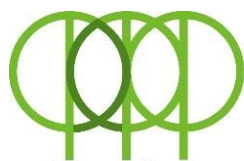


Menselijke waardigheid in Europa

Arthur Alderliesten en Stef Groenewoud (red.)

Rapport van het Prof. dr. G.A. Lindeboom Instituut, nr. 23

In samenwerking met Sallux



Prof.dr. G.A. Lindeboom Instituut

Colofon

Arthur Alderliesten en Stef Groenewoud (red.). *Menselijke waardigheid in Europa*. Utrecht: Prof. dr. G.A. Lindeboom Instituut, 2026.

© 2026 Prof. dr. G.A. Lindeboom Instituut

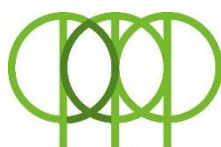
Since 2011, the activities of Sallux have been financially supported by the European Parliament. The liability for any communication or publication by Sallux, in any form and any medium, rests with Sallux. The European Parliament is not responsible for any use that may be made of the information contained therein.

Menselijke waardigheid in Europa

Arthur Alderliesten en Stef Groenewoud (red.)

Rapport van het Prof. dr. G.A. Lindeboom Instituut, nr. 23

In samenwerking met Sallux



Prof.dr. G.A. Lindeboom Instituut

Inhoud

Inleiding: menselijke waardigheid, kernbegrip of lege huls?	8
<i>Arthur Alderliesten en Stef Groenewoud</i>	
1 Paradigma's van menselijke waardigheid.....	14
<i>Elisa Garcia, Arthur Alderliesten en Stef Groenewoud</i>	
Inleiding	14
1.1 Paradigma's van waardigheid	20
1.1.1 Theologische paradigma	23
1.1.2 Ontologische paradigma	29
1.1.3 Antropocentrische paradigma	33
1.1.4 Ethische- of morele paradigma	41
1.1.5 Relationele- of sociologische paradigma	46
1.2 Drie betekenissen.....	51
1.3 Matrix	52
2 Menselijke waardigheid in grondwetten, verdragen en rechtspraak in Europa	58
<i>Patrick Garré</i>	
2.1 Een kort overzicht	58
2.2 Menselijke waardigheid: de toepasselijke verdragen en rechtshoven in Europa	60
2.2.1 Het Handvest van de Grondrechten van de Europese Unie.....	61
2.2.2 Het Europees Hof van Justitie	62
2.2.3 Het Europees Sociaal Handvest.....	63
2.2.4 Het Verdrag inzake de rechten van de mens en de biogeneeskunde	63
2.2.5 Het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens	64
2.2.6 Het Europees Hof voor de Rechten van de Mens	64
2.3 Menselijke waardigheid in de rechtsliteratuur: een reflectie	66
2.3.1 Tussen wet en waardigheid.....	70
2.3.2 Een superwaarde.....	70

2.4	Een prominente plaats voor kwetsbaarheid	71
2.4.1	Autonomie en zelfbeschikking	71
2.4.2	Kwetsbaarheid als alternatief	72
2.4.3	Menselijke waardigheid en kwetsbaarheid: één geheel	74
2.4.4	Een essentieel onderdeel van het menselijk bestaan	75
2.5	Een korte conclusie	76
3	Vier Arresten	79
	<i>Patrick Garré en Tista Bobbink-Kaper</i>	
3.1	Abortus.....	79
3.1.1	Het EHRM en abortus: een ruime interpretatiemarge voor de lidstaten	79
3.1.2	Het EHRM-arrest M.I./Polen van 20 december 2023	81
3.2	Asiel.....	85
3.2.1	Het Verdrag, het Handvest en de Richtlijnen: een korte verkenning	85
3.2.2	Het Europees Hof van Justitie: de relatie tussen het EU-asielrecht en menselijke waardigheid	87
3.2.3	Het HvJ-arrest	90
3.3	Euthanasie.....	93
3.3.1	Euthanasie in de rechtspraak van het EHRM	93
3.3.2	Het EHRM-arrest Karsai/Hongarije van 13 juni 2024	95
3.4	Mensenhandel	103
4	Analyse.....	114
	<i>Arthur Alderliesten en Stef Groenewoud</i>	
4.1	Analyse arresten aan de hand van paradigma's.....	114
4.1.1	Abortus.....	115
4.1.2	Asiel	121
4.1.3	Het zelfgekozen levenseinde.....	125
4.1.4	Mensenhandel	128
4.2	Analyse media.....	132
4.2.1	Onderzoeksmethode	132

4.2.2	Analyse	133
4.2.3	Conclusie	143
4.3	Overkoepelende analyse.....	145
4.3.1	De vier arresten	145
4.3.2	Waarnemingen	145
5	Naar menselijke waardigheid in het politieke en publieke debat	149
	<i>Arthur Alderliesten</i>	
5.1	Structuur aan debat en rechtspraak: een voorbeeld	149
5.1.1	Menselijke waardigheid en de rol van de staat.....	151
5.1.2	Twee keer denken en meerdere talen	153
6	Conclusie	160
	<i>Stef Groenewoud</i>	
6.1	Terugblik op de doelstelling: een hanteerbaar raamwerk.....	160
6.2	Waardigheid in de Europese context en media	160
6.3	Suggesties voor het ethisch debat.....	161

Inleiding: menselijke waardigheid, kernbegrip of lege huls?

Menselijke waardigheid vormt een centraal, maar ook omstreden begrip in het hedendaagse ethische, maatschappelijke en juridische debat. In het (medisch-)ethisch discours wordt de term frequent gebruikt om situaties te duiden als “menswaardig” of “mensonwaardig”, bijvoorbeeld in discussies over de kwaliteit van zorg in verzorgingshuizen. Ook ziektebeelden zoals dementie worden vaak in termen van waardigheid besproken, waarbij mentale achteruitgang en afhankelijkheid worden ervaren als een aantasting van menselijke waardigheid.

In veel westerse landen heeft het begrip ‘waardig sterven’ de afgelopen decennia bovendien een prominente plaats gekregen in het euthanasiedebat. Dit blijkt niet alleen uit wetgeving en publieke discussies, maar ook uit het taalgebruik van belangenorganisaties, zoals de Nederlandse Vereniging voor Vrijwillig Levensinde (NVVE) en haar internationale pendanten (*Death With Dignity*, *Dignity in Dying*, *Leben in Würde*, *Sterben in Würde*, *L’ Association pour le droit de mourir dans la dignité*). Deze ontwikkeling illustreert hoe het begrip waardigheid snel terrein wint, maar tegelijkertijd blootstaat aan uiteenlopende, soms tegenstrijdige interpretaties. Deze brede toepassing roept de vraag op naar de betekenis en houdbaarheid van het begrip.

Uitholling of hermeneutische opdracht?

Het begrip waardigheid wint in recente jaren niet alleen snel terrein, er lijkt tevens een zekere mate van ambiguïteit, verwatering of zelfs uitholling van het begrip te ontstaan. Critici hebben daarom voorgesteld het begrip zelf een ‘waardige dood’ te laten sterven, omdat het — oorspronkelijk geworteld in christelijk en humanistisch gedachtegoed — zijn richtinggevende kracht zou hebben verloren en eerder een gesprek beëindigt dan opent. Anderen verzetten zich tegen deze conclusie. In lijn met het denken van Wittgenstein benadrukken zij dat betekenis altijd ontstaat in gedeeld taalgebruik en dat verschillen in interpretatie geen reden zijn om het begrip los te laten, maar juist uitnodigen tot een hermeneutische zoektocht naar zijn betekenislagen. Theoloog en ethicus Frits de Lange

bepleit in dit verband een zowel descriptieve als evaluatieve benadering van menselijke waardigheid.

Internationale verdragen en media als vindplaatsen van betekenis

Een belangrijk brandpunt van het denken over menselijke waardigheid vormen internationale mensenrechtenverdragen. Al in de preambule van de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens lezen we: “*Overwegende, dat erkenning van de inherente waardigheid en van de gelijke en onvervreembare rechten van alle leden van de mensengemeenschap grondslag is voor de vrijheid, gerechtigheid en vrede in de wereld; (...)*”.

Daarnaast fungeert ook het publieke debat, met name in de media, als een cruciale vindplaats van betekenissen. In nationale en internationale kranten, talkshows en nieuwsfora wordt regelmatig een beroep gedaan op ‘mens(on)waardigheid’, wat de noodzaak onderstreept om het begrip analytisch te verhelderen.

Doel en onderzoeksvraag

Tegen deze achtergrond beoogt dit onderzoek de betekenis van menselijke waardigheid in theorie en praktijk te verhelderen, met als doel de bruikbaarheid ervan te vergroten en de “common moral ground” zo goed mogelijk te benutten. De studie richt zich daarbij in het bijzonder op de toepassing van menselijke waardigheid binnen Europese verdragen, wet- en regelgeving en rechtspraak, en wil een handreiking bieden voor het gebruik van waardigheid als moreel kader bij ethisch beladen vraagstukken.

De centrale onderzoeksvraag luidt of onderscheid in manieren van spreken over en het betekenisgebruik van menselijke waardigheid kan bijdragen aan een beter wederzijds verstaan in debat en besluitvorming.

Wetenschappelijke, beleidsmatige en politieke relevantie

De relevantie van deze vraag is meervoudig. Wetenschappelijk ontbreekt vooralsnog een systematische analyse van het gebruik van menselijke waardigheid in de Europese juridische context. Beleidsmatig kan een gedeeld moreel kader bijdragen aan meer consistentie in regelgeving en toepassing. Politiek is het begrip van belang omdat een

gemeenschappelijk verstaan van waardigheid kan helpen polarisatie te verminderen en het gesprek over gevoelige thema's te verdiepen.

Menselijke waardigheid staat centraal in het morele en juridische denken in Europa en vormt het fundament van ethische reflectie en politieke besluitvorming. Tegelijkertijd leidt het begrip, dat bedoeld is om richting te geven aan zorg voor kwetsbaren en het samenleven, tot veel verwarring en polemiek. In het publieke debat wordt het op uiteenlopende en soms tegengestelde manieren gebruikt, waardoor onduidelijkheid ontstaat over betekenis en normatieve kracht. Binnen christelijke kring groeit bovendien het besef dat een gedeeld fundament voor ethische en politieke oordeelsvorming ontbreekt, terwijl het verlangen toeneemt om niet opnieuw in ideologische loopgraven terecht te komen.

Aanleiding en positionering van het onderzoek

Deze conceptuele en maatschappelijke context vormt de directe aanleiding voor dit onderzoek. De verschijning van het rapport *Goede zorg rond het levenseinde*¹ van het Lindeboominstituut vormde een directe aanleiding, waarna bij Sallux vragen rezen over de toepassing van menselijke waardigheid in actuele Europese discussies over ethiek, recht en beleid. Zelfbeschikking lijkt in veel debatten het dominante kader, waardoor afhankelijkheid en kwetsbaarheid onderbelicht kunnen raken. Sommige auteurs waarschuwen dat waardigheid zo veelvormig is geworden dat het dreigt te vervluchtigen, terwijl anderen wijzen op de potentie ervan als gemeenschappelijke basis in moreel complexe domeinen.

'Human Dignity Christian foundation of the EU' toont aan hoe menselijke waardigheid de filosofische basis is van het Europese project en hoe dit historisch zo gegroeid is. De publicatie die u nu in handen hebt van Sallux en Lindeboom laat zien hoe menselijke waardigheid de fundering is van de Europese rechtsorde en hoe dit versterkt kan worden. De publicatie 'Human Dignity and the European Abortion Debate' laat zien hoe een helder begrip van menselijke waardigheid toegepast kan worden in actuele en sensitieve

¹ Arthur Alderliesten en Henk Jochemsen, *Goede zorg rond het levenseinde*. Lindeboomrapport 21, (Amersfoort: Prof. dr. G.A. Lindeboom Instituut, 2022), <https://www.lindeboominstituut.nl/system/files/21-goede-zorg-rond-het-levenseinde-1.pdf>.

politieke debatten en zo ook de polarisatie kan afnemen. Op deze wijze vormen deze drie Sallux publicaties een trilogie over menselijke waardigheid in Europa.

Geïnspireerd door de Salluxpublicatie van Radu Motoca getiteld ‘Human Dignity Christian foundation of the EU’² onderzoeken we wat waardigheid in de praktijk betekent voor debatten en beleidsvorming. Het doel is geen nieuwe definitie, maar een gedeeld referentiekader dat het gesprek versterkt. Daarmee verhoudt deze studie zich ook tot een andere Salluxpublicatie geschreven door Jan Schippers en Jacoline Waaijenberg *Human Dignity and the European Abortion Debate*³ die een analyse biedt van debatten in het Europees Parlement om de actuele stand van het Europese abortusdebat in kaart te brengen. De auteurs beogen handvatten te geven voor een meer genuanceerde en respectvolle dialoog door het begrip menselijke waardigheid centraal te stellen als gemeenschappelijke grondslag voor het gesprek.

Daarmee willen we bijdragen aan een beter verstaan van menselijke waardigheid als fundament van de menselijke persoon en als richtinggevend principe in een samenleving die steeds complexer en meer gepolariseerd wordt. Dit rapport biedt de analytische bouwstenen: duidelijke begrippen, inzicht in dominante paradigma’s en een overzicht van interpretaties en toepassingen van waardigheid in Europa. Zo hopen we beleidsmakers, wetenschappers en maatschappelijke actoren te ondersteunen in het voeren van een gedeeld, moreel doordacht gesprek over wat het betekent om ieder mens — in autonomie én kwetsbaarheid — recht te doen.

Dankwoord

Dit rapport is tot stand gekomen dankzij de medewerking van velen. De (mede)auteurs worden genoemd bij de betreffende hoofdstukken: dr. Elisa Garcia bij hoofdstuk 1, Patrick Garré van Juristenvereniging Pro Vita bij hoofdstuk 2 en 3, mr. Tista Bobbink-Kaper,

² Radu Motoca, *Human Dignity: Christian Foundation of the EU*, (Amersfoort: Sallux Publishing, 2024), https://sallux.eu/bookstore/human_dignity_foundation_EU.html.

³ Jan Schippers en Jacoline Waaijenberg, *Human Dignity and the European Abortion Debate: Inspiring a Nuanced Debate with Human Dignity as Common Ground*, (Amersfoort: Sallux, 2025), free download, Sallux, <https://sallux.eu/bookstore/Human-dignity-EU-Policy.html>.

eveneens van Juristenvereniging Pro Vita, bij hoofdstuk 3. Wij danken drs. Jan Schippers voor zijn waardevolle meedenken en Radu Motoca voor zijn publicatie.

Ook spreken wij onze dank uit aan Johannes de Jong, directeur van Sallux, voor de samenwerking en het initiëren van het narratief van menselijke waardigheid als brugfunctie.

Leeswijzer

Dit rapport bestaat uit zes hoofdstukken die elk een aanvullende invalshoek en analyse bieden op het begrip menselijke waardigheid en het gebruik ervan.

Hoofdstuk 1 verheldert het begrip menselijke waardigheid en beschrijft de belangrijkste paradigma's en de historische en conceptuele lijnen die in de literatuur worden onderscheiden. Hiermee vormt dit hoofdstuk het begrippenkader voor het verdere rapport.

Hoofdstuk 2 beschrijft de ontwikkeling en rol van menselijke waardigheid binnen de Europese rechtsorde. Het bespreekt de verankering in mensenrechtenverdragen, de interpretatie door Europese hoven en het debat in de rechtsliteratuur, en verkent kwetsbaarheid als aanvullend normatief kader.

Hoofdstuk 3 analyseert vier arresten van het Europees Hof voor de Rechten van de Mens (EHRM) op het gebied van abortus, asiel, euthanasie en mensenhandel. In deze analyses wordt zichtbaar hoe verschillende opvattingen van menselijke waardigheid in juridische argumentatie naar voren komen.

In hoofdstuk 4 wordt de "waardigheidsmatrix" uit het eerste hoofdstuk geconfronteerd met de EHRM-arresten uit hoofdstuk 3 en wordt bovendien gezien hoe de media rond deze arresten het begrip menselijke waardigheid hanteert. Het hoofdstuk sluit af met tien waarnemingen op grond van deze analyse.

Het vijfde hoofdstuk verplaatst de analyse van menselijke waardigheid naar politiek en publiek debat en verkent, via drie denkrichtingen, hoe met meerdere paradigma's van menselijke waardigheid in politiek beleid, rechtspraak en maatschappelijke discussie kan worden omgegaan.

Tenslotte worden in hoofdstuk zes conclusies getrokken die als uitkomst van het onderzoek antwoorden formuleren op de aanvankelijke onderzoeksvragen.

Tenzij anders vermeld, worden Bijbelteksten geciteerd in de Herziene Statenvertaling (HSV).

Arthur Alderliesten

Stef Groenewoud

1 Paradigma's van menselijke waardigheid

Elisa Garcia, Arthur Alderliesten en Stef Groenewoud

Menselijke waardigheid fungeert in het hedendaagse Europese rechts- en waardendiscours als een fundamenteel normatief referentiepunt. Het begrip is op allerlei manieren verankerd in mensenrechteninstrumenten en constitutionele tradities, maar blijft niettemin toch vaak open van inhoud. Juist die combinatie van brede erkenning en begripsmatige onbepaaldheid maakt waardigheid juridisch relevant én conflictgevoelig: dezelfde term kan uiteenlopende, zelfs tegengestelde normatieve conclusies dragen. Dit hoofdstuk heeft daarom een conceptueel en methodologisch doel: het ordenen van de belangrijkste betekenislagen van menselijke waardigheid en het expliciteren van de paradigma's die die betekenissen dragen. Het beoogt dus een analytisch kader te bieden waarmee kan worden vastgesteld welke waardigheidsopvatting in een argumentatie of rechtspositie wordt gehanteerd en welke normatieve implicaties daaruit volgen.

Eerst worden vijf paradigma's onderscheiden: theologisch, ontologisch, antropocentrisch, ethisch-moreel en relationeel-sociologisch. Vervolgens wordt onderscheid gemaakt tussen fundamentele, toegekende en verworven waardigheid. Ten slotte worden deze lijnen samengebracht in een matrix. Deze matrix fungeert als handzaam interpretatiekader dat in hoofdstuk 4 wordt gebruikt om expliciet te confronteren met de arresten die in hoofdstuk 3 zijn geanalyseerd.

Inleiding

Menselijke waardigheid is de laatste decennia een relevant begrip geworden in het ethische en politieke discours over mensenrechten. Ook al wordt het concept 'waardigheid' op analoge wijze gebruikt voor andere wezens, het wordt toch vooral beschouwd als een fundamentele eigenschap van de mens en het is daarom nauw verbonden met de eigenheid van de mens.

Het besef van de onaantastbaarheid van de innerlijke waarde van elk mens, ongeacht afkomst of positie, geldt universeel als een fundamentele kernwaarde. Hieruit vloeit de morele plicht voort om elke persoon als doel op zichzelf te behandelen, nooit louter als middel – zelfs niet als het hogere doelen dient, zoals het redden van levens.⁴ Ieder mens moet de ruimte krijgen om zijn mens-zijn ten volle tot uitdrukking te brengen en zijn persoonlijke bestemming te realiseren, in overeenstemming met zijn innerlijke waardigheid. Het reduceren van een persoon tot enkel een middel ten dienste van andermans belangen zonder respect voor diens rechten en belangen, vormt een fundamentele schending van de absolute waarde die ieder mens toekomt. Op deze manier ligt waardigheid ten grondslag aan de idee en het bestaan van mensenrechten,⁵ en is zij verankerd in de meeste nationale grondwetten, evenals in internationale verdragen, zoals de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* (1948), het *Handvest van de Grondrechten van de Europese Unie* en het *Europees Verdrag tot bescherming van de Rechten van de Mens en de fundamentele vrijheden*.⁶ In deze documenten wordt waardigheid gepresenteerd als een intrinsiek kenmerk van de mens, zonder dat duidelijk wordt omschreven wat dit begrip precies inhoudt of op welke grondslagen het berust. Teresa Iglesias, academisch filosoof en bio-eticus, en voormalig universitair docent Filosofie en Medische Ethiek aan University College Dublin, wijst erop dat menselijke waardigheid daarin wordt verondersteld als een fundamentele waarheid, die geen verdere toelichting vereist.⁷ Ondanks de brede consensus over waardigheid als normatieve moraal en juridische kernwaarde, bestaat er aanzienlijke onenigheid en verdeeldheid over de betekenis en de praktische consequenties ervan in concrete omstandigheden. Waardigheid draagt verschillende betekenissen en wordt met uiteenlopende doeleinden gebruikt, die zelfs tegenstrijdig kunnen zijn met elkaar. Een voorbeeld hiervan is het appèl op de menselijke

⁴ Jürgen Habermas, "The concept of human dignity en the realistic utopia of human rights," in *Metaphilosophy* 4, 464-480.

⁵ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977), 198-199.

⁶ United Nations General Assembly, *The Universal Declaration of Human Rights (UDHR)* (New York: United Nations General Assembly, 1948); Europese Unie, *Handvest van de grondrechten van de Europese Unie*, PbEU C 326 (2012): 391-407; *Europees Verdrag tot bescherming van de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden*, Rome, 4 november 1950, Trb. 1951, 154 (EVRM).

⁷ Teresa Iglesias, "Bedrock Truths en the Dignity of the Individual," *Logos: A Journal of Catholic Thought en Culture* 15, nr. 1 (2012): 114-134.

waardigheid door voor- en tegenstanders van euthanasie. Francis Fukuyama (1952), Amerikaanse politicoloog, bekend van *het einde van de geschiedenis*, en hoogleraar aan Stanford University, stelt waardigheid als een van de concepten die door politici en vrijwel iedereen in het publieke domein frequent wordt herhaald, maar wat tegelijkertijd door weinig mensen daadwerkelijk kan worden gedefinieerd of verklaard.⁸

Sommige interpretaties van waardigheid beschouwen de term als een inherente en onaantastbare waarde of eigenschap die elk mens heeft, terwijl andere benaderingen suggereren dat waardigheid enkel aan bepaalde individuen wordt toegekend en kan worden versterkt, ontnomen of wat iemand kan verliezen. Ook de redenen waarom een individu of groep een waardigheid wordt toegekend, lopen sterk uiteen. Zo kan waardigheid worden afgeleid van bepaalde relevante eigenschappen of capaciteiten, deugdzaam gedrag, het bekleden van een hoge sociale functie of rang of eenvoudigweg het behoren tot de menselijke soort.

De menselijke waardigheid is een concept dat zich door de geschiedenis heen geleidelijk heeft ontwikkeld. Waar het begrip oorspronkelijk vaak werd gekoppeld aan bepaalde eigenschappen of sociale status, is het uitgegroeid tot een universeel principe dat de onvoorwaardelijke en inherente waarde van ieder mens erkent, ongeacht persoonlijke omstandigheden.

Deze verruiming en verdieping van het waardigheidsbegrip wordt op krachtige wijze beklemtoond in de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* waarin wordt gesteld dat “alle mensen vrij en gelijk in waardigheid en rechten worden geboren.”⁹ Dit markeert een belangrijk keerpunt in zowel de inhoud van het concept als de reikwijdte ervan: menselijke waardigheid wordt sindsdien erkend als een fundamenteel en universeel principe.

Ook het *Handvest van de grondrechten van de Europese Unie* bevestigt dit principe expliciet in artikel 1 waar wordt verklaard dat de menselijke waardigheid onschendbaar is. Daarmee wordt de verplichting benadrukt om de waardigheid van ieder individu te

⁸ Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (London: Profile Books, 2003), 148.

⁹ Algemene Vergadering van de Verenigde Naties, *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens*, 10 december 1948, art. 1.

respecteren, te beschermen en als uitgangspunt te nemen bij alle vormen van wetgeving, beleid en praktijk.¹⁰

Het is van belang te onderstrepen dat een beperkte opvatting van menselijke waardigheid tekortdoet aan het begrip zoals dat in de meeste Europese grondwettelijke tradities wordt gehanteerd.¹¹ De waardigheid van de persoon is een inherente eigenschap die voorafgaat aan de historisch-conceptuele formulering van de mensenrechten. Hoewel mensenrechten pas in de twintigste eeuw juridisch bindend zijn vastgelegd,, gaan de twee fundamentele betekenissen van waardigheid - namelijk als 'eigenschap van bepaalde individuen' en als 'uitdrukking van de waarde van elke mens' - veel verder terug.¹² Beide betekenislagen zijn al te herkennen in de Oudheid en in de Middeleeuwen en vormen de wortels van het huidige waardigheidsbegrip.¹³

Ondanks de historische afbakening en verankering van het concept, wordt menselijke waardigheid tegenwoordig steeds meer bedreigd vanuit verschillende maatschappelijke en politieke hoeken. Denk hierbij aan de behandeling van vluchtelingen en immigranten, die vaak slachtoffer zijn van geweld en extreme armoede, de wijdverspreide werkloosheid, het voortdurende maatschappelijke debat over kwesties zoals euthanasie en het recht op abortus. Een ander voorbeeld is de opkomst van nieuwe medisch-technologische ontwikkelingen zoals genetische engineering en stamcelonderzoek, die ingrijpen in het menselijke leven mogelijk maken, inclusief het experimenteel gebruik van menselijke embryo's. Deze ontwikkelingen wijzen op een verontrustende verschuiving waarbij de mens steeds minder wordt erkend als doel in zichzelf.

¹⁰ Europese Unie, Handvest van de Grondrechten van de Europese Unie, 2000 (in werking getreden op 1 december 2009), art. 1.

¹¹ *Nederlandse Grondwet*; *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* (Duitse Grondwet), art. 1; In de Europese Unie is menselijke waardigheid eveneens expliciet opgenomen in het Handvest van de Grondrechten van de EU, waarbij artikel 1 stelt: "De menselijke waardigheid is onschendbaar. Zij moet worden gerespecteerd en beschermd." Dit Handvest biedt de juridische basis voor de bescherming van fundamentele rechten in alle lidstaten van de EU.

¹² In Europa zijn mensenrechten vanaf 1950 met het EVRM vastgelegd en binnen de EU specifiek vanaf 2009 toen het Handvest van de Grondrechten juridisch bindend werd. Eerder waren er al nationale en internationale verklaringen, maar die hadden vaak geen directe juridische afdwingbaarheid.

¹³ Peter Häberle, "Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft," in *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, vol. 1, *Grundlagen von Staat und Verfassung*, red. Josef Isensee en Paul Kirchhof (Heidelberg: C.F. Müller Juristischer Verlag, 1987), 834.

Omdat het een fundamenteel kenmerk is van het mens-zijn, en dus nauw verbonden is met uiteenlopende mensbeelden, lijkt het vormen van een allesomvattende specifieke definitie van het begrip menselijke waardigheid haast onmogelijk.¹⁴ Deze uiteenlopende mensbeelden vormen de basis voor de intrinsieke morele waarde die aan de mens binnen een samenleving wordt toegekend. Hieruit vloeien waarden, rechten en verantwoordelijkheden, die een menswaardig bestaan zouden moeten garanderen, voort.¹⁵ Rhoda, sociologie en internationaal mensenrechten expert professor, merkt op dat het heersende mensbeeld wordt uitgedrukt in de normen, juridische kaders en institutionele praktijken die binnen een samenleving worden gehanteerd.¹⁶ Aangezien een breed gedragen en conceptueel heldere definitie van menselijke waardigheid moeilijk te formuleren is, geeft dit aanleiding tot fundamentele kritiek op de bruikbaarheid ervan binnen ethische, juridische en politieke contexten. Sommige auteurs bepleiten het schrappen van het begrip menselijke waardigheid uit ethische en politieke discussies. Zij stellen dat waardigheid een ‘nutteloos’ concept is, dat gekenmerkt wordt door vaagheid en ambiguïteit, en beter vervangen kan worden door meer afgebakende en hanteerbare begrippen zoals autonomie, gelijkheid, rechtvaardigheid of respect voor personen.¹⁷ Andere denkers zoals Martha Fineman en Bryan Turner pleiten voor het begrip kwetsbaarheid (*vulnerability*) als uitgangspunt voor het respect dat de mens toekomt.¹⁸ Vertegenwoordigers van deze benadering stellen dat kwetsbaarheid, als een universeel kenmerk van het menselijk bestaan, een stevig en concreet fundament biedt dat rekening houdt met de relationele en sociale dimensie van de mens.

¹⁴ Motoca, *Human Dignity*.

¹⁵ Herbert Spiegelberg, “Human Dignity: A Challenge to Contemporary Philosophy,” in *Human Dignity: This Century en the Next*, redactie door R. Gotesky en E. Laszlo (New York: Gordon en Breach, 1970).

¹⁶ Professor sociologie en internationaal mensenrechtenonderzoeker aan McMaster University en later aan Wilfrid Laurier University in Canada. Haar onderzoek richt zich op culturele perspectieven op mensenrechten, gemeenschap, waardigheid, ontwikkeling en genderrechten.

¹⁷ Ruth Macklin, “Dignity Is a Useless Concept,” *BMJ* 327 (2003): 1419–1420; John Harris en John Sulston, “Genetic Equity,” *Nature Reviews Genetics* 5 (2004): 796–800.

¹⁸ Martha Fineman, “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition,” *Yale Journal of Law and Feminism* 20, nr. 1 (2008): 1–23, <https://digitalcommons.law.yale.edu/yjlf/vol20/iss1/2>; Bryan S. Turner, *Vulnerability and Human Rights* (University Park, PA: Penn State Press, 2006).

Toch wijst de problematiek rondom het formuleren van een heldere en ondubbelzinnige definitie van menselijke waardigheid eerder op de fundamentele aard van het concept dan op de veronderstelde overbodigheid ervan. Integendeel, deze problematiek onderstreept de status van menselijke waardigheid als een kernbegrip, dat als fundamentele grondslag dient voor talrijke juridische en ethische concepten.¹⁹ Het diskwalificeren van waardigheid als een ‘zinloos’ of leeg begrip, zoals sommige auteurs doen, impliceert niet slechts het terzijde schuiven van millennia aan filosofische reflectie, maar ontkent ook de centrale rol die het begrip inneemt binnen zowel nationale als internationale rechtsdiscoursen. Zoals Daniel Sulmasy, een gerenommeerd bio-ethicus en professor aan Georgetown University, betoogt in zijn werk uit 2007 dat menselijke waardigheid geen bijkomstig beginsel is naast waarden als autonomie of rechtvaardigheid, maar dat het juist het morele fundament vormt waarop dergelijke waarden zijn gebaseerd. Waardigheid vormt een referentiepunt dat een antwoord biedt op meer fundamentele vragen, zoals waarom autonomie gerespecteerd dient te worden en waarom mensen aanspraak kunnen maken op een rechtvaardige behandeling. In actuele kwesties zoals armoedebestrijding, vluchtelingenbeleid, mensenhandel, ouderenzorg en respect voor menselijk leven keert steeds dezelfde fundamentele vraag terug: wordt de mens nog gezien als iemand met intrinsieke waarde – of dreigt hij gereduceerd te worden tot instrumentele functie of economisch nut? In deze benadering is menselijke waardigheid geen alternatief voor rechten, maar het morele uitgangspunt dat aan het bestaan en de afdwingbaarheid van die rechten voorafgaat.²⁰ Dit hoofdstuk borduurt onder meer voort op onder meer de studie van Radu Motoca: *Human Dignity: Christian foundation of the EU*.²¹ Dit werk biedt een historische en normatieve onderbouwing van menselijke waardigheid als fundering van Europese waarden en kernbegrip van de Europese rechtscultuur vanouds geworteld is in christelijke ethiek. Kortom: volgens Motoca is waardigheid niet slechts een juridische formaliteit, maar diepgeworteld is in een Joods-christelijk moreel kader dat de Europese rechts- en cultuurtraditie heeft

¹⁹ Zie voor een verdere bespreking van het begrip ‘kwetsbaarheid’ de Bijlage.

²⁰ Daniel P. Sulmasy, “The Varieties of Human Dignity: A Logical en Conceptual Analysis,” *Medicine, Health Care and Philosophy* 16, nr. 4 (2013): 937–944.

²¹ Motoca, *Human Dignity*.

vormgegeven. Hiermee betoogt hij voor een herwaardering van waardigheid als moreel fundament binnen de Europese rechtscultuur zoals waardigheid, gelijkheid en rechtsstaat. Deze visie sluit aan bij uitspraken van Europese leiders zoals Robert Schuman, die stelde dat democratie en fundamentele rechten zijn gegroeid uit een Christelijk geïnspireerde waardestructuur.

Alles in ogenschouw nemende, vormt het concept van menselijke waardigheid een kernbegrip binnen de fundamentele en formuleringen van normen in het hedendaagse morele, sociale, politieke en juridische denken, waardoor een grondige en heldere conceptualisering ervan essentieel is. Hoewel waardigheid steeds vaker wordt gebruikt, bestaat het gevaar dat het begrip door zijn pluriformiteit aan betekenis verliest en daardoor uithol dreigt te raken. Juist daarom zou het begrip aan betekenis moeten winnen in plaats van verliezen, wat vraagt om een gedeeld en diepgaand begrip van de verschillende gehanteerde betekenissen. Dit rapport beoogt een bijdrage te leveren aan de systematische verduidelijking van het begrip menselijke waardigheid. Het biedt een verkenning en een inkadering van het begrip waardigheid, waarbij de verschillende paradigma's en betekenissen die daaruit voortvloeien worden toegelicht als fundament voor verdere analyse en discussie.

MotocaVoor dit rapport is literatuurstudie uitgevoerd in verschillende taalvelden. Daarbij lag de focus op de conceptualisatie van het begrip 'waardigheid'.

1.1 Paradigma's van waardigheid

In het algemeen verwijst menselijke waardigheid naar de specifieke positie van de mens ten opzichte van de natuur en naar de manier waarop de mens als gevolg van die positie behandeld zou moeten worden. Waardigheid vloeit dus niet voort uit enkel empirische observatie, maar is een normatieve kwalificatie waarbij de mens als waardevol op zichzelf wordt beschouwd en daardoor respect verdient. Waardigheid is geen beschrijvend begrip: zeggen dat elke mens waardigheid bezit, is niet hetzelfde als zeggen dat elke mens

bepaalde biologische eigenschappen deelt met zijn soortgenoten. Het is eerder een toeschrijvend begrip, in die zin dat het een positief waardeoordeel uitdrukt.²²

Het begrip menselijke waardigheid kan vanuit uiteenlopende invalshoeken worden benaderd, waarbij elke benadering een specifiek aspect van het onderliggende conceptuele raamwerk belicht. Deze benaderingen weerspiegelen fundamentele verschillen in de wijze waarop de oorsprong, aard, functie en implicaties van menselijke waardigheid worden begrepen en geïnterpreteerd.²³ Zo kunnen de invalshoeken onder meer worden onderscheiden naar:

- *Oorsprong*: wordt menselijke waardigheid beschouwd als intrinsiek, dat wil zeggen eigen aan het mens-zijn zelf, of als extrinsiek, voortkomend uit externe toekenning of erkenning? Is zij autonoom gefundeerd, of steunt zij op een externe bron, zoals religieuze of maatschappelijke autoriteit?
- *Structuur*: wordt waardigheid opgevat als een essentieel kenmerk, wezenlijk verbonden aan het mens-zijn, of als een morele status die wordt verworven of toegekend op basis van bepaald gedrag of sociale erkenning?
- *Expressie*: manifesteert menselijke waardigheid zich in juridische kaders, zoals mensenrechteninstrumenten, of eerder in ethische en sociale omgangsvormen binnen intermenselijke relaties?

Vanuit de hierboven geschetste invalshoeken kan menselijke waardigheid worden opgevat als een concept met zowel beschrijvende als normatieve betekenissen. Enerzijds verwijst het naar het mens-zijn zelf - de ontologische status van het menselijke subject als drager van inherente waardigheid. Anderzijds fungeert het als een normatief beginsel dat oproept tot een respectvolle, rechtvaardige en moreel verantwoorde omgang met ieder individu. In die zin verbindt het begrip waardigheid het 'zijn' van de mens met het 'behoren' van de morele praktijk, en vormt het een brug tussen antropologische uitgangspunten en ethische verplichtingen.

In normatieve zin wordt menselijke waardigheid ingezet vanuit een zowel positieve als negatieve benadering. Positief opgevat verwijst het begrip naar de intrinsieke waarde van

²² Motoca, *Human Dignity*.

²³ Deryck Beyleveld en Roger Brownsword, *Human Dignity in Bioethics and Biolaw* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

het menselijk leven en het fundamentele respect dat ieder mens op grond daarvan toekomt. De meest radicale expressie van deze benadering is terug te vinden in het concept van de heiligheid van het menselijk leven (*sanctity of human life*), waarin het menselijk bestaan wordt beschouwd als absoluut, onvoorwaardelijk en van intrinsieke waarde. Negatief opgevat fungeert menselijke waardigheid als een grens-stellend principe dat bepaalde handelingen of praktijken moreel uitsluit. In deze benadering treden begrippen als onschendbaarheid en onaantastbaarheid van het menselijk leven op de voorgrond als essentiële uitgangspunten.

Deze diverse invalshoeken geven richting aan de manier waarop het begrip in uiteenlopende contexten wordt geïnterpreteerd en toegepast. Ze vormen gezamenlijk de basis voor de verdere uitwerking van vijf dominante paradigma's in het denken over menselijke waardigheid, die in het volgende deel nader worden besproken.

1. Theologisch paradigma
2. Ontologisch paradigma
3. Antropocentrisch paradigma
4. Ethisch/moreel paradigma
5. Relatieve of sociaal paradigma

Hoewel deze paradigma's onderling verschillen in grondslag en normatieve focus, verwijzen zij alle naar de waarde en het respect die de menselijke persoon toekomt. Wat als fundamenteel wordt beschouwd voor menselijke waardigheid, evenals de normatieve verplichtingen die daaruit voortvloeien, verschilt echter per paradigma. Zo benadrukt het *ontologische paradigma* de wezenlijke en onvervreembare waardigheid die ieder mens toekomt, ongeacht context of individuele eigenschappen. Het *ethisch-morele paradigma* legt daarentegen de nadruk op de plicht tot moreel handelen en op de normatieve consequenties die voortvloeien uit menselijke waardigheid. Het *theologische paradigma*, dat veelal wortelt in de christelijke traditie, fundeert menselijke waardigheid in een transcendente bron, een God die een scheppingsstructuur openbaart.²⁴ Vanuit dit

²⁴ Karl Barth, "Respect for Life," in *On Moral Medicine: Theological Perspectives in Medical Ethics*, 3rd ed., red. M. Therese Lysaught en J. J. Kotva (Grand Rapids, MI/Cambridge: Eerdmans, 2012).

perspectief verwijst waardigheid naar de unieke positie van de mens binnen de scheppingsorde, waarin de mens wordt gezien als drager van een bijzondere morele status. In deze visie vormt waardigheid de fundamentele grondslag voor de onvoorwaardelijke eerbied voor het menselijk leven.²⁵ Het *antropocentrische paradigma* daarentegen fundeert waardigheid in de menselijke autonomie en rationele vermogens, waarmee het individuele zelfbeschikkingsrecht centraal komt te staan. Het *relationele paradigma* ten slotte benadert waardigheid als ingebed in sociale en intersubjectieve verhoudingen, waarbij wederzijdse erkenning en contextuele verbondenheid centraal staan.

De uiteenlopende benaderingen en interpretaties binnen de onderscheiden paradigma's maken duidelijk dat menselijke waardigheid enerzijds wordt gevormd door historische en contextuele interpretatiekaders binnen diverse culturele, religieuze en filosofische tradities, en anderzijds als grondslag voor morele, juridische en sociale normen fungeert.

1.1.1 Theologische paradigma

Binnen het theologisch paradigma vindt de menselijke waardigheid haar oorsprong in de unieke en intieme relatie van de mens met God.²⁶ Elk mens heeft een intrinsieke waarde, omdat hij geschapen is naar het beeld en gelijkenis van God (*Imago Dei*). Dit vormt de Joods-christelijke onderbouwing voor het concept menselijke waardigheid. Deze waarde is niet afhankelijk van maatschappelijke status, prestaties of erkenning door anderen, maar is puur gebaseerd op zijn of haar bestaan. Menselijke waardigheid is in deze visie dus geen verworven recht, maar een wezenlijke ontologische status die voortvloeit uit de bijzondere wijze waarop de mens door God gewild en geschapen is.²⁷

In de loop van de kerkgeschiedenis zijn verschillende pogingen ondernomen om het concept van het *Imago Dei* nader te duiden. Deze benaderingen kunnen in grote lijnen worden onderverdeeld in vier hoofdinterpretaties, die elk voortkomen uit specifieke theologische tradities. Deze vier interpretaties van het *Imago Dei* zijn niet noodzakelijk

²⁵ Henk Jochemsen, "De waardigheid van het levenseinde," in *Dood gewoon? Perspectieven op 35 jaar euthanasie in Nederland*, redactie door P. J. Lieverse, M. de Blois, Th. A. Boer, en H. Jochemsen (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2005), 165–181.

²⁶ Motoca, *Human Dignity*.

²⁷ Motoca, *Human Dignity*.

exclusief, maar vullen elkaar aan binnen het rijke theologische landschap dat het begrip door de eeuwen heen heeft gevormd. Samen bieden ze een veelzijdig en diepgaand inzicht in wat het betekent mens te zijn als drager van Gods beeld.

De eerste benadering legt de nadruk op de verstandelijke en morele vermogens van de mens en beschouwt het *Imago Dei* als een structurele eigenschap die de mens onderscheidt van andere schepselen. Deze interpretatie vindt haar oorsprong in de patristische traditie — de vroege kerkvaderperiode van ongeveer de 2e tot 8e eeuw, waarin kerkvaders zoals Augustinus van Hippo het christelijk denken vormgaven — en werd verder systematisch ontwikkeld binnen de scholastieke traditie van de Middeleeuwen, waarin denkers als Thomas van Aquino het geloof en de rede met elkaar verbonden. In beide tradities wordt het *Imago Dei* in het bijzonder geassocieerd met het vermogen tot rationeel denken en morele autonomie als een afspiegeling van Gods redelijke en vrije wezen. Deze interpretatie legt de nadruk op wat de mens is, eerder dan op wat hij doet of ervaart.²⁸

Volgens de tweede benadering manifesteert het *Imago Dei* zich in het morele bewustzijn van de mens, namelijk zijn vermogen tot ethische oordeelsvorming en moreel verantwoord handelen. Deze visie werd vooral uitgewerkt binnen de gereformeerde traditie, met Johannes Calvijn als centrale figuur, en kreeg later verdere uitwerking in de moderne protestantse theologie, onder meer bij de theoloog Karl Barth.²⁹

De derde, relationele benadering ziet het *Imago Dei* niet als een vaste eigenschap van de mens, maar als een werkelijkheid die gestalte krijgt in relaties met God en met anderen. Het beeld van God wordt zichtbaar waar mensen in wederkerigheid, liefde en verantwoordelijkheid samenleven. Deze visie is geïnspireerd door Gods wezen als Drie-enige: Vader, Zoon en Heilige Geest bestaan in een eeuwige onderlinge relatie, en deze relationele structuur weerspiegelt zich in de menselijke natuur. Zoals Genesis 2 laat zien, staat de mens, geschapen naar Gods beeld, in vier fundamentele relaties: met God (de Ander, Gen. 2:8–17), met de schepping (het andere, Gen. 2:15 en 18–20), met de

²⁸ Thomas Aquinas, “Man to the Image of God,” in *Readings in Christian Theology, Volume 2: Man’s Need en God’s Gift*, red. Millard Erickson (Grand Rapids: Baker, 1976), 37–43.

²⁹ G. W. Bromiley, “Image of God,” in *International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2, redactie door G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 804.

medemens (de anderen, Gen. 2:21–25) en met zichzelf (Gen. 2:16–25). Deze interpretatie vindt haar wortels bij Augustinus en werd verder uitgewerkt door Karl Barth en Jürgen Moltmann, die benadrukken dat de ware menselijke identiteit niet in autonomie ligt, maar in de persoonlijke relatie met de Schepper.³⁰

Ten slotte, een vierde interpretatie legt de nadruk op de functionele dimensie van het Imago Dei, met name de opdracht tot heerschappij over de schepping zoals verwoord in Genesis 1:28. Deze visie vindt weerklank bij kerkvaders als Irenaeüs van Lyon en Thomas van Aquino,³¹ en is eveneens aanwezig binnen de reformatorische traditie. De hervormer Johannes Calvijn (1509–1564), een van de belangrijkste theologen van de Reformatie en grondlegger van het Calvinisme, stelt dat de mens verantwoordelijk is voor het bewaren, beheren en cultiveren van de aarde. Deze heerschappij wordt echter niet opgevat als een autonome macht, maar als een gedelegeerde roeping die gericht is op het welzijn van de gehele schepping.³²

Een bekend Bijbelverhaal die de relationele dimensie van menselijke waardigheid duidelijk naar voren brengt, is de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan (Luk. 10:25–37). Een Joodse man wordt beroofd en achtergelaten, maar twee Joodse landgenoten negeren hem. Een Samaritaan, vijand van de Joden, stopt echter om hem te helpen. Dit verhaal laat volgens Frits de Lange, protestants emeritus-hoogleraar theologische ethiek, zien dat waardigheid een relationeel concept is, zichtbaar in sociale praktijken van erkenning. De Samaritaan handelt niet uit plicht, maar uit spontane welwillendheid, die verbonden is met zijn gevoel van eigen waarde en streven naar een goed leven.³³ Zolang mensen kwetsbaar blijven voor ellende en dood, blijft wederzijdse erkenning van waardigheid afhankelijk van compassie. Het handelen van de Samaritaan, gedreven door medelijden, maakt de gelijkenis een blijvende inspiratie voor menswaardig omgaan met anderen.³⁴

³⁰ Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. III/2, *The Doctrine of Creation* (Edinburgh: T&T Clark, 1958).

