

# Het kloneren van mensen: een theologisch-ethisch commentaar

Theo A. Boer

## 1 Inleiding

De invloed van christelijk geloof op technologie heeft door de eeuwen altijd twee kanten gehad.<sup>1</sup> Veelvuldig kunnen we waarnemen dat het christelijk geloof (via de omringende en door hem beïnvloede cultuur) stimulansen heeft gegeven aan de ontwikkeling van technieken. Men zag en ziet de ontwikkeling van technologie als onderdeel van de opdracht om de aarde te bewerken en om het welzijn van de medemens te bevorderen — normen die vooral in het Oude respectievelijk het Nieuwe Testament worden benadrukt. Anderzijds hebben christenen nogal eens op de rem van de technologie gestaan. De redenen hiervan waren divers: door teveel techniek kan de mens voor God gaan spelen en wordt de ene mens heerser over de ander; teveel techniek is onnatuurlijk; teveel techniek kan een aanslag vormen voor het menselijk en eventueel dierlijk welbevinden.<sup>2</sup> Een dergelijk spanningsveld is niet uniek; er is geen enkele ethische theorie die de ontwikkeling van technieken zonder enig voorbehoud omarmt, en het omgekeerde komen we evenmin tegen. Zelfs de Amish in Noord-Amerika, die erom bekend staan dat ze moderne technieken — elektriciteit, auto's — afwijzen, doen dat niet categorisch; zij maken gebruik van technieken uit de 18e eeuw. Dat een gedeeltelijke afwijzing en een gedeeltelijke omarming samengaan, is dus niet bijzonder. Mogelijk is dat wel de manier waarop dat gebeurt.

In dit hoofdstuk neem ik het kloneren van mensen als denkoefening voor de vraag wat God met technologie te maken heeft. Ik doe dat via een omweg: na een korte verkenning van de discussie rondom biotechnologie (§ 2) bekijken we in welke relatie de begrippen “technologie” en “humaniteit” tot elkaar kunnen staan (§ 3). Vervolgens gaan we in op de vraag of dit gevolgen heeft voor de wijze waarop we het begrip “humaniteit” inhoudelijk omschrijven (§ 4). Dit heeft op zijn beurt gevolgen voor ons nadenken over het kloneren van mensen (§ 5). Het hoofdstuk behandelt tenslotte enkele noties over het naar voren brengen van de genoemde overwegingen in een publiek debat (§ 6) en eindigt kort met de vraag: wat heeft God met technologie te maken? (§ 7)

## 2 Biotechnologie als moreel en levensbeschouwelijk probleem

De op dit moment het meest in het oog lopende vorm van technologie is ongetwijfeld de biotechnologie. Al hebben automatisering en technieken om het zonnestelsel te verkennen eveneens grote invloed op onze wijze van leven en denken, de biotechnologie komt ons toch een stuk dichterbij op de huid. De termen “bio” en “technologie” lijken in zekere zin contradictoer. Leven ontwikkelt zich volgens eigen principes; het wordt in zijn ontwikkeling door de mens hooguit gefaciliteerd of geremd. Sinds kort kunnen we echter niet alleen op de omstandigheden waaronder (het “of” en “wanneer”, en later ook het “hoe”), maar ook op de inhoud van de levensprocessen (het “wat”) invloed uitoefenen.

Met het woord biotechnologie wordt doorgaans genetische modificatie van micro-organismen, planten en dieren bedoeld. Al deze technieken hebben in de samenleving vragen en discussie opgeroepen. Zo heeft de ontwikkeling van herbicide-resistente gewassen vragen opgeroepen omtrent de ecologische verstoringen die daar het gevolg van kunnen zijn. De toepassing van genetische modificatie op runderen (stier Herman) en schapen (Dolly) leidde tot discussies omtrent het welzijn

---

<sup>1</sup> Over de omgekeerde relatie, namelijk de invloed van technologie op het christelijk geloof, zie de bijdrage van De Lange en Houtepen in deze bundel.

<sup>2</sup> Cf. Edward LeRoy Long, jr., “Technology”, in: James F. Childress, John Macquarrie (red.), *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*. Philadelphia: Westminster, 1986, 614-7.

van dieren en hun integriteit.

Hoewel in het algemeen biotechnologie bij micro-organismen, planten en dieren als moreel probleem wordt gezien, heeft dit niet geleid tot een algehele afwijzing van biotechnologie. Hieruit blijkt dat er een onderscheid bestaat tussen “moreel problematisch” en “moreel onaanvaardbaar”. Een situatie is moreel problematisch wanneer niet op voorhand vaststaat wat de beste oplossing is, bijvoorbeeld omdat elk alternatief naast nadelen ook belangrijke voordelen, of naast voordelen ook belangrijke nadelen heeft. Is een situatie moreel problematisch, dan is gedegen ethische reflectie vanuit meerdere perspectieven nodig alvorens een beslissing kan worden genomen. Niet zelden verliest een vraagstuk na enige tijd zijn moreel problematische status. Dat was bij de stoomtrein (waarvan beweerd werd dat hij koeien het hoofd op hol zou brengen) evenzo het geval als bij de informatietechnologie (waarvan werd beweerd dat deze tot grote werkloosheid zou leiden). Het is niet uitgesloten dat een recente ontwikkeling als het kloneren van dieren op een dergelijke manier brede acceptatie zal vinden. Toch blijven er vraagstukken bestaan die hun problematisch karakter voor langere tijd blijven houden, of die zelfs een permanent moreel dilemma zullen vormen. De meningen gaan ook na uitgebreid moreel beraad diepgaand, langdurig en onoverbrugbaar uit elkaar. Soms spreken we dan van een morele crisis of impasse.

Voor de vraag of biotechnologie moreel als problematisch c.q. moreel onaanvaardbaar wordt gevonden, neem ik als voorbeeld de discussie rondom biotechnologie bij dieren. In zijn analyse van de Nederlandse discussie daarover signaleert Brom een aantal bedenkingen: (1) dierlijke biotechnologie vormt een bijzondere bedreiging voor de gezondheid van dieren; (2) het kan het welzijn van het dier aantasten; (3) het bedreigt de integriteit van dieren; (4) het reduceert de dieren tot object; (5) de mens gaat voor God spelen; (6) het is onnatuurlijk; (7) het “nieuwe” era is problematisch. Brom stelt dat biotechnologie, al kan het op goede gronden problematisch worden genoemd, nog niet per sé onacceptabel is.<sup>3</sup>

Niettegenstaande de verschillen lijkt er een consensus te bestaan dat bij de vraag naar de aanvaardbaarheid van biotechnologie de gezondheid en het welzijn van de betrokken dieren cruciaal zijn.<sup>4</sup> Bezwaren rondom het welzijn van dieren zijn evenwel zelden doorslaggevend; een uitzondering is wanneer sprake is van aantoonbaar ernstig ongerief bij dieren. Of dierlijke biotechnologie ook op andere gronden problematisch of onacceptabel wordt gevonden, lijkt vooral afhankelijk van levensbeschouwelijke of ideologische uitgangspunten. De meningen hierover lopen in een pluralistische samenleving als de onze uiteen. Binnen de diverse godsdienstige gemeenschappen is evenmin een eenduidig geluid hoorbaar.

