een posthumane levensvorm

de Europese Unie (2000) voor dat de menselijke waardigheid beschermd moet worden. Inmiddels maakt dit ook deel uit van het Verdrag van Lisabon. De menselijke waardigheid is helaas echter een vaag en veel betwist filosofisch concept en daarom op zichzelf minder geschikt om de

toepassing van nieuwe technologie voor mensverbetering mee aan banden te leggen. Maar menselijke waardigheid krijgt wel handen en voeten door twee daaraan verwante filosofische concepten: de mensenrechten en de opdracht voor de mens om verantwoordelijkheid te dragen (dit laatste geldt a fortiori in de filosofie die de mens als *imago Dei* tot uitgangspunt heeft). Moderne mensenrechten benadrukken het recht op bescherming van de individuele burger door de soevereine overheid tegen tal van bedreigingen, waaronder ook technologische middelen. De verantwoordelijkheid van ieder mens benadrukt in dit opzicht de eigen rol van verschillende individuen en groepen, publieke en private partijen om de naaste, de samenleving en het milieu te beschermen tegen de negatieve effecten van technologie.

Niettemin blijven ook mensenrechten tot op zekere hoogte inherent ambigu. Enerzijds heeft ieder mens vanuit ethisch perspectief onvervreembare rechten door het enkele feit dat hij of zij mens is. Anderzijds moeten mensenrechten uitgewerkt worden in vaak tegenstrijdige juridische formuleringen, die gegarandeerd worden binnen een politiek systeem op basis van menselijke oordelen. Naast een ethische component van universele fundamentele rechten is er een juridische component van positieve formuleringen van burgerrechten in nationale en internationale wetgeving. Beide aspecten zijn van belang om technologie voor mensverbetering onder controle te brengen, maar elk op een verschillende manier. In de discussie maakt men namelijk onderscheid tussen radicale mensverbetering op lange termijn en geleidelijke mensverbetering op korte termijn.

VORMEN VAN MENSVERBETERING: RADICAAL EN GELEIDELIJK

Radicale mensverbetering geeft een individu door ingrepen in het lichaam of de geest onomkeerbare eigenschappen die bovenmenselijk zijn. Denk bijvoorbeeld aan buitenzintuiglijke waarneming, veel grotere fysieke kracht of een grotere geheugencapaciteit. Afgezien van enkele spraakma-

kende experimenten is dergelijke radicale mensverbetering momenteel nog een toekomstdroom dan wel toekomstnachtmerrie. Vooralsnog is onduidelijk welke huidige wetenschappelijke ontwikkelingen zouden kunnen bijdragen aan de verwerkelijking van radicale mensverbetering en hoe dat zou kunnen gebeuren. In toekomstige debatten over radicale mensverbetering in de komende twintig tot vijftig jaar kan een minimale inhoud van fundamentele mensenrechten helpen om de ethische dilemma's boven tafel te krijgen. Deze minimale inhoud van mensenrechten is gebaseerd op een aantal kernelementen van de menselijke conditie: mensen zijn kwetsbaar, ongeveer gelijk, beschikken over beperkte middelen om van te leven, zijn zelden altruïstisch en zijn begrensd in hun begrip en wilskracht. Concentratie op deze minimale set mensenrechten vermindert de interne tegenspraak tussen verschillende positieve rechten, zoals tussen de vrijheid van meningsuiting versus godsdienstvrijheid. Het nadeel is wel dat de abstracte kernrechten niet afdwingbaar zijn door bevoegde autoriteiten.⁸ De vraag is vervolgens hoe de verwachte mensverbetering zich verhoudt tot deze fundamentele randvoorwaarden van de menselijke conditie? Dergelijke debatten vormen op zichzelf nog onvoldoende reden om bepaalde technologieën voor mensverbetering te verbieden, maar kunnen wel leiden tot inzichten die goede redenen geven voor of tegen een bepaald verbod op vormen van technologische mensverbetering.

Bij geleidelijke mensverbetering worden bepaalde lichamelijke of geestelijke vermogens van een individu langzaam maar zeker opgerekt ten opzichte van 'normale' mensen. Deze vorm van verbetering kan zowel omkeerbaar als onomkeerbaar zijn. Met bijvoorbeeld ritalin kunnen medisch gezonde mensen hun concentratie vergroten en met technieken als de functionele MRI-techniek of magnetische stimulering door de schedel heen kunnen gedragsveranderingen bewerkstelligd worden.⁹ Om geleidelijke mensverbetering de komende vijf tot tien jaar aan banden te leggen, zijn de positieve juridische regels die de rechten van individuele burgers beschermen, geschikter dan een minimale set filosofische kernbegrippen. Deze juridische regels zijn namelijk wel afdwingbaar door de rechter. Voorbeelden hiervan zijn 'informed consent' (toestemming voor zorgverlening door de patiënt op grond van informatie), de bescherming van de veiligheid en gezondheid van patiënten en consumenten, maar ook academische vrijheid. Waar nodig zal nieuwe wetgeving moeten worden ontwikkeld.

BESLUIT: DE TAAK VAN DE WETGEVER EN EEN OPDRACHT VOOR BURGERS

Het probleem met nieuwe technologieën die beogen de mens te verbeteren, is dat mensenrechten niet genoeg zullen zijn om mogelijk ongewenste

effecten in de toekomst te voorkomen. Ter aanvulling moeten daarom overheden, en ook burgers en hun organisaties, hun eigen verantwoordelijkheid nemen. Juridische regels kunnen namelijk alleen achteraf worden gehandhaafd door overtreders te straffen, terwijl nu nog onbekende effecten van nieuwe technologie pas in de toekomst zullen optreden. Ook als iedereen die meewerkt aan de ontwikkeling van nieuwe medische technologieën zich aan de regels houdt, zijn problemen over twintig jaar niet uitgesloten. Het is zelfs niet uitgesloten dat onze kinderen zullen moeten leven in een samenleving waarin de ongelijkheid tussen de sterken en zwakken radicaal is toegenomen door technologische ontwikkelingen die wij vandaag de dag toestaan.

De wetgever kan zich in de nabije toekomst zomaar te laat bewust worden van vraagstukken over mensverbetering waarvoor nieuwe wettelijke regels nodig zijn. Parlementariërs zijn namelijk meestal niet op de hoogte

Parlementariërs zijn meestal niet op de hoogte van de laatste wetenschappelijke ontwikkelingen

van de laatste wetenschappelijke ontwikkelingen. Onderzoekers en bedrijven hebben hier eerder en beter zicht op. Anderzijds hebben politici op hun beurt meer inzicht in allerlei maatschappelijke ontwikkelingen. Zij zien welke vragen naar mensverbetering ontstaan of waar

juist weerstand tegen dergelijke technologische ontwikkelingen groeit. In een samenleving waar concurrentie centraal staat, kunnen individuen zich gedwongen voelen hun prestatievermogen kunstmatig te verhogen om zo hun maatschappelijke positie te verbeteren. Politici kunnen dit stimuleren, of juist proberen om met wettelijke regels, belastingen en subsidies of sociale structuren samenwerking en ondersteuning van zwakkeren te bevorderen, waardoor individuele prestaties minder belangrijk worden.

Zoals gezegd is wetgeving niet genoeg. Een geschikte en noodzakelijke aanvulling daarop moet worden gevormd door een toekomstgericht collectief moreel concept van verantwoordelijkheid. Verantwoordelijkheid is een toekomstgericht concept, terwijl wettelijke regels uitsluitend achteraf sancties kunnen opleggen. Gemeenschappelijkheid is nodig omdat de samenwerking van verschillende soorten individuen en groepen nodig is, die elk een deel van het probleem van technologieontwikkeling kunnen overzien. En moraliteit van politici, wetenschappers en burgers is noodzakelijk als aanvulling op het juridische domein, omdat niemand gestraft kan worden voor iets wat niet expliciet verboden was op dat moment. Daarentegen hebben de meeste mensen wel een geweten waarop een beroep gedaan kan worden. Mensen zijn morele wezens en zijn in staat zich af te vragen

of alles wat kan en wettelijk mag ook geoorloofd is. Overheden – nationaal en zeker ook internationaal – moeten daarom samen met bedrijven, onderzoekers en maatschappelijke organisaties de ontwikkeling van nieuwe technologie in goede banen leiden.

Tot op zekere hoogte is een verantwoordelijke ontwikkeling van technologie al ingeburgerd – zeker in een goed georganiseerd land als Nederland. Bij het ontwikkelen van technologiebeleid wordt reeds lang gebruikgemaakt van toekomstscenario's, dialoog en besluitvorming in het licht van de onzekerheid over technologische innovaties. Met behulp van deze methoden wordt de ontwikkeling van radicale mensverbetering afgeremd. Investerings- en onderzoek worden altijd voorafgegaan en begeleid door reflectie op mogelijke ongewenste consequenties, zoals inbreuken op de lichamelijke en geestelijke integriteit van proefpersonen en de onmogelijkheid van 'informed consent' als de consequenties onvoorspelbaar zijn. Maar bij geleidelijke mensverbetering ligt dat aanmerkelijk gecompliceerder. Mensverbetering op dit gebied kan in een stroomversnelling geraken als niet duidelijk is waarvoor men verantwoordelijkheid neemt. Een netvliesimplantaat dat primair wordt ontwikkeld om sommige blinden weer te laten zien kan worden doorontwikkeld tot een implantaat dat ook in infrarood ziet. Men kan ook denken aan een beenprothese die een gehandicapte net wat harder laat lopen dan een mens met natuurlijke benen. De vraag dringt zich dan al snel op waarom zo'n toepassing niet zou mogen als goed geïnformeerde proefpersonen hiermee instemmen. Het getuigt van verantwoordelijkheid om gehandicapten te helpen met nieuwe technologie, maar wat als daarmee tegelijkertijd mensverbetering terloops ook bevorderd wordt?

Het kale begrip verantwoordelijkheid biedt dus onvoldoende garanties dat onwenselijke ontwikkelingen uitgesloten worden. Wie verantwoordelijkheid zegt te nemen voor de ontwikkeling van medische technologie moet erbij zeggen waarvoor: individuele mensenrechten én het algemeen belang en milieubescherming. Want nieuwe technologie kost altijd geld en andere schaarse middelen, die maar één keer uitgegeven kunnen worden. Dan leert een eenvoudige rekensom genoeg: de samenleving heeft altijd te weinig middelen om zieke mensen te genezen. Daarom moeten alle beschikbare middelen gericht ingezet worden voor het primaire doel: het tegengaan van menselijk lijden. Mensverbetering is simpelweg een te kostbare aangelegenheid, zowel in materiële als in immateriële zin, want uiteindelijk kan het streven naar de maakbare mens ertoe leiden dat we onderwijl onze waardigheid verliezen.

Noten

- 1 European Parliament, Science and Technology Options Assessment (STOA) (2009), *Human Enhancement*. Brussel: European Parliament. www.itas.fzk.de/eng/etag/document.htm.
- 2 Jacqueline B. de Jong, Ira van Keulen en Jeanette Quast (red.), *Van vergeetpil tot robotpak. Human enhancement voor een veilige en rechtvaardige samenleving?* Den Haag: Rathenau Instituut, 2011.
- 3 Kevin Warwick, *I, cyborg*. Londen: Century, 2002. Zie ook www.kevinwarwick.org/ICyborg.htm.
- 4 Rinie van Est, Pim Klaassen, Mirjam Schuijff en Martijntje Smits, *Future man – No future man. Connecting the technological, cultural and political dots of human enhancement*. Den Haag: Rathenau Instituut, 2008.
- 5 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (sechste Auflage) (Philosophische Bibliothek nr. 44). Leipzig: Meiner, 1922; Immanuel Kant, *Anthropology from a pragmatic point of view* (edited by Robert B. Loudon). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- 6 Martha Nussbaum, *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- 7 Zie ook Francis Fukuyama, *De nieuwe mens. Onze wereld na de biotechnologische revolutie* (vertaald door Peter van Huizen). Amsterdam: Olympus, 2004, pp. 182-216.
- 8 H.L.A. Hart, *The concept of law*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- 9 De Jong e.a. 2011.

Wij zijn meer dan ons brein

In gesprek met Herman van Praag

door *Pieter Jan Dijkman & Maarten Neuteboom*

De auteurs zijn respectievelijk hoofdredacteur en redactielid van *Christen Democratische Verkenningen*.

Steeds meer neurobiologen beschouwen religiositeit als een product van ongewoon functionerende hersensystemen. Nee, zegt emeritus hoogleraar psychiatrie Herman van Praag: ‘Wij zijn niet ons brein. De mens is inherent religieus en de hang om aan het aardse bestaan een religieuze dimensie toe te voegen is een normale persoonlijkheidstrek. Hersenwetenschappers en psychiaters mogen daar niet aan voorbijgaan.’

Swaab in zijn bestseller *Wij zijn ons brein* opmerkt, niet meer dan een ‘brain state’, een activiteit van een paar hersencellen? Onder neurobiologen lijkt het inmiddels gemeengoed om de mens te reduceren tot een aantal hersenfuncties. Onbegrijpelijk, vindt Van Praag: ‘Voor een deel zijn ziekten als schizofrenie of depressie natuurlijk wel “brain diseases”; er gebeurt niets in het gedrag zonder dat de hersenen dat mogelijk maken. Maar dat wil niet zeggen dat de hersenen de enige oorzaak zijn. De hersenen staan voortdurend bloot aan invloeden van buitenaf;

psychologische, sociale, intermenselijke factoren spelen bij het ontstaan van psychische stoornissen vaak een voorname rol. Die factoren moet je betrekken bij het onderzoek en de behandeling van een patiënt.’

Herman van Praag (1929) zit in zijn studeerkamer, met uitzicht op het park van Paleis Het Loo in Apeldoorn. Hij groeide op in een joods gezin in Schiedam. Na de oorlog, die hij voor een groot deel doorbracht in Kamp Barneveld, Westerbork en Theresienstadt, studeerde hij geneeskunde in Leiden. Later werd hij hoogleraar biologi-

sche psychiatrie in Groningen en algemeen hoogleraar psychiatrie in Utrecht, New York en Maastricht. Hij geldt als een van de invloedrijkste Nederlandse psychiaters van de laatste vijftig jaar. Nog steeds houdt hij lezingen en publiceert hij graag. Drie jaar geleden bracht hij *God en psyche. De redelijkheid van het geloven. Visies van een jood* uit. En onlangs verscheen *God, religie en ons brein. In gesprek met psychiater Herman M. van Praag*, een boek van journalist Tjerk de Reus.

Hoe verklaart u die hedendaagse nadruk op 'Wij zijn ons brein'?

'Ik vind het heel moeilijk te begrijpen. Feit is dat die eenzijdige nadruk op de hersenen de vraag naar het wezen van de mens makkelijker te verhapstukken maakt. Je hoeft allerlei lastige vragen, zoals "wat is de geest?", "wat is het bewustzijn?", "is er meer dan het zintuiglijke waarneembare?", niet te beantwoorden; dit alles zou 'brein' zijn. En je hoeft weinig rekening te houden met sociale of intermenselijke factoren in het contact met de patiënt. Dat maakt het een stuk overzichtelijker en gemakkelijker.'

Suggereert u daarmee dat met de reductie van de mens tot zijn brein een bepaalde verantwoordelijkheid uit de weg wordt gegaan?

'Ja. In het algemeen durf ik wel de stelling aan dat mensen het moeilijk vinden om goed om te gaan met falen, mislukkingen en teleurstellingen. Dan is het aantrekkelijk om dat falen toe te schrijven aan minder goed functionerende hersenen en daarmee de verantwoordelijkheid voor dat falen uit de



FOTO: TJERK DE REUS

weg te gaan. Er zijn niet twee essenties: brein én geest. Er is maar één essentie: brein. Dat maakt het denken over het bestaan gemakkelijker. De hedendaagse mens neigt naar dichotoom denken, naar zwart-witdenken. Ja, meer dan vroeger, is mijn gevoel. De mens is links of rechts, conservatief of progressief. Het is niet heel populair om te zeggen dat de werkelijkheid veel complexer ligt, dat er bijvoorbeeld vele factoren aan ziekten ten grondslag liggen.'

'Die gemakzucht geldt uiteraard niet alleen de psychiatrie, je ziet die ook in de politiek. In de jaren vijftig kwam ik als geïnteresseerd bezoeker regelmatig in de Tweede Kamer. Romme, Tilanus, Oud: dat waren stuk voor stuk grote debaters die op een genuanceerde manier tegen de wereld aankeken en de ander uiteindelijk altijd respecteerden om zijn mening. Nu zijn de meeste politici net foxterriërs: ze bijten graag in de kuiten van anderen – 'Ik ben tegen, punt' –, zonder oog te hebben voor de complexiteit van het maatschappelijk bestaan en zonder verantwoordelijkheid te nemen en met een alternatief te komen.'

'Misschien idealiseer ik het verleden.

Maar ik ben zeer huiverig voor het hedendaagse dichotome denken: het leidt tot intolerantie ten aanzien van andersdenkenden als je alleen maar denkt dat “het” de schuld is van links of dat rechts het heeft gedaan. Vaak zit er wel iets of zelfs veel van waarheid in de mening van de ander. Praat niet alleen, luister ook.’

De hedendaagse nadruk op het brein is een reactie op eerdere ontwikkelingen, schetst Van Praag. In de jaren vijftig en zestig werd de psychiatrie gedomineerd door psychoanalyse en verwante stromingen. ‘In de klinische praktijk van die dagen werd het tamelijk normaal gevonden dat het vak psychiatrie grensde aan levensbeschouwelijke, filosofische en antropologische dimensies, hoewel religie in de ogen van psychoanalytici toch niet meer was dan een primitief overblijfsel van kinderlijke fantasieën’, aldus Van Praag.

Vervolgens, aan het eind van de jaren zestig en in de jaren zeventig, kwam de beweging van de antipsychiatrie op. Van Praag: ‘De antipsychiatrie ging veel te ver in de accentuering van sociale determinanten van abnormaal gedrag: de patiënt was niet ziek, de maatschappij was ziek; de patiënt probeerde zich juist aan te passen aan een gemankeerde maatschappij.’

Ergens in de jaren tachtig volgde een nieuwe omslag. Er kwam een toenemende nadruk op het brein. ‘Psychofarmaca werden hoofdzaak; medicamenten werden geacht het hoofdbestanddeel te zijn van psychiatrische behandeling.’ Voor maatschappelijke en psychische oorzaken is vanaf die tijd weer veel minder oog. ‘Dat verheugde vele patiënten en hun familie: zij leden aan een hersenkwaal, niet aan een geestesziekte.’ Van Praag

noemt het ‘een gevaarlijke ontwikkeling voor de psychiatrie’.

Waarom is die eenzijdige nadruk op onze hersenen gevaarlijk voor de psychiatrie?

‘Omdat het ten koste gaat van de patiënt. Mijn collega’s zoals Dick Swaab gaan te zeer voorbij aan wat de patiënt beleeft, voelt, denkt, aan teleurstellingen heeft meegeemaakt, wie hij is. Levensgeschiedenis en sociale context zijn veelal voorname determinanten van psychiatrische afwijkingen. Ieder mens is een uniek wezen, anders dan alle andere zeven miljard individuen op deze aardbol. Dat moet worden verdisconteerd in de diagnose en de behandeling. Denk je werkelijk dat een psychiater ooit een patiënt kan diagnosticeren op basis van uitsluitend neurobiologische gegevens?’

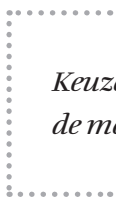
Werkt dit op de een of andere manier door in de samenleving in het algemeen, of ziet u risico’s voor andere werkvelden of beleidsterreinen?

‘Jazeker. Het leidt tot een bovenmatig determinisme: de gedachte dat wij geen vrije wil hebben is aan een opmars bezig. Natuurlijk is weliswaar uit onderzoek gebleken dat we minder rationeel zijn dan we wel eens denken, en dat we mede gestuurd worden door onbewuste en irrationele motieven, maar wij hebben wel degelijk een vrije wil. Wij kunnen wel degelijk zelf beslissen of we het ene wél en het andere niet zullen doen.’

‘In het strafrecht wordt de discussie over determinisme natuurlijk ook gevoerd. Je ziet dat er een stroming is die veel in het criminele gedrag toeschrijft aan de onvrije wil van de verdachte, en dat daarmee de verant-

woordelijkheidsvraag aan urgentie verliest. Je moet uiteraard rekening houden met de toerekeningsvatbaarheid van de verdachte. Het kan inderdaad zijn dat hij door het uitvallen van bepaalde hersenfuncties minder toerekeningsvatbaar is. Maar ik houd het erop dat de mens in de meeste gevallen nog keuzes kan maken en daar verantwoordelijk voor is.’

‘De vrije wil is een van de grote kwaliteiten van de mens. De keuzevrijheid is wel-



*Keuzevrijheid maakt
de mens tot mens*

licht minder groot als je in een ongunstig milieu of onder een dictatoriaal regime bent opgegroeid, maar ieder mens blijft keuzemogelijkheid houden en hij blijft voor zijn keuzes verantwoordelijk. Dat maakt de mens tot mens. Dat verleent hem grandeur.’

Menselijke waardigheid, keuzevrijheid en verantwoordelijkheid: het zijn begrippen die voor Van Praag van grote waarde zijn. In de ethiek van het jodendom, dat hij zijn ‘thuis’ noemt, hebben deze kernwaarden altijd een belangrijke rol gespeeld, merkt de emeritus hoogleraar op. ‘Ik houd van het begrip menselijke waardigheid. Voor mij ligt daarin vooral een opdracht besloten.’