³¹ Thomas van Aquino, *Summa Theologica*, deel 1, vraag 93.

³² Leonard Verduin, "A Dominion-Haver," in *Readings in Christian Theology, Volume 2: Man's Need en God's Gift*, redactie door Millard Erickson (Grand Rapids: Baker, 1976), 55–74;

International Theological Commission, *Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God*.

³³ Frits de Lange, *Waardigheid: Voor wie oud wil worden* (SWO, 2010), 67.

³⁴ De Lange F, *Waardigheid*.

Hoewel de term ‘waardigheid’ in de Bijbelse teksten nauwelijks expliciet voorkomt, is het idee van de verheven waarde van de mens boven andere schepselen duidelijk aanwezig. Met name in de scheppingsverhalen (Gen. 1:26–27; 5:1; 9:6) wordt de unieke positie van de mens benadrukt als drager van het goddelijke beeld. Het geschapen zijn naar Gods beeld komt tien keer voor in de Bijbel. Drie keer in het Oude Testament (Genesis) en zeven keer in het Nieuwe Testament. Deze passages vormen de theologische grondslag voor het christelijke mensbeeld, waarin waardigheid geen eigenschap is die men kan verliezen, maar een gegeven dat voortvloeit uit zijn relatie met God.

De eerste Bijbeltekst waarin gesproken wordt over het beeld van God is bij de schepping van de mens en is veelzeggend. “En God zei: Laten Wij mensen maken naar Ons beeld, naar Onze gelijkenis; en laten zij heersen over de vissen van de zee, over de vogels in de lucht, over het vee, over heel de aarde en over al de kruipende dieren die over de aarde kruipen! En God schiep de mens naar Zijn beeld; naar het beeld van God schiep Hij hem; mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen” (Gen. 1:26-27, HSV). In Genesis komen we vooral de antropologische betekenis tegen van het geschapen zijn naar Gods beeld. Deze status wordt bevestigd in het verbond dat God sluit met Noach na de zondvloed na de grote watervloed waarmee een nieuwe wereld aanbrak. Dit vormt een scharnierpunt in de wereldgeschiedenis. God zei tegen Noach: “Vergiet iemand het bloed van de mens, door de mens zal diens bloed vergoten worden; want naar het beeld van God heeft Hij de mens gemaakt” (Gen. 5, 6). De nieuwe fase van de wereldgeschiedenis hangt samen met de zonde die in de wereld is gekomen door het eten van de verboden vrucht door Eva en Adam. Door de zonde kwamen dood, kwaad, gebrokenheid en lijden in de wereld, en de mens als beelddrager van God werd beïnvloed.³⁵ Door de zonde is niet alleen de relatie van de mens met God ernstig beschadigd, maar ook zichzelf, de schepping en de anderen. Deze breuken in de relaties spelen door in het menselijk leven.

De teksten uit Genesis leggen de grondslag voor een visie op menselijke waardigheid die ook in de huidige tijd relevant blijft. Hoewel deze teksten zijn geschreven binnen een religieus-theologische context, bevatten ze diepgaande antropologische inzichten die tot op heden doorwerken in discussies over mensenrechten, ethiek en sociale

³⁵ Herman Bavinck, *Gereformeerde ethiek* (Utrecht: KokBoekencentrum, 2019).

rechtvaardigheid. Genesis beschrijft een scheppingsorde waarin de mens een bevoorrechte positie bezit, bekleed met een unieke waardigheid als beelddrager van God. Deze goddelijke gelijkenis verleent de mens niet alleen een bijzondere status binnen de schepping, maar benadrukt tegelijkertijd de fundamentele gelijkwaardigheid van alle mensen, omdat iedereen deelt in deze gedeelde oorsprong en bestemming.

In het Nieuwe Testament en de bredere christelijke theologie wordt deze gedachte verder verdiept, vooral in christologische termen, met name in het licht van de incarnatie en verlossing. De mens is niet enkel het hoogtepunt van de schepping, maar wordt door de menswording van Christus – de Zoon van God en het volmaakte beeld van de onzichtbare God (2 Kor. 4, Hebr. 1,3)– op een nieuwe manier verbonden met God als aangenomen kind.³⁶ Amerikaans voormalige christelijke ethicus en theoloog, aan Trinity Evangelical Divinity School, en directeur van het Center for Bioethics and Human Dignity, John F. Kilner, stelt dat de menselijke waardigheid onvervreemdbaar is, omdat zij geworteld is in Gods bedoeling met de mens, en dat deze bestemming volledig zichtbaar wordt in Christus. De zonde vervormt weliswaar de weerspiegeling van het Imago Dei in de mens, maar vernietigt het niet, omdat het in Christus wordt hersteld.³⁷

Vanuit deze identiteit wordt de mens geroepen tot een persoonlijke relatie met God: Hem kennen, liefhebben en navolgen. Deze gemeenschappelijke oorsprong in de schepping én gedeelde roeping in Christus vormen samen het fundament voor de gelijke, onvervreembare waardigheid van ieder mens, ongeacht afkomst, status of omstandigheden.³⁸

De verlossende gebeurtenis van de menswording van God onthult niet alleen de grenzeloze liefde van God die de wereld zo lief dat hij zijn enige Zoon heeft gegeven (Joh. 3:16), maar bevestigt ook de onschatbare waarde van de mens.³⁹ Door de vereniging van de goddelijke en menselijke natuur in Christus heeft God zich niet alleen solidair verklaard met de mens, maar daadwerkelijk deelgenomen aan het menselijke bestaan in al zijn vreugde, hoop, lijden en sterfelijkheid. Zo wordt de glorie van God zichtbaar in het

³⁶ Kolossenzen 1:15.

³⁷ John F. Kilner, *Dignity and Destiny: Humanity in the Image of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015).

³⁸ Paus Johannes Paulus II, *Evangelium Vitae* (Encycliek) (Vaticaanstad, 1995), nr. 8.

³⁹ Robert P. Kraynak, "Made in the Image of God: The Christian View of Human Dignity and Political Order," in *In Defense of Human Dignity: Essays for Our Times*, red. Robert P. Kraynak en Glenn Tinder (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999).

leven van elk mens.⁴⁰ In Christus wordt het oorspronkelijke beeld dat verstoord was door de zondeval hersteld, en daarmee worden ook de relaties geheeld, waardoor ruimte ontstaat voor vrede, heling en bloei in de relatie tussen de mens, God, zichzelf, anderen en de schepping. Jezus Christus is het volmaakte beeld van God en het model voor de mensheid. Hij is het voorbeeld voor christenen, die worden opgeroepen Hem na te volgen.⁴¹

De menselijke waardigheid, die voortvloeit uit het geschapen zijn naar het beeld van God, is inherent en onlosmakelijk verbonden met het menselijk bestaan. Deze waardigheid is kan niet verworven of verloren worden: zolang een individu mens is, bezit hij een onvervreembare waardigheid. De mens is en blijft, vanaf de oorsprong tot het einde van zijn leven, gemaakt naar het beeld en de gelijkenis van God. Het theologische paradigma van menselijke waardigheid impliceert de fundamentele gelijkwaardigheid van alle mensen, ongeacht hun afkomst, sociale status of geslacht. Net als God een Drie-eenheid is, is de mens zowel een persoonlijk als een relationeel wezen. De mens vertegenwoordigt Gods beeld niet alleen, maar vooral samen met anderen. Afhankelijkheid en verbondenheid zijn geen zwakte, maar wezenlijke onderdelen van het mens-zijn. De bevoorrechte positie van de mens brengt tevens verantwoordelijkheden mee tegenover andere mensen en de schepping zelf.⁴² Wie erkent dat de ander beeld van God is, wordt geroepen tot naastenliefde, rechtvaardigheid, zorg en bescherming van ieders leven, vooral voor degenen die zich in kwetsbare situaties bevinden. In deze zin fungeert menselijke waardigheid niet alleen als een theologisch principe, maar ook als een normatief principe dat richting geeft aan zowel persoonlijk als maatschappelijk handelen. De waardigheid die ieder mens toekomt, staat geen enkele vorm van menselijke uitbuiting toe. Situaties zoals onmenselijke leefomstandigheden, willekeurige opsluiting, deportatie, slavernij, prostitutie, kinderhandel of onrechtvaardige arbeidsomstandigheden, waarin mensen worden behandeld als middelen in plaats van als vrije en verantwoordelijke individuen, breken de 'geestelijke' verbondenheid die de

⁴⁰ Leo the Great, *Sermons* 27, 6.

⁴¹ John F. Kilner, *Dignity and Destiny: Humanity in the Image of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015).

⁴² In het Bijbelse begrip zijn al deze elementen met elkaar verbonden en kunnen ze niet van elkaar gescheiden worden. Het risico bestaat dat die passage over het Imago Dei wordt opgevat volgens ons hedendaagse begrip van menselijke waardigheid los van de fundamentele gelijkheid van alle mensen.

mensheid verenigd als één familie, waarin allen dezelfde fundamentele intrinsieke waardigheid delen als kinderen van God.⁴³

Zoals Nederlands christelijk ethicus Henk Jochemsen stelt, beschouwt de christelijke visie op de mens als beeld van God zowel het eigen leven als dat van anderen als een gave waarover niemand naar eigen goeddunken kan beschikken.⁴⁴ Deze visie biedt niet alleen een basis voor het kritisch beoordelen van structuren die de menselijke waardigheid aantasten, maar roept ons ook op tot actieve inzet voor het opbouwen van een samenleving die deze waardigheid erkent, beschermt en bevordert.⁴⁵ De mens is geroepen om het beeld van God in zijn natuur te weerspiegelen door het ontwikkelen van de morele en spirituele capaciteiten die hem in staat stellen rechtvaardig, goed en liefdevol te handelen.⁴⁶

1.1.2 Ontologische paradigma

Het ontologische paradigma beschouwt waardigheid als een intrinsieke waarde die voortkomt uit de unieke essentiële kenmerken van de menselijke natuur die wordt gekarakteriseerd door rationaliteit, vrijheid en de capaciteit voor transcendentie. Als eigen aan de menselijke natuur, heeft iedere mens, van de geboorte tot de dood, een onvervreembare waardigheid die niet afhankelijk is van persoonlijke kenmerken, prestaties of sociale omstandigheden. Net als de theologische waardigheid is de ontologische waardigheid onveranderlijk en kan niet worden ontnomen of veranderd door externe invloeden zolang de mens bestaat. Maar in tegenstelling tot het theologische paradigma, dat menselijke waardigheid beschouwt als een gave van de Schepper, verwijst ontologische waardigheid naar de waarde die elke mens bezit enkel en alleen door het feit van zijn bestaan als een individu van de menselijke natuur.⁴⁷

⁴³ Second Vatican Council, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World (Gaudium et Spes)* (1965), nr. 27; Paus Johannes Paulus II, *Evangelium Vitae* (Encycliek) (Vaticaanstad: Libreria Editrice Vaticana, 1995), nr. 8.

⁴⁴ Henk Jochemsen, "De waardigheid van het levenseinde," in *Dood gewoon? Perspectieven op 35 jaar euthanasie in Nederland*, redactie door P. J. Lieverse, M. de Blois, Th. A. Boer, en H. Jochemsen (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2005), 165–181.

⁴⁵ Johannes Paulus II, *Centesimus Annus: Over de honderdste verjaardag van Rerum Novarum* (Encycliek) (Rome: Libreria Editrice Vaticana, 1991).

⁴⁶ Gregorio de Nisa, cfr. H. Merla, *Homoiosis theo: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag, 1952).

⁴⁷ Robert Spaemann, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1996).

Binnen het ontologische paradigma is menselijke waardigheid onlosmakelijk verbonden met het begrip 'persoon', een concept dat centraal staat in zowel de westerse metafysica als de christelijke antropologie.⁴⁸ In de ethiek en rechtsfilosofie wordt de term 'persoon' gebruikt om de unieke, onvervangbare en intrinsieke waarde van elk mens te benadrukken. Als persoon bezit elke mens een intrinsiek waarde die hem onderscheidt van andere wezens en niet alleen uniek maakt maar ook onvervangbaar en waardevol, niet alleen voor zichzelf, maar voor de samenleving als geheel.

De eerste metafysische definitie van het begrip 'persoon' werd gegeven door Severinus Boethius, die haar omschreef als een 'individuele substantie van rationele natuur' (*rationalis naturae individua substantia*).⁴⁹ Thomas van Aquino bouwde hierop voort en formuleerde de persoon als 'een rationele natuur in een individuele substantie' (*naturae rationalis individua substantia*).⁵⁰ Voor Van Aquino vertegenwoordigt de persoon de meest volmaakte bestaansvorm, juist omdat zij beschikt over een rationele ziel. Deze rationaliteit stelt de mens in staat tot morele reflectie en zelfbewustzijn, wat hem een unieke waardigheid verleent en hem onderscheidt van alle andere levende wezens. Bovendien maakt deze rationele natuur het mogelijk dat de mens in relatie treedt tot God — een relatie die binnen het christelijke wereldbeeld wordt beschouwd als de hoogste roeping van de menselijke persoon.⁵¹

De term substantie verwijst naar datgene wat op zichzelf bestaat en zijn natuur en identiteit behoudt ondanks 'accidentele' veranderingen. Een individuele substantie blijft zichzelf, ongeacht de mate van ontwikkeling of de wijze waarop de vermogens en eigenschappen die bij haar natuur horen, tot uitdrukking komen. Toegepast op de menselijke persoon betekent dit dat diens individuele eigenschappen en handelingen zijn

⁴⁸ Een dergelijk gebruik is vandaag de dag terug te vinden in het woord "persona", dat verwijst naar personages in fictieve literatuur of drama, of tweede identiteiten die mensen aannemen voor hun gedrag in bepaalde sociale contexten. De introductie in de intellectuele hoofdstroom kwam echter met het theologische discours tijdens de patristische periode, met name de pogingen om centrale waarheden van het christelijk geloof te verduidelijken of te definiëren. Deze discussies concentreerden zich voornamelijk op twee doctrines: de Drie-eenheid (drie "personen" in één God) en de incarnatie van de tweede persoon van de Drie-eenheid (de "substantiele (hypostatische)" vereniging van twee naturen - goddelijk en menselijk - in één "persoon").

⁴⁹ Boethius, *A Treatise Against Eutyches and Nestorius*, in *The Theological Tractates*, trans. H. F. Stewart (London: Heinemann, 1918).

⁵⁰ Dit concept van persoon wordt nog gebruikt in het ethische denken over het respect dat men verschuldigd is aan kwetsbare menselijke levens.

persoonlijke natuur niet veranderen: zij zijn functies van de persoon, maar maken een mens niet tot persoon. Elke menselijke persoon, en dus zijn identiteit en waardigheid, blijft onveranderlijk gedurende zijn levensloop.

Individualiteit benadrukt dat de persoon niet herleidbaar is tot een algemene soort of abstracte categorie. Elk mens is een uniek en onherhaalbaar wezen.⁵² De term persoon verwijst niet naar een algemene soort of categorie waartoe iemand behoort, zoals de term ‘mens’ dat doet. Er bestaat namelijk geen soort persoon *in abstracto*. Er bestaan wel concrete, individuele personen. Dit betekent dat ‘persoon’ geen abstract begrip is, maar wijst op het unieke bestaan van een individu. Elke persoon is een unieke en individuele realisatie van menselijke natuur. Deze uniciteit maakt elk mens uitzonderlijk onvervangbaar en begiftigd met intrinsieke waardigheid.⁵³

Rationaliteit verwijst naar de geestelijke aard van de persoon en omvat de vermogens die daarmee verbonden zijn zoals denken, redeneren, zelfbewustzijn en morele oordeelsvorming. De geestelijke aard onderscheidt de mens van andere substanties — zoals dieren of planten — en maakt hem tot moreel en juridisch subject.⁵⁴ Cruciaal is dat het hierbij niet gaat om de actuele uitoefening van rationele vermogens, maar om het bezit van een aard die daartoe in staat is. Ook wanneer een persoon tijdelijk of blijvend niet in staat is deze vermogens te uiten — zoals bij pasgeborenen, comapatiënten of mensen met ernstige beperkingen — blijft de rationele natuur volledig aanwezig. Daarmee blijft ook hun waardigheid onaangetast en intrinsiek.⁵⁵

Een mens is zijn eigen persoon door zijn geestelijke ziel of levensprincipe, maar het lichaam draagt ook wezenlijk bij aan wie de persoon is. In tegenstelling tot het cartesiaanse dualisme waarin lichaam en ziel worden opgevat als twee afzonderlijke entiteiten -substanties in filosofische termen die slechts mechanisch met elkaar verbonden zijn⁵⁶ — stelt de klassieke christelijk-aristotelische traditie dat lichaam en ziel samen één substantie vormen. In deze integrale visie van de mens wordt het lichaam niet

⁵² Richard van St. Viktor, *De Trinitate* 4, 24: “[persona est] existens per se solum juxta singularem quamdam rationalis existentiae modum.”

⁵³ L. Palazzani, *Introduction to the Philosophy of Biolaw* (Rome: Ed. Studium, 2009).

⁵⁴ In de christelijke traditie houdt rationaliteit bovendien de mogelijkheid in tot religieuze transcendentie: het vermogen om God te kennen en lief te hebben.

⁵⁵ R. Spaemann, *Personen: Versuch über den Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’*, 3e druk (Stuttgart: Klett-Cotta, 2006).

⁵⁶ D. Holbrook, “Descartes on Persons,” *The Personalist Forum* 8, nr. 1, Supplement: Studies in Personalist Philosophy (1992): 9–14.

gezien als een bijkomstige of secundaire dimensie van het menselijk bestaan, maar als een essentieel element van de menselijke persoon. Het lichaam is de concrete voorwaarde voor het bestaan van de mens als spiritueel wezen in de wereld: de menselijke persoon begint wanneer zijn lichaam begint. Zonder lichaam kan er geen mens zijn, geen ervaring, geen relatie, geen ontwikkeling. Het lichaam vormt daarmee een constitutief element van zowel de persoonlijke identiteit als de menselijke waardigheid. Elke instrumentele benadering van het lichaam — waarbij het gereduceerd wordt tot object, middel of bezit — impliceert dan ook noodzakelijkerwijs een instrumentele benadering van de *gehele* persoon. Dit impliceert dan ook dat het fysieke, biologische leven een bijzondere en onvervangbare waarde bezit, die vanaf het allereerste begin gerespecteerd en beschermd moet worden. Elke mens heeft daarom het onvervreembare recht te leven, een recht dat geen enkele overweging, noch utilitaire motieven noch het beroep op het algemeen belang, moreel kan opheffen of negeren. Het recht op leven is niet slechts een juridisch construct of politieke afspraak, maar een ethische norm die voortvloeit uit de erkenning van het menselijk bestaan als intrinsiek waardevol. De ontkenning of schending van het recht op leven is per definitie een aantasting van de menselijke waardigheid zelf. Het ontnemen van leven vormt niet louter een fysieke of juridische inbreuk, maar een morele ontkenning van de waarden van de menselijke persoon en daarmee een directe schending van de menselijke waardigheid. Vanuit deze grondslag vloeit een positieve verplichting voort voor zowel de staat als de samenleving om het leven van ieder individu niet slechts negatief — door het verbod op doding/doden — maar ook actief te beschermen en te bevorderen. De staat vervult hierin een centrale rol door de noodzakelijke voorwaarden te scheppen — juridisch, sociaal, economisch en medisch — die ieder mens in staat stellen een veilig, waardig en vrij leven te leiden.⁵⁷ Hieruit volgt ook dat het instellen van hiërarchieën tussen mensen of het discrimineren van individuen of groepen op basis van persoonlijke kenmerken, sociale status, prestaties of andere omstandigheden, op geen enkele legitieme grond berust.⁵⁸ Het gebrek aan respect voor elk menselijk leven schaadt niet alleen de waardigheid van het getroffen individu, maar weerspiegelt tevens een moreel tekort bij degene die dit leven

⁵⁷ A. Gewirth, *Human Rights: Essays on Justification and Applications* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

⁵⁸ H. Spiegelberg, "Human Dignity," *en* en en 39–62.

bedreigt of veronachtzaamt. Het negeren van deze fundamentele verplichting vormt een symptoom van een samenleving die dit morele kompas heeft verloren, en daarmee ook een wezenlijk deel van haar menselijkheid.

Hoewel de ontologische waardigheid van de mens universeel is en onafhankelijk van de context geldt, wordt zij in de praktijk vaak miskend of zelfs systematisch geschonden, afhankelijk van de historische, sociale, economische of culturele context. De geschiedenis biedt talloze betreuenswaardige voorbeelden van het structureel ontkennen van de (gelijk)waardigheid van bepaalde groepen, vaak op basis van etnische afkomst, geslacht of religieuze achtergrond. De geschiedenis toont talloze schrijnende voorbeelden van het systematisch ontkennen van de (gelijk)waardigheid van bepaalde groepen, vaak op grond van etniciteit, geslacht of religie. Zelfs binnen intellectuele tradities die universele waarden bepleiten — zoals de Griekse filosofie, de Verlichting en het moderne liberalisme — werd de menselijke gelijkwaardigheid (waardigheid?) regelmatig ondermijnd en filosofisch gelegitimeerd, met als gevolg de uitsluiting of ontmenselijking van bepaalde groepen.⁵⁹ Juist daarom rust op de staat de plicht om menselijke waardigheid actief te beschermen. Dit vereist meer dan juridische waarborgen alleen: het houdt ook in dat de staat voorwaarden schept waarin mensen zich vrij kunnen ontwikkelen volgens hun eigen waarden en levensvisie. Waardigheid vraagt niet enkel om erkenning, maar om beleid dat menselijke ontplooiing mogelijk maakt.

1.1.3 Antropocentrische paradigma

Het antropocentrische paradigma gaat, evenals het ontologische waardigheidsbegrip, uit van de andersheid van de mens ten opzichte van andere levende wezens. In tegenstelling tot het theologische en ontologische paradigma's is deze superioriteit is echter niet alleen gebaseerd op het bezit van de menselijke natuur, maar op bepaalde vermogens die als kenmerkend en onderscheidend voor de mens worden beschouwd, met name het intellect en de vrije wil. Deze capaciteiten stellen de mens in staat tot rationeel denken, zelfreflectie en autonome besluitvorming.

⁵⁹ S. Cano Cabildo, "Dignity as Ethical Principle of the Humanism," *Andamios* 19, nr. 48 (2022): 325–354.

Dit paradigma steunt op een dualistische antropologie, die een wezenlijk onderscheid maakt tussen ‘mens’ en ‘persoon’. Alleen zij die zich bewust zijn van hun bestaan en in staat zijn tot redeneren, worden als personen beschouwd – en daarmee als dragers van waardigheid.

Deze functionele opvatting van menselijke waardigheid vindt haar oorsprong in het klassieke denken, met name bij Plato. Voor Plato was waardigheid geen intrinsieke eigenschap die iedere mens van nature bezit, maar veeleer een kwaliteit die slechts toekwam aan degenen die erin slaagden ware kennis te verwerven en deugdzaam te leven – dankzij bepaalde natuurlijke aanleg en een geschikte opvoeding.⁶⁰ Deze opvatting verklaart waarom Plato het bestaan van een hiërarchisch georganiseerde samenleving verdedigde, inclusief slavernij en een klassensysteem.⁶¹ Plato pleitte ook voor staatscontrole op voortplanting met als doel de geboorte van mensen met betere capaciteiten te bevorderen. Hij stelde ook voor het leven van pasgeborenen met lichamelijke of geestelijke gebreken te beëindigen.⁶²

Ook Aristoteles zag het rationele vermogen – de rede of het ‘rationele beginsel’ van de ziel – als de grondslag van menselijke waardigheid. Tegelijkertijd maakte hij een scherp onderscheid tussen zij die in staat waren tot volledig rationeel denken en zij bij wie dat vermogen beperkt was, zoals slaven, vrouwen, kinderen en ‘barbaren’. Deze groepen werden door Aristoteles uitgesloten van volwaardige waardigheid, hetgeen blijkt uit zijn verdediging van slavernij en de uitsluiting van vrouwen uit het politieke leven.⁶³

Binnen de Romeinse filosofie werd de rede eveneens beschouwd als het fundament van de menselijke waardigheid in tegenstelling tot andere levende wezens. Voor Cicero lag de menselijke waardigheid in het intellect en in het vermogen om waarheid te onderscheiden en morele wetten te begrijpen.⁶⁴

Deze klassieke ideeën werden tijdens de Renaissance in een nieuwe context verder ontwikkeld. De mens werd in deze periode gezien als het centrum van de wereld, dankzij

⁶⁰ Plato, *Republiek*, VI, 492; VII, 527a.

⁶¹ Plato, *Republiek*, VI, 514a- 517 (2008b); A. Pele, *Human Dignity in Philosophy and History* (Universidad Carlos III de Madrid, 2010).

⁶² Plato, *Republiek*, 459d–460c.

⁶³ A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life* (New York: Oxford University Press, 1992); Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vert. Charles Hupperts en Bartel Poortman (2005).

⁶⁴ M. T. Cicero, *De Officiis*, vert. W. Miller (Loeb Classical Library; Harvard University Press, 1991; oorspronkelijk werk ca. 44 v.Chr.).

zijn intellectuele vermogens die hem als waardig maakte.⁶⁵ De nauwe band met God en het vermogen van de mens om zichzelf te vormen tot wie hij maar wil zijn, leidde tot een verheffing van de menselijke vrijheid boven elke vorm van religieus of sociaal determinisme.⁶⁶

De opvatting dat rationaliteit de bron is van menselijke waardigheid, werd tot het uiterste doorgevoerd door het Rationalisme dat de rede beschouwde als essentieel voor de identiteit van ieder mens. René Descartes (1596–1650) een van de grondleggers van het rationalisme, verbond menselijke waardigheid met het vermogen tot denken – de bron van het bewustzijn van het eigen bestaan. Door dit bewustzijn onderscheidt de mens zich van andere wezens en is hij in staat om vrij te handelen, geleid door de rede. Vrij handelen maakt de mens volgens Descartes waardig en prijzenswaardig, omdat hij zo zijn daden kan beheersen.⁶⁷

Deze verheffing van de morele autonomie van het individu als grondslag van zijn waardigheid legde de basis voor het moderne denken over menselijke waardigheid. In de Verlichting bereikte dit gedachtegoed een hoogtepunt, met als centrale figuur de Duitse filosoof en een van de belangrijkste denkers uit de westerse filosofie, Immanuel Kant (1724–1804). Kant bouwde voort op het rationalisme en stelde dat waardigheid een eigenschap is die voortvloeit uit het vermogen tot moreel en autonoom handelen. Alleen wezens die in staat zijn tot rationeel en moreel zelfbestuur beschikken volgens Kant over waardigheid.⁶⁸

Kant gebruikt de uitdrukking ‘doel op zichzelf’ om de waarde van de mens aan te duiden. De menselijke waardigheid betekent dat de mens nooit louter als middel of object mag worden gebruikt om een bepaald doel te bereiken, maar de mens moet altijd als doel op zichzelf worden erkend. Hieruit vloeit Kants centrale ethische principe voort, of categorische imperatief: “Handel zo, dat je de mensheid, zowel in je eigen persoon als in

⁶⁵ F. J. Ansuátegui Roig, *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión* (Madrid: Universidad Carlos III de Madrid en BOE, 1994).

⁶⁶ G. P. Della Mirandola, “Oration on the Dignity of Man,” in *The Renaissance Philosophy of Man*, red. Ernst Cassirer, trans. Elizabeth L. Forbes (Chicago: University of Chicago Press, 1948), 224–225.

⁶⁷ J. Cottingham, *Cartesian Reflections* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

⁶⁸ Zie ook hoofdstuk 2.

de persoon van ieder ander, altijd tegelijk als doel en nooit louter als middel behandelt.”⁶⁹ Dit principe vereist dat ieder mens wordt gerespecteerd in zijn vrijheid en zelfbeschikking. Tegelijk legt het een morele verplichting op om te handelen met respect voor de autonomie van anderen. Moreel handelen is daarmee niet alleen een plicht tegenover de ander, maar ook een uitdrukking van de eigen waardigheid als autonoom, moreel wezen.⁷⁰ Handelingen die de vrijheid van anderen schenden of mensen reduceren tot instrumenten van andermans doelen — hetzij door geweld, manipulatie of dwang — tasten de menselijke waardigheid aan.

Om dit morele uitgangspunt te waarborgen, moeten handelingen of beslissingen steeds de gelijkwaardigheid van alle leden van de menselijke familie respecteren. Het is niet geoorloofd om de waardigheid van de één te verdedigen door die van een ander te schenden.⁷¹ Daarom moeten morele handelingen – volgens het kantiaanse denken – niet enkel het resultaat zijn van vrije en autonome keuzes, maar universeel toepasbaar zijn. Deze gedachte vormt de tweede categorische imperatief uitgedrukt als: “Handel alleen volgens die maxime waarvan je tegelijk kunt willen dat ze een algemene wet wordt.” Of, in andere bewoordingen: “Handel alsof de maxime van jouw handelen door jouw wil tot een algemene natuurwet zou kunnen worden.” Voor Kant ligt de kern van menselijke waardigheid in autonomie: het is niet het mens-zijn, wat de mens waardig maakt, maar het vermogen om, als redelijk wezen, moreel te handelen op basis van universeel geldige principes.⁷² Waardigheid is bij Kant niet louter een gegeven, maar een eigenschap die gerealiseerd moet worden door moreel gedrag. De kantiaanse waardigheid verwijst dus niet naar waardigheid als een ontologische eigenschap van elke mens, maar als een normatieve vereiste.⁷³

Tegen het einde van de achttiende eeuw begon het begrip waardigheid, mede dankzij de uitwerking ervan door Kant, ook een centrale rol te spelen in het juridische domein.

⁶⁹ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785); *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, red. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 78.

⁷⁰ Sensen, “Kant’s Conception of Human Dignity,” *Kant-Studien* 100, nr. 30 (2003): 309–331.

⁷¹ S. J. Kerstein, “Dignity and Preservation of Personhood,” in *Humiliation, Degradation, Dehumanization: Human Dignity Violated*, red. P. Kaufmann, H. Kuch, C. Neuhäuser, en E. Webster (Dordrecht: Springer, 2011), 231–241.

⁷² C. Taylor, *The Sources of the Self* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

⁷³ P. Kaufmann, “Dignity and Preservation of Personhood,” in *Humiliation, Degradation, Dehumanization: Human Dignity Violated*, red. P. Kaufmann, H. Kuch, C. Neuhäuser, en E. Webster (Dordrecht; New York: Springer, 2011), 231–241.

Hoewel het begrip niet expliciet voorkomt in de verhandelingen over de rechten van de mens en de burger, vormt het desalniettemin een constant referentiepunt voor reflectie en benadering van een mogelijke definitie van de essentie van de mens als rechtssubject. Denk in dit verband aan de *Virginia Declaration of Rights* van 12 juni 1776, waarin wordt verwezen naar rechten die inherent zijn aan het lidmaatschap van de mens in de samenleving, aan de Amerikaanse *Declaration of Independence* van 4 juli 1776, waarin wordt gesteld dat alle mensen onvervreembare rechten bezitten, aan de grondwet van Pennsylvania van 28 september 1776, waarin wordt gesproken over natuurlijke rechten, en tenslotte aan de *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* van 26 augustus 1789, waarin wordt verwezen naar de natuurlijke en onvervreembare rechten van de mens (*droits naturels et imprescriptibles*). Hoewel deze documenten het begrip waardigheid niet expliciet benoemen, is de diepgaande invloed van reflectie op de menselijke essentie duidelijk aanwezig in de opzet en inhoud van deze juridische teksten.⁷⁴

Door de mens niet tot een object te reduceren, ontstaat de mogelijkheid om de mens te onderscheiden van de handeling die hij heeft verricht. Deze scheiding — essentieel voor het onvoorwaardelijk erkennen van menselijke waardigheid — werd reeds in de gereformeerde theologie van Martin Luther (1483–1546) doordacht in de vorm van het onderscheid tussen persoon en werk.

Dit onderscheid maakt een respectvolle houding mogelijk, zelfs ten aanzien van personen die zich schuldig hebben gemaakt aan ernstige misdrijven. Dit is gebaseerd op het Bijbelse principe de zondaar lief te hebben, maar de zonde te haten, waarbij de morele agent wordt losgekoppeld van de daad. Op deze wijze wordt de menselijke waardigheid gevrijwaard van een volledige identificatie met moreel falen, en ontstaat een theologisch en ethisch kader waarin barmhartigheid, vergeffenis en morele verantwoording krijgt zonder de persoon te ontmenselijken.⁷⁵

⁷⁴ Motoca, *Human Dignity*.

⁷⁵ K. Lenart-Ktoś, "The Perception of, en Respect for, Prisoners' Dignity among Prison Service Officers," *Rozprawy Spoleczne/Social Dissertations* 13, nr. 4 (2019): 83–95.

De antropocentrische visie op waardigheid, waarin autonomie centraal staat, vormde een belangrijke basis voor latere ethische theorieën die de nadruk leggen op zelfbewustzijn, zelfbeschikking en cognitieve vermogens als voorwaarden voor morele status. Tot de meest prominente hedendaagse vertegenwoordigers van dit functionele waardigheidsbegrip behoren Tristram Engelhardt, Jürgen Habermas en Peter Singer.⁷⁶ Voor deze filosofen zijn ‘mens’ en ‘persoon’ geen synoniemen. Terwijl ‘mens’ verwijst naar het behoren tot de soort *Homo sapiens*, is ‘persoon’ een status die wordt verkregen door het ontwikkelen of verwerven van specifieke eigenschappen. Deze status kan ook weer verloren gaan tijdens het leven. Het idee dat menselijke waardigheid voortkomt uit rationeel bewustzijn en vrije wil, sluit echter alle mensen uit die niet over deze vermogens beschikken, zoals ongeboren kinderen, mensen met een verstandelijke beperking of mensen met ernstige dementie.⁷⁷

Hoewel sommige auteurs binnen dit kader pleiten voor een zekere mate van afgeleid respect op basis van sociale conventies of emotionele relaties, wordt waardigheid hier niet langer opgevat als universeel of onvervreemdbaar omdat deze sterk afhangt van de culturele en contextuele factoren.⁷⁸⁷⁹

Een aspect van de menselijke natuur dat in de afgelopen decennia steeds nadrukkelijker naar voren is gebracht in het denken over menselijke waardigheid — met name binnen de Europese context — is menselijke kwetsbaarheid.⁸⁰ Dit concept verwijst naar de inherente ontvankelijkheid voor schade, lijden of beperkingen op fysiek, emotioneel, sociaal en existentieel vlak. Kwetsbaarheid wordt daarbij niet enkel gezien als een tekort of als een negatieve toestand, maar juist als een fundamenteel kenmerk van het mens-zijn dat waardigheid zichtbaar maakt. Het confronteert ons met de grenzen van autonomie en

⁷⁶ J. Habermas, *The Future of Human Nature*, trans. Hella Beister, Max Pensky, en William Rehg (Cambridge: Polity, 2003); P. Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999);

P. Singer, *The Life You Can Save* (New York: Random House, 2009).

⁷⁷ J. Harris, “The Concept of the Person and the Value of Life,” in *Personhood en Health Care*, International Library of Ethics, Law, and the New Medicine, vol. 7 (Dordrecht: Springer, 1999).

⁷⁸ H. T. Engelhardt Jr., *The Foundations of Ethics*, 2nd red. (New York: Oxford University Press, 1996).

⁷⁹ P. Singer en H. Kuhse, “Ethics and the Limits of Tolerance,” *Journal of Medicine and Philosophy* 19 (1994): 129–145; F. Patterson en W. Gordon, “The Case for the Personhood of Gorillas,” in *The Great Ape Project: Beyond Human Equality*, red. P. Cavalieri en P. Singer (New York: St. Martin’s Press, 1993), 58–79.

⁸⁰ J. D. Rendtorff, “Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw: Autonomy, Dignity, Integrity and Vulnerability – Towards a Foundation of Bioethics en Biolaw,” *Medicine, Health Care en Philosophy* 5, nr. 3 (2002): 235–244.

roept op tot erkenning van de menselijke waardigheid — juist in situaties van afhankelijkheid.⁸¹

Het idee dat kwetsbaarheid de waardigheid van het individu bevestigt, staat in scherp contrast met filosofische opvattingen die morele status koppelen aan autonomie, rationaliteit of cognitieve vermogens. Binnen dergelijke kaders wordt kwetsbaarheid, als uitdrukking van afhankelijkheid of beperking, vaak geïnterpreteerd als een verlies aan waardigheid. Dit spanningsveld werpt de vraag op hoe menselijke waardigheid erkend kan worden in omstandigheden waarin autonomie afwezig of sterk beperkt is.

Zorgethica en feministisch filosofe Erinn Gilson biedt een belangrijk antwoord hierop door een onderscheid te maken tussen twee vormen van kwetsbaarheid: ontologische kwetsbaarheid en situationele kwetsbaarheid. Ontologische kwetsbaarheid is een fundamenteel kenmerk van het mens-zijn en vloeit voort uit onze lichamelijke, sterfelijkheid en sociale afhankelijkheid. Situationele kwetsbaarheid ontstaat uit specifieke omstandigheden zoals armoede, ziekte, geweld of sociale uitsluiting — factoren die een bedreiging vormen voor de menselijke waardigheid.⁸² Door deze differentiatie kan kwetsbaarheid analytisch worden opgevat als context- en situatiegebonden, waardoor het mogelijk wordt om verschillen in zorg- en beschermingsbehoeften te verklaren zonder de inherente waardigheid van het individu ter discussie te stellen. Ontologische en situationele kwetsbaarheid maakt het mogelijk om de ander te ontmoeten, om die ander te ontvangen en erop te reageren. Het stelt ons in staat om ons bewust te zijn van anderen en hun waardigheid, en om het risico te nemen elkaar werkelijk te ontmoeten en te erkennen. Dit betekent niet dat iemand nu al verwond is of schade heeft opgelopen, maar juist dat iemand kán worden gekwetst. Die kwetsbaarheid verwijst het naar openstaan voor de ander. Zoals filosofe Martha Nussbaum, grondlegger van de ‘capabilities benadering’, benadrukt, vraagt kwetsbaarheid niet alleen om compassie, maar vooral om een morele verantwoordelijkheid tot ondersteuning, met name wanneer mensen hun autonomie verliezen of hun belangen niet zelfstandig kunnen behartigen. Binnen dit perspectief, dat aansluit bij een relationeel waardigheidsbegrip, wordt waardigheid niet herleid tot

⁸¹ R. E. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Re-Analysis of Our Social Responsibilities* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

⁸² E. Gilson, *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice* (London: Routledge, 2016).

individuele autonomie. Integendeel, zij wordt opgevat als iets dat tot stand komt en groeit binnen relaties van zorg, wederkerigheid en sociale rechtvaardigheid.⁸³ Waardigheid wordt hier niet opgevat als louter een individueel kenmerk, maar als een kwaliteit die verankerd is in de samenleving als geheel en die tot uitdrukking komt in zorgzame, rechtvaardige en wederkerige sociale relaties.

Het erkennen van menselijke kwetsbaarheid als fundament van waardigheid — in plaats van als een aantasting ervan — is essentieel voor een rechtvaardige samenleving. In sociaal beleid en gezondheidszorg speelt kwetsbaarheid dan ook een centrale rol bij het formuleren van rechten en beschermingsmechanismen (WHO, Council of Europe, UNESCO, Nuffield Council on Bioethics, United Nations).⁸⁴ Zij vormt vaak het uitgangspunt voor een rechtvaardige verdeling van zorg en middelen en biedt daarmee een concrete waarborg voor de menselijke waardigheid.

Neal verdiept dit perspectief door kwetsbaarheid niet alleen te beschouwen als een universeel kenmerk van de menselijke conditie — zoals bijvoorbeeld Gilson dat doet — maar ook als verbonden met de menselijke behoefte aan relationaliteit en een existentiële oriëntatie op het transcendente. Volgens Neal ligt de waardigheid van de mens in de dynamiek tussen afhankelijkheid van anderen en het verlangen naar iets dat het alledaagse overstijgt.⁸⁵ In deze benadering verschijnt menselijke waardigheid als een

⁸³ M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011).

⁸⁴ World Health Organization, *Standards and Operational Guidance for Ethics Review of Health-Related Research with Human Participants* (Geneva: WHO Document Production Services, 2011), accessed September 12, 2016, <https://www.who.int/publications/i/item/9789241502948>; European Commission, *Implementation of the Action Plan on Protecting Vulnerable Persons in the Context of Migration and Asylum in Europe (2021–2025)*; UNESCO, *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*, October 19, 2005 (Paris: UNESCO), accessed September 12, 2016, <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001428/142825e.pdf#page=80>; UNESCO United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (2005) *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*, 19th October, Paris: UNESCO. Available at: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001428/142825e.pdf#page=80>; Nuffield Council on Bioethics, *The Ethics of Research Related to Healthcare in Developing Countries* (London: Nuffield Council on Bioethics, 2002), accessed September 12, 2016, <http://nuffieldbioethics.org/project/research-developing-countries/>; United Nations, *Convention for the Amelioration of the Condition of the Wounded, Sick and Shipwrecked Members of Armed Forces at Sea*, UNTS, 1949.

⁸⁵ Mary Neal, “‘Not Gods But Animals’: Human Dignity and Vulnerable Subjecthood,” *Liverpool Law Review* 33, nr. 3 (2012).

relationeel en procesmatig fenomeen, dat niet voortkomt uit autonomie, maar juist ontstaat uit de spanning tussen verbondenheid en transcendentie.⁸⁶

Wanneer we het antropocentrische paradigma evalueren, dan zien we een fundamentele tekortkoming, namelijk dat het paradigma van menselijke waardigheid in de overheersing van een functionele benadering ligt, waarin de menselijke persoon in essentie wordt gereduceerd tot haar rationaliteit, autonomie en productieve vermogens.⁸⁷ Hierdoor verschuift het begrip van een onvoorwaardelijke, universele eigenschap naar een voorwaardelijke status, afhankelijk van vermogens die binnen een bepaalde sociaal-culturele context als waardevol worden erkend, zoals cognitieve capaciteiten, zelfbeschikking of maatschappelijke zelfstandigheid. Ook een meer relationele benadering gaat uit van een sociale context van interrelationele netwerken. Hoewel functionele eigenschappen bepaalde aspecten van persoonlijke status kunnen reflecteren, blijven zij secundaire uitdrukkingen van een dieperliggende en fundamentele realiteit. Zoals Thomas van Aquino treffend stelt: “Het zijn niet de vermogens die de persoon tot persoon maken, maar de persoon die deze vermogens bezit juist omdat hij persoon is.”⁸⁸

1.1.4 Ethische- of morele paradigma

Binnen het morele waardigheidsparadigma wordt menselijke waardigheid niet uitsluitend beschouwd als een inherente en onvervreembare eigenschap van de persoon, maar ook als een status die wordt verworven door vrije, bewuste en moreel verantwoorde handelingen.⁸⁹ In deze visie is waardigheid geen aangeboren gegeven, maar een eigenschap die tot stand komt binnen het morele leven van de mens. Als rationeel en vrij

⁸⁶ Ondanks het erkennen van de universele menselijke waardigheid als een van de meest gebruikte concepties, ook binnen het mensenrechtendiscours, appelleert Neal het concept te vervangen door een ander ethisch principe (zoals de heiligheid van het menselijk leven om de intrinsieke waarde van alle mensen te rechtvaardigen).

⁸⁷ L. Palazzani, *Essere umano o persona? Persona potenziale o persona possibile? In Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, o.c.; L. Palazzani, “I significati del concetto filosofico di persona e implicazioni nel dibattito bioetico e biogiuridico attuale sullo statuto dell’embrione umano,” in *Beyond Therapy, Biotechnology en the Pursuit of Happiness*, Pontificia Academia Pro Vita (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998).

⁸⁸ Thomas van Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 69: “Agere sequitur ad esse in actu”; zie ook *In III Sententiarum*, d. 3, q. 2, a. 1.

