

JAN JANS

Uitdagingen van de hedendaagse techniek
voor de katholieke moraaltheologie
Casus: voortplantingstechnologieën

HET STANDPUNT VAN HET LEERGEZAG
VAN DE ROOMS-KATHOLIEKE KERK

Vanaf het midden van de 19de eeuw vertoont het leergezag van de rooms-katholieke kerk een toenemende interesse in concrete vragen rond seksualiteit en voortplanting. In termen van het ‘regelen’ van de voortplanting (vanzelfsprekend alleen binnen het huwelijk; daarbuiten wordt elke van vorm van seksualiteit per definitie immoreel geacht) is het standpunt eenvoudig: het voorkomen van procreatie is niet toegestaan. Met de encycliek *Casti Connubii* (31 december 1930) van paus Pius XI werd dit standpunt aangescherpt. De toenmalige paus achtte het zijn plicht de dwaalleer van de Anglicanen te weerleggen die het, in een resolutie van hun Lambethconferentie van 1930, denkbaar achtten dat echtparen naast onthouding ook andere middelen konden gebruiken voor verantwoord ouderschap – lees: het spreiden in de tijd van geboorten. Pius XI deed daarvoor een beroep op de augustiniaanse notie dat echtelijke geslachts-gemeenschap enkel kan worden goedgekeurd indien die gericht is op procreatie (*concupitus propter solam procreationem*). Bovendien gaf hij meteen een heldere definitie welke soort handelingen vallen onder die veroordeling van ‘voorkomen van procreatie’, c.q. ‘contraceptie’. In technische termen valt daaronder: *vitiando naturae actum* – zeg ‘het bederven van de natuur van de (geslachts)daad’. In minder technische termen gesteld kwam het erop neer dat

elke vorm van ejaculatie die niet gelijkstaat met inseminatie in de vagina, werd veroordeeld als contraceptie.

Deze positie werkte ook door in vragen die te maken hadden met het mogelijk bevorderen van procreatie bij echtparen die onvruchtbaar bleken. In eerste instantie was ook hier een bio-theologie maatgevend. Dat betekende dat het natuurlijke proces van inseminatie eventueel geassisteerd, maar nooit vervangen kon worden. Van die strekking was ook de befaamde uitspraak van paus Pius XII in 1956 dat kunstmatige inseminatie buiten de rechten van de echtgenoten lag, en daarom ontoelaatbaar was. Met de – onder invloed van de encycliciek *Humanae vitae* (1968) tot stand gekomen – instructie *Donum vitae* uit 1987 werd dit oordeel ten top gedreven: niet de echtgenoten hebben recht op ‘methode en plaats’ van conceptie, maar God alleen, en alle handelingen die in deze processen interveniëren zijn daarom inbreuken op de rechten van God, waarbij de mens zich aanmatigt om ‘voor God te spelen’.

MORAALTHEOLOGIE ALS THEOLOGISCHE
ETHIEK: KERK – WETENSCHAP –
SAMENLEVING

Met allerlei aanzetten vanaf het begin van de 20ste eeuw, en mede dankzij het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965), ontplooit de katholieke moraaltheologie zich zelfbewust als *theologische ethiek*. ‘Theologisch’ staat hier voor het christelijke perspectief dat deze ethiek voor ogen heeft. Door haar positionering in de driehoek kerk-wetenschap-samenleving, komt zodoende het belang van argumentatie – en daardoor de mogelijkheidsvoorwaarde van communicatie – op de voorgrond te staan. Hierbij voert de kritische herlezing van de eigen geschiedenis (vooral de interpretaties van Thomas van Aquino) tot een discussie over de funderende antropologie; moet deze statisch/a-historisch of dynamisch/historisch begrepen worden? Ook leidt ze tot differentiaties in toepassingen van morele principes, dank-

zij het herlezen van het eigen karakter van morele handelingen als menselijke handelingen die steeds *actus compositus* zijn. Dat wil zeggen, dat die handelingen bestaan als een eigen samenstel tussen intentie, feitelijke handeling en de concrete omstandigheden en gevolgen.

