

Hoofdstuk 4

Een theologisch perspectief

Theo Boer

1. Inleiding

[82]* Als gelovige mensen nadenken over euthanasie en hulp bij zelfdoding doen zij dat binnen de cultuur waar ze toe behoren. Nederland is een pluraal en liberaal land. Met name na 1970 heeft het liberale denken (zowel de inmiddels klassieke als de postmoderne versie) in allerlei ethische kwesties de standpunten ingrijpend beïnvloed. Op die invloed van het liberalisme wordt door christenen en kerken niet alleen gereageerd; zij hebben aan de ontwikkeling van dat denken voor een deel ook bijgedragen. Theologen als P.J. Roscam Abbing en H.M. Kuitert benadrukten al vroeg het belang van zelfbeschikking.¹ In veel discussies waarin verruiming van de mogelijkheden tot euthanasie werd bepleit, speelden theologen en christenen een grote, misschien zelfs cruciale rol.

Officiële kerkelijke pleidooien voor een liberaal euthanasiebeleid zijn er daarentegen weinig. Kleinere reformatorische kerken namen geen officiële standpunten in maar zijn over het algemeen tegen, getuige bijvoorbeeld de publicaties van W.H. Velema en J. Douma. De Rooms-katholieke Kerk was consequent kritisch over het Nederlandse euthanasiebeleid. De grote protestantse kerkgenootschappen leken aanvankelijk een andere weg op te gaan. Al in 1972 pleitte de synode van de Nederlandse Hervormde Kerk ervoor om euthanasie ondanks alle tegenstand bespreekbaar te maken. Men ging zelfs zover dat ook levensbeëindiging vanwege beperkte middelen – het ziekenhuisbed kon wel eens harder nodig zijn voor iemand anders – en levensbeëindiging bij ernstig gehandicapte pasgeborenen open besproken werd.² De Gereformeerden volgden in 1985 met het synoderapport *Euthanasie en pastoraat* dat eveneens gematigd pro was: ‘We zijn van mening dat de beslissing het eigen leven te (laten) beëindigen onder bepaalde voorwaarden in het licht van het geloof niet onverantwoord behoeft te zijn’.³ De Hervormde synode sloot zich in 1987 bij het Gereformeerde rapport aan. Nog weer twaalf jaar later was de toon echter anders. Eind 1999 deden de SoW-kerken (de voorloper van de huidige PKN, waarin de Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken samen met de Luthersen opgingen) een verklaring uitgaan waarvan de [83]toonzetting ten aanzien van euthanasie eerder gereserveerd was.⁴ Bij euthanasie wordt volgens de verklaring ‘een grens overgeschreven die niet mag worden gepasseerd’.⁵ In een document over de ‘Pil van Drion’ uit 2003 wordt deze gereserveerde houding bestendigd.⁶ Dit verschil in toon heeft ertoe geleid dat sommigen de SoW-kerken een ‘ruk naar rechts’ verwijten.⁷ De verandering is echter ook anders te verklaren: ontwikkelingen *buiten* de kerken – zoals de steeds ruimere indicaties voor euthanasie – vragen van de kerken mogelijk ook reacties in een andere toonzetting. Van ruwweg 1975 tot 1990 ging het bij euthanasie vooral om onbehandelbaar, terminaal en ondraaglijk *lichamelijk* lijden.⁸ Met

* De tussen vierkante haken geplaatste nummers verwijzen naar de paginanummers in het boek *Dood Gewoon?*

die term 'ondraaglijk lijden' ging men in de jaren negentig veel meer bedoelen: via psychische aandoeningen (de 'Zaak Chabot') kwam men uit bij sociaal en emotioneel lijden (de Brongersma-affaire, de Pil van Drion) die onder de noemer 'klaar met leven' bekend gingen staan.

Hoewel in de loop van ruwweg 30 jaar in Nederland bij protestanten het verzet tegen euthanasie in de klassieke betekenis afnam, konden velen de verbreding in de genoemde richting niet meemaken. Er blijft in het christendom een soort basisovertuiging dat het zelfbeschikkingsrecht van de mens zich niet uitstrekt over de eigen dood. Het lijntje naar die denktraditie mag dan soms wat losser zijn, uiteindelijk kunnen en willen velen achter die traditie toch geen punt zetten.

In dit hoofdstuk bekijken we waarom de kerken inzake het euthanasievraagstuk nog steeds niet 'om' zijn. Kennelijk hebben de argumenten die voor acceptatie van euthanasie en van de legalisering daarvan zijn aangevoerd, gelovigen toch niet of niet geheel overtuigd. Hieronder zetten we die argumenten nog eens op een rij. Allereerst is er het argument dat actieve levensbeëindiging en het afzien van een behandeling niet veel verschillen: we doén niet anders dan over het leven beschikken, actief of passief. Een 'natuurlijke dood' bestaat *sowieso* al lang niet meer (§ 2). Een tweede argument is dat bijbel en traditie op het punt van euthanasie en hulp bij zelfdoding niet eenduidig zijn, te ver van ons afstaan en dus onvoldoende houvast bieden voor de moraal (§ 3). Een ander argument is dat het lijden tegenwoordig zoveel ernstiger is dan in andere tijden – met name door toedoen van de medische wetenschap – dat we, zelfs als we uit bijbel en traditie een verbod op euthanasie zouden aflezen, niet langer aan dat gebod gehouden zijn (§ 4). Ten vierde horen we dat de dood soms beter is dan het leven (geloven christenen niet in een hiernamaals?) en dat dus bij uitstek christenen geen probleem van euthanasie zouden moeten maken (§ 5). Een vijfde argument bouwt voort op de belijdenis dat het leven een gave van God aan de mens is. Betekent een gave niet dat mensen er de beschikking over hebben en dus de vrijheid hebben om haar aan God terug te geven (§ 6)? We besluiten met enkele conclusies.

2. Is er verschil tussen doen en laten?

2.1 Hoe het verschil is uitgewist

[84]Is er verschil tussen doden en laten sterven? In een relatief vroeg stadium in het Nederlandse euthanasiedebat wordt die vraag ontkennend beantwoord. In 1981 definieerde Kuitert euthanasie als 'opzettelijk levensverkortend handelen (*inclusief het opzettelijk nalaten van handelen*) door een ander dan de betrokkene, op diens verzoek.'⁹ De Gezondheidsraad definieerde euthanasie in 1982 evenzo als: 'de handelingen die beogen het leven van een ander op diens verzoek of in diens belang opzettelijk te beëindigen of te bekorten, *hetzij actief, hetzij passief*'.¹⁰ In deze definities (waarbij wij zelf de cursivering hebben aangebracht) wordt actieve levensbeëindiging dus in één adem genoemd met niet-behandelbeslissingen. Reden voor dat in één adem noemen van actief en passief is dat in beide gevallen de mens invloed heeft op het tijdstip van overlijden. Bij beide is het gevolg, de dood, hetzelfde.

Een zo sterke nadruk op de eindtoestand (in dit geval de dood) en niet de handeling (het al dan niet actief doden) als criterium voor de beoordeling of iets moreel aanvaardbaar is of niet, is een rechtstreeks gevolg van de invloed van het utilisme. Volgens het utilisme is het enige kompas voor de juistheid van een handeling of het menselijk geluk zo goed mogelijk wordt gediend. Het maakt niet uit *hoe* je dat doel bereikt, *als* je het maar bereikt. Daarin is het geen probleem wanneer eertijds voor 'heilig'

gehouden regels, geboden, deugden of principes worden geschonden. Omdat slechts het resultaat telt, vallen ook de verschillen tussen doen en laten weg. Ook in het denken binnen de kerken komt deze gedachtegang terug. Zo stelt *Euthanasie en pastoraat* dat er tussen het toedienen van een euthanaticum en het afzien van een levensrekkende behandeling 'in weerwil van heersende opvattingen (. . .) in ethisch opzicht geen verschil' bestaat.¹¹

Hoewel de definitie later is aangepast – 'euthanasie' slaat in Nederland sinds 1987 alleen nog op *actieve* levensbeëindiging –, is de invloed ervan op de turbulente eerste jaren van de Nederlandse euthanasiediscussie moeilijk te overschatten. Tot en met de eerste helft van de vorige eeuw waren de diagnostische en therapeutische mogelijkheden doorgaans erg beperkt. Als er een mogelijkheid was om de dood uit te stellen, werd die vrijwel altijd aangegrepen. Tegenwoordig is het aantal potentieel 'levensverlengende' behandelingen veel groter: in heel wat gevallen kunnen mensenlevens met soms frequente, soms veel ongerief veroorzakende en soms peperdure behandelingen – een extra chemokuur, opereren, nieuwe onderzoeken, experimentele therapie – een dag, een week of een maand worden 'verlengd'. Omdat dat lang niet altijd wenselijk is, moet elke dokter regelmatig gehoor geven aan een verzoek om een behandeling te stoppen of niet in te zetten.¹² In zekere zin geeft hij daarmee de dood dus een kans. Als ook dat alles [85]euthanasie is, wie zal er dan nog tegen zijn? Geen weldenkend iemand met hart voor mensen en oog voor andermans lijden zal het afzien van levensverlengende behandelingen op voorhand en categorisch afkeuren. Als dat soort keuzen ook euthanasie heten, zijn de meeste mensen geruisloos tot een soort voorstanders van euthanasie omgedoopt. De discussie kan dan hooguit nog gaan over de praktische vraag onder welke voorwaarden euthanasie wenselijk is, want de principiële vraag is al beantwoord.