Een ander aspect van biotechnologie bij dieren, dat algemeen als moreel problematisch wordt beschouwd, is dat deze technologie op termijn ook op mensen kan worden toegepast, aangezien mensen en dieren genetisch sterk aan elkaar verwant zijn.<sup>5</sup> Er is sprake van een continuüm tussen verschillende vormen van technologie, waardoor de biotechnologie de mens als het ware steeds dichterbij komt. Alvorens ons te richten op die toepassing van de biotechnologie, stellen wij de vraag: hebben wij normatieve kaders om een technologie te ontwikkelen en toe te passen?

---

<sup>3</sup> Frans W.A. Brom, *Onherstelbaar verbeterd. Biotechnologie bij dieren als moreel probleem*. Assen: Van Gorcum, 1997, pp. 113-76.

<sup>4</sup> Cf. *Cloning Animals and Humans: An Ethical View*. European Ecumenical Council of Church and Society (EECCS) Bioethics Working Group, 1998: “Any use [of cloning techniques on animals] is [ . . . ] conditional on the satisfactory resolution of animal welfare questions with the technique, regarding unusually large fetuses and perinatal problems.” Weliswaar vindt het rapport de introductie van “mass production principles of the factory another step too far into the animal kingdom”, maar het stelt vervolgens dat het gebruik van kloneringstechnieken bij dieren bij voorkeur het welzijn van dieren zou moeten dienen. Daarmee is het gebruik van deze vorm van biotechnologie bij dieren weliswaar problematisch, maar niet onacceptabel (p. 3).

<sup>5</sup> Cf. Peter Holm, “Animal cloning: A procedure with potential use in human medicine”. *Nordisk Teologisk Netværk for Bioetik*, 1998; Madeleine Nash, “The Age of Cloning”, *Time Magazine*, 10 maart 1997, pp. 62-5; Jeffrey Kluger, “Will we Follow the Sheep?”, *Time Magazine*, 10 maart 1997, pp. 67-72.

### 3 De humaniteit van technologie

Om een toespelings te maken op een uitspraak van Dick Tieleman: er is niets tegen technologie, als het maar een menselijke technologie is.<sup>6</sup> Natuurlijk stelt zich vervolgens de vraag welke invulling we aan het begrip “menselijk” (of “humaan”) geven. Daar zijn twee vragen bij van belang. Eén: kan een techniek überhaupt inhumaan zijn? En twee: waar liggen onze criteria voor humaniteit?

Om met de eerste vraag te beginnen: wij kunnen ons van de vraag naar de humaniteit van technologie afmaken door simpelweg te stellen dat het normatieve begrip humaniteit niet op een empirisch begrip als techniek van toepassing is, evenmin als bijvoorbeeld de vraag of sterrenkunde humaan is, erg zinvol is. Toch is humaniteit als normatief begrip wel degelijk van toepassing op technologie, omdat technologie, hoewel empirisch waarneembaar en gebruikmakend van de empirie, het product is van menselijk handelen. Aan dat handelen liggen normatieve keuzen vanuit intenties en doelstellingen ten grondslag. De vraag naar de humaniteit van technologie slaat dus op de motieven en doelen van de mensen die die techniek hanteren.

De vraag naar de humaniteit van technologie kan op diverse manieren beantwoord worden. Ik onderscheid er vier:

#### (a) *“Technisch mogelijk” en ‘humaan’ vallen samen*”

Allereerst kunnen we de begrippen “technisch mogelijk” en “humaan” min of meer samen laten vallen. In deze optiek heeft technologie een inherente en autonome normativiteit die zich van buitenaf niet wil laten normeren en dat ook niet nodig heeft. Er zijn verschillende wegen waarlangs dit samenvallen tot stand kan komen. De eerste is om de definitie van termen van elkaar afhankelijk te maken. In dat geval is de humaniteit van de techniek een kwestie van afspraak, net zoals “water” “nat” is en “vuur” “brandt”: het één voegt aan het ander feitelijk niets toe. Zo functioneert de term “humaan” dus als een conceptuele oplossing voor een moreel probleem.

Een tweede weg is om aan het begrip “technologie” een inherente, positieve lading toe te kennen, niet op basis van definitie, maar op basis van een inhoudelijke evaluatie van technologische processen. Technologie vindt plaats op het kruispunt van twee processen: het menselijke proces van kennis opdoen respectievelijk het vinden van toepassingen voor die kennis (“cultuur”), en het proces dat wij de “natuur” noemen. In plaats van die twee tegen elkaar uit te spelen (al of niet door één van de twee een vindplaats van kwaad te noemen), zijn ze beide goed. Technologie is een proces waarin de in de mens en de hem omringende werkelijkheid sluimerende potenties tot actualiteit komen. Aangezien de werkelijkheid niet intrinsiek slecht kan zijn, kan het tot ontwikkeling brengen van de mogelijkheden die zij in zich bergt, evenmin verkeerd zijn. Wie technologie of aspecten daarvan wil afwijzen, zou evenzeer het proces kunnen afwijzen waarin een rups een vlinder wordt.

#### (b) *“Humaniteit” wordt bepaald door de gevolgen*”

In bovengenoemde visies kan een techniek niet inhumaan zijn. Wel kan afkeuring betrekking hebben op de doelen waarvoor iets gebruikt wordt, c.q. op de toepassingen van een bepaalde techniek. Een voorbeeld daarvan is het utilisme. In een utilistische denkwijze beoordelen we handelingen uitsluitend op basis van hun uitkomst. De meest humane handelwijze is de handelwijze die in het grootste netto overwicht van goed over kwaad resulteert. Niets is daarbij op voorhand uitgesloten. Morele vragen zijn in dit denkmodel vooral rekenkundige kwesties.<sup>7</sup> Maar is zo'n onderscheid tussen een techniek (die niet inhumaan kán zijn) en zijn doelen of toepassingen (die dat wel kunnen zijn) in de biotechnologie wel altijd hanteerbaar? Bij technieken buiten de biotechnologie, zoals bijvoorbeeld

<sup>6</sup> “Er is niets tegen moderne rationaliteit, als het maar een menselijke rationaliteit is”. Dick Tieleman, *Geloofscrisis als gezichtsbedrog. Spiritualiteit en pastoraat in een postmoderne cultuur*. Kampen: Kok, 1995, p. 43.