Hoe zou u menselijke waardigheid willen omschrijven?

‘Voor mij hangt menselijke waardigheid nauw samen met fatsoen, wat mij betreft een kernbegrip in de samenleving. Fatsoen

heeft in Nederland een oubollige, zelfs ridicule klank gekregen, terwijl het die klank – terecht – niet in het Frans, Duits of Engels heeft. Fatsoen betekent voor mij in de eerste plaats de verantwoordelijkheid om er in het leven iets van te maken, thuis, op het werk, of waar dan ook. Dat resulteert in een bestaan dat ik fatsoenlijk noem. In de tweede plaats impliceert fatsoen respect voor de medemens. We houden ons aan regels omdat we ook het leven van de ander leefbaar willen houden. Fatsoen overlapt met het begrip menselijke waardigheid. Ik kan respect opbrengen voor mijzelf – ik heb het recht mijzelf eigenwaarde toe te kennen – omdat ik over de grenzen van het pure eigenbelang heen weet te reiken, de waarde van de ander erken en probeer een bijdrage te leveren aan de samenleving. Dat klinkt hoogdravend, maar zo hoog moeten we toch proberen te draven. Dat lijkt me niet te veel gevraagd.’

Op welke manier speelt de notie menselijke waardigheid een rol in de joodse traditie?

‘In het jodendom wordt, zoals ik al zei, de mens verantwoordelijk gehouden voor zijn daden. Het enige geloofsartikel in het jodendom is de belijdenis “Hoor, Israël, de Heer onze God is één”. Dat ondeelbare godsbegrip representeert de abstractie van totale almacht en absolute moraliteit. Voor de rest moet in de joodse traditie het geloof vooral blijken uit iemands gedrag en normbesef. Mozes stelt in het Bijbelboek Deuteronomium het joodse volk voor de keuze: het kan de ene kant opgaan of de andere. Dat is de keuze van het volk. Het zal te zijner tijd wel op die keuze worden afgerekend. De mens wikt, God beschikt.’

‘Die verantwoordelijkheid vloeit voort uit het Bijbelse mensbeeld. De mens is geschapen naar Gods beeld. God is het ultiem autonome. Derhalve beschikt de mens ook over autonomie en is hij verantwoordelijk voor zijn keuzes. Het is zo gezien onze opdracht om er een waardig leven van te maken, om er meer van te maken dan alleen maar een hedonistische of egoïstische poging tot zelfverwerkelijking.’

‘Deze filosofie is nog steeds van grote waarde. Zij is ook niet vreemd aan het christendom. Het is een groot verlies dat de godsdienstige tradities steeds minder weerklank vinden. De ethische code die erin besloten ligt, is tijdloos. Ik zeg niet dat de mens niet op eigen gezag tot een ethische levenshouding kan komen; ik zeg dat het goddelijke stempel die code een imperatief karakter geeft. Het is in wezen niet aan ons om te beslissen wat goed of slecht is. Dat heeft een hogere Autoriteit beslist. Die idee, dat geloof geeft die code een onontkoombaar karakter. Dat geeft haar glans.’

‘De ethische code die ons op de berg Sinaï door de Eeuwige werd voorgehouden, of door een reeks genieën ontwikkeld werd, was een monumentale gebeurtenis. Voor mij is het nog steeds een groot wonder dat in de Oudtestamentische tijd – terwijl ethiek toen nog een volstrekt onbekend terrein was, terwijl mensenrechten nog niet bestonden, een kleine elite het volk onderdrukte – een ongekende, revolutionaire visie op mens en maatschappij tot stand kwam. Daar heb ik ontzag voor.’

*Geloof is volgens u inherent aan de mens.
Wat bedoelt u dan precies?*

‘Ik houd erg van het verstand, maar ik ben dolblij dat er méér is dan verstand. Er is ook

iets van een verbeelde wereld. De mens bezit het vermogen voorbij de horizon te reiken, zich een metafysische wereld voor te stellen. Bagatelliseer dat niet, kleiner dat niet. Laat de mens dromen, laat hem ontdekken dat er mogelijk meer is dan het oog ziet en het oor hoort. Dat dromen brengt visionairen voort, de grote kunstenaars, de baanbrekende wetenschappers. Mensen als Mozart en Beethoven creëerden werken die niet te overtreffen zijn; dat is logisch niet te verklaren, dat is een wonder van de menselijke geest. Dat is genie, en genie brengt ons in de buurt van het goddelijke. De verticale dimensie verrijkt het bestaan. Aan de top van die verticaliteit verrijst een wezen dat symbool staat voor ultieme creativiteit, moraliteit en rechtchapenheid. Wat een prachtig rolmodel voor de mens.’

Atheïsme is zelfs een afwijking, heeft u wel eens gezegd.

‘Ik probeer soms graag en ik voel me een goedaardige provocateur. Provocatie ter wille van discussie; discussie brengt ons verder. Maar ik meende het wel: atheïsme is een afwijking van de norm. Als ik tegen u zeg: gedichten zeggen me niets, natuur doet er niet toe, schilderijen gaan aan mij voorbij, dan mist u esthetisch vermogen – dat is toch een gemis? Hetzelfde geldt voor religieuze gevoeligheid, het vermogen om over de grenzen van het bestaande heen te kijken. Als je alleen maar rationeel de wereld beziet, dan mis je een dimensie die het leven verrijkt. Koester dat vermogen, die geestelijke rijkdom. Ik vind het jammer dat de meeste hersenwetenschappers dat niet willen erkennen. Het leven is toch zoveel meer dan rationaliteit, dan neurobiologie.’

Religie als zodanig kan toch ook zwarte kanten hebben; ze kan ontaarden in ideologie of zelfs in geweld.

‘Ik maak een onderscheid tussen religiositeit en religie. Religiositeit is die hang naar de verticale dimensie in het leven, de menselijke behoefte om zich iets voor te stellen voorbij de horizon. Religiositeit komt bij heel veel mensen voor. Uit wetenschappelijk onderzoek blijkt dat de meerderheid van de mensen die behoefte aan religiositeit kent.’

‘Religie is een mens- en wereldbeschouwing, opgetrokken uit de persoonlijkheidstrek religiositeit, de hang naar het verticale. Religie geeft religiositeit vorm en inhoud. Het is de geformaliseerde, gestructureerde en helaas dikwijls ook de gecodificeerde vorm van religiositeit. Religie is vaak genoeg verworpen tot een verstarde ideologie, die anderen werd opgedrongen. Het gaat mis als de metafysische wereld op een dogmatische wijze wordt geïnterpreteerd, wanneer geloven tot pseudoweten wordt. In de loop der eeuwen is dat vaak gebeurd: al te vaak zijn er met de hand op de Bijbel misdaden gepleegd. Richard Dawkins en vele anderen hebben daar gelijk in: dat is heel triest geweest. Maar dat is iets anders dan religiositeit. Die persoonlijkheidstrek bestaat en zal blijven bestaan.’

Waar zou een verdwijning van religie toe kunnen leiden?

‘Tot verarming van het bestaan. De mens wordt dan op zichzelf teruggeworpen. Ik heb er niet veel vertrouwen in dat hij geheel op eigen kracht fatsoen tot richtsnoer weet te maken. Religie raakte in onze tijd op de

achtergrond. Tegelijkertijd dreigt onze samenleving kapot te gaan aan gulzigheid, egocentriciteit en hebzucht. Tussen die beide ontwikkelingen zie ik een verband.’

De mens behoeft mentores, leiding, en de overheid behoort die te geven

‘De mens behoeft mentores, leiding. De overheid behoort die te geven. Maar de idee van een bovennatuurlijke Mentor kan een grote steun in de rug zijn. De kernidee van godsdienst is toch dat we niet bij toeval hier zijn, maar een bestemming hebben, of beter: een bestemming moeten kiezen. De bestemming, kort gezegd, een fatsoenlijk leven te leiden. De Gods-idee is een waardevol en zelfs grandioos idee.’

‘Begrijp me goed: ik doel uiteraard niet op leiders die, dictatoriaal, van bovenaf ingrijpen, maar op leiders die zich als partners opstellen, op een overheid die zich als een bondgenoot van burgers opstelt.’

‘De ideale maatschappij bestaat niet uit een massa schapen die slechts doen wat de herder zegt. Daarmee ontken je eigenlijk de menselijke waardigheid. Een overheid – en datzelfde geldt voor politieke partijen en kerken – zou voortdurend de vrijheid van mensen moeten benadrukken; inspelen op de mondige mens. Ook de Eeuwige, zo komt het mij voor, roept op tot volwassenwording. Hij, de grote leraar, geeft de mens richtlijnen mee, maar de mens zelf zal ze oordeelkundig moeten toepassen. Zie mensen als waardige wezens die tot denken en oordelen in staat zijn. Dan krijg je een maatschappij die de moeite waard is.’

Markteconomie is ondergeschikt aan menselijke waardigheid

De markteconomie levert een belangrijke bijdrage aan de menselijke waardigheid. Zeker in een samenleving met feilbare, beperkte mensen. Maar een goed functionerende markteconomie waarin het eigen belang ten dienste staat van de menselijke waardigheid moet ingebed zijn in lokale gemeenschappen. Zij genereren de waarden waarop de markteconomie steunt.

.....
 door *Lans Bovenberg*

De auteur is hoogleraar algemene economie aan de Universiteit van Tilburg.¹

EEN ECONOMIE DIE RECHT DOET aan menselijke waardigheid drijft op de evenwichtige drie-eenheid van een gezonde markt, een sterke overheid en een vitaal maatschappelijk middenveld van kleine gemeenschappen dat de waarden ontwikkelt waarop de markt steunt. De financiële crisis van 2008 en de daaropvolgende schulden crisis in Europa hebben aangetoond dat de economische integratie te veel vooruitloopt op internationale politieke integratie en de ontwikkeling van een gedeelde inclusieve ethiek, die zich ook uitstrekt naar vreemden buiten de eigen kring. Velen vragen zich daarom af of de markteconomie niet te dominant is geworden en of er meer grenzen moeten worden gesteld aan marktwerking om het ultieme doel – de menselijke waardigheid – te kunnen dienen. Om die vraag goed te kunnen beantwoorden, is het van belang na te gaan welk mensbeeld dominant is in de economie.

HET FUNDAMENT VAN MENSELIJKE WAARDIGHEID: DE MENS ALS KIND VAN GOD

De menselijke waardigheid vindt zijn oorsprong in Gods liefde voor ieder mens. De priester en wetenschapper Henri Nouwen schrijft in zijn commentaar op de gelijkenis van de verloren zoon dat God er even vurig naar verlangt om de mens te vinden als omgekeerd. De mens moet leren aanvaarden dat hij het in Gods ogen waard is om gezocht te worden. Geringschatting van het zelf is daarom het loochenen van Gods liefde.² Ieder mens is de moeite waard en is geschapen om geliefd te worden door God en anderen. Iedere persoon mag als kind van God deel uitmaken van het huishouden van de Schepper – ook al is hij feilbaar. Het heerlijke nieuws van het evangelie is dat onze waarde niet afhangt van onze prestaties en verdiensten, maar van onze status: wie we zijn in Gods genadige liefde, namelijk Zijn kinderen.

God heeft ons geluk voor ogen en daarom daagt Hij ons uit te groeien in liefde door te investeren in relaties met anderen. Daardoor groeit een persoon als sociaal wezen in liefde en handelt zij in haar ware belang. Want door onze talenten te ontplooiën en ons in te zetten voor onze naasten komen niet alleen zij, maar ook wijzelf tot ons recht. De mens is namelijk als beeld van een relationele God een sociaal wezen. De Vader, de Zoon en de Heilige Geest dienen elkaar. God is één in liefde. God vindt zijn vreugde in de bloei en groei van mensen en God wil deze passie delen met ons. Daarom zegt Jezus als hem gevraagd wordt wat het grootste gebod is, dat dit het dubbelgebod van de liefde is: God liefhebben boven alles en je naaste als jezelf.³ We houden dus het meest van onszelf als we ons geluk vinden in anderen door hen te dienen. Dit win-winprincipe, gebaseerd op een relationele ethiek, is de kern van Christus' leer.

DE MARKTECONOMIE ALS STIMULANS VOOR MENSEN OM ELKAAR TE DIENEN

De markteconomie is gebaseerd op vrijwillige ruil en daarom op het win-winprincipe van een goede balans tussen geven en ontvangen. Als ik iets

Jezelf dienen door de ander te dienen, is het fundament van de markteconomie

van een ander verlang, dan moet ik die ander tegemoetkomen door iets aan te bieden wat deze persoon waardevol vindt. Jezelf dienen door de ander te dienen, is daarmee het fundament van de markteconomie. Individuen krijgen in onderne-

mingsgewijze productie de ruimte om zich in vrije ondernemingen te organiseren en het eigen belang na te streven door als team te voorzien in

behoeften van anderen. Eigenbelang en winst staan zo in dienst van het algemene belang en de menselijke waardigheid.

De markteconomie functioneert ondanks de morele beperkingen van de mens. Mensen dienen in deze gevallen wereld vaak niet vanzelf het belang van anderen, maar worden op de markt gemotiveerd om anderen te dienen vanuit het eigen belang. Zo disciplineert concurrentie zelfzuchtige producenten die alleen hun eigen belang zoeken, om zich toch in te zetten voor de anonieme consument. En zo komt menselijke creativiteit, ondernemerschap en innovatie tot bloei ten behoeve van de noden van grote groepen mensen.

Het onderliggende idee achter ruil is dat mensen elkaar nodig hebben om waarde te creëren. Door arbeidsdeling en wederzijds vertrouwen staan we samen sterker. Bovendien is de markt een belangrijk instrument om mensen uit te dagen hun capaciteiten te ontwikkelen, te koesteren en te gebruiken ten behoeve van anderen. Dit komt de menselijke waardigheid ten goede.

Maar dit ideaalbeeld van de markt als Adam Smiths onzichtbare hand werkt slechts foutloos als markten en mensen perfect zijn. Markten zijn perfect als alle effecten op anderen geprijsd zijn. Mensen zijn op hun beurt perfect als zij hun wil nauwkeurig kennen en weten wat goed voor hen is, voldoende cognitieve capaciteiten bezitten om te kunnen bepalen welke keuzes het best bij hun preferenties passen en in staat zijn om daadwerkelijk te doen wat het best voor hen is.

VORMEN VAN MARKTFALEN EN DE ROL VAN DE OVERHEID

Helaas wordt aan deze voorwaarden van perfecte markten en perfecte mensen zelden voldaan. Wat perfecte markten betreft, stelt het befaamde Coase-theorema dat vrijwillige contracten optimale keuzes zullen bewerkstelligen.⁴ Dit theorema gaat er echter van uit dat partijen complete contracten kunnen sluiten, ofwel contracten die alle transacties en gevolgen voor derden omvatten. Vaak brengen complete contracten echter te hoge transactiekosten (kosten die gepaard gaan met het ruilverkeer) met zich mee, bijvoorbeeld omdat de vereiste informatie te duur is of eenvoudigweg ontbreekt. Incomplete contracten, die in de loop van de tijd nadere invulling vragen, zijn dan aan de orde. Dat impliceert dat er zogenaamde externe effecten blijven bestaan: effecten die niet via markten en private contracten terechtkomen bij degene die deze effecten veroorzaakt. Een voorbeeld daarvan is een vervuilende fabriek die niet wordt aangeslagen voor de kosten die deze vervuiling in de omgeving veroorzaakt.

Omdat markten en contracten niet perfect werken, zijn andere institu-

ties noodzakelijk. Deze instituties zorgen ervoor dat roof en diefstal zo veel mogelijk worden voorkomen door mogelijkheden tot zelfverrijking ten koste van anderen te beperken. Mensen moeten zo veel mogelijk worden geconfronteerd met de kosten en baten van hun handelen voor anderen. De overheid kan bijvoorbeeld via belastingen en wet- en regelgeving proberen de zojuist genoemde externe effecten zo veel mogelijk te internaliseren; denk bijvoorbeeld aan het verbieden of belasten van milieuvervuiling.

De instituties die de gaten van de markt proberen op te vullen zijn echter zelf ook imperfect. Zo gaat overheidsingrijpen meestal eveneens gepaard met hoge transactiekosten. Bovendien is in een moderne samenleving veel relevante informatie niet verifieerbaar door een derde partij, zoals de overheid. Vandaar dat rigide wet- en regelgeving steeds minder kan doordringen tot het hart van de kennis- en diensteneconomie. Want in de kennis- en diensteneconomie van vandaag draait het steeds meer om bezieldde creativiteit en dienstbaarheid – zaken die moeilijk zijn te sturen via wet- en regelgeving. Het algemene belang loopt zo niet vanzelf parallel met het private belang.

HET FALEN VAN DE MENS EN ZIJN BEPERKTE RATIONALITEIT

Naast markten zijn mensen eveneens feilbaar. Traditionele economische analyse gaat uit van individuen die uit eigen beweging hun nut maximaliseren. De gedragseconomie heeft echter de laatste decennia, mede gebaseerd op empirisch onderzoek, overtuigend aangetoond dat de mens veel minder rationeel is dan het model van de *homo economicus* suggereert.

De gedragseconomie heeft overtuigend aangetoond dat de mens veel minder rationeel is dan het model van de homo economicus suggereert

Mensen kennen vaak geen stabiele preferenties, want zij voorzien de gevolgen van hun handelen niet goed, beschikken slechts over een gebrekkige wil of veranderen naarmate de tijd verstrijkt van voorkeur.

De meeste mensen stellen belangrijke activiteiten steeds uit

omdat ze een groot gewicht toekennen aan de huidige kosten ervan en bovendien niet voorzien dat ze de activiteit ook in de toekomst zullen blijven uitstellen. Een groot aantal kleine foute beslissingen kan tot grote welvaartsverliezen leiden, want gebrekkige zelfdiscipline leidt ertoe dat mensen verstandige activiteiten voortdurend uitstellen en mede daardoor verslaafd raken aan ongezonde gewoonten.

Deze recente inzichten brengen het mensbeeld van de moderne eco-

nomische wetenschap dichter bij het Bijbelse mensbeeld, waarin het merendeel van de economen volop oog heeft voor de cognitieve en morele beperkingen van de mens. Zo zijn de transactiekostentheorie en de daaruit voortkomende institutionele economie gebaseerd op de begrensde rationaliteit en het opportunisme van de op eigenbelang gerichte mens, die het schaden van anderen niet schuwt.

HET BELANG VAN MORELE WAARDEN

Waar markt en overheid falen, zijn morele waarden van belang om mensen te motiveren rekening te houden met anderen. Morele waarden (zoals eerlijkheid, betrouwbaarheid, respect voor vreemden en hun (eigendoms) rechten) eerbiedigen het welzijn van anderen en stimuleren gedrag dat rekening houdt met de belangen van anderen. Ze functioneren als substituuut voor complete contracten bij het internaliseren van externe effecten. Immers, de transactiekosten zijn lager wanneer contracten niet volledig tegen opportunistisch gedrag beschermd hoeven te worden. Vanuit hun morele waarden spannen mensen zich in voor anderen en houden zij zich aan beloften – ook als daar geen directe beloning tegenover staat. Private partijen dienen daarmee publieke belangen vanuit hun intrinsieke motivatie. Op deze manier vullen morele waarden de gaten van ontbrekende markten en incomplete contracten en zijn daarmee een productieve factor. Empirisch onderzoek laat een positieve relatie zien tussen het inkomensniveau van een regio enerzijds en inclusieve moraliteit en vertrouwen anderzijds.⁵

Morele waarden hebben naast een sociale functie bij het voorkomen van opportunistisch gedrag jegens anderen ook een nuttige functie bij het beschermen van de mens tegen zichzelf. Een feilbare mens heeft baat bij beperkingen. Op zichzelf aangewezen ontbeert de mens informatie over nastevenswaardige doelen en de beste manier om deze te bereiken. Door op morele waarden te vertrouwen wordt de mens minder kwetsbaar voor misleiding en verslaving. Morele waarden zijn dus een hulpmiddel bij het adresseren van het falen van de markt en van de mens.

DE ROL VAN LOKALE GEMEENSCHAPPEN

Naast ontbrekende markten en begrensde rationaliteit is er nog een derde reden waarom markten soms resultaten opleveren die de menselijke waardigheid schaden. De verdeling van de middelen waarmee mensen aan het marktproces kunnen deelnemen is namelijk niet rechtvaardig. Er zijn grote verschillen in talenten waarmee mensen de markt betreden. Het

gaat hier om menselijk kapitaal dat niet alleen bestaat uit cognitieve vaardigheden, maar vooral ook uit niet-cognitieve capaciteiten, zoals nieuwsgierigheid, doorzettingsvermogen, zelfvertrouwen, geduld, sociale vaardigheden en het kunnen verdragen van tegenslagen. Het fundament van deze karaktereigenschappen wordt vooral in de eerste jaren van het leven gelegd.⁶ Mensen mogen eerst talenten en liefde ontvangen, waarna ze deze talenten verder ontwikkelen en inzetten voor anderen.

Dit verwijst naar het belang van sterke lokale gemeenschappen waar mensen zich geliefd weten en waarin mensen elkaar opvangen bij tegenslagen. Een globaliserende wereld waarin het domein van de markt wordt uitgebreid, vraagt om sterke gemeenschappen en lokale cirkels van solidariteit waarin mensen zich veilig voelen en zich beschermd weten: liefde drijft angst uit. Vanuit een sterke eigen identiteit als waardevol mens, die is ingebed in een veilige lokale omgeving, worden mensen uitgedaagd om verder te groeien, zich aan te passen aan veranderende noden in de wereldeconomie en open te staan voor mensen die anders zijn en voor andere culturen.

