

Euthanasie: de regel achter de uitzondering

Th. A. Boer

1. Inleiding

Over het thema 'euthanasie' blijft de discussie in de kerken doorgaan. Eind 1999 deden het Rooms-katholiek Kerkgenootschap en de SoW-kerken verklaringen uitgaan¹ waarvan de toonzetting ten aanzien van euthanasie gereserveerder is dan in eerdere verklaringen. In eerdere verklaringen, zoals *Euthanasie en pastoraat* uit 1988,² overheerst het geluid dat euthanasie soms 'mag': "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 verklaring van de SoW-kerken eind 1999 stelt echter dat bij euthanasie "een grens wordt overgeschreven die niet mag worden gepasseerd".⁴ Dit verschil in toon heeft ertoe geleid dat sommigen de kerken een 'ruk naar rechts' verwijten.⁵ Hoewel ook kerkgenootschappen hun visies soms in de ene of de andere richting bijstellen, is een deel van de veranderde toonzetting te verklaren uit een verandering van de euthanasiediscussie in Nederland zelf. Van halverwege de jaren zeventig tot en met het eind van de jaren tachtig van de vorige eeuw ging het bij het begrip euthanasie voornamelijk om 'klassieke euthanasiegevallen', d.w.z. euthanasie op verzoek in een context van onbehandelbaar, terminaal en ondraaglijk lichamelijk lijden.⁶ Via het begrip 'ondraaglijk lijden' kwam men in de jaren negentig uit op meer dan alleen lichamelijke aandoeningen: via psychische aandoeningen (de 'Zaak Chabot') kwam men uit bij vormen van sociaal en emotioneel lijden (de Brongersma-affaire, de Pil van Drion) die onder de noemer 'klaar met leven' bekend gingen staan. In de loop van ruwweg 30 jaar nam in Nederland (ook bij orthodoxe protestanten) het verzet tegen euthanasie in de klassieke betekenis af. De verbreding van het begrip euthanasie in de zojuist genoemde richting konden velen evenwel niet meemaken. In dit artikel wil ik binnen de context van de discussie van 2002 een aantal kritische noten plaatsen bij de euthanasie als min of meer 'reguliere' optie. Daartoe zal ik eerst beschrijven wat ik onder dat begrip versta, om vervolgens verschillende voors en de tegens van euthanasie van theologisch-ethisch commentaar te voorzien.

2. Dynamiek van een omstreden definitie

In navolging van Leenen definieerde H.M. Kuitert euthanasie in 1981 als volgt:

"Euthanasie is opzettelijk levensverkortend handelen (inclusief het opzettelijk nalaten van handelen) door een ander dan de betrokkene, op diens verzoek."⁷

¹ 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.

² Den Haag: Boekencentrum, 1988.

³ A.w., p. 19.

⁴ 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.

⁵ Aldus een verklaring van 100 bezwaarde predikanten die zich middels een petitie tegen de verklaring uitspraken.

⁶ James Kennedy, *Een weloverwogen dood. Euthanasie in Nederland*. Amsterdam: Bert Bakker, 2002.

⁷ H.M. Kuitert, *Een gewenste dood. Euthanasie en zelfbeschikking als moreel en godsdienstig probleem*. Baarn: Ten Have, p. 29. De Gezondheidsraad definieerde euthanasie in 1982 evenzo als: "de handelingen

Bekijken we deze definitie — die de discussie in Nederland sterk zou gaan bepalen — nauwkeuriger, dan valt ten eerste op dat het aspect van vrijwilligheid in de definitie wordt ingebouwd. Op deze manier zijn associaties aan het euthanasieprogramma van de Nazi's goeddeels uitgesloten, daar euthanasie in het Derde Rijk immers vooral werd toegepast bij mensen die daar niet om vroegen.⁸ Het opnemen van vrijwilligheid als element van de definitie brengt met zich mee dat er, wanneer een patiënt zich niet kan uiten, doorgaans niet van euthanasie maar van 'levensbeëindigend handelen niet op verzoek' wordt gesproken.

2.1 Actief en passief

Een nog belangrijker kenmerk van de definitie is de afwezigheid van een onderscheid tussen actieve levensbeëindiging en het nalaten of stoppen van een behandeling. Kuitert spreekt bovendien over levensverkortend handelen, iets wat ook in het advies van de Gezondheidsraad voorkomt, maar wat in de uiteindelijke wetgeving is vervangen door 'levensbeëindigend'. De invloed die deze combinatie heeft gehad op de loop van de discussie in Nederland (ook in kerkelijk Nederland) kan moeilijk onderschat worden. Dat ook het niet-behandelen van een potentieel dodelijke aandoening als euthanasie kan worden getypeerd, impliceert dat vrijwel elke arts met enige regelmaat euthanasie toepast! Wie deze definitie accepteert, komt daarmee in een bijna autonoom soort morele (en politieke) logica terecht, die zich als volgt laat articuleren:

- 1a) iedere arts stopt wel eens met behandelen om zo de dood naderbij te halen;
- 1b) geen enkel weldenkend en goedwillend mens zal willen beweren dat wij elke ziekte maar moeten doorbehandelen;
- +
- (2) niet-doorbehandelen is (dikwijls) ook een vorm van euthanasie;
- =
- (3a) iedere arts verricht regelmatig euthanasie;
- (3b) geen enkel weldenkend en goedwillend mens kan categorisch tegen euthanasie zijn;
- ↓
- (4) als we er dan allemaal zo over denken, moet de wet euthanasie mogelijk maken.

Doordat niet-behandelen in bepaalde omstandigheden tot euthanasie wordt gerekend, wordt het draagvlak voor euthanasie aanmerkelijk groter. *Euthanasie en pastoraat* gaat in deze keuze mee en stelt dat er, "in weerwil van heersende opvattingen . . . in ethisch opzicht geen verschil bestaat" tussen het toedienen van een euthanaticum en het afzien van een levensrekkende behandeling.⁹ Weliswaar heeft Kuitert een punt als hij stelt dat nalaten in moreel opzicht soms gelijk staat aan doen,¹⁰ maar hij veegt daarmee in één beweging eeuwen van christelijk (en seculier) denken van tafel dat stelt dat er tussen (actief) doden en laten sterven in de regel wel degelijk verschillen bestaan. Het is een soort van *rewriting history* door te stellen dat datgene wat wij euthanasie noemen, feitelijk in alle tijden reeds voorkwam. In weerwil van deze pogingen om het verschil tussen doen en nalaten te relativiseren verwijst het begrip euthanasie anno 2002 nog steeds voornamelijk naar het toedienen van een

die beogen het leven van een ander op diens verzoek of in diens belang opzettelijk te beëindigen of te bekorten, hetzij actief, hetzij passief", Gezondheidsraad, *Advies inzake euthanasie*. Den Haag: 1982, p. 15. Let wel dat in deze definitie het verzoek of het belang beide als aanleiding worden genoemd voor euthanasie.