<sup>7</sup> Omdat ook de handeling zelf in het nutsplaatje kan worden meegerekend, en omdat de inschatting van het relatieve gewicht van de verschillende voor- en nadelen subjectief is, kan de doorsnee intelligente utilist zich uit de meeste morele dilemma's goed redden, d.w.z. zonder daarbij handelingen te moeten goedvinden die te sterk als “verkeerd” worden ervaren.

de nucleaire technologie, is het inderdaad mogelijk om onderscheid te maken tussen de techniek zelf en zijn toepassingen. Ook wie alle toepassingen afwijst, bijvoorbeeld vreedzaam gebruik van kernenergie, kan vinden dat nucleaire technologie niet intrinsiek verkeerd is. Bij de biotechnologie is dat wat complexer. Het is denkbaar dat wij zulke technologieën niet — of niet alleen — afwijzen omdat wij er geen goede toepassingsmogelijkheden voor hebben, maar vanwege intrinsieke bedenkingen. Een voorbeeld is het vermengen van dierlijke en menselijke genen (de transgenese), een ander voorbeeld is xenotransplantatie. In beide gevallen is het bezwaar dat sprake is van de schending van een natuurlijke orde. De doelen die worden nagestreefd kunnen nog zo “goed” en “nuttig” zijn, en de verhouding van goed en kwaad mag ons nog zo rooskleurig voorkomen, toch blijft het in beginsel mogelijk om deze technieken af te wijzen.<sup>8</sup>

(c) **“Humaniteit’ is gerelateerd aan een autonomie keuze”**

In een Kantiaanse visie — Kant’s verlichtingsfilosofie bepaalde in belangrijke mate de Westerse denkwijze over o.m. mensenrechten — wordt de humaniteit van een handeling bepaald door meer dan zijn gevolgen alleen. Volgens Kant zijn er handelingen die intrinsiek verkeerd zijn, hoeveel goed men er ook mee wil bereiken. Eén van die handelingen is het opofferen van een onschuldig mensenleven. Hoe humaan de doelen ook kunnen zijn, nooit rechtvaardigt een handeling alle middelen. De visie van Kant en een christelijk-ethische visie vertonen een opmerkelijke overlap. Voor beide wordt de humaniteit van een handeling niet uitsluitend bepaald door de uitkomst. In het nuvolgende volg ik dat spoor en stel daarbij twee vragen: hoe ontdekken we wat humaan is? En: wat moeten wij ons inhoudelijk bij die humaniteit voorstellen?

Sleutelbegrip in het vinden van normatieve kaders voor onze omgang met technologie (plus de ontwikkeling, het toepassen en het beschikbaarstellen ervan) is autonomie. Terecht merkt Tieleman op: “De mondigheid van de mens opgeven is geen begaanbare weg. Niet de mondigheid van de mens, maar een onder de maat blijven daarvan, bedreigt het geloof en het project van schepping en humaniteit”.<sup>9</sup>

Over welke autonomie hebben we het precies? De basis voor het hedendaagse autonomie-denken werd gelegd door Kant. Eén van zijn voornaamste stellingen is dat morele oordelen tot stand dienen te komen in volle vrijheid, dat wil zeggen noch onder dwang van buitenaf, noch als gevolg van innerlijke, niet-rationele drijfveren. Autonomie is een ontdekkingstocht naar de morele wet, welks oorsprong en inhoud liggen buiten de macht of invloed van de menselijke wil. Autonoom is wie in volle vrijheid besluit om gehoor te geven aan de zedenwet.

De verdienste van de Kantiaanse positie is de erkenning van de persoonlijke verantwoordelijkheid en de gewetensvrijheid van ieder mens. Toegepast op ons denken over technologie betekent dit dat de mens een grote vrijheid heeft om alle voors en tegens te overwegen en op basis daarvan zijn eigen afwegingen te maken. In toenemende mate is autonomie sinds Kant echter gaan betekenen dat wij de moraal niet ontdekken, maar haar construeren op basis van eigen, meestendeels subjectieve voorkeuren.<sup>10</sup>

Autonomie in de Kantiaanse zin betekent dat de inhoud van de moraal in zekere zin *heteronoom* is, dat wil zeggen niet afkomstig van de mens zelf (grieks “autos”), maar van een ander

---

<sup>8</sup> De mogelijkheid bestaat natuurlijk altijd om een techniek zo te omschrijven dat zij zelf niet meer inhumaan kan zijn, namelijk door het grootste deel ervan te definiëren in termen van haar toepassing. Bij de biotechnologie wordt dat evenwel zeer moeilijk.

<sup>9</sup> Tieleman, *a.w.*, p. 155.

<sup>10</sup> Overigens zien we dat het geloof in de zelfstandig kiezende mens de laatste jaren weer dalende is. Een voorbeeld uit de gezondheidszorg: in de jaren zeventig en tachtig kreeg het principe van autonomie een dominante rol in de zorgverlener-zorgvrager relatie. Cf. Beauchamp, Tom. L. en Childress, J.F. (1994), *Principes of Biomedical Ethics*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 1994<sup>4</sup>. Inmiddels horen we rond de millenniumwisseling juist de roep om een meer gemeenschapsgerichte ethiek en om een “ethics of care”. Cf. Joan Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York/ London: Routledge, 1993. Voor een biografie, zie: Kersti Malmsten, *Reflective Assent in Basic Care: A Study in Nursing Ethics*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Christian Ethics, 1999, pp. 260ff.

(grieks “heteros”), of we dat “andere” nu zien als God, de natuur, of de rede die de mens overstijgt. Kant staat in dit opzicht dichtbij godsdienstige tradities, maar er is een verschil: Kant is optimistischer over de menselijke vermogens om de moraal te kennen dan het christendom. Als er al sprake is van een God die gebiedt, gebeurt dat voor Kant via de menselijke rede. Inhoudelijk hoeft dat niet zoveel te verschillen: iemand die meent dat de moraal geheel of gedeeltelijk geopenbaard wordt, handelt niet per sé anders dan iemand die de moraal zoekt in een de mens overstijgende rationaliteit. In beide visies is ruimte voor menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid.

**(d) *Humaniteit als combinatie: theonome autonomie***

Bij de vraag naar de humaniteit van biotechnologie is een belangrijke vraag in hoeverre we uit de theologie richtlijnen ontvangen, en of die verschil maken. Het lijkt er soms op dat de verschillen tussen “theologisch” en “rationeel” wel erg worden opgeblazen. De Amerikaanse ethicus James M. Gustafson doet een waardevolle constructie aan de hand om de godsdienstige gedachte dat de moraal door de mens wordt ontdekt, te combineren met de Kantiaanse nadruk op de menselijke autonomie. In plaats van één van beide te benadrukken ten koste van de andere, geeft hij ruimte aan *beide* aspecten. Om te beginnen benadrukt hij de menselijke vrijheid. Tegelijkertijd wordt zijn ethiek, vanwege het geloof in de goddelijke herkomst van de moraal, theocentrisch genoemd. Voorzover Gustafson zich op openbaring beroept (hij vermijdt het woord), is dat echter een “openbaring” in brede zin. De christelijke traditie kleurt de bril waardoor hij de werkelijkheid interpreteert. Daarnaast ontleent hij ook aan intuïtieve menselijke ervaringen, aan wetenschappelijke waarnemingen en theorieën, en aan filosofische principes en methodes veel van zijn normen en waarden.<sup>11</sup> Die kennis leidt volgens Gustafson tot een even eenvoudige als ontvullende conclusie: de mens is tijdruimtelijk een minuscuul detail in het heelal; en het is tijd om die verhouding ook moreel en religieus te verdisconteren door de mens van zijn voetstuk te halen. Een ethiek waarin autonomie en menselijk welzijn de voornaamste richtingaanwijzers vormen, is volgens Gustafson niet alleen een moreel falen, maar vooral een intellectuele misstap. Het gaat erom dat het menselijk handelen zich oriënteert op de goddelijke bedoelingen die met de werkelijkheid zijn gegeven, zonder dat wij voorbij gaan aan morele dilemma's en verantwoordelijkheden die inherent zijn aan het menselijk bestaan. Böckle gebruikt hiervoor de term “theonome autonomie”.<sup>12</sup>