Aan de andere kant: stel dát er inderdaad niet veel verschil is. Hebben we het niet dikwijls in één adem over ons 'doen en laten' en geven we zo niet aan dat activiteit en passiviteit bij elkaar horen, allebei belangrijk zijn, allebei tot morele lof of morele afkeuring aanleiding kunnen geven? Er zijn toch ook situaties te noemen waarbij passiviteit net zo verwijtbaar is als actief ingrijpen? Stel dat een man tijdens het nemen van een bad een epileptische aanval krijgt en onder water komt te liggen. Zijn vrouw, die zich ook in het bad bevindt, besluit niet in te grijpen en ziet haar man voor haar ogen verdrinken. Wordt haar, hoewel zij passief blijft en dus zelf niks doet, niet volkomen terecht 'dood door schuld' ten laste gelegd? En stel dat er bij mij een beginnend melanoom wordt aangetroffen. Mits vroegtijdig behandeld is de overlevingskans hoog, maar niet-behandelen leidt vrijwel altijd tot de dood. Maak ik mij niet schuldig aan verachting voor het leven wanneer ik behandeling weiger?

2.2 Intuïties over het onderscheid doen-laten blijven bestaan

Hoewel deze voorbeelden duidelijk maken dat 'niks doen' soms net zo verwijtbaar is als handelen, blijft het zinvol om het onderscheid actief-passief te handhaven. Beginnen wij maar eens dicht bij onszelf, namelijk bij onze morele intuïties.¹³ Leg aan een groep willekeurige mensen deze fictieve keuze voor: als je kon kiezen, wat zou je dan liever willen: op je 86e vredig overlijden in je slaap of op je 86e comfortabel overlijden na het innemen van een euthanaticum? Altijd kiest de overgrote meerderheid voor het spontane overlijden. Voor een utilist moet dit een raadsel zijn. Het effect is hetzelfde, de levensduur is hetzelfde en noch bij het één noch bij het ander lijdt de betrokkene pijn. Misschien is euthanasie in het voordeel omdat je je geliefden erbij kunt roepen en er een passende afscheidsceremonie van kunt maken. Waarom dan toch niet voor euthanasie gekozen? Omdat mensen in het geval van de dood kennelijk

passiviteit verkiezen boven de zware verantwoordelijkheid van de actieve keuze. Jacqueline van der Waals verwoordde deze intuïtie in een lied toen zij schreef: 'Laat mij niet mijn lot beslissen: zo ik mocht, ik durfde niet'.¹⁴ Een lied dat, hoewel godsdienstig, naar ons inzicht ook de gevoelens van veel niet-godsdienstige mensen treffend omschrijft.

Niet alleen deinzen wij er gewoonlijk voor terug om zelf voor actieve levensbeëindiging te kiezen, maar gewoonlijk vertrouwen we die beslissing ook niet aan [86]andere mensen toe. Stel dat er een verpleegkundige zou bestaan die, belangeloos, onopgemerkt en *at random*, bij hoogbejaarde eenzame mensen een dodelijk middel in hun toetje, hun kopje koffie, hun borreltje of hun tandpasta zou stoppen en wel op zo'n manier dat deze mensen in de nacht daarop vreedzaam zouden inslapen. Ondanks de goede bedoelingen van de verpleegkundige zou niemand dit gedrag kunnen billijken; deze 'filantrope' zou onverwijld achter de tralies verdwijnen, wellicht nog met TBS. En toch: als God hetzelfde doet – mensen vreedzaam op hoge leeftijd doen inslapen – zou er dan iemand beweren dat Hij mensen heeft 'vermoord'? Integendeel: de meesten zouden Hem voor zo'n dood juist dankbaar zijn. Kennelijk vertrouwen wij sommige beslissingen wel aan God toe en niet aan mensen. Minder godsdienstig en enigszins minimalistisch uitgedrukt: sommige zaken laten we liever niet aan mensen over. Dat wij een 'natuurlijke' dood (zie § 2.4 van dit hoofdstuk) prefereren boven een 'onnatuurlijke' heeft mede te maken met het feit dat het moment waarop een mensenleven tot een einde komt, in veler beleving iets mystieks, iets 'heiligs', misschien ook iets angstaanjagends heeft. Evenals het gegeven van onze geboorte en onze genetische identiteit is sterven iets wat 'aan ons gebeurt'.¹⁵

2.3 Voor doen zijn wij ook meer verantwoordelijk dan voor laten

'Doen en laten': ze worden zoals gezegd in één adem genoemd, ze horen kennelijk bij elkaar, maar dan niet als synoniemen (zoals bij 'vast en zeker', 'wijd en zijd', 'kort en klein') maar als elkaar aanvullende termen (zoals 'oud en jong', 'man en vrouw' en 'rijp en groen'). Dat betekent dat ze dus wel bij elkaar horen maar toch onderscheiden moeten worden. Waarom? Om te beginnen zou het opgeven van het onderscheid grote repercussies hebben voor de moraal. Zouden wij net zo verantwoordelijk zijn voor iets wat we laten gebeuren als voor iets wat we zelf bewerkstelligen, dan wordt het onmogelijk om de reikwijdte van onze morele verantwoordelijkheid nog te overzien. Denk je eens in: er zijn in de wereld oneindig veel meer dingen waar ik geen stokje voor steek dan dingen die ik zelf doe. Als 'laten' en 'doen' morele equivalenten zijn, betekenen alle aan honger overleden Afrikanen evenzovele moorden door degenen die hadden kunnen ingrijpen; elk gewapend conflict waar de wereldgemeenschap niet in ingrijpt, maakt de naties medeschuldig aan de slachtoffers; een overheid die zijn burgers toestaat om met auto's te rijden, is medeschuldig aan de duizenden doden en gewonden in het verkeer; een moeder die bij een gehandicapt kind geen abortus ondergaat, is schuldig aan het bestaan van gehandicapte kinderen; wie zijn medeburgers niet van de brommer haalt en overhaalt om te fietsen, is medeschuldig aan hun overgewicht; en wie zijn buurman niet aangeeft wegens belastingfraude, is zelf een fraudeur. Het begrip 'verantwoordelijkheid' zou dusdanig worden uitgesmeerd dat *per saldo* niemand meer op concrete verantwoordelijkheden aanspreekbaar zou zijn.

[87]Zo beschreven is het onderscheid doen-laten vooral praktisch noodzakelijk om verantwoordelijkheden te kunnen ontrafelen en de moraal beheersbaar te houden. Maar het onderscheid zit op een meer principiële niveau. Voor 'doen' word ik namelijk in de regel *terecht* verantwoordelijker gehouden dan voor 'toelaten' of 'nalaten'. Stel: ik loop over straat en mijn vriend, die nogal losse handen

heeft, krijgt ruzie en dreigt gewelddadig te worden. Als ik hem zijn gang laat gaan en toelaat dat hij iemand een tik geeft, kan men mij verwijten dat ik niet heb ingegrepen, maar het is mijn vriend die losse handen heeft: men kan *mij* onmogelijk gewelddadig noemen. Of stel: ik loop met mijn vriend, die getrouwd is, over straat als hij tegen een vreemde dame begint te flirten. Het lijkt mij tot mijn verantwoordelijkheid te horen om mijn vriend daarop te wijzen. Maar zelfs als ik dat niet doe en hem laat flirten zonder in te grijpen, kan men *mij* onmogelijk overspelig noemen, want bij overspeligheid denk je toch echt aan die vriend. Of stel je een situatie voor waar iemand morele lof oogst: mijn vriend schenkt aan een dakloze voorbijganger een biljet van 100 Euro. Als ik hem laat begaan en hem niet verhinder om zijn portemonnee te trekken, maakt dat *mij* dan vrijgevig? Allerminst. Het is zelfs de vraag of mij in dit geval in het geheel enige eer te beurt zou vallen. Toch is het in zekere zin wel 'dankzij' mij – ik heb mijn vriend er niet van weerhouden – dat de dakloze een mooi bedrag ontvangt. Dat ik in al deze voorbeelden in de positie was om de situatie te beïnvloeden, laat onverlet dat de ander steeds de primaire actor was en daarmee de primaire verantwoordelijkheid had. 'Doen' is doorgaans wel degelijk iets anders dan 'laten begaan'.