Vitale lokale gemeenschappen en een dynamische economie die goed inspeelt op veranderingen op internationale markten, zijn complementair. Een sterke concurrerende economie die veel vraagt van het aanpassingsvermogen van mensen kan niet zonder gezonde relaties op lokaal niveau. Deze lokale gemeenschappen hebben namelijk een belangrijke taak bij het opbouwen van moreel kapitaal. Dan gaat het bijvoorbeeld om jongeren te leren samen te werken, verantwoordelijkheid te dragen, duurzame relaties op te bouwen door anderen te dienen, hen te vergeven en te leren van eigen fouten.

In dit verband speelt ook het gezin een cruciale rol. Goed functionerende gezinnen helpen bij het opbouwen van menselijk kapitaal – een sterke identiteit als waardevol mens. Hoe rijker mensen zelf zijn en hoe meer zelfvertrouwen en liefde ze in hun jeugd hebben ontvangen, hoe meer ze later in hun leven kunnen uitdelen. Het gezin bouwt ook aan sociaal kapitaal, dat wil zeggen de morele waarden die mensen ertoe brengen rekening te houden met de belangen van anderen wanneer contracten incompleet zijn en markten ontbreken.

ECONOMISERING VERSUS MORELE WAARDEN

Men kan zich de vraag stellen of het domein van de markt niet te veel is uitgebreid. Wordt de samenleving niet geëconomiseerd met het zo veel mogelijk wegwerken van externe effecten door middel van complete contracten en financiële prikkels? Economen pleiten vaak voor een uitbreiding van het

domein van de markt met een beroep op de grotere efficiëntie die op deze manier wordt bewerkstelligd. Die stelling is echter niet langer evident als coördinatiemechanismen de morele voorkeuren veranderen. De experimentele psychologie leert dat extrinsieke motivatie de intrinsieke motivatie van mensen kan verdringen.⁷ De daarmee gepaard gaande uitholling van sociaal kapitaal bemoeilijkt de coördinatie van gedrag. Daarnaast kan de grotere vrijheid van een bijziende mens die zich minder gebonden weet aan morele waarden resulteren in teleurstellende resultaten.

Economisering hoeft echter niet per definitie negatief uit te werken op morele waarden.⁸ Het effect van het uitbreiden van de markt op het sociale en morele kapitaal is daarom niet op voorhand duidelijk. Financiële prikkels kunnen namelijk ook mensen leren om rekening te houden met de belangen van anderen, als deze prikkels tenminste voldoende zijn om de externe effecten te beprijzen; meer marktwerking kan zo morele preferenties versterken in plaats van verzwakken. Aristoteles stelde al dat instituties die dienstbaarheid bevorderen deugdzaamheid kunnen bevorderen. Terwijl mensen eerst handelen vanuit vooral extrinsieke motivatie, resulteert gewoontevorming geleidelijk in meer intrinsieke motivatie. Door anderen te dienen, verandert de bedrading van de psyche en groeien deugdzamere verlangens, gedachten en gevoelens. Adam Smith en David Hume stelden reeds dat markten de waarden van verantwoordelijkheid, initiatief en arbeidsethos versterken.

Recent empirisch onderzoek toont aan dat de internationale integratie van markten heeft bijgedragen aan de groei van inclusieve morele normen, die de handel en het daarvoor benodigde vertrouwen tussen vreemden bevorderen.⁹ Met andere woorden: er is complementariteit tussen enerzijds de groei van markten en anderzijds het ontstaan van een inclusieve ethiek, die zich uitstrekt tot vreemden.¹⁰ In feite is dit ook de gedachte die ten grondslag lag aan de Europese Gemeenschap. Door onderlinge afhankelijkheid in de economische sfeer te stimuleren, gaat de ethiek zich ook uitstrekken naar anderen buiten de eigen, lokale kring. Door op die manier vrede te brengen kunnen markten bijdragen aan menselijke waardigheid.

CONCLUSIES

Het kapitalistische systeem gebaseerd op vrijwillige ruil en het daarbij horende win-winprincipe heeft veel welvaart gebracht. Door mensen te bevrijden uit materiële armoede en mensen te stimuleren hun potenties en vaardigheden te koesteren en benutten, levert het marktmechanisme een belangrijke bijdrage aan de menselijke waardigheid. Juist omdat mensen beperkt zijn in hun cognitieve en morele vermogens, is de informatiegene-

rerende en disciplinerende rol van het marktmechanisme essentieel bij het dienen van de menselijke waardigheid.

Maar markten alleen zijn niet voldoende om de menselijke waardigheid te kunnen waarborgen. Het nastreven van het eigen belang op de markt is alleen legitiem als het resulteert in het algemeen belang en zo bijdraagt aan het ultieme doel van de menselijke waardigheid. De markteconomie moet daarom worden ingebed in een normatief kader. Juist in een moderne kennis- en diensteneconomie, die afhangt van dienstbaarheid en creativiteit, is intrinsieke motivatie om bij te dragen aan het oplossen van maatschappelijke problemen essentieel. Een gezonde markt kan niet zonder sterke gemeenschappen, die de morele sentimenten voeden waarop de markt steunt. In het licht van de belangrijke rol van lokale verbanden heeft de overheid een rol bij het beschermen van deze kringen.

Het marktmechanisme en morele waarden zijn beide imperfect en vullen elkaar aan bij het dienen van de menselijke waardigheid. Enerzijds disciplineren markten en contracten moreel feilbare mensen; de gevallen mens heeft slechts een beperkt reservoir aan naastenliefde. Anderzijds vullen morele waarden de gaten in incomplete contracten en imperfecte markten, die lang niet alle externe effecten internaliseren. Vanuit morele waarden staan mensen elkaar bij, ook als ze daar zelf niet direct een materiële beloning voor terugkrijgen. Zo vullen markten, de overheid en morele waarden die gevormd worden in lokale gemeenschappen elkaar aan en versterken zij elkaar bij het dienen van de menselijke waardigheid.

Noten

- 1 De auteur dankt Daniëlle Bovenberg voor nuttig commentaar.
- 2 Henri Nouwen, *Eindelijk thuis. Gedachten bij Rembrandts 'De terugkeer van de verloren zoon'*. Tiel: Lannoo, 1991, pp. 119-120.
- 3 Zie Matteüs 22:37-40 en Marcus 12:29-31.
- 4 R.H. Coase, 'The problem of social cost', *Journal of Law and Economics* 3 (1960), pp. 1-44.
- 5 G. Tabellini, 'Culture and institutions. Economic development in the regions of Europe', *Journal of the European Economic Association* 8 (2010), nr. 4, pp. 677-716.
- 6 J.J. Heckman, 'Policies to foster human capital', *Research in economics* 54 (2000), nr. 1, pp. 3-56.
- 7 B.S. Frey en R. Jegen, 'Motivation crowding theory', *Journal of Economic Survey* 15 (2001), nr. 5, pp. 589-611.
- 8 Zie J.J. Graafland, 'Do markets crowd out virtues? An Aristotelian framework', *Journal of Business Ethics* 91 (2009), nr. 1, pp. 1-19. Graafland bespreekt de theoretische en empirische literatuur die onderzoekt hoe de markt een aantal belangrijke morele deugden beïnvloedt.
- 9 J. Henrich e.a., 'Markets, religion, community size, and the evolution of fairness and punishment', *Science* 327 (2010), nr. 5972, pp. 1480-1484.
- 10 G. Tabellini, *The scope of cooperation. Values and incentives* (IGIER Working Paper No. 328). Milaan: University of Bocconi, 2007. Zie ook A.O. Hirschman, 'Rival interpretations of market society. Civilizing, destructive, or feeble?', *Journal of Economic Literature* 20 (1982), nr. 4, pp. 1463-1484.

Menselijke waardigheid en globalisering

In een globaliserende wereld wordt de invloedssfeer van nationale staten en hun politieke instituties steeds kleiner. Wisselende netwerken en internationale organisaties worden daarentegen steeds belangrijker. Er ontstaat door deze fragmentatie een internationaal niemandsland waarin de structurele bescherming van menselijke waardigheid moeilijker is vorm te geven. We moeten daarom op zoek naar nieuwe manieren om in onze veranderende wereld de waardigheid van de mens, de menselijke maat en solidariteit te waarborgen.

door *Richard Steenvoorde*

De auteur is juridisch adviseur van het Secretariaat van het Rooms-Katholiek Kerkgenootschap in Nederland en visiting fellow van Blackfriars Hall aan Oxford University.

ONDER DRUK WORDT ALLES VLOEIBAAR. Althans, veel – en in ieder geval belangrijke politieke en economische besluitvormingsarrangementen van onze samenleving. Lange tijd werden de belangrijkste besluiten over de nationale economie door regeringen genomen, maar de economische instituties en de wereldmarkt groeiden de laatste decennia zo duizelingwekkend snel dat politiek en overheid slechts hijgend achter de ontwikkelingen lijken aan te lopen.¹ Macht vloeit naar een schijnbaar oncontroleerbare *global space*, terwijl de politiek ter plaatse achterblijft.² De Poolse socioloog Zygmunt Bauman constateert dat staten, in reactie op die politieke machteloosheid, de bescherming tegen de luimen van de wereldeconomie afbouwen (sanering van de verzorgingsstaat) en als alternatief zich gaan richten op persoonlijke veiligheid: tegen de bedelaar, de vreemdeling en de terrorist.³

De *global space* is geen lege ruimte. Daar waar de staat niet altijd in staat

bleek om op te treden, ontwikkelden zich nieuwe initiatieven. In sommige gevallen zijn bedrijven en non-profitorganisaties de afgelopen jaren zelf tot nieuwe afspraken inzake de bescherming van mens en milieu gekomen, al dan niet met verwijzing naar internationale, door staten vastgestelde, normen.⁴ Nauwelijks echter waren deze netwerken geformeerd, of ze veranderden alweer.

Tegenwoordig gaat dit proces van permanente omvorming zo snel dat fundament en langetermijnperspectief lijken te ontbreken. Een netwerk kan dan wel het besef doen gelden dat men in de internationale samenleving hoe langer en meer wederzijds afhankelijk van elkaar is, maar het enkele feit van die constatering is nog onvoldoende een ruggengraat om menselijke waardigheid en solidariteit te bevorderen.⁵ Dat roept vragen op. Wie komt er nog op voor menselijke waardigheid? Wie kan erop aangesproken worden? Wie neemt het initiatief?

GRONDSLAGEN

De bescherming van de menselijke waardigheid in de *global space* werd traditioneel toevertrouwd aan het internationaal recht, waarin staten de voornaamste actoren waren. Dit recht onttrekt zich niet aan de werking van mondiale netwerken, handelsstromen en financiële markten. De vraag in hoeverre het internationaal recht de menselijke waardigheid kan blijven beschermen, is dus terecht. Om deze vraag te kunnen beantwoorden moeten we eerst kijken naar hoe de menselijke waardigheid een plaats kreeg in het internationaal recht.

Het is niet zo dat menselijke waardigheid plotseling op het toneel van het internationaal recht verscheen; er is een lange aanloop in de rechtsgeschiedenis te zien. Deze aanloop wordt gekenmerkt door enkele belangrijke markeringspunten waar, in reactie op concrete schendingen van de menselijke waardigheid, er rechten werden geformuleerd die we nu terug kunnen vinden in de catalogus van de mensenrechten. Voorbeelden hiervan zijn de Magna Carta (1215), de pauselijke bul *Sublimus Dei* over de waardigheid van inheemse volken in Zuid-Amerika (1537), de Vrede van Westfalen (1648) en de eerste Geneefse conventie van 1864. In alle gevallen ging het om een morele opstand tegen concrete schendingen van menselijke rechten.⁶

De verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog vormden de achtergrond van de doorbraak ten gunste van een systematische bescherming van de menselijke waardigheid door middel van het formuleren van een catalogus van mensenrechten en de oprichting van instituties die zich voor de bescherming daarvan zouden gaan inzetten. Men besepte al snel

dat alleen een systeem en instituties niet voldoende zouden zijn voor de mondiale aanvaarding van de mensenrechten. Er was ook behoefte aan een ethische grondslag.

Verschillende theorieën werden geopperd, maar de deelnemers konden het niet eens worden. De Nederlandse delegatie wilde bijvoorbeeld dat er verwezen zou worden naar een christelijke grondslag, maar dit was voor niet-christenen onaanvaardbaar.⁷

De Tweede Wereldoorlog vormt de achtergrond van een systematische bescherming van de menselijke waardigheid

Geïnspireerd door het denken van Thomas van Aquino (1225-1274)

kwam de Franse delegatie onder leiding van de filosoof Jacques Maritain (1882-1973) tot de volgende aanpak. Maritain stelde dat het geen zin had om naar overeenstemming te streven over de theoretische grondslagen voor het respect voor menselijke waardigheid en de mensenrechten, maar het was wel mogelijk om in concrete gevallen overeenstemming te bereiken over welke concrete zaken noodzakelijkerwijs beschermd of verboden zouden moeten worden: ‘Tijdens een der vergaderingen (...) waarop de Rechten van de mens werden besproken, merkte iemand vol verbazing op dat verdedigers van radicaal tegenovergestelde ideologieën tot een overeenkomst waren gekomen over een reeks van rechten van de mens. Ja, wij zijn het over deze rechten eens, antwoordden ze, op voorwaarde dat men ons niet vraagt waarom. Want bij dit “waarom” begint de onenigheid.’⁸

Het concept van de menselijke waardigheid kon zo meerdere gezichtspunten bevatten. Dit maakt menselijke waardigheid niet tot een ‘hol’ begrip, maar juist tot een overvol begrip, omdat er zo veel verschillende invullingen aan kunnen worden gegeven.⁹ Niemand, ook de christenen niet, werd gedwongen om zijn eigen overtuiging op te geven. Tegelijkertijd lag er bij iedere religie en levensovertuiging de opdracht om uit te leggen hoe zij de mensenrechten konden steunen.¹⁰ Deze discussie komt pas nu, en dan slechts mondjesmaat, op gang.

FRAGMENTATIE

Vanaf de zeventiger jaren van de vorige eeuw zien we een exponentiële groei van niet-staatelijke actoren in de internationale betrekkingen. Deze groei ging gepaard met groeiende capaciteiten van deze niet-staatelijke actoren om internationale regelgevingprocessen te beïnvloeden.¹¹ De groeiende groep niet-staatelijke actoren bestond zowel uit maatschappelijke organisaties als uit multinationals.

De interactie tussen de traditionele statelijke systemen en andere, nieuwe, vormen van regulering, waarbij staten en niet-statale actoren beide een rol spelen, hebben geleid tot een wereldwijd netwerk van elkaar soms overlappende, dan weer elkaar tegenwerkende reguleringssystemen.

Onderdelen van besturende instituties gaan samenwerken met gelijke onderdelen van andere instituties. Daarmee vormen ze een nieuw netwerk dat niet meer aangestuurd wordt vanuit één van de oorspronkelijke instituties. Dit nieuwe netwerk maakt onderlinge afspraken die weer hun doorwerking krijgen in de oorspronkelijke institutie.

Een goed voorbeeld hiervan is de internationaal opererende Financial Action Task Force (FATF). Oorspronkelijk was dit een onafhankelijke werkgroep waarin ambtenaren uit verschillende landen ervaringen uitwisselden in de internationale strijd tegen het witwassen van criminele gelden en financiering van terrorisme, maar gaandeweg werd deze samenwerking zo intensief dat de ambtenaren FATF-richtlijnen konden uitzetten die vervolgens in het nationale beleid van de deelnemende landen werden geïmplementeerd. Daarmee is de FATF meer dan een orgaan dat de politieke wil masseert: het rapporteert en controleert en zet landen aan tot gecoördineerde actie.¹² Zo riep de Veiligheidsraad van de Verenigde Naties in 2005 de lidstaten op om de veertig beleidsaanbevelingen, plus negen extra aanbevelingen, met spoed te implementeren.¹³

Deze ontwikkeling plaatste juristen voor een dilemma. In de gangbare rechtstheorie werd de uitkomst van het recht gelegitimeerd door de vaste regels van het regulerende systeem waarbinnen het was gevormd.¹⁴ Binnen de nieuwe netwerken van *governance* en rechtsontwikkeling zijn rechtsregels echter het gevolg van de interactie tussen verschillende rechtsvormende en recht tot gelding brengende actoren.¹⁵ Hiermee verschuift de aandacht van vaste regels die bepalen wat recht is, naar vragen omtrent betrokkenheid van belanghebbenden, de toegang tot processen, de capaciteiten van de deelnemers aan het debat en de effectiviteit van de regulerende oplossing.¹⁶

De al eerder genoemde Bauman heeft hier zo zijn twijfels bij. Gaan de ontwikkelingen van vaste naar vloeibare maatschappelijke vormen inmiddels niet te snel? Hij constateert dat sociale vormen, netwerken, niet lang hun vorm behouden. De samenleving bestaat steeds meer uit tijdelijke netwerken. Het langetermijnperspectief verdwijnt daarmee uit het oog, en alles wordt vloeibaar.¹⁷

De problemen die uit deze vloeibaarheid van netwerken voortkomen kunnen worden geïllustreerd aan de hand van de recente Occupy-beweging. Wat de bewoners van de tentenkampen lijkt te verenigen is dat men tegen een doorgeslagen economisch systeem, inclusief bankiersbonussen,

is. Tegelijkertijd is men verdeeld over de grondslagen waarom men daar tegen is. Ook lukt het niet om tot aansprekende alternatieven te komen. Het gevolg is dat de discussie in het tentenkamp zich versmalt tot het na-

*Doordat de samenleving
uit steeds meer tijdelijke
netwerken bestaat, verdwijnt
het langetermijnperspectief*

velstaren over welke werkgroep zich mag bemoeien met het genereren van media-aandacht.¹⁸ Daarmee gaat Occupy dezelfde kant op als de andere netwerken in de *global space* van staten, bedrijven, ngo's en burgerinitiatieven: het begint al uit elkaar te vallen voordat het goed

en wel begonnen is. Het ontbreekt aan een gemeenschappelijk (gespreks) kader om de boel bij elkaar te houden. Toch is zo'n gemeenschappelijk gedeeld kader niet ondenkbaar.

SOCIALE LEER VAN DE KERK ALS DENKKADER?

Geconfronteerd met deze verschuivingen in de internationale betrekkingen komt de vraag vanzelf naar boven: wat heeft dit te betekenen? Hoe moet de christendemocratie deze ontwikkelingen nu duiden? Misschien wel door terug te grijpen naar een van de belangrijkste pijlers van haar denken: de christelijk-sociale traditie. En daarbinnen biedt het best bewaarde geheim, de Katholieke Sociale Leer, een goed uitgangspunt. Bij velen slechts bekend vanwege de introductie van het 'subsidiariteitsbeginsel' in 1931, heeft de sociale leer sindsdien niet stilgestaan.

Vanaf de negentiende eeuw ontwikkelde zich een concrete lijn van zorg om de menselijke waardigheid, ook daar waar het de internationale economische verhoudingen betrof. De slechte omstandigheden waaronder veel mensen hun dagelijks brood moesten verdienen waren eind negentiende eeuw een zorg van menig pastoor. Steeds vaker kwamen priesters en bisschoppen op voor de rechten van de arbeiders. In Engeland legde kardinaal Manning de bouw van de kathedraal van Westminster stil om de gelden te besteden aan de zorg voor de Ierse havenarbeiders. In Duitsland werkten priesters in het Ruhrgebied (zoals Adolph Kolping) zo hard dat de communist Karl Marx bitter klaagde dat het nooit wat kon worden met de revolutie zolang de 'papen zich om de arbeiders bekommerden'.¹⁹

De Kerk richtte haar kritiek niet alleen op de overheid, die haar taak zou verzaken, maar ook op de economische machten van haar tijd. Zo nam paus Leo XIII in 1891 geen blad voor de mond toen hij protesteerde tegen 'een verschrikkelijke woeker, welke meer dan eens door de Kerk veroordeeld werd, maar die toch, al zij het ook in andere vormen, feitelijk nog

altijd door hebzuchtige winstjagers wordt uitgeoefend... Daarbij komt nog het feit, dat zowel het bedrijfsleven als nagenoeg het hele zakenleven door enkelen wordt beheerst, zodat een handvol mensen die schatrijk zijn en zeer vermogend, bijna een slavenjuk aan de overgrote massa... hebben opgelegd.²⁰

Vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw richt de sociale leer zich nadrukkelijk tot 'alle mensen van goede wil'.²¹ Kort daarop werd het West-Europese denkkader vervangen door het internationale perspectief, met daarin steeds meer aandacht voor de mondiale economische verhoudingen. Vanaf dat moment klinken er uit Rome regelmatig oproepen tot de vorming van een nieuw economisch bestel waarin de menselijke waardigheid en wereldwijde solidariteit worden gewaarborgd: 'De gehele economie en het gehele geldwezen – niet alleen enkele sectoren ervan – moeten volgens ethische maatstaven als werktuigen worden gebruikt, zodat zij passende voorwaarden scheppen voor de ontwikkeling van de mens en van de volken.'²²

CONCRETE TOEPASSINGEN

Kritiek vanaf de zijlijn is makkelijk. Hoe blijft nu in deze permanent veranderende wereld de menselijke waardigheid geborgd? Wie neemt het initiatief? En wat kun je eigenlijk nog doen? Twee recente voorbeelden laten zien hoe de sociale leer van woorden werd omgezet in concrete daden.