Gaan wij uit van zo'n godsdienstige visie, dan komt de vraag: “is alles wat technisch kan, ook toegestaan?” in het volgende perspectief te staan. Enerzijds wordt de nadruk gelegd op de menselijke verantwoordelijkheid om morele beslissingen te nemen; anderzijds wordt de moderne claim afgewezen dat die beslissingen alleen op menselijke voorkeuren zijn gestoeld. Het scharnierpunt in een godsdienstige visie op technologie stoelt op de bereidheid om de nodige zelfbeperking op te brengen, nog los van de vraag of dat uiteindelijk nodig zal zijn. Volgens het eerste bijbelboek (Genesis) bestond de eerste zonde van de mensheid niet in een voor de hand liggend vergrijp als moord, diefstal of ontrouw; merkwaardig genoeg ontbreken in het paradijs normen die dit moeten voorkomen. Genesis 2 telt slechts één enkel verbod: het is de mens niet toegestaan om volledige kennis van goed en kwaad (gesymboliseerd door een boom met aantrekkelijke vruchten) te hebben. Het bijbelverhaal tekent de tragiek die volgt: de mens blijkt niet opgewassen tegen de verleiding om ook het laatste mysterie te ontrafelen en eet met smaak van de boom. Dan vallen hem de schellen van de ogen en de kennis blijkt fataal. Er ontstaat een onherstelbare breuk in de vertrouwensrelatie tussen God en mens.

Tegelijkertijd brengt dit verhaal niets in mindering op de geboden van Genesis 2: de opdracht om de aarde bewaren en bewerken en zichzelf te vermenigvuldigen. Het is bij biotechnologie niet de vraag of wij geroepen zijn om kennis te verwerven en toe te passen, omdat het antwoord een

---

<sup>11</sup> Zie Theo A. Boer, *Theological Ethics after Gustafson: a Critical Analysis of James M. Gustafson's Theocentric Ethics*. Kampen: Kok, 1997, pp. 83ff.

<sup>12</sup> Böckle: “God has destined humans to be acting subjects in history . . . Rather than taking away human responsibility . . . , faith authorizes and empowers to this responsibility.” Franz Böckle, *Fundamental moral*. München: Kösel-verlag, 1977, p. 233; en “Theonome Autonomie: Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moralthologie,” in J. Gründel, F. Rauh, V. Eid (red.), *Humanum: Moralthologie im Dienst des Menschen. Festschrift für R. Egenter*. Düsseldorf: 1972, pp. 17-46.

volmondig “ja” is. Daar zit, om de term van Schrotten te gebruiken,<sup>13</sup> een hoop ontgrenzing bij. Toch blijft bij dit alles ook steeds de vraag: waar stoppen wij?

In deze paragraaf stond een *formele* vraag centraal, namelijk de vraag langs welke weg wij vaststellen of technologie humaan kan zijn. Ik heb daarin drie modellen bekeken: technologie valt per definitie samen met humaniteit; de humaniteit van technologie bestaat uit zijn gevolgen; en technologie is humaan wanneer deze het gevolg is van een autonome menselijke keuze. Een vierde model noem ik in navolging van Böckle “theonome autonomie”. Mijn stelling is dat een gelovige reflectie op onze omgang met technologie de conclusie impliceert dat de moraal niet door de mens gemaakt maar ontdekt wordt. Dit veronderstelt een attitude van verantwoordelijkheid en de bereidheid tot zelfbeperking. De invulling van het begrip “menselijk” (humaan) is geen menselijk onderonsje, maar wordt ontdekt op het speelveld tussen Schrift, natuur, algemeen menselijke ervaring en rationele methodes.

#### 4 Humaniteit in de biotechnologie?

Vervolgens stelt zich de vraag of dit alles ook gevolgen heeft voor de manier waarop wij het begrip “humaniteit” in relatie tot de biotechnologie bij mensen *inhoudelijk* omschrijven. Bij zo'n inhoudelijke kwalificering kunnen we vanuit een moreel perspectief twee aspecten onderscheiden: een aggregatief en een distributief aspect. Dat wil zeggen: enerzijds wordt gezocht naar een zo groot mogelijk welzijn van zoveel mogelijk mensen — hieraan heeft het utilisme een wezenlijke bijdrage geleverd —, anderzijds dienen wij ook rekening te houden met de rechten van het individu. Bij dat laatste horen het recht op respect voor autonomie en het recht op respect voor lichamelijke en persoonlijke integriteit.

Dikwijls staan het welzijn van de groep en het welzijn van individuen in een spanningsverhouding. In de kerkgeschiedenis zien wij die terugkomen. De rooms-katholieke traditie benadrukt van oudsher de mens als gemeenschapswezen, in de protestants-christelijke traditie ligt meer de nadruk op de individuele verantwoordelijkheid.<sup>14</sup> Toch is het zaak om beide lijnen bijeen te houden en gemeenschap en individu niet tegen elkaar uit te spelen. Het welzijn van de gemeenschap is immers mede gediend bij respect voor de waarde en de integriteit van het individu, terwijl omgekeerd het welzijn van afzonderlijke personen ligt besloten in zorg voor het gemeenschappelijk welzijn.

In de biotechnologie bij mensen kunnen beide aspecten van humaniteit leiden tot tegenovergestelde conclusies. De meeste vormen van biotechnologie zijn gericht op bevordering van het welzijn van categorieën mensen (patiënten) en van toekomstige generaties. Zo'n algemene doelstelling is bij politieke beslissingen veelvoorkomend — denk aan maatregelen ter verhoging van de verkeersveiligheid. De verantwoordelijkheid om lijden te verlichten en welzijn te verhogen kan zowel in Oudtestamentische termen (rentmeesterschap, de aarde bewoonbaar en leefbaar maken) als in Nieuwtestamentische termen (weldoen, zieken genezen) beschreven worden. Biotechnologie bij en ten behoeve van mensen sluit hierbij aan. Er wordt immers mee beoogd om toekomstige generaties te behoeden voor ernstige erfelijke aandoeningen en om kinderloze ouders een “eigen” kind te geven. Ook is er het streven om geld op de gezondheids- en gehandicaptenzorg te besparen, en om zodoende meer geld beschikbaar te hebben voor andere doeleinden, zoals ouderenzorg of onderwijs. Gustafson noemt de zorg voor het welzijn van toekomstige generaties zelfs één van onze belangrijkste plichten en motiveert dat nadrukkelijk theologisch. De bevordering van het welzijn van toekomstige (groepen) mensen is een zwaarwegende doelstelling. Termen als “toegestaan” en “gerechtvaardigd” zijn eigenlijk te zwak om het (bijna) verplichte karakter ervan aan te geven; termen als “roeping” en “plicht” lijken meer op zijn plaats.