⁸ Opmerkelijk genoeg blijft men overigens in de diergeneeskunde op grote schaal de term 'euthanaseren' gebruiken voor het doden van dieren.

⁹ *Euthanasie en pastoraat*, p. 4.

¹⁰ Kuitert 1981, pp. 43 vv.

In dit artikel ga ik uitsluitend in op morele vragen rondom euthanasie, verstaan in de zin van actief levensbeëindigend handelen. Het is niet mijn intentie om te stellen dat doden met behulp van een euthanaticum altijd problematisch is en doden door iemand behandeling te onthouden niet. Ook zijn er soms situaties denkbaar waarbij een handeling zich zowel als doen als als nalaten laat verstaan, bijvoorbeeld het afsluiten van de zuurstoftoevoer bij een benauwde patiënt. Maar het bestaan van grensgevallen en van overlappende kenmerken is geen reden voor de stelling dat morele categorieën die handelingen helder van elkaar afgrenzen, niet langer werkbaar zijn. Het zou hetzelfde zijn als te ontkennen dat Den Haag en Rotterdam verschillende steden zijn, omdat er tussen Den Haag en Rotterdam immers plaatsen liggen als Pijnacker, Schiedam-Noord en Delft-Zuid die men met enig recht zowel tot de ene als tot de andere agglomeratie zou kunnen rekenen. Kort en goed: het onderscheid tussen doden en laten sterven is moreel relevant en praktisch werkbaar genoeg om het hoog te houden. Waarom?

Beginnen wij bij onze morele intuïties, dat wil zeggen morele overtuigingen die we kunnen hebben nog voordat we daar redenen voor kunnen geven.¹² Stel dat ons de keuze zou worden voorgelegd tussen plotseling in onze slaap te overlijden of sterven door een overdosis slaappillen. Ik vermoed dat de meesten zullen kiezen voor de spontane, niet door mensen geregisseerde dood, zelfs als hun beloofd wordt dat het innemen van de overdosis geen wanhoopsdaad zal behoeven te zijn. Dat wij een 'natuurlijke' dood (ik zet dit woord tussen aanhalingstekens omdat men er veel zaken mee kan bedoelen) prefereren boven een 'onnatuurlijke' (ook dit woord heeft veel haken en ogen) heeft mede te maken met het feit dat het moment dat 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'.¹³

Het lijkt plausibel om te stellen dat de mate waarin men het onderscheid actief-passief als moreel relevant ervaart — en de mate waarin men dit onderscheid bovendien gebruikt als basis voor morele evaluaties —, in veel gevallen evenredig is met de mate waarin men er theïstische overtuigingen op nahoudt.¹⁴ Als er een God is, dan zijn beslissingen rond leven en dood immers de

¹¹ Dat deze zelfde logica nog steeds wordt gebruikt door voorstanders van actieve levensbeëindiging, wordt geïllustreerd door een Italiaanse rechtszaak. Een man die bij zijn vrouw, die vier jaar in een irreversibele coma had gelegen, de beademing stopzette, werd niet veroordeeld. Zowel de advocaat als de officier van justitie willen hier niet van euthanasie spreken. Desalniettemin grepen leden van de euthanasie-organisatie Exit het gebeuren aan voor een opiniepeiling waaruit bleek dat 80% van de Italiaans artsen voor de mogelijkheid van euthanasie is. *Trouw*, 26 april 2002, p. 6.

¹² *Euthanasie en pastoraat*, p.4., voert de door velen ervaren verschillen tussen doen en nalaten uitsluitend terug op emoties.

¹³ Men kan natuurlijk van mening zijn dat de door de mens zelf geregisseerde dood juist te prefereren is boven 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, dan voor een door de mens geregisseerde dood *überhaupt*.

¹⁴ Achter de vraag of er een onderscheid bestaat tussen doen en laten gaat in de theologieggeschiedenis nog een ander onderscheid schuil: dat tussen een natuurlijke en een niet-natuurlijke dood. In de moraaltheologie wordt sinds Thomas van Aquino een sterke nadruk gelegd op de normatieve status van de natuur. Calvijn en (in mindere mate) Luther namen enige afstand van deze natuurlijke theologie en benadrukten het belang van de Schriften als enig betrouwbare bron voor theologische en morele kennis. De verlichtingsfilosofen (Kant, Hume, en later Kierkegaard) gingen op dit spoor verder. Het gevolg is het in veel moderne filosofie algemeen aanvaard *adagium* "No ought from an Is". (Zie voor een analyse van deze aspiraties Alasdair MacIntyre's *After Virtue: A study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1985, pp. 36vv.) In de theologie voerde Barth deze lijn verder door de moraal uitsluitend af te willen leiden uit de openbaring. Voor een 'natuurlijke theologie', afgezien van zijn *Lichter der Welt*, is bij Barth geen ruimte meer.

Boer, Th.A., 'Euthanasie: de regel achter de uitzondering'. *Theologia Reformata* 45, no. 2 (juni 2002), 126-144.

meest voor de hand liggende beslissingen waar de menselijke autonomie zou kunnen raken aan het domein van het goddelijk handelen. Het besef van heiligheid, van ontzag voor de dimensies die ons leven omgeven, staat in een spanningsverhouding tot het direct causale en sterk effectieve karakter van actieve levensbeëindiging. Voor datgene wat men zelf direct bewerkt, heeft men niet alleen meer gevoel van eigen verantwoordelijkheid, men draagt er mogelijk ook meer verantwoordelijkheid voor. De verhalen van artsen die euthanasie verricht hebben en daar, ondanks een niet-afwijzende houding ten aanzien van actieve levensbeëindiging, emotionele problemen aan overhouden, illustreren de hardnekkigheid van het ervaren onderscheid tussen actief en passief.¹⁵ Er zijn ook seculiere stemmen die het onderscheid benadrukken. G.F. 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 al te snelle capitulatie. Hier ligt vooral de nadruk op de dood als vijand waarmee wij ons door actief ingrijpen niet mogen compromitteren.¹⁶

Er zijn dus grensgevallen, maar het lijkt erop dat degenen die 'zelf doden door doen' en 'terugtrekken voor een op handen zijnde en onafwendbaar stervensproces' in één adem noemen, door de bomen, dat wil zeggen door de onmiskenbare complexiteit van medische beslissingen rondom het levenseinde, het bos niet meer zien. Zij constateren terecht dat er gevallen van overlap bestaan, maar zij ontkennen de zojuist genoemde intuïtie en vergeten dat 'doen' en 'laten gebeuren' in beginsel wel degelijk verschillende morele cirkels zijn.¹⁷ In het vervolg van dit artikel ga ik er bij de bespreking van de voors en tegens van euthanasie dan ook van uit dat de term alleen betrekking heeft op 'doden door doen'.