In Oostenrijk richtte de ERSTE Stiftung, grootaandeelhouder in de Erste Bank, naar aanleiding van vragen uit de rooms-katholieke caritasbeweging en schuldhulpverlening een nieuwe bank op: Die Zweite Sparkasse. Deze coöperatieve bank biedt mensen een noodzakelijk minimum van financiële voorzieningen aan: een bankrekening, een betaalpas, een spaarrekening en eventueel een inboedelverzekering. Op deze manier kunnen mensen die bijvoorbeeld vanwege langdurige werkloosheid, ziekte of leven op straat, geen bankrekening meer hadden (in Oostenrijk geschat op zo'n veertigduizend mensen), opnieuw gaan deelnemen aan het economisch verkeer en gezond financieel *record* opbouwen. De bank verstrekt geen leningen en men kan niet rood staan. Het doel van de bank is om ieder mens een kans te geven om weer normaal mee te doen in de samenleving. Zij is er voor iedereen die door andere banken is afgewezen en nu hulp nodig heeft. De slogan van de bank is 'omdat het vaak alleen niet lukt'. Ongeveer vierhonderd werknemers van de Erste Bank besteden een deel van hun vrije tijd als vrijwilliger in de zeven landelijk verspreide filialen van Die Zweite Sparkasse.²³

In Italië ontstond binnen de kerkelijke Focolare-beweging een bedrijfs-

model dat bekend zou worden als de ‘economie van gemeenschap’.²⁴ Uitgangspunt was het vormen van een winstgevend bedrijfsmodel dat zou zorgen voor nieuwe banen en op vrijwillige basis zijn winsten zou verdelen over directe hulp aan mensen in nood, onderwijskundige projecten op

Binnen de kerkelijke Focolare-beweging ontstond een bedrijfsmodel dat bekendstaat als de ‘economie van gemeenschap’

het terrein van het creëren van een geefcultuur, en investeringen ter bevordering van de groei en verdere ontwikkeling van het bedrijf. In 2010 waren er wereldwijd 750 bedrijven die volgens deze filosofie opereerden, variërend van kleine bedrijven tot bedrijven met meer

dan honderd werknemers.²⁵ Kenmerkend is ook de doorgeefcultuur, waarbij degenen die op een of andere manier ondersteuning ontvangen uitgedaagd worden om ook zelf weer iets door te geven aan anderen. In kerkelijke kringen bestaat er veel belangstelling voor dit model, temeer omdat paus Benedictus XVI het in 2009 expliciet in zijn encycliek noemde als een economisch model waarin winst maken en respect voor menselijke waardigheid hand in hand gaan.²⁶

PERSPECTIEF

Kort en goed is in de huidige (internationale) samenleving de omloopsnelheid van morele en politieke verontwaardiging zo hoog dat ze niet meer in staat lijkt om een bijdrage te leveren aan de structurele bescherming van menselijke waardigheid. Nieuwe netwerken van rechtsontwikkeling waarbinnen dit zou kunnen gebeuren vervloeiën voordat ze tot structurele oplossingen komen. Niet een gebrek aan ethische kaders is het probleem, maar de afwezigheid van het langetermijnperspectief over de rol en betekenis van ethische kaders voor het functioneren van de internationale economie en het internationaal recht.

Echter, binnen de katholieke sociale traditie lijken zich belangrijke concrete initiatieven te ontwikkelen, die laten zien hoe de bescherming van de menselijke waardigheid binnen de huidige internationale economische omstandigheden tot bloei kan komen. Ook een zichzelf vernieuwende christendemocratische beweging kan daar haar voordeel mee doen.

Noten

1 W.B.H.J. van de Donk, ‘Knooppunten van vertrouwen. Over netwerken, gemeenschapswerking en een men-

seneconomie’. Openingsspeech van de Vrije Universiteit Amsterdam van het academisch jaar 2009-2010.

2 Zygmunt Bauman, *Liquid times. Living in an age of uncertainty*. Londen: Polity

- Press, 2007.
- 3 Bauman 2007, p. 15.
 - 4 R.A.J. Steenvoorde, *Regulatory transformations in international economic relations*. Proefschrift Universiteit van Tilburg. Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2008.
 - 5 Vergelijk W.B.H.J. van de Donk, 'De bedoeling van bevrijding'. 5 mei-lezing 2008. Amsterdam: Stichting Collectieve Propaganda van het Nederlandse Boek/Nationaal Comité 4 en 5 mei, 2008.
 - 6 F.A.M. Alting von Geusau, *Sporen van de twintigste eeuw* (tweede, geheel herziene druk). Nijmegen: Wolf Legal Publishers/Vidya, 2000, p. 246.
 - 7 C. McCrudden, 'Human dignity and judicial interpretation of human rights', *The European Journal of International Law* 19 (2008), nr. 4, p. 678.
 - 8 J. Maritain, *Mens en staat*. Tiel: Lannoo, 1966, p. 90.
 - 9 McCrudden 2008, p. 678.
 - 10 In 1961 schreef paus Johannes xxiii de encycliek *Mater et Magistra*, waarin hij een katholieke visie op de mensenrechten presenteerde.
 - 11 Steenvoorde 2008, pp. 8-9.
 - 12 Zoals men het zelf graag stelt: www.fatgafi.org.
 - 13 S/Res/1617, 'Threats to international peace and security caused by terrorist acts'. United Nations Security Council, 5244th meeting, 29 July 2005.
 - 14 Vgl. H.L.A. Hart, *The concept of law*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
 - 15 E.M.H. Hirsch Ballin, *Netwerken van rechtsontwikkeling*. Utrecht: Lemma, 1999.
 - 16 Steenvoorde 2008.
 - 17 Bauman 2007.
 - 18 HP de Tijd.nl, 11 november 2011.
 - 19 Aangehaald in R. Marx, *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen*. München: Pattloch, 2008.
 - 20 Paus Leo xiii, Encycliek *Rerum Novarum*, 15 mei 1891. www.vatican.va
 - 21 Paus Johannes xxiii, Encycliek *Pacem in Terris*, 11 april 1963. www.vatican.va
 - 22 Paus Benedictus xvi, Encycliek *Caritas in Veritate*, 29 juni 2009, nr. 67. www.vatican.va
 - 23 www.sparkasse.at/diezweitesparkasse/Zweite-Sparkasse
 - 24 A.J. Uelmen en L. Bruni, 'Religious values and corporate decision making. The economy of communion project', *Fordham Journal of Corporate & Financial Law* 11 (2006), pp. 645-680.
 - 25 Zie A.J. Uelmen, 'Caritas in Veritate and Chiara Lubich. Human development from the vantage point of unity', *Theological Studies* 71 (2010), pp. 29-45.
 - 26 Uelmen 2010.



*Mens waarheen?
Zoektocht naar het
christendemocratisch
mensbeeld*

Liberaal mensbeeld kan de menselijke waardigheid onvoldoende funderen

In onze samenleving is een liberale, niet-religieuze invulling van menselijke waardigheid dominant geworden. Christendemocraten gaan hier grotendeels in mee. Maar kan het liberalisme aan menselijke waardigheid het fundament bieden dat nodig is? In de liberale visie is de mens namelijk een individu zonder wezenlijke eigenschappen en kan de staat geen publieke idealen aanhangen. Menselijke waardigheid dreigt daardoor te verworden tot een formeel begrip, dat alleen nog maar kan worden uitgedrukt in technisch-juridische termen.

door *Grahame Lock*

De auteur is emeritus hoogleraar politieke filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen en de Universiteit Leiden. Tevens is hij als *Faculty Fellow* in European philosophy verbonden aan het Queen's College van de University of Oxford.

LATEN WE BEGINNEN MET EEN PROVOCATIE. Ruth Macklin, hoogleraar in de medische ethiek, schreef eens een artikel met de titel 'Waardigheid is een nutteloos begrip'.¹ Haar argument is dat als het om moeilijke kwesties in de medische zorg gaat, altijd en overal een beroep wordt gedaan op de 'menselijke waardigheid'. Dit begrip zou echter een overbodige notie zijn, omdat het op z'n best eigenlijk niets meer is dan een vage herformulering van andere, preciezere ideeën, en soms slechts een lege leus. Ondanks het feit dat de term 'human dignity' een centrale plaats inneemt in belangrijke internationale verdragen, zoals in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, die in 1948 door de Verenigde Naties werd aangenomen, en in het Verdrag tot bescherming van de rechten van de mens en de waar-

digheid van het menselijk wezen van de Raad van Europa, is het begrip volgens Macklin overbodig. Voor zover het überhaupt een betekenis heeft, kan deze beter worden uitgedrukt met concepten als autonomie, respect voor de personen zelf of de menselijke capaciteit om rationeel te kunnen denken en handelen. Maar waar, zo vraagt Macklin zich af, komt dan toch die belangstelling voor het idee van menselijke waardigheid vandaan? Misschien komt die belangstelling voort uit het gebruik van dit idee in religieuze – en in het bijzonder katholieke – kringen, in combinatie met zijn rol in de eerdergenoemde internationale verdragen.² Maar zelfs deze factoren verklaren volgens Macklin niet helemaal de alomtegenwoordigheid van de notie menselijke waardigheid: de etymologie blijft gedeeltelijk een raadsel.

POLITIEK-FILOSOFISCHE VARIANTEN VAN MENSELIJKE WAARDIGHEID

Nu is het zo dat de katholieke kerk inderdaad een principe van de menselijke waardigheid hanteert dat is gebaseerd op het concept van de mens als evenbeeld van God.³ Maar zo'n concept is onaanvaardbaar voor de hedendaagse, seculiere en louter op de wetenschap georiënteerde, geest.

De mens als evenbeeld van God is een onaanvaardbaar concept voor de seculiere en louter op de wetenschap georiënteerde geest

Daarmee is niet gezegd dat menselijke waardigheid uitsluitend een christelijke of theïstische notie is. Zo merken Eva Brems en Jogchum Vrielink in *Menselijke waardigheid in de Nederlandse Grondwet?* bijvoorbeeld op dat het begrip ook terug te vinden is in verschillende

nationale grondwetten en dat 'de redenen om "menselijke waardigheid" (...) op te nemen in (...) [deze] grondwetten varieerden'.⁴ Het gaat hierbij in wezen om een combinatie van verlichtingsidealen, socialistische, corporatistische argumenten en (katholiek-)religieuze overwegingen, waarbij er duidelijk regionale en nationale accenten onderscheiden kunnen worden. In de Ierse context was de katholieke invloed dominant, terwijl in Finland en de Weimarrepubliek socialistische invloeden overheersten. In de Latijns-Amerikaanse context ging het daarentegen veelal om een combinatie van socialistisch c.q. corporatistische en katholieke overwegingen.

De vraag is waar de socialistische belangstelling voor menselijke waardigheid vandaan komt. Vermoedelijk van dezelfde bronnen als de liberale belangstelling, aangezien beide interpretaties een wereldlijke versie van het begrip menselijke waardigheid zijn. Want in tegenstelling tot de academische deskundige Ruth Macklin, die in naam der wetenschappen niets

wil weten van menselijke waardigheid, bestaat er wel degelijk een liberale variant van deze notie, die niet is geworteld in religieus denken maar juist in een uitgesproken niet-religieuze wereldbeschouwing. Mijn hypothese is kort gezegd dat de liberale, niet-religieuze variant van menselijke waardigheid vandaag de dag dominant is in onze samenleving. Dat geldt niet alleen voor het denken van de liberale bewegingen, maar ook voor de socialisten en zelfs voor de gemarginaliseerde christelijke en christendemocratische politieke partijen in de westerse wereld.

Laten we in dit verband ook niet vergeten dat vrijwel alle partijen die in onze politieke structuren van de eenentwintigste eeuw willen participeren, zo goed als gedwongen zijn om grote delen van de liberale ideologie over te nemen en daarmee hun oorspronkelijke filosofieën grotendeels laten vallen.⁵ Dat geldt zowel voor socialisten (die in het algemeen geen socialisten meer zijn maar gematigde neoliberalen die een marginale herverdeling van rijkdommen bepleiten) als voor communisten (die, voor zover ze nog bestaan, meestal geen communisten meer zijn maar weinig meer dan linkse critici van rechtse varianten van het neoliberalisme) en ook voor de christelijke en christendemocratische partijen (waarvoor christelijke waarden ‘toegevoegd’ worden aan hun dagelijkse politieke praktijk om daarmee de grotendeels conformistische en liberale beleidskeuzes wat op te luisteren).

Tegen de achtergrond van deze ontwikkelingen kan worden gesuggereerd dat het feit dat het begrip menselijke waardigheid diverse en zelfs

De invulling van menselijke waardigheid heeft bij christendemocraten eigenlijk veel weg van een platvloerse liberale doctrine

tegenstrijdige betekenissen kent de christelijke en christendemocratische partijen een ‘voordeel’ biedt. Zij kunnen namelijk gebruikmaken van de huidige ambigue situatie door menselijke waardigheid op te nemen in hun partijprogramma’s of politieke campagnes, waarmee deze partijen kunnen doen alsof zij

trouw zijn gebleven aan het eigen religieuze gedachtegoed, terwijl de inhoud van het gehanteerde principe eigenlijk meer weg heeft van een platvloerse liberale doctrine.

HET LIBERALE MENSBEELD: DE MENS ZONDER EIGENSCHAPPEN

Om de zojuist beschreven ontwikkeling goed te kunnen begrijpen moet iets dieper worden ingegaan op de liberale doctrine. Wat maakt het liberalisme tot de ideologie die het *de facto* is? Welnu, het gaat in de consequente

versie van het liberalisme – ik heb het dus niet over de vele eclectische varianten die zich ‘liberaal’ noemen – om een mensbeeld. In essentie komt dit mensbeeld erop neer dat de mens in eerste instantie een oneindig klein stofje is zonder wezenlijke individuele eigenschappen – ofwel, de mens ‘ohne Eigenschaften’.⁶ Want als een mens zulke essentiële eigenschappen noodzakelijkerwijs zou bezitten, dan zou hij niet in staat zijn om *vrij te kiezen* wat hij worden wil en zijn.

Een komisch (of tragisch) voorbeeld uit ons eigen, hyperliberale tijdperk is de alsmaar groeiende beweging die ieder objectief onderscheid tussen man en vrouw wil ontkennen: iedereen zou zijn eigen gender c.q. geslacht moeten kunnen kiezen. Een tweetal recente berichten uit de pers laten zien waar dit toe leidt: ‘The category of gender was cancelled at a Swedish kindergarten. The words “boy” and “girl” are no longer used there, while pronouns “he” and “she” are replaced with “it”. Kindergarten teachers believe that they are successfully breaking the gender stereotypes so that the people of two sexes would not feel predominant towards each other.’ Een ander voorbeeld van dezelfde strekking: ‘A Canadian couple decided not to unveil the sex of their child until the child decides for itself whether he or she wants to be a man or a woman. The father of the child said that parents choose too much for their children.’⁷ Dit zijn, om niet-religieuze taal te gebruiken, psychotische reacties op de morele crisissituatie in de westerse wereld. Toch zijn deze voorbeelden slechts de extreme versies van een algemene trend, want de ultieme logica van het liberalisme is helder: ‘geen discriminatie’.

De mens *ohne Eigenschaften* moet dus voortdurend kiezen. Hij of zij (of beter: het) heeft ‘voorkeuren’ – is een *lifestyle consumer*, enzovoort. De moderne dogma’s van het hyperliberalisme behoeven hier niet te worden herhaald – u kent ze goed. De kranten staan er iedere dag vol mee en ze kunnen uit de mond van politici, ambtenaren en zakenlui onafgebroken worden gehoord op televisie, omdat deze dogma’s de basis vormen voor het beleid van alle westerse overheden. In de visie van het (hyper)liberalisme is er geen politiek gezag mogelijk als het niet wordt bekrachtigd door de oneindig kleine, maar tegelijkertijd absoluut soevereine stofjes die mensen heten. Het individu is immers koning, want er is geen Soeverein die God heet. En als er nog een God is, dan heeft Hij in ieder geval niets te maken met de politiek, die bedreven wordt alsof Hij er niet is. Een andere term voor dit standpunt is *humanisme*. Het humanisme is namelijk een correlaat van het liberalisme en het liberalisme is het laatste stadium van het modernisme.⁸ De theorie van het sociaal contract, een modelvoorbeeld van liberaal denken, stelt dat er geen hogere autoriteit is dan menselijke individuen die in vrijheid beslissen om hun individuele rechten of krach-

ten (afhankelijk van de versie) over te dragen aan de *civil society*.

DE LIBERALE STAATSVISIE: GEEN PUBLIEKE IDEALEN

In een liberale staat – in de hier beschreven consequente betekenis van het ‘liberalisme’ – kunnen er geen publieke idealen zijn. Althans, de staat kan geen ideaal aanhangen of verdedigen, want dat zou al snel een inbreuk betekenen op de basisrechten van individuen. Per slot van rekening zijn het de individuele burgers die bepalen of ze iets willen of niet. Voor zichzelf kunnen individuen dus kiezen wat ze willen, zolang niemand anders daaronder lijdt in de zin dat diens vrije keuzes erdoor worden tegengewerkt. Ik kan dus een biertje willen drinken, maar ik kan niet eisen dat een ander met mij een biertje drinkt noch dat er bierbrouwerijen zijn. Een mens kan een ‘ideaal’ aanhangen, bijvoorbeeld dat alle Friezen de Friese taal leren spreken, maar dat ideaal mag hij niet opleggen aan wie dan ook. Hij mag zelf natuurlijk wel Fries spreken, maar moet slechts hopen dat anderen die taal ook machtig zullen zijn, want anders zal hij met zichzelf moeten converseren. De staat, die volgens de ideaaltypische liberale visie niets anders is dan een door de diverse individuen gemachtigd en daarom afgeleid orgaan, heeft dus geen recht om welk ideaal dan ook te propageren. De staat kan immers geen ‘keuze’ maken die verder gaat dan een aggregeren van de keuzes die door de oneindig kleine stofjes zijn gemaakt. Vervolgens moeten de overheidsfunctionarissen op technocratische wijze de middelen kiezen die geschikt zijn om deze aggregatie van keuzes in beleid om te toveren.

Ook de religie – in ieder geval de theïstische religies, zoals christendom, jodendom en islam – wordt in deze opvatting begrepen als een geheel van persoonlijke attitudes van een individu of van een verzameling individuele mensen. Ik ‘wil’ God dienen, u ‘wilt’ dat ook, maar hij ‘wil’ dat niet en zij gelooft zelfs niet in God. Het zijn allemaal vrije keuzes, die worden

beschouwd als een zaak van ieder afzonderlijk individu en van hem alleen. Deze keuzevrijheid mag natuurlijk in een liberale samenleving. Wat echter niet altijd wordt erkend, is dat de staat niet alleen zelf geen religieuze visie mag nastreven of beschermen, maar dat dit ook geldt

*Een consequent liberalisme
laat niet toe dat de staat de
‘waardigheid van de mens’
beschermt of promoot*

voor een filosofisch of metafysisch standpunt. Tenminste, niet volgens het liberalisme. Dat betekent in concreto dat de staat dus ook geen beginsel zoals dat van de ‘waardigheid van de mens’ mag beschermen of promoten.

Een consequent liberalisme laat dat niet toe; althans, niet als filosofisch principe. Wat blijkt is dat Ruth Macklin, op een onbedoelde wijze, gelijk heeft. Een liberale staat moet het principe van de menselijke waardigheid, wil het dit principe überhaupt erkennen en toepassen, slechts in een zuiver technische, juridische betekenis verstaan: in termen van het wettelijk en praktisch toekennen van subjectieve rechten aan de burgers. Deze rechten zijn echter beter en overzichtelijker te omschrijven in andere, minder zweverige termen. Bijvoorbeeld als een recht om te eisen dat de eigen individuele voorkeuren niet worden genegeerd, maar worden meegenomen in het democratisch aggregatieproces, of dat de eigen keuzes niet door anderen worden gedwarsboemd. Daarom is er eigenlijk geen ruimte voor een ‘ideaal’ van waardigheid in de liberale staat.

BESLUIT: DE MENS ALS SUBSTANTIEEL WEZEN

In het voorgaande heb ik moeten vereenvoudigen, maar in de kern is deze argumentatie juist. Uiteraard gaat dit alleen op als men van de liberale (heden ten dage hyperliberale) premissen uitgaat. De huidige politiek gaat in alle westerse landen schijnbaar onweerstaanbaar de kant op van een steeds alomvattender en ‘zuiverder’ hyperliberalisme. De christelijke en christendemocratische partijen gaan daarin mee, niet zelden aarzelend en soms weigerend als het ‘al te bont’ wordt. Maar op den duur worden vrijwel alle liberale standpunten geslikt en soms zelfs verwelkomd. Dat geldt zowel voor het homohuwelijk (het gaat immers toch om de vrije preferenties van twee menselijke wezens) als ook voor abortus (het gaat per slot van rekening toch om een *right to choose* of het zelfbeschikkingsrecht op het eigen lichaam) en voor euthanasie (het gaat tenslotte toch om welzijnsmaximalisatie).