Tegelijk worden aggregatieve doelstellingen beperkt door distributieve overwegingen. Gebeurt dat niet, dan staat de weg open voor minachting voor de rechten van individuen ten gunste van het welzijn van grotere groepen. De vraag is daarom: worden de vruchten van een bepaalde

<sup>13</sup> Zie de bijdrage van Schrotten elders in deze bundel (**n.b. redactie s.v.p. nader invullen**)

<sup>14</sup> Een ander verschil is de nadruk in de rooms-katholieke traditie op de normatieve status van natuurlijke structuren en processen. Ik kom hier later nog op terug (zie noot 25).

techniek eerlijk verdeeld, en is het terecht dat bepaalde mensen (of dieren) voor de ontwikkeling of toepassing een prijs moeten betalen? Zowel op politiek als op maatschappelijk niveau — wetenschap, gezondheidszorg — zijn keuzen aan de orde waarbij het welzijn van de één ondergeschikt is aan dat van de ander. Er bestaan maar weinig morele keuzen waarbij voor sommigen niet ook nadelen zijn geïmpliceerd. Een morele kwestie blijft problematisch of dilemmatisch zolang tussen die verschillende belangen geen juist en veilig evenwicht is verkregen. Een humane samenleving verlangt geen volledige uitbanning van zulk soort morele keuzen, maar wel zorgvuldige afgrenzing van de condities waaronder rechten van sommigen kunnen worden geschonden. Maar hoe? Kant omschreef de *bottomline* in termen van de categorische imperatief: behandel iemand nooit uitsluitend als middel, maar ook altijd als doel. Dit behelst oog voor een breed spectrum van aspecten van het mens-zijn: respect voor de lichamelijke integriteit van personen; respect voor iemands levensloop, ook in tijden van zwakheid en tegenspoed; respect voor eigen keuzen; en respect voor mensen wier lichamelijke of geestelijke functies beperkt zijn. Autonomie is in dit plaatje zoals gezegd weliswaar niet de basis van de moraal, maar toch een van de belangrijkste normen binnen die moraal. Zuiver instrumenteel gebruik van mensen in welke vorm dan ook valt buiten dat beeld.<sup>15</sup>

## 5 Het kloneren van mensen

Aan een morele beoordeling van vragen rondom het kloneren van mensen<sup>16</sup> gaat de beschrijving van een aantal relevante feitelijke en normatieve aspecten vooraf. In technisch opzicht is het volgende het geval: van een bevruchte of onbevruchte menselijke eicel wordt de celkern met daarin het leeuwendeel van de genetische informatie weggenomen en vervangen door een complete andere set DNA (een celkern) uit een volwassen (of gedifferentieerde) cel.<sup>17</sup> In het omhullende weefsel (dat niet wordt vervangen) zitten de zogenaamde mitochondriale genen die als voornaamste taak hebben het regelen van de groei van het organisme. Zij worden niet vervangen. De cel ontwikkelt zich daarna onder gunstige omstandigheden tot een foetus c.q. kind met een vrijwel volledig identieke genetische identiteit als het gekloonde individu. Proeven met dieren lijken erop te wijzen dat het kloneren van mensen in beginsel mogelijk is, zij het dat er, net als bij dieren, een groot aantal (tientallen, honderden) vroege embryo's per geslaagde nakomeling voor nodig zullen zijn.

Bij de motieven om mensen te kloneren, kunnen we tenminste de volgende groepen onderscheiden:

(1) Men wenst ondanks onvruchtbaarheid nakomelingen te verkrijgen. Het is bij onvruchtbaarheid van één der partners, of ingeval één van de partners een ernstige erfelijke aandoening heeft, mogelijk om gebruik te maken van gedoneerde geslachtscellen (sperma- of eiceldonatie). In dat geval maakt men echter gebruik van een “vreemde” geslachtscel en het kind dat ontstaat, heeft één ouder die buiten die relatie staat. Kloneren zou een optie kunnen zijn voor paren die dit afwijzen. Bij klonering ontstaat een kind dat genetisch vrijwel identiek is met één van de partners.

---

<sup>15</sup> Het uitrafelen in een Kantiaans en een godsdienstig perfectief op dit punt is moeilijk, omdat sprake is van een sterke onderlinge historische en wijsgerige verstrengeling. Wel worden verschillende accenten gelegd. Kant fundeert het respect wijsgerig door te wijzen op de rationaliteit en het wederzijdse karakter van de moraal. In godsdienstige tradities valt de nadruk op het feit dat de mens is geschapen als beeld van God en dat zijn lichaam een tempel is van Gods geest.

<sup>16</sup> Ik beperk mij hier tot het kloneren van reeds bestaande mensen door middel van kerntransplantatie. Andere toepassingen, het splitsen van embryo's (waardoor identieke twee- of meerlingen ontstaan) en het “stekken” van cellen (waarmee beoogd wordt om weefsels of organen te kweken) komen hier niet aan de orde.

<sup>17</sup> Als sprake is van gebruik van een niet-bevruchte eicel, fungeren stroomstootjes als startsignaal voor de versmolten eicel om zich te gaan delen “alsof hij bevrucht was”. Voor een heldere beschrijving van de processen zie Wilfred Kruit, *Klonen. Over het kunstmatig kopiëren van leven*. Amsterdam/ Antwerpen: Contact, 1998.

(2) Men wenst iemand die genetisch identiek is met een bestaand of overleden individu, bijvoorbeeld een kind dat vroeg is overleden. Overigens dient bedacht te worden dat de kloon en de gekloonde persoon genetisch weliswaar sterk overeenkomen, maar toch minder dan bijvoorbeeld een één-eiëige tweeling. Daar komt bij dat de omstandigheden waaronder de kloon opgroeit, in vele opzichten anders zijn. De kloon ontwikkelt zich tot een persoon met een ander karakter met een andere levensloop.

(3) Een variant hierop is de wens van sommigen om een kloon van zichzelf te laten maken. Gezien hun leeftijd geldt het voorbehoud dat het kind zich heel anders dan de gekloonde persoon zou kunnen ontwikkelen, hier des te sterker. In geen geval is er sprake van het ontstaan van een “tweede Richard” of een “tweede Chantal”.