2.2 Euthanasie én hulp bij zelfdoding?

Aldus komen we bij een begripsomschrijving van euthanasie als

“opzettelijk en actief levensbeëindigend handelen door een ander dan de betrokkene, op diens verzoek.”

Euthanasie en pastoraat heeft evenmin weinig op met natuurlijke theologie als het stelt: “(het) is in bijbels licht onmogelijk het natuurlijke verloop der dingen . . . zonder meer te beschouwen als de wil van God” (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”. Ook bij Kuitert zien we deze afwijzing van het begrip 'natuurlijkheid' (bijvoorbeeld in *Een gewenste dood*, p. 91), maar bij hem is het gezien zijn visie op openbaring en ervaring onwaarschijnlijk dat 'natuurlijkheid' hier wordt vervangen door 'openbaring'. Hoe dan ook, interessant en opvallend is het te noemen dat veel moderne filosofie én orthodox protestantse theologie overeenstemmen in hun afwijzing van natuurlijke processen als normatief. 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? Concreet betekent dat alles voor de euthanasiediscussie dat het argument “Euthanasie is een onnatuurlijke dood”, als het al begrepen wordt, wordt afgewezen als niet relevant. Er zijn binnen de protestantse theologie echter ook tegenstemmen. Zo schrijft James M. Gustafson “The oughtness of ends and principles is grounded in (...) their isness”. (James M. Gustafson, *Ethics from a Theocentric Perspective II: Ethics and Theology*. Chicago: University of Chicago Press 1984, p. 298). In vergelijkbare bewoordingen drukt Oliver O'Donovan zich uit: “The way the universe is determines how man ought to behave himself in it” (Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 1986, p. 17). Het behoeft geen betoog dat de visie op de normatieve status van natuurlijke processen gevolgen heeft op de visie op de 'niet-natuurlijke' dood, al komt bijvoorbeeld Barth langs de weg van de openbaring (het gebod) op hetzelfde punt uit als Thomas via de natuurlijke theologie (zie onder).

¹⁵ Zie o.m. het artikel 'SPIJT: Voorvechters van euthanasie bezinnen zich' in *NRC Handelsblad*, 10 november 2001.

¹⁶ 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.

¹⁷ Hoe actueel het onderscheid tussen 'doen' en 'laten gebeuren' is, is recentelijk geïllustreerd in het machteloze optreden van Dutchbat in Srebrenica.

Boer, Th.A., 'Euthanasie: de regel achter de uitzondering'. *Theologia Reformata* 45, no. 2 (juni 2002), 126-144.

Het kan opmerkelijk genoemd worden dat geen van de thans in Nederland vigerende definities een verwijzing omvat naar de situatie van de betrokkene en naar de ernst van het lijden. Dat was enkele decennia terug misschien ook niet nodig — iedereen begreep dat het begrip voortkwam uit een medische context waarin sprake is van ernstig lichamelijk lijden, iets wat ik hierboven klassieke euthanasie-situaties heb genoemd. Maar of het nu aan die gebrekkige definiëring heeft gelegen, of aan het feit dat de omstandigheden die bepalen of we kunnen spreken van euthanasie zich *sowieso* moeilijk laten beschrijven, het resultaat is dat de euthanasiediscussie in Nederland in de afgelopen jaren is opgeschoven. Illustratief is dat de wet die wij doorgaans als 'euthanasiewet' kennen voluit heet *Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding*. Als beslissende verschil tussen euthanasie en zelfdoding geldt dat euthanasie wordt verricht door een ander dan de betrokkene.¹⁸ *Euthanasie en pastoraat* noemt de twee dan ook 'verwante problemen'¹⁹ en behandelt beide in één adem.

Toch is er ook een andere visie denkbaar: een die stelt dat euthanasie en hulp bij zelfdoding zozeer van elkaar verschillen dat je ze beter niet in een adem kunt noemen. Euthanasie is aan de orde aan het einde van slopende lichamelijke ziektes waar de dood bovendien toch al aanstaande was. We zien dit met name buiten Nederland, waar men van actieve levensbeëindiging weinig moet hebben, maar waar in situaties van ernstig en terminaal lichamelijk lijden de dood nog wel eens een 'handje wordt geholpen', dat wil zeggen: er worden meer morfine en meer kalmerende middelen toegediend dan nodig is om een patiënt in een pijnloze en rustige toestand te houden. Interessant is echter dat ook de Nederlandse politiek en jurisprudentie in recente jaren de tegenovergestelde tendens vertoont om euthanasie en (hulp bij) zelfdoding weer als gescheiden categorieën te behandelen. Nadat in enkele gevallen van hulp bij zelfdoding de betrokken artsen waren veroordeeld (de zaken Chabot en Brongersma) — overigens zonder dat hun een straf werd opgelegd — stelden in 2001 de Ministers van Volksgezondheid en van Justitie dat voor hulp bij zelfdoding een aparte wet nodig is.²⁰ Voor het helder onderscheiden van euthanasie en (hulp bij) zelfdoding is vooral een praktische reden: eerstgenoemde is vrijwel altijd aan de orde binnen een arts-patiëntrelatie en is daarbuiten ook niet denkbaar, terwijl het veel minder vanzelfsprekend is dat een arts bij zelfdoding betrokken is.

Er zijn dus verschillende aanleidingen voor een onderscheid, maar dit onderscheid is in ethisch opzicht nauwelijks relevant genoeg om de twee gescheiden te behandelen. In beide gevallen is sprake van actieve en directe levensbeëindiging op basis van de wens van de betrokkene. In het vervolg neem ik beide dan ook samen, hetgeen wil zeggen dat de argumenten die ter sprake komen voor of tegen euthanasie, *mutatis mutandis* ook relevant zijn met betrekking tot hulp bij zelfdoding c.q. hulp bij zelfdoding.²¹

3. De hoogste boom

In zijn geruchtmakende boek *Medische macht en medische ethiek*²² stelt J.H. van den Berg de

¹⁸ Kuitert 1981, p. 29.

¹⁹ *Euthanasie en pastoraat*, p.4.

²⁰ Een voordeel van een zodanige scheiding is dat het gevaar van een 'hellend vlak' (zie onder) geringer is. Door euthanasie en hulp bij zelfdoding helder te onderscheiden is de kans kleiner dat wanneer het een wordt toegestaan, het ander automatisch en zonder verdere discussie eveneens wordt toegestaan.