⁸⁹ K. Wojtyła, *The Acting Person* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979).

wezen draagt de mens de verantwoordelijkheid om zijn eigen waardigheid waar te maken door bewust, vrij en deugdzaam te leven.⁹⁰ Een waardig persoon is dus de mens, die handelt in overeenstemming met de morele wet. Hij doet dat niet door een uitwendige verplichting, maar vanuit een innerlijk streven naar de vervolmaking – ofwel floreren – die de intrinsieke waardigheid van de menselijke natuur kenmerkt als een innerlijke verwezenlijking van de menselijke bestemming.⁹¹ Deze vervolmaking krijgt gestalte in de ontwikkeling van een deugdzaam karakter dat tot stand komt door het bewuste en herhaalde handelen van de persoon.⁹² Vandaar de term ‘moreel’ (afgeleid van mores, gewoonte), die verwijst naar wat wordt bereikt door gewoonten of herhaaldelijk gedrag. Morele waardigheid veronderstelt het bestaan van een *telos* – een einddoel of bestemming – die niet van buitenaf wordt opgelegd, maar voortkomt uit de rationele en morele structuur van de menselijke natuur zelf. Het is aan ieder individu, in de uitoefening van zijn vrijheid, om deze bestemming te verwezenlijken. In deze visie is morele waardigheid geen louter abstract beginsel, maar een concrete, belichaamde werkelijkheid die het resultaat is van de keuzes, het gedrag en de levenswandel van de mens. Het is een waardigheid die niet enkel erkend moet worden, maar die geleefd en gerealiseerd moet worden in en door het morele handelen.⁹³

In de klassieke Oudheid werd de *telos* van de mens opgevat als het bereiken van het goede leven (*eudaimonia*): een toestand van innerlijke harmonie, morele volmaaktheid en existentiële vervulling. Deze vervulling kwam tot stand via een proces van zelfverwerkelijking (*aretè*), dat berustte op de ontwikkeling van deugden — karaktereigenschappen die het morele handelen vormgeven en verfijnen. Cicero stelde dat de beoefening van de deugden de mens tot goddelijke waardigheid verheft en hem gelijk maakt aan de goden.⁹⁴ Aristoteles zag de menselijke waardigheid in het vermogen om, door rede en wil, een deugdzaam leven te leiden. In zijn *Ethica Nicomachea* benadrukte hij vooral de centrale rol van *phronèsis*, of praktische wijsheid — de

⁹⁰ R. Spaemann, *Persons: The Difference Between ‘Someone’ and ‘Something’* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

⁹¹ Beyleveld en Brownsword, *Human*.

⁹² S. Pinckaers et al., *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2012).

⁹³ A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981).

⁹⁴ Cicero *De Officiis*, (I, 11), op. cit., 10; zie ook M. T. Griffin en E. M. Atkins, red., *Excerpt* (1960).

intellectuele deugd die het mogelijk maakt om in concrete situaties het juiste midden te vinden tussen twee uitersten. Deze praktische wijsheid stelt de mens in staat moreel juiste keuzes te maken met het oog op het bereiken van *eudaimonia* en vormt daarmee de kern van een waardig leven.⁹⁵

Middeleeuwse auteurs onderscheidden een intrinsieke waardigheid, eigen aan de menselijke natuur, die onvervreemdbaar en onverminderd is, en een morele waardigheid die afhankelijk is van de wijze waarop elke mens zijn vrijheid inzet, door al dan niet te handelen volgens de door God gegeven natuurlijke wet. Deze wet werd niet als een externe dwang gezien, maar als een richtlijn die de mens helpt zijn ware natuur te voltooien. Augustinus sprak over een ongelijke waardigheid onder de mensen: de zondige mens bezit niet de waardigheid die zijn menselijke natuur toekomt door zijn vrijheid verkeerd te gebruiken en slaaf te worden van wereldse lusten.⁹⁶

Op vergelijkbare wijze onderscheidt Thomas van Aquino binnen de menselijke waardigheid een onvervreemdbaar en intrinsieke waardigheid die voortvloeit uit het feit dat de mens geschapen is naar het beeld van God (Imago Dei) en een morele waardigheid die wordt gerealiseerd door het nastreven naar het morele goed en het cultiveren van deugden. Morele waardigheid impliceert een goed mens te zijn.⁹⁷ De mens werd geacht moreel te groeien door zich te richten naar de rede, en zich niet te laten leiden door instincten, passies of irrationele verlangens.⁹⁸

Vanaf de Renaissance verschuift het begrip van een waardig leven door gehoorzaamheid aan een goddelijke orde naar de vrijheid en autonomie van het individu om zijn eigen levensweg te kiezen en vorm te geven.⁹⁹ Vanaf dit tijdperk komt voor het eerst op duidelijke wijze het idee van *homo faber* naar voren: de mens als bouwer en architect van zijn eigen lot. Deze opvatting van de mens werkt ook terug op het begrip waardigheid, waarbij het ontologisch karakter ervan wordt losgelaten. In plaats daarvan wordt dit

⁹⁵ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vert. Charles Hupperts en Bartel Poortman (2005).

⁹⁶ Augustine, *The City of God against the Pagans*, vert. R. W. Dyson (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

⁹⁷ Thomas van Aquino, *Summa Teológica*, c. 29, a.1; a.3.

⁹⁸ E. Reinhardt, "Reconstructive Justice: Public Health Policy to End Mass Incarceration," *New England Journal of Medicine* 38 (2023): 559–564; J. Reinhardt, "Human Rights, Human Nature, and the Feasibility Issue," in *Human Rights and Human Nature*, red. D. M. Albers, Th. Hoffmann, en J. Reinhardt (Berlin/Heidelberg/New York: Springer, 2014), 139–160.

⁹⁹ M. Lebech, "What Is Human Dignity?" *Maynooth Philosophical Papers* 2 (2004): 59–69.

gekoppeld aan de mate waarin de mens er, door zijn handelen, in slaagt zijn maatschappelijke aanzien te vergroten en zo een waarde wordt die tegenover anderen veroverd moet worden.¹⁰⁰

Deze focus op autonomie en zelfbeschikking impliceert echter niet dat menselijke waardigheid losstaat van ethische normen. Net als in de klassieke Oudheid en de Middeleeuwen blijft de overtuiging bestaan dat morele waardigheid verloren kon gaan wanneer men zich niet aan de morele wet hield of zich onethisch gedroeg.

Deugdzaamheid en zelfverwezenlijking worden daarbij beschouwd als essentiële voorwaarden voor het realiseren van de ware waarde van het menselijk bestaan.¹⁰¹

Dit Renaissance-ideaal van waardigheid als verantwoorde zelfverwerkelijking kreeg verdere verdieping binnen het natuurrechtelijk denken van de 17e eeuw door het werk van de Duitse rechtsgeleerde Samuel von Pufendorf (1632–1694). Deze auteur is de eerste die de idee van waardigheid fundamenteel verbindt met het concept van vrijheid als onderscheidend kenmerk van de menselijke essentie. Wat de mens waardigheid verleent, is zijn morele vrijheid. Waardigheid is een wezenlijk kenmerk van de mens, omdat hij het enige wezen is dat in staat is grenzen te stellen aan zijn eigen handelen en zich te houden aan vastgestelde wetten. Aangezien de mens een moreel handelend wezen is, komt hem waardigheid toe.¹⁰² Deze interpretatie van waardigheid vormt een voorafspiegeling van de opvatting die tijdens de Verlichting werd uitgewerkt door Immanuel Kant (zie Antropocentrisch Paradigma).

Ook beschouwde Pufendorf menselijke waardigheid als nauw verbonden met vrijheid. Hij legde de nadruk op de morele verantwoordelijkheid die daarmee gepaard gaat. Vrijheid is volgens hem geen absolute autonomie, maar staat altijd in relatie tot de plichten die voortvloeien uit de menselijke rede en de sociale natuur van de mens. Morele waardigheid is daarmee niet slechts een persoonlijke waarde, maar een normatief principe dat het fundament vormt voor rechten, plichten en sociale rechtvaardigheid.¹⁰³

¹⁰⁰ Motoca, *Human Dignity*.

¹⁰¹ Pico della Mirandola, "Dignity of Man," 224–225.

¹⁰² Motoca, *Human Dignity*.

¹⁰³ Onder deze onschendbare natuurlijke rechten vallen het recht op leven, het recht op gezondheid of het recht op lichamelijke integriteit op, naast het recht om te kunnen genieten van natuurlijke goederen en goederen van conventionele aard, zoals het recht op betaald werk en eigendom.

De menselijke autonomie wordt begrensd door de morele normen die voortvloeien uit de menselijke natuur. Deze verplichten de mens tot het behoud van menselijk leven, zelfontwikkeling, eerbied voor God en een rechtvaardige, vreedzame omgang met anderen. Morele waardigheid is volgens Pufendorf dan ook geen louter individuele eigenschap, maar een normatief principe dat de grondslag vormt voor rechten, plichten en sociale rechtvaardigheid.

Morele waardigheid komt dus alleen tot stand binnen sociale relaties. De mens heeft anderen nodig om deugden te ontwikkelen en zijn morele roeping te realiseren — een kerninzicht van het relationele paradigma. In deze wederkerige dynamiek gaan persoonlijke ontplooiing en sociale verantwoordelijkheid samen op: waardigheid krijgt gestalte wanneer men niet alleen zichzelf ontwikkelt, maar ook actief bijdraagt aan het welzijn van anderen.¹⁰⁴ Filosofen als Jürgen Habermas, Martha Nussbaum en Charles Taylor benadrukken dat waardigheid fundamenteel relationeel is: zij ontstaat en wordt zichtbaar in de wijze waarop mensen elkaar tegemoet treden, respecteren en elkaars autonomie en kwetsbaarheid erkennen.¹⁰⁵ Respect voor de ander vormt zo de morele grondslag van een rechtvaardige samenleving waarin iedere persoon ruimte krijgt om te groeien. In dit licht is morele waardigheid onlosmakelijk verbonden met respect als erkenning van de ander als moreel subject, bezielde met intrinsieke waarde — los van persoonlijke eigenschappen of sociale status. Het accent verschuift daarmee van een individuele moraal naar een sociale ethiek van wederzijdse erkenning, zorg en gerechtigheid. Respect betekent hier een fundamentele erkenning van de ander die de mens benadert als moreel subject, begiftigd met een intrinsieke waarde, onafhankelijk van diens individuele eigenschappen of sociaal-culturele omstandigheden.¹⁰⁶

In de huidige tijd wordt morele waardigheid gekoppeld aan de erkenning van ieders vermogen om autonome beslissingen te nemen en zijn of haar vrijheid uit te oefenen, binnen de grenzen van respect voor anderen. Daarnaast houdt morele waardigheid

¹⁰⁴ A. Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* (Cambridge, MA: MIT Press, 1995).

¹⁰⁵ J. Habermas, *Future of Human Nature*; P. Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); P. Singer, *The Life You Can Save* (New York: Random House, 2009); M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: The Tanner Lectures on Human Values* (Cambridge, MA: Harvard University Press, Belknap Press, 2006); C. A. Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991).

¹⁰⁶ M. Rosen, "Dignity: The Case Against," in *Understanding Human Dignity*, red. C. McCrudden (Oxford: Oxford University Press, 2013).

verband met de mogelijkheid voor ieder individu om zich volledig te ontwikkelen en een waardig leven te leiden, met toegang tot kansen en middelen die het welzijn bevorderen. Omdat morele waardigheid verworven wordt via de eigen handelingen, kent ze verschillende gradaties. In bepaalde gevallen kan een individu zelfs onder een minimale norm van morele waardigheid zakken als gevolg van gedragingen die in strijd zijn met de morele wet.¹⁰⁷ Wie handelt vanuit integriteit, verantwoordelijkheid en moreel bewustzijn, verdiept en versterkt zijn morele waardigheid; daarentegen ondermijnt degene die zijn rede misbruikt of nalaat moreel te handelen deze. Morele waardigheid is dus geen statisch, maar een dynamisch en ontwikkelingsgericht gegeven dat zich in het levensverloop manifesteert en wordt verworven. Morele waardigheid veronderstelt daarmee een verplichting tot morele zelfontplooiing. Deze verplichting manifesteert zich in het streven naar het goede leven, dat vorm krijgt via moreel gedrag. Dit gedrag is niet neutraal of universeel, maar wordt geïnformeerd en gedragen door de waarden en opvattingen binnen een bepaalde cultuur die bepalen welke gedragingen als moreel voortreffelijk worden beschouwd, welke karaktereigenschappen worden aangemoedigd, en hoe morele groei en waardigheid tot uiting mogen komen.

1.1.5 Relationele- of sociologische paradigma

Vanuit het relationele paradigma is waardigheid geen slechts individuele eigenschap, maar een morele status die tot uitdrukking komt binnen een netwerk van sociale, juridische en culturele relaties. In tegenstelling tot benaderingen die menselijke waardigheid funderen in individuele eigenschappen zoals autonomie, rationaliteit, prestaties of morele volmaaktheid, vertrekt het relationele paradigma vanuit het inzicht dat waardigheid geworteld is in de erkenning die de mens ontvangt binnen de gemeenschap waarvan hij deel uitmaakt en waarmee hij zijn leven deelt.¹⁰⁸

Relationele waardigheid benadrukt de relationele dimensie van de menselijke persoon en, hiermee verbonden, het belang van onderlinge afhankelijkheid en solidariteit voor het

¹⁰⁷ J. Seifert, *The Philosophical Diseases of Medicine en Their Cure: Philosophy en Ethics of Medicine; 1: Foundations* (Berlin: Springer, 2004), 82.

¹⁰⁸ Christopher McCrudden, "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights." *European Journal of International Law* 19, nr. 4 (2008): 655–724; Miller, S. C. "Reconsidering Dignity Relationally." *Ethics en Social Welfare* 11, nr. 2 (2017): 108–121.

waarborgen en beschermen van menselijke waardigheid. Vanuit dit perspectief kan menselijke waardigheid slechts ten volle tot uiting komen wanneer zij door de gemeenschap wordt erkend en gerespecteerd.¹⁰⁹

Binnen het relationele paradigma kunnen twee fundamenteel verschillende benaderingen worden onderscheiden.

De eerste benadering ziet waardigheid als een sociaal toegekende status, gebaseerd op culturele, morele of politieke normen binnen een bepaalde samenleving. Deze benadering mist een stabiele grondslag, omdat wat als waardig wordt beschouwd, kan variëren op basis van de maatschappelijke situatie. Vaak worden toevallige kenmerken—zoals etnische afkomst, sociale functie of status, gedrag of bijdrage aan de samenleving—verheven tot bepalende criteria voor het toekennen van waardigheid. Deze visie sluit nauw aan bij het antropocentrische paradigma en schiet tekort als basis voor een onvoorwaardelijke plicht om elk menselijk individu te respecteren en te beschermen. Integendeel: waardigheid is in deze benadering sterk afhankelijk van de morele gevoeligheid van de samenleving om mensen te erkennen en hun rechten te waarborgen. Hierdoor bestaat het risico dat waardigheid selectief wordt toegepast waarbij kwetsbare of afhankelijke mensen, evenals bepaalde sociale groepen uitgesloten kunnen worden van morele erkenning.

Een tweede benadering ziet waardigheid als een intrinsieke eigenschap die gestalte krijgt in de wederzijdse erkenning, verbondenheid en afhankelijkheid tussen mensen.^{110 111} Het gaat niet om een waardigheid die door externe omstandigheden wordt toegekend, maar om één die geworteld is in de fundamentele sociale natuur van de mens.¹¹² De menselijke waardigheid is hier intrinsiek, maar zij veronderstelt altijd de erkenning van de ander: zonder intersubjectieve bevestiging wordt waardigheid bedreigd of ontkend.

¹⁰⁹ A. Zylberman, "The Relational Structure of Human Dignity." *Australasian Journal of Philosophy* 96, nr. 4 (2018): 738–752; Motoca, *Human Dignity*.

¹¹⁰ K. Dicke, "The Founding Function of Human Dignity in the Universal Declaration of Human Rights," in *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, red. D. Kretzmer en E. Klein (The Hague: Kluwer Law International, 2002).

¹¹¹ Zylberman, "The Relational Structure"; M. Rosen, *Dignity: Its History en Meaning* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012).

¹¹² J. E. J. M. van Heijst, "Dignity as a Relational Concept: Arguments Pro en Contra from the Ethics of Care," in *Bodiliness en Human Dignity: An Intercultural Approach / Leiblichkeit und Menschenwürde. Interkulturelle Zugänge*, red. H. M. J. Goris (2006), 89–99.

Deze tweede benadering kent diepe historische wortels. Al in de klassieke Oudheid definieerde Aristoteles de mens als *zoon politikón* — een politiek wezen — en stelde hij dat menselijke bloei slechts mogelijk was binnen de polis, de gemeenschap.¹¹³ Volgens hem kon de mens floreren en zijn geluk bereiken slechts in en door relaties met anderen, waarin vriendschap (*philia*), wederzijdse erkenning en morele vorming centraal stonden.¹¹⁴ Hoewel zijn visie een hiërarchisch mensbeeld kende waarin vrouwen, slaven en ‘barbaren’ werden uitgesloten, was het fundamentele inzicht dat menselijke vervulling slechts relationeel mogelijk is een voorloper van het relationele waardigheidsbegrip. In de Middeleeuwen werd dit relationele inzicht verdiept binnen het christelijke denken. Denkers als Augustinus en Thomas van Aquino benadrukten dat de mens zijn volmaaktheid slechts kon bereiken in relatie tot God en tot de naaste.¹¹⁵ Liefde (*caritas*) en gemeenschap werden beschouwd als wezenlijke dimensies van het menselijk bestaan. Hoewel het theologisch kader vaak de nadruk legde op individuele zielenheil en morele orde, werd relationaliteit impliciet een fundament van menselijke waardigheid in latere tijden.

In de twintigste eeuw kreeg deze visie een krachtige herformulering binnen het personalistische denken — een filosofische benadering die de menselijke persoon centraal stelt in ethiek, politiek en sociale filosofie. Het personalisme, geïnspireerd door het christelijke mensbeeld, ziet de mens als wezenlijk sociaal: een persoon kan zich niet volledig ontplooien los van anderen. Door zijn spirituele natuur is de mens geroepen tot een persoonlijke relatie met God, zijn uiteindelijke bestemming. Deze transcendente roeping ligt ten grondslag aan de inherente waardigheid van de menselijke persoon.¹¹⁶ De relaties met medemens en de wereld ontleen betekenis aan deze fundamentele roeping. Daaruit volgt een fundamentele normatieve conclusie: menselijke waardigheid veronderstelt maatschappelijke condities die het mogelijk maken om als persoon te leven en zich te ontplooien. Deze omvatten niet alleen materiële omstandigheden — zoals

¹¹³ Aristoteles, *Politika [The Politics]* (London: Penguin Classics, 1995).

¹¹⁴ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vert. Charles Hupperts en Bartel Poortman (2005).

¹¹⁵ Augustinus, *De civitate Dei [The City of God]*, vert. H. Bettenson (London: Penguin Classics, 2003); zie ook *Prima Pars (I), Quaestio 93, Articulus 6; (II-II), Quaestio 23, Articuli 1–8*.

¹¹⁶ F. Giglio, “Bioethical Perspective of Ontologically-Based Personalism,” *BIOETHICS Update* 3 (2017): 59–73.

voedsel, onderdak en gezondheidszorg — maar ook spirituele en culturele voorwaarden: vrijheid van geweten, zingeving, en participatie aan gemeenschapsvorming.¹¹⁷

Door de nadruk te leggen op de sociale dimensie van menselijke waardigheid, komt de onderlinge interactie en wederzijdse afhankelijkheid tussen mensen centraal te staan. Dit staat in contrast met een wijdverbreide opvatting in de hedendaagse samenleving, waarin (zorg)afhankelijkheid vaak wordt beschouwd als een verlies aan waardigheid. Door de nadruk te leggen op de sociale dimensie van menselijke waardigheid, wordt duidelijk dat deze niet louter een individuele aangelegenheid is, maar ook een sociale opdracht.

Mensen worden opgeroepen om in hun handelen deze wederzijdse verantwoordelijkheid concreet gestalte te geven.¹¹⁸ Relationele waardigheid vormt in dit opzicht de basis voor een ethiek van institutionele verantwoordelijkheid, waarbij maatschappelijke structuren niet neutraal zijn, maar de morele plicht hebben ieder mens te erkennen als drager van waardigheid en ervoor te zorgen dat iedereen daadwerkelijk de mogelijkheid heeft om als persoon te leven.¹¹⁹

Hierbij sluit het denken van De Lange aan, die benadrukt dat het begrip waardigheid niet primair gekoppeld is aan ‘prestatie’ of ‘zelfstandigheid’, maar dat het zich richt op het menselijke bestaan in al zijn kwetsbaarheid, afhankelijkheid en sociale verwevenheid.¹²⁰

In de 21e eeuw wint het relationele paradigma aan kracht binnen diverse normatieve kaders, zoals de zorgethiek, die de nadruk legt op zorg en wederzijdse afhankelijkheid. We vinden dit in de christelijke sociale leer, waarin solidariteit en subsidiariteit kernelementen zijn van relationele waardigheid en in interculturele mensenrechtenbenaderingen, die universele rechten situeren binnen culturele dialoog en wederzijds respect. Centrale stemmen in de hedendaagse ethiek en sociale filosofie, zoals Christopher McCrudden, David Hollenbach en Martha Nussbaum benadrukken dat de intrinsieke waarde van de menselijke persoon pas werkelijk gestalte krijgt wanneer deze sociaal wordt erkend, beschermd en bevestigd.¹²¹ Volgens deze auteurs vereist

¹¹⁷ E. Mounier, *Le personalisme* (Parijs: Presses Universitaires de France, 1950).

¹¹⁸ Motoca, *Human Dignity*.

¹¹⁹ M. Nussbaum, “Kant en the Capabilities Approach to Dignity,” *Ethical Theory en Moral Practice* 17, nr. 5 (2014): 875–892.

¹²⁰ Frits De Lange, *Waardigheid: Voor wie oud wil worden* (Kampen: Kok, 2010).

¹²¹ McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation,” 655–724; D. Hollenbach, “A Relational Understanding of Human Rights: Human Dignity in Social Solidarity,” *Emory Law Journal* 71 (2022): 1487; Nussbaum, *Creating Capabilities*.

waardigheid de aanwezigheid van sociale structuren die persoonlijke ontplooiing en onderlinge afhankelijkheid erkennen en ondersteunen. Relationele waardigheid houdt in dat menselijke kwetsbaarheid en afhankelijkheid niet als tekortkomingen of bedreigingen van waardigheid moeten worden beschouwd, maar als fundamentele en constitutieve aspecten van het menselijk bestaan die een morele oproep tot erkenning en zorg inhouden.¹²² Een leven met een ernstige ziekte of beperking, waarbij iemand mogelijk levenslang afhankelijk is van zorg en hulp van anderen, doet op geen enkele wijze afbreuk aan de fundamentele waardigheid van het menselijk bestaan. Integendeel, deze afhankelijkheid onderstreept juist de noodzaak om iemands waardigheid te respecteren en te bevestigen (zie ook Antropocentrisch paradigma).¹²³ Vanuit een relationeel perspectief komt de volle betekenis van menselijke waardigheid juist tot uitdrukking door de erkenning van kwetsbaarheid binnen de sociale gemeenschap.

De sociale dimensie van waardigheid krijgt formeel gestalte en structuur via instituties zoals het recht, de Staat, de economie, het onderwijs en de gezondheidszorg — domeinen die ingericht moeten zijn vanuit respect voor de menselijke waardigheid. Voor christenen is waardigheid als grondslag voor ethisch handelen onlosmakelijk verbonden met de mens- en wereldvisie die voortkomt uit het geloof. Wat ethisch op het spel staat, kan pas ten volle worden begrepen vanuit het geloof in de mens als beeld van God en zijn roeping tot gemeenschap en verantwoordelijkheid. Daarmee wordt de sociale opdracht tot waardigheid tevens een geloofsverantwoordelijkheid.

Binnen het relationele paradigma is waardigheid geen statisch bezit, of een eenzijdige morele aanspraak, maar een dynamisch proces van wederzijdse erkenning, geworteld in de intermenselijke verhouding. Wederzijdse erkenning vormt de ethische ruimte waarin waardigheid vorm krijgt. Deze wederkerigheid is geen symmetrische ruil of instrumentele uitwisseling, maar een fundamentele voorwaarde voor het tot stand komen van een rechtvaardige en humane samenleving. Door de ander als waardig te behandelen, geeft men tegelijk uitdrukking aan de eigen waardigheid.¹²⁴

¹²² J. B. , *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (New York en London: Routledge, 1993).

¹²³ Motoca, *Human Dignity*.

¹²⁴ Honneth, *The Struggle*.

Tegelijkertijd toont deze benadering ook aan hoe situaties van onrecht, vernedering of sociale uitsluiting het vermogen van een persoon kunnen aantasten om zijn eigen waardigheid te ervaren en tot uitdrukking te brengen. Dit bewustzijn van eigen waardigheid is cruciaal, omdat een noodzakelijke voorwaarde vormt voor het herkennen en respecteren van de waardigheid van anderen: alleen wie zichzelf als intrinsiek waardevol ervaart, in staat is diezelfde waarde ook in anderen te erkennen, te respecteren en te verdedigen.

1.2 Drie betekenissen

Uit de verschillende paradigma's van menselijke waardigheid kunnen drie betekenissen worden geïdentificeerd.

Allereerst is er de betekenis van *intrinsieke waardigheid* (“*Menschenwürde*”), die verwijst naar de fundamentele, inherente waardigheid die ieder mens bezit, louter op grond van zijn mens-zijn. Deze waardigheid is oorspronkelijk, aangeboren. En daarom onvoorwaardelijk, onvervreemdbaar en onafhankelijk van persoonlijke eigenschappen, moreel gedrag of maatschappelijke positie. Deze waardigheid vormt de morele basis voor universele mensenrechten en de plicht tot onvoorwaardelijk respect voor elke persoon. Vanuit theologisch perspectief is deze waardigheid geworteld in de overtuiging dat de mens geschapen is naar het beeld van God (*Imago Dei*), terwijl zij vanuit ontologisch oogpunt wordt beschouwd als een eigenschap van de persoonlijke status van de mens.

Ten tweede is er de betekenis van *toegekende waardigheid* die het dynamische en relationele aspect van waardigheid benadrukt en is contingent en contextueel: zij is afhankelijk van sociaal-culturele opvattingen over wat als waardig wordt beschouwd. Zij veronderstelt steeds een keuze ten aanzien van de criteria waarop waardigheid wordt gebaseerd, en vormt daarmee een conventionele en relationele dimensie van waardigheid. In deze zin is waardigheid geen statisch bezit, maar een voortdurend proces waarin mensen zichzelf en elkaar als waardig erkennen en behandelen.

Ten derde is er de betekenis van *verworven waardigheid*, die verwijst naar de wijze waarop waardigheid daadwerkelijk wordt gerealiseerd, beleefd en bevestigd. Dit kan plaatsvinden

door de ontwikkeling van morele deugden, persoonlijke vermogens of prestaties (verworven waardigheid), maar ook door erkenning en bevestiging door anderen binnen sociale relaties en culturele contexten (toegekende waardigheid).

Hoewel deze drie betekenissen een verschillende invulling geven aan het begrip waardigheid, sluiten zij elkaar niet uit. Integendeel, zij zijn diep met elkaar verweven. De intrinsieke waardigheid vormt de grondslag waarop verworven waardigheid kan rusten. Het is juist omdat ieder mens intrinsieke waarde bezit, dat zijn of haar morele ontwikkeling, maatschappelijke erkenning en persoonlijke ontplooiing zin en betekenis kunnen krijgen. Tegelijkertijd wordt de fundamentele waardigheid in de praktijk pas volledig zichtbaar en effectief wanneer zij sociaal erkend en bevestigd wordt in vormen van verworven waardigheid.

De visie op wat de mens waardigheid verleent, heeft directe implicaties voor de wijze waarop samenlevingen hun morele en juridische verplichtingen invullen. Uit elk waardigheidsparadigma vloeien normatieve verplichtingen voort om waardigheid te erkennen, te respecteren, te beschermen en actief te bevorderen. De aard en reikwijdte van deze verplichtingen verschillen echter afhankelijk van de wijze waarop waardigheid wordt geïnterpreteerd — als intrinsiek en onvoorwaardelijk, dan wel als relationeel en conditioneel. Daarmee zijn descriptieve en het prescriptieve aspecten van waardigheid onlosmakelijk met elkaar verbonden, en vormen zij samen het fundament voor ethische, juridische en maatschappelijke kaders waarin menselijke waardigheid als leidend beginsel fungeert.

1.3 Matrix

De onderstaande matrix biedt een overzicht van deze verschillende betekenissen van waardigheid, hun onderlinge samenhang, en hun betekenis binnen uiteenlopende paradigma's.

Toelichting op de Matrix:

De onderstaande matrix biedt een systematisch overzicht van hoe de vijf verschillende paradigma's menselijke waardigheid conceptualiseren in relatie tot de drie fundamentele betekenissen van waardigheid:

- Intrinsieke waardigheid (*Menschenwürde*) – de inherente, onvervreembare waarde van de mens louter op basis van zijn mens-zijn.
- Toegekende waardigheid – de erkenning van waardigheid door anderen of door de samenleving (extern perspectief).
- Verworven waardigheid – ontwikkeling van waardigheid via morele groei, prestaties of zelfverwerkelijking (intern perspectief).

In de matrix wordt weergegeven hoe sterk elk paradigma zich verhoudt tot de drie fundamentele betekenissen van waardigheid en de morele verplichtingen die daaruit volgen. Op die manier wordt zichtbaar hoe elk paradigma andere accenten legt op wat als bron, uitdrukking of voorwaarde van waardigheid wordt beschouwd.

De matrix kan gebruikt worden als een analytisch instrument om te verkennen welk waardigheidsbegrip – en met welke specifieke betekenis – impliciet of expliciet wordt toegepast bij morele, juridische of politieke beslissingen. Denk daarbij aan bio-ethische vraagstukken, mensenrechtenbeleid, sociale rechtvaardigheid of wetgeving inzake autonomie en zorg. Door te identificeren welk paradigma leidend is, kan men beter begrijpen welke morele verplichtingen of uitsluitingen hieruit voortvloeien, en waar mogelijke spanningen of blinde vlekken liggen.

Hieruit vloeit een morele plicht tot wederzijdse ondersteuning in de ontwikkeling van ieders waardigheid, waarbij niet alleen het individu verantwoordelijk is, maar ook de samenleving en haar instituties. In het bijzonder rust er op de staat een structurele verantwoordelijkheid om sociaal-politieke, economische en culturele voorwaarden te scheppen die mensen in staat stellen hun morele potentieel te realiseren en deugden te ontwikkelen (respect, ondersteuning, gelijke kansen, rechtvaardigheid).

Lezing van de Matrix:

Fundamentele/ Aangeboren Waardigheid: In het theologisch en ontologisch, ligt de nadruk sterk op de inherente, onvoorwaardelijke waardigheid van de persoon. Hieruit

vloeit een universele morele plicht tot respect voor elk menselijk leven, ongeacht diens kenmerken, omstandigheden of functionele kwaliteiten.

Het morele paradigma erkent eveneens de intrinsieke waarde van het menselijk leven, maar doet dit op grond van het intrinsieke vermogen — en de roeping — tot morele zelfvorming.

In de relationele en antropocentrische paradigma's speelt deze fundamentele waardigheid ook een rol, maar is verbonden aan de ontwikkeling van eigenschappen die als essentieel voor morele status worden beschouwd (antropocentrisch paradigma) of met het vermogen van de menselijk persoon om relaties aan te gaan.

Verworven Waardigheid staat centraal in het antropocentrische, morele en relationele paradigma, waar het menselijk gedrag, prestaties, en morele deugden de waardigheid kunnen vergroten.

Het antropocentrische paradigma, benadrukt de aanwezigheid van kenmerken als autonomie, redelijkheid of zelfbeschikking als kenmerkend voor de menselijke persoon. In deze benadering krijgt het menselijk leven morele betekenis wanneer het gepaard gaat met de mogelijkheid tot een vrij, zelfgestuurd bestaan. De morele verplichting is hier gericht op het respecteren en waarborgen van persoonlijke autonomie.

Het morele paradigma koppelt waardigheid aan morele ontplooiing door groeien in deugden die de mens tot volmaaktheid brengen. De prescriptieve betekenis is hier niet alleen universeel, maar dynamisch: zij richt zich op het bevorderen van morele integriteit, persoonlijke groei en menselijke vervulling. In het bijzonder rust er op de staat een structurele verantwoordelijkheid om sociaal-politieke, economische en culturele voorwaarden te scheppen die mensen in staat stellen hun morele potentieel te realiseren en deugden te ontwikkelen (respect, ondersteuning, gelijke kansen, rechtvaardigheid).

Toegekende waardigheid speelt een grote rol in het relationele paradigma, dat de nadruk legt op de sociale en intersubjectieve aard van waardigheid. Hieruit vloeit een morele plicht tot wederzijdse ondersteuning in de ontwikkeling van ieders waardigheid, waarbij niet alleen elk persoon, maar ook de samenleving en haar instituties verantwoordelijk is. Er rust in het bijzonder een verantwoordelijkheid op de staat om sociaal-politieke, economische en culturele voorwaarden te scheppen die mensen in staat stellen

Ook binnen het antropocentrische en het morele paradigma speelt toegekende waardigheid een betekenisvolle rol als een vorm van erkenning van eigenschappen en gedragingen die in de samenleving als waardig worden beschouwd. Deze erkenning is sterk afhankelijk van sociaal-culturele mensbeeld en de normen en waarden die daaruit voortvloeien.

In theologische en ontologische paradigma's is de nadruk eerder op het onvoorwaardelijke aspect van waardigheid dan op de erkenning door anderen.

Dit leidt tot een volgende, grove verdeling van paradigma's:

Oorspronkelijk	Gerealiseerd
Theologisch	Antropocentrisch
Ontologisch	Ethisch / moreel
	Relationeel / sociologisch

Tabel 1 Paradigma's van menselijke waardigheid

Als we deze verdeling verrijken met de betekenissen, ontstaat de volgende matrix, waarin de verschillende paradigma's hun "eigen kleur" krijgen. De zwartgedrukte teksten geven de kernbetekenissen van de paradigma's weer.

Matrix menselijke waardigheid

	Betekeningen	<i>Intrinsiek ("Menschenwürde")</i>	<i>Toegekend</i> <i>(extern - vanuit perspectief van de ander)</i>	<i>Verworven</i> <i>(intern - vanuit perspectief van het zelf)</i>
	Paradigma's			
Oorspronkelijk	<i>Theologisch</i>	T1 - Geworteld in het mens-zijn als Imago Dei Fundamenteel, universeel en onvervreemdbaar.	T2 Erkenning door God als centraal, niet door mensen. Waardigheid is door God toegekend goddelijke gave (genade): het kan niet worden verdiend (waardigheid kan ook ontkend worden).	T3 Gegeven door de speciale relatie van elke mens met God van af het begin van zijn bestaan. Kan niet afgenomen worden of verdwijnen (mens is altijd drager van beeld van God).
	<i>Ontologisch</i>	O4 - Geworteld in het mens-zijn als persoon: Fundamenteel, universeel en onvervreemdbaar.	O5 - Onafhankelijk van erkenning van anderen. Niemand kan waardigheid afnemen.	O6 - Kan niet worden verdiend. Het is eigen aan de menselijke natuur. Plicht om mensen te steunen in persoonlijke ontwikkeling.
Gerealiseerd	<i>Antropocentrisch</i>	A7 - Afhankelijk van de ontwikkeling/ Aanwezigheid van bepaalde eigenschappen als autonomie, rationaliteit of zelfbeschikking. Autonomie staat centraal.	A8 - Wordt toegekend op basis van wat eigenschappen die de samenleving als kern van waardigheid beschouwt. Eist vooral respect voor autonomie. instrumenteel gebruik van de mens.	A9 – Wordt verworven door aanwezigheid/ ontwikkeling van individuele eigenschappen (autonomie, redelijkheid of zelfbeschikking) en prestaties, uitoefening van vrije wil.
	<i>Ethisch / moreel</i>	E10 - Wortelt in menselijke capaciteit tot moreel handelen en zelfverwerkelijking.	E11 - Erkenning volgt uit morele integriteit of deugdzaam gedrag.	E12 - Door actieve morele vorming en deugdzaam gedrag waardoor de mens floreert.

	<i>Relationeel / sociologisch</i>	R13	R14 - Krijgt gestalte in sociale erkenning en verbondenheid. Erkenning in de relatie met anderen. Onderlinge afhankelijkheid en solidariteit.	R15 - Groei van waardigheid gebeurt via zorg, relaties, en wederkerige morele betrokkenheid. Erkenning in de relatie met anderen. Onderlinge afhankelijkheid en solidariteit.

2 Menselijke waardigheid in grondwetten, verdragen en rechtspraak in Europa

Patrick Garré

Ook binnen de Europese rechtspraak is menselijke waardigheid een fundamenteel begrip. Het verschijnt in grondwetten, internationale verdragen en rechterlijke uitspraken, en fungeert daar vaak als fundament waarop andere rechten vervolgens worden gebouwd. Tegelijk ontbreekt een eenduidige juridische definitie: wetgevers en rechters verwijzen naar waardigheid, maar vullen het begrip telkens anders in. Dit hoofdstuk onderzoekt hoe menselijke waardigheid zich heeft ontwikkeld tot een centraal en tegelijk betwist juridisch beginsel.

Eerst wordt een historisch overzicht gegeven van de opname van menselijke waardigheid in grondwetten en internationale mensenrechtenverdragen, van de vroege twintigste eeuw tot de naoorlogse mensenrechtenarchitectuur. Vervolgens wordt ingezoomd op de Europese context, met aandacht voor de rol van de Europese Unie, de Raad van Europa en hun respectieve hoven bij de interpretatie en toepassing van waardigheid in concrete zaken.

Daarna staat de rechtsliteratuur centraal en wordt gereflecteerd op de functies, sterktes en beperkingen van menselijke waardigheid als juridisch concept. Tot slot behandelt dit hoofdstuk de opkomst van *kwetsbaarheid* als aanvullend of alternatief normatief kader, en wordt onderzocht hoe waardigheid en kwetsbaarheid samen richting geven aan hedendaagse mensenrechtenbescherming.

2.1 Een kort overzicht

De menselijke waardigheid is niet alleen een ethisch, maar ook een juridisch concept, alhoewel deze van inhoud varieert.¹²⁵ Als belangrijkste theoretische grondslag voor het gebruik ervan in internationaalrechtelijke en grondwettelijke teksten wordt verwezen

¹²⁵ E. Lanckswaert, "Het concept menselijke waardigheid als motor voor verdere ontwikkeling van recht en rechtspraak," *Tijdschrift voor Bestuurswetenschappen en Publiek Recht*, 2013, 534.

naar de betekenis van Kant.¹²⁶ Volgens deze 18^{de}-eeuwse Duitse filosoof is waardigheid een doel-in-zichzelf met een absolute waarde die enkel van toepassing kan zijn op de mens.¹²⁷

De eerste verwijzingen naar het begrip in een grondwettelijke context dateren uit de eerste dertig jaar van de twintigste eeuw (Mexico: 1917, de Duitse Weimarrepubliek en Finland: 1919). De redenen om het rechtsbeginsel in de grondwet op te nemen, waren een combinatie van verlichtingsoverwegingen, socialistische en/of corporatistische argumenten en katholieke (religieuze) overwegingen.¹²⁸

Na de Tweede Wereldoorlog kreeg, mede onder invloed van de gruweldaden die werden gepleegd door de As-landen, de alliantie tussen Duitsland, Italië en Japan, menselijke waardigheid niet alleen een prominente plaats in de grondwetten van de landen die werden verslagen (Japan: 1946, Italië: 1948 en Duitsland: 1949), maar ook in die van Israël (1948) en India (1950).¹²⁹ Uit onderzoek naar de menselijke waardigheid in de grondwetten van verschillende landen blijkt een breed spectrum aan interpretaties, variërend van de onaantastbaarheid in de Duitse grondwet tot de waardigheid als een beginsel waarop de Portugese republiek is gegrondvest.¹³⁰

Maar het is vooral de opname van dit rechtsbeginsel in een aantal verdragen op mondiaal vlak die ervoor hebben gezorgd dat de menselijke waardigheid een belangrijke rol kreeg in een juridische context. Het gaat hierbij in de eerste plaats om de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens*.¹³¹ De invloedrijke 20-eeuwse katholieke filosoof Jacques Maritain maakte het concept bruikbaar voor de praktische internationale

¹²⁶ Eva Brems en Jeroen Vrielink, "Menselijke waardigheid in de Nederlandse Grondwet? Voorstudie ten behoeve van de Staatscommissie Grondwet (2009)" (Deventer: Kluwer, 2010), 9; Michael Lewis, "A Brief History of Human Dignity: Idea and Application," in *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, red. Jeff Malpas en Norelle Lickiss (Dordrecht: Springer, 2007), 95.

¹²⁷ Paul B. Cliteur, "De menselijke waardigheid als grondslag voor de mensenrechten: Een beschouwing over het werk van Kant en Schopenhauer in relatie tot de filosofische reflectie over mensenrechten," *RGT Wissen Geschriften van de Prof. Mr. B.M. Teldersstichting*, 1998, 29.

¹²⁸ Brems E. en Vrielink J., "Menselijke waardigheid in de Nederlandse Grondwet?," 10.

¹²⁹ *Ibid*, 11.

¹³⁰ Motoca, *Human Dignity*, 100.

¹³¹ Preambule, artikel 1 en artikel 22 van het UVRM.

politiek in de naoorlogse periode, waarbij hij mensenrechten niet zag als rechten in het kader van een radicaal ethisch individualisme, maar waarbij waardigheid het algemeen welzijn moest bevorderen.¹³²

Daarna volgden nog onder andere (buiten Europa) het *Internationaal Verdrag inzake Burgerrechten en de Politieke Rechten* (1966),¹³³ het *Internationaal Verdrag inzake Economische, Sociale en Culturele Rechten* 1966),¹³⁴ De *Amerikaanse Conventie voor de Mensenrechten* (1969),¹³⁵ het *Afrikaans Handvest voor de Rechten van de Mens en de Volkeren* (1984),¹³⁶ het *Arabisch Handvest voor de mensenrechten* (1984),¹³⁷ het *Verdrag inzake de Rechten van het Kind* 1989),¹³⁸ en het *Verdrag inzake de Rechten van Personen met een Handicap* (2006).¹³⁹ In elk van deze verdragen wordt verwezen naar de waardigheid om te benadrukken dat het gaat om één van de meest fundamentele beginselen waar de andere rechten op zijn gebaseerd. De drang om waardigheid op te nemen in deze verdragen, de nationale grondwet of in regionale verdragen was duidelijk het sterkst in die kringen die beïnvloed waren door het katholiek of socialistisch denken, en waarschijnlijk het sterkst waar beide invloeden aanwezig waren.¹⁴⁰

2.2 Menselijke waardigheid: de toepasselijke verdragen en rechtshoven in Europa

Op Europees vlak bestaan er verschillende samenwerkingen, waarbij we de Europese Unie en de Raad van Europa kunnen beschouwen als de voornaamste verdragsorganisaties. Zij ontwikkelden eigen verdragen zoals het *Handvest van de*

¹³² McCrudden, "Human Dignity and Judicial Interpretation," 662.

¹³³ Preambule en artikel 10 van het IVPBR.

¹³⁴ Preambule en artikel 13 van het IVESCR.

¹³⁵ Artikelen 5, 6 en 11 van de *Amerikaanse Conventie voor de Mensenrechten*.

¹³⁶ Preambule en artikel 5 van het *Afrikaans Handvest van de Rechten van de Mens en de Volkeren*.

¹³⁷ Preambule en artikelen 2, 3, 17, 20, 33 en 40 van het *Arabisch Handvest voor de Mensenrechten*.

¹³⁸ Preambule en de artikelen 23, 28, 37, 39 en 40 van het IVKR.

¹³⁹ Preambule en de artikelen 1, 3, 8, 16, 24 en 25 van het VRPH.

¹⁴⁰ McCrudden, "Human Dignity and Judicial Interpretation," 673.

Grondrechten van de Europese Unie en het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens (zie H1).

Er bestaat een kruisbestuiving tussen de verschillende verdragen, waardoor de invulling van de verscheidene rechten die voorzien zijn in het ene verdrag ook een weerslag hebben op de bepalingen in het andere document.¹⁴¹ De politieke beleidsmakers moeten, door het hernieuwen en het verankeren van de verdragen, ervoor zorgen dat die waardigheid wordt erkend, gerespecteerd en beschermd.¹⁴²

2.2.1 Het Handvest van de Grondrechten van de Europese Unie

Het *Handvest van de Grondrechten van de Europese Unie* (HGEU, 2009), gebaseerd op het *Verdrag van Nice* (2000), bevat een volledige Titel 1 waarbij wordt verwezen naar de menselijke waardigheid, het recht op leven, het recht op menselijke integriteit, het verbod van folteringen en van onmenselijke of vernederende behandelingen of bestraffingen en het verbod van slavernij en dwangarbeid. De uitdrukkelijke verwijzing naar de menselijke waardigheid in de Preambule laat zien hoe dit beginsel het hart en de ziel vormen van dit verdrag over mensenrechten en grondrechten.¹⁴³

Het eerste artikel van dit Handvest stelt dat de menselijke waardigheid onschendbaar is en geëerbiedigd en beschermd moet worden. De menselijke waardigheid is niet alleen een grondrecht op zich, maar ook de grondslag van alle grondrechten en behoort tot het wezen van de in het Handvest vastgelegde rechten.¹⁴⁴ Artikel 25 van de HGEU verwijst naar het recht van ouderen om een waardig en zelfstandig leven te leiden. Tot slot bepaalt artikel 35, derde lid dat, om sociale uitsluiting en armoede te bestrijden, de

¹⁴¹ Zoals artikel 52 van het HGEU, derde lid dat stelt dat “voor zover dit handvest rechten bevat die corresponderen met rechten die zijn gegarandeerd door het *Europees Verdrag tot bescherming van de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden*, zijn de inhoud en reikwijdte ervan dezelfde als die welke er door genoemd verdrag aan worden toegekend. Deze bepaling verhindert niet dat het recht van de Unie een ruimere bescherming biedt.”