(4) Men wenst iemand met een buitengewone intelligentie, schoonheid of gezondheid. Ondanks de al eerder genoemde variabelen garandeert het kloneren van een geniaal, sportief, mooi of gezond persoon dat de kloon in elk geval een genetische *dispositie* tot de gewenste eigenschappen zal hebben.

(5) Men wenst een kind als orgaandonor voor de gekloonde persoon, aangezien de kansen op afstotingsverschijnselen dan miniem zijn. Afhankelijk van het orgaan dat wordt gewenst zal dit mogelijk het levenseinde van de kloon betekenen.<sup>18</sup>

In welke zin is het kloneren van mensen nu humaan te noemen? Om te beginnen komt hierin een aggregatief aspect naar voren: de techniek wordt ontwikkeld en toegepast teneinde kinderloze paren de gelegenheid te geven, een eigen kind te krijgen. Een verbrede, mits gecontroleerde toepassing van kloneringstechnieken, kan leiden tot een verminderd aantal genetische afwijkingen. Aangezien een kind nauwelijks meer “gewenst” kan zijn dan een gekloond kind, is het bovendien waarschijnlijk dat een kloon een opvoeding vol aandacht en liefde tegemoet gaat. Het geluk dat zo'n kind voor sommige paren kan betekenen, kan nauwelijks overschat worden.

De hier genoemde welzijnsverhogende doelstelling stuit echter, mede op grond van eerder aangegeven morele overwegingen, op aanzienlijke bezwaren.<sup>19</sup> Het belangrijkste daarvan is dat

---

<sup>18</sup> Leon Kass noemt daarnaast nog: (6) het verkrijgen van grotere groepen vrijwel identieke mensen om zo de verhouding tussen “natuur” en “cultuur” beter in kaart te kunnen brengen, (7) geslachtsbepaling van het nageslacht, en (8) het verkrijgen van nagenoeg identieke personen ten behoeve van speciale opdrachten in bijvoorbeeld oorlogstijd en spionage. Leon Kass, *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs*. New York: Free Press, 1985, pp. 64-9. Ook kunnen denken aan toepassingen die nog buiten de wetenschappelijke horizon liggen, en die we pas op het spoor komen wanneer kloneringstechnieken een bredere toepassing hebben gevonden. Ongetwijfeld geldt voor sommigen ook kennisverwerving op zichzelf (wetenschappelijke en publieke nieuwsgierigheid) als motivatie.

<sup>19</sup> Er kunnen tegen het kloneren van mensen en de mogelijke gevolgen uiteraard talrijke bezwaren worden genoemd. Een deel daarvan is echter van sterk ondergeschikte aard en kan met relatief eenvoudige ingrepen worden ondervangen. Vinden we kloneren te duur? Dan laten we het bijvoorbeeld verrichten voor particulieren die er wèl voor willen betalen. Is kloneren straks alleen beschikbaar voor rijke kinderloze paren? Dan maken we het onderdeel van het basisgezondheidszorgpakket. Worden er straks teveel jongetjes geboren? Dan geldt de subsidie uitsluitend het kloneren van meisjes. Zijn we bang voor misbruik door totalitaire regimes (“*Boys of Brazil*”)? In feite maakt dat niet uit, omdat de techniek *sowieso* beschikbaar komt. Zijn we bang dat klonen onvoldoende gerespecteerd worden? Veel mensen ontvangen, bijvoorbeeld door hun huidskleur of sociale klasse, nog minder respect, en ook daar grijpen wij niet in. Zijn we bang voor een verminderde biodiversiteit? Deze is gezien het nog steeds toenemend aantal mensen nog nooit zo groot geweest als thans.

De discussie rondom het gebruik van kloneringstechnieken bij mensen is erbij gebaat wanneer een aantal van dit soort additionele argumenten in een proces van kritische procesreflectie worden uitgefilterd. Veel argumenten hebben een sterk *ad hoc* karakter. Men noemt ze in de hoop dat een cumulatie van argumenten die elk afzonderlijk een beperkt gewicht hebben, alsnog met elkaar de



kloneren in een aantal opzichten op gespannen staat met het respect voor autonomie en integriteit. Ten eerste is, voorzover nu bekend, voor het succesvol klonen van mensen een aanzienlijk aantal menselijke embryo's nodig. Dit kan op twee manieren het geval zijn: een reeds bestaand embryo (een bevruchte eicel) wordt gebruikt, of een nog onbevruchte eicel wordt voor versmelting met de donorcel gebruikt en door stroomstootjes zo “geprogrammeerd” dat deze zich ontwikkelt als een bevruchte eicel. Hoe wij verder ook denken over deze vorm van leven — is sprake van een mens of nog helemaal niet, of misschien een beetje? —, er is hoe dan ook sprake van individueel menselijk leven dat zich niet alleen “tot” een mens ontwikkelt, maar ook “als” mens. Ondanks alle verschillen in opvatting is er in onze maatschappij de consensus dat individueel menselijk leven ook in zijn beginnende fase beschermwaardig is.<sup>20</sup> Onderzoek met deze menselijke cellen is een vorm van zuiver instrumenteel gebruik van (beginnend) menselijk leven.

Een ander problematisch aspect van kloneren betreft het welzijn van de kloon die zich verder zal ontwikkelen. Bij experimenten met mensen is het een gegroeide praktijk dat deze pas plaatsvinden wanneer dierexperimenten niet mogelijk zijn, c.q. wanneer zij geen nieuwe informatie meer opleveren. Bovendien is hieraan steeds de voorwaarde verbonden dat het te verwachten risico beperkt zal zijn. Bij kloneren breekt er een moment aan waarop de praktijk zal moeten uitwijzen of kans is op lichamelijke, sociale of psychische risico's bij de kloon en zo ja, of deze ernstig zullen zijn. In zekere zin is de eerste generatie klonen een groep proefpersonen, waarvan tevoren onduidelijk is aan welke risico's wij hen blootstellen.<sup>21</sup>

Afgezien van de beide bovenstaande bezwaren is er een derde aspect, dat bij uitstek te maken heeft met ieders recht op respect voor autonomie en integriteit. Om te beginnen is in veel van de genoemde intenties om te kloneren, de kloon een instrument ten dienste van de behoeftebevrediging van anderen: de behoefte aan een donororgaan of donorweefsel, de behoefte aan een geniaal, sportief of prachtig mooi kind, de behoefte om een geliefde te doen herleven, de wens om de eigen persoon te “kopiëren”, etc. Weliswaar is ook bij ander nakomelingschap meer dan eens sprake van een instrumentele functie van het kind (hoeveel ouders ontlenen aan een kind bijvoorbeeld niet een belangrijk deel van hun status). Dit rechtvaardigt echter nog niet het doelbewust van ontwikkelen van nog meer van zulke situaties.