²¹ Er zijn voor en tegen euthanasie vele argumenten te horen, maar meer is niet altijd beter. Een veelheid van argumenten kan de geloofwaardigheid en de conclusiviteit van de afzonderlijke argumenten eerder verzwakken dan versterken. Als iemand laat op een vergadering verschijnt met als argument dat zijn auto niet wilde starten, is één zo'n argument doorgaans een voldoende excuus. Verschijnt iemand echter te laat op een vergadering met als argument dat zijn auto niet wilde starten, het regende, de spoorbomen dicht waren, zijn schoonmoeder naar de specialist gebracht moest worden en hij verkouden was, zal dit zijn gehoor eerder sceptisch maken dan zijn geloofwaardigheid vergroten. In sommige discussies wordt zo'n veelheid aan argumenten voor of tegen euthanasie naar voren gebracht dat men zich soms kan afvragen of men nog wel in de afzonderlijke argumenten gelooft.

²² Nijkerk: Callenbach, 1969.

Boer, Th.A., 'Euthanasie: de regel achter de uitzondering'. *Theologia Reformata* 45, no. 2 (juni 2002), 126-144.

ongebreidelde expansiedrift van de medische wetenschap aan de kaak. Met behulp van foto's van mensen in ontluisterde toestand — dikwijls veroorzaakt door de medische wetenschap — vraagt Van den Berg aandacht voor de mogelijkheid van euthanasie. De medische wetenschap is mede verantwoordelijk voor de problemen van lijden en zinloosheid waar we thans mee geconfronteerd worden, en het is de taak van de medische wetenschap om daar onder meer door euthanasie een oplossing voor te bieden. We kunnen dit argument in twee deelargumenten voor euthanasie ontleden:

- (1) euthanasie is (soms) wenselijk gezien het lijden waar velen in terecht zijn gekomen, en
- (2) euthanasie is een taak van de medische wetenschap gezien de problemen die zij heeft veroorzaakt.

Ik begin met dat laatste. Kuitert, van den Berg, Dupuis en anderen hebben ongetwijfeld gelijk wanneer zij stellen dat de medische macht in veel gevallen heeft geresulteerd in een ongebreideld beheersingsstreven. Kuitert heeft euthanasie eens verdedigd met de vraag: "Als de medische wetenschap ons in de hoogste boom heeft gezet, zouden we er dan niet uit mogen springen?" Ondanks het retorische appèl van deze redenering worden enkele stappen overgeslagen. Impliciet zit de visie dat euthanasie moreel minder problematisch (c.q. in sommige gevallen wenselijk) is wanneer de patiënt alleen nog in leven is als gevolg van, naar achteraf blijkt, ongewenste medische behandelingen.²³ Wat in deze argumentatie niet expliciet wordt gemaakt, is de overtuiging dat euthanasie ten principale blijkbaar een te rechtvaardigen handelwijze is. Stel dat ik er achter kom dat ik niet met Truus, maar met Toos had moeten trouwen (bijvoorbeeld omdat Toos en ik veel beter bij elkaar passen), dan is dat nog geen reden om Truus ontrouw te zijn. Evenmin geeft het feit dat ik vijf jaar geleden ten onrechte voor een harttransplantatie heb gekozen mij nu meer recht op actieve levensbeëindiging. Waarom? Omdat handelingen steeds ook op hun eigen, nu actuele eigenschappen dienen te worden beoordeeld.²⁴ Dat alles betekent natuurlijk niet dat eerder onrecht daarmee goedgepraat is. Want, om terug te komen op de retorische vraag van Kuitert: als het echt zo is dat de hoge vlucht van de medische wetenschap euthanasie mede zou rechtvaardigen, dan wordt het tijd om die hoge vlucht van de medische wetenschap aan de kaak te stellen. Het argument "de medische wetenschap dwingt ons soms om om euthanasie te vragen" is primair een aanklacht tegen de medische wetenschap, geen argument voor euthanasie. Voorzover mensen een moreel recht hebben op euthanasie is dat op basis van de overtuiging dat dit onder bepaalde omstandigheden reeds tot de vrijheden van een mens behoort.

Het argument van "*wrongful life*" ("als de medische wetenschap niet zolang was doorgegaan, zouden wij nu niet leven en zouden we niet zo sterk aan het leven lijden") kan dus pas dienen als argument voor euthanasie als euthanasie op zichzelf (onder voorwaarden) is toegestaan. Datzelfde geldt voor ernstig lijden als argument voor euthanasie.

4. De ernst van het lijden

Over de vraag naar de aard van het lijden dat aanleiding geeft tot een verzoek om euthanasie of hulp

²³ Deze gedachtengang vertoont parallellen met het Amerikaanse begrip *wrongful life*: mensen die een rechtszaak aanspannen omdat anderen naar hun mening de plicht hadden gehad om tijdens de zwangerschap op basis van de kennis die zij hadden of hadden kunnen hebben tot een abortus provocatus over te gaan.

²⁴ 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 sterke 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.

Boer, Th.A., 'Euthanasie: de regel achter de uitzondering'. *Theologia Reformata* 45, no. 2 (juni 2002), 126-144.

bij zelfdoding, is elk woord te veel. Wel laten zich vragen stellen bij de uitspraken die anderen daarover doen. Ik begin bij de claim dat één van de redenen voor euthanasie ligt in het feit dat wij door het toegenomen medisch kunnen langer leven en daardoor dikwijls ook meer lijden ondergaan. Hoewel deze uitspraak in individuele gevallen plausibel lijkt — wie te lang wordt doorbehandeld, kan daardoor terecht komen in een staat van verregaande ontluistering —, is zij als algemene regel discutabel. De medische wetenschap heeft ons immers ook lijden bespaard. Dankzij het medisch kunnen ging de kindersterfte terug van 30% naar 1%, worden onze tanden onder verdoving gevuld of vervangen voordat ze er met hevige pijnen uitvallen, kunnen gebroken ledematen en geblesseerde knieën worden behandeld zodat iemand weer kan functioneren, worden verkoudheden en ontstekingen behandeld met antibiotica en pijnbestrijding, worden psychische aandoeningen getemperd met medicatie, zijn er pillen tegen allergieën en maagaandoeningen, worden bij ouderen versleten heupen vervangen zodat het gewricht niet ontzet en iemand bedlegerig wordt en overlijdt aan doorliggen en . . . Zoals C.S. Lewis zegt: "*Lay down this book and reflect for five minutes on the fact that all the great religions were first preached, and long practiced, in a world without chloroform.*"²⁵ Sinds 1980 zijn bovendien opvallende resultaten geboekt in situaties waarin euthanasie voorheen als enige oplossing werd gezien. Pijnbestrijding, doorligbedden, adequate voeding, medicaties om iemand rustig maar niet verward te maken, 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. "*The pain associated with cancer can be managed successfully in the overwhelming majority of patients. Unfortunately, few medical schools and residency programs provide teaching on pain and its management and therefore many physicians are unaware of the wide array of treatment for cancer pain.*"²⁶ Deze ontwikkelingen, aangevoerd door landen waar men euthanasie geen aanvaardbaar alternatief acht (zoals de Verenigde Staten en het Verenigd Koninkrijk), komen ook in Nederland steeds meer beschikbaar.