Mijn veronderstelling is dat het beginsel van de menselijke waardigheid (minstens) twee betekenissen heeft. De eerste betekenis is zwak en puur formeel, omdat ze is gebaseerd op de liberale ideologie. In wezen staat menselijke waardigheid dan voor weinig meer dan een in vage termen omschreven opsomming van bepaalde juridisch gedefinieerde rechten. De tweede betekenis is theïstisch. In deze betekenis is de waardigheid van de mens afgeleid (zoals reeds opgemerkt) van het idee dat de mens het evenbeeld van God is. Dat is een compleet andere visie, die begint met God, met Zijn moreel gezag en met een beeld van de mens dat hem juist niet als oneindig klein stofje beschouwd, maar als een substantieel wezen met ingeschapen eigenschappen die niet zomaar kunnen worden ‘gekozen’. De waardigheid of *dignitas* die een mens bezit – de *dignitas humanae substantiae*⁹ – is daarom geen technisch-juridisch begrip, maar heeft met

de oorspronkelijke betekenis van deze term te maken, namelijk dat een mens dient te worden behandeld overeenkomstig de bijzondere status die hij binnen de hiërarchie van het goddelijk gestructureerde universum geniet.¹⁰ Een goed voorbeeld hiervan is het huwelijk. In de christelijke visie is er een *dignitas* van de huwelijksband, een waardigheid die voorafgaat aan alle menselijke keuzes over het huwelijk. De ethische structuur van het huwelijk is voorgegeven en bestaat niet uit een door mensen gesloten contract, maar uit een convenant tussen drie partijen: een man, een vrouw en God. De (asymmetrische) status van de man en de vrouw in deze huwelijksrelatie is wat hun *dignitas* of waardigheid in dit verband verordent.

In dit artikel heb ik als filosoof geschreven en ik doe hier geen pleidooi voor de liberale of de theïstische visie. Ik merk alleen op dat deze twee visies op de menselijke waardigheid, deze twee paradigma's, onverenigbaar zijn. Dat is niet voor iedereen duidelijk, maar de intellectueel waakzame mens moet toch kiezen. En deze 'keuze' heeft verregaande gevolgen.

Noten

- 1 Ruth Macklin, 'Dignity is a useless concept', *British Medical Journal* Online: *BMJ* 2003; 327; doi: 10.1136/bmj.327.7429.1419.
- 2 Eva Brems en Jogchum Vrielink, *Menselijke waardigheid in de Nederlandse Grondwet? Voorstudie ten behoeve van de Staatscommissie Grondwet (2009)*. Alphen aan den Rijn: Kluwer, 2010.
- 3 Meer specifiek, zie bijvoorbeeld de instructie *Dignitas Personae* van 2008, die om medisch-ethische kwesties gaat.
- 4 Brems en Vrielink 2010.
- 5 Dit is overigens gedeeltelijk de achtergrond tot de bezorgde vaticaanse attitude, rond het einde van de negentiende eeuw, ten aanzien van de eerste katholieke politieke verenigingen. Zou men niet worden meegeslept door de imperatieven van een liberaal stelsel? Het antwoord lijkt 'ja' te zijn.
- 6 Zie Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*.
- 7 Zie <http://info-wars.org/2011/11/04/alan-watt-demise-of-the-traditional-family> en <http://news.yahoo.com/blogs/lookout/parents-keep-child-gender-under-wraps-170824245.html>.
- 8 Zie John Henry Newmans lijst van de defecten van het liberalisme in zijn *Note on Liberalism* (1865).
- 9 Zie het *Sacramentarium Leonianum* en de tekst van de Oratie van de Heilige Mis.
- 10 De middeleeuwse betekenis van *dignitas* is de klassieke betekenis verrijkt met een referentie naar God en het hiërarchisch karakter van Zijn schepping.

Menselijke waardigheid als opgave

De gedachte van de individuele waardigheid van elke mens is kenmerkend voor het moderne liberale denken. Maar ze is minstens evenzeer geworteld in de joodse en christelijke traditie. De vraag is of die religieuze achtergrond kan helpen om iets te begrijpen van een paradoxaal kenmerk van die menselijke waardigheid, en wat dat vervolgens voor opdracht inhoudt voor de christendemocratie.

door *Paul van Tongeren*

De auteur is hoogleraar wijsgerige ethiek aan de Radboud Universiteit Nijmegen en aan de Katholieke Universiteit Leuven.¹

DE ('INHERENTE') MENSELIJKE WAARDIGHEID wordt in diverse preambules van moderne mensenrechtenverklaringen aangeduid als grondslag van de verder gespecificeerde rechten. De menselijke waardigheid wordt beschouwd als een ondeelbare en universele waarde, die onschendbaar is. Tegelijkertijd wordt diezelfde menselijke waardigheid op veel plaatsen in de wereld regelmatig met voeten getreden. Wanneer mensen worden vermoord, gemarteld, onderdrukt of verhandeld is toch evident sprake van

De menselijke waardigheid is blijkbaar niet alleen onschendbaar maar ook voortdurend geschonden

een schending van die waardigheid en van de daarin gefundeerde rechten. Als Europa mensen uit andere delen van de wereld buitensluit en buiten houdt, kan dat misschien begrijpelijk zijn vanuit allerlei Europese en langetermijnbelangen, maar een voorbeeld van het respecteren van de waardigheid van de vluchteling is het in ieder geval niet. De menselijke waardigheid is blijkbaar niet alleen onschendbaar maar ook voortdurend geschonden.

Nu is het kenmerkend voor ‘verklaringen’ en ‘handvesten’ dat zij normatief spreken. De menselijke waardigheid zou niet geschonden *mogen* worden. *Feitelijke* schendingen vormen daarmee weliswaar een praktische, maar geen logische tegenspraak. Toch neemt dat niet weg dat het vreemd blijft dat iets wat zo fundamenteel is, tegelijk zo gemakkelijk miskend kan worden.

SECULIERE ‘FUNDERING’?

Sommigen zien de formulering van de Universele Verklaring uit 1948 als een enorme stap vooruit op vroegere verklaringen, zoals bijvoorbeeld de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring uit 1776, volgens welke nog gold dat de ‘onvervreembare rechten’ van de mensen hun ‘door hun Schepper’ waren verleend.² Met de zelfbewuste verklaring door de Verenigde Naties zouden die rechten eindelijk niet langer hun kracht hoeven ontlenen aan een ongrijpbare wil van God, en daardoor zouden ze steviger staan dan voorheen.

De filosofisch sterkste seculiere uitleg van deze menselijke waardigheid is waarschijnlijk door Kant gegeven. Hij betoogt dat de mens onaantastbare rechten heeft op grond van zijn redelijkheid. Elke fundering van rechten of regels maakt gebruik van de redelijkheid (we willen immers rationele argumenten). De redelijkheid zelf kan niet op iets anders worden gefundeerd dan op die redelijkheid zelf. Maar dat betekent dan ook dat geen enkel motief dat tegen de redelijkheid ingaat, ooit geldig kan zijn. En als dat zo is, dan is de redelijkheid onaantastbaar. En dus is de mens, als redelijk wezen, onaantastbaar, is hij ‘doel op zichzelf’ en heeft hij niet slechts een (altijd vergelijkbare en dus relatieve) waarde, maar een absolute ‘waardigheid’.

Het belang van zo’n seculiere ‘fundering’ van de menselijke waardigheid zal duidelijk zijn. Wat waardigheid heeft, moet gerespecteerd worden. Maar zolang de morele eis tot eerbiediging van de menselijke waardigheid en de rechten die erop gegrond zijn, zelf gefundeerd is in de wil van een ander, is die eis heteronoom. Ook als die ander God is, blijft de wet die Hij uitvaardigt gebaseerd op de eerdere verplichting: Hem te gehoorzamen. Zo’n wet blijft zodoende geconditioneerd of hypothetisch: als je aan God wilt of moet gehoorzamen, zul je ook zijn wetten moeten naleven. Maar daarmee heeft die wet geen geldingskracht meer voor degenen voor wie die conditie niet opgaat. ‘Als God dood is, is alles geoorloofd’, zei Iwan Karamazov in de roman van Dostojevski. Als er geen God is, is er ook geen moraal meer – voor zover de moraal namelijk slechts als wet van God zou bestaan. God als fundering van de moraal is – dat laat Nietzsche zeer

scherp zien – uiteindelijk een ondergraving van die moraal. Moeten we dus inderdaad vaststellen dat de menselijke waardigheid door een religieuze fundering eerder bedreigd dan beschermd zou worden?

RELIGIEUZE UITLEG

Ik denk dat een dergelijke interpretatie van een beroep op God onrecht doet aan de wijsheid van de religieuze traditie. Als er al mensen zijn die menen dat God als een heerser toezicht houdt op de naleving van het gebod waarmee Hij heeft bepaald dat de mens een waardigheid heeft en dat die niet geschonden mag worden, dan zullen ze daar toch nauwelijks iets mee opschieten. De schendingen worden er niet minder om, en de maatregelen van deze Heerser lijken zich op z'n vroegst pas in een onbestemd *eschaton* te openbaren.

Maar waarschijnlijk is dit ook helemaal niet wat de vermeende godsdienstige 'fundering' van de menselijke waardigheid bedoelt te zeggen. 'Vermeende' fundering, omdat er mijns inziens van een *fundering* eigenlijk geen sprake is, maar eerder van een religieuze *uitleg* van een grondeloos gegeven. Hoewel die uitleg geen fundament levert, kan ze wel degelijk steun bieden voor degene die de menselijke waardigheid wil bevestigen en voor wie iets meer wil begrijpen van de kwetsbaarheid van deze 'onaantastbare grondslag'.

We vinden de basis voor die religieuze uitleg in het eerste scheppingsverhaal, helemaal aan het begin van de Bijbel. In tegenstelling tot het tweede scheppingsverhaal (Genesis 2) wordt de mens in het eerste verhaal (Gen. 1) meteen helemaal gemaakt, en wel als Gods evenbeeld. Dat de mens zo'n onaantastbare waardigheid heeft, komt niet voort uit het feit dat hij geschapen is (dat zijn de andere schepselen immers ook), maar uit het feit dat hij naar het beeld van God geschapen is. De naam van God staat immers voor dat wat boven alle vergelijking is verheven. En als de mens geschapen is naar het evenbeeld van die onvergelykbare en dus absolute waarde, dan zal hij ook zelf daar iets van hebben.

Opnieuw: dit is geen filosofische fundering, maar element van een uitleg. De vraag is niet of we met behulp van een verhaal uit een religieuze traditie een empirisch bewijs kunnen vinden voor de waardigheid van de mens. In plaats daarvan gaat het erom te leren begrijpen wat zij destijds en wij nu eigenlijk bedoel(d)en met die zelfverklaarde waardigheid. We hebben immers vastgesteld dat het helemaal niet gemakkelijk is om te zeggen wat we eigenlijk bedoelen met die overtuiging dat de menselijke waardigheid onaantastbaar is en grondslag van alle rechten die aan mensen toekomen. De ferme toon waarop we verklaren dat dat zo is, neemt de on-

zekerheid niet weg over wat dat eigenlijk betekent. Het lijkt dus geenszins overbodig onze eigen overtuiging een beetje uit te leggen.

Als we zodoende proberen onszelf aan onszelf uit te leggen, zullen we dat onvermijdelijk moeten doen in gesprek met de traditie waarin we staan. Er zijn vele gesprekspartners in dit gesprek dat de menselijke cultuur is. Eén daarvan, en alleen al door de vele eeuwen gedurende welke hij heeft meegesproken een heel belangrijke, is de Bijbel, het basisboek van het Joodse en christelijke monotheïsme. Laten we daarom proberen te luisteren naar wat zich te verstaan geeft in dit oerverhaal van onze traditie, dat ook de grondslag vormt voor de christendemocratie.³

Dat de mens naar Gods evenbeeld geschapen is, is geen bijkomend element in het verhaal. Het staat er maar liefst vier keer achter elkaar, en het wordt bovendien nog geaccentueerd en toegelicht. Terwijl de eerdere schepselen allemaal ‘naar hun eigen aard’ gemaakt worden, wordt de mens geschapen niet ‘naar zijn eigen soort’, maar ‘naar ons beeld’, ‘op ons gelijkend’, waarbij dat ‘ons’ op God slaat.⁴ Na de eerste twee vermeldingen van het evenbeeldkarakter (Gen. 1:26) staat dat de mensen ‘heerschappij moeten voeren over’ de rest van de geschapen natuur, en na de tweede twee vermeldingen (Gen. 1:27) staat dat de mensen als mannelijk en vrouwelijk werden geschapen. We mogen vermoeden dat de Godgelijkenis iets te maken heeft met de taak van de mens, en vooral met dit meervoud waarin mensen geschapen zijn, en dat beide iets te maken hebben met hun waardigheid.

WAARDIGHEID ALS OPGAVE

Het is opvallend dat de vermelding van het voornemen van God om mensen te maken die op hem lijken, onmiddellijk wordt gevolgd door de opdracht die de mensen meekrijgen. Ze ‘moeten heerschappij voeren over de vissen van de zee en de vogels van de hemel, over het vee, over de hele aarde en over alles wat daarop rondkruipt’. En als God die mensen (‘als zijn evenbeeld, als evenbeeld van God’) gemaakt heeft, volgt onmiddellijk zijn zegen en opnieuw die opdracht. ‘Godgelijkend zijn’ impliceert dus ‘heersen over de aarde’. Dat is inderdaad niet zo vreemd: voor de gelovige is God de Heer van de wereld, dus zal zijn evenbeeld dat dan ook wel zijn.

Misschien mag dit worden verbonden met een ander begrip uit dezelfde traditie, die immers de schepping heeft begrepen als niet slechts een eenmalige daad ‘in het begin’ en *ex nihilo*, maar tevens als een *creatio continua*: een voortdurende voortbrenging en verzorging. Die verzorging of dat beheer zou dan blijkens dit verhaal (minstens mede) aan de mensen zijn uitbesteed of gedelegeerd. Het rentmeesterschap, waarnaar de christende-

mocratie graag verwijst in verband met haar milieubeleid, heeft dus alles te maken met de menselijke waardigheid. Die waardigheid gaat terug op hetzelfde als datgene waardoor mensen als rentmeesters de verantwoordelijkheid hebben om te zorgen voor de hun gegeven aarde en alles wat erop leeft.

Er zijn tegenwoordig stemmen die de notie ‘menselijke waardigheid’, en zeker de kantiaanse uitleg ervan, problematiseren omdat deze ‘een enorme kloof tussen de mens en de rest van de natuur’ zou slaan.⁵ In plaats van op die discussie verder in te gaan, wil ik er hier slechts op wijzen dat het Bijbelverhaal de waardigheid van de mens verbindt aan de opdracht om te zorgen voor de aarde. Dat betekent dat de waardigheid niet in competitie staat met het welzijn van de overige natuur, maar juist in dienst daarvan. We kunnen daaruit zelfs de conclusie trekken dat die menselijke waardigheid slechts bestaat in de mate waarin ze wordt waargemaakt, dat wil zeggen: in de mate waarin die zorgtaak metterdaad wordt opgenomen.

De waardigheid van de mens is geen vrijbrief voor een ongeremde exploitatie van de natuur

De waardigheid van de mens is geen vrijbrief voor een ongeremde exploitatie van de natuur, maar een opdracht om voor haar te zorgen. Tot op zekere hoogte (want de plaats van de mens is geen oorspronkelijke, maar een afgeleide) kan men dit antropocentrisch noemen; maar dit

antropocentrisme is dan geenszins een hindernis voor een verantwoorde omgang met ons natuurlijk milieu. Integendeel: het is juist de keerzijde van een verantwoordelijkheid. De religieuze uitleg van het principe van menselijke waardigheid geeft dus een grotere betekenis aan dat principe doordat het de strekking ervan uitbreidt tot de opdracht die aan de mens als medeschepper is gegeven. Een christendemocratische politicus die de voorrang geeft aan economisch nut boven zorg voor de schepping doet niet alleen afbreuk aan het milieu, maar ook aan de menselijke waardigheid en de opdracht die daarmee gegeven is.

RELATIONALITEIT

Belangrijker nog is het tweede element dat we vonden in het scheppingsverhaal: als evenbeeld van God verschijnt niet ‘de mens’ in enkelvoud, maar de mens als ‘man en vrouw’. Zowel in vers 26 als 27 is (in de nieuwe Bijbelvertaling van 2004) uitdrukkelijk sprake van ‘mensen’ in meervoud; het gaat hier niet om ‘de mens’ (laat staan: de man, dat wil zeggen één soort van mens), maar om *mensen*. Weliswaar gebruikt het Hebreeuws hier geen

meervoud, maar exegeten noemen de vertaling verantwoord door de wijze waarop de tekst bij de persoonlijke voornaamwoorden speelt met enkel- en meervoud.⁶ Hoe moeten we dat verstaan? Hoe kunnen mensen in meervoud het evenbeeld van God zijn? Is de God van het *monotheïsme* niet de enkelvoudigheid bij uitstek?

Binnen de Joodse traditie kan dit wellicht enigzins worden uitgelegd in termen van het volk en het verbond. In de christelijke uitleg van God zal die uitleg van het meervoud geradicaliseerd worden tot de stelling dat elke mens (en niet alleen de leden van het volk) altijd al (en niet pas door de uitverkiezing van het verbond) met anderen verbonden is. Dat gebeurt door de stelling van de schepping van de mens naar het beeld van God te verbinden met de leer van de triniteit.

Augustinus was een van de eersten om een theologie van de drie-ene God uit te werken en hij onderzoekt die trinitaire gelijkenis uitgebreid in een indrukwekkende zoektocht die zich over vele jaren uitstrekte.⁷ Augustinus gebruikt daarbij zijn inzichten in de psychologie van de mens om iets te begrijpen van de aard van God en het mysterie van de drie-eenheid. Door 'de menselijke geest zo goed mogelijk te onderzoeken' hoopt Augustinus 'een antwoord te krijgen' op zijn vraag omtrent de aard van God.⁸ Hij vindt dat antwoord uiteindelijk in de zelfkennis van de menselijke ziel of geest. Als de ziel zichzelf kent, is zij tegelijk kenner en gekende, en de betrekking van de een op de ander. Zij is dus zowel drie als één. Augustinus herkent die drie-eenheid in de drieslag van herinnering, inzicht en wil in de menselijke geest, die zodoende volgens Augustinus een beeld vormt van de drie-ene God.⁹

Maar we kunnen ook de omgekeerde weg gaan: in plaats van via de psychologie op te stijgen naar de kennis van God, kunnen we via de wijze waarop de Godservaring zich heeft uitgedrukt in het mysterie van de Drievuldigheid, iets proberen te achterhalen omtrent de mens, in de hoop daarmee iets meer te begrijpen van de mogelijke betekenis van die problematische menselijke waardigheid. Wat ik zou willen suggereren is dat het feit dat mensen beeld van God zijn, betekent dat ze altijd al in relaties met anderen verweven zijn.

Augustinus legt er de nadruk op dat God weliswaar Vader, Zoon en Geest is, maar niet zo dat hij pas Vader werd toen hij een Zoon kreeg, zodat de Geest, die onder meer betrekking heeft op de relatie tussen Vader en Zoon, er ook pas vanaf een zeker moment zou zijn. God was altijd al trinitair, en dus altijd al Vader en Zoon en Geest. De (metaforische) termen 'vader', 'zoon' en 'geest' worden gebruikt om iets duidelijk te maken over de relationele aard van God. Vader-zijn is namelijk iets wat je niet op je eentje kunt. Je bent vader in relatie tot het kind dat je 'hebt', je bent kind door en

in relatie tot je ouders. Zelfs God kan niet Vader zijn zonder een Zoon. En ‘Geest’ is een naam voor de relatie tussen beiden. Als de mens vervolgens geschapen is naar het beeld van deze relationele God, wil dat zeggen dat ook de mens een door en door relationeel wezen is. Maar het beeld is geen exacte kopie. Terwijl God de relaties in zichzelf heeft, heeft de mens ze alleen maar met anderen. Vandaar dat een relationele God, die de mens naar zijn beeld scheidt, niet één mens, maar mensen in meervoud heeft geschapen. Niet alleen staan mensen altijd al in een relatie tot hun schepper, maar ook staan ze – als beeld van die schepper – altijd al in relatie tot elkaar.

WAARDIGHEID IN AFHANKELIJKHEID

Wat betekent dit nu voor de waardigheid van de mens en voor de taak van een christendemocratische politiek? We hebben gezien dat de menselijke waardigheid niet op de eerste plaats de grond is voor een claim naar anderen,

*De menselijke waardigheid
is niet primair een
onaantastbaar gegeven,
maar eerder een opgave*

maar een herinnering aan een taak van die mens zelf. Zij is niet primair een onaantastbaar gegeven, maar eerder een opgave; geen onschokbaar fundament, maar een gemakkelijk vergeten of verwaarloosde opdracht. We hebben vervolgens gezien dat mensen juist als

relationele wezens die waardigheid ‘hebben’ die hen boven de rest van de schepping verheft, die hun taken, verantwoordelijkheden en rechten geeft, en die andere mensen en staten verplicht om hen te respecteren en hen tot de uitvoering van die taken in staat te stellen en aan te sporen.

De relaties waar het dan om gaat zijn te onderscheiden, maar nooit te scheiden van functionele relaties, zoals die tussen bestuurder en bestuurd, leraar en leerling. In die functionele relaties gaat het om de effectiviteit waarmee de functie wordt uitgevoerd. Maar in die andere, ‘personele’ relaties gaat het om erkenning en liefdevolle zorg. Mensen hebben een waardigheid als de opdracht om elkaar met aandacht en liefde de waardigheid te geven die hen kenmerkt. Functionele relaties beantwoorden alleen aan de opgave die onze menselijke waardigheid ons stelt, als en in zoverre ze ook van die personele relaties getuigen.