Dit alles heeft gevolgen voor ons denken over euthanasie. De intentionaliteit en de directe oorzakelijkheid van het handelen van de arts bij euthanasie kan niet anders dan betekenen dat de arts (eventueel samen met de patiënt) de primaire actor is, vergelijkbaar met degene in de zojuist genoemde voorbeelden die losse handen heeft, die flirt, of die een bedelaar een flink geldbedrag toestopt. Overlijdt een patiënt als gevolg van het afzien van een behandeling, dan kan dat het beste worden uitgelegd als een beslissing om een *andere* actor – de dood – niet langer tegen te houden. De rol van de arts is hier die van degene die iets laat gebeuren. Ook daar kun je meer of minder moeite mee hebben – soms kan dit uitermate discutabel zijn –, maar op dit punt volstaat de conclusie dat er tussen actieve levensbeëindiging door handelen van de arts en het afzien van een behandeling naast alle overeenkomsten wel degelijk ook beslissende verschillen bestaan. In dat geval is het ook denkbaar om het één af te keuren en het ander niet.

2.4 Het natuurlijkeheidsargument

Achter de vraag of er een onderscheid bestaat tussen doen en laten gaat in de theologie nog een ander onderscheid schuil: dat tussen een natuurlijke en een onnatuurlijke dood. In de Rooms-Katholieke moraaltheologie wordt sinds Thomas van [88]Aquino een sterke nadruk gelegd op de normatieve status van de natuur. Volgens deze visie kunnen natuurlijke processen worden gezien als indicatoren van morele waarden en, in uiterste instantie, als uitingen van Gods bedoelingen met mens en wereld. Menselijk ingrijpen dat de grenzen van de natuurlijke orde niet respecteert maar probeert te overschrijden, moet worden gezien als theologisch ontoelaatbaar.¹⁶

Na Thomas kwam het natuurrecht onder vuur te liggen. Terwijl Luther er nog een zekere waarde aan toekent, ligt bij Calvijn de nadruk op het belang van de bijbel als enig betrouwbare bron voor theologische en morele kennis. Behalve de mens is namelijk ook de natuur gevallen en dus is ook wat wij als 'natuurlijk' opvatten door de zonde aangetast. Verlichtingsfilosofen als Kant, Hume en later Kierkegaard gaan op dit spoor verder, niet vanwege hun nadruk op de gevallenheid van de natuur, maar vanwege de door hen veronderstelde superioriteit van rede en wil over het natuurlijke en het lichamelijke. In de theologie voert Karl Barth deze lijn in zekere zin verder door, door zowel de geloofsleer als de moraal uitsluitend af te leiden uit de openbaring. Voor een 'natuurlijke theologie' is bij hem geen ruimte. Protestant en moderne filosofen verenigden zich aldus rondom het *adagium* 'No Ought from an Is',

ofwel: uit hoe de dingen zijn mogen we niet zonder meer afleiden hoe ze moeten zijn. Ook *Euthanasie en pastorat* uit zich kritisch over de natuurlijke theologie: '(het) is in bijbels licht onmogelijk het natuurlijke verloop der dingen (. . .) zonder meer te beschouwen als de wil van God'.¹⁷ In die lijn verder denkend is ook een 'natuurlijk levenseinde' een omstreden concept geworden.¹⁸

Dat alles betekent overigens niet dat wie een natuurlijke theologie afwijzen, *per sé* uitkomen bij een pro-euthanasiestandpunt. Barth komt langs de weg van de openbaring (het gebod) op hetzelfde punt uit als Thomas via de natuurlijke theologie. Wat de natuurlijke theologie en de woordtheologie gemeen hebben, is dat zij de mens oproepen om zijn grenzen in acht te nemen en om Gods heerschappij over het menselijk leven serieus te nemen. In beide theologische tradities raakt de beslissing tot het beëindigen van een mensenleven aan die grens. Het respect voor de heiligheid en waarde van het gegeven leven staat in een spanningsverhouding tot het intentionele, causale en 100% effectieve karakter van actieve levensbeëindiging.

Zoals we in § 2.3 zagen heeft een mens voor wat hij zelf doet niet alleen meer *gevoel* van eigen verantwoordelijkheid, maar *draagt* hij er inderdaad ook meer verantwoordelijkheid voor. Dat is een reden om gevoelens van aarzeling of tegenzin bij artsen en andere betrokkenen niet gelijk als irrelevant af te doen. 'Doen' is en blijft emotioneel ingrijpender dan 'nalaten'. Veel artsen die euthanasie verricht hebben houden daar, ondanks dat zij actieve levensbeëindiging niet afwijzen, *second thoughts* of zelfs emotionele problemen aan over. Voor sommigen [89] is dat mede een reden om terughoudender te worden tot het meewerken aan euthanasie. Het onderscheid tussen actief en passief is in de praktijk kennelijk springlevend.¹⁹

Er zijn dus grensgevallen maar het lijkt erop dat degenen die 'zelf doden door doen' in één adem noemen met 'terugtrekken voor een op handen zijnd en onafwendbaar stervensproces', door het bos, dat wil zeggen door de soms onmiskkenbare wirwar van medische beslissingen rondom het levenseinde, de bomen niet meer zien. Terecht constateert men dat er gevallen van overlap bestaan maar men vergeet dat 'doen' en 'laten gebeuren' in veel gevallen wel degelijk verschillende zaken zijn. Dat geldt zeker waar het de intredende dood betreft: daar is het allerminst om het even of de mens haar zelf regisseert of buigt voor de onvermijdelijkheid van een naderend levenseinde.

3. Stemmen uit bijbel en traditie

Heeft de bijbel ons op het gebied van euthanasie iets te zeggen? Euthanasie zoals we die in onze tijd tegenkomen, was vroeger een vrijwel onbekend iets. Omdat voor de meeste levensbedreigende ziekten geen behandelingen bestonden, was het verschijnsel van de 'uitbehandelde patiënt' onbekend. De dood kwam vaak vroeg en snel en er was veel minder vaak sprake van een lange terminale fase. Bovendien ontbraken de middelen voor een medisch begeleide snelle en zachte dood.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat bijbelse voorschriften over euthanasie ontbreken. Toch is het de vraag of daarmee de kous af is. Want hoewel directe regelgeving over euthanasie ontbreekt, gaat het in vrijwel ieder bijbelboek om kwesties rondom leven en dood. Het menselijk leven geldt in de bijbel, de kerkgeschiedenis en de belijdenisgeschriften als een groot goed, als een gave van God die door de mens mag worden aangenomen en genoten. Die gave wordt tegelijkertijd voortdurend bedreigd: er is alom schaarste, er zijn ziekten, er dreigen chaos en anarchie, er is honger, er moet hard en vruchteloos gewerkt worden en onvermijdelijk wacht elk mens de dood. Wrang genoeg vormen wij voor het leven en welzijn van onszelf en anderen vaak de grootste bedreiging. Een groot deel van de bijbelse geboden heeft dan ook als functie om het leven in al zijn dimensies – lichamelijk, psychisch, sociaal en religieus – te beschermen.²⁰ Niettemin kan het lijden als gevolg van al dit kwaad ertoe leiden dat mensen de dood gaan verkiezen boven het leven. Het leven dat een gave was, lijkt alleen nog maar een opgave te zijn. Waarom de beker nog leegdrinken? Het besef dat God ook na de dood een mensenleven in zijn handen heeft, ja een mens in zijn heerlijkheid opneemt, biedt troost maar maakt het verlangen naar de dood soms ook nog weer groter: waarom nog door?

[90]In de bijbel en door de kerkgeschiedenis heen zien we hoe mensen soms uiting geven aan hun doodsverlangen. Soms wordt dat verlangen ook omgezet in zelfdoding. De verhalen waarin daarover verteld wordt, hebben een toonzetting die eerder invoelend dan veroordelend is. De verhalen over zelfdoding hebben zonder uitzondering een diepe tragiek – eerverlies bij Abimelek (Richt. 9), Achitofel (II Sam. 17) en Zimri (I Kon. 16), verzet tegen Gods gezalfde bij Saul (I Sam. 31) en bij Judas (Mat. 27). Relevant is in dit verband echter dat zo'n tragische keuze nooit achteraf goedgepraat of gelegitimeerd wordt – niet met een verwijzing naar de nood van de situatie en niet op basis van een menselijk recht op zelfbeschikking. Ook lezen we over mensen die verlangend uitkijken naar het moment van hun dood. Denk aan de depressieve Elia ('Het is genoeg, neem nu Here mijn leven', I Kon. 19:4), aan Simeon ('Nu laat Gij Here uw dienstknecht gaan in vrede', Luc. 2:29) of Paulus ('Ik verlang heen te gaan en met Christus te zijn', Fil. 1:23). Nooit leidt zo'n verlangen ook maar bij benadering tot de conclusie dat een mens een recht op zelfdoding zou hebben.