Dat euthanasie en hulp bij zelfdoding zulke belangrijke vragen zijn geworden, heeft derhalve minder te maken met het feit dat wij in deze tijd zoveel meer lijden dan vroeger, maar mogelijk met het feit dat wij in deze tijd anders lijden dan vroeger, en wel op twee manieren. Ten eerste waren lijden en dood vroeger zo'n reële bedreiging voor een ieder in alle levensfasen, dat de gedachte om er zelf een einde aan te maken, overeenkwam met het heulen met de vijand.²⁷ Een ander gevolg van het feit dat wij in deze tijd meer aan ziekten kunnen doen is dat het lijden, als het toeslaat, een moderne mens mogelijk zozeer 'overvalt' dat hem de mogelijkheden ontbreken om er een zin aan te ontlenuen of er tenminste een zin in te ervaren.

Dat de mogelijkheden zijn gegroeid om ziekten te voorkomen of te behandelen en om, als ze toeslaan, pijn en ongemak doeltreffend te bestrijden, betekent dus niet dat het lijden daarmee minder is geworden. Als de voortekenen niet bedriegen is het aantal klassieke euthanasiegevallen na jaren van gestage stijging aan het afnemen. Dit ondanks het nog steeds groeiende aantal sterfgevallen in Nederland.²⁸ In recente publicaties rondom de 'Pil van Drion' en in jurisprudentie (de zaken Chabot en Brongersma) gaat het niet meer om pijn, benauwdheid of coma. Kernwoorden zijn hier eenzaamheid, afhankelijkheid, verveling, gebrek aan vitaliteit en een totaal gebrek aan sociale of maatschappelijke relevantie. Hoe erg het is om in een onomkeerbare coma te verkeren, weet niemand; maar waarschijnlijk erger dan in coma te verkeren is het om jaren door te brengen in algehele sociale

²⁵ 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 situaties met een slecht ontwikkelde gezondheidszorg actueel is.

²⁶ Dr. Steven A. King, directeur van het pijncentrum van de afdeling psychiatrie in Maine Medical Center, New York. *New York Times*, 25 maart 1991.

²⁷ In de Nederlandse discussie zien wij deze gedachte terug bij psychiater Koerselman, zie boven.

²⁸ Deze vermoedens van afname zijn deels gebaseerd op een dalend aantal meldingen van euthanasie, deels op geluiden uit de praktijk die wijzen op een groeiende tegenzin van artsen om euthanasie te verrichten. Medio 2003 wordt in opdracht van de Minister van Volksgezondheid een nieuw onderzoek naar het voorkomen van euthanasie gepubliceerd.

isolatie: de vrienden zijn ziek of reeds overleden, kinderen komen slechts zeer sporadisch, de maatschappelijke aansluiting is nihil, het zorgaanbod ontoereikend. Dat is aan het begin van de 21e eeuw het lijden dat voor velen een aanleiding is om ook voor henzelf de mogelijkheid van euthanasie of zelfdoding niet meer uit te sluiten. Tegelijkertijd is het zeer de vraag of een recht op euthanasie of (hulp bij) zelfdoding het aangewezen antwoord is op deze 'nieuwe' vormen van lijden.

5. De dood boven het leven?

Inherent aan het argument van lijden als basis voor euthanasie is de visie dat de dood soms is te prefereren boven het leven. Lijden, verstaan in de lichamelijke, psychische of sociale zin, kan mensen tot de conclusie brengen dat het beter is om dood te zijn dan om te leven.

Wat voor soort argument is dat — zeggen dat het beter is om dood te zijn —, en is het een argument? Ten eerste heeft de uitspraak doorgaans vooral een emotionele betekenis: zó wil iemand niet meer verder leven. Voorzover de uitspraak hier vooral een emotionele en geen cognitieve inhoud heeft, is zij als argument voor of tegen euthanasie maar beperkt bruikbaar. Emoties zijn moreel relevant, maar als enige basis voor het handelen dragen zij het risico in zich dat men andere moreel relevante aspecten vergeet. Men verliest oog voor de risico's, zoals wanneer iemand zich laat provoceren tot een vechtpartij; men vergeet dat er na een ervaring van ondraaglijkheid soms ook ervaringen van geluk komen; en men vergeet dat handelen op basis van emoties soms onvoldoende rekent met emoties van anderen. De uitspraak "het is beter om dood te zijn dan te leven" is, uitsluitend als emotie verstaan, en zonder andere argumenten, dan ook onvoldoende om euthanasie te kunnen rechtvaardigen.

Toch zijn we nog niet uit de problemen wanneer we de uitspraak dat de dood beter is dan het leven wél opvatten als een uitspraak met een cognitieve inhoud. Immers: hoe kan een mens het leven dat hij kent vergelijken met iets wat hij niet kent?²⁹ Om te beginnen moet gezegd dat velen met de uitspraak meer willen zeggen over het leven dan over de dood. 'Dood' is gelijk aan 'niet levend' en over wat dood-zijn is denkt men niets zinnigs te kunnen zeggen. Toch bestaat de indruk dat de uitspraak in veel gevallen wel degelijk iets zegt over dood-zijn. Hoewel het aantal gelovigen (zowel godsdienstig gelovigen³⁰ als belijdend atheïsten) dalende is, lijkt een groeiend aantal mensen ervan overtuigd dat er na het leven nog 'iets' komt. Men vertrouwt erop dat, als er nog wat na dit leven is, dit voor de meeste mensen een gelukkig bestaan zal zijn waar men is verenigd met zijn geliefden. Of er een God is, weet men niet. Maar als er een God is, heeft men het vertrouwen dat die ons een nieuwe goede toekomst zal brengen en geen toekomst van oordeel of dood. Het is opvallend hoe breed dit optimisme (dat in kritische zin wel eens wordt omschreven als 'ietsisme') verspreid is.

Zo zijn er dus tenminste twee manieren om zinvol te kunnen zeggen "ik prefereer de dood boven het leven". In het ene geval zegt men eigenlijk weinig meer dan "het huidige leven is voor mij onleefbaar", terwijl men in het andere geval voorstellingen heeft over een hiernamaals waarin men aanzienlijk gelukkiger zal zijn. Vandaar ook dat *Euthanasie en pastoraat* kan zeggen: "Vanuit het evangelie van de opstanding wordt de dood gerelativeerd en worden wij bevrijd van een krampachtige verafgoding van het leven".³¹ In Kuiterts boek *Een gewenste dood* vormt de overtuiging dat een mens mag leven uit de troost dat God na de dood gericht zal oefenen (genadig, dat wel) een pijler onder zijn visie dat wij de dood met paniek, frustraties of krampachtigheid buiten de deur moeten houden.³²

²⁹ Er is hier een wijsgerig probleem dat wij hier niet aansnijden, namelijk wanneer wij dood-zijn opvatten als niet-meer-bestaan. In dat geval is een vergelijking tussen leven en dood logisch problematisch, omdat het hier gaat om een vergelijking van twee dingen die men nooit op één noemer kan brengen.