Een christendemocratische partij die deze opdracht serieus wil nemen, zal ten aanzien van al haar voorstellen moeten kunnen uitleggen hoe die aan alle betrokken of getroffen mensen als persoon erkenning en zorg bieden. Een asielbeleid dat zich alleen rechtvaardigt met een beroep op regels en op het welzijn van de ‘eigen’ bevolking schiet onder dit oogpunt schromelijk tekort.

Dit is geen ‘gemakkelijke kritiek’. Als de waardigheid van de mens in dubbele zin een opdracht inhoudt, en als we in de uitvoering van die opdracht bovendien op elkaar aangewezen zijn, kan het nauwelijks verbazen dat het moeilijk zal zijn die opdracht uit te voeren. Onze waardigheid zal, hoe onaantastbaar ook verklaard, in feite steeds een zeer kwetsbare gestalte zijn. Een christendemocratische politiek heeft precies hier een grote taak te vervullen: door die waardigheid als opdracht op te vatten en serieus te nemen, voorkomt ze dat het contrast tussen de absolute eis en schendingen ervan in de realiteit leidt tot een houding van nihilisme of scepsis. Alleen wie serieus werk maakt van zijn opdracht, mag hopen dat de rest hem gegeven wordt.

Noten

- 1 Deze bijdrage is een bewerking van een artikel uit het boek *Publieke gerechtigheid. Over geloof en ethiek in politiek en maatschappij. Opstellen ter nagedachtenis aan Kees Klop (1947-2007)*. Budel: Uitgeverij Damon, 2007. Kees Klop was bijzonder hoogleraar politieke ethiek aan de Radboud Universiteit Nijmegen en werkte van 1978 tot 2001 op het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, vanaf 1984 als plaatsvervangend directeur.
- 2 P.B. Cliteur en R.G.T. van Wissen, ‘De menselijke waardigheid als grondslag voor mensenrechten. Een beschouwing over het werk van Kant en Schopenhauer in relatie tot de filosofische reflectie over mensenrechten’, in: G.A. van der List (red.), *De rechten van de mens. Liberale beschouwingen*. Den Haag: Telderstichting, 1998, pp. 25-42, hier p. 25. www.liberales.be/bestanden/cliteurwaardig.pdf.
- 3 Zie CDA, *Program van uitgangspunten*. Den Haag, 1993, pp. 19-36.
- 4 Vgl. Ellen van Wolde, ‘Twee beginnen: Genesis 1 en Johannes 1’, in: *Schrift 40* (2008), nr. 1, pp. 8-12, hier p. 9.
- 5 Vgl. Cliteur & Van Wissen 1998, p. 32.
- 6 Met dank aan mw. dr. Annemarieke van der Woude.
- 7 Vgl. de inleiding door T.J. van Bavel in Augustinus van Hippo, *Over de Drie-eenheid* (ingeleid en vertaald door T.J. van Bavel). Leuven: Peeters, 2005, p. 16.
- 8 Vgl. Augustinus 2005, Boek X.12, p. 259.
- 9 Vgl. Augustinus 2005, Boek X.

Menselijke waardigheid in het politieke discours

Het beginsel van menselijke waardigheid heeft een universele normatieve kracht. Christendemocraten zullen dan ook nimmer de bescherming van de menselijke waardigheid mogen claimen als iets wat speciaal ‘van hen’ is. Intussen zouden ze wel mogen beseffen dat de afwijzing van onderscheid en achterstelling van andere mensen deel dient uit te maken van het concept van menselijke waardigheid; Gods Woord richt zich tot ieder mens zonder onderscheid. Het is van belang dit beginsel voor ogen te houden bij vraagstukken van wetgeving en beleid.

door *Ernst Hirsch Ballin*

De auteur is hoogleraar Nederlands en Europees constitutioneel recht aan Tilburg University Law School en hoogleraar rechten van de mens aan de Universiteit van Amsterdam.¹

HET CONCEPT VAN DE MENSELIJKE WAARDIGHEID is gedurende de laatste eeuw steeds meer centraal komen te staan in het denken over recht en staat. Christendemocraten hebben, zeker na de Tweede Wereldoorlog, zowel in Nederland als in andere landen, ervoor gekozen hun politieke handelen te positioneren in een normatief kader van democratie en rechtsstaat dat democratische partijen met elkaar kunnen delen; dit stelt ze in staat stelt tot samenwerking met andere partijen die de democratische rechtsstaat aanvaarden, in het belang van de samenleving als geheel.

Jacques Maritain, de Franse katholieke filosoof die zo veel heeft bijgedragen aan de ontwikkeling van dit gedachtegoed, schreef al in 1943 in een in New York gepubliceerd boek over *The rights of man and natural law*: ‘the respect for human dignity in each individual, whether or not he represents an economic value for society – all these rights are rooted in the vocation of the person (a spiritual and free agent) to the order of absolute values and to a destiny superior to time.’²

Maritain wees er daarbij op dat dit inzicht in wat de mens toekomt, evenzeer rationalistische als christelijke bronnen heeft in de politieke geschiedenis. In de erkenning van de fundamentele rechten van ieder mens past dan ook geen onderscheid. Hoezeer hij ook deze hoge roeping van de mens zelf, als christen, verschuldigd acht uit ‘respect to God and truth’, in het verband van de staat heeft ieder ongeacht zijn of haar geloof de vrijheid de eigen levensbeschouwelijke weg te kiezen: ‘his freedom of conscience is a natural, inviolable right.’³ Christendemocraten zullen nimmer de bescherming van de menselijke waardigheid mogen claimen als iets wat speciaal ‘van hen’ is; zouden ze dit toch doen, dan zou dat juist afbreuk doen aan de universele normatieve kracht van dit concept.

MENSELIJKE WAARDIGHEID ALS ALOM GELDEND BEGINSEL

Eerbiediging van ieders persoonlijke waardigheid is in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens in 1948 als alom geldend beginsel erkend. Artikel 1 van de Universele Verklaring luidt: ‘Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren. Zij zijn begiftigd met verstand en geweten, en behoren zich jegens elkander in een geest van broederschap te gedragen.’ In verscheidene verdragen is deze gedachte verder uitgewerkt, waaronder die die zich richten tegen rassendiscriminatie, discriminatie van vrouwen en genocide. Artikel 3 van het Europees Verdrag tot bescherming van de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden, gesloten in 1950, bepaalt: ‘Niemand mag worden onderworpen aan folteringingen of aan onmenselijke of vernederende behandelingen of straffen.’ Dit verbod heeft, zo blijkt ook uit de rechtspraak van het Europese Hof voor de Rechten van de Mens, een absolute werking. Dit brengt mee dat vreemdelingen, ongeacht of hun komst naar Nederland aan nationale beleidsdoelstellingen beantwoordt, nimmer naar een land mogen worden uitgezet waar ze zo’n behandeling te wachten staat. Ook ‘een beetje’ folteren, zoals sommige landen zich in de strijd tegen het terrorisme meenden te kunnen permitteren, mag niet. De menselijke waardigheid moet als onaantastbaar worden gerespecteerd.

Artikel 1 van het in 2000 geproclameerde en sinds 1 december 2009 juridisch bindende Handvest van de grondrechten van de Europese Unie stelt evenzeer de menselijke waardigheid voorop. Artikel 1 van het Handvest luidt: ‘De menselijke waardigheid is onschendbaar. Zij moet worden geëerbiedigd en beschermd.’ Dat onze eigen Grondwet een ander startpunt heeft, namelijk het discriminatieverbod, betekent overigens niet dat de funderende gedachte een andere is: de reden waarom discriminatie wordt verboden en bestreden is immers dat een behandeling van mensen als

‘minder’ wegens eigenschappen die tot hun persoonlijkheid behoren – zoals godsdienst, levensovertuiging, afkomst, geslacht of seksuele gerichtheid – ze aantast in de persoonlijke waardigheid die ieder gelijkelijk toekomt. Dat geeft aan de bescherming van de persoonlijke waardigheid een directe politieke en maatschappelijke betekenis overal waar gepoogd wordt mensen in te delen in categorieën. Amartya Sen, Nobelprijswinnaar in de economie, heeft in zijn boek over identiteit en geweld gewaarschuwd dat elke poging om mensen in te delen naar één enkele, voor hen bepalend

Christenen mogen de bescherming van menselijke waardigheid niet claimen als iets wat typisch ‘van hen’ is

geachte ‘identiteit’ de kiem van kwaad in zich draagt en keer op keer in de geschiedenis heeft geleid tot achterstelling, onderdrukking en geweld.⁴

De eerbiediging van de menselijke waardigheid is zoals gezegd een beginsel dat niet mag worden

geclaimd als iets wat typisch van hen is door christenen of welke religieuze of levensbeschouwelijke stroming ook. Bijna elke godsdienstige en levensbeschouwelijke stroming heeft of had fundamentalistische varianten die andere mensen *niet* respecteerden, of zelfs vervolgden als ze zich niet tot hun ‘ware’ overtuiging hadden bekeerd. Met de bescheidenheid waartoe dit noopt mogen christendemocraten intussen wel beseffen dat – als ze zich echt iets door de door hen geheiligde geschriften willen laten zeggen – de afwijzing van onderscheid en achterstelling daarvan deel dient uit te maken. Gods Woord richt zich tot *ieder* mens zonder onderscheid. ‘Zo bent u dus geen vreemdelingen en ontheemden meer, maar medeburgers van de heiligen en huisgenoten van God’, schreef de apostel Paulus aan de Efeziërs. Het is van belang dit voor ogen te houden bij vraagstukken van wetgeving en beleid. Het ideaal van kosmopolitisme vindt zijn begrenzing in de noodzaak en de waarde van gemeenschappen die afzonderlijk politiek en juridisch zijn georganiseerd; maar binnen de kaders van die nationale rechtsordes dient men voor ogen te houden dat nimmer willekeurig onderscheid mag worden gemaakt naar nationaliteit of herkomst.

GUUR KLIMAAT

In het eerste decennium van de eenentwintigste eeuw worden echter in West-Europa en Noord-Amerika tegenkrachten zichtbaar. In een politiek en maatschappelijk guur klimaat is er wantrouwen jegens rechters wanneer zij bescherming bieden aan milieubelangen of afgewezen asielazoekers.⁵ In reactie hierop wordt een striktere onderwerping van de recht-

spraak aan centraal vastgestelde regels verlangd: rechters zouden zich moeten houden aan de ‘oorspronkelijke betekenis’ van wetten⁶ en toetsing van overheidshandelen aan grondrechten zou moeten worden beperkt.⁷ Een verklaring voor deze kentering in het maatschappelijk klimaat wordt gezocht in angsten en onzekerheden, veroorzaakt door de confrontatie met internationaal terrorisme (9/11), door de diep ingrijpende financieel-economische onzekerheid en door de teloorgang van culturele en religieuze ankerpunten.⁸

Deze terugval op gedateerde voorstellingen van een strikt toe te passen, houvast verschaffende regulering lijkt dus een verklaarbare reactie op onzekerheid. Het is echter de verkeerde richting van werken. De door inzichten uit verschillende disciplines en empathie gevoede rechtstoepassing moet juist verder worden ontwikkeld. Wat nodig is, is interdisciplinair onderzoek in de geest van het in 2009 gepubliceerde rapport *Justitie = Sociale Cohesie*.⁹ Er is niet *te veel* openheid en begrip voor ontwikkelingen in onze leefwereld; eerder – ondanks alle positieve ontwikkelingen – een *tekort* daaraan, juist waar het gaat om aard en omvang van de dynamiek in onze open samenleving. Dit verklaart veel van de wrevel over de ‘gevestigde instituties’.

Aan elke ingrijpende maatschappelijke verandering is een zekere ambiguïteit eigen; dit geldt ook voor de twintigste- en eenentwintigste-eeuwse migratie naar West-Europa in een relatief snelle opeenvolging van verschillende herkomstlanden. Deze migratie is deels veroorzaakt door de noden van vluchtelingen, deels door de aantrekkingskracht die uitgaat van de stedelijke dynamiek in West-Europa. De daaruit voortgekomen multiculturaliteit van de samenleving is een ambigue realiteit met mooie en moeizame kanten, en dus net zomin een paradijs als een mislukking.

In Nederland, onder de reeds aanwezige bevolking, hebben velen door diezelfde dynamiek hun vleugels kunnen uitslaan met succesvolle studies, carrières en ondernemerschap, soms ook over de grenzen heen, of hebben zij minstens een groeiende welvaart ervaren. Dat gold echter niet voor iedereen, bijvoorbeeld niet voor mensen die in regio’s wonen waar vertrek en vergrijzing de dynamiek verminderen, en evenmin voor degenen die in de achterstandswijken bleven wonen die de Nederlandse *arrival cities* voor nieuwkomers werden.¹⁰ In sommige politieke en publicitaire vertogen wordt deze ontwikkeling van de Nederlandse samenleving geduid als een verlies aan ‘eigen identiteit’, waartegen bescherming zou moeten worden geboden door afgrenzing ten opzichte van de buitenwereld en versterking van een *Leitkultur*. Het gevolg daarvan zal echter zijn dat de realiter bestaande samenleving wordt doorkliefd, ten koste van het gelijk respect dat aan ieder mens toekomt. Diegenen die niet in deze dynamiek zijn op-

genomen – of ze nu behoren tot de nieuwkomers, dan wel tot degenen die hun oude ankerpunten missen – moeten juist op weg worden geholpen om kansen aan te grijpen.

Overeenkomstig verdragen en het Nederlandse Wetboek van Strafrecht kan worden opgetreden tegen bepaalde opzettelijk beledigende of tot haat, discriminatie of geweld aanzettende uitingen, maar hoewel Kamerleden het lange tijd ‘politiek correct’ vonden (wat is daar eigenlijk tegen?) zich daarvan te onthouden, nemen sommigen hunner nu het voortouw in het verruimen van de maatschappelijke acceptatie van minachtend taalgebruik. Het gaat daarbij niet alleen om uitingen die onder de werking van de strafwet vallen. Het strafrecht is als middel om het politieke discours te ordenen slecht bruikbaar. Oplettendheid is echter minstens zozeer vereist bij de wat subtielere technieken waarmee het gelijk respect voor mensen, ongeacht wat ze eigen is, wordt uitgehold. Een respectloze aanspreekvorm van de minister-president in een debat verdient afkeuring, maar het feit dat niet minstens zo veel afkeuring klonk toen moskeeën ‘haatpaleizen’ werden genoemd, is verontrustend. Moet onze aandacht niet juist naar mensen uitgaan wier maatschappelijke positie wordt bedreigd nu we zien dat de hooggeplaatste ambtsdrager de belager wel met gelijke munt terugbetaalt?

ETHOS VAN MENSENRECHTEN

De menselijke waardigheid als onvoorwaardelijk ijkpunt is er niet om het leven gemakkelijk te maken. Wegzetten van anderen als minder respectabel, minder beschermwaardig, kan de gemakkelijkste weg zijn. Van wie zich werkelijk iets wil laten zeggen door zulke fundamentele beginselen van wederzijds respect worden inspanningen gevraagd, soms tegen de stroom in. Daarbij gaat het niet alleen om de wijze waarop het politieke discours zich afspeelt, maar ook om de inhoud daarvan. Ook van de groot-

*Ook van de grootste schurk
dient de menselijke waardigheid
te worden geëerbiedigd*

ste schurk dient de menselijke waardigheid te worden geëerbiedigd; foltering of een onmenselijke of vernederende behandeling moet achterwege blijven. Ook de geestelijk diep gehandicapte medemens mag niet als een hond aan de ketting

worden gelegd, ongeacht of deze zelf al dan niet begrijpt wat er gebeurt. En een strafrechter die zijn verantwoordelijkheid verstaat zal, als onzekerheid bestaat over het bewijsmateriaal, liever aanvaarden dat hij wellicht een schuldige vrijspreekt – ja, moet vrijspreken omdat er geen sluitend bewijs

is – dan dat hij het risico neemt een onschuldige te veroordelen.

Het samenleven van mensen vergt in het licht hiervan meer dan het standaardiseren van gedrag via mechanisch toegepaste regels. In een wereld met zo veel grensoverschrijdende verbindingen moet het recht juist de *sociale cohesie*¹¹ bevorderen tussen mensen wier leefwijzen en levensplan ongelijksoortig zijn. Daarbij moeten de rechten en de waardigheid van mensen, ook in een kwetsbare positie, worden beschermd. Goede wetten nemen de eigen verantwoordelijkheid van de rechtsgenoten niet weg. Ze bouwen voort op het vermogen van bestuur en rechtspraak om te waken over de rechtvaardigheid in de toepassing.¹² Dat vereist wederom kennis van zaken omtrent mens en samenleving, en een houding van respect ten opzichte van de eigenheid van iedere mens. Franz Böckle noemde dit een *Ethos der Menschenrechte*.¹³ Zo'n 'ethos' is een geweldige cohesiebevorderende kracht, waardoor het recht – met vallen en opstaan – gezamenlijke vrijheid tot leven kan brengen.

Noten

- 1 In deze bijdrage zijn enkele passages verwerkt van de toespraak die ik heb gehouden bij de opening van het academisch jaar van Tilburg University op 5 september 2011.
- 2 Opnieuw gepubliceerd in Jacques Maritain, *Natural law. Reflections on theory and practice* (bezorgd en ingeleid door William Sweet). South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2001, p. 78.
- 3 Maritain 2001, p. 79.
- 4 Amartya Sen, *Identity and violence. The illusion of destiny*. New York/Londen: W.W. Norton & Company, 2006.
- 5 Philip van Praag en Maud Adriaansen, 'The new cultural cleavage. Immigration and the challenge to Dutch politics and media', in: Kees Brants en Katrin Voltmer (red.), *Political communication in postmodern democracy. Challenging the primacy of politics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 200-214.
- 6 Sotirios A. Barber en James E. Fleming, *Constitutional interpretation. The basic questions*. New York: Oxford University Press, 2007, hoofdstuk 6 en 7.
- 7 In extremo Michael Pinto-Duschinsky, *Bringing rights back home. Making human rights compatible with parliamentary democracy in the UK*. Londen: Policy Exchange, 2011 (met een enigszins matigend voorwoord van Leonhard Hoffmann).
- 8 Gideon Rachman, *Zero-sum future. American power in an age of anxiety*. New York: Simon & Schuster, 2011, p. 173.
- 9 Ellen van den Berg, Emine Kaya, Max Kommer, Bert Niemijer & Stavros Zouridis, *Justitie = Sociale Cohesie*. Den Haag: Ministerie van Justitie, 2009.
- 10 Doug Saunders, *Arrival city. How the largest migration in history is reshaping our world*. Londen: Heinemann, 2010.
- 11 Van den Berg e.a. 2009.
- 12 Maurice Adams, *Recht en democratie ter discussie. Essays over democratische rechtsvorming*. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2006, hoofdstuk 14.
- 13 Franz Böckle, *Ja zum Menschen. Bausteine einer Konkreten Moral*. München: Kösel, 1995, p. 102.

De actualiteit van Giovanni Pico della Mirandola (Mirandola 1463-Florence 1494)



door *Jan Papy*

De auteur is hoogleraar Latijnse en Neolatijnse literatuur aan de Katholieke Universiteit Leuven en verzorgde de inleiding en het nawoord bij de nieuwe vertaling van Pico della Mirandola's *Rede over de menselijke waardigheid* (Groningen: Historische Uitgeverij, 2008).

Een geniale stem uit de Italiaanse renaissance

Zit de Italiaanse renaissance met figuren als Michelangelo, Leonardo da Vinci, Filippo Brunelleschi en Leon Battista Alberti niet verlegen om een genie meer of minder, dan blijft de stem van Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) ongehoord vernieuwend en actueel. Nog steeds staat het geleerdheids-wonder Pico geboekstaafd als 'fenix van het intellect' en 'licht van alle kennis'; tot vandaag spreekt zijn korte leven van genialiteit, heroïek en tragiek tot de verbeelding. Door een speling van het lot is en blijft zijn bekendheid afhankelijk van een publieke rede die hij nooit heeft mogen houden en waarvan zelfs de titel niet door hem was bedacht: de *Oratio de hominis dignitate* of *Rede over de menselijke waardigheid*.