¹⁴² Motoca, *Human Dignity*, 89.

¹⁴³ J. Jones, “Human Dignity in the EU Charter of Fundamental Rights and Its Interpretation Before the European Court of Justice,” *Liverpool Law Review* (2012): 284.

¹⁴⁴ “Toelichting ad artikel 1 – De menselijke waardigheid,” *Toelichtingen bij het Handvest van de grondrechten* (PB C 303, 14 december 2007), 17.

Europese Unie het recht op sociale bijstand en op bijstand ten behoeve van huisvesting erkent en eerbiedigt, zodat aan al diegenen die niet over voldoende middelen beschikken een waardig bestaan wordt verzekerd.

Het doel van dit Handvest is onder andere om die waardigheid vast te leggen in een recht om waardig te leven, maar waarbij we rekening houden met de sociaaleconomische situatie in de verschillende Europese landen.¹⁴⁵ De EU-instellingen en de lidstaten hebben het mandaat om de waardigheid van het individu te respecteren en te beschermen: het is een recht van individuen dat de EU en haar lidstaten positief moeten invullen.¹⁴⁶

2.2.2 Het Europees Hof van Justitie

Al vóór de totstandkoming van het hierboven vernoemde Verdrag van Nice in 2000, werd in een conclusie al vermeld dat “uit de constitutionele tradities van de lidstaten in het algemeen het bestaan kan worden afgeleid van een beginsel, dat de lidstaten verplicht niet enkel het fysieke welzijn van de individu te eerbiedigen, maar ook zijn waardigheid, zedelijke integriteit en gevoel van persoonlijke identiteit.”¹⁴⁷ Na de goedkeuring van het Verdrag, heeft het Hof van Justitie (HvJ-EU) bepaald dat het haar taak is om bij het toetsen van overeenstemming van de handelingen van de instellingen met de algemene beginselen van gemeenschapsrecht, toe te zien op de eerbiediging van het fundamentele recht op menselijke waardigheid en op menselijke integriteit.¹⁴⁸ De communautaire rechtsorde moet de eerbied voor de menselijke waardigheid als een algemeen rechtsbeginsel waarborgen.¹⁴⁹ In verschillende teksten van EU-asiel- en migratiereggeving wordt, zoals in de Opvangrichtlijn,¹⁵⁰ uitdrukkelijk verwezen naar het recht op menselijke waardigheid als rechtvaardigingsgrond voor de inhoud en als

¹⁴⁵ M. Forejtova, “Human Dignity in the European Perspective and the Proportionality Principle,” *Atheneum* 53 (2016): 192–208.

¹⁴⁶ Jones, “Human Dignity in the EU,” 287.

¹⁴⁷ HvJ-EU, *Christos Konstantinidis*, zaak C-168/91, 9 december 1992, overweging 39.

¹⁴⁸ HvJ-EU, *Koninkrijk der Nederlanden/Europees Parlement en Raad van de Europese Unie*, zaak C-377/98, 9 oktober 2001, overweging 70.

¹⁴⁹ HvJ-EU, *Omega Spielhallen- und Automatenaufstellungs-GmbH/Oberbürgermeisterin der Bundesstadt Bonn*, zaak C-36/02, 14 oktober 2004, overweging 34.

¹⁵⁰ Richtlijn 2013/33/EU van het Europees Parlement en de Raad van 26 juni 2013 tot vaststelling van normen voor de opvang van verzoekers om internationale bescherming (herschikking).

leidraad voor de toepassing.¹⁵¹ Het HvJ-EU heeft in verband met asielaanvragen uitdrukkelijk het artikel 1 van het Europees Handvest vermeld.¹⁵²

Ook heeft dit Hof bepaald dat, om uit te maken wat als een gelijke behandeling wordt beschouwd, het nuttig is om de waarden die aan de grondslag liggen, namelijk menselijke waardigheid en persoonlijke autonomie, in herinnering te brengen.¹⁵³ Voor het Hof kan er echter een verschil bestaan tussen wat het gemeenschapsrecht als menselijke waardigheid beschouwt en datgene wat een lidstaat hieronder verstaat.¹⁵⁴

2.2.3 Het Europees Sociaal Handvest

Het Europees Sociaal Handvest is een mensenrechtenverdrag, afgesloten in de schoot van de Raad van Europa, waarbij een aantal sociale rechten worden gegarandeerd zoals het recht op huisvesting, gezondheid, huisvesting, onderwijs en arbeid. Artikel 26 van dit Handvest garandeert het recht op waardigheid op het werk, weliswaar zonder de toevoeging dat het hier om een menselijke waardigheid moet gaan.

2.2.4 Het Verdrag inzake de rechten van de mens en de biogeneeskunde

Zowel de Preambule als artikel 1 van het *Verdrag inzake de rechten van de mens en de biogeneeskunde* verwijzen naar de menselijke waardigheid. Het Verdrag beschermt de waardigheid van het menselijk wezen en verzet zich tegen een verkeerd gebruik van biologie en geneeskunde, wat kan leiden tot handelingen die een bedreiging vormen voor de menselijke waardigheid.

¹⁵¹ M. Maes en A. Wynants, “Het Handvest van de Grondrechten van de Europese Unie: een nieuwe speler in het vreemdelingenrecht,” *Tijdschrift voor Vreemdelingenrech* 1, nr. 14 (2016).

¹⁵² Zie onder andere HvJ-EU, *Cimade & Gisti*, zaak C-179/11, 27 september 2012; en *Saciri e.a.*, zaak C-79/13, 27 februari 2014.

¹⁵³ Conclusie van Advocaat-Generaal M. Piraes Maduro, HvJ-EU, *S. Coleman/Attridge en Steve Attridge Law*, zaak C-303/06, 31 januari 2008, overweging 8.

¹⁵⁴ HvJ-EU, *Omega Spielhallen- und Automatenaufstellungs-GmbH/Oberbürgermeisterin der Bundesstadt Bonn*, zaak C-36/02, 14 oktober 2004: “Het gemeenschapsrecht verzet zich niet tegen een nationale maatregel ter bescherming van de openbare orde waarbij een economische activiteit bestaande uit de commerciële exploitatie van een spel waarbij het doden van mensen wordt gesimuleerd, wordt verboden op grond dat deze activiteit inbreuk maakt op de menselijke waardigheid.”

Rendtorff wijst ons erop dat waardigheid, kwetsbaarheid (zie verder), autonomie en integriteit Op Europees vlak de vier belangrijkste ethische principes zijn om het respect voor de menselijke persoon met betrekking tot de biomedische en biotechnologische ontwikkelingen te garanderen.¹⁵⁵

2.2.5 Het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens

Het *Europees Verdrag voor de Mens* maakt geen melding van het concept ‘menselijke waardigheid’. De opstellers van het Verdrag zouden dit niet opzettelijk zo gewild hebben, maar de niet-opname ervan in het Verdrag zou het gevolg zijn van het feit dat de opstellers ervan zich hebben gericht op de meer technische en praktische besloemingen om een Commissie en een Hof op te richten waardoor zaken voor Straatsburg konden worden gebracht.¹⁵⁶ Het begrip heeft dus noch een normatieve basis, noch een definitie in het EVRM.¹⁵⁷

Alleen Protocol 13, dat de afschaffing van de doodstraf onder alle omstandigheden voorschrijft, ziet deze afschaffing als essentieel voor de bescherming van het recht op leven en voor de volledige erkenning van de inherente waardigheid van alle mensen.¹⁵⁸ De Commissie die waakt over de toepassing van het EVRM verwees voor het eerst naar het begrip in 1973, waarbij rassendiscriminatie als een inbreuk op de menselijke waardigheid wordt beschouwd.¹⁵⁹

2.2.6 Het Europees Hof voor de Rechten van de Mens

Zoals hierboven vermeld, is het beginsel van de menselijke waardigheid niet uitdrukkelijk opgenomen in het EVRM. Toch heeft het EHRM het rechtsbeginsel

¹⁵⁵ J.D. Rendtorff, “Update of European bioethics: basic ethical principles in European bioethics en biolaw,” Roskilde University, *Elsevier* (16 juni 2015).

¹⁵⁶ Costa, “Human Dignity in the Jurisprudence of the European Court of Human Rights,” in *Understanding Human Dignity*, red. Christopher McCrudden (Oxford: Oxford University Press, 2014), 393–402.

¹⁵⁷ Maes en Wynants, “Het Handvest van de Grondrechten.”

¹⁵⁸ Protocol nr. 13 van 3 mei 2002 bij het *Verdrag tot Bescherming van de Rechten van de Mens en de Fundamentele Vrijheden* inzake de afschaffing van de doodstraf onder alle omstandigheden.

¹⁵⁹ EHRM, *East African Asians/Verenigd Koninkrijk*, 14 december 1973, overweging 207.

toegepast in specifieke situaties en schendingen van verschillende artikelen van het EVRM.¹⁶⁰

Het EHRM heeft erkend dat de bescherming van de menselijke waardigheid en vrijheid tot de essentie van het EVRM behoort.¹⁶¹ De eerste verwijzingen naar menselijke waardigheid dateren uit de jaren '70 van de vorige eeuw,¹⁶² waarbij een schending van het artikel 3 (het verbod op foltering en onmenselijke of vernederende behandeling) aan bod komt zoals in de zaak *Tyrer v. Verenigd Koninkrijk* van 25 april 1978, nr. 5856/72, Overweging 33.¹⁶³ Ook de vrijheidsberoving van een persoon met fysiek geweld dat niet strikt noodzakelijk was doet afbreuk aan de menselijke waardigheid.¹⁶⁴

In de context van dit verbod op folteren, verwijst het Hof het meest naar menselijke waardigheid. Het gebruik van dit rechtsbeginsel in de context van artikel 3 leidt ertoe dat de kans dat de uitkomst resulteert in een schending bijna vier keer zo groot is als wanneer waardigheid niet wordt genoemd.¹⁶⁵

Menselijke waardigheid heeft zo een plaats verworven in de evolutieve interpretatietechniek van het EHRM als een leidend beginsel van het Verdrag.¹⁶⁶ De opvatting van waardigheid die aan deze teksten ten grondslag ligt, is die van waardigheid als *menselijke* waardigheid (de inherente en daarom gelijke waarde die alle individuen bezitten enkel en alleen op grond van hun menselijkheid, en die hen recht geeft op respect en bescherming van de staat).¹⁶⁷ De manier waarop het EHRM het concept in

¹⁶⁰ Jones, "Human Dignity in the EU," 286.

¹⁶¹ EHRM, *Zweden/Verenigd Koninkrijk*, 22 november 1995, nr. 20166/22, overweging 44; EHRM, *Pretty v. Verenigd Koninkrijk*, 29 april 2002, nr. 2346/02, overweging 65; EHRM, *Jehova's Witness of Moscow e.a. v. Rusland*, 10 juni 2010, nr. 303/02, overweging 135.

¹⁶² Zie bv. EHRM, *Ireland v. Verenigd Koninkrijk*, 13 december 1977, nr. 5310/71, waarbij in de opinies van de verschillende rechters waardigheid wordt omschreven als essentieel voor datgene wat is beschermd door een verbod op onmenselijke behandeling.

¹⁶³ M. Buijsen, "Ongrijpbare waardigheid – Kanttekeningen bij een fundamenteel rechtsbegrip," in *Liber Amicorum René Foqué*, red. M.-C. Foblets et al. (Bruxelles: Intersentia, 2011), 521.

¹⁶⁴ EHRM, *Selmouni v. Frankrijk*, 28 juli 1999, nr. 25803/94, overweging 99.

¹⁶⁵ V. Fikfak en L. Izvorova, "Language and Persuasion: Human Dignity at the European Court of Human Rights," *Human Rights Law Review* (2022): 12.

¹⁶⁶ Caroline Heri, *Responsive Human Rights – Vulnerability, Ill Treatment and the ECtHR*, *Modern Studies in European Law* (Oxford: Hart Publishing, 2021), 164.

¹⁶⁷ Christopher McCrudden, "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights," *ILLJ Working Paper*, 2008, 9.

zijn uitspraken heeft gebruikt, heeft bijgedragen aan het prominente belang van waardigheid in de internationale interpretatie van mensenrechten.¹⁶⁸

In die situaties waarbij waardigheid wordt vermeld, verwijst het Hof ook heel vaak naar andere internationale rechtsinstrumenten, zoals naar de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens en naar het Internationaal Verdrag inzake Burgerlijke en Politieke Rechten.¹⁶⁹

Wanneer het Hof een arrest heeft gevelde, moet het verdragsluitende land een eind maken aan de schending en eventuele negatieve gevolgen teniet te doen. Het gebruik van concepten als ‘menselijke waardigheid’ dienen als een soort ‘lingua franca’ om staten te overtuigen om hun aanpak te veranderen.¹⁷⁰ Toch is het volgens sommigen geen succesvolle strategie om het ultieme doel van het Hof te bereiken, namelijk ervoor te zorgen dat staten het Verdrag respecteren.¹⁷¹ Een pijnpunt blijft immers de ongespecificeerde inhoud van het begrip, die te wijten kan zijn aan een gebrek aan overeenstemming binnen het Hof of aan de speelruimte die deze vage term binnen het Hof biedt als er zou worden verwezen naar een vroeger arrest.¹⁷²

2.3 Menselijke waardigheid in de rechtsliteratuur: een reflectie

Er bestaat bijzonder veel rechtsliteratuur over wat menselijke waardigheid precies inhoudt of zou moeten inhouden. De verschillende internationale verdragen geven geen specifieke definitie van wat we onder menselijke waardigheid moeten verstaan, maar beschouwen het als een rechtsbeginsel dat voor ieder mens gelijk is en dat niet afhangt

¹⁶⁸ E. Webster, “The Underpinning Concept of Human Dignity,” *Academic Advisory Panel to the National Taskforce for Human Rights Leadership*, juni 2020, 7.

¹⁶⁹ Fikfak en Izvorova, “Language en Persuasion,” 1-24.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² C. Heri, “Modern studies In European Law, Responsive Human Rights – Vulnerability, ill treatment en the ECtHR,” *Hart Publishing* (2021): 167.

van een erkenning door een overheidsinstantie.¹⁷³ Het zou ons moeten behoeden tegen ondraaglijke vormen van dehumanisering of ontmenselijking.¹⁷⁴

McCrudden, een prominent rechtsspecialist die over dit onderwerp een aantal baanbrekende artikelen heeft geschreven, onderscheidt drie mogelijke functies van menselijke waardigheid:

- een intrinsieke waarde
- een manier waarop mensen moeten worden behandeld gezien die inherente waarde
- de rol van een staat tegenover het individu.

Bij het opstellen van de verdragen en grondwetteksten na de Tweede Wereldoorlog werd gezocht naar een rechtsbeginsel dat maar liefst zeven doelstellingen zou moeten bevatten:

- samenhang geven aan het concept van mensenrechten, zodat het geheel groter is dan de som der delen
- niet gegrond in een bepaalde regio van de wereld en verschillende culturen aanspreekt, maar toch gevoelig is voor verschillen
- meer belang hecht aan de persoon zelf dan aan de eigenschappen van die persoon
- onafhankelijk is van datgene wat een overheid als mensenrechten waarborgt;
- een niet-ideologisch geladen begrip (discussie rond kapitalisme/communisme);
- een humanistische inslag heeft
- onveranderlijk of aanpasbaar is aan wat er wordt verstaan onder mens-zijn.¹⁷⁵

Menselijke waardigheid voldoet misschien niet alle eigenschappen van een dergelijke definitie, maar ze was wel één van de leidende beginselen bij het ontstaan van die eerste

¹⁷³ Webster, "The Underpinning Concept," 9.

¹⁷⁴ J. Verplaetse, "Het waarom van waardigheid. Over de diepere grond van een fundamenteel moreel en juridisch beginsel," in *Liber Amicorum Boudewijn Bouckaert: Vrank en vrij* (Brugge: Die Keure, 2012), 383.

¹⁷⁵ C. McCrudden, "Human Dignity en Judicial Interpretation of Human Rights," *EJIL* 19, nr. 4 (2008): 673.

mensenrechtenverdragen en grondwetteksten. Bij de totstandkoming van het VN-Handvest en het UVRM (en sindsdien bij het opstellen van andere mensenrechtenverdragen en gerechtshoven) was het vooral een theoretische basis voor diegenen die opkwamen voor mensenrechten bij gebrek aan een consensus voor een valabel alternatief.

Geen nuttig concept...?

Volgens McCrudden heeft onderzoek aangetoond dat de rechtscolleges weinig hebben bijgedragen tot een gemeenschappelijke consensus over wat er moet worden verstaan onder menselijke waardigheid.¹⁷⁶ Niet iedereen is er dus van overtuigd dat menselijke waardigheid op rechtstheoretisch vlak een belangrijke rol kan spelen in het mensenrechtendebat. In de praktijk leidt de toepassing ervan immers tot zeer uiteenlopende resultaten, wat blijkt uit de verschillende rollen die waardigheid in verschillende rechtsgebieden heeft gespeeld in feitelijk vergelijkbare situaties zoals abortus, het aanzetten tot rassenhaat, euthanasie, sociaaleconomische rechten...¹⁷⁷

Door haar openheid, haar algemeenheid, door haar manipuleerbaarheid en door haar schijn van universaliteit (vaak bepaald door de culturele context) heeft waardigheid in zowel Oost en West, bij de kapitalist of niet-kapitalist, de religieus en antireligieus ingestelde mens, er voor gezorgd dat iedereen het – weliswaar oppervlakkig - eens is over een gemeenschappelijk project.¹⁷⁸ Het is soms een oubollig excuus om gedrag dat niemand schade berokkent, zoals homoseksualiteit, toch te criminaliseren: om die reden kan waardigheid in progressief-liberale kringen vaak op weinig populariteit rekenen.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Ibid, p. 712.

¹⁷⁷ Ibid, p. 698.

¹⁷⁸ Ibid, p. 710.

¹⁷⁹ Verplaetse, "Het waarom van waardigheid," 383.

Of toch bruikbaar?

We moeten wel erkennen dat, zelfs al zou het begrip door andere beginselen zoals autonomie of morele keuzevrijheid worden vervangen, menselijke waardigheid sterk is ingeburgerd in het mensenrechtendiscours.¹⁸⁰ Waardigheid is in het belang van ieder mens, waarbij zijn heilige en intrinsieke waarde elk moment geldt.¹⁸¹ Het heeft een beschrijvende verklaring: ieder mens bezit een inherente menselijke waardigheid, alleen door zijn of haar menselijkheid, ongeacht de uiterlijke kenmerken. Het idee van menselijke waardigheid roept ons op om de mens in al zijn volheid te erkennen, los van huidige of toekomstige interessante kwaliteiten of de ermee verbonden ervaringen.¹⁸² Deze laatste opvatting staat deels tegenover de wijdverspreide visie van de filosoof Kant die de waardigheid van een mens afleidt uit het feit dat hij kan handelen als een autonoom en rationeel persoon¹⁸³ alhoewel niet alle mensen deze eigenschappen bezitten.

Daarnaast is er een normatieve component: ieder mens moet vanwege zijn of haar inherente menselijke waardigheid mensenrechten krijgen op basis van gelijke behandeling en respect.¹⁸⁴ De erkenning van bijvoorbeeld gezondheidszorg als een grondrecht maakt dat de waarde van gezondheid een aspect blijkt van de menselijke waardigheid.¹⁸⁵ Als waardigheid inherent is aan alle menselijke wezens, dan kan er strikt genomen geen leven zonder waardigheid bestaan, in ieder geval niet zoals het begrip in verdragen, rechtspraak en in de meeste rechtsliteratuur wordt gebruikt.

¹⁸⁰ K. Kiyama, "How should human dignity be a ground for human rights," *Ratio Publica*, nr. 1, vol. III (2023): p. 10.

¹⁸¹ M. Juliao, "Human Dignitas, Dignity in Care – A Precious Need," *International Journal of Emergency Mental Health en Human Resilience* 17, nr. 3 (2015): 598.

¹⁸² Zie onder andere Herman De Dijn, *Taboes, monsters en loterijen, Ethiek in de laat-moderne Tijd* (Kalmthout: Pelckmans, 2003).

¹⁸³ Dieter Schönecker en Elfriede Schmidt, "Kant's Ground Thesis: One Dignity and Value in the Groundwork," *Journal of Value Inquiry* 52 (2018): 87.

¹⁸⁴ Conor O'Mahony, "There Is No Such Thing as a Right to Dignity," *International Journal of Constitutional Law (I-CON)* 10, nr. 2 (2012): 563.

¹⁸⁵ Buijsen, "Ongrijpbare waardigheid," 529.

2.3.1 Tussen wet en waardigheid

Veel academisch onderzoek richt zich nog steeds op de inhoud en de betekenis van ‘menselijke waardigheid’, met de vraag voor welke waarden het begrip staat, zonder aandacht te besteden aan haar functie in het juridische debat.¹⁸⁶ Een wet wordt als onrechtvaardig ervaren als het verschil tussen die wet en het recht zo groot wordt, dat die wet wordt beschouwd als ‘gebrekkig recht’.¹⁸⁷ Er ontstaat dan een band tussen het rechtsbeginsel van menselijke waardigheid en wet, waarbij het respect voor die waardigheid een *conditio sine qua non* vormt voor de geldigheid van die wet.¹⁸⁸

Aanvallen op de menselijke waardigheid zijn bovendien vaak aanvallen op een vage en niet-goed afgebakende sociale positie: iemands achtergrondstatus als burger, als gelijke of als medemens.¹⁸⁹ Door menselijke waardigheid tot een rechtsbeginsel te maken, kunnen rechters in individuele gevallen op een voorzichtige manier grenzen stellen aan de excessen van het neoliberalisme en de globalisering, zoals de instrumentalisering en commercialisering van het menselijk lichaam en de devaluatie van menselijke arbeid.¹⁹⁰

2.3.2 Een superwaarde

De relatie tussen menselijke waardigheid en de mensenrechten is er één van respect voor elk menselijk wezen en de normen die we nodig hebben om dat principe vorm te geven.¹⁹¹ Het heeft de status van “een superwaarde” aangenomen, het grondbeginsel van alle mensenrechten.¹⁹² Voor sommige rechtsgeleerden staat menselijke waardigheid aan de top van de hiërarchie: het is de afgeleide en de bron van alle andere rechten.¹⁹³ Daardoor heeft het een aanzienlijke juridische impact, zowel in wetgevende en grondwettelijke teksten van individuele landen, rechtspraak en rechtsleer.

¹⁸⁶ Mary Neal, “Respect for Human Dignity as ‘Substantive Basic Norm’,” *International Journal of Law in Context* 10, nr. 1 (2014): 3.

¹⁸⁷ Gustav Radbruch, “Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law,” *Oxford Journal of Legal Studies* 26, nr. 1 (1946): 7.

¹⁸⁸ Neal, “Respect for Human Dignity,” 23.

¹⁸⁹ Alejandro Etinson, “What’s So Special about Human Dignity,” *Philosophy & Public Affairs* 48 (2020): 372.

¹⁹⁰ Eva Claes, “Human Dignity: The Existential Dimension,” in *Liber Amicorum René Foqué*, red. M.-C. Foblets et al. (Brussel: Intersentia, 2011), 537.

¹⁹¹ Roberto Andorno, “Human Dignity and Human Rights,” in *Handbook of Global Bioethics* (Dordrecht: Springer, 2014), 49.

¹⁹² Claes, “Human Dignity,” 535.

¹⁹³ O’Mahony, “Right to Dignity,” 553.

Heel wat wetten in onze samenleving zijn nog altijd op de traditionele idee van menselijke waardigheid gebaseerd: rechten van gehandicapten, misbruik van kinderen of ouderen...¹⁹⁴ De internationale gemeenschap en individuele staten zijn verplicht te erkennen dat mensen basisrechten hebben, omdat deze voortvloeien uit de waardigheid die inherent is aan ieder mens.¹⁹⁵

2.4 Een prominente plaats voor kwetsbaarheid

2.4.1 Autonomie en zelfbeschikking

De 18^{de}-eeuwse filosoof Kant leidt de waardigheid van een mens af uit het feit dat hij kan handelen als een autonoom en rationeel persoon.¹⁹⁶ Het EHRM legt in ethische vraagstukken steeds meer de nadruk op de autonomie en de zelfbeschikking van het individu. Het Hof baseert zich daarvoor op artikel 8 van het EVRM, dat het recht op het privéleven regelt.¹⁹⁷ Het traditionele idee van de intrinsieke waardigheid van de menselijke persoon, wat de capaciteiten of de kwaliteit van het leven ook zijn, maakt meer en meer plaats voor het idee van de waardigheid dat enkel en alleen wordt bepaald door levenskwaliteit.¹⁹⁸

Als we autonomie en zelfbeschikking steeds meer beschouwen als leidende beginselen in ons menselijk handelen, dan zorgt dit voor een ongemakkelijke constatering: sommigen onder ons hebben geen van deze eigenschappen of slechts een gedeelte ervan: kunnen wij deze mensen dan beschouwen als gelijk in waardigheid?¹⁹⁹

¹⁹⁴ Herman De Dijn, "Euthanasie: Een cultuurfilosofische analyse. 1. De euthanasiewet: Een cultureel-maatschappelijke aardverschuiving?," *Ethische Perspectieven* 16, nr. 4 (2006): 392–409.

¹⁹⁵ Andorno, "Human Dignity and Human Rights," 49.

¹⁹⁶ Dieter Schönecker en Elfriede Schmidt, "Kant's Ground Thesis: One Dignity and Value in the Groundwork," *Journal of Value Inquiry* 52 (2018): 87.

¹⁹⁷ EHRM, *Pretty v. Verenigd Koninkrijk*, 29 april 2002, nr. 2346/02, overweging 61, waarin het Hof de notie "persoonlijke autonomie" introduceert als een belangrijk principe dat artikel 8 van het EVRM ondersteunt.

¹⁹⁸ De Dijn, "Euthanasie: Een cultuurfilosofische analyse," 392–409.

¹⁹⁹ *Ibid.*

We moeten op onze hoede zijn voor elke beschrijving die het begrip waardigheid te nauw koppelt aan individuele zelfbeschikking en het vermogen tot autonomie of rationaliteit: er bestaat een reëel risico dat, als we geen beperkingen stellen aan de individuele vrijheid of de autonomie van mensen, de menselijke waardigheid juist wordt geschonden.²⁰⁰

Mensen verliezen immers niet zomaar hun waardigheid doordat ze bijvoorbeeld volledig dement worden. Personen met een zware mentale handicap, ongeneeslijk zieken, mensen die in totale afhankelijkheid leven zouden dan immers geen beroep meer kunnen doen op de menselijke waardigheid.

2.4.2 Kwetsbaarheid als alternatief

Hier tegenover staat het concept van de kwetsbaarheid, dat eveneens kan gelden als een universeel beginsel in het recht en de rechtspraak, eerder dan een uitzondering. Het doorpikt de mythe van de autonomie, dat in de rechtsfilosofie uitgaat van een autonoom, zelfstandig, vrij en onafhankelijk individu.²⁰¹ Kwetsbaarheid pleit voor gemeenschap en voor een actieve staat die de mens in zijn fragiele fysieke en mentale vorm beschermt.²⁰²

De menselijke relatie tot elkaar en de daarbij horende kwetsbaarheid komen tot uitdrukking in de beschermwaardigheid van mensen. Menselijke waardigheid vormt dan het antwoord op die kwetsbaarheid van mensen. Kwetsbaarheid biedt een tegenwicht voor het idee dat het bij menselijke waardigheid enkel gaat om de individuele zelfbeschikking waarbij rationaliteit en autonomie centraal staan. De kwetsbaarheid uit zich voornamelijk langs twee wegen: de afhankelijkheid van anderen en de blootstelling aan gevaren van verschillende aard.²⁰³

²⁰⁰ Neal, "Not Gods but Animals," 177–200.

²⁰¹ Maria Giulia Bernardini, "Vulnerable Capacity: Notes on a Quiet Legal Revolution," *International Journal for the Semiotics of Law* 14 (2022): 1417.

²⁰² Heri, *Responsive Human Rights*, 22; zie ook H1 voor een verkenning van het begrip.

²⁰³ *Ibid.*, 12-13.

Een van de grondleggers van deze kwetsbaarheidstheorie, Martha Fineman, heeft dit concept verder uitgewerkt. Kwetsbaarheid maakt volgens haar integraal deel uit van de menselijke conditie.²⁰⁴ Het essentiële kenmerk van de mens is niet dat hij autonoom kan beslissen, maar de intrinsieke kwetsbaarheid van elke persoon.

Door onze lichamelijkeheid zijn we universeel en individueel voortdurend vatbaar voor schade in de brede zin van het woord, of die nu wordt veroorzaakt door onze kindertijd en gebrek aan capaciteiten, ziekte en lichamelijke achteruitgang, of door natuurlijke of door de mens veroorzaakte rampen.²⁰⁵ Als onze lichamelijke kwetsbaarheid, materiële behoeften en onze afhankelijkheid van anderen niet kunnen worden genegeerd in het leven, hoe kunnen ze dan afwezig zijn in onze theorieën over gelijkheid, maatschappij, politiek en recht?²⁰⁶ Wetteksten zouden zo moeten worden opgesteld dat niet zozeer de autonome mens centraal staat maar eerder de kwetsbare mens.²⁰⁷

Het concept van de kwetsbaarheid komt recent vaker voor in internationale wetgeving op het gebied van mensenrechten, wetgeving en beleid van de Europese Unie en in rechtspraak van het EHRM en het Europees Comité voor Sociale Rechten.²⁰⁸

Door zijn vele betekenissen is het echter, net als de menselijke waardigheid, één van de meest gecontesteerde rechtsbegrippen.²⁰⁹ Het EHRM verwijst in zijn arresten, voor het eerst in 1981, naar de kwetsbaarheid.²¹⁰ Ook als het gaat over euthanasie of hulp bij zelfdoding bij terminale patiënten brengt het Hof dit beginsel naar voren. Er bestaan namelijk duidelijke risico's op misbruik waardoor waarborgen en beschermende

²⁰⁴ E. Dijkstra, "Addressing Problems Instead of Diagnoses: Reimagining Liberalism Regarding Disability and Public Health," *Journal of Philosophy* 50, nr. 1 (2021): 31.

²⁰⁵ Martha Fineman, "Equality and Difference – The Restrained State," *Emory Legal Studies Research Paper* nr. 15-348 (2015): 105.

²⁰⁶ Fineman "The vulnerable subject," 263.

²⁰⁷ Y. Al Tamimi, "The Protection of Vulnerable Groups and Individuals by the European Court of Human Rights," *European Journal of Human Rights* 5 (2016): 562.

²⁰⁸ Alexandra Timmer, Moritz Baumgärtel, Louis Kotzé, en Lieneke Slingenberg, "The Potential and Pitfalls of the Vulnerability Concept for Human Rights," *Netherlands Quarterly of Human Rights* 39, nr. 3 (september 2021): 191.

²⁰⁹ Bernardini, "Vulnerable Capacity," 1417.

²¹⁰ EHRM, *Dudgeon v. Verenigd Koninkrijk*, 22 oktober 1981, nr. 7525/76.

procedures noodzakelijk blijven.²¹¹ Het Hof laat dit, gezien de ruime beoordelingsmarge van de lidstaten, over aan die lidstaten om het risico op mogelijk misbruik in te schatten als zij het algemene verbod op hulp bij zelfdoding versoepelen. Zo heeft het Hof en ondanks de plicht van de staat om kwetsbare personen te beschermen, in een later arrest geen bezwaar gemaakt tegen het feit dat een overheid dodelijke middelen ter beschikking kan stellen zodat mensen een einde kunnen maken aan hun leven.²¹²

2.4.3 Menselijke waardigheid en kwetsbaarheid: één geheel

Waardigheid en kwetsbaarheid zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden: kwetsbaarheid vereist gelijke bescherming van de waardigheid en er kan geen sprake zijn van respect voor de waardigheid zonder inzicht te hebben in de kwetsbaarheid van mensen en het nadeel die ze ondervinden als hun waardigheid wordt aangetast.²¹³

Menselijke waardigheid vormt een ethisch antwoord op de universele menselijke kwetsbaarheid: haar universaliteit is precies wat haar in staat stelt om een fundament te vinden voor onze morele verplichtingen.²¹⁴ Mensen delen een gemeenschappelijke kwetsbaarheid die samenhangt met hun lichaam, hun onvermijdelijke veroudering en uiteindelijke ondergang: kwetsbaarheid kan daarom dienen als een normatieve basis voor het claimen van rechten.²¹⁵

Voor de Raad van Europa is het zelfbeschikkingsrecht van een individu geworteld in zijn of haar onschendbare en onvervreembare waardigheid. Dit impliceert niet alleen dat beide beginselen onlosmakelijk met elkaar zijn verbonden, maar dat menselijke waardigheid fundamenteler is dan het zelfbeschikkingsrecht.²¹⁶ Menselijke waardigheid en kwetsbaarheid werden al door het EHRM in eenzelfde arrest aangehaald. Daarbij ging het om politiegeweld waarbij twee minderjarigen (het aspect kwetsbaarheid) werden

²¹¹ EHRM, *Pretty v. Verenigd Koninkrijk*, 29 april 2002, nr. 2346/02, Overweging 74.

²¹² EHRM, *Haas v. Zwitserland*, 20 januari 2011, nr. 31322/07, overweging 54.

²¹³ Heri, *Responsive Human Rights*, 168.

²¹⁴ Neal, "Not Gods but Animals," 177–200.

²¹⁵ Turner, "Vulnerability en Entitlements," 1385.

²¹⁶ M. Buijsen, "De keuze voor een geen-bezwaarsysteem: Een kwestie van principe," *Pro Vita Humana* 11, nr. 1 (2004).

geslagen (het aspect van de menselijke waardigheid) wat een schending betekent van artikel 3 van het EHRM.²¹⁷

Toch wordt, net als bij menselijke waardigheid, hier kritisch gekeken naar de invulling van die kwetsbaarheid, waarbij het begrip door sommigen wordt omschreven als paternalistisch en onderdrukkend en als een mechanisme om de sociale controle te verbreden.²¹⁸

Kwetsbare personen worden dan beschouwd als een vorm van een afwijking, als een uitzondering op de norm.²¹⁹ In de plaats van kwetsbare personen als een aparte categorie te beschouwen, moeten we daarom uitgaan van een gezamenlijke kwetsbaarheid: alle mensen zijn volgens die visie kwetsbaar.²²⁰

Kwetsbaarheid benadrukt het belang van het waarborgen van gelijke kansen voor ieder van ons, waarbij de overheid eveneens verantwoordelijk is voor het ontwikkelen van de juiste sociale omstandigheden om die kwetsbaarheid te verminderen zodat mensen zich optimaal kunnen ontplooiën.²²¹ Elk individu moet toegang krijgen tot de middelen die hem of haar in elke omstandigheid weerbaarder maakt op het vlak van fysieke en maatschappelijke kwetsbaarheid: dit moet elke mens in staat stellen om een waardig leven te leiden.²²² Dit zorgt bovendien voor hechtere menselijke banden, niet alleen met mensen, maar ook van de mens met zijn omgeving.²²³

2.4.4 Een essentieel onderdeel van het menselijk bestaan

De waardigheid komt het duidelijkst naar voren als de waardigheid van de zwakke, weerloze betekenisloze mensen, van mensen wier leven geen enkele belofte meer

²¹⁷ EHRM, *Bouyid v. België*, 28 september 2015, nr. 23380/09.

²¹⁸ Kate Brown, "Vulnerability: Handle with Care," *Ethics and Social Welfare* (2011): 313–321.

²¹⁹ Alexandra Timmer, Moritz Baumgärtel, Louis Kotzé, en Lieneke Slingenbergh, "The Potential and Pitfalls of the Vulnerability Concept for Human Rights," *Netherlands Quarterly of Human Rights* 39, nr. 3 (2021): 195.

²²⁰ C. Y. Furusho, "Uncovering the Human Rights of the Vulnerable Subject and Correlated State Duties under Liberalism," *UCL Journal of Law and Jurisprudence* (2016): 185.

²²¹ *Ibid.*, 175.

²²² Dijkstra, "Addressing Problems," 37–38.

²²³ Anna Grear, *Redirecting Human Rights: Facing the Challenge of Corporate Legal Humanity* (London: Palgrave Macmillan, 2010), 132.

inhoudt, zonder kwaliteit lijkt.²²⁴ Veerkracht is weliswaar een cruciale maar beperkte oplossing voor kwetsbaarheid: hoewel niets die kwetsbaarheid volledig kan wegnemen, is veerkracht datgene wat een individu de middelen en het vermogen geeft om te herstellen van schade en de tegenslagen die haar of zijn leven beïnvloeden.²²⁵

Als we het menselijk bestaan begrijpen als een zoektocht naar een existentieel evenwicht, dan kunnen we niet zonder de centrale rol van kwetsbaarheid.²²⁶ De formele erkenning van deze rechten, vastgelegd in de rechtstheorie en de rechtspraak, mag echter geen theoretisch recht zijn.²²⁷ Afhankelijkheid en kwetsbaarheid zijn een essentieel onderdeel van alle menselijke levens, zelfs van de meest bewonderenswaardige en waardige levens. Het tast het mens-zijn niet aan: het maakt een leven gewoon menselijk.²²⁸

2.5 Een korte conclusie

Ook al bestaat er geen internationale consensus over de minimumvereisten van menselijke waardigheid, toch leeft dit rechtsbeginsel bij de bevolking, overheden en rechtscollages, precies omwille van dit menselijke aspect.²²⁹ Over wat menselijke waardigheid precies inhoudt kan men lang discussiëren, maar op een bepaald moment moeten we waardenkeuzes maken, en definiëren wat we onder dit begrip willen verstaan.²³⁰ Alle grondrechten zijn een vorm van concretisering van de menselijke waardigheid, maar het blijft een opgave om dit rechtsbeginsel blijvend te positiveren en te concretiseren.²³¹ Uiteindelijk zal het debat over hoe mensen daadwerkelijk tot mens uitgroeien, moeten plaatsvinden in de gemeenschap zelf tussen individuele personen.²³²

²²⁴ Herman De Dijn, "Palliatieve zorg: In dienst van meer levenskwaliteit," *Ethische Perspectieven* 23 (2013): 3–12.

²²⁵ Fineman, "Equality," 113.

²²⁶ Neal, "Not Gods but Animals," 177–200.

²²⁷ Bernardini, "Vulnerable Capacity," 1416.

²²⁸ Jyl Gentzler, "What Is a Death with Dignity?," *Journal of Medicine and Philosophy* 28, nr. 4 (2023): 468.

²²⁹ Paolo Carozza, "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights: A Reply," *European Journal of International Law* (2008): 937.

²³⁰ *Ibid.*, 538.

²³¹ M. Buijsen, "Ongrijpbare waardigheid – Kanttekeningen bij een fundamenteel rechtsbegrip," in *Liber Amicorum René Foqué*, red. M.-C. Foblets et al. (Bruxelles: Intersentia, 2011), 523.

²³² *Ibid.*, 944.

Mensenrechtenhoven en toezichtsorganen hebben de betekenis van het concept in de voorbije decennia ontwikkeld door middel van uitspraken en commentaren, en ze zullen deze betekenis blijven ontwikkelen naarmate ze nieuwe omstandigheden en maatschappelijke uitdagingen aanpakken.²³³ Rechters spelen een belangrijke rol in de bescherming van mensenrechten door het gebruik van woorden en door hun acties. Door rechtspraak kunnen rechters het begrip gebruiken om een afweging tussen verschillende rechten te rechtvaardigen, als middel om rechten in een bepaalde situatie of context ingang te doen vinden of om uitgebreidere of zelfs nieuwe rechten ingang te doen vinden.²³⁴

Voor sommige auteurs blijft menselijke waardigheid als richtinggevend rechtsbeginsel een inhoudsloos en onbruikbaar beginsel en kan het hooguit dienen als een alternatief om het respect voor de persoonlijke autonomie uit te drukken.²³⁵ Kwetsbaarheid als grondslag voor de menselijke waardigheid biedt mogelijk een volwaardig alternatief om de mens als uniek wezen in zijn relatie met andere personen en de schepping als zijn geheel te definiëren. Zij biedt een antwoord op de mythe van het autonome individu, een rationeel en onafhankelijk wettelijk subject dat vrij kan handelen in het wettelijk domein, waarbij hij erop kan rekenen dat de overheid hem hierbij geen belemmeringen oplegt.²³⁶ In ethische discussies rond abortus, euthanasie en voortplantingstechnieken vormt ze het fundament voor de bescherming van de menselijkheid van de mens, naast haar rol als bescherming van de vrijheidsrechten in de belangrijkste internationale mensenrechtenverdragen.²³⁷

Op Europees vlak vestigt de Europese Unie haar grondslag op de ondeelbare en universele waarden van menselijke waardigheid²³⁸: zonder dit beginsel kan de Unie niet

²³³ E. Webster, "The Underpinning Concept of Human Dignity," *Academic Advisory Panel to the National Taskforce for Human Rights Leadership*, juni 2020, 10.

²³⁴ McCrudden, "Human Dignity and Judicial Interpretation," 724.

²³⁵ Macklin, "Dignity".

²³⁶ Bernardini, "Vulnerable Capacity," 1423.

²³⁷ B. C. van Beers, "Menselijke maakbaarheid, menselijke waardigheid en de mensenrechten: Over de maakbare mens en conflicterende interpretaties van de menselijke waardigheid," *NJCM-bulletin: Nederlands tijdschrift voor de mensenrechten* 35, nr. 8 (2010): 997.

²³⁸ *Preambule van het Handvest van de Grondrechten van de Europese Unie.*

functioneren en verliest zij haar moreel kompas. De praktische gevolgen van wat menselijke waardigheid betekent, moet verder worden uitgewerkt in de verschillende concrete situaties.²³⁹

²³⁹ Paolo Carozza, "My Friend Is a Stranger": The Death Penalty and the Global *Ius Commune* of Human Rights," *Texas Law Review* 81 (2003): 1082.

3 Vier Arresten

Patrick Garré en Tista Bobbink-Kaper

Dit hoofdstuk onderzoekt de juridische werking van het begrip menselijke waardigheid aan de hand van vier arresten uit de Europese rechtsorde. Het vertrekpunt is niet een normatieve definitie van waardigheid, maar de wijze waarop dit beginsel functioneert in uitspraken van het Europees Hof voor de Rechten van de mens (EHRM) en het Europees Hof van Justitie (HvJ-EU). Een arrest is een bindende en een gemotiveerde uitspraak van een hoger rechtscollege, in dit geval op Europees niveau. Een zaak kan pas aanhangig gemaakt bij het EHRM als alle rechtsmiddelen op nationaal niveau zijn uitgeput. Ook bij het HvJ-EU moeten vaak eerst de nationale rechtsmiddelen uitgeput zijn, maar de nationale rechter kan ook om uitleg van EU-recht vragen via een prejudiciële vraag.

In dit hoofdstuk worden vier arresten onderzocht die respectievelijk betrekking hebben op abortus, asiel, euthanasie en mensenhandel. De geselecteerde arresten illustreren hoe menselijke waardigheid door internationale en supranationale hoven wordt ingeroepen in uiteenlopende contexten. Daarbij wordt zichtbaar dat waardigheid geen autonoom beslissingscriterium vormt, maar veeleer een structurerend beginsel dat richting geeft aan de uitleg en toepassing van andere rechten, zoals het recht op leven, het verbod op onmenselijke of vernederende behandeling en het recht op eerbiediging van het privéleven.

Elk arrest wordt systematisch geanalyseerd aan de hand van de feiten, het toepasselijke juridische kader en de motivering van de betrokken hoven, met name het EHRM.

Aansluitend wordt gereflecteerd op de rol die menselijke waardigheid in de redenering vervult en op de mate waarin dit beginsel bijdraagt aan rechtszekerheid, coherentie en normatieve helderheid binnen het Europese mensenrechtenrecht.

3.1 Abortus

3.1.1 Het EHRM en abortus: een ruime interpretatiemarge voor de lidstaten

Het Europees Hof voor de Rechten van de Mens, het EHRM, heeft zich, gezien de ruime interpretatiemarge van de lidstaten en de verschillende wijze waarop in de samenleving over dit onderwerp wordt gedacht, steeds op de vlakte gehouden als het gaat over de

status van het ongeboren leven.²⁴⁰ Wanneer het Hof zich uitspreekt over zaken waarbij abortus aan de orde is, worden in de eerste plaats artikel 2 (het recht op leven) en artikel 8 (eerbiediging van privéleven, familie- en gezinsleven) van het *Europees Verdrag voor de Rechten van Mens*, het EVRM, aangehaald met af en toe ook een verwijzing naar artikel 3 (verbod op foltering of vernederende behandelingen). In het beste geval zijn, volgens het EHRM, de lidstaten van de Raad van Europa het erover eens zijn dat het embryo of de foetus tot het menselijk ras behoort.²⁴¹

Wanneer deze embryo of foetus menselijk is, dan vereisen de potentie van dat wezen en zijn vermogen om een persoon te worden bescherming in naam van de menselijke waardigheid. Dat staat nog los van artikel 2 van het EVRM, namelijk het recht op leven.²⁴² Dit wordt namelijk anders geïnterpreteerd door het Hof: zo heeft het Hof in een zaak over ingevroren embryo's duidelijk gesteld dat embryo's geen recht op leven hebben en er dus geen schending is van artikel 2.²⁴³

Voor het Hof komt aan het ongeboren vrucht geen absoluut recht op leven toe omdat dit zou kunnen betekenen dat het recht van de vrucht zwaarder zal wegen dan dat van de vrouw, hetgeen vanuit het oogpunt van het doel van het EVRM als onwenselijk wordt beschouwd.²⁴⁴ Wanneer een lidstaat binnen haar interpretatiemarge, wettelijke regelingen aanneemt die abortus in bepaalde situaties toestaat of verbiedt, dit wettelijk kader er niet mag voor zorgen dat de reële mogelijkheden om een abortus te verkrijgen worden beperkt. Polen is in het in verleden al meerdere keren op de vingers getikt voor haar abortusbeleid.²⁴⁵ De procedure om een abortus te verkrijgen moet zorgvuldig zijn en de nodige rechtswaarborgen bevatten.²⁴⁶ Het EVRM legt bovendien ook steeds meer de

²⁴⁰ Europees Hof voor de Rechten van de Mens (EHRM), 16 december 2010, 25579/05, A, B en C/Ierland, Overweging 172.