³⁰ Ook voor wie op basis van de Schriften wel een min of meer duidelijke voorstelling heeft over het leven na de dood, is deze overtuiging geen overtuiging in de zin van een gewoon 'zeker weten'. Voor wie geloven een beproefde levenswerkelijkheid is, is er anderzijds echter wel 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.

³¹ *Euthanasie en pastoraat*, p. 23.

³² A.w., p. 111.

Zowel Kuitert als *Euthanasie en pastoraat* gebruiken het troostrijke geloof in het hiernamaals daarmee indirect als een argument voor de mogelijkheid van euthanasie. Deze manier van omgaan met argumenten is niet zonder problemen. Weliswaar is het plausibel dat een geloof in God die ons leven draagt tot in de dood, helpt voorkomen dat we ons aan elke strohalm die het leven nog biedt, vasthouden. Een argument om in geval van een levensbedreigende ziekte niet eindeloos door te behandelen, is dit dan ook wel. Maar het gaat hier om euthanasie en afgezien van Koerselman lijken angst voor het onbekende of angst voor de dood maar voor weinige anderen reden te zijn voor een sceptische of afkeurende houding ten aanzien van euthanasie. Maar kan een geloof in een leven na dit leven ook reden zijn om te kiezen voor actieve levensbeëindiging? Niet zonder dat het principiële verbod op doden is afgeschaft. Opnieuw wordt hier te snel van het een tot het ander geconcludeerd, namelijk van de ervaring dat de dood te verkiezen is boven het leven naar het recht om aan dat leven een einde te maken. Als wij onze preferenties voor bepaalde vormen van leven en bepaalde kwaliteiten van leven tot leidraad zouden maken voor onze ethiek, zou dat betekenen dat geen enkel moreel principe ooit nog stand zou houden: geen belofte, geen eigendomsrecht, geen huwelijkstrouw en ook geen respect voor leven. 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. Het hellend vlak

De groep argumenten die we kunnen samenvatten als 'het hellend vlak' stelt dat toepassing van euthanasie op den duur zal kunnen leiden tot een ongewenste en niet te stuiten verdere ontwikkeling van de euthanasiepraktijk.³³ Er zijn twee soorten hellende vlakken: het logische en het feitelijke. Het *logische* hellend vlak zegt: wie voor A is, kan niet tegen B zijn zonder zichzelf tegen te spreken. Wie voor legalisering van softdrugs in Amsterdam is, spreekt zichzelf tegen als hij coffeeshops wil blijven beboeten: wie het een toestaat, heeft ook het andere toegestaan. Toegepast op euthanasie zien we het logische hellende vlak terug in de redenering dat wanneer we euthanasie toestaan onder de voorwaarden die in de Nederlandse euthanasiewet worden genoemd, we niet in redelijkheid hulp bij zelfdoding kunnen verbieden. Het een impliceert volgens velen logisch het andere en een samenleving die een arts vrijpleit die bij een kankerpatiënt euthanasie heeft toegepast, is willekeurig wanneer diezelfde arts wordt veroordeeld als zijn patiënt op basis van ondraaglijk sociaal of psychisch lijden euthanasie kreeg. In onderscheid daarmee zegt het *feitelijke* hellend vlak: of het nou logisch geïmpliceerd is of niet, het één brengt het ander feitelijk wel met zich mee. Voorbeeld: een toegestane euthanasiepraktijk betekent niet dat de palliatieve zorg minder aandacht krijgt. En het betekent helemaal niet dat men noodzakelijk slordiger met het leven omgaat. Niettemin is het, hoezeer we dat ook zouden betreuren, niet uitgesloten dat algemene beschikbaarheid van euthanasie bij bijvoorbeeld ernstig dementerenden op den duur zal leiden tot een vermindering van de aandacht voor de kwaliteit van zorg voor deze patiëntengroep.

Een probleem bij dit argument is dat het gestoeld is op logische analyses c.q. feitelijke inschattingen die omstreden kunnen zijn. Logisch kan het omstreden zijn omdat vergelijkingen van de ene vorm van euthanasie (klassieke euthanasie-situaties) met de andere ('klaar met leven') nooit alleen maar logisch zijn: zij impliceren altijd tevens keuzen aangaande de vergelijkbaarheid van twee situaties die aan de logica voorafgaan. Het zal altijd discutabel blijven of men de ene vorm van lijden in essentie gelijk mag stellen aan de andere. Het gebruik van het feitelijke hellend vlak heeft bovendien als probleem dat men er niet aan ontkomt om feitelijke beweringen te doen over toekomstige standen

³³

Gebruik van het hellend vlak in de discussie is omstreden. Het suggereert bij voor- en tegenstanders van het gebruik van dit argument doorgaans iets negatiefs. Wie het beeld zelf gebruiken, bedoelen dat er een ontwikkeling aan de gang is die onwenselijk en oncontroleerbaar is. Zij die het beeld zelf niet gebruiken, doen dat omdat het beeld hun niet aanstaat, bijvoorbeeld omdat zij het tendentiekus en suggestief vinden. Men zal doorgaans dus geen mensen tegenkomen die zeggen: "Ik ben een voorstander van het hellend vlak".

van zaken en het is de vraag wie er voldoende kennis in huis heeft om daar betrouwbare dingen over te kunnen zeggen.

Ondanks dit alles moeten we bedenken dat het appèl van het argument relevant genoeg is: het toestaan van de ene vorm van doden zal de andere met zich mee kunnen brengen, en men dient zich daar bij het al dan niet toestaan van het ene van bewust te zijn. Let wel: het argument laat in het midden of men euthanasie in de ene of de andere vorm te rechtvaardigen acht. Het is denkbaar dat men noch met klassieke euthanasie noch met de Pil van Drion moeite heeft, maar wel bezwaren heeft tegen het overlopen van het één in het ander, bijvoorbeeld omdat men het twee verschillende zaken vindt die men op zichzelf dient te bekijken, of omdat men het geruisloos overgaan van het één in het ander vindt indruisen tegen democratische principes. Het kan ook omgekeerd, namelijk dat men zowel klassieke euthanasie als de Pil van Drion onaanvaardbaar vindt, en het hellend vlak aanvoert teneinde de schade nog enigszins te beperken. Daartussenin zijn allerlei tussenposities denkbaar. Veelvuldig zien we dat mensen voor euthanasie zijn, maar reserves hebben ten aanzien van de Pil van Drion. Ook omgekeerd is denkbaar: tegen euthanasie zijn (bijvoorbeeld omdat men van mening is dat de palliatieve zorg inmiddels goed genoeg is of omdat men vindt dat dokters niet behoren te doden), maar voor de Pil van Drion, bijvoorbeeld omdat men vindt dat als mensen de beslissing nemen om hun leven te beëindigen, ze dit dan ook maar zelf moeten doen.