Deze bijbelse lijn zien we ook terugkomen in de uitleggingsgeschiedenis van de bijbel. Door de eeuwen heen is het de overtuiging geweest dat het gebod 'Gij zult niet doden' (Ex. 20:13) niet alleen van toepassing was op het doden van een ander, maar ook jezelf.²¹ Augustinus wijst erop dat wij nergens in de bijbel enige verwijzing vinden dat zelfdoding geoorloofd of geboden zou zijn.²² Thomas van Aquino stelt over zelfdoding dat het onder alle omstandigheden fout is en dat daar geen uitzonderingen op bestaan. Volgens hem heeft God het leven zo geordend dat het een drang heeft ten gunste van het leven. Mensen zijn delen van een geheel waarin ze hun plaats hebben en dat geheel is gericht op het leven. Zelfdoding beschadigt de gemeenschap waar een mens deel van uitmaakt. Naast dit fundamentele argument zijn er

andere overwegingen: zelfdoding is niet alleen tegennatuurlijk, maar ook tegen de *caritas*, de naastenliefde. Voorts stelt Thomas dat zelfdoding misbruik is van de door God gegeven vrijheid, een visie die Kant, Barth en Bonhoeffer later elk op hun eigen wijze zouden uitwerken.²³

Sprekend over zelfdoding gaat Bonhoeffer vooral in op de motivatie die eraan ten grondslag ligt. Volgens hem is zelfdoding een ongeoorloofde poging om een menselijk gesproken zinloos leven nog een laatste zin te verschaffen.²⁴ Dat is opmerkelijk omdat Bonhoeffer elders een sterk en indrukwekkend pleidooi voert voor het mondigworden van de mens. De keuze voor levensbeëindiging hoort kennelijk niet tot onze mondigheid. Bij Bonhoeffer die, net als Barth, een op de openbaring en niet op het natuurrecht gestoelde argumentatie voert, is dit dan ook de enige echte reden tegen zelfdoding. De schuld is dan ook primair religieus en niet moreel: zelfdoding getuigt van ongelooft.²⁵ Ook Karl Barth keert zich tegen zelfdoding, maar geeft tegelijkertijd aan dat het niemand ontzegd kan worden om te willen sterven (vergelijk Paulus in Fil. 1:23, zie boven). In zijn [91]afwijzing van zelfdoding richt Barth zich vooral op zelfdoding als uiting van een vermeend menselijk recht: 'We moeten dit allereerst vaststellen: zelfdoding als uitoefening van een vermeende, zichzelf toebedeelde soevereiniteit van de mens over zichzelf is een schending van het gebod, is lichtzinnigheid, opstand, zelfmoord. Het leven van hem te nemen staat alleen toe aan degene die het aan de mens heeft gegeven.'²⁶ Barth grijpt hier terug op Calvijns *Nostrum non sumus sed Domini* ('wij zijn niet van onszelf van maar de Heer'). Het is rondom vragen over zelfbeschikking en Godsbeschikking dat de verschillende visies in Nederland inmiddels ver uiteen gaan. Eén van de voornaamste argumenten in de hedendaagse discussie vóór een recht op euthanasie is immers het recht van een individu op respect voor autonome keuzen. Hoewel er afwijkende meningen bestaan, stemt de hoofdstroom van Schrift en traditie onweerlegbaar samen in de overtuiging dat er geen recht bestaat om het eigen leven te beëindigen.

Een laatste opmerking over bijbel en traditie. Velen vragen zich af of de theologische discussie over euthanasie is gediend met een beroep op Gods gebod. De moderne mens binnen en buiten de kerk prefereert het immers te spreken in termen van rechten boven het spreken in termen van plichten. In het pastoraat verwachten mensen liever woorden van troost en respect voor eigen keuzen dan de verkondiging van een gebod. Maar het gebod is minder 'gebiedend' dan het lijkt. Volgens Barth is het gebod ten diepste een troost. Vandaar zijn bekende woorden '*Du sollst, denn Du kannst*', vrij vertaald: als God iets van je verlangt, krijg je er dus ook de kracht voor. De genade van God is volgens Barth en Bonhoeffer niet de opheffing van het gebod – dat maakt van genade een soort generaal pardon –, maar biedt voor die geboden de bestaansgrond. De ultieme reden tegen de zelfgekozen dood is uiteindelijk dan ook niet een gebod, maar een evangelie. Het is niet: je moet leven, maar: je mag leven.²⁷ De ervaring van godverlatenheid en zinloosheid die mensen tot een vraag om euthanasie of om hulp bij zelfdoding drijft, bestaat er volgens Barth in dat men het 'mogen' niet meer ziet en aan zichzelf en de eigen autonomie is overgeleverd. Bonhoeffer zoekt de oplossing in een radicale overgave aan God: 'Wie niet meer leven kan, is ook door het gebod dat hij moet leven, niet meer geholpen. Hem helpt slechts een nieuwe geest'.²⁸ Hij wijst er vervolgens op dat een extra reden voor gelovigen voor een negatieve balans van het eigen leven het bewustzijn is van eigen zonde en onvolkomenheid. Hier is de genadeverkondiging het meest op zijn plaats, geen spreken over een recht op leven en al helemaal niet over een plicht tot leven.²⁹

Een ethiek die zich, hoezeer ook gesitueerd in en geconditioneerd door de moderniteit, door de bijbel wil laten inspireren, moet zich rekenschap geven van het problematische karakter van actieve levensbeëindiging: hier is sprake van een handeling waar de mens geen bevoegdheid toe heeft. Situaties

rondom euthanasie en hulp bij zelfdoding vragen om een toepassing of verbijzondering van deze [92]norm, niet om de opheffing ervan. Dit uitgangspunt vormt de achtergrond van de bespreking van drie andere godsdienstige overwegingen bij euthanasie: de ernst van het lijden, de dood die beter is dan het leven en het leven dat een gave van God is.

4. De ernst van het lijden

Bij de omslag in het denken in Nederland over euthanasie in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw is de ernst van het lijden, mogelijk meer nog dan het autonomiebeginsel, van doorslaggevende betekenis geweest. Een belangrijke stelling in het debat is geweest dat wij tegenwoordig door toedoen van dokters meer lijden dan vroeger. Wie steeds maar wordt doorbehandeld, zo is de stelling, kan mede daardoor terecht komen in een staat van verregaande ontluistering. Voorheen zou zo iemand al lang zijn gestorven. Volgens H.M. Kuitert, J.H. van den Berg, H.M. Dupuis en anderen rechtvaardigt dit mede de beschikbaarheid van euthanasie en zij leggen op dit punt met name bij artsen een zware verantwoordelijkheid: hun stand heeft aan patiënten immers veel van het lijden toegebracht dat de reden is voor zo vele euthanasieverzoeken. 'Als de medische wetenschap ons in de hoogste boom heeft gezet, zouden we er dan niet met wat hulp uit mogen springen?', aldus Kuitert.

Deze redenering snijdt hout maar zij ziet een belangrijke kwestie over het hoofd. Natuurlijk moet een mens proberen om in het verleden toegebrachte schade zoveel mogelijk te herstellen. Als ik iemand gestolen geld kan terugbetalen, moet ik dat zeker doen. Als een chirurg een mislukte operatie alsnog kan recht zetten, moet dat zeker gebeuren. Soms is herstel van eerder gemaakte fouten echter niet mogelijk zonder dat nieuwe fouten worden gemaakt. Stel dat ik er achter kom dat ik niet met Truus maar met Hannie had moeten trouwen (bijvoorbeeld omdat Hannie en ik beter bij elkaar passen), dan is dat nog geen reden om aan Truus ontrouw te zijn. Sinds de dag dat ik met Truus ben getrouwd is een huwelijk met Hannie geen optie meer. Dat ik nog steeds dol ben op Hannie doet niets af aan het feit dat een eventuele affaire met haar een schending is van mijn trouw aan Truus. Om de parallel naar een euthanasiesituatie te trekken: het feit dat iemands keuze voor 'doorbehandelen' achteraf niet te billijken is, betekent niet dat die persoon daarom dus ook meer recht op euthanasie zou kunnen doen gelden. Daar is euthanasie op zichzelf namelijk te problematisch voor.³⁰ Bovendien is er ook nog veel voor te zeggen om euthanasie niet te zien als een correctie op het beheersingsstreven van artsen maar juist als een voortzetting ervan.³¹ Als we de keus hebben om onrecht recht te zetten, is dat prima, maar niet tegen de prijs dat we daarmee nieuwe morele dilemma's doen ontstaan.