²⁴¹ EHRM, *Vo v. Frankrijk*, 8 juli 2004, zaak 53924/00, Overweging 84

²⁴² *Ibid*, Overweging 84.

²⁴³ EHRM, *Evans v. Verenigd Koninkrijk*, 10 april 2007, zaak 6339/05, Overweging 56.

²⁴⁴ EHRM, *Boso v. Italië*, 13 mei 1980, zaak 8416/79.

²⁴⁵ EHRM, *P. en S v. Polen*, 30 oktober 2012, zaak 57375/08.

²⁴⁶ EHRM, *Tysiac v. Polen*, 20 maart 2007, zaak 5410/03.

nadruk op de persoonlijke autonomie van de vrouw dat onder artikel 8, dat het recht op een privéleven garandeert, van het Verdrag valt.²⁴⁷

Het zelfbeschikkingsrecht als een fundamenteel rechtsbeginsel, dat ten grondslag zou liggen aan meer specifieke mensenrechten, beperkt op die wijze de mensenrechten tot een beperkte categorie mensen, kort gezegd die van de gezonde volwassenen.²⁴⁸

Mensen die niet autonoom kunnen handelen en beslissen, dus met een beperking (wie dit ook moge zijn), kinderen of ongeboren kinderen.

3.1.2 Het EHRM-arrest M.I./Polen van 20 december 2023 ²⁴⁹

De casus handelt over een zwangere vrouw M.I. die haar kind wilde aborteren die volgens de artsen het syndroom van Down had. De Poolse wet uit 1993 stond abortus toe in het geval van foetale afwijkingen. In 2020 hadden 119 afgevaardigden van het Poolse Parlement een zaak aanhangig gemaakt waar zij aanvoerden dat eugenetische abortus "in strijd is met vier grondwettelijke beginselen van het land: de aangeboren en onvervreembare waardigheid van de menselijke persoon, het recht op leven, het discriminatieverbod op grond van een handicap en het principe dat de republiek Polen een democratische rechtsstaat is."²⁵⁰ Op basis hiervan heeft het Poolse Constitutionele Hof deze uitzondering in 2020 ongrondwettelijk verklaard.

Daardoor was M.I. verplicht om naar Nederland te reizen om in dat land alsnog de ingreep te laten uitvoeren. Dit alles betekende volgens haar een aanzienlijke last, zowel op persoonlijk als financieel vlak en een inbreuk op zowel artikel 3 dat een verbod op foltering en onmenselijke of mensonterende behandeling bevat, als op artikel 8 van het Verdrag van het EVRM dat het recht op een privé- en gezinsleven beschermt. De volgens haar onrechtmatige samenstelling van het Pools grondwettelijk Hof en haar uitspraak

²⁴⁷ Ibid., Overweging 107.

²⁴⁸ M. de Blois, "Abortusdiscussie: zelfbeschikkingsrecht of menselijke waardigheid," *PVH*, nr. 3 (2022).

²⁴⁹ EHRM, *M.L. v. Polen*, 20 december 2023, zaak 40119/21,

²⁵⁰ Het Europees Instituut voor Bio-Ethiek, "Polen verbiedt eugenetische abortussen," 30 oktober 2020.

over het ongrondwettelijk karakter van de liberale abortuswet uit 1993 schendt volgens haar bovendien artikel 6 van het Verdrag dat bepalingen bevat die een eerlijk proces moeten garanderen.²⁵¹

Het Europees Parlement heeft in twee resoluties Polen veroordeeld voor haar strenge abortuswetgeving dat zij als een achteruitgang beschouwt van de seksuele en productieve rechten van de vrouw.²⁵² Alhoewel dit niet wordt gestaafd door een concrete wettelijke basis, rechterlijke arresten van het EHRM of internationale verdragen, herhaalt zij het standpunt dat we abortus moeten beschouwen als een mensenrecht, gewaarborgd door het *Handvest van de Grondrechten van de Europees Unie*, de Verdragen en het internationaal recht.

De uitspraak

Het EHRM is kritisch als het over het rechtssysteem in Polen gaat: zij trekt, naar aanleiding van een aantal benoemingen van rechters door de vorige regering, de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht in dat land in twijfel. De onregelmatigheden in de verkiezingsprocedure van de rechters hebben volgens het Hof de legitimiteit van het Grondwettelijk Hof, die de bestreden beperking heeft ingevoerd, in gevaar gebracht.²⁵³ Wel zag het Hof geen schending van artikel 3 dat een verbod op foltering en onmenselijke of mensonterende behandeling bevat.

In een minderheidsopinie hebben twee rechters van het EHRM hun bezorgdheid geuit over de gevolgen van deze uitspraak voor personen met het Downsyndroom. Het arrest zal volgens hen bijdragen tot het versterken van de vooroordelen tegen de uiterst kwetsbare groep van personen met trisomie 21 en hen negatief stereotyperen als een last voor hun families. In een democratische samenleving zou de voorkeur moeten

²⁵¹ EHRM, *M.L. v. Polen*, 20 december 2023, zaak 40119/21, Overweging 73.

²⁵² Resolutie van het Europees Parlement van 26 november 2020 over de feitelijke nietigverklaring van het recht op abortus in Polen (2020/2876'(RSP)) Resolutie van het Europees Parlement van 11 november 2021 over het feit dat in Polen een jaar geleden de facto een abortusverbod werd ingevoerd (2021/2925(RSP)).

²⁵³ *Ibid.*, Overweging 174, met verwijzing naar rechtspraak van het EHRM, *Guðmundur Andri Ástráðsson v. IJsland*, 1 december 2020, zaak 26374/18, Overweging 226.

worden gegeven aan een meer inclusieve benadering en zou deze genetische diversiteit niet moeten worden gezien als een bedreiging maar als een bron van verrijking.²⁵⁴

Menselijke waardigheid

De uitspraak van het EHRM maakt duidelijk dat het begrip “menselijke waardigheid” als argument tegen vrijwillige zwangerschapsafbreking kan worden ingezet, maar ook als een pleidooi voor een ruimere abortuswetgeving. In zijn arrest uit 2020 oordeelde het Poolse Grondwettelijk Hof dat het menselijk leven waarde had in elk stadium van de ontwikkeling, en aangezien die waarde voortvloeide uit bepalingen van de Grondwet, moest het worden beschermd door wetgeving.²⁵⁵ Dit Hof verklaarde ook dat een ongeboren kind als mens - een persoon met *een inherente en onvervreembare waardigheid* - een rechtssubject is met recht op leven, en dat het rechtssysteem dit centrale belang (het recht op leven) de nodige bescherming moet garanderen.²⁵⁶

In haar arrest verwijst het EHRM echter uitdrukkelijk naar een minderheidsopinie in de uitspraak van het Poolse Hof in 2020 waarbij wordt gesteld dat het perspectief van de vrouwen werd genegeerd: hun waardigheid, leven en gezondheid zijn waarden die ongetwijfeld onder de Poolse grondwet vallen.²⁵⁷

Er was eveneens een afwijkende minderheidsopinie van twee rechters, die weliswaar het arrest grotendeels onderschrijven op basis van artikel 8 maar niet akkoord gaan met het feit dat artikel 3 van het EVRM eveneens niet van toepassing werd gesteld. Zij maken zich grote zorgen over de bescherming van de waardigheid van vrouwen wanneer zij aanspraak maken op het recht op abortus onder de Poolse wet.²⁵⁸ Zij verwijzen daarbij naar eerdere rechtspraak van het EHRM waarbij lichamelijk of geestelijk lijden dat de menselijke waardigheid van de verzoeker aantast en gevoelens van angst of minderwaardigheid opwekt, onder artikel 8 valt.²⁵⁹ In naam van de bescherming van het

²⁵⁴ Ibid., minderheidsopinie van de rechters Wojtyczek en Pazolay.

²⁵⁵ Artikelen 30 en 31 van de Poolse Grondwet.

²⁵⁶ EHRM, *M.L. v. Polen*, 20 december 2023, zaak 40119/21, Overweging 40.

²⁵⁷ Ibid., Overweging 43.

²⁵⁸ Ibid., minderheidsopinie van de rechters Jelic, Felici en Wennerström.

²⁵⁹ EHRM, *Bouyid v. België*, 28 september 2015, zaak 23380/09, Overweging 87.

leven in de prenatale fase, had het Pools Grondwettelijk Hof volgens het EHRM vrouwen een verplichting opgelegd om een heroïsche houding aan te nemen, dat wil zeggen, een verplichting om in alle omstandigheden de verantwoordelijkheid op zich te nemen voor het ongeboren kind, opofferingen en ontberingen die veel verder gaan dan de gebruikelijke mate van beperkingen in verband met zwangerschap, bevalling en opvoeding van een kind.

In haar bijdrage bij de totstandkoming van het arrest stelt het European Center of Law and Justice (ECLJ) terecht vast dat het EVRM geen recht op abortus bevat. Het merkt ook op dat wanneer staten besluiten abortus te legaliseren, dit moet gebeuren met inachtneming van de rechten en vrijheden die door het Verdrag worden gegarandeerd, met inbegrip van bescherming tegen discriminatie. Bovendien is abortus op grond van een handicap in strijd met het non-discriminatiebeginsel en met de waardigheid van mensen met een handicap.²⁶⁰

Verdere gevolgen

De uitspraak is niet in lijn met een standpunt dat het VN-Comité voor de rechten van personen met een handicap (CRPD) eerder innam en waarin het zijn “bezorgdheid geuit over de devaluatie van personen met een handicap door middel van beleid dat een vooroordeel heeft tegen mensen met lichamelijke handicap (*ableisme*) en praktijken die ten grondslag liggen aan prenatale genetische screening op foetale stoornissen, met name met betrekking tot trisomie-21” (2021).²⁶¹

Een ander VN-Comité, het Comité voor de Uitbanning van Discriminatie van Vrouwen (CEDAW) van de Verenigde Naties, roept echter op tot een verregaande versoepeling van de Poolse abortuswetgeving, alhoewel er op het niveau van de Verenigde Naties geen recht op abortus bestaat en dit ook niet is vastgelegd in de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens.²⁶²

²⁶⁰ Ibid., Overweging 144.

²⁶¹ Juristenvereniging Pro Vita, “EHRM oordeelt abortuswet in strijd met recht op privé-leven,” 28 december 2023.

²⁶² United Nations Human Rights, “Poland violated women’s rights by unduly restricting access to

Eind 2023 kwam een nieuwe regering in Polen aan de macht: zij beloofde een versoepeling, maar dit lijkt moeilijker tot stand te komen dan gedacht. Zo werd een wetsvoorstel om abortus te decriminaliseren recent nog weggestemd in het Poolse parlement.²⁶³

Heel recent heeft het EVRM opnieuw Polen veroordeeld met betrekking tot haar abortuswetgeving.²⁶⁴ Het betrof een vrouw die naar Nederland was gereisd voor een abortus omdat haar ongeboren kind leed aan een genetische afwijking. Ook hier oordeelde het Hof dat er een schending was van het recht op eerbiediging van het privéleven en het gezinsleven. De Poolse overheid moet de kosten van haar abortus in Nederland betalen en de vrouw krijgt eveneens nog een forfaitair bedrag toegekend voor wat we als een vergoeding voor de morele schade kunnen beschouwen.

3.2 Asiel

3.2.1 Het Verdrag, het Handvest en de Richtlijnen: een korte verkenning

De artikelen 67, lid 2, 78 en 80 van het Verdrag betreffende de werking van Europese Unie alsook artikel 18 van het Handvest van de Grondrechten van de Europese Unie vormen de grondslag van het vreemdelingenbeleid in de Europese Unie.

Artikel 18 van het Handvest garandeert het recht op asiel met inachtneming van de voorschriften van het Verdrag van Genève van 28 juli 1951 en het Protocol van 31 januari 1967 betreffende de status van vluchtelingen, en overeenkomstig het Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap.

In de Richtlijnen wordt uitdrukkelijk verwezen naar de menselijke waardigheid. De Opvangrichtlijn heeft onder andere het doel te waarborgen dat de menselijke waardigheid van de asielzoekers ten volle moet worden geëerbiedigd.²⁶⁵ Zij bevat

abortion, UN committee finds," 26 augustus 2024.

²⁶³ *De Standaard*, "Pools parlement zegt nee tegen versoepeling ultrastreng abortusbeleid," 17 juli 2024.

²⁶⁴ EHRM, *A.R. v. Polen*, 13 november 2025, zaak 6030/21.

²⁶⁵ Richtlijn 2013/33/EU van het Europees Parlement en de Raad van 26 juni 2013 tot vaststelling van normen voor de opvang van verzoekers om internationale bescherming, Overweging 18.

minimale normen die moeten worden gerespecteerd bij de asielopvang. De Procedurerichtlijn,²⁶⁶ vervangen door een nieuwe Richtlijn (zie verder), moet zorgen voor een snelle, eerlijke effectieve behandeling van de asielzoekers, waarbij de basisrechten tijdens de procedure worden gegarandeerd en de menselijke waardigheid wordt gewaarborgd. In haar vluchtelingenbeleid heeft de Europese Unie in de Kwalificatierichtlijn uitdrukkelijk bepaald dat de menselijke waardigheid en het recht op asiel van asielzoekers en hun begeleidende familieleden ten volle moet worden geëerbiedigd.²⁶⁷

In de zogenaamde Dublinverordening worden de criteria en instrumenten vastgesteld om te bepalen welke lidstaat verantwoordelijk is voor de behandeling van een asielverzoek dat in één van de lidstaten wordt ingediend door een onderdaan van een derde land.²⁶⁸ Deze verordening stelt dat slechts één lidstaat verantwoordelijk is voor de behandeling van het asielverzoek en bepaalt eveneens welke lidstaat dit is voor het asielverzoek van iemand buiten dit grondgebied (meestal de lidstaat waar de asielzoeker binnenkomt). De inhoudelijke beoordeling van de asielverzoeken, de kwaliteit van de asielprocedures en de opvang binnen de lidstaten moeten vergelijkbaar zijn en voldoen aan de in van toepassing zijnde richtlijnen vereiste niveau.²⁶⁹

De EU heeft in 2023 een akkoord bereikt over een nieuw asielbeleid waardoor asielvragen sneller moeten worden behandeld, in het bijzonder aan de buitengrenzen met een effectief terugkeerbeleid. Daarbij kunnen de landen kiezen of ze zelf

²⁶⁶ Richtlijn 2013/32/EU van het Europees Parlement en de Raad van 26 juni 2013 betreffende gemeenschappelijke procedures voor de toekenning en intrekking van de internationale bescherming (herschikking), Overweging 60.

²⁶⁷ Richtlijn 2011/95/EU van het Europees Parlement en de Raad van 13 december 2011 inzake normen voor de erkenning van onderdanen van derde landen of staatlozen als personen die internationale bescherming genieten, voor een uniforme status voor vluchtelingen of voor personen die in aanmerking komen voor subsidiaire bescherming, en voor de inhoud van de verleende bescherming (herschikking), Overweging 16.

²⁶⁸ Verordening (EU) Nr. 604/2013 van het Europees Parlement en de Raad van 26 juni 2013 tot vaststelling van de criteria en instrumenten om te bepalen welke lidstaat verantwoordelijk is voor de behandeling van een verzoek om internationale bescherming dat door een onderdaan van een derde land of een staatloze bij een van de lidstaten wordt ingediend.

²⁶⁹ K.M. Zwaan, "Van pas de deux naar triangle dance? Uitspraken van het HvJ EU, het EHRM en de zienswijzen van VN-comités over de Dublinverordening," *Tijdschrift voor Europees en Economisch Recht* 69, nr. 12 (2021): 596. Radboud Repository.

asielzoekers willen opnemen, een financiële bijdrage willen geven of operationele ondersteuning willen bieden.²⁷⁰

De nieuwe Richtlijn (EU) 2024/1346 van het Europees Parlement en de Raad van 14 mei 2024 tot vaststelling van de normen voor de opvang van verzoekers om internationale bescherming (ter vervanging van Richtlijn 2013/32/EU) moet zorgen voor meer uniformiteit in de opvangomstandigheden binnen de EU en de balans tussen mensenrechten en staatscontrole, dit alles met behoud van de menselijke waardigheid. De menselijke waardigheid moet steeds worden geëerbiedigd en bevorderd zodat de artikelen 1, 4, 6, 7, 18, 21, 24 en 47 van het Handvest volledige toepassing krijgen.²⁷¹

3.2.2 Het Europees Hof van Justitie: de relatie tussen het EU-asielrecht en menselijke waardigheid

Alhoewel het Handvest geen specifieke link legt tussen menselijke waardigheid en de rechten van migranten, wordt dit rechtsbeginsel in de arresten van het Hof, de bepalingen van het Handvest en secundair EU-recht vaak in verband gebracht met de bescherming van migranten.²⁷² Het Europese Hof van Justitie, het HvJ-EU, heeft de notie van menselijke waardigheid gekoppeld aan een humaan vluchtelingenbeleid en heeft het recht op menselijke waardigheid aangewend om Unieregelgeving die niet uitdrukkelijk naar dit grondrecht verwijst zoals de Terugkeerrichtlijn of de Kwalificatierichtlijn nader uit te leggen.²⁷³ Een aantal arresten van het Hof over asielprocedures benadrukken de centrale rol van menselijke waardigheid binnen het Europese asielrecht.

²⁷⁰ Nieuws Europees Parlement, “Parlement geeft definitief groen licht voor nieuw migratie- en asielpact,” 10 april 2024.

²⁷¹ Richtlijn 2024/1346 van het Europees Parlement en de Raad van 14 mei 2024 tot vaststelling van de normen voor de opvang van verzoekers om internationale bescherming, Overweging 75.

²⁷² A. Di Stasi, “Human Dignity as the Basis and Source of Respect for the Rights and Freedoms of Migrants: Some Elements of Convergence in the Case Law of the European Courts (ECTHR and ECJ),” in *International Migration and the Law*, juli 2024, 236.

²⁷³ Richtlijn 2008/115/EG van het Europees Parlement en de Raad van 16 december 2008 over gemeenschappelijke normen en procedures in de lidstaten voor de terugkeer van onderdanen van derde landen die illegaal op hun grondgebied verblijven; Richtlijn 2011/95/EU van het Europees Parlement en de Raad van 13 december 2011 inzake normen voor de erkenning van onderdanen van derde landen of staatlozen als personen die internationale bescherming genieten, voor een uniforme status voor vluchtelingen of voor personen die in aanmerking komen voor subsidiaire bescherming, en voor de inhoud van de verleende bescherming (herschikking).

Zo doen eventuele testen waaraan asielzoekers zich moesten onderwerpen om hun homoseksualiteit te bewijzen of video-opnamen van hun intieme handelingen afbreuk aan de menselijke waardigheid, waarvan artikel 1 van het Handvest de eerbiediging waarborgt.²⁷⁴

Het HvJ-EU heeft gesteld dat de minimumnormen van opvangtermijn die bescherming bieden aan de asielzoeker niet mogen worden ontnomen. Een dergelijke actie is namelijk in strijd met artikel 1 van het Handvest, dat de menselijke waardigheid eerbiedigt en beschermt.²⁷⁵ De HvJ-EU breidt in het arrest *Jawo* de toepassing van het Handvest uit tot de verwachte levensomstandigheden van asielzoekers na de verlening van internationale bescherming in de verantwoordelijke lidstaat.²⁷⁶ Dit arrest is een goede zaak omdat het lidstaten die menen dat, bij het uitleveren van een asielzoeker naar een andere lidstaat, er een ernstig risico bestaat op een onmenselijke of vernederende behandeling, deze uitlevering kunnen weigeren. Het Hof introduceert daarmee een nieuwe basis voor het niet overdragen van asielzoekers, dat ook in het Europees beginsel van wederzijds vertrouwen tot uitdrukking komt.²⁷⁷ Deze nieuwe grond vloeit voort uit de eerbiediging van het absolute recht van de menselijke waardigheid.²⁷⁸

De eerbiediging van de menselijke waardigheid zoals vermeld in artikel 1 van het Handvest vereist dat de betrokkene niet in een toestand van zeer verregaande materiële behoefte, of ook wel armoede, terechtkomt waardoor hij niet in staat zou zijn om te voorzien in zijn meest elementaire behoeften zoals wonen, eten, zich kleden en zich wassen. Dat zou zijn fysieke of mentale gezondheid schaden of hem in een toestand van achterstelling brengen die onverenigbaar is met die menselijke waardigheid.²⁷⁹

²⁷⁴ HvJ-EU, *A. en Anderen v. Staatssecretaris van Veiligheid en Justitie*, 2 december 2014, samengevoegde zaken 148/13, C-149/13 en C-150/13, Overweging 65.

²⁷⁵ HvJ-EU, *Cimande en GISTI v. Frankrijk*, 27 september 2012, zaak C-179/11, Overweging 56.

²⁷⁶ HvJ-EU, *Jawo v. Bondsrepubliek Duitsland*, 19 maart 2019, zaak C-163/17, Overweging 98.

²⁷⁷ Dit beginsel werd uitgewerkt door het HvJ-EU in het arrest van het Gerecht, *Luxemburg v. Commissie*, 18 juni 2010, zaak T-549/08.

²⁷⁸ G. Anagnostaras, "The European Asylum System: Balancing Mutual Trust Against Fundamental Rights Protection," *German Law Journal* 21 (2020): 1182.

²⁷⁹ HvJ-EU, *Zubair Haqbin v. Federaal Agentschap voor de opvang van asielzoekers*, 12 november 2019, zaak C-233/18, Overweging 46.

Ook ernstige psychische problemen van een asielzoeker die in het land van aankomst (in dit arrest Kroatië) niet goed zouden worden behandeld, kunnen een reden zijn om een overdracht tegen te houden. Het in artikel 4 van het Europees Handvest neergelegde verbod op onmenselijke of vernederende behandelingen of bestraffingen is in dat verband eveneens van wezenlijk belang, omdat het nauw is verbonden met de eerbiediging van de menselijke waardigheid.²⁸⁰

Het HvJ-EU heeft eveneens geoordeeld dat de intrekking, al was het maar tijdelijk, van alle materiële opvangvoorzieningen of van de materiële opvangvoorzieningen die betrekking hebben op huisvesting, voeding of kleding, *onverenigbaar* is met de verplichting om ervoor te zorgen dat de asielzoeker een waardige levensstandaard aangeboden wordt.²⁸¹ Uit dit arrest kan weliswaar worden opgemaakt dat het stopzetten van materiële voorzieningen in theorie mogelijk is (in individuele gevallen waar objectief en onpartijdig is vastgesteld dat de asielzoeker niet van zijn bestaansmiddelen en menselijke waardigheid wordt beroofd), maar in de praktijk zal dit zich niet vaak voordoen.^{282 283}

Wanneer lidstaten dus vrezen dat de asielprocedure en de opvangvoorwaarden voor asielzoekers in de lidstaat waarin zij hun verzoek hebben ingediend, kunnen leiden tot onmenselijke of vernederende behandelingen, dan mogen de lidstaten hen niet terugsturen.²⁸⁴

Die onmenselijke of vernederende behandelingen komen overeen met een situatie waarbij de onverschilligheid van de autoriteiten van een lidstaat tot gevolg heeft dat een

²⁸⁰ HvJ-EU, *C.K., H.F. en A.S. v. de Republiek Slovenië*, 16 februari 2017, zaak C-578/16, Overweging 59.

²⁸¹ HvJ-EU, *Zubair Haqbin v. Federaal Agentschap voor de opvang van asielzoekers*, 12 november 2019, zaak C-233/18.

²⁸² Zie voor deze uitzonderlijke gevallen Artikel 20 lid 5 van de Opvangrichtlijn.

²⁸³ A.B. Terlouw en K.M. Zwaan, "Menselijke waardigheid en een waardige levensstandaard: de uitspraak van het Hof van Justitie inzake Zubair Haqbin," *NtEr*, nr. 3/4 (2020): 55. Radboud Repository.

²⁸⁴ M. Zwaan, "Van pas de deux naar triangle dance? Uitspraken van het HvJ-EU, het EHRM en de zienswijzen van VN-comités over de Dublinverordening," *Tijdschrift voor Europees en Economisch Recht* 69, nr. 12 (2021): 598. Zie ook artikel 3, tweede lid van de Dublinverordening.

persoon die volledig afhankelijk is van overheidssteun, buiten zijn wil en zijn persoonlijke keuzes om, terechtkomt in een toestand van zeer verregaande materiële nood. Die toestand stelt de asielzoeker niet in staat om te voorzien in zijn meest elementaire behoeften (zoals eten, zich wassen en beschikken over woonruimte) en leidt tot negatieve gevolgen voor zijn fysieke of mentale gezondheid of brengt hem in een toestand van achterstelling die onverenigbaar is met de menselijke waardigheid.²⁸⁵

De verwijzingen naar menselijke waardigheid in de EU-wetgeving en het geheel van besluiten van het Hof van Justitie dienen om materiële en procedurele voorwaarden vast te stellen waardoor individuele asielzoekers of illegale migranten hun rechten kunnen opeisen en laten afdwingen. Ze zijn een middel voor degenen die asiel of basisbescherming zoeken om hun menselijke waardigheid te doen gelden in de politieke gemeenschap van hun gastland.²⁸⁶

3.2.3 Het HvJ-arrest

Inleiding

Drie personen, bekend onder de namen A., B. en C., uit drie verschillende landen (Gambia, Oeganda en Afghanistan), vragen in Nederland asiel aan omdat zij vrezen te worden vervolgd in hun thuislanden, in het bijzonder omwille van hun homoseksualiteit. De Nederlandse autoriteiten, in dit geval de Immigratie en Naturalisatiedienst (IND), twijfelden aan de geloofwaardigheid van hun verklaringen en onderwierpen deze drie mannen aan gedetailleerde vragen over hun seksuele leven. Twee van hen hadden bovendien pas bij een tweede asielverzoek hun homoseksualiteit als reden van vervolging aangegeven. De toenmalige Staatssecretaris van Veiligheid en Justitie weigerde deze verzoeken omdat de bewindsman de door de mannen aangehaalde reden van homoseksualiteit als ongeloofwaardig beschouwde. Daarom stelde de Afdeling bestuursrechtspraak van de Raad van State een prejudiciële vraag, een rechtsvraag van een rechter aan de Hoge Raad over de uitleg van een rechtsregel, aan het HvJ om te

²⁸⁵ HvJ-EU, *Jawo v. Bondsrepubliek Duitsland* 19 maart 2019, C-163/17, Overweging 92.

²⁸⁶ N.B. Selanec en D. Petric, "Migrating with Dignity: Conceptualising Human Dignity Through EU Migration Law," *European Constitutional Law Review* (2021): 514.

bepalen welke onderzoeksmethoden toelaatbaar zijn bij het beoordelen van dergelijke asielaanvragen.

De uitspraak

Het Hof oordeelde dat de vragen die aan A., B. en C. door de Nederlandse autoriteiten werden gesteld, stereotiepe opvattingen weerspiegelden over wat het betekent om homoseksueel te zijn. Het niet beantwoorden ervan was geen bewijs dat de verzoekers niet geloofwaardig waren. Het stellen van die vragen om de geloofwaardigheid te beoordelen, was immers in strijd met de eis in de Kwalificatierichtlijn om rekening te houden met de “individuele situatie en persoonlijke omstandigheden” van elke verzoeker.²⁸⁷

Het Hof oordeelde op grond van de artikelen 1 (menselijke waardigheid) en 7 (eerbiediging van het privéleven) van het Europees Handvest dat het niet toelaatbaar is om bewijs in de vorm van “tests” op homoseksualiteit, het tonen van homoseksuele handelingen, gedetailleerde vragen over de seksuele praktijken van de verzoeker of video's van homoseksuele handelingen te aanvaarden of te eisen.

Bij het beoordelen of het verhaal geloofwaardig is, mag het meetellen dat de asielzoeker niet meteen bij de eerste kans iets kon zeggen over zijn seksuele gerichtheid en angst voor vervolging. Dat mag echter niet de enige reden zijn om het verzoek af te wijzen omdat het verhaal ongeloofwaardig zou zijn.

Het belang van de menselijke waardigheid in het arrest

In de eerste plaats verwijst dit arrest naar artikel 1 van het Handvest van de grondrechten van de Europese Unie, dat in de considerans stelt dat de menselijke waardigheid onschendbaar is en moet worden geëerbiedigd en beschermd.²⁸⁸ Het was pas de tweede keer dat het Hof naar dit artikel van het Handvest verwijst in een

²⁸⁷ Artikel 4, 3, c. van de Kwalificatierichtlijn.

²⁸⁸ HvJ-EU, A. en

Anderen/Staatssecretaris van Veiligheid en Justitie, 2 december 2014, C-148/13, C-149/13 en C-150/13 van 2 december 2014, Overweging 5.

asielzaak.²⁸⁹ Met deze uitwerking van het recht op privacy en de menselijke waardigheid stelt het Hof een duidelijke grens.²⁹⁰

Er wordt echter niet alleen verwezen naar het Handvest, maar ook naar Richtlijn 2004/83/EG van de Raad van 29 april 2004 over minimumnormen voor de erkenning van onderdanen van derde landen en staatlozen als vluchteling of als persoon die anderszins internationale bescherming behoeft, en de inhoud van de verleende bescherming.

Specifiek voor dit arrest, is dat het Hof zich uitspreekt tegen de ondervragingsmethoden over de details over de wijze waarop de asielzoekers praktische invulling moeten geven aan hun seksuele gerichtheid. Methoden waarbij de overheid aanvaardt dat de asielzoekers homoseksuele handelingen verrichten, dat zij zich onderwerpen aan eventuele testen om hun homoseksualiteit te bewijzen of ook dat die asielzoekers video-opnamen van hun intieme handelingen moeten voorleggen, doen afbreuk aan de menselijke waardigheid.²⁹¹

Het arrest onderstreept het belang van het respecteren van de menselijke waardigheid en het privéleven van asielzoekers tijdens de beoordeling van hun aanvragen. Het verbiedt expliciet methoden die deze rechten schenden en benadrukt de noodzaak van een zorgvuldige en respectvolle benadering. Het HvJ bevestigt in dit arrest dat de seksuele gerichtheid onder de menselijke waardigheid valt: de seksuele geaardheid vormt een uiterst persoonlijk en gevoelig aspect, waarvoor asielzoekers bijzondere bescherming verdienen.

Advocaten zouden trouwens vaker een beroep moeten doen op dit rechtsbeginsel, niet alleen bij homoseksuele asielzoekers: ook bij asielzoekers met psychische of

²⁸⁹ De eerste zaak was HvJ-EU, *Saciri*, 27 februari 2014, zaak C-79/13.

²⁹⁰ H. Battjes, "Belangrijke uitspraak: grens aan intieme vragen homoseksuele asielzoeker," *Verblijfblog*, 2 december 2014.

²⁹¹ Hof van Justitie van de Europese Unie (HvJ-EU), *A. en Anderen v. Staatssecretaris van Veiligheid en Justitie*, 2 december 2014, samengevoegde zaken C-148/13, C-149/13 en C-150/13, Overweging 65.

lichamelijke beperkingen en minderjarigen kunnen zich kwesties voordoen waarbij de vraag kan worden gesteld of het onderzoek in lijn is met de menselijke waardigheid.²⁹²

Dit arrest spoort de lidstaten ook aan om de aanvraag voor bescherming als vluchteling per persoon grondig en professioneel te beoordelen zonder te vervallen in stereotype kaders. Het arrest is een voorbeeld van hoe de menselijke waardigheid als een vage notie vervelt tot een juridisch afdwingbaar begrip dat extra bescherming kan bieden, in deze casus voor homoseksuele asielzoekers die in zoveel landen in hun waardigheid worden bedreigd.²⁹³

Deze uitspraak vormt tot slot een belangrijk keerpunt als we spreken over de erkenning en de bescherming van de lhbt+-rechten gaat in het kader van het Europees asielrecht. De menselijke waardigheid (net als het recht op privacy) moet telkens in overweging worden genomen bij het beoordelen van asielaanvragen: de lidstaten moeten deze principes ook uitdrukkelijk in hun asielprocedures opnemen.

3.3 Euthanasie

3.3.1 Euthanasie in de rechtspraak van het EHRM

Net als bij de wettelijke regelingen rond abortus, laat het EHRM de verdragsstaten vrij om al dan niet in wetgeving te voorzien die euthanasie en hulp bij zelfdoding regelt. Het Hof geeft de verdragsstaten een ruime *margin of appreciation*.²⁹⁴

Alhoewel het verschillende casussen betreft, is er een evolutie merkbaar in de rechtspraak van het EHRM. In de zaak over een Engelse dame die wilde sterven met de hulp van haar echtgenoot oordeelde het Hof in 2002 nog dat er, met verwijzing naar

²⁹² K.M. Zwaan en A.B. Terlouw, "Het A.B.C.-arrest. Menselijke waardigheid en de geloofwaardigheid van seksuele gerichtheid," in *Tien jaar EU-Grondrechtenhandvest in Nederland: Een impact assessment*, Radboud Repository, 2019, 157.

²⁹³ *Ibid.*, 158.

²⁹⁴ J. Legemaate, "Psychiatrische patiënt die hulp bij zelfdoding zoekt. Omvat recht op bescherming privéleven een positieve verplichting tot hulp bij zelfdoding in de vorm van beschikbaarstelling levensbeëindigende medicijnen? Ruime margin of appreciation. Geen schending van art. 8 EVRM," *NJ 1* (2011).

artikel 2 EVRM van het recht op leven, niets zoiets bestaat als een recht op sterven.²⁹⁵ In een andere zaak heeft het EHRM wel erkend dat een land het recht op een zelfgekozen dood (in de vorm van suïcide of euthanasie) in de nationale wetgeving kan inschrijven als aspect van artikel 8 EVRM over het recht op privéleven, zonder dat daaruit een positieve verplichting voor de overheid zou volgen om hulp bij zelfdoding te faciliteren.²⁹⁶ De verzoeker moet dan wel vrij zijn eigen wil kunnen vormen en er ook zo naar handelen.²⁹⁷

Als dit recht op hulp bij zelfdoding is ingeschreven in de wetgeving van een lidstaat, dan moet er bovendien voldoende duidelijkheid bestaan over de reikwijdte van dat recht, zoals over de mogelijkheid om een doktersrecept voor een dodelijke dosis medicatie te verkrijgen.²⁹⁸ Ook in artikel 3 EVRM, dat een verbod op een foltering omvat en waarbij niemand mag worden onderworpen aan folteringen of aan onmenselijke of vernederende behandelingen of bestraffingen, kan volgens sommige auteurs een rechtsgrond om euthanasie te rechtvaardigen.²⁹⁹ Het ondraaglijk lijden van een zieke persoon zonder enige hoop op verbetering en zonder hem de mogelijkheid te geven om, op eigen verzoek, hieraan een einde te maken, zou dan als een onmenselijke behandeling worden beschouwd.

Het EHRM spreekt zich niet uit over de ernst van het lijden of de oorsprong ervan en in welke mate deze aanwezig moet zijn om tegemoet te komen aan het euthanasieverzoek. Het Hof haalt het principe van de persoonlijke autonomie aan als reden voor euthanasie, wat in dit geval is toegepast door het recht op zeggenschap over de afwikkeling van het eigen leven te bevestigen. Dit is het geval wanneer dat leven, naar alle redelijke verwachting en zonder kunstmatige ingrepen op een natuurlijke wijze ten einde zou

²⁹⁵ EHRM, *Pretty v. Verenigd Koninkrijk*, 29 april 2002, zaak 2346/02, Overweging 61, waarin het Hof in Overweging 61 de notie "persoonlijke autonomie" introduceert als een belangrijk principe dat artikel 8 ondersteunt.

²⁹⁶ X. Bios, "Moi aussi, aujourd'hui, je rentre chez moi...", *Revue trimestrielle de droit*, 2016, 794; EHRM, *Haas v. Zwitserland*, 20 januari 2011, zaak 31322/07, Overweging 50.

²⁹⁷ J.K.M. Gevers, "Hulp bij zelfdoding bij voltooid leven: naar een nieuwe wet?," *Tijdschrift voor Gezondheidsrecht* (T.Gez.), 2017, 116; EHRM, *Haas v. Zwitserland*, 20 januari 2011, zaak 31322/07, Overweging 51.

²⁹⁸ EHRM, *Gross v. Zwitserland*, 14 mei 2013, zaak 67810/10, Art. 8 EVRM, hulp bij zelfdoding. Verplichting duidelijke richtlijnen op te stellen, *NJB* 2013/1778, 3.

lopen.³⁰⁰ Het Hof wijst uitdrukkelijk op het onderscheid tussen enerzijds euthanasie of geassisteerde zelfdoding en anderzijds het beëindigen van een onredelijke therapeutische behandeling.³⁰¹

Ook de controle op een correcte toepassing van de euthanasiewetgeving in de individuele staten komt aan bod. Zo oordeelde het EHRM dat de Belgische wet van 28 mei 2002 betreffende euthanasie weliswaar conform is met artikel 2 van het Europees Hof voor de Rechten van de Mens (dat het recht op leven waarborgt), maar dat er onvoldoende controle en garanties bestaan in verband met de onafhankelijkheid van de Evaluatiecommissie die op de naleving toeziet.^{302 303} Hieronder wordt een recent arrest besproken die de menselijke waardigheid in het euthanasiedebat vanuit verschillende invalshoeken benadert.

3.3.2 Het EHRM-arrest Karsai/Hongarije van 13 juni 2024

Dániel Karsai is een vooraanstaand jurist in de mensenrechten van 55 jaar als bij hem de diagnose ALS (Amyotrofe Laterale Sclerose, een progressieve spierziekte) wordt gesteld. Door deze ziekte verwacht hij binnen 3 tot 5 jaar volledig verlamd te zijn en hij verwacht dan niet meer te kunnen communiceren. Hij ziet zich, opgesloten in zijn lichaam, voor een vreselijk levenseinde gesteld. Om zijn lichamelijke en psychische integriteit te behouden wil hij zijn leven beëindigen zolang hij daartoe nog in staat is. Hij wil daartoe medisch in staat gesteld worden. Het wettelijk stelsel in Hongarije verbiedt echter enige hulp bij zelfdoding of euthanasie. Karsai stelt daarom dat hij dat hij door de Hongaarse overheid in zijn rechten geschaad wordt en dat de overheid hem een waardige dood onthoudt.

³⁰⁰ M. Merrigan, "EHRM 5 juni 2015, 46043/14 Lambert v. Frankrijk," *Rechtskundig Weekblad* (R.W.) 2016–17 (2016): 559.

³⁰¹ *Ibid.*, 558.

³⁰² EHRM, *Mortier v. België*, 4 oktober 2022, zaak 78017/17.

³⁰³ Juristenvereniging Pro Vita, "EHRM: Belgische euthanasiecommissie niet onafhankelijk bij euthanasie," 12 oktober 2022, <https://provita.nl/ehrm-belgische-euthanasie-commissie-niet-onafhankelijk-bij-euthanasie/>.

In een procedure bij het EHRM verwijt hij zijn Hongaarse overheid inbreuk te maken op zijn rechten op grond van artikelen 8 en 14 EVRM.^{304 305}

Karsai beweert dat de Hongaarse overheid hem in zijn persoonlijke beslissingen hindert door een algemeen geldende wet en wettelijk stelsel dat hulp bij zelfdoding verbiedt. Daarnaast vindt hij dat de overheid tekortschiet in haar verplichting hulp bij zelfdoding en euthanasie mogelijk te maken door middel van wetgeving. Hij vindt dat op de overheid deze positieve verplichting rust een dergelijke wet tot stand te brengen.

Het hele EVRM en dus alle artikelen hebben de menselijke waardigheid als grondslag.

Hieronder volgt een onderzoek naar de woorden en begrippen in de uitspraak die uitdrukking geven aan het begrip menselijke waardigheid en hier zal verwezen worden naar de Overwegingen van het Hof.

Menselijke waardigheid door Hongaarse overheid

1. Hongarije geeft uitdrukking aan het recht op leven (art. 2 EVRM) door levensdelicten strafbaar te stellen in de Strafwet. Deze wet geldt niet alleen in Hongarije, maar ook ten aanzien van Hongaren in het buitenland, of misdaden die tegen Hongaarse burgers in het buitenland gepleegd zijn. De bescherming van het strafrecht reikt dus verder dan het eigen land. Strafbaar zijn moord, doodslag en hulp bij zelfdoding. Er geldt een verzwaarde straf als deze hulp bij zelfdoding wordt geboden aan personen jonger dan 18 jaar (15, 16).³⁰⁶

³⁰⁴ EHRM, *Karsai v. Hongarije*, 13 juni 2024, zaak 32312/23.

³⁰⁵ Art. 8 EVRM luidt: 1. Eenieder heeft recht ook respect voor zijn privéleven, zijn familie- en gezinsleven, zijn woning en zijn correspondentie. 2. Geen inmenging van enig openbaar gezag is toegestaan in de uitoefening van dit recht, dan voor zover bij de wet is voorzien en in een democratische samenleving noodzakelijk is in het belang van de nationale veiligheid, de openbare veiligheid of het economisch welzijn van het land, het voorkomen van wanordelijkheden en strafbare feiten, de bescherming van de gezondheid of goede zeden of voor de bescherming van rechten en vrijheden van anderen. Art. 14 EVRM luidt: Het genot van de rechten en vrijheden die in dit Verdrag zijn vermeld, moet worden verzekerd zonder enig onderscheid op welke grond ook, zoals geslacht, ras, kleur, taal, godsdienst, politieke of andere mening, nationale of maatschappelijke afkomst, het behoren tot een nationale minderheid, vermogen, geboorte of andere status.

³⁰⁶ De nummers verwijzen naar de overwegingen in het EHRM-arrest *Karsai/Hongarije* van 13 juni 2024.

2. De Gezondheidszorgwet schept voorwaarden die alle patiënten in staat stellen hun menselijke waardigheid, identiteit en zelfbeschikking te behouden. Het recht op zelfbeschikking is niet absoluut: het kan beperkt worden als dat door de gezondheidstoestand van de patiënt gerechtvaardigd wordt gevonden. Het kan ook beperkt worden door de rechten of plichten van een ander. Zelfbeschikking komt tot uitdrukking in de vrije keuze om geneeskundige behandeling overeen te komen of te weigeren, in voorgeschreven procedures (18-20).
3. Het recht om geneeskundige behandeling te weigeren is vastgelegd in strikte procedures die het leven beschermen. Wanneer het weigeren van zorg ernstige nadelige gevolgen kan hebben is een verklaring met twee getuigen wettelijk vereist. Levensverlengende of levensreddende zorg mag alleen geweigerd worden als een unanieme verklaring van drie artsen de wens van de patiënt ondersteunt. Een zwangere vrouw mag geen levensreddende zorg weigeren. De Gezondheidszorgwet voorziet uitdrukkelijk niet in hulp bij zelfdoding of euthanasie (21-22).
4. De beschikbaarheid van palliatieve zorg en levenseinde-zorg is vastgelegd in de Gezondheidszorgwet (23-24).
5. De Ethische Code van de Hongaarse Medische Kamer stelt dat elk medisch ingrijpen dat het leven van een patiënt voortijdig beëindigt een flagrant en ernstig ethisch misdrijf is. Artsen hebben dit onder ede verklaard en zijn bevoegd om het lijden van een patiënt te genezen of te verlichten, en zijn niet bevoegd om een ander het leven te benemen (25).
6. Naar het oordeel van het Hongaarse Constitutionele Hof is het recht op zelfbeschikking een aspect van menselijke waardigheid. Als het gaat om een zelfgekozen dood moet de overheid zich beperken tot strikt noodzakelijke maatregelen, die het recht op leven verzekeren. Zelfmoord is op zichzelf niet strafbaar, maar het recht om waardig te sterven is niet absoluut in zover dat rechten van anderen inperkt als zij actief bij deze dood worden betrokken. De Gezondheidszorgwet uit 1997 geeft daar uitdrukking aan. De wet wordt als

noodzakelijk en proportioneel gezien in de Hongaarse samenleving, met de bedoeling menselijk leven in het algemeen en zijn existentie te beschermen (29-34).