Vanuit dit perspectief wordt de vraag naar het regelen van procreatie – zowel in de betekenis van het spreiden van geboorten als het voorkomen van conceptie –, beschouwd binnen het perspectief van een menselijke mogelijkheid die op haar concrete (niet abstracte) menswaardigheid wordt getoetst. Op basis van het verworven inzicht van gehuwden, dat seksualiteit een betekenis heeft die zich niet beperkt tot het vermogen tot voortplanting, wordt het seksuele pessimisme van augustiniaanse snit doordacht en verlaten. Dit betekent dat zowel voor vragen rond het regelen van vruchtbaarheid als die rond het omgaan met de kwestie van gebleken ongewenste onvruchtbaarheid, de moraaltheologie tot een ‘ja, mits’ positie kwam. Het voorbehoud dat in het ‘mits’ tot uitdrukking kwam, zette in op de gewetensvorming van de betrokkenen om tot moreel verantwoorde afwegingen te komen voor hun handelen.

CONTEXT VAN HET GESCHETSTE VERSCHIL: HET TWEDE VATICAAANS CONCILIE

Grotendeels parallel aan de eerder genoemde interesse van het leergezag voor concrete vragen rond seksualiteit en voortplanting, neemt vanaf het Eerste Vaticaans Concilie (1869-1870) de tendens toe om morele vragen vanuit Rome te beslechten via de methode van ‘ecclesiaal positivisme’. Dit betekent dat, voor zover argumentatie wordt gegeven, deze uitgaat van een natuurwet waarin de biologische ordening gelezen wordt als scheppingsorde. Zo heet bijvoorbeeld de man het hoofd van het gezin, want de man is ‘eerder’ geschapen dan de vrouw. Dit alles in combinatie met de kerkelijke autoriteit die deze argumentatie voorhoudt en oplegt. Het netto-effect van deze aanpak is dat kritische

argumentatie secundair en zelfs verdacht wordt. Dit is de kern van het debat rond 'modernisme' in het begin van de 20ste eeuw.

Het is vermoedelijk geen toeval dat de paus die het initiatief nam om een Tweede Vaticaans Concilie bijeen te roepen, een academische opleiding en achtergrond als historicus had. Verkozen in het late najaar van 1958 als opvolger van Pius XII, was de keuze van Angelo Roncalli voor de naam Johannes XXIII al opmerkelijk; sinds de 14de eeuw had geen enkele paus nog de naam Johannes aangenomen. Toen hij in januari 1959 zijn besluit bekend maakte om een oecumenisch en pastoraal concilie bijeen te roepen, sloeg dit zowel 'kerk' als 'wereld' met verstomming, omdat het motto dat hij dit concilie meegaf '*aggiornamento*' luidde – de taak en uitdaging om de kerk in het midden van de 20ste eeuw bij de dag van vandaag te brengen.

En sommige resultaten waren er dan ook naar. In de woorden van aartsbisschop Denis Hurley (Durban, Zuid-Afrika), destijds de jongste bisschop in de rooms-katholieke kerk: 'Vatican II was the biggest event of adult education in the history of the Roman Catholic Church'. Of, volgens de moraaltheoloog John Mahoney: 'Vatican II produced a new edition of the Catholic tradition'. Ik noem een paar voorbeelden om dit te illustreren. Ten eerste, het concilie bezon zich op de taal van de liturgie, en kwam tot het inzicht dat niet het zogenaamd universele – maar als gesproken taal dode – Latijn, doch wel de volkstaal aangewezen was om inhoud te geven aan de gezamenlijke viering. Ten tweede, de verhouding tussen christenen en niet-christenen – de laatsten nog eens verdeeld in joden en 'de rest' – werd niet langer gedacht vanuit het beginsel *extra Ecclesiam nulla salus est* ('buiten de Kerk is er geen enkel heil'), maar er werd gezocht naar de aanknopingspunten van openbaring en heil in niet-christelijke religies. Ten derde, tegenover het triomfalistische 'alleen de (katholieke) waarheid heeft rechten' – hetgeen leidde tot de politieke steun aan bijvoorbeeld de Franco-dictatuur in Spanje – herover-

woog het Concilie de betekenis van de roeping tot verantwoordelijke vrijheid van elke mens, en pleitte van daaruit voor de vrijheid van geweten en godsdienst. Ten vierde, en centraal voor het thema van deze bijdrage, veranderde de opvatting over de verhouding tussen ‘kerk’ en ‘wereld’ – lees ook: tussen ‘ethiek’ en ‘techniek’ – in de bewogen jaren 1962-1965. Kwamen de bisschoppen van de hele wereld naar Rome in september 1962, waarbij – gezien alle voorgedrukte documenten – velen de verwachting koesterden dat het ‘niet lang zou duren’, dan bleek al snel dat het verzet tegen het goedkeuren van hamerstukken groeide.