* * *

Geboren in een oude, aristocratische familie die heerste over Mirandola, een hertogdom in de Po-vlakte op zo'n dertig mijl van Ferrara, bleek Pico snel een wonderkind te zijn. Nadat hij zijn vader vroeg had verloren, werd zijn opvoeding gestuurd door zijn moeder: eerst thuisonderricht in het Latijn en het Grieks, daarna als veertienjarige student aan de faculteit kerkelijk recht te Bologna. Toen in augustus 1477 echter ook zijn moeder overleed, vatte de jonge Pico zijn eigenzinnige en uitzonderlijke intellectuele ontdekkingsreis aan. In Ferrara studeerde hij Latijn en Grieks bij Battista Guarini, zoon van de befaamde hellenist Guarino Guarini. Tijdens zijn verblijf te Ferrara bestudeerde hij echter ook het oeuvre van Aristoteles en maakte hij kennis met Savonarola. Hier reeds rijpte zijn

ambitieuw intellectueel plan, een plan waarin niemand voor hem was geslaagd: de doctrines van de 'idealist' Plato en de 'realist' Aristoteles op een definitieve wijze met elkaar verzoenen. Om zich onder te dompelen in het platonisme trok hij naar de Florentijnse Academie, waar onder leiding van Marsilio Ficino (1433-1499) Plato werd vertaald en commentarieerd. In Padua, traditioneel bolwerk van het aristotelisme, verdiepte Pico zich in de 'Arabische' Averroës-traditie: niet de oorspronkelijke tekst van Aristoteles – die was in het Westen lange tijd in vergetelheid geraakt! – maar de Arabische vertalingen uit de middeleeuwen, die het Westen eerder hadden bereikt dan de Griekse tekst, werden als basis genomen voor de Aristoteles-studie. Hier ook startte Pico met een eerste studie van het Hebreeuws en de kabbala, de geheime middeleeuwse leer en mystiek van de joden. In de jaren 1483-1484 was Pico student in Pavia. De *Calculatores*, formele logici die natuurfilosofische problemen met een mathematische blik analyseerden, openden zijn blik op een nieuwsoortig filosofisch denken. In de zomer van 1485 trok Pico ten slotte naar Parijs. Hij zou er de godgeleerdheid van de *via moderna* bestuderen, maar maakte er voor alles kennis met de 'Parijse stijl'. Bij de eindeloze disputen die in het academische leven van de Sorbonne centraal stonden, moest een jonge student zich alleen ten overstaan van de gehele universitaire gemeenschap van zonsopgang tot zonsondergang verdedigen tegen tegenwerpingen en een spervuur van vragen. Terug in Florence – we schrijven maart 1486 – lagen de *Enneaden* van de neoplatonische filosoof Plotinus op Pico's studietafel, maar stortte hij zich vooral opnieuw op de studie van het Hebreeuws, nu samen met het Arabisch. Onvermoedbaar werkte hij zich door de

Koran, de 'Chaldeeuwse orakels', Pimander, Asclepius, de hermetische geschriften, Al-Ghazali, Avicenna, Ptolemaeus, Al-Farabi, Ibn Badja, Zohar, de Commentaar van Menahem Recanati, Avicebron, Maimonides. Daarvoor al had hij alle andere domeinen van het menselijk weten doorgelezen en geabsorbeerd: uiteraard de Griekse en Romeinse literatuur en wijsbegeerte, maar ook de wijsheid van het oude Egypte, Perzië en Assyrië, de geschriften van de kerkvaders, een ruime keuze aan middeleeuwse theologen en filosofen.

* * *

Was hiermee de intellectuele hongering van de jonge Pico gestild? Zijn Parijse ervaring met publieke disputaties en zijn ongekend ruime kennis van alle mogelijke filosofische scholen en stromingen deden het idee opborrelen om zijn unieke oogst van jaren studie in één grootse synthese voor te leggen aan alle grote geesten van zijn tijd. Als 23-jarige zou hij zich meten in een publiek debat. In het centrum van het christendom, Rome, met de paus als opperste rechter. Daar zou hij in negenhonderd thesen of stellingen niet alleen alle denkbare filosofische en theologische leerstellingen en disputen tussen al de gekende scholen en stromingen – Griekse, Arabische, Hebreeuwse en Latijnse – evalueren en beslechten, maar zou hij ook het neoplatonisme, het humanisme, de natuurlijke magie, de numerologie, de astrologie, de kabbala en alle andere denkbare tradities uit eeuwen filosofisch denken behandelen. De jeugdig-enthousiaste Pico was er zo op gebrand om zijn verstand en kennis 'van alle kenbare zaken' (*de omni re scibili*) met alle aanwezigen te meten dat hij aanbood reis- en verblijfskosten van degenen die het zich niet konden veroorloven te vergoeden! Pico was niet te houden. Op 12 november 1486 had hij zijn

manuscript van zijn *900 thesen* klaar; slechts drie weken later, op 7 december, kwam het in Rome al van de drukpers. Maar toen al voelde Pico tegenstand: hij was te jong, geen priester of theoloog, had geen academische graad, en had arrogant het waanzinnige aantal van negenhonderd stellingen voorgelegd. Om

Pico was te jong, geen priester of theoloog, had geen academische graad, en had arrogant negenhonderd stellingen voorgelegd

zijn plan te redden schreef hij snel een inaugurele rede. Die zou hij bij de opening van het publieke debat uitspreken. Het was de rede die later beroemd zou worden onder de titel *Oratio de hominis dignitate* en die Pico's filosofische programma van de *pax philosophica* – het overstijgen van engmenselijke en schoolmatige filosofische en theologische visies in een hoger denken van eenheid – introduceerde. Toch zou Pico zijn rede, gepland voor Driekoningen 1487, nooit mogen houden. Paus Innocentius VIII gelastte de disputatie af. De voorgelegde thesen werden door een speciale commissie op hun orthodoxie beoordeeld. Zeven thesen werden onmiddellijk ter discussie gesteld en als ketters veroordeeld. Theologische kwesties als de transsubstantiatie en de ontkenning van de eeuwige straf in de hel waren een heikel punt, maar het meest nam men aanstoot aan Pico's these dat 'geen wetenschap meer zekerheid bood van Christus' goddelijkheid dan de magie en de kabbala'. Omdat hij niet eens de kans had gekregen zijn argumenten volledig uiteen te zetten tijdens het geplande openbare debat,

schreef Pico in twintig nachten verwoed aan een *Apologia*. Het effect daarvan was echter omgekeerd aan Pico's verwachting: de in woede ontstoken paus oordeelde plots dat alle negenhonderd stellingen ketters waren, en een pauselijke bul, die pas op 15 december werd gepubliceerd, verordende de verbranding van alle exemplaren van de *900 thesen*. Snel probeerde Pico zelf Rome te ontvluchten, maar hij werd net over de grens al aangehouden en in de gevangenis geworpen. Pas in april 1488 mocht hij naar Italië terugkeren en leidde hij in Florence een haast monastiek bestaan onder de bescherming van Lorenzo de' Medici. In 1493 werd Pico door de nieuwe paus, Alexander VI, terug opgenomen in de Kerk, maar hij stierf een jaar later een brutale en mysterieuze dood. In de volle kracht van zijn leven werd hij uit het leven weggerukt na minder dan twee weken te hebben geleden aan een steeds weerkerende koorts die 'zijn ingewanden wegbrandde'. Geruchten deden de ronde dat Pico vergiftigd was in opdracht van Piero de' Medici. Die had Pico's openlijke vriendschap met Savonarola nooit kunnen verkroppen.

In de eeuwen na zijn dood geraakte Pico's oeuvre in de vergetelheid – humanisten lazen vooral zijn stilistisch verzorgde Latijnse brieven, religieuzen zijn meditatieve werken.

* * *

En de *Rede over de menselijke waardigheid*? Die kende een aparte druk- en receptiegeschiedenis. Doordat de *Oratio* en de *900 thesen* vanaf de zestiende eeuw apart werden uitgegeven, zou ook de betekeniscontext wegvallen en lag de weg naar een nieuwe – zij het foutieve – interpretatie open. Toch was het net die interpretatie die Pico's *Rede* katalpuleerde tot 'het manifest van de renaissance' en zijn persoon verhief tot 'symbool van

zijn tijd'. Niemand minder dan Jacob Burckhardt (1818-1897) bracht Pico terug op de voorgrond in zijn beroemde *Die Kultur der Renaissance in Italien* uit 1860. Burckhardt zag in de renaissance een 'vernieuwde geest', een tijd van een uiteenlopende intellectuele nieuwsgierigheid, van enthousiaste ontdekkingen, van hernieuwd geloof in de vrije mens als bekroning van Gods liefdevolle schepping. Om dit punt te maken, belichtte Burckhardt precies één van Pico's werken, de *Oratio de hominis dignitate*. In deze hymne van de menselijke vrijheid onderkende Burckhardt de zelfbewuste verheerlijking van de renaissance-mens die zich losmaakt uit zijn ketenen en die zich als een nieuwe Prometheus tegen de hemelorde richt om zijn eigen lot te smeden en zijn eigen vrijheid te creëren. Burckhardt, en na hem vele anderen, citeerde van de rede dan nog slechts de woorden uit het eerste deel van het discours waarmee de Schepper zich tot Adam richt en de mens het unieke privilege van de vrijheid schenkt:

'Aan jou, Adam, hebben wij geen vaste woonplaats, geen eigen gezicht en niet een bepaalde gave in het bijzonder gegeven, met de bedoeling dat je de woonplaats, het gezicht en de gaven die je zelf hebt verkozen, overeenkomstig je eigen wens en inzicht, verkrijgt en bezit. De natuur van de anderen is begrensd en wordt binnen door ons voorgeschreven wetten in bedwang gehouden. Jij bent aan geen enkele beperking onderworpen, en zult haar voor jezelf bepalen op je eigen gezag, waaraan ik je heb toevertrouwd. Ik heb je midden op de wereld geplaatst, zodat je van hieruit alles wat er is in de wereld om je heen, op je gemak kunt bekijken. We hebben je niet hemels en niet aards, niet sterfelijk en niet onsterfelijk gemaakt, met de bedoeling dat

je als zelfstandig en soeverein kunstenaar als het ware je eigen beeldhouwer bent en jezelf uitbeeldt in de vorm die je verkiest. Je kunt ontwaarden in de lagere vormen, de dierlijke, en je kunt, door eigen wilsbesluit, herboren worden in de hogere vormen die goddelijk zijn.

Wat een uiterste vrijgevigheid van God de Vader en wat een uniek en wonderlijk geluk van de mens! Het is hem gegeven te hebben wat hij verlangt en te zijn wat hij wil. De dieren dragen vanaf hun geboorte uit de buidel van hun moeder, zoals Lucilius zegt, de dingen met zich mee die ze zullen bezitten. De hoogste geesten waren vanaf het begin of korte tijd daarna wat ze in eeuwigheid zullen blijven. In de mens heeft de Vader bij zijn geboorte veelsoortige zaden neergelegd en de kiemen van elk soort leven.'

Deze passage uit de *Rede* is niet alleen (al te vaak aangehaald, ze is bovendien volledig uit haar oorspronkelijke context gerukt. De Italiaanse renaissance-mens mag dan zijn begroet als de 'eerstgeborene onder de zonen van het huidige Europa', Pico's *Oratio* is niet zomaar te betitelen, met de woorden van Eugenio Garin, als het 'evangelie van de radicale vrijheid van de mens'.

Voor Pico was zijn *Oratio* simpelweg de rede die zijn gedurfdste project moest inleiden: zijn publiek debat over negenhonderd thesen. Daarom was zijn rede vooreerst een lofprijzing van de eigen discipline, de filosofie. In tweede instantie moest zij de toehoorders overtuigen van Pico's nieuwe aanpak, zijn nieuwe methode van synthese waarbij hij een oproep lanceert tot vrede en eendracht (*concordia*), tot een *pax philosophica* tussen alle elkaar bekampende scholen en stromingen.

Boeken



Gerard Mostert
Marga Klompé. Een biografie

Uitgeverij Boom | 2011 | 680 pp. | € 34,90 | ISBN 9789461051974

Een leven in dienst van liefde en rechtvaardigheid

door *Ruud Lubbers*

De auteur is minister van Staat en oud-minister-president.

Op 12 augustus 1948 schrijft Marga Klompé in haar dagboek: 'Beëdiging in de Tweede Kamer. Dit moment zal mij bijblijven. Hoop dat God mij de kracht geeft om mijzelf te blijven en in deze sfeer iets uit te dragen van de Liefde en de Rechtvaardigheid.'

Over deze Marga Klompé heeft Gerard Mostert nu, honderd jaar na haar geboorte, een prachtige biografie geschreven. Het werd een dikke pil. Dat kon ook niet anders, gezien haar zo inhoudsvolle leven.

In 1948 is Marga Klompé 36 jaar. Ze heeft al een rijk leven achter de rug als tweede dochter in een 'vrouwengezin', die de katholieke samenleving inging als lerares scheikunde. Alleen al dit eerste, prachtig beschreven, deel van haar leven, dat eindigde met de bezetting en bevrijding, maakt dit boek het lezen waard.

Klompé stond model voor de vrouwen-emancipatie toen ze in 1948, als lid van de Nederlandse delegatie van de Algemene vergadering van de Verenigde Naties, betrokken was bij de opstelling van de Universele verklaring van de rechten van de mens, en daarmee mede vorm gaf aan de vrede.

Later, in 1956, zou ze de eerste vrouwelijke minister worden. Ruijs de Beerenbrouck was in 1918 al de eerste katholieke minister-president geworden. Marga was toen zes jaar oud. Ik vermeld dit omdat ik ooit met Theo Brinkel, de zoon van Michel van der Plas, een kort drieluik maakte over de eerste katholieke premier, over Marga, de ook zo katholieke vrouwelijke minister, en over mijzelf, de niet minder katholieke jongste en langst zittende eerste minister. Dat werd dus een korte trilogie over katholieke emancipatie.

* * *

Marga Klompé was belangrijk voor mij. Nog vóór ik in 1973 minister werd, leerde ik haar kennen als voorzitter van Justitia et Pax in Nederland. Dus eerst 'de liefde en de rechtvaardigheid', en pas dan de politiek.

Het was in die dagen dat ik Marga leerde kennen in haar gewoonte om mensen zonder enige gêne nog tot middernacht op te bellen. Toen ik haar vertelde van de verbazing van mijn vrouw daarover, zei zij: ‘Als het over iets belangrijks gaat, bijvoorbeeld over de schending van mensenrechten, dan klim ik direct in de telefoon. Zo belde ik gisteravond laat Joseph Luns met de vraag wat het Koninkrijk deed aan een ernstige schending van de mensenrechten in een Zuid-Amerikaans land. Het antwoord was: “Marga, het Koninkrijk slaapt!”’

In november 1982 is Marga inmiddels zeventig. Plotseling word ik minister-president, en de dag erop ga ik ’s avonds naar



‘Marga, het Koninkrijk slaapt!’

Marga op het Smidswater. Daar wordt een stevige borrel gedronken en wij praten over van alles. Als ik weg wil gaan, zegt Marga: ‘Ruud, wacht nog even. Ik wil je nog iets zeggen.’ En dan klinkt het: ‘Ruud, vandaag is het bederf begonnen.’ ‘Wat zeg je nou, Marga?’ antwoord ik. Waarop zij zegt: ‘Vanaf vandaag zullen de mensen je naar de mond gaan praten, en dat zal in de loop der jaren alleen maar toe gaan nemen. Daarom zei ik net “Vandaag is het bederf begonnen”. En daarom moet je me beloven terug te treden als je omgeving en vrienden te kritiekloos zijn geworden. Dan is het echt tijd om te gaan.’ – En daarom ging ik later, in 1994, na twee keer eerder 54 zetels behaald te hebben, na twaalf jaar minister-presidentschap, niet opnieuw op als lijsttrekker van het CDA.

Marga zou mij nadien nog enkele malen uitnodigen op het Smidswater. Zo herinner

ik mij een etentje met enkele prelaten, onder wie de toenmalige aartsbisschop, kardinaal Willebrands. Het was juist in die tijd dat ik mij suf piekerde over de vraag hoe om te gaan met de middellangeafstandwapens; het NAVO-antwoord op de SS-20-systemen van de Sovjet-Unie. Ik besloot ter plekke om eens naar het oordeel van Willebrands te vragen. Hij antwoordde, zoals ook te lezen valt in de biografie: ‘Dit is een zaak voor de politici om over te beslissen; niet voor de kerk.’ Maar Willebrands voegde daaraan toe, en dat is niet in de biografie te lezen: ‘Echter, als ik u toch een raad mag geven: probeer een oplossing te vinden die het cynisme van de mensen inzake de wapenwedloop niet doet toenemen.’ – En zo handelde ik. Zo kwam het tot de Houtrusthallen, met vele naar mij toe gekeerde ruggen; maar ook tot Reykjavik, waar Reagan en Gorbatsjov besloten tot de nul-nuloplossing. Van hun beider inspanningen was ik eerder al op de hoogte, en precies die inspanningen mocht ik steunen en stimuleren om het cynisme niet te laten groeien. En dat was weer belangrijk op weg naar het einde van de Koude Oorlog.

Er waren verschillende redenen om met Marga te blijven spreken. Een daarvan was dat zij, zoals in het boek beschreven, de toenmalige prinses en koningin Juliana vaak tot raad en advies was geweest, eerst als leeftijdgenoot en later ook als Minister van Staat.

Toen zij aan het eind van de jaren zeventig, met name rond het katholiek worden om te kunnen trouwen, en het later weer scheiden van prinses Irene, de toenmalige kroonprinses Beatrix over ‘dat katholieke’ moest informeren, bevorderde zij dat ik – ik was toen fractievoorzitter in de Tweede Kamer – naar Drakensteyn reed om als

generatiegenoot van Beatrix die adviestraditie voort te zetten. Zo herhaalde zich de geschiedenis, want het was de vader van de eerste katholieke minister-president, Ruijs de Beerenbrouck, die na zijn ministerschap prinses Emma bleef bezoeken voor ‘een kopje chocola’ en zo Emma haar dochter, koningin Wilhelmina, kon laten verzekeren dat zijn katholieke zoon als premier geen ramp zou zijn. Later was de pacifistische en met Greet Hofmans sympathiserende Juliana nauw met Marga Klompé. En dat stokje kreeg ik onder Beatrix aangereikt.

* * *

Marga Klompé was geen voorstander van de vorming van het CDA. Dat kwam mijns inziens doordat zij de argumenten om dat te doen te opportunistisch achtte. Het ging dan met name over de dramatische, systematische electorale teruggang van de KVP. Dat motief – hoe houden wij macht? – beviel Marga niet. Daar kwam bij dat zij in de eerste plaats katholiek was, en pas in de tweede plaats KVP-politica.

Het avontuur ‘CDA’ was wellicht inderdaad begonnen om daadwerkelijk in de politiek van betekenis te zijn en te blijven, maar het werd onder de inspirerende leiding van Piet Steenkamp een bron van inspiratie. Nadat de actie van onderop ‘Wij horen bij elkaar’ de laatste beslissende stoot gegeven had, was het CDA niet meer te stuiten en bleek het een enorm instrument om elkaar en jongeren te inspireren. ‘God gaf ons de kracht om iets uit te dragen van de Liefde en de Rechtvaardigheid’, zou Marga Klompé zeggen. Die inspiratie en het politiek-maatschappelijke succes gaven ons vleugels.

Marga Klompé had wel een punt met haar angst voor het machtsdenken. Precies die ‘we rule the country’-mentaliteit lag ten

grondslag aan de val van het CDA in 1994. Zo kwam het tot Paars. Later was er een formidabele comeback dankzij Jan Peter Balkenende. Intussen waren de verzwakking van het maatschappelijk middenveld en de deconfessionalisering echter voortgegaan. Dat heeft Marga Klompé niet meer beleefd.

Ze had iets ‘zeer praktisch’ over zich, maar tegelijk was zij zeer gelovig, zonder daar kouwe drukte over te maken. De biografie over Marga Klompé geeft veel aandacht aan Marga en de katholieke kerk. Terecht, want zowel de katholieke kerk in Nederland als de Wereldkerk was een belangrijk deel van haar leven. Met ironie richting het Spaanse Opus Dei, de bekende conservatieve stroming aldaar, werd Marga ten onzent ook wel Opoe Dei genoemd. Belangrijker is echter haar persoonlijke wijze van Godsgelovig zijn. Het gaat te ver haar mystiek te noemen, maar in het diepst van haar gedachten kwam zij daar soms dichtbij; en twee geloven op één kussen...?!

Marga’s erfgoed geeft het CDA de mogelijkheid eigentijds te denken. Wat bedoel ik daarmee? Net zoals vijftig jaar geleden de voorlieden van KVP, ARP en CHU begonnen

*Marga’s erfgoed geeft
CDA mogelijkheid eigentijds
te denken*

na te denken over de vorming van een CDA, zouden voorlieden van het CDA nu kunnen gaan nadenken over de noodzaak om gesprekken te beginnen op weg naar een politieke beweging of partij voor al diegenen die zich willen laten inspireren door geloof en spiritualiteit en die menen dat dit appel

vruchtbaar en democratisch kan zijn.

Het CDA is inspiratie gaan ontberen. Dat komt doordat de partij zich nu baseert op een exclusief joods-christelijke erfgoed en op dat alleen – en dat terwijl het CDA juist bloei kende omdat over en weer andersdenkenden als inspirerend werden ervaren. Zouden wij zo'n avontuur niet opnieuw moeten aangaan? Een gesprek beginnen met hen die zich verbonden weten met andere religies, spiritualiteit en levensbeschouwingen; niet 'van God los'? Richting Marga Klompé hoop ik dat 'God ons de kracht geeft' om opnieuw het gesprek aan te gaan

over hoe wij in de politiek en democratie 'iets uit kunnen dragen van de Liefde en de Rechtvaardigheid'.

* * *

In 1985 overleed Marga. Voor mij veel te vroeg. Wat had ik nog graag het Handvest van de Aarde met haar gedeeld, en ook onze gemeenschappelijke toekomst (Our Common Future) met duurzaamheid en diversiteit om inhoud te geven aan onze gemeenschappelijke lotsbestemming.

Marga was én no-nonsense én vleesge-worden ethiek.

Een prachtige biografie!

B

O

E

K

E

N



Jit Peters, Eugène Sutorius e.a.

Uit vrije wil. Waardig sterven op hoge leeftijd

Boom | 2011 | 112 pp. | € 12,50 | ISBN 9789461053497

Stervenshulp als nieuwe luxe voor de happy few

door *Jan de Visser*

De auteur is theoloog, oud-wethouder en advocaat.