Menselijke waardigheid in de Raad van Europa

7. De Parlementaire Vergadering van de Raad van Europa benadrukt in meerdere resoluties dat palliatieve zorg is gebaseerd op menselijke waardigheid en het recht op gezondheidszorg. Palliatieve zorg is gebaseerd op 'free and informed consent'. Men vraagt speciale aandacht en zorg voor mensen die wilsonbekwaam zijn en in geval van twijfel altijd voor bescherming van het leven te kiezen. Zij vragen aan de lidstaten om goede beschikbaarheid van palliatieve zorg voor hun burgers. Palliatieve sedatie kan ingezet worden om fysieke symptomen te verlichten, maar ook in geval van existentieel lijden. Met nadruk wordt besproken dat palliatieve sedatie niet de bedoeling heeft de aanstaande dood te bespoedigen, maar om lijden te verlichten (37-39).

8. Deskundigen benadrukken dat beschikbare toegang tot palliatieve zorg belangrijk is. Dood door verstikking van iemand die bij bewustzijn is wordt inhumaaan genoemd. Men spreekt van existentieel lijden als een patiënt zijn leven niet langer als zinvol ervaart. Dat kan onderdeel zijn van de ziekte. Wanneer er geen behandeling voor de ziekte bestaat, volgt daaruit geen andere specifieke taak voor de arts dan de zieke bij te staan. In geval van euthanasie moet sprake zijn van de uitdrukkelijke en vrije beslissing van de persoon. Artsen moeten zich echter houden aan de eed van Hippocrates om het leven te beschermen. Menselijke waardigheid komt tot uitdrukking in de Hongaarse Gezondheidszorgwet door:
 - recht op informatie
 - recht op behandeling of het weigeren van de behandeling
 - klachtrecht
 - het recht op levenseinde beslissingen en palliatieve zorg. (51-63)

De rechtspraak van het EHRM en Overwegingen

9. Discussie in de rechtspraak binnen Europa (terug te vinden in de overwegingen 122-131).

De klacht van Dániel Karsai

10. De klacht van Karsai is dat de Hongaarse overheid, door het wettelijke verbod op hulp bij zelfdoding, inbreuk maakt op zijn recht op privéleven van artikel 8 EVRM (81). Hij voert aan dat hij in de gevorderde fase van zijn ziekte aangewezen is op hulp van anderen om voor een vervroegde dood te kiezen. Het Hof ontvangt zijn vraag, omdat de essentie van artikel 8 EVRM de eerbied voor zijn autonomie, fysieke en mentale integriteit en menselijke waardigheid betreft (84-85).
11. Karsai betoogt dat hij volledig beslissingsbevoegd is omtrent zijn leven, maar dat de Hongaarse overheid hem niet in staat stelt de duur van zijn ondraaglijk lijden en naderende dood te verkorten. Palliatieve zorg of het afzien van levensverlengende behandeling kunnen de progressie van zijn lijden niet verzachten. Hij zal in existentiële doodsangst verkeren. Palliatieve sedatie zou hem verder beroven van zijn autonomie en controle over zijn lot. De overheid dwingt mensen in leven te blijven terwijl dat ondragelijk is, stelt hij. Karsai vraagt daarom om een minder beperkende wetgeving, die hem in staat stelt zijn autonome keuze te maken voor een zelfgekozen en waardige dood (89-94).

Samenvatting van het Hof van de argumenten van de overheid en anderen

12. Het Hof vat de argumenten van de overheid samen met de volgende noties voor de menselijke waardigheid:
 - Uit artikel 2 EVRM volgt geen verplichting tot wetgeving over euthanasie of hulp bij zelfdoding (99).
 - Formalisering van hulp bij zelfdoding is zeer gevoelig voor misbruik en een gevaar voor mensen die met een beperking leven.
 - Er kan bedekt of openlijk druk uitgeoefend worden door verstrekking van informatie aan mensen die daarom niet hebben gevraagd.
 - Er is gevaar voor een sneeuwbaaleffect in de samenleving.

- De Hongaarse wet heeft tot doel kwetsbare groepen en personen te beschermen.
- De Hongaarse samenleving zoekt niet de dood, maar wil voorzien in zorg en ondersteuning van het leven.
- Palliatieve zorg en - sedatie vallen binnen het bereik van het recht op gezondheidszorg.
- Het Hof vindt dat hiermee een waardig sterven is verzekerd (98-108).

13. Andere partijen voeren aan dat het begrip menselijke waardigheid geen subjectief of persoonlijk begrip kan zijn. Het recht op leven uit artikel 2 EVRM kan niet diametraal tegenover artikel 8 gesteld worden (114-116).

14. De organisatie Dignitas is een andere mening toegedaan. Zij vindt dat de Hongaarse wet die hulp op zelfdoding verbiedt geen passende manier is om zelfdoding te voorkomen. Integendeel, het gebrek aan een regeling zal leiden tot meer zelfmoordpogingen en een onwaardige dood. In Europa is een trend waar te nemen van wetgeving voor euthanasie en hulp bij zelfdoding (119-120).

De uitspraak van het Hof

15. Het Hof herinnert aan zijn eerdere uitspraken. Uit artikel 8 EVRM volgt dat er een persoonlijk recht bestaat om over het eigen leven te beslissen. Daaruit volgt echter geen recht op hulp bij zelfdoding of specifieke informatie daarover. Het Hof benadrukt de ruime marge van beoordeling van de lidstaten, die in overeenstemming is met de morele waarden van het land. De maatregelen die Hongarije heeft genomen zijn noodzakelijk en proportioneel in een democratische rechtsstaat. Verdere verruiming van het strafrecht moet samengaan met toereikende en voldoende waarborgen om misbruik te voorkomen. Dit moet bij wet geregeld zijn. Het Hof vindt het doel dat de overheid stelt, namelijk om kwetsbare personen te beschermen, de morele integriteit van de medische beroepsgroep en de waarden in de samenleving te beschermen legitiem en in overeenstemming met menselijke waardigheid (122-137).

16. In het vervolg onderzoekt het Hof of er een redelijk evenwicht is tussen de persoonlijke wens tot hulp bij zelfdoding en de legitieme doelen die de staat nastreeft. Het Hof weegt de volgende belangen:

- Gezondheidszorg behoort tot de bevoegdheid en zorg van het eigen land.
- Hoewel een ontwikkeling is waar te nemen ten gunste van decriminalisatie van medisch begeleide zelfdoding, is dat in de meerderheid van de Europese staten verboden.
- Extreme ethische en morele vragen behoren tot het domein van het eigen land.
- Het is onacceptabel dat zieke of gehandicapte mensen als een last voor de samenleving zouden worden beschouwd.
- Er is een delicaat evenwicht tussen respect voor menselijke waardigheid en het recht op zelfbeschikking.
- Toegang tot medisch ondersteunde zelfdoding vraagt een robuust wettelijk raamwerk.
- Een vrij wilsbesluit moet gewaarborgd zijn.
- Palliatieve zorg van hoge kwaliteit moet beschikbaar zijn.
- Artikel 8 EVRM legt geen verplichting op tot hulp bij zelfdoding, ook als er sprake is van ondraaglijk of existentieel lijden.
- Medische hulp bij zelfdoding is niet in strijd met artikel 2 EVRM als er een samenhangend wettelijk systeem is van toepassing en waarborgen.
- Het Hof beoordeelt de Hongaarse wetgeving niet als disproportioneel.
- Het Hof erkent de internationale ontwikkeling van het recht op zelfbeschikking.
- Het Hof oordeelt dat de Hongaarse overheid haar bevoegdheid niet heeft overschreden en besluit dat er geen inbreuk is gemaakt op het recht op privéleven van artikel 8 EVRM. Daarbij verwijst het Hof ook naar de internationale medische standaarden. (138-168)

Artikel 14 EVRM ter discussie

17. Karsai verwijt de Hongaarse overheid dat zij hem benadeelt door onderscheid te maken. Patiënten die een levensverlengende behandeling ondergaan kunnen wel

afzien van hun behandeling en zo hun lijden verkorten, terwijl Karsai dat niet kan. Dit betoog wordt door het Hof verworpen (170-177).

Afwijkende meningen

18. Van de zeven rechters geven er twee een afwijkend standpunt. Rechter Wojtyczek is het eens met de beslissing, maar vindt de onderbouwing ervan tekortschieten. Hij is van mening dat de opbouw van het EVRM in één ondeelbare richting wijst: het onvervreembare recht op leven. Dat kan niet opzijgezet worden door een verzoek om euthanasie of hulp bij zelfdoding (1-7).

19. Rechter Felici is het geheel oneens met de uitspraak. Hij hecht zeer aan het recht op zelfbeschikking. Hij vindt de menselijke waardigheid tekortgedaan wanneer iemand niet over een waardige dood kan beslissen. Ook vindt hij dat artikel 14 in samenhang met artikel 8 EVRM een patiënt die nog geen gebruik maakt van levensverlengende behandeling, toch in staat gesteld moet worden zijn lijden te verkorten (1-14).

Conclusie

De discussie in de uitspraak Dániel Karsai tegen Hongarije maakt duidelijk dat het begrip menselijke waardigheid verschillend wordt gebruikt. Dit hangt af van de uitgangspositie: overheid of individu. De overheid heeft ten gevolge van de grondrechten de plicht om iets te doen of te na te laten in het belang van het individu, maar moet rekeningen houden met de bescherming van het algemeen belang van alle burgers. Het individu stelt terecht zijn eigen ervaren waardigheid en autonomie voorop.

De discussie tussen overheid en individu zou kort samengevat kunnen worden als bescherming van het leven van alle burgers versus vrijheid en autonomie van de persoon.

Van het proces leren we hoe ieder uitvoerig aan het woord komt en zijn standpunt uiteen kan zetten. Er wordt zorgvuldig geluisterd, vergeleken met andere gevallen en andere omstandigheden, om daarna afgewogen en tot besluit gekomen.

Inhoudelijk stelt de uitspraak van het Hof dat het recht op leven in artikel 2 EVRM ten volle uitdrukking geeft aan de menselijke waardigheid. Het recht op leven houdt het recht op een waardige dood niet in. Dit houdt lidstaten niet tegen om wetgeving te maken die hulp bij sterven mogelijk maakt. Dat hoort bij de beoordelingsvrijheid (*margin of appreciation*) van elk land. De zorg voor een waardige dood komt tot uitdrukking in de beschikbaarheid van goede palliatieve zorg. Het recht op leven sluit uit dat euthanasie tot het terrein van de gezondheidszorg valt.

Artikel 8 EVRM schept geen aanspraak op hulp bij sterven door de overheid. Het recht op privéleven houdt het recht in om over het eigen levenseinde te beslissen, bij volledige wilsbekwaamheid en expliciete instemming.

De uitspraak in deze zaak maakt een einde aan een geschil, maar maakt zeker geen einde aan de discussie in de samenleving

3.4 Mensenhandel

De strijd tegen de mensenhandel is bij uitstek een internationaal thema dat nauwe samenwerking en coördinatie vereist. Het EVRM bevat geen specifieke bepalingen over mensenhandel, maar het Hof heeft artikel 4 (dat een verbod op slavernij en dwangarbeid inhoudt) rechtstreeks verbonden aan deze mensonterende activiteit. In haar rechtspraak verwijst zij naar Palermo Protocol en naar het Verdrag inzake de bestrijding van mensenhandel.^{307 308} Men kan volgens het EHRM enkel spreken van mensenhandel als is voldaan aan de drie elementen van de internationale definitie van mensenhandel in het Palermo Protocol en het Verdrag inzake de bestrijding van mensenhandel: er moet sprake zijn van een wervingshandeling, een dwangmiddel en er moet sprake zijn van uitbuiting als doel.³⁰⁹

³⁰⁷ Officiële benaming: *het Verdrag van de Verenigde Naties tegen grensoverschrijdende georganiseerde misdaad*, 15 november 2000.

³⁰⁸ *Het Verdrag inzake de bestrijding van mensenhandel*, Warchau 16 mei 2005.

³⁰⁹ S.M.A. Lestrade, D.L.F. de Vocht, en M.J. Krabbe, "Rechtspraak EHRM," *Radboud University*, 2024, afl. 3: 236.

In de schoot van de Raad van Europa werd in 2005 het Verdrag van de Raad van Europa inzake bestrijding van mensenhandel gesloten. Daarbij staan het voorkomen en bestrijden van mensenhandel, het beschermen van de mensenrechten van de slachtoffers van mensenhandel, het ontwikkelen van een veelomvattend kader voor de bescherming van en hulp aan slachtoffers en getuigen, een doeltreffende opsporing en vervolging te waarborgen centraal. Dit kan enkel door het bevorderen van internationale samenwerking in de bestrijding van die mensenhandel.

Het hieronder besproken arrest wordt als een mijlpaal beschouwd in de rechtspraak van het Hof waarbij ze menselijke waardigheid rechtstreeks in verband brengt met mensenhandel.

Het EHRM-arrest Rantsev/Cyprus en Rusland van 7 januari 2010

De 20-jarige Russische Rantseva kwam op 5 maart 2001 naar Cyprus met een visum (het zogenaamde 'artiste' visum) om te werken als artieste in de variétésector, een sector die in dat land vaak synoniem is voor de prostitutiebranche. Dit visum was aangevraagd door X.A., die een cabaret in zijn land bezat.

Drie dagen nadat ze begon met optreden in een cabaretclub in Limassol was ze weggegaan van haar werkplek. Haar manager M.A. vond haar terug in een discotheek en bracht haar naar een politiebureau. Hij wilde dat de politie haar liet aanmerken als een illegale vreemdelinge en dat deze haar gevangen nam om haar het land uit te zetten zodat hij een ander meisje kon laten komen. Ze werd op het bureau korte tijd vastgehouden en nadien door haar manager opgehaald. Ze werd door de politie vrijgelaten, omdat niets erop wees dat zij illegaal in Cyprus verbleef. Ze werd door M.A. naar een kamer op de zesde verdieping van een appartementencomplex gebracht. Niet lang daarna werd ze dood aangetroffen op straat. De Cypriotische autoriteiten hebben een onderzoek uitgevoerd zonder daarbij na te gaan of het om een geval van mensenhandel ging. Daarna werd het lichaam overgebracht naar Rusland waar een tweede autopsie werd verricht en waarbij werd geconcludeerd dat haar dood onder vreemde en onduidelijke omstandigheden had plaatsgevonden. Volgens de lijkschouwer

was nader onderzoek noodzakelijk. Ondanks herhaalde verzoeken van de Russische autoriteiten weigerde Cyprus echter het onderzoek te heropenen.

De klacht

De vader van Rantseva had klacht ingediend bij het Europees Hof voor de Rechten van de Mens (EHRM), waarbij de volgende artikelen van het Verdrag werden aangehaald:

Tegen Cyprus:

Hij beschuldigde de Cypriotische autoriteiten ervan dat:

- De politie een gebrekkig onderzoek deed naar de omstandigheden van de dood van zijn dochter.
- Cyprus geen maatregelen had getroffen om zijn dochter te beschermen tegen de risico's van mensenhandel.
- De politie naliet om haar te beschermen toen ze nog in leven was.
- Haar opsluiting een vorm van vrijheidsberoving was.
- Hij geen adequate toegang had tot een Cypriotische rechter.
- Dat ze nalatig waren bij het straffen van de verantwoordelijken voor de slechte behandeling en de dood van zijn dochter.

Deze aanklachten waren volgens de eiser schendingen van de volgende artikelen van het EVRM (Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens):

- Artikel 2 EVRM (het recht op leven)
- Artikel 3 EVRM (het verbod op foltering, onmenselijke en vernederende behandeling)
- Artikel 4 EVRM (het verbod op slavernij en dwangarbeid)
- Artikel 5 EVRM (het recht op vrijheid en veiligheid)
- Artikel 6 EVRM (het recht op een eerlijk proces)

Tegen Rusland:

Ook Rusland werd door de vader van Rantseva aangeklaagd. Hij verweet de Russische autoriteiten dat zij:

- Nalieten de dood van zijn dochter en de mensenhandel waar zij slachtoffer zou van zijn, te onderzoeken.
- Onvoldoende stappen ondernamen om haar te beschermen tegen het risico van mensenhandel.

De volgende artikelen van het EVRM zouden hierbij geschonden zijn:

- Artikel 2 EVRM (het recht op leven)
- Artikel 4 EVRM (het verbod op slavernij en dwangarbeid)

Opmerkelijk: de Cypriotische regering wenste de procedure stop te zetten op grond van artikel 37, 1 EVRM.³¹⁰ Zij vond dat zij al een oplossing had geboden, namelijk een eenzijdige verklaring waarin zij haar verantwoordelijkheid erkende en meldde dat zij een onafhankelijk onderzoek naar de zaak had gelast. De Cypriotische regering bekende dat de verplichtingen die de artikelen 2, 3, 4 en 5 EVRM met zich meebrachten, onvoldoende had nagekomen. Ook erkende zij dat het recht van de aanklager om een effectieve toegang te hebben tot een rechtbank niet werd gegarandeerd.

Het EHRM merkte echter op dat beschuldigingen van schendingen van het recht op leven, het recht om vrij te zijn van foltering, onmenselijke en vernederende behandeling, en het recht op vrijheid en menselijke veiligheid in de context van mensenhandel zeer ernstig van aard waren en nader onderzoek rechtvaardigden. Bovendien wees het Hof op het gebrek aan rechtspraak over de interpretatie van artikel 4 EVRM in verband met mensenhandel. Deze zaak gaf het EHRM de kans om dergelijke rechtspraak te

³¹⁰ Artikel 37, 1 van het EVRM: Het Hof kan in elk stadium van de procedure beslissen een verzoekschrift van de rol te schrappen wanneer de omstandigheden tot de conclusie leiden dat (a) de verzoeker niet voornemens is zijn verzoekschrift te handhaven; of (b) het geschil is opgelost; of (c) het om een andere door het Hof vastgestelde reden niet meer gerechtvaardigd is de behandeling van het verzoekschrift voort te zetten.

verduidelijken en te ontwikkelen. Om al deze redenen besliste het Hof om de zaak verder te zetten.³¹¹

De uitspraak

Alvorens een uitspraak te doen, kwam het Hof terug op de verklaring van Cyprus die zowat alle aangehaalde schendingen van het EVRM erkende en aan het Hof vroeg om de procedure stop te zetten (zie hierboven). Dit verzoek werd dus afgewezen.

Voor **Cyprus** werden de volgende schendingen van het Verdrag vastgesteld:

- **Artikel 2 EVRM.** Het Hof splitste haar uitspraak op het vlak van dit artikel op in twee gedeelten:
 - Het voorzien van een effectief handhavingsmechanisme dat gewelddadigheden voorkomt en bestraft: dit was volgens het Hof voldoende aanwezig in Cyprus en er was dus geen sprake van een schending van artikel 2 EVRM met betrekking tot dit gedeelte. De politie kon immers niet voorzien dat het leven van Rantsev' dochter in gevaar was wanneer zij deze vrouw terug aan haar manager overliet. Zelfs al zou de politie een vermoeden moeten gehad hebben dat er sprake was van mensenhandel, dan nog waren er geen indicaties dat het leven van mevrouw Rantseva daadwerkelijk en onmiddellijk gevaar liep (Overwegingen 220-223).
 - Het Hof constateerde echter wel een procedurele schending van artikel 2 EVRM vast en dit op basis van het gebrekkige onderzoek naar haar dood. Het onderzoek van de Cypriotische autoriteiten naar de dood was vol tekortkomingen, niet in het minst omdat relevante getuigen niet waren ondervraagd en een aanbod van Rusland om bewijsmateriaal te verzamelen was geweigerd (Overwegingen 234-242).

³¹¹ EHRM, *Rantsev v. Cyprus en Rusland*, 7 januari 2010, zaak 25965/04, Overwegingen 198–202.

- **Artikel 4 EVRM:** In de eerste plaats legde het EHRM uit waarom zij mensenhandel, dat niet expliciet is vermeld in de Verdragstekst toch onder dit artikel 4 EVRM liet vallen. Daarna splitste zij haar uitspraak op in:
 - Het voorzien van een wettelijk en administratief netwerk om mensenhandel te bestrijden. Het Hof concludeerde dat de artiestenvisa in Cyprus mevrouw Rantseva geen praktische en effectieve bescherming bood tegen mensenhandel en uitbuiting. Integendeel, het systeem zorgde ervoor dat grote aantallen jonge vrouwen uit buitenland naar het eiland kwamen en een groot risico liepen om slachtoffer te worden van mensenhandel. Cyprus werd veroordeeld voor de schending van artikel 4 EVRM met betrekking tot dit gedeelte (Overwegingen 290-293).
 - De positieve verplichting om beschermende maatregelen te nemen: ook hier schoot Cyprus tekort en werd zij door het Hof veroordeeld. Gezien de onduidelijke en onverklaarbare omstandigheden van haar dood was Cyprus verplicht om op eigen initiatief een adequaat onderzoek naar haar dood in te stellen. Het onderzoek zat echter vol tekortkomingen, niet in het minst omdat relevante getuigen niet waren ondervraagd en een aanbod van Rusland om bewijsmateriaal te verzamelen was geweigerd. De politie stelde ook geen vragen over het feit dat zij zich naar een politiekantoor begaf (Overwegingen 294-298).

- **Artikel 5 EVRM:**

Cyprus was tekortgeschoten gezien Rantseva van haar vrijheid werd beroofd door de politie en er geen wettelijke basis bestond in de wetgeving van het land om dit tegen te gaan. Het Hof oordeelde dat er een schending was van artikel 5 EVRM op basis van de onwettelijke en willekeurige vrijheidsberoving (Overwegingen 322-325).

Voor **Rusland** werden de volgende schendingen van het Verdrag vastgesteld:

- **Artikel 4 EVRM:**

Het Hof stelde enkel een schending van artikel 4 EVRM met betrekking tot zijn procedurele verplichting. De Russische autoriteiten hadden immers geen bijstand verleend aan Cyprus bij het onderzoek naar de rekrutering in deze mensenhandel. Daardoor kon een belangrijk gedeelte van de keten (wat mensenhandel in deze casus is) straffeloos blijven functioneren (Overwegingen 307-309).

Menselijke waardigheid en mensenhandel

Volgens het EHRM is er geen twijfel dat mensenhandel een bedreiging vormt voor de menselijke waardigheid en de fundamentele vrijheden van de slachtoffers ervan. Het kan dus niet verenigbaar worden geacht met een democratische samenleving en de waarden die in het Verdrag zijn vastgelegd.³¹² Het Hof vermeldt uitdrukkelijk de menselijke waardigheid in haar uitspraak, maar geeft geen verdere uitleg over wat zij precies met dit rechtsbeginsel bedoelt. Het Hof stelt echter dat mensenhandel, door de aard en het doel ervan, het mensen behandelt als voorwerpen die kunnen worden verkocht en gekocht die dwangarbeid moeten doen, zowel in de seksindustrie als in andere sectoren.³¹³ Het Hof baseert zijn beslissing op de basis van de mensenrechtenwetgeving: de menselijke waardigheid.³¹⁴ Het feit dat een nationale wetgeving vermeldt dat bepaalde handelingen in strijd zijn met menselijke waardigheid, betekent echter nog niet dat dit effectief een garantie is voor een correcte toepassing van de wetgeving.³¹⁵ Zo beschouwde het Franse Hof van Beroep van Versailles de arbeidsomstandigheden in een zaak over uitbuiting als niet onverenigbaar met de menselijke waardigheid (dit rechtsbeginsel was ook aanwezig in de Franse wetgeving hieromtrent) terwijl de EHRM in dezelfde zaak wel degelijk de onverenigbaarheid met dit rechtsbeginsel vaststelde.³¹⁶

³¹² Ibid., Overweging 282.

³¹³ Ibid., Overweging 281.

³¹⁴ S. Farrow, "Human Trafficking Violates Anti-Slavery Provision: Introductory Note to *Rantsev v. Cyprus and Russia*, European Court of Human Rights Judgment of 7 January 2010," *Vermont Law School Legal Studies Research Paper Series*, Research Paper Nr. 10-36 (2010).

³¹⁵ EHRM, *Siliadin v. Frankrijk*, 26 oktober 2005, zaak 73316/01, Overweging 47.

³¹⁶ Ibid., Overweging 142.

Wel verwijst het EHRM in het arrest *Rantsev v. Cyprus en Rusland* naar andere documenten zoals het Palermo-Protocol van de Verenigde Naties³¹⁷ en het *Verdrag van de Raad van Europa inzake bestrijding van mensenhandel* dat in zijn Preambule stelt dat mensenhandel een schending van de mensenrechten en een aantasting van de waardigheid en integriteit van de mens vormt.³¹⁸ Als er inbreuken zijn op dit VN-Protocol, dat een ruime definitie van mensenhandel hanteert, dienen de staten van de Raad van Europa op te treden op grond van artikel 4 EVRM.³¹⁹ Ook de Cypriotische ombudsman werd in het arrest aangehaald die verschillende vormen van druk en dwang bij deze vrouwen had vastgesteld door hun werkgevers. De handelaren dwongen hen tot prostitutie onder wrede omstandigheden, die een schending vormden van fundamentele mensenrechten, zoals individuele vrijheid en menselijke waardigheid.³²⁰

Dit sleutelarrest wordt in latere arresten vaak aangehaald, soms verwijzend naar de menselijke waardigheid. Situaties van onzekerheid zoals een onwettig verblijf dwingt een persoon vaak om uitbuiting te accepteren. Personen die misbruik maken van deze situaties zoals de onwettigheid van de administratieve status van het slachtoffer of economische afhankelijkheid schenden op flagrante wijze de mensenrechten en de menselijke waardigheid en integriteit, waarop niemand op geldige wijze afstand kan doen.³²¹ Ook buiten de context van seksuele uitbuiting, zoals dit het geval was in het arrest *Rantsev*, heeft het EHRM de kwalificatie van mensenhandel en dwangarbeid toegepast, bijvoorbeeld als het om uitbuitende werkomstandigheden gaat.³²²

³¹⁷ *Protocol inzake de voorkoming, bestrijding en bestraffing van mensenhandel, in het bijzonder vrouwenhandel en kinderhandel, tot aanvulling van het Verdrag van de Verenigde Naties tegen grensoverschrijdende georganiseerde misdaad* (2000).

³¹⁸ *Het Verdrag van de Raad van Europa inzake bestrijding van mensenhandel*, 16 mei 2005.

³¹⁹ S.M.A. Lestrade, "De reikwijdte van artikel 4 EVRM en wederzijdse voordelige uitbuiting," *Nederlands Tijdschrift voor Mensenrechten, NJCM-Bulletin* (2018): 598

³²⁰ *Ex Officio Report of the Cypriot Ombudsman on the Regime Regarding Entry and Employment of Alien Women as Artistes in Entertainment Places in Cyprus*, 24 november 2003.

³²¹ EHRM, *Chowdury v. Griekenland*, 30 maart 2017, zaak 21884/15, Overweging 83, met expliciete verwijzing naar het arrest *Rantsev* in Overweging 93.

³²² *Ibid*, Overwegingen 91-101.

Het belang van het arrest

Mensenhandel heeft zowel een binnenlandse als een internationale dimensie. De ontmenselijking van individuen, die hier zo vaak mee gepaard gaat, vindt plaats binnen en buiten de grenzen van één staat en één rechtsstelsel. Deze realiteit, die door een globaliserende economie nog wordt versterkt, zorgt ervoor dat mensenhandel een internationaal probleem vormt en vraagt daarom om internationale rechtsregels.³²³ Het nationaal of internationaal karakter ervan doet niet ter zake, zolang de constituerende bestanddelen van de internationale definitie (handelingen, middelen, doel die deze daden tot mensenhandel maken) aanwezig zijn. Dit is in latere rechtspraak van het EVRM ook bevestigd.³²⁴ De belangrijkste vereiste voor elk rechtsstelsel om mensenhandel effectief aan te pakken, is een multidisciplinaire aanpak: samenwerking tussen staten, een wettelijk kader met een geïntegreerde mensenrechtenbenadering.³²⁵

Het arrest wordt beschouwd als een mijlpaal in de rechtspraak rond mensenhandel. Hoewel het Hof in een eerdere zaak had geoordeeld dat de handel in kinderen die als huishoudelijk personeel worden tewerkgesteld, onder het toepassingsgebied van artikel 4 EVRM valt, is dit de eerste zaak waarin het zich over seksuele uitbuiting op grond van die bepaling heeft uitgesproken.³²⁶ Mensenhandel is niet expliciet opgenomen in artikel 4 EVRM, maar door de aard en het doel van de uitbuiting in de zaak Rantsev oordeelde het Hof toch dat zij onder het bereik van de bepaling valt.³²⁷ Het is ook niet zo vreemd dat bij het opstellen van het EVRM er geen specifieke verwijzing in stond naar mensenhandel. Het Verdrag haalde zijn inspiratie immers uit de Universele Verklaring van de Mens door de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties in 1948, waar er geen melding werd gemaakt van dit soort misdrijf.³²⁸ Met het onderbrengen van

³²³ R. Pati, "States' Positive Obligations with Respect to Human Trafficking: The European Court of Human Rights Breaks New Ground in *Rantsev v. Cyprus and Russia*," *Boston University International Law Journal* (2010): 82.

³²⁴ EHRM, *S.M. v. Kroatië*, 25 juni 2020, zaak 60561/14, Overwegingen 292–296 en Overweging 303.

³²⁵ EHRM, *Rantsev v. Cyprus en Rusland*, 7 januari 2010, zaak 25965/04, Overweging 264.

³²⁶ EHRM, *Siliadin v. Frankrijk*, 26 oktober 2005, zaak 73316/01.

³²⁷ Vladislava Stoyanova, "Dancing on the Borders of Article 4: Human Trafficking and the European Court of Human Rights in the Rantsev Case," *Netherlands Quarterly of Human Rights* 30, nr. 2 (2012): 163–194.

³²⁸ EHRM, *Rantsev v. Cyprus en Rusland*, 7 januari 2010, zaak 25965/04, Overweging 277.

mensenhandel onder artikel 4 EVRM, worden de lidstaten verplicht deze ruimere vorm van uitbuiting reeds in een vroeg stadium tegen te gaan.³²⁹

De algemene positieve verplichtingen die onder artikel 4 EVRM vallen, als we het over mensenhandel hebben, omvatten twee materiële en één procedurele verplichting. Het gaat in de eerste plaats om te voorzien in een wetgevend en administratief kader dat mensenhandel verbiedt en bestraft. Daarnaast moeten er voldoende maatregelen genomen om (potentiële) slachtoffers de nodige bescherming te bieden. Tot slot is er de procedurele plicht om mogelijke mistoestanden op het vlak van mensenhandel te onderzoeken.³³⁰ Het arrest is dus baanbrekend omdat het lidstaten van de Raad van Europa ook verplicht om maatregelen te nemen op het vlak van preventie, bescherming van slachtoffer en internationale samenwerking.³³¹ Het Hof bevestigt dat mensenhandel niet verenigbaar kan worden geacht met de waarden van het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens, noch met een democratische samenleving.

Toch kwam er ook vrij snel kritiek op de uitspraak. Zo zou het Hof zonder veel omwegen mensenhandel hebben gelijkgesteld met slavernij zonder dieper in te gaan over wat we onder dat begrip moeten verstaan. Over welke methodes gaat het, wat zijn de doelen van mensenhandel, welke andere soorten van dienstbaarheid bestaan er (bijvoorbeeld schuldbinding of gedwongen arbeid die minder erg zijn dan slavernij)?³³² Een ander kritiekpunt was het feit dat er nauwelijks werd ingegaan op het uitwerken van mechanismen van steun aan de slachtoffers. Wat zijn de behoeften van de slachtoffers, de specifieke risico's waar ze zijn aan blootgesteld en hoe die ellende kan worden verlicht?³³³ Het toekennen van een behoorlijke schadevergoeding aan personen die het slachtoffer zijn van mensenhandel, wordt in latere arresten met betrekking tot dit

³²⁹ S.M.A. Lestrade, "De reikwijdte van artikel 4 EVRM en wederzijdse voordelige uitbuiting," *Nederlands Tijdschrift voor Mensenrechten, NJCM-Bulletin* (2018): 599.

³³⁰ W. Vandenhoele, "Recht op Werk," in *Economische, sociale en culturele rechten*, Wolters Kluwer, 67; EHRM, *S.M. v. Kroatië*, 25 juni 2020, zaak 60561/14.

³³¹ M. Boot-Matthijssen, "Artikel 4 EVRM en de aanpak van mensenhandel," *NTM-NJCM-Bulletin* 35, nr. 5 (2010): 510.

³³² J. Allain, "Rantsev v. Cyprus and Russia: The European Court of Human Rights and Trafficking as Slavery," *Human Rights Law Review* 10, nr. 3 (2010): 557.

³³³ A. Timmer, "EHRM, Rantsev en Rusland 7 januari 2010, European Human Rights Cases (EHRC)," *European Human Rights Cases (EHRC)* 11, nr. 3 (2010).

misdrijf alvast beschouwd als een manier om hun waardigheid te herstellen.³³⁴ Ook zou het Hof de definitie van mensenhandel klakkeloos hebben overgenomen uit het Palermo-Protocol zonder dit grondig uit te leggen en concreet toe te passen op de feiten uit het Randsev zaak.³³⁵

Het arrest leidde ertoe dat Cyprus het visum ‘artiste’ afschafte. Deze zogenaamde werkvergunning zorgde ervoor dat het voor politie en overheid bijzonder moeilijk was om dwang en mensenhandel aan te tonen en effectief te bestrijden.³³⁶ Daarmee waren niet alle problemen van mensenhandel en prostitutie (dat trouwens legaal is in Cyprus) verdwenen. Gedwongen uitbuiting van vrouwen en mannen blijft een aandachtspunt voor de autoriteiten van dit eiland.

Conclusie

Het arrest benadrukt dat mensenhandel fundamenteel in strijd is met menselijke waardigheid en ernstige mensenrechtenschendingen met zich meebrengt. Slachtoffers worden ontmenselijkt en gereduceerd tot verhandelbare objecten die dwangarbeid verrichten. Het EHRM legt daarom aan staten duidelijke positieve verplichtingen op: zij moeten zorgen voor een wettelijk kader dat mensenhandel verbiedt en bestraft en slachtoffers effectief beschermen en mistoestanden grondig onderzoeken. Deze uitspraak is dan ook een mijlpaal, omdat het Hof voor het eerst mensenhandel expliciet onder artikel 4 EVRM plaatste, hoewel het Verdrag dit niet letterlijk vermeldt. Daarmee bevestigt het arrest bovendien dat de strijd tegen mensenhandel internationale samenwerking vereist, gebaseerd op dat universele principe van menselijke waardigheid.

³³⁴ EHRM, *Krachunova v. Bulgarije*, 28 februari 2024, zaak 18269/18, Overweging 171.

³³⁵ Stoyanova, “Dancing on the Borders,” 194.

³³⁶ *Verlag van 12 december 2008 van de commissaris voor de mensenrechten van de Raad van Europa over zijn bezoek aan Cyprus op 7–10 juli 2008 (CommDH (2008) 36).*

4 Analyse

Arthur Alderliesten en Stef Groenewoud

Dit hoofdstuk vormt het analytische zwaartepunt van deze studie en staat in het teken van de centrale onderzoeksvraag: kan het expliciteren van verschillende paradigma's van menselijke waardigheid bijdragen aan meer helderheid in juridisch en maatschappelijk debat? Om deze vraag te beantwoorden, wordt de in hoofdstuk 1 ontwikkelde waardigheidsmatrix systematisch geconfronteerd met de juridische uitspraken van het EHRM die in hoofdstuk 3 werden onderzocht.

In een eerste deel (4.1) worden vier arresten geanalyseerd door de argumentaties van verzoekers, nationale autoriteiten en Europese hoven te spiegelen aan de onderscheiden waardigheidsparadigma's. Deze benadering maakt zichtbaar hoe uiteenlopende opvattingen over menselijke waardigheid binnen één en dezelfde zaak naast elkaar bestaan, elkaar versterken of juist normatief met elkaar botsen.

Daarna wordt deze juridische analyse uitgebreid met een onderzoek naar Europese mediaberichtgeving naar aanleiding van deze zelfde arresten. Door de waardigheidsmatrix toe te passen op de media-uitingen wordt nagegaan welke betekenissen van menselijke waardigheid hoe in het mediadiscours domineren.

Het hoofdstuk besluit met een overkoepelende analyse (4.3), waarin de bevindingen uit de arresten- en media-analyse worden samengebracht. Daarbij worden terugkerende patronen en spanningen in het gebruik van het begrip menselijke waardigheid zichtbaar.

De tien waarnemingen waarmee het hoofdstuk afsluit vormen de basis voor de conclusie, waarin wordt uiteengezet hoe het expliciteren van onderliggende waardigheidsparadigma's kan bijdragen aan meer normatieve helderheid en een zorgvuldiger juridisch en maatschappelijk debat.

4.1 Analyse arresten aan de hand van paradigma's

Om zicht te krijgen op de verschillende manieren waarop het concept 'menselijke waardigheid' wordt gehanteerd in Europees verband, analyseren we nu *vier arresten* van het Europese Hof voor de Rechten van de Mens (EHRM), aan de hand van de matrix uit hoofdstuk 1 en wel over de volgende onderwerpen:

- Abortus
- Asielzoekers
- Recht op zelfgekozen levenseinde (euthanasie/ hulp bij zelfdoding)
- Mensenhandel

4.1.1 Abortus

In de zaak M.I. tegen de Poolse overheid van 20 december 2023, werd de Poolse overheid verweten dat zij de ‘menselijke waardigheid’ van M.I. hadden aangetast, doordat zij zich gedwongen voelde in het buitenland abortus te plegen, iets wat eerder in haar omstandigheden wél was toegestaan in Polen. Het arrest van het EHRM van 20 december 2023 maakt duidelijk dat ‘menselijke waardigheid’ op verschillende manieren kan worden ingezet en geïnterpreteerd. We analyseren de verschillende posities. Eerst die van de verzoekster, ‘M.I.’, vervolgens van het Poolse Grondwettelijk Hof en uiteindelijk en vooral van het EHRM.

4.1.1.1 De verzoekster M.I.

Het betoog van M.I. over de gevolgen van het quasi Poolse abortusverbod is in de eerste plaats geworteld in het antropocentrisch paradigma, waarin autonomie en zelfbeschikking als kernwaarden van menselijke waardigheid worden beschouwd. Ze stelt dat zij door de uitspraak van het Poolse Grondwettelijk Hof werd gedwongen om naar Nederland te reizen om de ingreep te laten uitvoeren, wat voor haar een aanzienlijke persoonlijke en financiële belasting betekent. Deze beperking van haar mogelijkheid om zelf keuzes te maken over haar lichaam en leven interpreteert zij als een schending van artikel 8 EVRM (recht op privé- en gezinsleven). Hiermee verwijst zij impliciet naar betekenis A7 (waardigheid hangt samen met autonomie en zelfbeschikking) en A8 (de samenleving moet respect tonen voor deze autonomie). Het feit dat zij spreekt over een "aanzienlijke last" en het verlies van controle over de situatie benadrukt dat haar waardigheid in deze visie nauw verbonden is met het vermogen om eigen keuzes te maken.

Daarnaast bevat de redenering van M.I. duidelijke elementen van het ontologisch paradigma. Zij bekritiseert de samenstelling van het Poolse Grondwettelijk Hof en stelt dat de uitspraak over de Poolse abortuswet onrechtmatig is. Deze kritiek wijst op een

fundamenteel rechtsstatelijk principe: dat menselijke waardigheid onafhankelijk is van politieke willekeur en dat juridische bescherming eerlijk en consistent moet zijn. Dit sluit aan bij betekenis O4 (waardigheid is fundamenteel, universeel en onvervreemdbaar) en O5 (waardigheid is onafhankelijk van erkenning door anderen, maar vereist wel juridische bescherming). Het verlies van haar recht op abortus, dat eerder wél wettelijk was toegestaan omwille van eugenetische afwijkingen bij het ongebooren kind (in deze casus het syndroom van Down), wordt door M.I. ervaren als een aantasting van haar status als rechtssubject.

Het beroep op artikel 3 EVRM (verbod op onmenselijke of vernederende behandeling) is meer impliciet, maar kan worden geïnterpreteerd binnen het ethisch-morele paradigma. De gedwongen reis en de psychologische belasting worden gepresenteerd als een vorm van vernedering en morele overvraging. Dit sluit aan bij betekenis E10 (waardigheid wortelt in lichamelijke integriteit en moreel handelen) en E11 (erkenning volgt uit bescherming van het morele subject).

Ook zijn er sporen van het relationeel-sociologisch paradigma zichtbaar. M.I. benadrukt dat zij haar vertrouwde omgeving moest verlaten om in het buitenland zorg te krijgen, wat een zware sociale en emotionele belasting vormde. Dit raakt aan betekenis R14 (waardigheid krijgt gestalte in sociale erkenning en verbondenheid) en R15 (waardigheid groeit door zorg en wederkerige morele betrokkenheid). Deze betekenis speelt echter een secundaire rol in haar betoog.

Het theologisch paradigma is afwezig. M.I. positioneert zich juist tegenover de redenering van het Poolse Grondwettelijk Hof, dat abortus beperkte vanuit een visie dat ongebooren leven een “onvervreemdbare waardigheid” bezit (betekenissen T1-T3). In contrast met theologisch paradigma benadrukt de redenering daarentegen seculiere rechten en individuele autonomie.

Samenvattend redeneert M.I. primair vanuit het antropocentrisch paradigma, waarin zelfbeschikking centraal staat, ondersteund door het ontologisch paradigma. Het relationeel-sociologisch en ethisch-morele paradigma versterken haar argumentatie, terwijl het theologisch paradigma vooral een contrasterend referentiepunt vormt.

4.1.1.2 Het Poolse Grondwettelijk Hof

Het arrest van het Poolse Grondwettelijk Hof uit 2020 is duidelijk geworteld aan de kant van de oorspronkelijke paradigma's en niet aan de gerealiseerde. Waardigheid wordt beschouwd als een gegeven dat inherent is aan het mens-zijn en dat niet afhankelijk is van menselijke erkenning. Het Hof stelt dat abortus op grond van foetale afwijkingen in strijd is met artikel 30 van de Poolse Grondwet, waarin wordt bepaald dat “de inherente en onvervreembare waardigheid van de persoon een bron van vrijheden en rechten vormt.” Deze redenering verwijst naar betekenis O4 (waardigheid is geworteld in het mens-zijn). Ook de verklaring dat “het menselijk leven waarde heeft in elk stadium van de ontwikkeling” wijst hierop. Door te stellen dat een ongeboren kind “een persoon met een inherente en onvervreembare waardigheid” is en daarmee een rechtssubject, plaatst het Hof waardigheid als fundamenteel en universeel principe boven individuele autonomie. Het Hof beschouwt het ongeboren leven als een rechtssubject met recht op leven en stelt dat de wetgeving dit centrale belang moet garanderen. Het gaat er daarbij vanuit dat de waardigheid van de ongeborene niet afhankelijk is van de keuze of erkenning door anderen, maar intrinsiek bestaat.

De nadruk van het Hof ligt hiermee niet op autonomie of zelfbeschikking van de zwangere vrouw, maar op de bescherming van het ongeboren leven als drager van inherente waardigheid. Daarmee contrasteert het met het antropocentrisch paradigma waarbinnen juist de individuele keuzevrijheid centraal staat.

Samenvattend: het Poolse Grondwettelijk Hof redeneert in essentie vanuit het ontologisch paradigma. Waardigheid wordt hierbij gezien als een fundamentele, onvervreembare eigenschap van het ongeboren leven, die door de wetgeving beschermd toekomt.

4.1.1.3 Het EHRM

Het EHRM verwijst niet altijd expliciet naar het begrip waardigheid, maar baseert zich wél op onderliggende aannames over wat het betekent om waardig behandeld te worden. Aan de hand van de waardigheidsmatrix zijn meerdere paradigma's te herkennen, met het antropocentrisch paradigma als meest bepalend.

1. Antropocentrisch paradigma

De uitspraak van het EHRM is in de eerste plaats geworteld in het antropocentrisch paradigma, waarin autonomie en zelfbeschikking worden gezien als kernwaarden van menselijke waardigheid. Het Hof stelt dat het Poolse verbod op zwangerschapsafbreking wegens een foetale afwijking een inmenging vormt in het recht op privéleven van de vrouw (artikel 8 EVRM). Het verwijst daarbij naar de persoonlijke impact van de situatie op M.I., onder andere het verlies van controle over haar lichaam, de psychologische belasting en het feit dat zij medische hulp moest zoeken in het buitenland.

Het Hof benadrukt dat deze inmenging niet proportioneel is en dat vrouwen het recht moeten hebben om zelf beslissingen te nemen over hun zwangerschap. Daarmee verwijst het impliciet naar betekenis A7 (waardigheid hangt samen met autonomie en zelfbeschikking) en A8 (de samenleving moet respect tonen voor deze autonomie). Ook in één van de twee minderheidsopinions komt dit naar voren: vrouwen worden volgens het Hof gedwongen tot een vorm van “heroïsche opoffering” – het op zich nemen van zware verantwoordelijkheden en lijden zonder ruimte voor eigen afwegingen. Lijden, angst en gevoelens van vernedering worden benoemd als aspecten die de waardigheid van de vrouw aantasten. Dat sluit nauw aan bij het antropocentrisch perspectief: waardigheid is in deze visie nauw verbonden met het vermogen om zelf richting te geven aan het eigen leven.

2. Ontologisch paradigma

Daarnaast bevat het arrest ook verwijzingen naar het ontologisch paradigma, waarin waardigheid wordt gezien als iets fundamenteels dat ieder mens bezit, ongeacht erkenning of verdienste. Dit blijkt onder andere uit de kritiek van het Hof op het gebrek aan rechtsstatelijke waarborgen in Polen. De benoemingsprocedure van rechters werd in twijfel getrokken, en het Hof stelde dat de rechtsbescherming van burgers daardoor onvoldoende gegarandeerd is.