Exemplarisch hiervoor is wat er gebeurde met een tekst die morele kwesties aan de orde stelde onder de veelzeggende titel *De ordine morali* – ‘over de morele orde’. De bisschoppelijke subcommissie weigerde de tekst te bespreken en/of te amenderen, en verwees meteen de hele aanpak, waarin het leergezag morele oordelen uitsprak *tegen* ‘de wereld’, naar de prullenbak. Onder invloed van een aantal bisschoppen en hun *periti* (d.i. hun officiële raadgevers/theologen) lag er een jaar later – in 1963 dus – een ontwerp dat uitging van de Kerk die *tot* de wereld spreekt. In 1964 was de grondgedachte opgeschoven naar een zoeken naar de verhouding *tussen* Kerk en wereld, en in 1965 was het resultaat van deze doorkomende paradigmawisseling de pastorale constitutie *Gaudium et spes* (‘Vreugde en hoop’) met als volledige titel ‘Over de Kerk *in* de wereld van deze tijd’. In het ‘scharnierpunt’ van deze tekst, nummer 46, lezen we dat het Concilie de urgente problemen die de mensheid raken wil bekijken ‘in het licht van het evangelie en de menselijke ervaring’. Het contrast met het hierboven genoemde ‘ecclesiaal positivisme’ is wel duidelijk. Tegelijk tekent zich in deze verschuiving een openheid af om met bijvoorbeeld ontwikkelingen in techniek en technologie om te gaan op een historische en dynamische manier, met oog voor de altijd aanwezige ambiguïteit tussen kansen en risico’s, waarden en onwaarden.

Wanneer men, na een kleine halve eeuw, terugziet (met inbegrip van het feit dat de auteur van deze bijdrage zijn primaire theologische opleiding kreeg in het begin van de jaren zeventig van een aantal *periti* op het concilie naast docenten die op de achtergrond hun invloed hadden), kan men concluderen dat er zich tijdens en direct na het Tweede Vaticaans Concilie drie 'stromen' aftekenden. De eerste hiervan had volgens de stemmingen over de teksten zeker een meerderheid, en kan gekarakteriseerd worden met de slagzin: 'Nu begint het echte werk...' De tweede was minder uitgesproken maar wel aanwezig; het motto ervan luidde: 'Nu is het genoeg geweest...' En de derde hield zich in de schaduw met het devies: 'Het gaat vijftig jaar duren om dit weer terug te draaien...'

Nu begint het echte werk...

De protagonisten van deze stroom zagen het door paus Johannes XXIII gewenste *aggiornamento* als een doorlopend project; als een proces dat met het concilie begonnen was, en waaraan nu verder uitvoering diende gegeven te worden. Tekenend voor deze zienswijze is het engagement van de (moraal)theologie met de (mens)wetenschappen om uitvoering te geven aan het in relatie brengen van 'het licht van het evangelie' en 'de menselijke ervaring'. Een uitgesproken voorbeeld hiervan is de encycliek van paus Paulus VI uit 1967, die onder de evocerende titel *Populorum Progressio* ('De ontwikkeling van de volkeren') de positionering van de Kerk in de wereld documenteerde, door in voetnoten te verwijzen naar de sociaal-wetenschappelijke bronnen die de paus gebruikte. Een ander voorbeeld binnen de moraaltheologie is de verhouding of proportie die gezocht wordt tussen (voortplantings)geneeskunde en theologie/ethiek waarbij zowel de theologen/ethici als de artsen/onderzoekers oog kregen voor de complexiteit, en

dus de ambiguïteit, van ‘wat kan’ en zich daarom vragen stellen – en antwoorden formuleren – over de bandbreedte van het goede en het juiste, inclusief het historische besef van de voorlopigheid van die antwoorden.

Nu is het genoeg geweest...

Dat was het motto van degenen die Vaticanum II enkel beschouwden als een verandering van formulering of vorm, maar bepleitten dat de *inhoud* – dus de essentie van het *depositum fidei* – onveranderd bleef. Dit was de positie die men kan omschrijven als ‘conservatief’, en wel in de zin dat men Vaticanum II opvatte als ‘pastoraal concilie’ dat uiteindelijk alleen maar over bijzaken ging; dat wat eruitziet als verandering gewoon lood om oud ijzer is. Een voorbeeld van deze stroming is het in 1985 door paus Johannes Paulus II ingefluisterde, c.q. oplegde verzoek van de bisschoppensynode die twintig jaar Vaticanum II vierde, tot het samenstellen van een katechismus van de katholieke kerk. Dit in 1992 gepubliceerde boek wordt gekenmerkt door een re-lectuur van Vaticanum II (en daarna) vanuit een mentaliteit die schijnt te zeggen: ‘er is niets nieuws onder de zon’. Daarin is continuïteit de sleutelcategorie, en oneffenheden, barsten en breuken worden hiermee dichtgesmeerd.