De kern van *Uit vrije wil* bestaat uit het wetsvoorstel 'toetsing van stervenshulp aan ouderen'. De zeventigplusser bij wie een 'vrijwillig, weloverwogen en duurzaam verzoek' leeft, zou volgens dit wetsvoorstel het recht krijgen om een stervenshulpverlener in te schakelen die zonder een strafbaar feit te plegen de gevraagde taak verricht. Die taak houdt in het verschaffen (niet toedienen!) van een daartoe geschikt farmacologisch middel. Kort gezegd: een min of meer gezonde zeventigplusser die aangeeft klaar te zijn met het leven wil dood en iemand moet hem daarbij helpen.

Het boekje – dat de neerslag vormt van een zogeheten burgerinitiatief – bevat naast een voorwoord en het wetsvoorstel een viertal interviews met zeer persoonlijke verhalen van bekende Nederlanders. Afgesloten

wordt met een zeer kritisch tegengeluid van Govert den Hartogh, emeritus-hoogleraar ethiek aan de Universiteit van Amsterdam. Het directe gevolg van deze heel persoonlijke benadering is dat er een betrokkenheid op de verhalen en de bijbehorende vraagstelling ontstaat. Als dan ook nog bij herhaling de ethicus-theoloog H.M. Kuitert geciteerd wordt, dringt de vraag zich op: wat kan toch eigenlijk het bezwaar zijn tegen hulp bij zelfdoding? Waarom zou het CDA hier moeite mee moeten hebben? Waarom zou het CDA tegen deze wet moeten stemmen?

Het antwoord op die prangende vragen kan allereerst worden gevonden in de laatste bijdrage – in de tegenstem van Den Hartogh. Volgens hem is de wet om een aantal redenen overbodig. Ten eerste is ook thans lang niet alle hulp bij zelfdoding strafbaar en ten tweede valt al geruime tijd het existentiële lijden eveneens onder de werking van huidige euthanasiewetgeving. De kritiek van Den Hartogh is steekhoudend, maar behoeft wel aanvulling.

* * *

Volgens het Burgerinitiatief Voltooid Leven beschikt de oudere met een doodswens over een vorm van autonomie die wettelijk verankerd moet worden, omdat deze autonomie in onze cultuur verankerd zou zijn (pp. 33, 57, 63). De enige onderbouwing van deze stelling is een verwijzing naar de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, waarin de bescherming van de persoonlijke integriteit een belangrijke plaats inneemt. *A contrario* redeneert de Initiatiefgroep Uit Vrije Wil vervolgens dat de Universele Verklaring nergens de plicht tot leven heeft opgenomen en dat daarom de mogelijkheid van een zelfgekozen dood een universeel mensenrecht is. Daarmee is de onderbouwing van autonomie als ankerpunt van dit wetsvoorstel erg mager.

Het begrip autonomie heeft een lange geschiedenis en rijke inhoud. Volgens Kant duidt het op het vermogen van de mens om zich te laten leiden door een universele morele wet, die vaak indruist tegen de eigen verlangens. Bij het liberaal getinte autonomiebegrip van John Stuart Mill gaat het om een sterk geloof in de combinatie van morele waarheid en vooruitgang (lees: geluk). En bijvoorbeeld Charles Taylor betoogt dat de menselijke autonomie het niet kan stellen zonder zaken waarop zij nu juist géén greep heeft.

Opvallend is dat het begrip autonomie zich in de loop der eeuwen heeft ontwikkeld, maar bij geen enkele filosoof samenvalt met louter subjectivisme of egoïsme. De autonomie waarop de initiatiefgroep zich echter beroept tendert wel in die richting en is hoofdzakelijk gebaseerd op toevalligheden. Zo is het toevallig dat de eenentwintigste-eeuwse mens op het idee komt dat hij zelf wel kan bepalen of het leven 'af' is. Economi-

sche onafhankelijkheid en een zoölogisch mensbeeld waarin de relatieve zinloosheid van het leven de boventoon voert, completeren het beeld.

Zelfbeschikking of autonomie worden steeds meer uitgehold tot egocentrische vormen van angstregulatie. De angst voor controleverlies over het individuele zelf komt in *Uit vrije wil* goed naar voren (Jan Terlouw, p. 42): 'Ik wil verantwoordelijk blijven voor mijn eigen leven tot het laatste moment.' Maar meer nog dan angst om de beschikking over het zelf c.q. de eigen autonomie te verliezen, leeft de angst voor de dood en de angst voor een zinloze oude dag (Dick Swaab, p. 85): 'Mijn leven bestaat uit onderzoek en andere activiteiten die je niet meer kan doen als het brein het laat afweten. En dan heeft het leven geen zin meer.' Of nog pregnanter (Mies Bouwman, p. 18): 'Mensen hebben niet gevraagd om geboren te worden, mogen ze dan alsjeblijft aan het eind wel zeggen dat het genoeg is geweest?'

* * *

Waar *Uit vrije wil* de autonomie van de mens tot in het onnatuurlijke oprekt, ontbreekt in het gehele boek aandacht voor de existentiële angst voor de dood. Dat is vreemd, want met de dood kunnen omgaan hoort bij het leven. En omgaan met de dood is omgaan met de angst die daarmee is verbonden. Waar een klassieke tekst uit de protestantse traditie zegt dat het leven niet anders is dan een 'gestadige dood', onderstreept zij de stelling dat leven weinig anders is dan de angst voor de dood niet leidend te laten zijn.

Angst voor de dood is een van de drijfveren van het leven. Een mens werkt voor zijn brood om een hongerdood te voorkomen; mensen willen rijk worden om geen zorg te hebben over alles wat hen dichter bij

B
O
E
K
E
N

het opeisen van ongelimiteerde vrijheden. Gaat het hier in wezen niet om het realiseren van stervenshulp als een nieuwe luxe voor de happy few?

De vraag is hoe dit wetsvoorstel vanuit christendemocratisch perspectief moet worden beoordeeld. Behalve bij het kennelijke eigenbelang van de babyboomers kunnen vragen worden gesteld bij het arbitraire van de leeftijdsgrens, bij het feit dat de wet alleen zou moeten gelden voor zeventigplussers die minstens twee jaar Nederlander of EU-onderdaan zijn, en bij wat een 'duurzaam verzoek om stervenshulp' precies is. Zorgwekkender nog is het mens- en wereldbeeld dat uit het initiatief naar voren komt. Van solidariteit met het zwakke is onvoldoende te merken. Er spreekt weinig liefde en eerbied voor het leven uit. Maar schrijnend is vooral het gebrek aan levensbeschouwelijke inzichten op alle fronten. De grote levensvragen krijgen nergens enige verdieping en krijgen niet eens de ruimte om hun stem te laten horen in dit debat. Natuurlijk hoeft de ethiek van de ene levensbeschouwing niet te heersen over andere, maar als in kwesties van leven en dood zelfs alle schijn vermeden lijkt te worden om ethisch aspecten in te brengen, spreekt daaruit een grote leegte. De vraag dringt zich op of het hier niet voornamelijk pragmatische ad-hocwetgeving betreft.

* * *

Naast alle mogelijke kritiek moet toch ook gezegd worden dat het burgerinitiatief kennelijk een onderwerp op de agenda zet dat leeft. Er zijn veel ouderen die aan zinledigheid lijden. Er zijn veel aanstaande ouderen die opzien tegen een zinloze ouderdom. Tegelijkertijd krijgt de zin van het leven

invulling door de levensbeschouwing die men heeft. De uitdaging aan alle vormen van levensbeschouwing is daarom of de al dan niet metafysisch georiënteerde levensvisie een woord heeft voor die ouderen die niet dodelijk ziek zijn, maar ook geen zinvolle betekenis aan hun dagelijks leven kunnen toedichten?

Meer in algemene zin doet de vraag zich voor welke zinvolle plek de maatschappij kan bieden aan hen die genieten van de successen van weleer (AOW en pensioen), maar tegelijkertijd aan die successen ten onder dreigen te gaan? Een maatschappij waarin aan ouderen een wettelijk gesanctioneerde escape wordt geboden die alleen en uitsluitend met henzelf rekening houdt, is de naam samenleving niet waard. Ouderen vragen kennelijk om een heroriëntatie van de hele maatschappij.

Het filosofisch gat in dit wetsvoorstel laat zien hoe instrumenteel ons mensbeeld vaak is: ons bestaansrecht dreigt samen te vallen met de vraag of we nog wel van nut zijn. Mijns inziens spreekt uit dit wetsvoorstel en het begeleidende boek de behoefte aan een veel meer participerend en reflexief mensbeeld. De oudere blijft tot aan zijn laatste snik deel van een groter geheel waaruit veel motivatie is te ontleen om voort te leven en waaruit op tal van manieren hulp verleend kan worden bij de moderne problematiek van de gezonde zeventigplusser. Zo wordt de mens als relationeel wezen volop te midden van zijn gemeenschap gesteld en is de hele samenleving als het ware betrokken op het welzijn van ook het oudere individu. Dan is overlijden echt waardig en meer dan slechts stoppen met leven.



Francis Fukuyama

De oorsprong van onze politiek. Van de prehistorie tot de Verlichting

Contact | 2011 | 572 pp. | € 69,95 | ISBN 9789025432218

Menselijke waardigheid als bron van politiek conflict

door *Bart Fleuren*

De auteur studeerde wijsbegeerte en rechtsgeleerdheid in Utrecht, Cambridge en Leiden en is werkzaam als advocaat bij De Brauw Blackstone Westbroek.

De Amerikaanse filosoof Francis Fukuyama verwierf wereldwijde bekendheid met zijn artikel 'The End of History?' in *The National Interest* van 1989. Daarin betoogde hij dat de democratische rechtsstaat naar het model van de Amerikaanse verlichting (*liberal democracy*) het eindstation van de politieke geschiedenis zou zijn.

De liberale democratie is volgens Fukuyama niet alleen feitelijk het succesvolste politieke stelsel, maar *moet* ook het eindpunt van de politieke geschiedenis zijn. De achterliggende gedachte is dat burgers in een liberale democratie geen reden hebben tot revolutie. In een liberale democratie hebben burgers immers gelijke rechten en een gelijke stem in de politieke besluitvorming, zodat conflicten binnen het bestaande systeem kunnen worden opgelost zonder dat een toevlucht tot

buitenpolitieke drukmiddelen hoeft te worden genomen. Ook wordt de strijd tussen verschillende fracties binnen de samenleving volgens Fukuyama door de liberale democratie gepacificeerd, omdat de Grondwet voorkomt dat burgers elkaar met behulp van de staatsmacht onderdrukken. Als het project van de liberale democratie in een samenleving wordt verwezenlijkt, verliezen burgers hun interesse in de politiek en kunnen zij zich conform de liberale staatsidee richten op hun privéleven. Het einde van de geschiedenis is daarom apolitiek en nogal 'boring'.

Deze these van Fukuyama vond veel weerklank toen kort na zijn publicatie de Berlijnse Muur en de Sovjet-Unie vielen. De jaren negentig leken dan ook veel op de historische eindstaat die Fukuyama in zijn artikel voor ogen had. Aan het einde van de vorige eeuw werkte de westerling hard, keek hij veel televisie, consumeerde hij veel en ging hij vaak met vakantie, maar bemoeide zich weinig met politiek. Het liberale project, dat erop was gericht om de menselijke autonomie te vergroten ten overstaan van de natuur, de staat en de mede-

mens, werd voortgezet. Politici hielden zich voornamelijk, zo niet uitsluitend, bezig met sociaaleconomische vraagstukken. De *clash of civilizations* waarvoor Fukuyama's leermeester Huntington in 1992 waarschuwde, was in geen mijlen te bekennen.

* * *

Toch bevatte Fukuyama's theorie een belangrijke nuancering. Fukuyama waarschuwde in zijn essay 'The End of History?' (1989) en in zijn boek *The End of History and the Last Man* (1992) dat het niet uitgesloten was dat de laatste mens nieuwe bronnen zou aanboren om de eindtoestand van de geschiedenis te doorbreken. Deze bronnen waren volgens Fukuyama nationalisme en religie.

Ook deze voorspelling bleek te kloppen. De aanslagen op 11 september 2001 en de reactie van de Verenigde Staten daarop brachten een golf van polarisatie in de wereld teweeg. Het opvallende daaraan was dat deze polarisatie niet alleen in de internationale arena, maar ook in de binnenlandse politiek tot tweespalt leidde. Met name in West-Europa vond in het afgelopen decennium een opleving plaats van nationalistische en religieuze gevoelens. Hoewel het er aanvankelijk op leek dat deze opleving van korte duur was, hebben de nieuwe nationalistische gevoelens intussen een institutionele thuisbasis gekregen.

De sociaalliberale partijen hadden echter geen adequaat antwoord op deze opleving van religieuze en nationalistische gevoelens. Dit houdt ermee verband dat dergelijke gevoelens door veel liberalen als taboe en ouderwets worden ervaren. Het heersende paradigma in de sociaalliberale politiek is om maatschappelijke problemen op een uitsluitend sociaaleconomische manier te benaderen. De hedendaagse politiek beziet de mens dan ook in de eerste

plaats, in navolging van de sociale en economische wetenschappen, als een *homo economicus* die erop uit is om zijn begeertes – waaronder in de eerste plaats zijn begeerte naar welvaart – te verwezenlijken. Politieke partijen verschillen weliswaar van mening over de rol van de staat bij verwezenlijking van deze begeertes, maar richten zich in hun politieke programma's eerst en vooral op economische vraagstukken.

* * *

Het beeld van de mens als *homo economicus* volstaat echter niet om de religieuze en nationalistische opleving sinds 9/11 te verklaren. Deze opleving is immers niet zonder meer het gevolg van sociaaleconomische condities, maar heeft een eigen dynamiek. De sociaaleconomische visie op de mens is dan ook niet geschikt om tot een oplossing op de nationalistische en religieuze spanningen van onze eigen tijd te komen. Fukuyama's theorie over politieke vooruitgang en het achterliggende mensbeeld biedt deze visie echter wel. Volgens Fukuyama is politiek conflict niet in de eerste plaats een gevolg van het streven naar welvaart, maar van het streven van verschillende groepen naar de erkenning van hun superioriteit. Fukuy-

.....
Politiek conflict is niet in de eerste plaats een gevolg van het streven naar welvaart, maar van het streven van verschillende groepen naar erkenning

ama wijst erop dat politieke strijd vaak om meer gaat dan om slechts de controle over economische middelen: 'Bij veel menselijke politiek draait het om de strijd om erkenning. (...) Arabische stammen konden hun

B
 O
 E
 K
 E
 N

geschillen bijleggen en een groot deel van Noord-Afrika en het Midden-Oosten veroveren omdat ze erkenning zochten voor hun godsdienst, de islam, ongeveer zoals Europese krijgslieden de Nieuwe Wereld veroverden onder het vaandel van het christendom' (pp. 501-502). Fukuyama betoogt daarom dat het belangrijk is weerstand te bieden aan de moderne tendens om de menselijke drijfveren te reduceren tot louter economische motieven: 'Geweld is in de menselijke geschiedenis dikwijls gepleegd door mensen die geen materiële rijkdom maar erkenning nastreefden. Conflicten gaan lang door nadat ze economisch niet meer zinvol zijn. Hoewel erkenning soms verband houdt met materiële rijkdom, gaat zij daar soms ook ten koste van, en het is een nutteloze oversimplificatie om haar te beschouwen als een of andere "publieke voorziening"' (p. 502). In het contemporaine denken heeft het streven naar erkenning echter geen afzonderlijke betekenis, zodat een belangrijk deel van de menselijke (politieke) drijfveren daarin onderbelicht blijft.

Volgens Fukuyama en diens filosofische inspirator Hegel streeft de mens niet slechts naar de verwezenlijking van zijn begeertes, maar eerst en vooral naar erkenning (*Anerkennung*). De menselijke ziel bestaat volgens Fukuyama en Hegel – die zich daarbij plaatsen in de traditie van Plato en Aristoteles – niet alleen uit een redelijk deel en een begerend deel, maar ook uit een geestelijk deel (*epithymia*). Het geestelijke deel van de mens streeft van nature naar waardigheid, eer, roem en aanzien (*thymos*), ofwel naar erkenning als superieur door zijn medemens. Hegel stelt dat politieke systemen ontstaan als gevolg van deze basisdrift. Omdat elke mens streeft naar erkenning als superieur door zijn medemens, ontstaat er (burger)

twist. Deze twist eindigt ofwel in de dood van de verliezer, ofwel in zijn onderwerping aan de winnaar. De verliezer die zich aan zijn winnaar onderwerpt behoudt daarmee weliswaar zijn leven, maar verliest zijn waardigheid. Gedurende zijn leven zal hij voor de winnaar als slaaf werken, maar zal hij op een goed moment zijn kans schoon zien om zich van deze vernederende situatie te ontdoen. Als de slaaf zijn meester in dat geval niet doodt, maar onderwerpt, begint de cyclus opnieuw.

In Hegels optiek is dit het basisschema waarlangs de geschiedenis voortschrijdt. Een politiek systeem dat onderdrukking kent, zal uiteindelijk omvergeworpen worden door de onderdrukten. Zo bezien is de menselijke geschiedenis volgens Hegel een gewelddadige wedloop van *regime changes*. De liberale democratie wordt door Fukuyama gezien als het eindstation van de geschiedenis, omdat zij deze cyclus een halt toeroept. Door aan eenieder gelijke erkenning te geven zorgt de liberale democratie ervoor dat mensen niet langer de noodzaak voelen om het politieke systeem als zodanig omver te werpen. De belangrijkste functie van de liberale democratie is dat zij burgers en groepen voorziet in hun basisbehoefte aan erkenning. Voor de drift tot erkenning als superieur (*megalothymia*) is in de liberale democratie volgens Fukuyama daarom geen ruimte. De politieke cultuur van de liberale democratie kanaliseert deze drift naar apolitieke terreinen, zoals het bedrijfsleven, de wetenschap, sport en kunst.

* * *

De ontwikkelingen in Nederland na 9/11 laten zien dat het streven naar waardigheid van verschillende groepen nog niet uit het politieke domein is verdwenen. In Nederland is door honderdvijftig jaar politiek de strijd om erkenning van verschillende

Ramona Maramis

Campagnetijd

De term is zorgvuldig verpakt in folders.

De opdracht luidt: hussel de term soepel in gesprekken over zorghuizen, oorlog en martelkamers.

Leg het gewichtig voor in alle rapporten waar het woord levensverwachting in voorkomt.

Het komt goed.

Vergeet de bedrukte truien met fluoriserende letters niet (mensen kopen graag een trend, ondanks het zware onderwerp).

Waarom de term niet voorkomt in de Nederlandse Grondwet? (We hadden toch geen stagiair ingehuurd voor moeilijke vragen?)

Kind, sla een krant open en vink ze maar aan:

een bebloed hemd

het invalidentoilet (in gebruik door een hele afdeling)

een kapotgeschoten schoolgebouw vol leergierigen

het geluid van een kermend kind (in het lichaam van een dertigjarige).

En dit: wees voorzichtig als jullie de straat opgaan.

Ramona Maramis (Haarlem, 1968) debuteerde in 2001 met *Duckstad aan de Amstel* bij uitgeverij Vassallucci. Haar gedichten verschenen in onder meer de bloemlezing *10 jaar Winternachten* en *Den Haag. De stad in gedichten*. Ze trad op tijdens Crossing Border, Poetry International en op het Geen Daden Maar Woorden Festival in Den Bosch. Momenteel werkt ze aan haar tweede bundel, getiteld *Secretaresses*.

* BEZINNING

door *Jan Willem Sap*

De auteur is hoogleraar Europees recht aan de Open Universiteit in Heerlen, universitair hoofddocent Europees recht aan de Vrije Universiteit in Amsterdam en lid van de redactie van *Christen Democratische Verkenningen*.

DIGNITY

Fat man lookin' in a blade of steel / Thin man lookin' at his last meal
Hollow man lookin' in a cottonfield / For dignity

Wise man lookin' in a blade of grass / Young man lookin' in the shadows that pass
Poor man lookin' through painted glass / For dignity

Somebody got murdered on New Year's Eve / Somebody said dignity was the first to leave
I went into the city, went into the town / Went into the land of the midnight sun

Searchin' high, searchin' low / Searchin' everywhere I know
Askin' the cops wherever I go / Have you seen dignity? (...)

Chilly wind sharp as a razor blade / House on fire, debts unpaid
Gonna stand at the window, gonna ask the maid / Have you seen dignity? (...)

Got no place to fade, got no coat / I'm on the rollin' river in a jerkin' boat
Trying' to read a note somebody wrote / About dignity (...)

Somebody showed me a picture and I just laughed / Dignity never been photographed
I went into the red, went into the black / Into the valley of dry bone dreams

So many roads, so much at stake / So many dead ends, I'm at the edge of the lake
Sometimes I wonder what it's gonna take / To find dignity

Dit lied van Bob Dylan gaat over de menselijke zoektocht naar eer, respect en waardigheid in onze niet altijd eerlijke samenleving. Huis in brand, schulden. Als mensen geen respect krijgen van hun omgeving, zullen zij op zoek gaan naar een plek waar zij wel waardigheid vinden. Niet iets wat gefotografeerd kan worden, wel een verwijzing naar het Bijbelse visioen van de vallei van droge botten (Ezechiël 37:1-14). Kan er weer leven komen in lamgeslagen mensen?