[93]Dat alles betekent niet dat eerder onrecht daarmee goedgepraat is. Dus, om terug te komen op de retorische vraag van Kuitert: als het klopt dat de macht van dokters uit de hand is gelopen, is dat geen argument voor euthanasie maar een reden om de medische macht aan te pakken. Het door ons geschetste ethische kader, waarbij het verschil tussen doen en laten belangrijk blijft, waarbij respect voor natuurlijke processen een hoge prioriteit heeft en waarbij actieve levensbeëindiging in beginsel geen optie is, biedt geenszins ruimte voor het omgekeerde: vrijwel automatisch kiezen voor steeds nieuwe medische behandelingen zonder dat daarbij ook kwaliteit van leven en de proportionaliteit van behandelingen mee mogen tellen. Vitalisme, de visie dat een leven tegen elke prijs zo lang mogelijk in stand moet worden gehouden, is zeker niet het enig mogelijke alternatief voor de huidige euthanasiepraktijk.

Ook de stelling dat wij meer lijden dan vroeger is aanvechtbaar. Natuurlijk is deze of gene meer gaan lijden als gevolg van het kennen en kunnen van dokters. Maar artsen hebben ons ook lijden bespaard. Dankzij het medisch kunnen ging de kindersterfte terug van 25% naar onder circa 0.5%, hebben tandartsen ons verlost van chronische gebitspijnen, zijn gebroken en geblieseerde ledematen en versleten heupen niet langer het begin van een levenslange invaliditeit, worden verkoudheden en ontstekingen behandeld met antibiotica en pijnbestrijding, kunnen depressies en psychosen medicamenteus worden behandeld, en zijn er middelen tegen allergieën en maagaandoeningen. Zoals C.S. Lewis zegt: 'Leg dit boek terzijde en denk eens vijf minuten door op het feit dat alle grote religies werden gepredikt en later gepraktiseerd in een wereld zonder chloroform'.³² In de laatste decennia zijn bovendien opvallende resultaten geboekt in de bestrijding van pijn en ongemakken. Pijnbestrijding, doorligbedden, palliatieve en terminale sedatie, technieken om iemand die niet meer eet of drinkt vredig zijn eigen dood te laten sterven, dragen alle bij aan een steeds adequatere palliatieve zorg. Aanbod op dit terrein, sterk ontwikkeld in landen waar men euthanasie in het algemeen geen aanvaardbaar alternatief acht (zoals de VS en Groot-Brittannië), komt ook in Nederland steeds meer beschikbaar (zie hoofdstuk 6).

Als klopt dat we tegenwoordig niet per sé meer lijden dan vroeger, waarom staan euthanasie en hulp bij zelfdoding dan toch zo hoog op de agenda? Niet onwaarschijnlijk is dat het vermogen van de moderne westerse mens om lijden te verdragen is afgenomen als gevolg van de verhoogde levensstandaard en het sterk verbeterde zorgaanbod. Misschien is het feit dat wij in deze tijd meer aan ziekten kunnen doen er de oorzaak van dat het lijden, als het toeslaat en niet te bestrijden blijkt, een moderne mens zozeer overvalt dat hem de mogelijkheden ontbreken om er een zin in te ervaren of er een zin aan te geven. Misschien ook dat de drempel om voor zelfdoding te kiezen vroeger hoger was dan thans, juist omdat de dood zo'n alomtegenwoordige bedreiging voor een ieder vormde en je alles deed om je deze vijand [94] van het lijf te houden. Als de serieuze gedachte al in je opkwam om er zelf een einde aan te maken, werd deze snel afgewezen.³³ Het is voorts ook mogelijk dat we tegenwoordig anders lijden. In debatten rondom de 'Pil van Drion' en in jurisprudentie (de zaken Chabot en Brongersma) gaat het niet om pijn of benauwdheid. Kernwoorden zijn hier eenzaamheid, afhankelijkheid, verveling, afnemende vitaliteit en een schrijnend gebrek aan sociale of maatschappelijke relevantie. Men hoeft zijn ogen en oren maar open te houden om signalen op te vatten van weidverbreid, langdurig, onuitgesproken, ernstig en niettemin ongezien en onbehandeld lijden. Sommigen verkeren jarenlang in algehele sociale isolatie. Vrienden zijn ziek of al overleden, (klein)kinderen komen zelden, de maatschappelijke aansluiting is nihil, het zorgaanbod ontoereikend. Het beeld kleeft ouderen aan dat zij allereerst een probleem zijn. In die context betekent het bereiken van de seniorenleeftijd naast het uitzicht op vrije tijd en verre reizen in die paar gelukkige 'Zwitserleven'-jaren vooral het vooruitzicht dat je een last gaat vormen. De vergrijzing stelt de solidariteit en de sociale betrokkenheid tussen de generaties danig op de proef. Onvoldoende aandacht voor dat leed is aan het begin van de 21e eeuw voor velen een aanleiding om ook voor henzelf de mogelijkheid van euthanasie of zelfdoding niet uit te sluiten.³⁴

Als de zaken er zo voor staan, doet dit ook een beroep op onze bereidheid om het lijden van ouderen serieus te nemen. Nergens in de christelijke traditie, een enkele uitzondering daargelaten, wordt lijden verheerlijkt, worden mensen opgeroepen om lijden op te zoeken of mogen zij het bij anderen laten voortbestaan. Door de eeuwen heen is het besef dat lijden geen onderdeel hoort uit te maken van het menselijk leven een stimulans geweest voor de stichting van ziekenhuizen, diakonessenhuizen, verpleeghuizen en instellingen voor psychiatrisch zieken. In recente jaren zijn onder meer vanuit die

inspiratie initiatieven voor hospices en terminale thuiszorg van de grond gekomen. Het barmhartigheidsgebod kan zonder overdrijving worden gerekend tot de kern van de christelijke ethiek. Wanneer de afwijzing van actieve levensbeëindiging wordt geïnterpreteerd als een gebrek aan barmhartigheid – tegenwoordig zeggen we: het principe van barmhartigheid –, is er iets grondig mis met de beeldvorming over de christelijke ethiek. Investeren in goede ouderenzorg, nieuwe initiatieven in de palliatieve zorg en vooral het vrijmaken van tijd voor de regelmatige ontmoeting met ouderen – ouders, burens, gemeenteleden – daar gaat het in deze tijd om.

5. De dood boven het leven?

Als een mens kan kiezen tussen pijn of geen pijn, lijden of geen lijden, dement of helder van geest, kiest hij natuurlijk voor het laatste. Er is geen ethische theorie [95] die dat bestrijdt, al wordt van de nood soms een deugd gemaakt en kent men aan lijden een louterende of disciplinerende waarde toe. Vaak hebben we de keus ook niet: het lijden is er gewoon en het blijkt ondanks alle toegenomen medische mogelijkheden lang niet altijd afdoende te bestrijden. Soms is het lijden echter zo schrijnend en uitzichtloos dat de enige manier om ervan af te komen beëindiging van het leven zelf lijkt te zijn. Men wil dood zijn in plaats van te leven.

Wat betekent het wanneer iemand zegt dat het beter is om dood te zijn dan om te leven? In elk geval heeft zo'n uitspraak een emotioneel aspect: zó wil ik niet meer verder leven. Voorstellingen van wat het is om dood te zijn en rationele afwegingen zijn even opgeschort, je wilt primair een gevoel uiten: alles beter dan dit! Emotionele uitspraken zijn doorgaans niet geschikt als richtlijn voor het handelen. Je emoties de baas zijn, dat is dan ook één van de bestaansgronden van de moraal en als het goed is één van de kenmerken die een mens van een dier onderscheidt. Niet dat emoties er niet toe doen: ze kunnen dienen als *markers of moral values*, als indicatoren dat er waarden in het spel zijn of bedreigd worden. Maar er zijn naast emoties dikwijls ook andere overwegingen: dat er na deze ervaring van ondraaglijkheid ook ervaringen van geluk kunnen komen; dat euthanasie voor artsen en verpleegkundigen vaak een grote belasting met zich meebrengt; en dat euthanasie of (hulp bij) zelfdoding vaak diepe emotionele sporen bij anderen achterlaat. De uitspraak 'het is beter om dood te zijn dan te leven' is, uitsluitend als emotie verstaan, en zonder andere argumenten, relevant, maar onvoldoende om euthanasie te kunnen rechtvaardigen.