Het gaat vijftig jaar duren om dit weer terug te draaien...

In dit devies klinkt het praktische machtsdenken door, dat niet de *bühne* zoekt maar wel de achterkamertjes waar benoemingen geregeld worden, en waar zodoende de richting van de toekomst bepaald wordt. Met verwijzing naar het eerstgenoemde voorbeeld van *aggiornamento* – de taal van de liturgie – valt hier te denken aan het feit dat niet zozeer de terugkeer van het Latijn merkwaardig is – wie wil er nu in een uitvaart het prachtige *In paradisum* missen? –, als wel het autoritair doorzetten van ‘gelatiniseerde vertalingen’

van het officiële missaal. Daardoor wordt de liturgie in de volkstaal een karikatuur en lijkt de bedreigde hiërarchie hersteld te worden. Voor wat voortplantingstechnologieën betreft – allereerst het regelen van de vruchtbaarheid, en in tweede instantie het omgaan met ongewenste onvruchtbaarheid – was er wel een probleem. Vaticanum II had van paus Paulus VI het verbod gekregen zich hierover concreet uit te spreken, en dus bleef *Gaudium et spes* ‘in het licht van het evangelie en de menselijke ervaring’ daarover vaag, met een verwijzing naar de verantwoordelijke vrijheid van de gehuwden. Maar parallel aan het Concilie was er ook een pauselijke commissie, ingesteld door Johannes XXIII en uitgebreid door Paulus VI, die met aanbevelingen kwam om de bestaande leer met betrekking tot de middelen die bruikbaar kunnen zijn voor verantwoord ouderschap, te herzien. In feite draaide de discussie binnen de commissie rond de morele status van ‘de pil’ – maar dat was, ironisch genoeg, bij een strikt natuurlijke/biologische interpretatie van de definitie van Pius XI die contraceptie immers had veroordeeld op basis van ‘het bederven van de natuur van de (geslachts)daad’, de katholieke methode bij uitstek!

Hiermee hadden de auteurs van de encycliek *Humanae vitae* inderdaad een probleem: de argumentatie tegen de bepleitte herziening van de bestaande verbodsbepaling was door de ‘technologie’ ingehaald. Maar in plaats van dat men vervolgens een gedifferentieerde afweging maakte met betrekking tot na- en voordelen van de nieuwe mogelijkheden, zocht men een toevlucht in het ‘*semper idem*’ – altijd hetzelfde. Om dit te kunnen handhaven, schudden de auteurs van *Humanae vitae* een volledig nieuw ‘argument’ uit hun mouw, te weten: de verplichting om elke huwelijksdaad open te houden voor de gave van het leven berust op de onverbreekbare band die God heeft vastgesteld, en die de mens dus niet uit eigen wil mag verbreken, tussen eenwording en voortplanting als de twee betekenissen van de huwelijksdaad. Het is opmerkelijk dat paus Paulus VI zich verderop in de encycliek wel bewust is van dit zwakgebod,

en dat hij daarom opnieuw vervalt in ecclesiaal positivisme met de claim dat gehoorzaamheid geboden is, omdat hij als paus de bijstand geniet van de Heilige Geest. En twintig jaar later wordt hetzelfde verbod op gebruik van ‘niet-natuurlijke’ *geboorteregeling* omgedraaid in het verbod op ‘niet-natuurlijke’ *voortplanting*. ‘Niet-natuurlijk’ staat in beide gevallen voor het eigen initiatief en inzicht van mensen, versus de zogenaamde gehoorzaamheid aan de biologische wetmatigheden die de Schepper in de natuur heeft gelegd, en die de mens als een dienaar dient te respecteren. Kunstmatige inseminatie en in-vitro fertilisatie (‘niet-natuurlijke voortplanting’) verbreken immers ook de zogenaamde band tussen eenwording en voortplanting, en zijn daarmee eveneens een inbreuk op de rechten van God op methode en plaats van bevruchting.