In het bovenstaande hebben we vooral gekeken naar het continuüm tussen klassieke euthanasie en de Pil van Drion. Maar we komen het hellend-vlak in de euthanasiediscussie in meer gedaanten tegen:

- (1) "Als we euthanasie toestaan, zal er aan de verbetering van palliatieve zorg minder aandacht worden gegeven."
- (2) "Het begrip 'ondraaglijk lijden' zal steeds verder worden opgerekt. Daardoor zal euthanasie vaker worden toegepast en zal ons incasseringsvermogen voor allerlei vormen van lijden, ziekte en ongemak afnemen."
- (3) "Euthanasie zal in situaties van ernstig lijden van uitzondering tot regel worden; daardoor neemt automatisch de druk op sommigen toe om euthanasie te verlangen, ook al is men daar ten diepste helemaal niet voor."
- (4) "Wanneer euthanasie in situaties van ernstig lijden en ontluistering veelvuldig wordt toegepast, komt de mogelijkheid om ook bij mensen die zich niet meer kunnen uiten ('levensbeëindiging zonder verzoek'), euthanasie toe te passen steeds dichterbij."

Bestaat het hellend vlak in de ene of de andere vorm? We moeten ons hier noodzakelijk beperken, niet alleen vanwege de ruimte, maar ook omdat er andere argumenten zijn die het benadrukken waard zijn. Niettemin leert een korte blik in het meest recente verleden van de euthanasiediscussie dat van een hellend vlak soms wel, maar vaak ook geen sprake is. De grote doorbraak in het openlijk bespreekbaar maken van euthanasie vond in Nederland plaats met het genoemde boek *Medische macht en medische ethiek* van Van den Berg. Vergelijken we dit boek en de daarop volgende discussie in de jaren zeventig met de stand van de euthanasiediscussie aan het begin van het derde millennium, dan krijgen we een gevarieerd beeld. Enerzijds ging het daar nog om extreem lijden van lichamelijke aard (mensen met half geamputeerde lichamen, mensen in een vergevorderde staat van dementie, kunstmatig in leven gehouden ernstig gehandicapte pasgeborenen), terwijl het in discussies thans vooral gaat om aanleidingen van niet-lichamelijke aard. In dat opzicht is de discussie dus verruimd en is er sprake van een voortschrijdende ontwikkeling. Of we dat, gezien het feit dat hier sprake lijkt van bewust gezette nieuwe stappen, nog een hellend vlak kunnen noemen, is natuurlijk de vraag. Bovendien zien we dat aanleidingen die door de voorstanders toen nog euthanasie konden rechtvaardigen, inmiddels van tafel zijn, zoals euthanasie als oplossing voor het vraagstuk van overbevolking (!), euthanasie als oplossing van het probleem van tekortschietende verpleeghuiszorg, en euthanasie bij dementerenden en bij comateuze patiënten.³⁴ Voorts lijkt de laatste jaren sprake van

³⁴

Voor een historische analyse van de euthanasiediscussie in Nederland zie James Kennedy, *Een weloverwogen dood. Euthanasie in Nederland*. Amsterdam: Bert Bakker, 2002, pp. 71vv.

Boer, Th.A., 'Euthanasie: de regel achter de uitzondering'. *Theologia Reformata* 45, no. 2 (juni 2002), 126-144.

een kentering in het denken over euthanasie en hulp bij zelfdoding onder medici.³⁵ Als dit klopt, zou het een bewijs zijn voor de stelling dat het gevaar van een hellend vlak door een open en democratische samenlevingsstructuur wordt beperkt omdat ongewenste ontwikkelingen op tijd aan het licht worden gebracht en eventuele correcties vanzelf volgen.

Het behoeft overigens geen betoog dat dit laatste de principiële tegenstanders van een recht op euthanasie niet zal overtuigen, want ook klassieke euthanasie blijft voor hun moreel problematisch. Bovendien is de constatering dat het met het hellende vlak zo'n vaart niet loopt, geen sluitend bewijs dat dat hellend vlak in het geheel niet bestaat!

7. De gave teruggeven

Ook op andere wijzen komen wij het verschijnsel tegen dat theologische argumenten een eventueel pleidooi voor euthanasie als aanvaardbare optie versterken. Eén daarvan is gestoeld op de christelijke erkenning dat God het leven heeft gegeven, iets wat in tal van christelijke geloofsuitingen naar voren komt. In het normale leven beschouwen wij een gave als iets waarover wij, na het gekregen te hebben, zelf de zeggenschap hebben. Wie een uitkering krijgt, 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 zouden uitgeven, maar van een morele verplichting is geen sprake. Evenzo zouden we kunnen zeggen: als het leven een gave van God is, mogen wij er, met respect voor de Gever, mee doen zoals ons goedgevindt. Op het moment dat wij het niet langer als een gave ervaren, mogen wij het bijvoorbeeld in Gods hand terugleggen.³⁶

De metafoor van de gave is, zoals elke metafoor, slechts een metafoor. Dat wil zeggen dat zij in dit geval nuttig is voor het belichten van een bepaald aspect van de relatie God-mens, doch zonder haar uitputtend te beschrijven. Zij kan dienst doen om de onverdiendheid van het leven uit te drukken, om de liefde tussen God en mens te benadrukken, en om — wanneer we gave ook verstaan als opgave — te belichten dat het leven als een verantwoordelijkheid kan worden ervaren die men niet zelf heeft gekozen. Het is echter de vraag of het de bedoeling van de metafoor is om aan een modern soort eigendomsrecht van de mens over het eigen leven woorden te geven. Natuurlijk kan men vanuit een bepaalde geloofsopvatting van mening zijn dat het beschikkingsrecht dat ieder mens heeft over het eigen leven zich uitstrekt tot de keuze tot zelfdoding. En natuurlijk kan men van mening zijn dat de metafoor van de gave van het leven zich met dit autonomiebegrip uitstekend verstaat. Maar zodra een metafoor zich op zoveel verschillende manieren laat uitleggen wordt het tijd om haar te toetsen aan het denken waaruit zij voortkomt. Een metafoor wil een aspect van de werkelijkheid beschrijven, maar wanneer de metafoor gaat wankelen, geeft niet zij zelf de doorslag maar de traditie waarop zij is gebaseerd.