Deze Overweging past bij betekenis O5 (waardigheid bestaat onafhankelijk van erkenning door anderen, en vereist respectvolle juridische bescherming). Ook het feit dat M.I. aanvankelijk wél toegang had tot abortus volgens de wet, maar die toegang later werd ontzegd, wijst op een aantasting van fundamentele rechten die gebaseerd zijn op het mens-zijn zelf (betekenis O4).

Hoewel deze elementen minder centraal staan dan de autonomie van de vrouw, onderstrepen ze wel het belang van gelijkblijvende, eerlijke bescherming van iemands status als rechtssubject. Waardigheid betekent hier: niet afhankelijk zijn van veranderende politieke meerderheden of willekeurige wetgeving.

In een minderheidsopinie hebben twee rechters van het EHRM hun bezorgdheid geuit over de gevolgen van deze uitspraak voor personen met het Downsyndroom. Het arrest zal volgens hen bijdragen tot het versterken van vooroordelen tegen de uiterst kwetsbare groep van personen met trisomie 21 en hen negatief stereotyperen als een last voor hun families. In een democratische samenleving zou de voorkeur moeten worden gegeven aan een meer inclusieve benadering en zou deze genetische diversiteit niet moeten worden gezien als een bedreiging maar als een bron van verrijking.³³⁷

3. Relatieveel-sociologisch paradigma

Het arrest bevat ook elementen van het relationeel-sociologisch paradigma. Het Hof erkent dat M.I. moest afreizen naar een ander land om medische zorg te krijgen en dat dit een zware psychologische belasting vormde. Ze werd door de Poolse wetgeving gedwongen haar sociale netwerk te verlaten, en dus te reizen zonder ondersteuning van haar omgeving.

Dit sluit aan bij betekenis R14 (waardigheid krijgt gestalte in sociale erkenning en verbondenheid) en R15 (waardigheid groeit door zorg en morele betrokkenheid). De redenering van het Hof laat zien dat waardigheid niet alleen iets individueels is, maar ook afhangt van sociale omstandigheden: toegang tot zorg, nabijheid van naasten en morele steun.

Toch speelt dit paradigma in het arrest een ondersteunende rol. Het Hof benoemt de sociale omstandigheden van de vrouw, maar gebruikt ze niet als zelfstandig argument; ze worden ingebed in de bredere overwegingen over autonomie en privéleven.

³³⁷ Ibid., minderheidsopinie van de rechters Wojtyczek en Pazolay.

4. Ethisch-moreel paradigma

In de hierboven aangehaalde minderheidsopinie van het EHRM wordt ook verwezen naar het ethisch-morele paradigma. Twee rechters uiten hun bezorgdheid dat artikel 3 EVRM (verbod op onmenselijke of vernederende behandeling) niet werd toegepast. Zij wijzen op eerdere uitspraken van het EHRM waarin psychisch en lichamelijk lijden – zoals angst, gevoelens van machteloosheid en schaamte – werden erkend als inbreuken op waardigheid.

Deze lijn past bij betekenis E10 (waardigheid wortelt in moreel handelen en lichamelijke integriteit) en E11 (erkenning volgt uit bescherming van het morele subject). De waardigheid van de vrouw wordt hier verdedigd als bescherming tegen moreel overvragend beleid: zij mag niet gedwongen worden tot opoffering in naam van een algemeen belang.

Hoewel deze benadering niet bepalend is voor het eindvonnis, maakt zij zichtbaar dat waardigheid ook begrepen kan worden als bescherming tegen onevenredige morele last. Deze interpretatie krijgt echter geen brede steun in het arrest.

5. Theologisch paradigma

Het theologisch paradigma speelt geen actieve rol in de redenering van het EHRM, maar functioneert als achtergrond en zelfs als contrasterend referentiepunt. Het Poolse Grondwettelijk Hof verklaarde eerder namelijk dat een ongeborn kind vanaf de conceptie een persoon is “met inherente en onvervreembare waardigheid”. Dit zou je kunnen verbinden aan betekenis T1 (waardigheid als gegeven door God, Imago Dei), T2 (relatie met God en schepping), en T3 (waardigheid is een gave, geen verdienste).

Het EHRM neemt hier echter afstand van door de autonomie van de mens, en in het bijzonder de vrouw, centraal te stellen in de afweging. In de woorden van een minderheidsopinie binnen het Poolse Hof, waar het EHRM zich op beroept: “de waardigheid, gezondheid en het leven van vrouwen werden genegeerd.” Door dit perspectief te erkennen, keert het Hof zich juist tegen het theologische kader ten gunste van een toegekend perspectief op waardigheid, die wordt gevonden in autonomie.

De waardigheid van het ongeborn leven wordt niet ontkend, maar krijgt geen (doorslaggevende) status binnen de redenering van het Hof. Het EHRM kiest ervoor om

niet op theologische gronden te oordelen, maar op basis van seculiere rechten en vrijheden.

4.1.1.4 Evaluatie

Het arrest van het EHRM weerspiegelt een duidelijke voorkeur voor het antropocentrisch paradigma, waarin autonomie, lichamelijke integriteit en keuzevrijheid centraal staan. Waardigheid wordt vooral opgevat als het recht om zélf te beslissen over een ingrijpende persoonlijke situatie. Het ontologisch paradigma speelt een aanvullende rol, vooral in de beoordeling van rechtsstatelijke principes. Het relationeel-sociologisch paradigma ondersteunt de redenering, door aandacht te geven aan sociale context en verbondenheid, maar is niet leidend. Het ethisch-morele paradigma is aanwezig in de minderheidsopinie, maar heeft geen doorslaggevende invloed op het arrest. Het EHRM erkent de waardigheid van het ongeborn kind niet als intrinsiek of absoluut, maar laat deze ondergeschikt aan de autonomie van de vrouw. Daarmee verlaat het expliciet het theologisch paradigma en kiest het voor het door de vrouw - en breder: de samenleving - toegekende perspectief op waardigheid.

4.1.2 Asiel

In de zaak A., B. en C. tegen de Nederlandse staat van 2 december 2014 wordt de Nederlandse staat verweten dat zij de 'menselijke waardigheid' van de asielzoekers hebben aangetast door hun te vragen naar bewijs van hun seksuele geaardheid, wat een van de redenen was dat zij hun leefgebied hadden ontvlucht. Het arrest van het Europees Hof van Justitie (HvJ-EU) in de zaak van A., B. en C. tegen de Nederlandse Staat toont aan dat 'menselijke waardigheid' verschillend wordt ingekleurd. Vanuit de waardigheidsmatrix zijn meerdere waardigheidsopvattingen te herkennen, elk verbonden met een andere positie in het arrest: die van de asielzoekers, die van de Nederlandse autoriteiten en die van het Hof. Deze worden hieronder geanalyseerd, in volgorde van dominantie van de gehanteerde paradigma's.

4.1.2.1 De asielzoekers

De positie van de drie asielzoekers laat zich in eerste plaats interpreteren door het ontologisch paradigma. Menselijke waardigheid wordt hier opgevat als een

fundamenteel en onvervreemdbaar gegeven dat ieder mens toekomt, louter op basis van zijn mens-zijn. A., B. en C. maken bezwaar tegen de manier waarop zij in Nederland werden ondervraagd over hun seksuele geaardheid, en vooral tegen het feit dat zij zich moesten bewijzen via intieme, zelfs vernederende details. Dat zij homoseksuele handelingen zouden moeten tonen, beschrijven of laten registreren in beeld, wordt door hen ervaren als een inbreuk op hun basale menselijke waarde. Daarmee wordt impliciet verwezen naar betekenis O4 (waardigheid als universele grond in het mens-zijn) en O5 (deze waardigheid vereist respect, maar mag niet afhankelijk zijn van externe erkenning). Ook O6 speelt mee: de waardigheid van deze mannen hoeft niet verdiend te worden via bewijs of gedrag – zij is er al.

Daarnaast klinkt ook het relationeel-sociologisch paradigma mee. Door te wijzen op stereotype vragen en framing door de Nederlandse overheid, maken de asielzoekers duidelijk dat zij zich niet erkend voelen in wie zij zijn. Ze vragen niet alleen om bescherming, maar ook om sociale erkenning van hun identiteit. Hierin resoneert betekenis R14 (waardigheid ontstaat in sociale erkenning en verbondenheid) en R15 (de sociale context draagt bij aan of ondermijnt waardigheid).

Hun verzet tegen de bewijsvragen van de Nederlandse autoriteiten raken indirect ook aan het recht op zelfbeschikking, het verlangen om zélf te bepalen hoe en wanneer men over zijn seksualiteit spreekt. Toch speelt het antropocentrisch paradigma in hun positie slechts een ondergeschikte rol. Autonomie wordt vooral ingezet als bescherming tegen inbreuk van waardigheid, niet expliciet als de basis ervoor.

4.1.2.2 De Nederlandse autoriteiten

De benadering van de Nederlandse autoriteiten weerspiegelt een heel ander waardigheidsbegrip dan die van de asielzoekers. In de wijze waarop de Immigratie- en Naturalisatiedienst (IND) deze asielverzoeken beoordeelde, draait het om geloofwaardigheid. De identiteit van de verzoekers wordt pas serieus genomen wanneer zij bewijs leveren van hun seksuele geaardheid. Die bewijslast blijkt ver te gaan, tot aan het aantonen van fysieke handelingen. Daarmee wordt waardigheid opgevat als iets dat moet worden verdiend op grond van bewijs. Waardigheid moet worden gerealiseerd en is

niet inherent. Deze benadering past bij het antropocentrisch paradigma, met name bij betekenis A9 (waardigheid ontstaat pas bij voldoende overtuiging of prestatie) en betekenis A8 (waardigheid wordt toegekend op basis van maatschappelijke maatstaven). De geaardheid van een asielzoeker wordt pas erkend als hij deze onderbouwt met overtuigende verklaringen of gedrag dat binnen de stereotypen past.

Daaronder ligt ook een normatief oordeel: wie écht homoseksueel is, zou daar meteen over spreken, zonder terughoudendheid. Die aanname weerspiegelt het ethisch-morele paradigma. De waardigheid van de verzoeker wordt daarbij gekoppeld aan moreel 'correct' gedrag, zoals consistentie en openheid, wat aansluit bij betekenis E11 (erkenning volgt uit morele integriteit). Deze normatieve benadering gaat voorbij aan de kwetsbare positie van asielzoekers en de angst, die juist de reden is voor hun terughoudendheid.

4.1.2.3 Het Europees Hof van Justitie

In tegenstelling tot de benadering van de Nederlandse autoriteiten, vertrekt het HvJ-EU vanuit een duidelijke waardering van de menselijke waardigheid als fundamenteel uitgangspunt. Het Hof beroept zich nadrukkelijk op artikel 1 van het Europees Handvest van de Grondrechten waarin staat dat menselijke waardigheid onschendbaar is. Door te stellen dat de gehanteerde onderzoeksmethoden – zoals seksuele tests, gedetailleerde vragen en persoonlijk beeldmateriaal als bewijsvoering – ontoelaatbaar zijn, kiest het Hof expliciet voor het ontologisch paradigma. De waardigheid van de persoon mag niet afhankelijk zijn van bewijsvoering of externe validatie. Het gaat hier om een erkenning van waardigheid zoals bedoeld in betekenissen O4, O5 en O6: universeel, onafhankelijk van erkenning, niet te verdienen en onaantastbaar.

Tegelijkertijd benadrukt het Hof ook dat seksuele oriëntatie een uiterst persoonlijk en gevoelig aspect is, dat bijzondere bescherming vereist. Daarmee komt ook het antropocentrisch paradigma in beeld, waarin respect voor autonomie en lichamelijke integriteit centraal staan. In betekenis A7 klinkt door dat de persoon niet als object van

onderzoek mag worden behandeld, maar recht heeft op zelfbeschikking, ook binnen een juridische procedure.

Het Hof maakt ook ruimte voor het relationeel-sociologisch perspectief, door lidstaten op te roepen om stereotype kaders te vermijden en iedere aanvraag individueel te beoordelen. Daarmee erkent het dat waardigheid niet alleen een juridisch beginsel is, maar ook een relationeel proces dat zich afspeelt in interactie en zorg. Dit is in lijn met betekenis R14 en R15.

Opvallend is dat het theologisch paradigma in het arrest volledig afwezig blijft. Anders dan in sommige nationale rechtsopvattingen over seksuele normen, speelt een op religieuze of metafysische waardigheid gebaseerde benadering (zoals het mens-zijn als drager van het beeld van God) geen enkele rol in de redenering van het Hof. Evenmin doet het Hof een beroep op morele deugd of karaktervorming, waardoor ook het ethisch-morele paradigma buiten beeld blijft. Daarmee blijft de waardigheid zoals het Hof die hanteert strikt juridisch, seculier en individueel ingebed.

4.1.2.4 Evaluatie

Het Hof maakt met dit arrest duidelijk dat menselijke waardigheid een normerend karakter heeft. De positie van de asielzoekers weerspiegelt het fundamentele karakter van die grens: zij beroepen zich op waardigheid als bestaansrecht, wat niet bewijsbaar zou moeten zijn.

De Nederlandse praktijk laat zien hoe die waardigheid in bureaucratische procedures onder druk komt te staan en afhankelijk wordt gemaakt van bewijs en consistentie. Het Hof corrigeert dit met een duidelijke herwaardering van de ontologische dimensie van waardigheid, aangevuld met respect voor autonomie en relationele erkenning. Daarmee wordt menselijke waardigheid niet alleen beschermd, maar ook gepositioneerd als fundament van een menswaardige asielprocedure. Het theologische paradigma komt in het arrest van het Hof niet aan de orde.

4.1.3 Het zelfgekozen levenseinde

De Hongaarse overheid en andere partijen voerden aan dat artikel 2 EVRM (recht op leven) geen verplichting inhoudt om wetgeving over euthanasie of hulp bij zelfdoding mogelijk te maken. Zij benadrukten de gevaren van misbruik en een 'sneeuwbaaleffect' en stelden dat de Hongaarse wet kwetsbare groepen wil beschermen.

Het concept menselijke waardigheid ligt ten grondslag aan het hele EVRM en dus aan alle artikelen. Echter, de betekenis van dit concept is vaak onduidelijk of omstreden. In de Karsai-zaak komt duidelijk naar voren hoe menselijke waardigheid verschillend wordt gebruikt, afhankelijk van de uitgangspositie van overheid of individu.

Het antropocentrisch paradigma

Karsais argument is sterk geworteld in het antropocentrische paradigma, dat waardigheid baseert op bepaalde vermogens die kenmerkend en onderscheidend zijn voor de mens, zoals intellect en vrije wil (autonomie). Alleen zij die zich bewust zijn van hun bestaan en in staat zijn tot redeneren, worden als dragers van waardigheid beschouwd.

Karsai betoogt dat hij volledig beslissingsbevoegd is omtrent zijn leven en een autonome keuze wil maken voor een zelfgekozen, waardige dood. Dit sluit direct aan bij Kants idee van de mens als 'doel in zichzelf' die gerespecteerd moet worden in zijn vrijheid en zelfbeschikking.

Zijn afwijzing van palliatieve sedatie, omdat het hem van zijn autonomie zou beroven, toont zijn focus op het actief uitoefenen van zijn vrije wil om waardigheid te behouden.

Ontologisch paradigma

Dit paradigma beschouwt waardigheid als een intrinsieke waarde die voortkomt uit de unieke essentiële kenmerken van de menselijke natuur, gekarakteriseerd door rationaliteit, vrijheid en de capaciteit voor transcendentie. Elk mens, van geboorte tot dood, heeft een onvervreembare waardigheid die niet afhankelijk is van persoonlijke kenmerken of prestaties.

De Hongaarse wetgeving wordt gezien als noodzakelijk en proportioneel met de bedoeling menselijk leven in het algemeen en zijn existentie te beschermen. Dit staat

haaks op het idee dat waardigheid afhankelijk is van vermogens en sluit aan bij de ontologische waardigheid die onveranderlijk is zolang de mens bestaat.

De betekenis van intrinsieke waardigheid (*Menschenwürde*) wordt zichtbaar waar Hongarije en het EHRM de inherente, onvoorwaardelijke en onvervreembare waardigheid van de mens benadrukken; alleen op basis van zijn mens-zijn. Dit uit zich volgens het EHRM en de Hongaarse Staat in de bescherming van het leven en kwetsbaren tegen misbruik. Het onvervreembare en universele recht op leven (Art. 2 EVRM) houdt volgens het Hof geen recht in op een 'waardige dood'.

Het Constitutionele Hof oordeelt dat het recht op zelfbeschikking wel een aspect is van menselijke waardigheid, maar dat de overheid zich moet beperken tot maatregelen die het recht op leven verzekeren. Dit bevestigt dat het recht op leven (art. 2 EVRM) in Hongarije de volle uitdrukking geeft aan menselijke waardigheid.

Het Hof stelt dat palliatieve zorg en -sedatie een waardig sterven verzekeren, wat impliceert dat waardigheid ook in kwetsbaarheid en afhankelijkheid gewaarborgd is, wat overeenkomt met de ontologische visie dat het menselijk lichaam en leven een bijzondere, onvervangbare waarde bezitten.

Het Relationeel Sociologisch Paradigma

Karsais streven naar een zelfgekozen en waardige dood door autonome beslissing wijst op een concept van waardigheid die hij door zijn eigen handelen wil behouden of verwerven, met name door het uitoefenen van zijn vrije wil. Zijn beroep op een "waardige dood" impliceert ook een verlangen naar maatschappelijke erkenning van zijn keuze als waardig. De organisatie Dignitas, die stelt dat een gebrek aan regulering leidt tot een "onwaardige dood", benadrukt eveneens deze sociale dimensie van waardigheid. Anderzijds wijst het argument van de Hongaarse staat, zij streeft naar bescherming van het leven om zo ook kwetsbaren te beschermen tegen misbruik van een eventuele regeling van hulp bij zelfdoding, op een sociologisch paradigma.

Ethisch/ moreel paradigma

Dit paradigma ziet waardigheid als een status die wordt verworven door vrije, bewuste en moreel verantwoorde handelingen, een eigenschap die tot stand komt binnen het morele leven van de mens.

Karsais wens om zijn leven te beëindigen "zodra hij daartoe nog in staat is" om zijn lichamelijke en psychische integriteit te behouden, kan worden geïnterpreteerd als een poging om zijn waardigheid te realiseren door middel van een bewuste en vrije keuze over zijn eigen levenseinde, wat een aspect van morele zelfvorming kan zijn.

Theologisch paradigma

De Hongaarse wetgeving en de argumenten van de overheid weerspiegelen een opvatting van waardigheid die dicht bij het theologische paradigma staat. Dit paradigma fundeert menselijke waardigheid in een transcendente bron, vaak in de mens als 'Imago Dei' (beeld van God). Deze waardigheid is een gave, fundamenteel, universeel en onvervreemdbaar: ze kan niet worden verdiend of afgenomen.

De Hongaarse strafwet stelt levensdelicten, inclusief hulp bij zelfdoding, strafbaar, en de bescherming reikt verder dan het eigen land. Dit drukt het recht op leven (art. 2 EVRM) uit, en de overheid heeft de plicht om het leven te beschermen.

De Ethische Code van de Hongaarse Medische Kamer stelt dat medisch ingrijpen dat het leven voortijdig beëindigt een "flagrant en ernstig ethisch misdrijf" is; artsen zijn bevoegd lijden te verlichten, niet om een ander het leven te benemen. Dit sluit aan bij de onder andere christelijke visie dat niemand over het eigen leven of dat van anderen kan beschikken.

Het argument dat hulp bij zelfdoding gevoelig is voor misbruik en gevaarlijk voor kwetsbaren benadrukt de noodzaak van bescherming, wat (naast het relationaal-sociologisch paradigma) een centraal aspect is van het theologische paradigma, waarin waardigheid een oproep is tot naastenliefde, rechtvaardigheid, zorg en bescherming van ieders leven, vooral voor kwetsbaren.

4.1.3.1 Evaluatie

Het concept menselijke waardigheid is de basis van het hele EVRM en dus aan alle artikelen. Echter, de betekenis van dit concept is vaak onduidelijk of omstreden. In de Karsai-zaak komt duidelijk naar voren hoe menselijke waardigheid verschillend wordt gebruikt, afhankelijk van de uitgangspositie van overheid of individu.

De Karsai-zaak illustreert de fundamentele spanning tussen de autonomie-gebaseerde waardigheidsconceptie (Karsai, antropocentrisch paradigma) en de

beschermingsgerichte waardigheidsconceptie die zich richt op de intrinsieke en onvervreembare waarde van het leven (Hongaarse overheid, theologische en ontologische paradigma's). Het EHRM, hoewel deze het recht op zelfbepaling over het levenseinde erkent, geeft de lidstaten een ruime beoordelingsvrijheid om de bescherming van het leven en kwetsbare personen te waarborgen, en verwerpt zo de eis tot medisch begeleide zelfdoding als een recht. De focus op palliatieve zorg als manier om een waardig sterven te garanderen, bevestigt de nadruk op bescherming en ondersteuning van het leven binnen de bestaande ethische en juridische kaders. De uitspraak van het Hof toont een afweging tussen het individuele recht op zelfbeschikking (antropocentrisch) en de bescherming van het leven door de staat (theologisch/ontologisch). Uiteindelijk prevaleert de beschermende rol van de staat, die met de beschikbaarheid van goede palliatieve zorg een waardig sterven verzekerd acht. De *dissenting opinions* illustreren de diepte van de discussie. Rechter Wojtyczek ziet het EVRM als een ondeelbare richting die wijst naar het onvervreembare recht op leven (sterk theologisch/ontologisch). Rechter Felici daarentegen hecht groot belang aan het recht op zelfbeschikking en vindt dat menselijke waardigheid tekort wordt gedaan wanneer men niet over een waardige dood kan beslissen (sterk antropocentrisch/moreel).

4.1.4 Mensenhandel

4.1.4.1 Korte samenvatting van het arrest

De zaak Rantsev betreft de dood van de 20-jarige Russische Rantseva in Cyprus, die met een 'artiste' visum in de variétésector werkte, een sector die vaak synoniem is voor de prostitutiebranche. Nadat ze wegliep van haar werkplek, werd ze teruggevonden door haar manager, naar de politie gebracht, korte tijd vastgehouden en vervolgens weer opgehaald door de manager, waarna ze dood op straat werd aangetroffen. De Cypriotische autoriteiten voerden een gebrekkig onderzoek uit en weigerden later het onderzoek te heropenen. De vader van Rantseva diende klacht in bij het EHRM, waarbij hij Cyprus en Rusland beschuldigde van schendingen van onder andere artikel 2 EVRM (recht op leven), artikel 4 EVRM (verbod op slavernij en dwangarbeid) en artikel 5 EVRM (recht op vrijheid en veiligheid). Het EHRM achtte de beschuldigingen van schendingen in de context van mensenhandel zeer ernstig en besloot de zaak verder te zetten, mede

omdat er weinig rechtspraak was over de interpretatie van artikel 4 EVRM in verband met mensenhandel.

4.1.4.2 Analyse

Het EHRM stelde vast dat mensenhandel een bedreiging vormt voor de menselijke waardigheid en de fundamentele vrijheden van de slachtoffers en niet verenigbaar is met een democratische samenleving en met de waarden die in het Verdrag zijn vastgelegd. Het Hof benadrukt dat mensenhandel individuen behandelt als "voorwerpen die kunnen worden verkocht en gekocht" en gedwongen arbeid moeten verrichten.

Het antropocentrisch paradigma

Het antropocentrische paradigma legt nadruk op autonomie en vrije wil als grondslag van waardigheid. In de Rantsev-zaak wordt Rantseva's autonomie en vrijheid volledig ontkend en ontnomen door de gedwongen prostitutie en onwettige vrijheidsberoving. Haar vermogen tot zelfbeschikking wordt compleet genegeerd. De 'artiste' visa's in Cyprus boden geen effectieve bescherming tegen uitbuiting en maakten juist grote aantallen jonge vrouwen kwetsbaar.

Ontologisch paradigma

De kern van de uitspraak in Rantsev ligt in de bescherming van de intrinsieke en onvervreembare waardigheid van elk mens. Door mensen te behandelen als "voorwerpen" en hen tot dwangarbeid te dwingen, schendt mensenhandel direct het ontologische principe dat de mens een doel op zichzelf is en niet louter een middel. Het arrest bevestigt de onvoorwaardelijke waarde van het menselijk bestaan. De instrumentele benadering van het lichaam en de persoon in mensenhandel is een flagrante schending van deze waardigheid.

Relationeel-sociologisch paradigma

Dit paradigma benadrukt dat waardigheid tot uitdrukking komt binnen een netwerk van sociale, juridische en culturele relaties en geworteld is in de erkenning die de mens ontvangt binnen de gemeenschap.

Het EHRM benadrukt de positieve verplichtingen van staten om een wettelijk en administratief kader te creëren om mensenhandel te bestrijden en om beschermende maatregelen te nemen. Dit sluit direct aan bij de relationele waardigheid die de staat een structurele verantwoordelijkheid oplegt om sociaal-politieke en juridische voorwaarden te scheppen die individuen in staat stellen hun waardigheid tot uitdrukking te brengen. Het feit dat de Cypriotische autoriteiten een gebrekkig onderzoek voerden naar Rantseva's dood en haar niet beschermden, toont een gebrek aan wederzijdse erkenning en solidariteit, die essentieel zijn voor de totstandkoming van relationele waardigheid.

Kwetsbaarheid is een kernconcept in de zaak Rantsev. Het rapport van de Cypriotische Ombudsman en de uitspraak benadrukken de extreme kwetsbaarheid van vrouwen met 'artiste' visa's en de druk en dwang die zij ondergaan. Het relationele paradigma ziet kwetsbaarheid niet als een aantasting van waardigheid, maar als een fundamenteel kenmerk van het mens-zijn dat een morele oproep tot erkenning en zorg inhoudt. De staat heeft volgens het EHRM in dit verband een plicht om kwetsbare mensen te beschermen en te ondersteunen.

Ethisch-moreel paradigma

Het ethisch-moreel paradigma komt in het Rantseva-arrest nog het minst sterk naar voren. Althans, als het gaat om een op het individu toegepast moreel paradigma (denk aan waardigheid als vorm van zelfverwezenlijking, deugdzaamheid). Als het gaat om de plichten van de staat om de waardigheid van haar burgers te waarborgen (wat beschouwd kan worden als een vorm van institutionele verwezenlijking van het ethisch/moreel paradigma), is het EHRM erg duidelijk. Staten hebben de (morele) plicht om te voorzien in een wetgevend en administratief kader dat mensenhandel verbiedt en bestraft. Ook moeten zij voldoende maatregelen nemen om (potentiële) slachtoffers de nodige bescherming te bieden. Tenslotte hebben staten de procedurele plicht om mogelijke mistoestanden te onderzoeken. Deze verplichtingen benadrukken dat waardigheid niet alleen een individueel recht is, maar ook een sociale plicht en een institutionele (morele) verantwoordelijkheid.

Theologisch paradigma

Hoewel het theologisch paradigma als zodanig niet expliciet wordt benoemd in het arrest, resoneert de afwijzing van mensenhandel sterk met het *theologische paradigma*. Mensenhandel tast de menselijke waardigheid aan die geworteld is in het zijn van de mens als 'Imago Dei', waarbij de mens niet kan worden gereduceerd tot een object. Het arrest benadrukt dat uitbuiting, onmenselijke leefomstandigheden en slavernij de 'geestelijke' verbondenheid van de mensheid als één familie breekt, waarin allen dezelfde fundamentele intrinsieke waardigheid delen.

4.1.4.3 Evaluatie

Het Rantsev-arrest is een mijlpaal in de rechtspraak over mensenhandel en stelt expliciet dat mensenhandel fundamenteel in strijd is met menselijke waardigheid. De zaak illustreert (hoewel niet met zoveel woorden) een ernstige schending van de intrinsieke waardigheid (ontologische en theologische paradigma) van het slachtoffer door de instrumentalisering en objectivering van de persoon. Bovendien benadrukt de uitspraak de cruciale rol van het relationele paradigma, waarbij de staat en de samenleving een positieve (morele) verplichting hebben om de waardigheid van kwetsbare personen te erkennen, te beschermen en te bevorderen door middel van adequate wetgeving, beschermende maatregelen en effectieve onderzoeken. Het falen van Cyprus op deze punten leidde tot de veroordeling, wat de noodzaak van een geïntegreerde mensenrechtenbenadering onderstreept.

4.2 Analyse media

In deze paragraaf wordt onderzocht hoe menselijke waardigheid wordt verwoord in Europese mediaberichtgeving naar aanleiding van twee arresten van het Europees Hof voor de Rechten van de Mens (EHRM). Hiertoe zijn zes artikelen geanalyseerd, afkomstig uit vier invloedrijke Europese media. Vanwege de beschikbaarheid van media-uitingen is deze analyse beperkt tot de arresten over abortus en asielbeleid.

De analyse vond plaats aan de hand van een waardigheidsmatrix met zes onderscheiden paradigma's van menselijke waardigheid. Per artikel is onderzocht welke van deze opvattingen over waardigheid expliciet of impliciet doorklinken in taalgebruik en argumentatie. Vervolgens zijn de resultaten per thema en per medium vergeleken. Doel is te laten zien welke betekenissen van menselijke waardigheid dominant zijn in de berichtgeving, en hoe deze verschillen naargelang het onderwerp (abortus of asiel) en de redactionele insteek van het medium.

4.2.1 Onderzoeksmethode

Voor dit media-onderzoek is een kwalitatieve, thematisch-analytische benadering gehanteerd om te achterhalen hoe het begrip menselijke waardigheid wordt ingezet in Europese mediaberichtgeving over uitspraken van het Europees Hof voor de Rechten van de Mens (EHRM). Hiervoor is gezocht naar artikelen geselecteerd rond de hiervoor geanalyseerde arresten.

Voor elke zaak werd een relevante zoekperiode van zes weken afgebakend rondom de uitspraakdatum, waarin systematisch is gezocht naar berichtgeving in vier invloedrijke Europese kwaliteitsmedia: *The Guardian*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Financial Times* en *Politico Europe*. Er is gezocht op kernbegrippen in zowel Engels als Duits (zoals 'abortion', 'asylum', 'euthanasia', 'EGMR/ ECHR', etc.).

Over twee arresten waren geen artikelen geschreven, namelijk zaak Daniel Karsai tegen Hungary van 13 juni 2024 over euthanasie en levenseindezorg, en het arrest Rantsev versus Cyprus en Rusland van 7 januari 2010 over human trafficking.

Over het arrest van M.L. tegen Polen van 14 december 2023 over abortus waren drie artikelen beschikbaar (*The Guardian*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* en *Politico Europe*);

evenals over de zaak van M.S.S. tegen België en Griekenland van 21 januari 2011 over asielbeleid (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Financial Times* en *Politico Europe*).

De inhoud van de artikelen is vervolgens geanalyseerd aan de hand van de waardigheidsmatrix. Deze matrix onderscheidt zes waardigheidsparadigma's (theologisch, ontologisch, antropocentrisch, ethisch-moreel en relationeel-sociologisch) met bijbehorende, specifieke betekenissen. Elke tekst werd hermeneutisch gelezen, waarbij werd geïdentificeerd welke betekenissen behorend bij de verschillende paradigma's impliciet of expliciet naar voren komen: in taalgebruik en argumentatie.

De resultaten zijn per artikel samengevat in een analytisch profiel, waarna vergelijkingen zijn gemaakt tussen enerzijds de thema's (abortus en asiel) en anderzijds de media. Het doel was niet representativiteit, maar het blootleggen welke paradigma's van menselijke waardigheid in geschreven media is gehanteerd.

4.2.2 Analyse

In deze paragraaf worden de artikelen geanalyseerd rond de arrest. Eerst wordt het arrest over abortus behandeld, daarna volgt het arrest over asielbeleid. De analyses worden per thema geëvalueerd.

4.2.2.1 Abortus

In deze paragraaf volgen drie artikelen naar aanleiding van het arrest van M.L. tegen Polen van 14 december 2023 over abortus. Achtereenvolgens komen artikel aan de orde van *The Guardian*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* en *Politico Europe*.

Artikel 1

The Guardian

“Poland violated human rights of woman in abortion case, European court rules”

14 december 2023

Allereerst komt het ontologisch paradigma duidelijk naar voren. M.L.'s recht op privacy en gezinsleven wordt voorgesteld als fundamenteel en niet afhankelijk van context of gedrag. Dat dit recht haar werd ontzegd, wordt neergezet als een objectieve aantasting van menselijke waardigheid. Dit sluit aan bij O4 (intrinsiek: waardigheid geworteld in het mens-zijn) en O5 (toegekend: onafhankelijk van erkenning door anderen).

Tegelijk wordt haar situatie sterk gekleurd door sociale factoren. Het artikel beschrijft hoe M.L. haar familie moest achterlaten, onder psychische druk naar het buitenland reisde, en daarbij financiële lasten droeg. Deze nadruk op verbondenheid en het gemis aan zorg duidt op het relationele paradigma, met name R13 (waardigheid ontstaat in relaties) en R14 (sociale erkenning is essentieel).

Daarnaast wordt M.L. impliciet erkend als moreel handelend subject. Haar beslissing tot abortus wordt noch veroordeeld noch problematisch gemaakt, maar voorgesteld als een begrijpelijke keuze in een moeilijke situatie. Daarmee sluit het artikel aan bij E10 (ethisch-moreel: waardigheid via moreel handelen), ook al blijven expliciete morele reflecties achterwege.

Tot slot is er sprake van een antropocentrisch perspectief. M.L.'s autonomie wordt belemmerd door plotselinge wetgeving; haar waardigheid blijkt kwetsbaar voor politieke besluitvorming. Dit past bij A8 (toegekend: waardigheid afhankelijk van wat de samenleving waardevol acht).

Samengevat weerspiegelt het artikel vooral het ontologisch (O4, O5), relationeel-sociologisch (R13, R14) en in mindere mate het ethisch-morele (E10) en antropocentrisch paradigma (A8). Het theologisch paradigma komt niet aan de orde.

Artikel 2

Frankfurter Allgemeine Zeitung

“Streit mit Verfassungsgericht: Neue polnische Regierung versieht Urteile mit Warnhinweis”

19 december 2023

Binnen het ontologische paradigma zien we in de verwijzing naar het “Recht auf ein auf dem Gesetz gegründetes Gericht” een erkenning van een fundamenteel, onvervreemdbaar recht. Dit is niet afhankelijk van individuele verdiensten, maar

geworteld in het mens-zijn als burger met rechtsbescherming (cel O4: intrinsiek). Het feit dat de legitimiteit van het Hof wordt betwist omdat het niet voldoet aan de principes van de rechtsstaat, verwijst naar O5: waardigheid en rechtsbescherming vereisen een institutionele erkenning die universeel en consistent is. Er wordt niet gesteld dat de betrokken personen iets gedaan hebben om hun recht op een eerlijk proces ‘waard’ te zijn; het is hun intrinsieke recht.

Daarnaast speelt het relationeel paradigma een rol. Het vertrouwen in het rechtssysteem is verbonden met sociale erkenning en wederkerige morele orde (cel R14: waardigheid krijgt gestalte in sociale erkenning). Door te stellen dat de samenstelling van het Hof “het kernrecht op een wettelijk gerecht ondermijnt”, wordt zichtbaar dat het rechtssysteem geen neutrale machine is, maar publieke erkenning behoeft.

Ook is er een ethische ondertoon: de benoeming van Poolse rechters “op reeds bezette posten” wordt gepresenteerd als moreel ongepast. Hoewel dit niet expliciet op morele waardigheid doelt, past het binnen cel E11: erkenning van morele integriteit als voorwaarde voor rechtvaardig bestuur.

Samengevat reflecteert het artikel vooral het ontologisch (O4, O5), relationeel-sociologisch (R14) en in mindere mate het ethisch-morele paradigma (E11); het antropocentrisch paradigma en theologisch paradigma blijven achterwege.

Artikel 3

Politico Europe

“Polish abortion verdict violated rights of pregnant woman, human rights court rules. European Court of Human Rights says ruling violated convention”

14 december 2023

Het artikel benadrukt allereerst de “psychologische impact” van het verbod en het feit dat de vrouw haar netwerk moest achterlaten om medische zorg in het buitenland te verkrijgen. Hiermee komt het relationeel-sociologisch paradigma in beeld, vooral cel R14 (waardigheid krijgt gestalte in sociale erkenning en verbondenheid) en R15 (groei van waardigheid via zorg en morele betrokkenheid). De nadruk op het ontbreken van nabijheid en ondersteuning onderstreept dat waardigheid mede verankerd ligt in relationele contexten.

Daarnaast is het artikel duidelijk geworteld in het ontologisch paradigma. De vrouw wordt niet beoordeeld op gedrag of verdienste, maar haar rechten worden voorgesteld als fundamenteel en universeel. Dat zij een procedure onderging waarvoor zij eerder wettelijk in aanmerking kwam, maar die haar plotseling werd ontzegd, wijst op een schending van O4 (intrinsiek: geworteld in het mens-zijn) en O5 (toegekend: onafhankelijk van erkenning door anderen).

De kritiek op het gebrek aan “safeguards against arbitrariness” benadrukt het belang van rechtsstatelijkheid en voorspelbare bescherming. Dit sluit aan bij cel O5, waarin juridische bescherming niet onderhevig mag zijn aan willekeur.

Ook het ethisch-morele paradigma resoneert, zij het meer op de achtergrond. De betrokkene wordt niet als moreel tekortschietend beschreven, maar als iemand aan wie moreel onrecht is aangedaan. Daarmee wordt menselijke waardigheid verbonden aan het recht op moreel handelen en lichamelijke integriteit (E10).

Samenvattend weerspiegelt het artikel vooral het ontologisch (O4, O5) en relationeel-sociologisch paradigma (R14, R15), met impliciete verwijzingen naar het ethisch-morele paradigma (E10); het antropocentrisch paradigma en het theologische paradigma komen niet aan bod.

Evaluatie

Uit deze analyses kunnen de volgende inhoudelijke conclusies worden getrokken over de opvattingen van het begrip menselijke waardigheid in de drie artikelen over de zaak M.L. tegen Polen van 14 december 2023.

1. Dominantie van het ontologisch paradigma

In alle drie de artikelen staat het ontologisch paradigma centraal, met name de cellen O4 (intrinsieke waardigheid als fundamenteel recht van elk mens) en O5 (waardigheid is toegekend, universeel, en onafhankelijk van sociale erkenning). In de berichtgeving over de Poolse abortuswetgeving wordt waardigheid consequent voorgesteld als een onvervreemdbaar mensenrecht, dat niet afhankelijk is van de gedragingen of omstandigheden van de betrokkene.

2. Sterke aanwezigheid van het relationeel-sociologisch paradigma

Alle drie de artikelen tonen ook sporen van het relationeel-sociologisch paradigma, vooral in cellen R13 en R14, waar waardigheid wordt gekenmerkt door sociale erkenning, verbondenheid en institutioneel vertrouwen. De nadruk op het verlies van familiecontact, sociale isolatie en publieke erkenning in de abortuscasussen (*The Guardian* en *Politico Europe*), en het gebrek aan vertrouwen in het rechtssysteem (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*), laat zien dat waardigheid niet alleen individueel maar ook in relaties wordt begrepen.

3. *Impliciete verwijzingen naar het ethisch-morele paradigma*

In de drie artikelen speelt het ethisch-morele paradigma een secundaire rol. Vooral cel E10 (waardigheid als verbonden met moreel handelen en integriteit) wordt impliciet zichtbaar waar de schending van rechten gepresenteerd wordt als moreel onrecht vanuit de Poolse overheid. Dit gebeurt zonder dat de morele verontwaardiging expliciet wordt gemaakt; morele waardigheid blijft dus vooral indirect aanwezig.

4. *Afwezigheid van het antropocentrisch en theologisch paradigma*

Opvallend is de structurele afwezigheid van het antropocentrisch paradigma, waarin waardigheid is gebaseerd op autonomie, rationaliteit of zelfbeschikking (cellen A7–A9). Hoewel autonomie een impliciete rol speelt in de abortuscontext, wordt deze zelden als zelfstandig criterium voor waardigheid benoemd. Eveneens ontbreekt in alle drie de artikelen het theologisch paradigma volledig. Er zijn geen verwijzingen naar God, religieuze normativiteit of het ‘Imago Dei’ als bron van menselijke waardigheid. De waardigheid wordt volledig gesecculariseerd gepresenteerd, geworteld in mensenrechten en maatschappelijke normen.

4.2.2.2 *Asiel (arrest tegen België en Griekenland, 2011)*

In deze paragraaf volgen drie artikelen naar aanleiding van het arrest van M.S.S. tegen België en Griekenland van 21 januari 2011. Achtereenvolgens komen artikel aan de orde van *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Financial Times* en *Politico Europe*.

Artikel 4

Frankfurter Allgemeine Zeitung

“Griechische Aufnahmelager: Straßburger Richter rügen EU-Asylpolitik”

21 januari 2011

In dit artikel wijst het gebruik van termen als “mensonwürdige Zustände” en “Verstoß gegen das Verbot unmenschlicher Behandlung” duidelijk op het ontologisch paradigma: waardigheid als onvervreemdbaar, geworteld in het mens-zijn (O4), en onafhankelijk van erkenning door anderen (O5). De oproep van minister De Maizière aan Griekenland om een “mensenrechtlichen Standard” te herstellen onderstreept deze interpretatie. Waardigheid geldt hier als een objectieve norm, universeel afdwingbaar, los van status of nationaliteit.

Daarnaast klinkt ook het relationeel-sociologisch paradigma door. De nadruk op overbelaste opvangsystemen en het tekortschieten van Europese solidariteit wijst op het belang van sociale structuren die waardigheid gestalte geven (R14) en wederzijdse zorg en erkenning mogelijk maken (R13).

Ook impliceert het artikel, via de rol van de asielzoeker als klager bij het hof, een moreel appèl. Door het indienen van een klacht verbindt hij menselijke waardigheid aan de mogelijkheid tot moreel handelen, passend bij cel E10 uit het ethisch-morele paradigma.

Samengevat weerspiegelt het artikel vooral het ontologisch (O4, O5) en relationeel-sociologisch paradigma (R13, R14), met impliciete verwijzing naar het ethisch-morele paradigma (E10); de antropocentrische en theologisch paradigma's blijven buiten beeld.

Artikel 5

Financial Times

“Greek treatment of illegal migrants criticized”

15 maart 2011

De gebruikte taal in het artikel wijst sterk op het ontologisch paradigma: waardigheid die is geworteld in het mens-zijn (O4), en niet afhankelijk van afkomst of politieke status (O5). Pro Asyl stelt bijvoorbeeld dat “nicht nur Syrer Flüchtlinge sind”, waarmee

benadrukt wordt dat bescherming niet selectief mag zijn: alle mensen dragen waardigheid, ongeacht herkomst.

Daarnaast wijst de verwijzing naar het precedent van het EHRM in de Hirsi-zaak op het belang van juridische erkenning van rechten, zelfs buiten de landsgrenzen. Dit sluit ook aan bij R14 in het relationeel-sociologisch paradigma, waarin waardigheid gestalte krijgt via institutionele erkenning en bescherming. Door het gebrek aan individuele toetsing (zoals beschreven in de Italiaanse terugzending naar Libië), werd deze sociale erkenning geschonden.

De term “mensenverachtend” en het beroep op de het EHRM impliceren ook een ethisch-moreel paradigma: het morele falen van een systeem dat mensenrechten selectief toepast. Dit raakt aan cel E11, waar waardigheid erkend wordt op basis van morele integriteit en gerechtigheid.

Er is in het artikel geen indicatie van antropocentrisch denken, noch van theologisch denken.

Samengevat weerspiegelt het artikel vooral het ontologisch (O4, O5), relationeel-sociologisch (R14) en ethisch-morele paradigma (E11); het antropocentrisch en theologisch paradigma blijven buiten beeld.

Artikel 6

Politico Europe

“EU asylum system fails those who need it the most. Court ruling shows that the EU is doing too little to help vulnerable people.”

26 januari 2011

Al in de titel en openingszinnen wordt duidelijk dat het artikel sterk appelleert aan het ontologisch paradigma, met name in cellen O4 en O5: de menselijke waardigheid is universeel en fundamenteel, en wordt niet afhankelijk gesteld van juridische status of herkomst. Het Hof stelt immers dat zelfs binnen het Europese systeem mensen niet mogen worden teruggestuurd naar omstandigheden die hun waardigheid schenden. De zin “Most have taken great personal risks to reach Europe, and deserve at least to be heard” drukt een diepgaand respect uit voor het mens-zijn van migranten, los van hun economische of politieke motieven. Deze bewoording sluit ook aan op het ethisch-

morele paradigma (E10), waarin erkenning van waardigheid voortkomt uit het moreel handelen van staten ten opzichte van kwetsbare anderen.

Het artikel wijst er verder op dat lidstaten “een morele verplichting” hebben om bescherming te bieden wanneer een ander land daarin faalt. Deze taal raakt opnieuw aan E10 en in mindere mate R14 (relationele paradigma).