NATUURLIJK/NIET-NATUURLIJK: ARGUMENTATIEVE DRAAGKRACHT?

In de morele beoordeling van voortplantingstechnologieën hanteert het leerambt van de rooms-katholieke kerk een opvatting over ‘natuur’ en de ‘natuurlijke orde’ die haar begrip van natuurlijke orde en de goddelijke scheppingsorde nagenoeg aan elkaar gelijkstelt. En vanzelfsprekend zijn mensen als schepsel zelf deel van deze ordening en zijn zij er gehoorzaamheid aan verplicht. Ze mogen wel gebruik maken van, bijvoorbeeld, de vruchtbare en onvruchtbare periode in de natuurlijke cyclus van de vrouw – daarom is volgens paus Pius XII de periodieke onthouding dan ook niet verboden –, maar zelf actief ingrijpen gaat in tegen deze orde, is derhalve niet- (of zelfs tegen-) natuurlijk en daarom verboden. Hiermee staat het oordeel met betrekking tot voortplantingstechnologieën in een uitzonderingspositie, want over de toepassing van andere (medische) technologie wordt dit argument uit de ‘scheppingsorde’ niet gebruikt, of beter: niet langer gebruikt. Wees men, bijvoorbeeld, bij het begin van de mogelijkheid

tot orgaantransplantatie, de donatie van organen door een levende donor nog af op basis van het individueel begrepen 'totaliteitsbeginsel' (dat wil zeggen: de organen van ieder mens behoren volgens goddelijke verordening alleen hem/haar toe), later evolueerde de uitleg van dit beginsel naar een 'totaliteit' in de interpersoonlijke betekenis, en verschoof de morele beoordeling van 'verboden' naar 'toegestaan/aan te raden'. Maar een analoge verschuiving – hoewel bepleit door de (moraal)theologie – op het gebied van menselijke seksualiteit en voortplanting werd en wordt door het leergezag afgewezen en met 'theologische' argumenten over de rechten van God op de natuurlijke methode en de plaats van voortplanting onderbouwd. Dat door deze uitzonderingspositie de draagkracht van deze argumentatie op zijn minst twijfelachtig is, wordt vlakaf gepasseerd door het beroep op de bijstand van de Heilige Geest.

Als discipline hanteert de moraaltheologie echter een ander begrip van de verhouding tussen natuur en schepping. Dat begrip houdt in dat de goddelijke scheppingsorde te vinden is door het eerlijke gebruik van de door God geschapen redelijkheid, en in het opnemen van de door God aan de mens toevertrouwde verantwoordelijke vrijheid. Dit betekent dat er geen 'uitzonderingen' bestaan in de morele argumentatie, omdat zedelijkheid zelf altijd deze verantwoordelijke vrijheid als inhoud heeft. Verder wordt er in de hedendaagse moraaltheologie op gewezen dat, theologisch gesproken, het toekennen, of zelfs opeisen van bijzondere goddelijke rechten op methode en plaats van voortplanting, een reductie behelst van de goddelijke transcendentie. Daarnaast leidt deze opvatting tot een im/morele aporie, indien een verkrachting tot conceptie leidt, die dan door God niet wordt 'verhinderd', c.q. wordt 'toegestaan'. Precies als ethiek kan de moraaltheologie een dergelijk godsbeeld argumentatief niet alleen niet hanteren, maar behoort het tot haar taak om het vanuit haar eigen fundamenteën, en met als ijkpunt de menselijke waardigheid, te weerleggen. Het conflict dat hierdoor ontstaat

met de positie van het leergezag, dient men mijns inziens dan ook niet op te vatten als ‘*dissent*’, maar integendeel als dienst aan concrete mensen, aan de ethiek van de techniek in het algemeen, en aan de reële waarde vragen rond voortplantingstechnologieën in het bijzonder.

ACHTERGRONDLITERATUUR

- J. Jans, ‘God or Man? Normative Theology in the Instruction “Donum Vitae”’, in: *Louvain Studies*, 1992, 17, p. 48-64.
- L. Janssens, ‘Kunstmatige inseminatie – Ethische beschouwingen’, in: *Verpleegkundigen en gemeenschapszorg*, 1979, 35, p. 220-244; L. Janssens, ‘Artificial insemination: ethical considerations’, in: *Louvain Studies*, 1980, 8 p. 3-29.
- J.F. Keenan, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century. From Confessing Sins to Liberating Consciences*, London/New York, Continuum, 2010.