We kunnen de uitspraak dat de dood beter is dan het leven ook als méér dan emotioneel opvatten. De betrokkene heeft nagedacht over het leven dat voor hem geen leven meer is en heeft een duurzame, beredeneerde en consistente wens om te sterven. Aan zo'n wens gaat, zo goed en kwaad als dat gaat, een soort afweging vooraf. Maar hoe kun je iets wat je kent vergelijken met iets wat je niet kent? Veel mensen zeggen met de uitspraak 'het is beter om dood te zijn' misschien meer over het leven dan over de dood. 'Dood' is dan vooral 'niet levend', 'niét dit'; over wat dood-zijn is, wil men niets beweren. Sommige anderen spreken zich echter wel degelijk uit over wat het is om dood te zijn, zij het soms vaag. Het aantal verklaarde atheïsten is al jaren dalende en daarmee ook het aantal mensen die zeker weten dat dood-zijn gelijk staat aan niet-bestaan. Daarvoor in de plaats doet zich een nieuw religieus optimisme voor dat zich niet aan institutionele religie gebonden voelt, en dat in Nederland recentelijk zichtbaar is geworden rondom grote publieke begrafenissen als die van Pim Fortuijn, André Hazes en leden van de koninklijke

familie. We zien het soms terug komen in rouwadvertenties. Men is er van overtuigd dat, als het aardse leven is afgelopen, er nog 'iets' komt. Als er na dit leven nog wat over is, zal dit in die visie voor alle of bijna alle mensen een gelukkig bestaan zijn waar men is verenigd met zijn geliefden. Of er een God is, [96]weet men niet zeker. Maar *als* er een God is, heeft men het vertrouwen dat die zich het lot van de gestorvenen aan zal trekken en hun een nieuwe, plezierige toekomst zal brengen. Het is opvallend hoezeer traditionele angsten voor de dood (die vaak betrekking hadden op Gods oordeel en op de mogelijkheid van een hel) in dit denken naar de achtergrond zijn verdwenen.

In de christendom zijn de voorstellingen over de dood uitgesprokener. Wanneer een mens sterft, is zijn leven in handen van Christus die zal 'oordelen de levenden en de doden' (Apostolische Geloofsbelijdenis). Wie zich tijdens zijn leven heeft overgegeven aan de genade van Christus, heeft hoop op een eeuwig leven in gemeenschap met God en andere mensen; wie zich aan die genade heeft onttrokken, moet vrezen voor wat de bijbel noemt de 'tweede dood' (Opb. 20:14) en voor het 'verloren gaan' (Joh. 3:16). Gezegd moet dat deze overtuiging geen overtuiging is in de zin van een gewoon, enkelvoudig zeker weten, vrij van raadsels, voorbehouden en twijfels. Anderzijds: voor wie geloven een beproefde levenswerkelijkheid is, is er ook weer meer dan alleen hopen: de hoop die een christen heeft over het bestaan na de dood grenst aan een zeker weten (Hebr. 11:1). Vanuit een gelovig perspectief is een vergelijking tussen het bestaan voor en na de dood in zekere zin dus mogelijk.

Zo zijn er dus tenminste twee manieren om zinvol te kunnen zeggen 'ik sterf liever dan dat ik leef.' In het eerste geval is de uitspraak vooral een hartenkreet, een uiting van een emotie die echter niet zonder meer als handelingsaanwijzing mag gelden. In het tweede geval is sprake van een constatering met meer dan emoties alleen: men is tot de conclusie gekomen dat het huidige leven onleefbaar is en men wenst te sterven op basis van een meer of minder vastomlijnde voorstelling over een hiernamaals waarin men gelukkiger zal zijn dan in dit leven.

In hoeverre kan de uitspraak dat de dood beter is dan het leven ons nu ook helpen om een beslissing voor euthanasie of hulp bij zelfdoding te motiveren? Het Hervormde synoderapport *Euthanasie en pastoraat* stelt terecht: 'Vanuit het evangelie van de opstanding wordt de dood gerelativeerd en worden wij bevrijd van een krampachtige verafgoding van het leven'.³⁵ In Kuiterts boek *Een gewenste dood* vormt de troost dat God na de dood gericht zal oefenen (genadig, dat wel) een pijler onder zijn visie dat wij de dood niet krampachtig buiten de deur hoeven te houden.³⁶ Maar Kuitert, het rapport *Euthanasie en pastoraat* en vele vormen van eigentijdse, niet institutioneel gebonden religiositeit gaan verder dan dit. Hun geloof in een hiernamaals onderbouwt ook de mogelijkheid van actieve levensbeëindiging: als het straks beter wordt, is de keuze voor euthanasie, hoe dramatisch aan alle kanten verder ook, toch ook mede het begin van een reis naar een veel mooier bestaan.

Hoe integer, pastoraal en in zekere zin ook 'vroom' dit standpunt ook mag wezen, het roept vooral vragen op. Dat het na de dood beter wordt, blijft een overtuiging op [97]religieuze, niet op algemene gronden. We hebben hier, met andere woorden, te maken met een geloofsargument dat voor sommigen geldt en voor anderen niet. Nu is het gebruik van geloofsargumenten in de ethiek niet *per sé* problematisch, ja dikwijls is het vruchtbaar en inspirerend en dan hoeven we niet alleen aan Moeder Teresa te denken. Het geloof kan stimuleren tot 'meer dan het gewone' (Boerwinkel), het zet aan om 'ook de mantel weg te geven' en 'de tweede mijl mee te gaan'. Maar deze voorbeelden geven al aan: het geloof *verbijzondert* algemene geboden. De onvermoeibare inzet voor de naaste maakt, zo valt te hopen, indruk

op de omstanders. 'Tegen zodanige mensen is de wet niet', schrijft Paulus over mensen die zich tot het uiterste inspannen om de christelijke naastenliefde aan de wereld zichtbaar te maken (Gal. 5:23). Geloofsinspiratie wordt echter heel wat problematischer wanneer geboden erdoor worden *opgeheven* en wanneer christenen zich aan geboden die voor anderen gelden, denken te kunnen onttrekken. Dat valt niet alleen bijbels-theologisch uit de toon – de wet wordt volgens Christus immers niet opgeheven maar vervuld –, maar het levert ook problemen op in het praktische discours waar mensen van allerlei geloven aan meedoen. Als euthanasie kan worden toegestaan omdat christenen weten dat het in het hiernamaals beter is, hoe zit het dan met niet-gelovigen? Hebben die één argument minder voor euthanasie, omdat het aardse leven voor hen het enige is wat zij hebben? Moeten niet-christenen, met andere woorden, dapperder zijn en mogen christenen het sneller opgeven? Bovendien: als christenen zo zeker weten dat het na de dood beter is dan tijdens het leven, wat let hen dan om de beschermwaardigheid van het leven aan de laars te lappen en om zichzelf en eventueel anderen zo snel mogelijk naar de overkant te helpen? Wat staat religieus extremisme dan nog in de weg?

Het antwoord is even radicaal als eenvoudig. In de christelijke traditie is het aardse leven niet voor het eeuwige inruilbaar. Alles op zijn tijd: het ander komt pas na het één. Sterker nog: de mate waarin wij het aardse leven voor heilig houden en in al zijn zwakte koesteren, bepaalt in hoeverre we voor het eeuwige leven waardig gekeurd worden. Voorzover we zinvol kunnen zeggen dat de dood te verkiezen is boven het leven, vermag dat onze *angst* voor de dood weg te nemen. Als basis voor een moreel zelfbeschikkingsrecht op euthanasie is het onvoldoende.

6. De gave teruggeven

Op nog een andere wijze komen wij het verschijnsel tegen dat theologische argumenten een pleidooi voor euthanasie als aanvaardbare optie versterken. Deze is gestoeld op de belijdenis dat God het leven heeft gegeven. Dat God het leven heeft gegeven wordt ook wel een metafoor genoemd.³⁷ De gave-metafoor verdisconteert het feit dat mensen het leven niet aan zichzelf te danken hebben [98]maar zichzelf 'in het leven aantreffen'. Zij roept op om eerbied voor die gave en dus om een verantwoorde omgang ermee. Zij inspireert ook tot een dankbare levenshouding. Op al deze punten wekt de metafoor waardevolle associaties.

