

Bedankt voor het downloaden van dit artikel. De artikelen uit de (online)tijdschriften van Uitgeverij Boom zijn auteursrechtelijk beschermd. U kunt er natuurlijk uit citeren (voorzien van een bronvermelding) maar voor reproductie in welke vorm dan ook moet toestemming aan de uitgever worden gevraagd.

Boom

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. Besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, www.reprorecht.nl) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912.

Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten, postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.cedar.nl/pro).

No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.

info@boomamsterdam.nl
www.boomuitgeversamsterdam.nl

‘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 concilievaders 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 zelfontwaarding. 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. Honnfelder, 'Person und Menschenwürde', in: L. Honnfelder 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.