De kloon heeft nog extra nadelen. Bij alle genoemde aanleidingen tot kloneren is het risico reëel dat de kloon in zijn ontwikkelingsmogelijkheden zal worden beperkt. De opvoeders hebben immers gekozen voor een kind met *deze* genetische identiteit en zullen verwachten en zelfs stimuleren dat de kloon zich in een bepaalde richting ontwikkelt. De “blauwdruk” voor zijn of haar ontwikkeling ligt klaar, niet alleen in een genetische kaart, maar ook in de vorm van herinneringen aan, of kennis over de levensloop van de gekloonde persoon. Uiteraard kan de mate waarin dat alles het geval is, verschillen; de ene kloon groeit op met een grote ontwikkelingsvrijheid, bij de ander is juist sprake van een gedetailleerd verwachtingspatroon. Hoe het ook zij, er is sprake van een bewuste keuze voor een nakomeling met die specifieke genetische identiteit.<sup>22</sup> Van de kloon is een model op ware grootte voorhanden dat in zekere zin in orde is bevonden. Er is weinig verbeelding nodig om kloneren te zien als de meest vergaande techniek om het element van natuur in de menselijke voortplanting te temmen, c.q. om de mens zelf door middel van techniek te beheersen. Uiteraard kan

---

gewenste overtuigingskracht zullen uitoefenen. Wat overblijft, zijn een aantal zwaarwegende argumenten, die raken aan de basis van de humane samenleving c.q. aan het begrip “humaniteit” zelf. Daarover gaat dit hoofdstuk.

<sup>20</sup> Deze consensus geldt zowel binnen als buiten de kerken, waarbij geconstateerd kan worden dat de beschermwaardigheid van het embryo binnen de kerken in het algemeen sterker wordt benadrukt dan daarbuiten.

<sup>21</sup> Uiteraard leveren de experimenten met grote zoogdieren aanwijzingen voor eventuele lichamelijke gevolgen, zoals versnelde veroudering. Over de psychische en sociale gevolgen van kloneren bij mensen — bijvoorbeeld welke effecten er zijn voor iemands zelfbeeld, zinervaringen en de relaties met de ouders —, is op basis van dierexperimenteel onderzoek echter weinig te zeggen.

<sup>22</sup> Het verschil met alle andere voortplantingstechnologieën, alsmede met “traditionele” (natuurlijke) vormen van voortplanting, is evident. Ook wanneer bepaalde (categorieën) geslachtscellen (sperma en eicellen) bij elkaar worden gebracht, is het nog een verrassing hoe die nieuwe persoon eruit gaat zien. Bij klonen is dat geen vraag.

ten diepste niemand beheerst worden — het geloof in een menselijke “ziel” impliceert die erkenning —, maar bij kloneren wordt getracht om datgene wat wèl beheersbaar is, in eigen hand te nemen. Dat kloneren om deze reden problematisch is, wordt gellustreerd door het feit dat dat wij op andere terreinen juist voortdurend bezig zijn om beheersingsstructuren af te breken.

In deze redenering moet nog een wijsgerig probleem worden opgelost. In het algemeen verklaren wij het principe van autonomie van toepassing op bestaande personen. Bij kloneren, net als bij andere vormen van voortplanting, is het probleem dat op het moment dat de betrokken personen bestaan, ze reeds het resultaat zijn van het beheersen van anderen. Te zeggen dat iemand er recht op heeft om niet het resultaat te zijn van het beheersingsstreven van anderen, betekent eigenlijk dat iemand er recht op heeft om niet te bestaan. Het zou evenveel zin hebben om te stellen dat iedereen bij het bereiken van de 65-jarige leeftijd recht heeft op een onbezorgde jeugd!

We kunnen dit probleem op twee manieren ondervangen. Ten eerste: hoewel wij iemand niet met terugwerkende kracht rechten kunnen geven, kan dat wel vanaf het moment van zijn bestaan. Dit behelst in elk geval de plicht bij ouders en andere opvoeders om een kloon met zoveel mogelijk respect en openheid voor zijn eigen ontwikkeling tegemoet te treden. Een tweede manier is de volgende: ook als het moeilijk of onmogelijk is om in termen van rechten te spreken, is het nog mogelijk om zinvol over plichten (van anderen) te praten. In de natuur bijvoorbeeld spreken we nauwelijks over rechten (“het recht van een gletsjer om niet verder te smelten”, “het recht van het oerwoud om niet verder gekapt te worden”), maar wel over onze plichten ten opzichte van de natuur. In het geval van kloneren kunnen we de plicht als volgt omschrijven: wij dienen te voorkomen dat de identiteit van toekomstige mensen te sterk wordt bepaald door onze keuzen.

Kant stelde dat autonomie slechts wenselijk was voorzover de autonomie van anderen daarin niet onevenredig werd bedreigd. Bij kloneren van mensen is deze kwestie hoogst actueel. Kloneren getuigt enerzijds van een maximum aan autonomie bij degene die besluit tot het hebben van nakomelingschap, maar tegelijkertijd laat het dus een minimum aan autonomie aan de kloon zelf. Een voorstander van kloneren kan hier tegeninbrengen dat niemand heeft kunnen bepalen hoe hij er genetisch uitziet — de kloon evenmin als elk ander. In dat opzicht is iedereen inderdaad gelijk. Maar het beslissende verschil is dat de kloon qua genetische identiteit het resultaat is van de keuze van *andere* mensen, terwijl alle anderen hun uniciteit ontleen aan het toeval, aan de natuur, of aan de wil van God, maar in elk geval: aan iets buiten de machtssfeer van mensen.

Dit alles brengt ons bij de vraag die terugkomt in de ontwikkeling en toepassing van elke techniek, en die verband houdt met het eerder genoemde scharnierpunt: zijn wij bereid om zaken die, hoewel wij ze in beginsel wel kunnen, desondanks na te laten? Deze vraag is bij het kloneren van mensen tot op de spits gedreven, omdat wij hier zijn gekomen op een terrein dat traditioneel gold als het terrein bij uitstek waar het scheppend handelen van God werd vermoed en beleden.<sup>23</sup> De vraag of het mensen vrij staat om op dit terrein in te grijpen, zou ik persoonlijk ontkennend willen beantwoorden. De vraag welk karakter (c.q. welke aanleg tot een karakter) een mens krijgt — immers, aan het kloneren ligt een selectieproces ten grondslag — zou ik niet graag aan andere mensen overlaten. Zelfbeperking vanuit theologisch perspectief is geen gruwelijk masochisme. Zoals uit het eerder aangehaalde verhaal uit Genesis blijkt (op de greep naar kennisbeheersing volgt de ontuchtering), is de achtergrond van de menselijke zelfbeperking de overtuiging dat bepaalde zaken inderdaad maar beter bij God thuishoren.