Wat kan er, als we als moderne mensen de gave-metafoor gebruiken, echter ook gebeuren? Met alle dankbaarheid en plichtplegingen jegens de gever beschouwen wij een gave tegenwoordig toch vooral als iets waarover wij, na het verkregen te hebben, vrij kunnen beschikken. Wie een uitkering ontvangt, mag daarmee doen wat hij wil. Wie van zijn ouders geld erft, mag dat investeren of uitgeven. Hooguit kunnen we zeggen dat ouders 'gewild zouden hebben' dat hun kind het geld op een bepaalde manier zou uitgeven, maar van een morele verplichting is geen sprake, laat staan van een juridische. Evenzo zouden we kunnen zeggen: als het leven een gave van God is, mogen wij er, met respect voor de Gever, mee doen zoals wij willen. Uiteraard moeten we daarbij respectvol met het leven omgaan – 'zoals God het zou willen' –, maar het is wel óns leven en ónze omgang ermee. Op het moment dat wij het niet langer als een gave ervaren, mogen wij het in uiterste instantie in Gods hand terugleggen. We komen deze redenering tegen in sommige populaire theologische pleidooien voor euthanasie. We komen het soms tegen als argument van predikanten die in zorginstellingen adviseren over euthanasie. Euthanasie als daad van

God-gegeven autonomie. Zo schrijft Pohier over het leven als gave: 'God vertrouwt de heerschappij over leven en dood van al wat leven heeft aan de menselijke vrijheid toe', en: 'Men heeft het recht niet te zeggen dat de gaven die God ons toebedeelt aan Hem blijven toebehoren'.³⁸

Het is de vraag of de gave-metafoor niet inderdaad een vrije menselijke beschikking over de gave met zich meebrengt. Dit is zeker het geval wanneer we haar uitleggen vanuit een moderne context met zijn grote nadruk op autonomie. Maar wanneer we dat doen, wordt 'God' feitelijk de verlengde arm van onze zelfbeschikking. De metafoor gaat een eigen leven leiden, los van al het andere dat ook over God en mensen wordt beleden. Als dat gebeurt, kan het tijd worden om de metafoor niet langer te gebruiken. Willen we dat wel doen, dan moeten we haar weer gaan toetsen aan wat in de context van bijbel en traditie over het leven als gave wordt gezegd. Binnen die context roept de gavemetafoor vooral dankbaarheid en een besef van onverdiendheid, afhankelijkheid en verantwoordelijkheid op. De prikkel van de metafoor ligt dan niet primair bij het leven als *gave* maar in de spanning tussen het gave-karakter van het leven en het feit *God* er de gever van is.

7. Besluit

[99]In dit hoofdstuk zijn we op twee heel vanzelfsprekende argumenten voor euthanasie maar zijdelings ingegaan: dat wij respect voor iemands autonomie moeten opbrengen en dat wij het lijden van patiënten moeten verminderen. Dat is niet omdat die argumenten er niet toe doen maar juist omdat hun gelding ook voor de schrijvers van dit boek buiten kijf staat. Met alle ons ter beschikking staande middelen moeten we lijden bestrijden en dat op een wijze waarbij rekening wordt gehouden met de wensen en noden van de individuele patiënt. Dat laatste rechtvaardigt echter nog geen euthanasie. Door de eeuwen heen zijn die twee principes vrijwel altijd ingevuld met respect voor nog een andere morele overweging: dat we mensen niet doden. Door actief te doden tred je buiten het veld van de menselijke vrijheid. Daar waren veel verschillende redenen voor. Voorstanders van euthanasie kennen die redenen en hebben in de laatste decennia bergen verzet om te betogen dat die redenen niet langer opgaan. Er is volgens hen geen echt verschil tussen actief doden en laten sterven, dus waarom zou het laatste wel mogen en het eerste niet? Waarom zou een mens respect opbrengen voor een 'natuurlijke' dood als dat begrip toch al is uitgehold? En is het lijden van mensen tegenwoordig niet veel erger dan vroeger? Aan de bijbel hebben we toch al geen houvast meer want die spreekt zich over heel andere situaties uit. Als we al iets van de bijbel leren, dan zou het toch moeten zijn dat we ons aan het aardse leven niet al te zeer hoeven vast te klampen en dus met een gerust de oversteek naar de andere kant mogen maken. En als het leven Gods gave aan de mens is, mogen mensen daar dan niet mee doen zoals ze zelf denken dat goed is?

In dit hoofdstuk hebben we betoogd dat die redeneringen verre van overtuigend zijn. Euthanasie en hulp bij zelfdoding blijven, zowel vanuit een gelovig perspectief als om andere, niet per sé religieuze redenen, problematische handelingen. Maar daar moet nog wel dit aan toegevoegd worden. De typisch ethische verantwoordelijkheid om te spreken in termen van algemene prescriptiviteit is een andere dan de pastorale verantwoordelijkheid, iets waar we hier niet op in kunnen gaan. Het bepleiten van een algemene lijn is wat anders dan oordelen uitspreken over individuele gevallen. Barth stelt met nadruk dat zelfdoding geen onvergeeflijke zonde is: 'Als er *überhaupt* vergeving van zonden bestaat, dan ook voor zelfmoord.'³⁹ Maar de vergeving heft het gebod niet op. Niet alleen mag een mens zich de vergeving niet

als een recht toe-eigenen, maar ook verleent het vooruitzicht op vergeving aan euthanasie en zelfdoding geen *a priori* rechtvaardiging.⁴⁰ Op dat punt zal er tussen ethiek en pastoraat altijd een spanningsverhouding blijven bestaan. Er zijn gevallen denkbaar van lijden waarbij een beslissing om euthanasie te (laten) verrichten, invoelbaar is. Maar als men tot die conclusie komt, is dat niet op basis van een redenering die de zelfgekozen dood als een der [100]mogelijkheden ziet die het een mens vrijstaan om voor te opteren. Het lijkt zuiverder om ten aanzien van euthanasie te argumenteren op dezelfde wijze als waarop Bonhoeffer als pacifist de tirannenmoord ondersteunde. Het gebod blijft staan, maar wie meent goede gronden te hebben om dit te overtreden, moet bereid zijn om zich daarover te verantwoorden.⁴¹

Noten

1. P.J. Roscam Abbing, *Toegenomen verantwoordelijkheid. Veranderde ethiek rond euthanasie, eugenetiek en moderne biologie*, Nijkerk: Callenbach 1972; H.M. Kuitert, *De gewenste dood. Euthanasie en zelfbeschikking als moreel en godsdienstig probleem*, Baarn: Ten Have 1981.
2. *Euthanasie: zin en begrenzing van het medisch handelen*. Pastorale handreiking vanuit de synode van de Nederlandse Hervormde Kerk. Den Haag: Boekencentrum, 1972, i.h.b. pp. 36-38.
3. *Euthanasie en Pastoraat*, Den Haag: Boekencentrum 1988, p. 19.
4. Nederlandse Rooms-Katholieke Bisschoppenconferentie: 'Wetsvoorstel euthanasie is onaanvaardbaar'. Utrecht, 1999; Samen op Weg-kerken, 'Samen op Weg-kerken pleiten voor nadere bezinning euthanasiewetgeving'. Utrecht, 1999. Zie <http://www.sowkerken.nl/documenten/pb991103.html>. Voor een bespreking van deze stellingnames zie Frits de Lange, Jan Jans (red.), *De dood in het geding. Euthanasiewetgeving en de kerken*, Kampen: Kok, 2000.
5. Verklaring SoW-kerken, p. 1. Overigens is duidelijk dat *Euthanasie en pastoraat* het vooral over de pastorale praktijk heeft, want op p. 93 wordt ondanks het bovenstaande toch ook reeds gepleit tegen legalisering van euthanasie.
6. *Levensmoe: Pastoraat aan mensen op hoge leeftijd die levensmoe zijn en wachten op een natuurlijk levenseinde*, Utrecht: Samen op Weg Kerken, 2003. Van belang is overigens dat dit rapport geen kerkelijk standpunt vertegenwoordigt noch een synodale goedkeuring heeft, doch slechts een bijdrage aan een discussie is vanuit één der kerkelijke commissies.
7. Aldus de toonzetting van een brief van meer dan honderd verontruste predikanten die dit standpunt niet deelden.
8. James Kennedy, *Een weloverwogen dood. Euthanasie in Nederland*, Amsterdam: Bert Bakker, 2002.
9. H.M. Kuitert, *Een gewenste dood. Euthanasie en zelfbeschikking als moreel en godsdienstig probleem*, Baarn: Ten Have 1981, p. 29. Als vervanging voor dit boek schreef Kuitert in 1993 *Mag er een einde komen aan het bittere einde? Levensbeëindiging in de context van stervensbegeleiding*, Baarn: Ten Have.
10. Gezondheidsraad, *Advies inzake euthanasie*, Den Haag: 1982, p. 15. Opvallend in deze laatste definitie is twee zo verschillende zaken als 'het verzoek' en 'het belang' beide als rechtvaardigingsgrond worden genoemd voor euthanasie.
11. *Euthanasie en pastoraat*, p. 4.
12. Vgl. W.L.H. Smelt en V.G.H.J. Kirkels (red.), *Grenzen aan het medisch handelen*, Nijmegen: Valkhof 1999.
13. Morele intuïties zijn morele overtuigingen die we hebben al voordat we daar redenen voor kunnen geven.
14. *Liedboek der Kerken*, gezang 293:2.
15. Men kan natuurlijk van mening zijn dat de door de mens zelf geregisseerde dood juist te prefereren is boven