Het artikel beschrijft het disfunctioneren van Dublin II als een systeem dat druk legt op de zwakste lidstaten, waardoor juist de meest kwetsbare mensen worden geschaad. Dit sluit aan op het relationeel-sociologisch paradigma (R14, R15): waardigheid staat onder druk door gebrek aan structurele solidariteit binnen de EU.

Het antropocentrisch paradigma en het theologisch paradigma komen niet aan de orde. Samengevat weerspiegelt het artikel vooral het ontologisch (O4, O5), ethisch-morele (E10) en relationeel-sociologische paradigma (R14, R15); het antropocentrisch en theologisch paradigma blijven buiten beeld.

Evaluatie

Uit deze analyses kunnen de volgende inhoudelijke conclusies worden getrokken over de opvattingen van het begrip menselijke waardigheid in de drie artikelen over de zaak M.S.S. tegen België en Griekenland van 21 januari 2011.

1. Dominantie van het ontologisch paradigma

In alle drie de artikelen is het ontologisch paradigma het meest prominent aanwezig. De gebruikte taal benadrukt universele mensenrechten, zoals bescherming tegen “onmenselijke behandeling” of het recht op een menswaardig bestaan – ongeacht herkomst, gedrag of juridische status. In de termen “mensonwürdig”, “inhuman treatment” en de expliciete verwijzingen naar schendingen van fundamentele rechten in opvangcentra, klinkt steeds door dat waardigheid niet conditioneel is, maar intrinsiek toegekend (O4) en onafhankelijk van erkenning door instituties of andere mensen (O5).

2. Relationeel-sociologisch paradigma als erkenning van structureel tekortschieten

Alle drie de artikelen beschrijven het falen van Europese asiel- en opvangsystemen ook in relationele termen. Wederzijdse erkenning, institutionele bescherming en

solidariteit komen telkens tekort. Dit wordt vooral zichtbaar in verwijzingen naar overbelaste systemen, een gebrek aan gedeelde verantwoordelijkheid binnen de EU (zoals in het falen van Dublin II), en de afwezigheid van veilige opvangstructuren. Hiermee verwijzen de teksten naar R14 (waardigheid veronderstelt sociale erkenning) en R15 (waardigheid groeit via zorg en solidariteit). *Frankfurter Allgemeine Zeitung* benoemt expliciet R13 via het ontbreken van wederkerige betrokkenheid.

3. *Ethisch-moreel paradigma subtiel aanwezig*

Hoewel vaak impliciet, komt in alle drie de artikelen ook het ethisch-morele paradigma naar voren. Dit gebeurt met name in morele oordelen over systemen en instituties: de kritiek op het EU-beleid als “mensonwaardig” of “mensenverachtend” appelleert aan morele intuïties over rechtvaardigheid en zorgplicht (E11). Daarnaast gebruikt Politico Europe het begrip “morele verplichting”, waarmee het politieke falen wordt gepresenteerd als moreel tekort (E10). De asielzoeker die zijn zaak aankaart bij het hof (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*) suggereert bovendien moreel bewustzijn (ook E10).

4. *Afwezigheid van antropocentrisch en theologisch paradigma*

Opvallend is dat het antropocentrisch paradigma (waardigheid gebaseerd op autonomie, rationaliteit of verdienste) volledig afwezig is. De waardigheid van de betrokkenen wordt nergens gekoppeld aan individuele capaciteiten of prestaties. Evenmin is er enige verwijzing naar een theologisch paradigma: religieuze taal of een transcendente fundering van waardigheid speelt geen enkele rol in deze artikelen. De schrijvers hanteren een seculier, mensenrechtelijk vocabulaire die sterk geworteld is in juridische en sociale kaders.

4.2.2.3 *Asiel (arrest A., B. en C. versus Staatssecretaris van Veiligheid en Justitie van Nederland, 2014)*

In deze paragraaf volgt een artikel naar aanleiding van het arrest van A., B. en C. arrest versus de staatssecretaris van Veiligheid en Justitie van Nederland van 2 december 2014. Het gaat om één artikel van *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

Frankfurter Allgemeine Zeitung

“Asylgrund Homosexualität darf überprüft werden”

2 december 2014

De berichtgeving in de *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ) over het arrest van het Europees Hof van Justitie in de zaak van drie homoseksuele asielzoekers legt een sterke nadruk op het belang van menselijke waardigheid als juridische grens. Daarmee De krant beschrijft deze waardigheid niet als abstract ideaal, maar als een te toetsen recht, dat concrete gevolgen heeft voor het handelen van de staat. In de manier waarop de FAZ het arrest samenvat, krijgt vooral het ontologisch paradigma de overhand. De analyse van dit krantenartikel komt dan ook sterk overeen met de analyse van het arrest van het Hof zelf.

Door te melden dat “Tests oder Beweisvideos unzulässig” zijn en dat “all diese Mittel die Menschenwürde der Betroffenen verletzen”, maakt de krant duidelijk dat waardigheid hier niet afhankelijk is van gedrag, verklaringen of bewijs. De mens wordt als drager van een onaantastbare waardigheid gepositioneerd – een waardigheid die niet ondermijnd mag worden, zelfs niet als de persoon in kwestie vrijwillig instemt met zulke bewijsmiddelen. Daarmee presenteert de FAZ het oordeel van het Hof in termen die nauw aansluiten bij betekenis O4 (waardigheid als universeel gegeven), O5 (onafhankelijk van erkenning) en O6 (waardigheid is niet conditioneel of te verdienen). Daarnaast benadrukt de krant dat de geloofwaardigheidsbeoordeling de “individuelle Lage sowie die persönlichen Umstände” moet meenemen. Daarmee wordt de waardigheid van de verzoeker ook verbonden aan persoonlijke autonomie en identiteit. Dat asielzoekers niet per definitie als ongeloofwaardig mogen worden beschouwd als zij hun seksuele oriëntatie niet onmiddellijk aangeven, wordt door de krant benoemd als juridisch relevant én als bewijs dat het Hof oog heeft voor de menselijke complexiteit. Dit sluit aan bij A7 en A8 uit het antropocentrisch paradigma, waarin waardigheid wordt gekoppeld aan het recht op zelfbeschikking.

Wat opvalt, is dat de FAZ het relationele aspect van waardigheid nauwelijks aanraakt. Er wordt niet gesproken over sociale erkenning, onderlinge afhankelijkheid of de rol van zorg. Het relationeel-sociologisch paradigma blijft daarmee onderbelicht. Ook het ethisch-morele en theologische paradigma ontbreken volledig: de berichtgeving

vermijdt elke verwijzing naar religieuze waardigheidstheorieën of morele verdienste. Waardigheid wordt niet gelegitimeerd door deugdzaam gedrag of spirituele noties, maar door verwijzing naar seculiere grondrechten.

In zijn geheel kadert de FAZ het arrest als een juridisch precedent dat de menselijke waardigheid niet alleen bevestigt, maar ook concretiseert. De waardigheid waarover gesproken wordt, is universeel, onaantastbaar en beschermend, en vormt volgens het Hof een harde ondergrens aan wat staten mogen vragen van mensen in een kwetsbare positie. De krant kiest ervoor om dat waardigheidsbegrip in juridische, sobere en seculiere termen te presenteren, zonder morele verhevenheid, maar met nadruk op rechtsstatelijke begrenzing.

4.2.3 Conclusie

De geanalyseerde artikelen laten zien dat menselijke waardigheid in Europese mediaberichtgeving naar aanleiding van uitspraken van het Europees Hof structureel aanwezig is, maar uiteenlopend wordt ingevuld, meestal in navolging van de arresten zelf. Verschillende waardigheidsparadigma's uit de matrix komen aan bod, afhankelijk van thema en redactionele insteek.

Bij abortusarresten staat het ontologisch paradigma centraal. Waardigheid wordt gepresenteerd als fundamenteel recht, los van gedrag of erkenning (O4, O5). Daarnaast komt het relationeel-sociologisch paradigma sterk naar voren, vooral in aandacht voor psychische belasting, sociale ontkoppeling en gebrek aan zorg (R13, R14). Het ethisch-morele paradigma klinkt op de achtergrond mee, waar vrouwen impliciet worden erkend als moreel handelende subjecten (E10). Het theologisch paradigma ontbreekt volledig en het antropocentrisch paradigma wordt slechts zijdelings geraakt.

In de berichtgeving rondom asielzaken is het ontologisch paradigma eveneens dominant. Asielzoekers worden voorgesteld als dragers van onaantastbare waardigheid, ongeacht herkomst of status (O4, O5). Opvallend is de rol van het relationeel-sociologisch paradigma, waarin waardigheid afhangt van institutionele erkenning, zorgstructuren en gedeelde verantwoordelijkheid (R14, R15). Ook het ethisch-morele

paradigma treedt nadrukkelijker op de voorgrond, vooral in de kritiek op falende staten en systemen (E10, E11). Het theologisch paradigma blijft afwezig; het antropocentrisch paradigma speelt nauwelijks een rol.

Het FAZ-artikel over de zaak A., B. en C. tegen Nederland uit 2014 bevestigt dit patroon. Het stelt waardigheid expliciet voor als grens aan overheidsmacht, los van vrijwillige instemming met bewijsvoering. De nadruk ligt op ontologische grondslagen (O4–O6), met autonome identiteit als nevenmotief (A7–A8), maar zonder relationele of morele reflectie.

Tussen de media zijn accentverschillen zichtbaar. *FAZ* kiest voor juridische precisie, *The Guardian* benadrukt relationele en morele betekenissen, *Politico* zoekt het midden, en *Financial Times* blijft analytisch en afstandelijk. Toch delen zij een gemeenschappelijk referentiekader: waardigheid als universeel recht, geworteld in het mens-zijn. De matrix maakt zichtbaar hoe deze gedeelde basis in toon en thematiek telkens anders wordt aangezet.

4.3 Overkoepelende analyse

In deze paragraaf komen we tot een overkoepelende analyse van de bestudeerde arresten en media. De media is samen met de verslaggeving van de arresten geanalyseerd. De artikelen bleken vooral een samenvattende weergave te zijn van de arresten en daarom nauwelijks tot nieuwe inzichten leidt.

De analyse vindt uiteraard plaats in het licht de onderzoeksvraag van deze studie: *kan onderscheid in de manier van spreken over en de betekenis van het begrip menselijke waardigheid helpen om elkaar in gesprek en debat beter te begrijpen?*

4.3.1 De vier arresten

Alle vier de arresten benadrukken dat menselijke waardigheid niet slechts een abstract begrip is, maar een fundamenteel normatief principe dat concrete verplichtingen voor staten en individuen met zich meebrengt. De diverse paradigma's bieden een raamwerk om de gelaagdheid en complexiteit van menselijke waardigheid te begrijpen en de verschillende perspectieven in juridische en ethische debatten te plaatsen.

4.3.2 Waarnemingen

1. De analyses van de arresten laten zien dat menselijke waardigheid een term, begrip, en concept is dat door de verschillende actoren en vanuit verschillende posities wordt gehanteerd. Ook wordt er terminologie gebruikt die duidelijk behoort bij een van de geïdentificeerde paradigma's van menselijke waardigheid. Binnen de arresten worden door de verschillende betrokkenen, zoals verzoekers, nationale hoven en het EHRM het begrip menselijke waardigheid verschillende opgevat en toegepast.
2. Menselijke waardigheid wordt vanuit uiteenlopende invalshoeken geïnterpreteerd. Een expliciete verheldering van het gehanteerde paradigma kan helpen om misverstanden en polarisatie te voorkomen. Het kan een gemeenschappelijk vocabulaire bieden om uiteenlopend gebruik van de verschillende paradigma's toch bespreekbaar te maken. Gemeenschappelijke taal is een eerste voorwaarde om naar elkaar te kunnen luisteren. Zo kan er in plaats van polarisatie, dialoog plaatsvinden.

3. Ondanks uiteenlopende accenten is er ook consensus waar te nemen over een aantal fundamentele beginselen: niemand mag worden vernederd, willekeurig behandeld of uitgesloten. Het ontologische uitgangspunt (intrinsieke waardigheid) is het breedst gedeeld en vormt een geschikt vertrekpunt. Van daaruit kan worden overgegaan naar meer contextuele betekenissen (autonomie, relationele erkenning), die meer uitleg en culturele situering vereisen. Het erkennen en benoemen en van deze gemeenschappelijke kern versterkt de legitimiteit van het debat en schept mogelijk ruimte voor een vruchtbare dialoog over ethische kwesties die vanuit verschillende betekenissen en paradigma's worden benaderd.
4. Wanneer de term 'waardigheid' op vrijwel elk ethische of juridisch probleem wordt toegepast, kan het leiden tot normatieve uitholling en inflatie van het krachtige begrip van menselijke waardigheid. Het verdient aanbeveling om het begrip te reserveren voor kwesties die daadwerkelijk raken aan iemands status of integriteit.
5. In hedendaagse debatten verschuift de aandacht van louter bescherming naar regie en zelfbeschikking. Nieuwe medische en technologische mogelijkheden versterken dit accent op autonomie. Het is van belang steeds te preciseren of men spreekt over oorspronkelijke, intrinsieke waardigheid of over gerealiseerde waardigheid.
6. Lidstaten hanteren verschillende culturele en historische waarden. Het is niet vanzelfsprekend dat iedereen binnen de EU het liberale denken van progressieve lidstaten voorstaat. Waar sommige landen meer nadruk leggen op individuele autonomie, beklemtonen andere juist de sociale of beschermende dimensie van waardigheid. Het onder ogen zien en expliciteren van deze verschillen bevordert wederzijds begrip en vergemakkelijkt Europese besluitvorming.
7. Een beroep op intrinsieke waardigheid behoeft doorgaans weinig toelichting, het is voor minder uitleg vatbaar. Zodra echter meer gerealiseerde vormen van waardigheid worden bedoeld (bijv. autonomie of sociale erkenning), is zorgvuldige taal en motivering noodzakelijk om misverstanden te vermijden. Dit hangt ermee samen dat hoe sterker het begrip van menselijke waardigheid gerealiseerd moet worden, hoe

robuuster dit ongelijkheid impliceert. Naar mate er sprake is van meer verworven waardigheid (naar rechts in de matrix), neemt de verantwoordelijkheid tot argumentatie en motivatie toe. Wanneer waardigheid afhankelijk wordt gemaakt van eigenschappen of prestaties, ontstaat namelijk het gevaar van ongelijkheid en uitsluiting van kwetsbare groepen. Dit vraagt om duidelijke waarborgen in recht, richtlijnen, wetgeving en politiek.

8. De media speelt een cruciale rol in de maatschappelijke duiding van menselijke waardigheid. Hun taak reikt verder dan het doorgeven van juridische of politieke boodschappen: zij dienen zelfstandig te reflecteren op de onderliggende aannames. Bewustzijn van de verschillende paradigma's stelt journalisten in staat deze perspectieven zichtbaar te maken en zo te voorkomen dat één kader ongemerkt domineert. Journalistieke zelfstandigheid betekent daarmee niet het kiezen van een positie, maar het transparant tonen van de veelstemmigheid en het kritisch bevragen van taal en ideologische idealen en vooronderstellingen.
9. Wat vaak als vanzelfsprekend wordt gepresenteerd, rust veelal op impliciete aannames. Het is daarom cruciaal om in twee stappen te werken: eerst het eigen gehanteerde paradigma onderzoeken en expliciet maken, daarna pas de belangenafweging. Dit voorkomt dat verborgen vooronderstellingen het debat of de rechtspraak sturen.
10. Het hanteren van verschillende paradigma's en betekenissen van waardigheid (bijvoorbeeld verantwoordelijkheid of lijden) kunnen tot tegengestelde normatieve uitkomsten leiden. Waar de ene benadering waardig lijden benadrukt, legt de andere nadruk op waardige zelfbeschikking. Transparantie over het gehanteerde ideaal van een goed, florerend leven is daarom onontbeerlijk.

De termen die spelen in de verkenning van het begrip 'menselijke waardigheid' worden op verschillende manieren ingevuld en ingezet. Zo komen we tot verschillende conclusies over wat leidende paradigma's zijn, zoals gebleken is in voorgaande analyse. Daarom is het ook belangrijk om die terminologie rondom de

discussie verder te bekijken. Daarbij kunnen we kijken naar de manier waarop verschillende interpretaties van verwante termen zich tot elkaar verhouden.

5 Naar menselijke waardigheid in het politieke en publieke debat

Arthur Alderliesten

Dit hoofdstuk verplaatst de analyse van menselijke waardigheid van rechtspraak en theorie naar het politieke en publieke debat. Waar eerdere hoofdstukken lieten zien hoe uiteenlopende paradigma's van waardigheid functioneren in Europese rechtspraak, staat hier de vraag centraal hoe op grond van deze waarnemingen met de diverse omgang met het begrip menselijke waardigheid kan worden omgegaan in beleid, politiek en maatschappelijke discussie.

Aan de hand van drie denkrichtingen wordt verkend hoe meer structuur en helderheid in het debat kan ontstaan. Eerst wordt, in aansluiting bij Joel Anderson, gekeken hoe normatieve begrippen beter begrepen kunnen worden als contextgebonden regimes in plaats van als eenduidige definities. Vervolgens wordt met Paul Frissen de politieke dimensie van waardigheid belicht, met bijzondere aandacht voor de rol van de staat en de vraag naar soevereiniteit over leven en dood. Ten slotte bieden de concepten 'twee keer denken' (Gerrit de Kruijf) en 'morele meertaligheid' (Stefan Paas) handvatten om waardigheid vruchtbaar te laten functioneren in een pluriforme democratische context.

5.1 Structuur aan debat en rechtspraak: een voorbeeld

Joel Anderson, Amerikaans filosoof en als hoogleraar verbonden aan de Universiteit Utrecht, stelt dat het begrip autonomie vaak verkeerd wordt benaderd.³³⁸ In plaats van te zoeken naar universele, noodzakelijke en voldoende voorwaarden voor autonomie, moeten we kijken naar hoe autonomie in sociale praktijken functioneert. Normatieve debatten over criteria voor autonomie (en wat autonomie iemand recht geeft) kunnen het best worden begrepen als debatten over de relatieve voordelen van verschillende mogelijke pakketten van drempels, rechten, regelgeving, waarden en instellingen en niet als debatten over wat autonomie in wezen werkelijk is. Binnen verschillende 'regimes'

³³⁸ Joel Anderson, "Regimes of Autonomy," *Ethical Theory en Moral Practice* 17, nr. 3 (2014): 355–68. <http://www.jstor.org/stable/24478653>.

van autonomie worden verschillende criteria voor (graden van) autonomie gezaghebbend. Onder regime verstaat Anderson een samenhangend pakket van criteria voor autonomie (wat je moet kunnen), de rechten en plichten die autonomie oplevert (wat je ermee krijgt) en de instituties en praktijken die dit regelen. De drie regimes die hij identificeert - het neoliberale, solidaristische en perfectionistische - brengen tegenstrijdige opvattingen met zich mee over wat autonomie oplevert. In het licht hiervan is het rechtvaardigen van een bepaald begrip van autonomie onlosmakelijk verbonden met het beargumenteren van de contextspecifieke voordelen van een regime van autonomie als geheel en in relatie tot andere ethische en politieke verplichtingen. Anderson stelt dat het in discussies over beleid het niet vruchtbaar is om te debatteren over wat autonomie 'echt' is. We moeten debatteren over welk regime van autonomie passend is in een specifieke context – dat wil zeggen, welke set van normen, instituties en beleidskeuzes recht doet aan waarden zoals vrijheid, gelijkheid en bescherming. De vergelijking met het omgaan met het narratief van menselijke waardigheid op Europees niveau is evident. Zoals er meerdere regimes zijn te identificeren rond het begrip autonomie, hebben we meerdere paradigma's voor het begrip menselijke waardigheid vastgesteld. En zoals 'autonomie' tot een onduidelijk en multi-interpretabel 'containerbegrip' kan verworden, blijkt uit de analyse dat dit binnen de Europese context ook het lot is van het begrip menselijke waardigheid. Via het begrip autonomie worden politieke keuzes gemaakt. Het lijkt alsof er één neutrale waarheid bestaat in het hanteren van een begrip, maar ondertussen worden door verschillende inkleuringen van de begrippen keuzes gemaakt hoe er (politiek) wordt omgegaan met mensen. Als Anderson zegt dat Europees beleid expliciet zou moeten maken welk regime wordt gekozen en waarom, zodat de politieke inzet duidelijk wordt, geldt dit ook het paradigma van menselijke waardigheid. De toepassing van het menselijke waardigheid is niet neutraal, maar – net als autonomie - gekoppeld aan politieke keuzes en waarden. Rond autonomie, een begrip dat nauw verwant is aan menselijke waardigheid, blijkt het onderzoek van Anderson dat lidstaten verschillen in hun nadruk op autonomie (bv. meer liberaal in sommige landen, meer solidaristisch in anderen). Precies wat we hebben vastgesteld rond menselijke waardigheid. Zoals 'Andersons regimes' de mogelijkheid opent om de verschillende opvattingen van autonomie met elkaar te vergelijken en te beoordelen, geldt dit ook de paradigma's van menselijke waardigheid van dit onderzoek.

Anderson beveelt het aan om niet één definitie te vinden van autonomie die altijd en overal geldt, maar om in plaats daarvan naar regimes te kijken: pakketten van opvattingen over wat autonomie betekent, wat het oplevert en hoe het wordt toegepast in instituties en praktijken.

Met menselijke waardigheid gebeurt in Europa vaak iets soortgelijks als met autonomie: iedereen vindt het belangrijk, maar het blijft vaag en wordt in verschillende contexten heel anders ingevuld.

Door het expliciteren binnen welk paradigma men denkt, wordt de pluriforme werkelijkheid meer zichtbaar, transparant en het debat en de rechtspraak meer gestructureerd.

De volgende paragraaf is een bespreking van de manier waarop de staat autoriteit heeft de visie op waardigheid beïnvloedt.

5.1.1 Menselijke waardigheid en de rol van de staat

Het denken van Paul Frissen, hoogleraar bestuurskunde, over staat, taboe en ‘de goede dood’ biedt een aanvullend perspectief om de gevonden variatie in waardigheidsparadigma’s te duiden in het licht van de rol van politiek en wetgeving. In *Staat en taboe. Politiek van de goede dood* karakteriseert Frissen euthanasie nadrukkelijk als een politiek-filosofische kwestie en daarmee niet als een louter medisch-ethisch vraagstuk.³³⁹ Niet alleen de individuele keuze staat centraal. Ook de vraag wie binnen de politieke gemeenschap mag beslissen over leven en dood, doet ertoe. Daarmee brengt Frissen een laag naar voren die in waardigheidsdebatten soms impliciet blijft: waardigheid veronderstelt politieke ordening en dus ook de vraag wie over leven en dood mag beslissen, nog los van het in Europa geldende subsidiariteitsbeginsel.

Binnen die politieke dimensie werkt Frissen drie perspectieven uit. Het eerste betreft de biopolitieke vraag naar de *grens*. Leven en dood zijn voor hem onlosmakelijk verbonden met het geweldsmonopolie van de staat: “De vraag naar het leven is een van de belangrijkste biopolitieke vragen, en de vraag naar de dood is daar onlosmakelijk mee verbonden... wie wanneer mag doden – en als afgeleide daarvan... of de mens zichzelf

³³⁹ Paul Frissen, *Staat en taboe. Politiek van de goede dood*, (Amsterdam: Breda, 2018).

mag doden.”³⁴⁰ Zelfs waar ruime zelfbeschikking wordt aanvaard, blijft gelden dat beslissingen hierover “alleen legitiem zijn als ze berusten op een beslissing van de politieke gemeenschap.”³⁴¹ Ook geboorte en sterven hebben voor Frissen een intrinsiek gemeenschappelijke betekenis: “Het leven wordt geschonken... aan het kind én aan de gemeenschap’ en de dood ‘markeert het vertrek uit die gemeenschap.”³⁴² Waardigheid ligt zo niet primair in autonomie, maar in de politieke en sociale inbedding van ons bestaan.

Het tweede perspectief betreft het *verbod* en het geweldsmonopolie als ultieme begrenzing. “Mag de staat het geweldsmonopolie delen?” vraagt Frissen.³⁴³ Dat is een logische vraag, want: “In alle samenlevingen is doden verboden, tenzij het gebeurt door de staat of door de burger in noodweer.”³⁴⁴ Dat verbod weerspiegelt de unieke positie van de staat als drager van het geweldsmonopolie. Door de modernistische biopolitiek, met haar streven naar maakbaarheid, schuiven staat en individuele zelfbeschikking echter steeds dichter naar elkaar toe, vooral in kwesties van levensverlenging en levensbeëindiging. De arts krijgt daarin een cruciale positie: wanneer het geweldsmonopolie wordt gedeeld, ontstaat óf een geseclariseerde overdracht van soevereiniteit aan de dokter, óf de dokter wordt opgenomen in de “mythische soevereiniteit van de staat”.³⁴⁵ Dit onderstreept dat beslissingen rond waardigheid altijd institutioneel verankerd zijn.

Het derde perspectief richt zich op *taboe* als culturele begrenzing. “Als de soevereiniteit van de staat een regulerende mythe is (...) dan zijn taboes de culturele verboden.”³⁴⁶ Taboes structureren de verdeling van macht en markeren grenzen die morele, juridische en politieke ordening mogelijk maken. Frissen benadrukt dat taboedoorbreking altijd een aanval vormt op bestaande machtsverhoudingen en daarmee op de overheersing van geldende normen. Wordt het leven volledig uit de taboesfeer gehaald, dan “wordt het leven benoembaar, uitrekenbaar en verklaarbaar geacht en gereduceerd tot object van

³⁴⁰ Frissen, *Staat en taboe*, 15.

³⁴¹ Frissen, *Staat en taboe*, 15.

³⁴² Frissen, *Staat en taboe*, 17.

³⁴³ Frissen, *Staat en taboe*, 19.

³⁴⁴ Frissen, *Staat en taboe*, 224.

³⁴⁵ Frissen, *Staat en taboe*, 224.

³⁴⁶ Frissen, *Staat en taboe*, 225.

maakbaarheid – waarmee zowel de autonomie van de burger als de soevereiniteit van de staat onder druk komt te staan.”³⁴⁷

Deze drie perspectieven maken duidelijk dat menselijke waardigheid niet alleen een morele of individuele categorie is, maar een politiek-juridisch principe dat bepaalt wie over leven, dood en bescherming mag beslissen. Daarmee verklaart Frissen de spanning die zichtbaar wordt in Europese rechtspraak: individuen beroepen zich vaak op waardigheid als zelfbeschikking, terwijl staten en hoven juist de gemeenschappelijke, ontologische en institutionele lagen benadrukken. Frissens analyse laat zien dat deze spanning niet slechts inhoudelijk maar ook constitutioneel is; het gaat ook om de locus van soevereiniteit in een gelaagde Europese orde. Hoe komen we in deze pluriformiteit van begrippen en structuren tot een samenhangende visie op waardigheid? En is dit wel mogelijk?

5.1.2 Twee keer denken en meerdere talen

Wanneer we proberen te komen tot overbruggende taal en concepten bij morele vraagstukken kan de bijdrage van de Nederlandse christen-ethicus Gerrit de Kruijf (1952–2013) relevant zijn. Zijn concept van “twee keer denken” biedt een denkrichting die geschikt is voor het bedrijven van christelijke ethiek en voor verantwoord politiek handelen, ook in internationale context. Deze paragraaf verheldert deze denkrichting en laat zien hoe zij vruchtbaar gemaakt kan worden in het Europese politieke discours over prangende morele vraagstukken. Het “twee keer denken” of: “dubbel denken” heeft De Kruijf uitgewerkt in zijn boek *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*.³⁴⁸

De Kruijf beschrijft – inmiddels ongeveer dertig jaar geleden - de achtergrond van zijn concept, hoe moderne mensen leven in een wereld van onzekerheid en instabiliteit. Staten opereren volgens hem zonder een hogere autoriteit die conflicten definitief kan beslechten. Crises volgen elkaar op en bondgenootschappen zijn noodzakelijk maar kwetsbaar. In zo’n omgeving bestaat er geen volledig overzicht en geen garantie dat

³⁴⁷ Frissen, *Staat en taboe*, 267.

³⁴⁸ G.G. de Kruijf, *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie* (Baarn: Ten Have, 1994).

beslissingen precies doen wat men beoogt. De mensheid van nu leeft buiten het paradijs en we kunnen niet meer terug. Daarmee leven we tegelijkertijd in een staat van verwarring van goed en kwaad. In deze verwarring vraagt God van ons recht te doen, goedertierenheid lief te hebben en ootmoedig te wandelen met God (Micha 6:8, HSV).

Het dubbel denken is te zien als een interpretatie en praktische uitwerking van Aurelius Augustinus' zogeheten twee rijkenleer.³⁴⁹ Augustinus beschrijft de menselijke geschiedenis als het spanningsvolle samenvallen van twee "steden", niet als geografische locaties, maar als twee manieren van leven die door onderscheiden liefdes worden gedragen.³⁵⁰ In *De civitate Dei* (De stad van God) zegt hij dat de aardse stad gevormd wordt door de liefde tot zichzelf, een liefde die uiteindelijk tot veronachtzaming van het hogere leidt, terwijl de stad van God wordt gevormd door de liefde tot God, die de mens anders leert kijken naar zichzelf en zijn wereld (De stad van God, XIV, 28). Deze twee vormen van gerichtheid brengen ook twee vormen van vrede voort: de aardse stad zoekt de tijdelijke vrede die noodzakelijk is voor samenleven, handel en veiligheid, terwijl de hemelse stad is gericht op de volkomen vrede die buiten de historische orde ligt (XIX, 17). Christenen leven, aldus Augustinus, in beide steden tegelijk: zij dragen verantwoordelijkheid binnen de instellingen, verplichtingen en spanningen van de aardse orde, juist terwijl hun diepste verwachting elders ligt (XIX, 26–27). Daardoor ontstaat een houding waarin men zich loyaal inzet voor recht, orde en vrede binnen de grenzen van de politieke werkelijkheid, terwijl men tegelijk beseft dat elke vorm van vrede voorlopig en gebrekkig blijft (XIX, 17). Augustinus maakt zo zichtbaar hoe juist het besef van die voorlopigheid ruimte kan scheppen voor nuchtere, betrokken en volhardende inzet voor het goede binnen de geschiedenis. Het dubbele denken zoekt de vrede van beide steden met elkaar te verbinden.

De Kruijf neemt het uitgangspunt in dat de christelijke ethiek niet alleen voor zichzelf Gods gebod zoekt te verstaan, maar ook de communicatie zoekt met andere denk- en zienswijzen in de samenleving; zonder haar oorsprong te verloochenen zoekt zij het

³⁴⁹ G.G. de Kruijf, *Christelijke ethiek. Een inleiding met sleutelteksten*, (Zoetermeer: Meinema, 1999), 177-180.

³⁵⁰ Aurelius Augustinus, *De stad van God*, vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, (Baarn: Ambo, 1984).

open, argumentatieve debat.³⁵¹ Het gaat hem hierbij om “de bevordering van het morele debat in de samenleving”.³⁵² De ethische vraag in de context van de westerse democratie luidt volgens hem: “Waarover kunnen we het eens worden met behoud van respect voor elkaars religieuze overtuigingen?” Hij stelt verder dat, wanneer we in staat zijn om een ethisch compromis te zoeken, we daarmee onze eigen normen niet verraden. Hij benadrukt ook dat dit compromis juist voortkomt uit de erkenning dat het compromis bevredigender is voor de samenleving als geheel dan wanneer één van beide partijen zijn wil zou kunnen opleggen.³⁵³

Het dubbele denken bestaat uit twee keer denken: *smal* denken en *breed* denken. In een essay over euthanasie in Nederland vat de christen-ethicus Theo Boer dit denken adequaat samen.³⁵⁴

Smal denken betekent zoeken naar wat wij in de een pluralistische samenleving aan waarden en belangen gemeen hebben met elkaar. Dat levert overeenstemming op in termen van mensenrechten, vrijheden en plichten. De mening van de meerderheid is vaak doorslaggevend, maar op voorwaarde dat minderheden en minderheidsstandpunten worden gerespecteerd en kwetsbare mensen worden beschermd. In het smalle denken respecteer en bescherm je de vrijheid van anderen om keuzes te maken die de jouwe niet zijn.³⁵⁵ Dit smalle denken gaat ervan uit dat het zoeken naar verbinding en het sluiten van compromissen een gelegitimeerde opdracht is. Ook buiten levensbeschouwelijke denkkaders zijn morele waarheden te vinden en normatieve allianties aan te gaan.³⁵⁶

Breed denken gebeurt vanuit christelijk - of breder gezien: levensbeschouwelijk - perspectief. Sociaaldemocraten putten uit een socialistisch perspectief, moslims uit de Koran. Christenen gaan in hun brede denken terug naar de Bijbel en de traditie waarbinnen God Zich presenteert als Schepper van het leven en waarin Hij mensen medeverantwoordelijk maakt voor Zijn schepping. Voor een politiek die een breed publiek wil bereiken, kan dit breder worden verstaan als de waarden die een

³⁵¹ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 19.

³⁵² De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 178.

³⁵³ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 177.

³⁵⁴ Theo Boer, *Eind goed. Een protestantse kijk op euthanasie in Nederland* (Utrecht: KokBoekencentrum, 2021), 13.

³⁵⁵ Theo Boer, *Eind goed*, 15.

³⁵⁶ Theo Boer, *Eind goed*, 14.

samenleving door de tijd heen als dragend is gaan zien. Hierbij is te denken aan waarden als rechtvaardigheid, solidariteit en menselijke waardigheid. “De participatie van de christelijke gemeente in een democratische staat”, schrijft de Kruijf, “bestaat dus niet in het naar voren brengen van christelijke standpunten, maar in het zoeken van consensus met het oog op een vreedzaam leven.”³⁵⁷

Twee keer denken is een zoektocht naar een gemeenschappelijke morele grond, precies wat impliciet al gebeurt wanneer van diverse kanten het begrip menselijke waardigheid wordt gebruikt en toegepast. Het twee keer denken verdisconteert de weerbarstigheid van de werkelijkheid waarin christelijke ethiek en politiek zich in de minderheid bevindt, maar een serieuze stem verdient binnen het publieke en politieke debat.

De Kruijf benoemt dat een christelijke ethiek die het dubbel denken beoefent als volgt denkt:

- Intern (“breed”) vanuit het functioneren van een morele geloofsgemeenschap, waarin het individu vrijwillig opgenomen wil zijn.
- Extern (“smal”) vanuit het individu, dat in een staatsgemeenschap functioneert en ter wille van een ordelijke samenleving voor grenzen wordt gesteld.

Kanttekeningen

Er zijn ook kanttekeningen te plaatsen bij het consequente toepassen van dubbel denken. Het zal ertoe leiden dat de waarheid minder zichtbaar is. Dat is de implicatie van consensus, waar deze domineert over principes. Hoewel De Kruijf erkent dat vanwege geloofsredenen consensus soms moet worden afgewezen, is het hele dubbel denken erop gebaseerd dat juist consensus voorop staat.³⁵⁸ Dit vanwege zijn opvatting dat het doel van de staat een vreedzaam leven is.³⁵⁹ Het is de kritische vraag of de onvermijdelijke erosie van de waarde “waarachtigheid” binnen het smalle denken opweegt tegen verbinding en consensus. Dit vraagt blijvende alertheid. Daarnaast kan het consequent toepassen van het twee keer denken ertoe leiden dat God in het publieke en politieke debat grotendeels afwezig raakt. Dat hoeft op zichzelf geen

³⁵⁷ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 177.

³⁵⁸ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 185.

³⁵⁹ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 184.

probleem te zijn, maar vanuit christelijk-politiek perspectief vraagt het wel om aandacht: door het nastreven van consensus kan God gemakkelijk buiten beeld raken, en daar moet men zich toe verhouden. Evert Westrik constateert: “Bij De Kruijff doet zich het probleem voor dat in de gemeente waar men zegt in hem te geloven, God meer aanwezig is achter de vertrouwde muren, dan in de rauwe werkelijkheid van alledag, waar nuchterheid en bezonnenheid het voor het zeggen moeten hebben. Achter de muren van de kerk schijnt het altijd veiliger te zijn. Buiten de muren van de kerk spreekt God pas als het helemaal uit de hand mocht lopen.”³⁶⁰

Er is dus ook wat voor te zeggen om bepaalde momenten, in zekere omstandigheden toch iets meer te laten doorschemeren en uit te spreken over de God als motivatie en doel van de christelijke ethiek. Als variant op het dubbel denken kan ook het concept van morele meertaligheid worden toegepast.

Morele meertaligheid

“Die veränderte ethische Problematik fordert eine veränderte Terminologie“, schreef Dietrich Bonhoeffer al in 1942.³⁶¹ De terminologie van het brede denken wordt in het smalle denken niet altijd herkend waardoor het zeggingskracht en impact mist. Een passend concept, als variant op het dubbel denken, is ontwikkeld door de Nederlandse theoloog Stefan Paas: “morele meertaligheid”.³⁶² Het vormt voor Paas de enige overblijvende optie wanneer het concept van een universele morele voertaal niet mogelijk is en het opdringen van één morele stamtaal aan anderen in strijd is met de idee van een samenleving van vrije en gelijkwaardige burgers. Het concept menselijke waardigheid is weliswaar universeel, maar het is gebleken dat men het hanteert in verschillende paradigma’s. Dit inzicht maakt het interessant om ook het concept van morele meertaligheid te verkennen.

Het concept behelst twee dingen.³⁶³ Allereerst is het voor een constructief moreel debat het van belang dat burgers de ruimte krijgen om argumenten aan te voeren die voor

³⁶⁰ A. A. van Ruler, “In de Waagschaal II,” *KarlBarth*, geraadpleegd 28 november 2025, <https://www.karlbarth.nl/a-a-van-ruler-in-de-waagschaal-ii/>.

³⁶¹ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik, Dietrich Bonhoeffer Werke* (DBW) 6 (München: Chr. Kaiser, 1992), 256.

³⁶² Stefan Paas, *Vrede stichten: Politieke meditatie* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2007), 78.

³⁶³ Paas, *Vrede stichten*, 78-82.

henzelf plausibel en authentiek zijn. Deze argumenten hoeven niet seculier te zijn, maar wel toegankelijk, integer en respectvol. Een dergelijke benadering voorkomt dat het debat zich ontwikkelt binnen een klimaat van onderling wantrouwen, waarin deelnemers zich genoodzaakt voelen hun fundamentele overtuigingen te maskeren. “Spreek de waarheid tegen elkaar”, noemt Paas het motto van een door God gewilde staat (Zach. 8:16, HSV). Hoewel dit ideaal in politieke praktijk onmogelijk volledig te verwezenlijken is, blijft het van belang de institutionele en discursieve voorwaarden zo vorm te geven dat waarheidsgetrouwe articulatie van overtuigingen in ieder geval niet wordt belemmerd. Daarnaast komt het tegemoet aan de geloofsovertuiging van burgers die belangrijk zijn voor bepaalde morele vraagstukken, zoals abortus en euthanasie. Dit sluit bovendien aan bij de positie van gelovige burgers binnen pluralistische internationale contexten, voor wie moreel beladen kwesties zoals abortus en euthanasie intrinsiek verbonden zijn met religieuze overtuigingen. Voor hen is het weinig realistisch om alternatieve motiveringen te formuleren, aangezien hun streven naar levensintegriteit impliceert dat geloof, ethiek en politieke oordeelsvorming principieel met elkaar verweven zijn.

In de tweede plaats veronderstelt morele meertaligheid dat burgers in een liberale democratie in staat zijn hun normatieve uitgangspunten zó te verwoorden dat zij ook toegankelijk worden voor andersdenkenden. Wanneer een moslim bijvoorbeeld pleit voor versterking van palliatieve zorg, kan één van zijn redenen - gebaseerd op de overtuiging dat het leven door Allah is gegeven en daarom niet mag worden beëindigd - zijn dat hiermee de vraag naar euthanasie afneemt. Hoewel hij dit religieuze argument in het publieke debat mag inbrengen, zal hij tevens zoeken naar overwegingen die voor een liberaal overtuigend zijn, zoals het vergroten van de keuzevrijheid van patiënten.

Een reden om vertrouwen op het concept van morele meertaligheid is voor Paas gelegen in het geloof “dat mensen van verschillende levensbeschouwingen het niet noodzakelijk op alle terreinen oneens hoeven te zijn. Mensen, of zij nu religieus zijn of niet, leven in dezelfde door God geschapen werkelijkheid, en maken deel uit van die werkelijkheid. Dit betekent dat er gereede hoop bestaat dat zij het over veel zaken eens kunnen worden, wanner zij de moeten nemen om de ander te begrijpen en de taal van de ander te

spreken.”³⁶⁴ En daarmee zijn we weer dichtbij het smalle denken van De Kruijf terecht gekomen.

³⁶⁴ Paas, *Vrede stichten*, 80.

6 Conclusie

Stef Groenewoud

Dit rapport heeft geprobeerd het concept menselijke waardigheid te ontdoen van zijn karakter als 'lege huls' of 'conversatie-stopper' door de gelaagde betekenissen ervan in kaart te brengen en hanteerbaar te maken. In dit slothoofdstuk volgt de afsluitende conclusie van het onderzoeksproject, waarin wordt teruggeblikt op de doelstellingen en wordt vooruitgekeken naar de verbetering van het ethisch debat.

6.1 Terugblik op de doelstelling: een hanteerbaar raamwerk

De primaire doelstelling van dit onderzoek was het conceptualiseren van de gelaagde betekenis van menselijke waardigheid om de bruikbaarheid ervan in het morele en juridische domein te vergroten. Hiertoe is een raamwerk van vijf paradigma's ontwikkeld: het theologische, ontologische, antropocentrische, ethisch-morele en relationeel-sociale paradigma.

Dit raamwerk maakt de complexiteit van het begrip hanteerbaar door onderscheid te maken tussen intrinsieke waardigheid (Menschenwürde), toegekende waardigheid (erkenning door anderen) en verworven waardigheid (morele groei en zelfverwerkelijking). Door deze betekenissen in een matrix te plaatsen, fungeert het model als een analytisch instrument om te identificeren welke betekenislaag in een specifiek debat of juridisch geschil dominant is.

6.2 Waardigheid in de Europese context en media

Het onderzoek naar de Europese context via arresten van het EHRM en het HvJ-EU laat zien dat menselijke waardigheid fungeert als een fundamenteel normatief ankerpunt, maar dat de invulling ervan sterk varieert per thema:

- In asielzaken (zoals de zaak A., B. en C.) wordt waardigheid vaak ontologisch ingevuld als een absolute ondergrens die burgers beschermt tegen vernederende behandelingen en stereotype onderzoeksmethoden.

- Bij abortus en euthanasie (zoals de zaken M.L. en Karsai) ontstaat een scherpe spanning tussen het antropocentrische paradigma (focus op autonomie en zelfbeschikking) en het ontologische/theologische paradigma (bescherming van de intrinsieke waarde van het leven).

- In de context van mensenhandel (de Rantsev-zaak) benadrukt de rechtspraak de relationele verantwoordelijkheid van de staat om kwetsbare individuen te beschermen tegen objectivering en uitbuiting.

De analyse van de media bevestigt dat de berichtgeving vaak de juridische kaders van de arresten volgt. Hierbij is een dominantie van het ontologische paradigma zichtbaar, waarbij waardigheid wordt gepresenteerd als een universeel recht, vaak aangevuld met een relationeel perspectief dat de nadruk legt op sociale ondersteuning en zorgstructuren. Opvallend is dat theologische of religieuze argumenten in de geanalyseerde seculiere media nagenoeg volledig ontbreken.

6.3 Suggesties voor het ethisch debat

Om het gelaagde gebruik van het waardigheidsbegrip in de toekomst te bevorderen en te verdiepen, doen we op basis van dit rapport de volgende suggesties:

1. **Expliciteer het gehanteerde paradigma:** In plaats van polarisatie kan dialoog ontstaan wanneer deelnemers aan een debat expliciet maken vanuit welk paradigma zij redeneren. Dit voorkomt dat verborgen vooronderstellingen de discussie ongemerkt sturen.

2. **Hanteer "morele meertaligheid":** Voor een constructief debat is het essentieel dat burgers hun eigen overtuigingen (bijvoorbeeld religieus) authentiek kunnen verwoorden, maar deze ook kunnen "vertalen" naar argumenten die toegankelijk zijn voor andersdenkenden.

3. **Pas "twee keer denken" toe:** Naar het voorbeeld van De Kruijf kunnen deelnemers 'smal denken' (zoeken naar consensus via algemene waarden zoals mensenrechten) en 'breed denken' (redeneren vanuit de eigen levensbeschouwelijke diepte).

4. **Maak onderscheid tussen status en prestatie:** Het debat wint aan helderheid wanneer er scherp onderscheid wordt gemaakt tussen de *intrinsieke waardigheid* (die

onvoorwaardelijk is) en *gerealiseerde waardigheid* (die afhangt van autonomie of sociale erkenning).

5. Focus op kwetsbaarheid als fundament: In navolging van denkers als Fineman en Nussbaum kan het begrip 'kwetsbaarheid' een krachtig alternatief of aanvulling zijn op 'autonomie', omdat het recht doet aan de sociale en afhankelijke natuur van ieder mens. Door menselijke waardigheid niet langer als een monolithisch blok te zien, maar als een rijk geschakeerd palet aan paradigma's, kan dit concept opnieuw een vruchtbaar middel worden voor een goed gesprek over de kern van ons menselijk bestaan.