Er is tenslotte nog één aspect dat in een theologisch-ethische doordenking van kloneringstechnieken aan de orde moet komen: de normatieve status van natuurlijke processen. Gustafson benadrukt dat de mens is ingebed in de natuur. Aangezien God zich vooral laat kennen in en door natuurlijke processen, betekent het vergeten van die omstandigheid voor hem het einde van de godsdienst. God heeft, om het in andere woorden te zeggen, de natuur bewust zo gewild en gebrek aan respect voor natuurlijke ordeningen getuigt van gebrek aan respect voor God zelf.<sup>24</sup> Biotechnolo-

<sup>23</sup> Een argument tegen deze redenering zou kunnen zijn dat kloneren niets met scheppen heeft te maken. Scheppen is immers iets nieuws, of “maken uit niets”. Bij kloneren, zo kun je stellen, wordt gebruik gemaakt van voorhanden natuurlijke structuren en processen. Desondanks lijkt mij het tot stand brengen van een nieuwe menselijke persoon wel degelijk het tot stand brengen van “iets uit niets”.

<sup>24</sup> In dit opzicht sluit de (protestantse) Gustafson aan bij de rooms-katholieke traditie. Dit is in zoverre

gie kan dus aan nóg een criterium worden getoetst: in hoeverre is sprake van respect voor natuurlijke grondlijnen? Wordt door technologie beoogd om de natuur te temmen c.q. te herstellen (dat kan nog), of wordt juist beoogd om haar om te vormen (wat veel problematischer is)? Hoewel Gustafson zich op dit punt niet uitspreekt, lijkt me dat het kloneren van mensen op gespannen voet staat met de grondstructuur van de menselijke voortplanting. Kinderen zijn unieke en nieuwe individuen, idealiter voortkomend uit een liefdesrelatie tussen man en vrouw. Zowel aan het individuele als aan het relationele aspect wordt bij deze niet-geslachtelijke manier van voortplanten voorbij gegaan.

## 6 De maatschappelijke discussie

Ik concludeer dat niet alles wat technisch mogelijk of wetenschappelijk relevant is, ook wenselijk is. “Menselijk” is een in relatie tot de techniek forensisch begrip, d.w.z. zij komt van buiten die techniek zelf. Maar om op maatschappelijk niveau hierover te kunnen beslissen volstaat een eigen, eventueel levensbeschouwelijk georinteerde opvatting niet. Er is een discours nodig dat rekening houdt met culturele en politieke pluraliteit. Wij kunnen ervoor kiezen om te streven naar een maatschappelijke consensus, bijvoorbeeld door middel van een brede maatschappelijke discussie. Daarin kunnen de verschillende geledingen van de maatschappij — de techniek, de economie, de politiek, levensbeschouwelijke genootschappen — elk hun zegje doen. De uitkomst daarvan kan bestaan in een praktisch (politiek) compromis; in uitzonderingsgevallen wordt een inhoudelijke consensus bereikt, alhoewel dat aangaande het kloneren van mensen niet snel te verwachten is.<sup>25</sup> Hoe dan ook: dat een maatschappelijke sturing bij de ontwikkeling van biotechnologie wenselijk is, en dat het dus onwenselijk is om de ontwikkelingen op dit vlak over te laten aan individuen, lijkt mij duidelijk. Immers: is een techniek, zoals het kloneren van mensen, eenmaal ontwikkeld, dan is de toepassing ervan een kwestie van tijd. De beschikbaarstelling van sommige technieken heeft op zijn beurt een eigen dynamiek met gevolgen voor onze normen, waarden en in latere instantie onze mensvisie. Eerdere voorbeelden zijn de algemene beschikbaarheid van prenataal-diagnostische methoden en de ontwikkeling van de palliatieve geneeskunde. De eerste heeft geleid tot een andere visie op het voorkómen van handicaps, de tweede tot een andere relatie tussen lijden en zingeving. Omdat de gevolgen van (de invoering van) technieken maatschappelijk van aard zijn, is een wetenschapsoverstijgend debat over de normativiteit achter technologie op zijn plaats.<sup>26</sup>

De erkenning van de noodzaak van een maatschappelijk discours over de richting van de biotechnologie, veronderstelt dat hierover binnen segmenten van de samenleving — groepen, individuen — wordt nagedacht. Deze meer kleinschalige en minder politiek gerichte reflectie bestaat naast het maatschappelijke gesprek, en gaat eraan vooraf. Om een compromis of een consensus te bereiken, moet er eerst iets “samen te brengen” zijn.<sup>27</sup> Daartoe wil deze bijdrage een aanzet zijn.

---

verbazingwekkend dat protestanten elk beroep op de normativiteit van natuurlijke processen en verbanden altijd met veel scepsis bekeken. Gustafson ziet in dit verband de noodzaak dat Rome en Reformatie van elkaar leren. James M. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics*. Chicago: University of Chicago Press, 1975, p. 146.

<sup>25</sup> Zie o.m. Kruit, *a.w.*, pp. 140-2. In dat boek komt ook een uitgebreide literatuurlijst over het onderwerp “kloneren” voor. Zie ook José van Dijk, *Manufacturing Babies and Public Consent: Debating the New Reproductive Technologies*. London/ Basingstoke: MacMillan, 1995.

<sup>26</sup> Een probleem bij veel discussies over biotechnologie is een opmerkelijke tweedeling. Wie er verstand van heeft, is ervoor en doet er veelal zelfs aan mee; wie er niet aan mee doet, heeft per definitie een kennisachterstand en heeft daarmee ook geen recht van spreken.

<sup>27</sup> Soms wordt het eerste niveau echter overgeslagen, en is de inzet van het gesprek gelijk de politieke besluitvorming, waarin een liberale, procedurele aanpak en een zoektocht naar consensus achterliggende ethische en levensbeschouwelijke vragen naar de achtergrond duwt. Een voorbeeld daarvan levert H.M. Kuitert in *Mag alles wat kan? Ethiek en medisch handelen*. Baarn: Ten Have, 1989, p. 246: “Ik ben geneigd om [de vraag of rest-embryo's voor onderzoek gebruikt mogen worden] bevestigend te beantwoorden, al was het alleen maar om de schijn van een al te rigoureuus standpunt te vermijden”. De vraag naar het juiste wordt overschaduwd door het streven naar een politiek compromis.

## **7 Wat heeft God met technologie te maken?**

Het menselijk kennen en kunnen rondom het kloneren van menselijke wezens stelt de relatie tussen technologie en God op scherp. Aan de ene kant bootst de mens door biotechnologie als het ware God na: “schepper naast God”, om een uitdrukking van Schroten te gebruiken. Net als bij andere technieken gebeurt dit mede met het oog op menselijk en dierlijk welzijn. Het ontwikkelen en toepassen van technologie is daarmee theologisch gefundeerd. Anderzijds impliceert het zoeken naar humaniteit binnen de biotechnologie, net zoals bij elke andere techniek, de bereidheid om te accepteren dat sommige waarden en doelen de ontwikkeling en toepassing van de biotechnologie niet alleen normeren, maar soms ook begrenzen. Bij het kloneren van mensen komen die grenzen mijns inziens al heel snel in zicht. In dit opzicht is het kloneren van mensen atypisch, alhoewel het een gradueel, en geen absoluut verschil met andere technieken betreft. De bereidheid om zelfbeperking in acht te nemen is immers indicatief voor de mate van humaniteit van elke technologie.