Theo Boer, 'Een theologisch perspectief', in: Paul Lieverse, Matthijs de Blois, Theo Boer en Henk Jochemsen, *Dood gewoon? Perspectieven op 35 jaar euthanasie in Nederland*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn 2005, 82-102.

een dood die je overkomt. Maar dat geeft nog geen reden om het verschil tussen de twee soorten doodgaan irrelevant te verklaren. Feit is dat mensen een duidelijk verschil ervaren tussen een dood die het directe gevolg is van een menselijke beslissing en een dood die je 'overkomt'. Zie bijvoorbeeld Hans Achterhuis, *Als de dood voor het leven: over professionele hulp bij zelfmoord*, 1995; Karin Spaink, *Dood in doordrukstrip*, Nijgh en van Ditmar, 2001. Spaink verkiest in dit boek overigens de zelf geregisseerde dood met name tegenover een door andere mensen bewerkte dood.

16. Vandaar dat men in de rooms-katholieke moraal leer kunstmatige voortplantingstechnieken en anticonceptie als onnatuurlijk van de hand wijst.
17. *Euthanasie en pastoraat*, pp. 23-4. De uitdrukking 'zonder meer' zou nog enige ruimte kunnen bieden, ware het niet dat de tekst verder gaat: 'Een dergelijke 'natuurlijke' theologie mist elke grond'.
18. Kuitert voegt daar nog een argument aan toe. Al zou je de natuur als leidraad willen nemen, 'bestaat er nog wel zoiets als een natuurlijke dood?' (*a.w.*, p. 91) Is de medische wetenschap ons leven niet zodanig gaan beheersen dat een natuurlijk leven allang niet meer bestaat en dus ook een natuurlijke dood niet?
19. Hoewel het er weinige zijn, zijn er ook seculiere stemmen die het onderscheid benadrukken. Psychiater Frank Koerselman bijvoorbeeld is vanuit een niet-gelovige visie van mening dat het leven het enige is wat een mens heeft temidden van een overweldigende presentie van de dood. Juist daarom ervaart hij het je vrijwillig, actief en direct aan de dood overleveren als een onterechte capitulatie. Hier ligt vooral de nadruk op de dood als vijand waarmee wij ons door actief ingrijpen niet mogen compromitteren. G.F. Koerselman, 'Zelfbeschikking in de psychiatrie'. In: Th.A. Boer (red.), *Zelf beschikken? Wensen van patiënten: mogelijkheden en grenzen*, Kampen: Kok, 1995, pp. 77 vv.
20. Zie A.A. Teeuw, *Niet starten om staken te voorkomen? Een morele beoordeling van niet-starten en staken van sondevoedingstherapie bij CVA-patiënten in een verpleeghuis*, diss. Utrecht, Ridderkerk 2003, pp. 85-136. Teeuw onderscheidt tussen de waarden 'leven' en 'welzijn'.
21. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, stelt evenwel dat het niet-doden uit van het zesde gebod in de oorspronkelijke tekst geen betrekking heeft op situaties van oorlog, zelfverdediging en zelfdoding. Zelfs als dit waar zou zijn, moeten we uit de verhalen over zelfdoding in het Oude Testament concluderen dat men het nemen van het eigen leven wel degelijk als een ongewenste daad beschouwde. Voor twee hedendaagse rooms-katholieke resp. protestants-christelijke visies op hulp bij zelfdoding die hieronder niet besproken zullen worden, zie Richard A. McCormick, 'Physician-Assisted Suicide: Flight from Compassion', in: Stephen E. Lammers en Allen Verhey (red.), *On Moral Medicine: Theological Perspectives in Medical Ethics*, Second edition, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, pp. 668-271; Stanley Hauerwas, 'Rational Suicide and Reasons for Living', in: Stephen E. Lammers en Allen Verhey (red.), *On Moral Medicine: Theological Perspectives in Medical Ethics*, Second edition, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, pp. 671-678.
22. *De Civitate Dei* in de Engelse vertaling van Henry Bettenson, ed. David Knowles, Penguin 1972, X.7. Overigens gaat Augustinus in zijn verhandeling niet in op wanhoop als aanleiding voor zelfdoding. De context waarin hij zelfdoding afwijst is wanneer deze verdedigd wordt vanuit de intentie om daarmee zondigen te voorkomen, bijvoorbeeld omdat men door vijanden gedwongen kan worden zijn geloof of zijn kuisheid op te geven. Het nemen van het eigen leven is namelijk de grotere zonde. *Ibid.*, X.13. Zie voor een overzicht over Augustinus' visie op zelfdoding Nigel Biggar, *Aiming to Kill: The Ethics of Suicide and Euthanasia*, London: Darton, Longman and Todd, 2004, 11.
23. *Ibid.*, 12. Van belang is om op te merken dat deze negatieve visie op de zelfgekozen dood ook de rode draad vormt van de joodse uitleggingstraditie van de (hebreuwse) bijbel.
24. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge, München: Kaiser, 1985, p. 178.
25. *Ibid.*, p. 179.
26. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/4, p. 461.
27. *Ibid.*, p. 463.
28. Bonhoeffer, *Ethik*, p. 181.

Theo Boer, 'Een theologisch perspectief', in: Paul Lieverse, Matthijs de Blois, Theo Boer en Henk Jochemsen, *Dood gewoon? Perspectieven op 35 jaar euthanasie in Nederland*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn 2005, 82-102.

29. *Ibid.*, p. 184.
30. Vergelijk bijvoorbeeld de tekst uit Psalm 15:4: 'Heeft (een mens) tot zijn schade gezworen, hij verandert het niet.' Deze noodzaak om elke handeling op zichzelf te beoordelen mag een deontologische (plicht-ethische) geest uitademen, maar het misstaat geenszins in een consequentialistische theorie. Immers: door eerder moreel falen niet in te roepen als grond voor een bepaalde vrijheid, worden ook tal van vicieuze cirkels doorbroken. Als doden verkeerd is, mag men ook geen moordenaar doden; als schelden onwenselijk is, mag men ook niet terugschelden; als vreemd gaan onwenselijk is, mag men ook niet vreemd gaan als de partner dat doet. Door elke daad tenminste ook op de eigen morele kwaliteiten te beoordelen, vindt een grootse mate van *damage control* plaats.
31. Zie hoofdstuk 5, § ??.
32. C.S. Lewis, *The Problem of Pain: How Human Suffering Raises Almost Intolerable Intellectual Problems*, New York: Collier Books, 1962, p. 16. Hierop doordenkend is het heel wel denkbaar dat, als lichamelijk lijden en ontluistering een recht op euthanasie motiveren, dit recht met name in landen met een slecht ontwikkelde gezondheidszorg actueel is.
33. In de Nederlandse discussie zien wij deze gedachte terug bij psychiater Koerselman, zie boven bij noot 19.
34. Zie ook het eerder genoemde rapport *Levensmoe* (2003).
35. *Euthanasie en pastoraat*, p. 23.
36. *Ibid.*, p. 111.
37. Zie Carlo Leget, 'Het leven als Gods gave. Over de mogelijkheden en grenzen van de taal', in: Theo Boer en Angela Roothaan (red.), *Gegeven. Ethische essays over het leven als gave*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2003, pp. 1-19.
38. Jacques Pohier, *Theologie van de euthanasie*, lezing gehouden te Groningen (niet gepubliceerd), 2000.
39. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, p. 462.
40. Barth gaat zelfs zover dat hij de kritische vraag stelt of het in uitzonderingsgevallen niet wél door God toegestaan of zelfs geboden is dat iemand zijn leven neerlegt, *Ibid.*, pp. 468-9, om zichzelf direct daarop weer te corrigeren: 'Die Möglichkeit des Grenzfalls ist hier wie sonst die besondere Möglichkeit Gottes selbst. Und niemand darf sich bloß einreden, daß er für ihn gegeben sei'. *Ibid.*, p. 470.
41. De Amerikaanse ethicus Paul Ramsey spreekt in een ander verband (dat van de rechtvaardige oorlog) over het dilemma tussen irrelevante zuiverheid en schuldige verantwoordelijkheid. Paul Ramsey, *Speak Up for Just War or Pacifism: A Critique of the United Methodist Bishops' Pastoral Letter 'In Defense of Creation'*, London 1988, p. 119.