8. Stemmen uit de traditie

Kijken we naar de christelijke traditie in de Schriften en de kerkgeschiedenis, dan valt daarin op dat zelfdoding nergens ter sprake komt als uiting van een recht of als legitiem resultaat van een morele afweging. De gevallen van zelfdoding die we in de Bijbel aantreffen, 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 Judas —, maar nooit wordt die tragische keuze afgeleid uit een moreel recht op zelfdoding. Voorts zien we dat mensen veelvuldig uitkijken naar het moment van hun dood, maar zonder daaruit tot een recht op zelfdoding te concluderen. 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

³⁵ 'SPIJT: Voorvechters van euthanasie bezinnen zich', *NRC Handelsblad*, 10 november 2001.

³⁶ Zie een uitgebreidere uiteenzetting over het begrip gave Th.A. Boer, 'Reduceren of uitleggen? Een gesprek tussen een gelovige ambtenaar en een kritische theoloog over der euthanasieverklaring van de SoW-kerken', in Frits de Lange, Jan Jans (red.), *De dood in het geding. Euthanasiewetgeving en de kerken*. Kampen: Kok, 2000, pp. 23-31.

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.³⁷ Augustinus wijst erop dat wij nergens in de Bijbel enige verwijzing vinden dat zelfdoding geoorloofd of geboden zou zijn.³⁸ Thomas van Aquino stelt over zelfdoding dat het onder alle omstandigheden fout is, dat wil zeggen: er zijn geen uitzonderingen. Zijn argumentatie voor die conclusie, hoewel natuurrechtelijk, is gelaagd. De basis is dat God het leven zo heeft geordend dat het een drang heeft ten gunste van het leven. Mensen zijn delen van dat geheel. Naast dit meest basale argument zijn er echter ook 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 hij deelt met Kant, Barth en Bonhoeffer.

Sprekend over zelfdoding gaat Bonhoeffer vooral in op de motivatie die eraan ten grondslag ligt als hij zelfdoding omschrijft als "*der Versuch des Menschen, einem menschlich sinnlos gewordenen Leben einen letzten menschlichen Sinn zu verleihen*".³⁹ Bij Bonhoeffer die, net als Barth, een op de openbaring en niet op het natuurrecht gestoelde argumentatie voert, is de enige echte reden tegen zelfdoding de schuld die men tegenover God op zich laadt. Deze schuld is niet moreel maar religieus van aard, namelijk ongelof.⁴⁰ 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).

In zijn afwijzing van zelfdoding richt Barth zich vooral op zelfdoding als uiting van een vermeend menselijk recht: "*Wir werden mit dem Eindeutigen beginnen müssen: Selbsttötung als Betätigung einer vermeintlichen, einer angemäßen Souveränität des Menschen über sich selbst ist Verletzung des Gebotes, ist Leichtsin und Willkür, ist Frevel, ist Selbstmord. Sein Leben vom ihm zu nehmen, ist Sache dessen, der es dem Menschen gegeben . . .*"⁴¹ Barth grijpt hier op Calvijns *Nostrī non sumus sed Domini* terug. Het is op dit punt dat de verschillende levensbeschouwelijke stromingen in Nederland 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 op dit punt natuurlijk afwijkingen zijn te noemen, is duidelijk dat de hoofdstroom van Schrift en traditie samenstemmen in de overtuiging dat er geen recht bestaat om het eigen leven te beëindigen.

Men kan zich afvragen of de discussie over euthanasie en zelfdoding is gediend met een beroep op het gebod, gezien het beperkte appèl dat spreken in termen van plicht heeft in een samenleving die vooral spreekt in termen van rechten en in een specifieke context waarin niet het

³⁷ 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'. Stephen E. Lammers en Allen Verhey (red.), *On Moral Medicine: Theological Perspectives in Medical Ethics*. Second edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, pp. 671-678.

³⁸ *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.

³⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge. München: Kaiser, 1985, p. 178.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 179.

⁴¹ *Kirchliche Dogmatik*, III/4, p. 461.

Boer, Th.A., 'Euthanasie: de regel achter de uitzondering'. *Theologia Reformata* 45, no. 2 (juni 2002), 126-144.

moeten, maar het troosten, en niet het verkondigen, maar het begrip aan de orde is. Maar worden hier geen valse tegenstellingen gecreëerd? Tekenend voor zowel Barth als Bonhoeffer is dat hier, zoals ook elders, het gebod niet op zichzelf staat, maar is gegrond in de genade. Daarmee is het gebod ten diepste een troost. *Du sollst, denn Du kannst*, impliceert de overtuiging dat God zelf het is die mensen door hun leven heen bijstaat. De genade van God is volgens Barth en Bonhoeffer niet de opheffing van het gebod, maar de basis ervan. 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.⁴² De godverlatenheid en zinloosheid die mensen dikwijls 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 zijn autonomie is overgeleverd. Bonhoeffer uit zich in vergelijkbare bewoordingen: "*Wer nicht mehr leben kann, dem hilft auch der Befehl, daß er leben soll, nicht weiter, sondern allein ein neuer Geist*".⁴³ 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 recht op leven en al helemaal geen plicht tot leven.⁴⁴

9. Besluit

Het lijkt me om allerlei redenen wenselijk dat mensen een weerstand tegen de zelfgekozen dood behouden. Het is opmerkelijk, en in mijn ervaring ook pijnlijk, hoezeer in het culturele en kerkelijke klimaat van Nederland anno 2002 de bewijslast ligt bij degene die sceptisch is over een recht op euthanasie. Ik meen, in lijn zowel met de eigen traditie als met visies in andere Westerse landen, dat een 'nee, tenzij' visie op euthanasie en hulp bij zelfdoding verre te verkiezen is boven de als recht functionerende 'bespreekbaarheid'.

Hoewel de christelijke ethiek een verantwoordelijkheidsethiek is met verregaande vrijheden, strekt die verantwoordelijkheid zich niet uit tot de zelfgekozen dood. Maar de ethische verantwoordelijkheid om te spreken in termen van algemene prescriptiviteit is een andere dan de pastorale verantwoordelijkheid, iets waar dit artikel niet op kan ingaan. Het uitspreken van een algemene lijn is wat anders dan een oordeel uitspreken over individuele gevallen. Barth stelt met nadruk dat zelfdoding geen onvergeeflijke zonde is: "Wenn es Vergebung der Sünden überhaupt gibt . . . dann auch für Selbstmord."⁴⁵ Maar de vergeving heft het gebod niet op, en het vooruitzicht op vergeving is dan ook geen rechtvaardiging *a priori* voor zelfdoding.⁴⁶ Op dat punt zal er tussen christelijke ethiek en pastoraat altijd een spanningsverhouding blijven bestaan. Er zijn gevallen denkbaar van lijden waarbij een beslissing om euthanasie te (laten) verrichten, meer dan alleen invoelbaar is. Maar als men tot die conclusie komt, is dat niet af te leiden uit een gebod of redenering die euthanasie als een der mogelijkheden ziet die het een mens vrijstaan om voor te opteren. Het lijkt mij 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 op goede gronden meent dat het gebod overtreden moet worden, moet dat met een rechte rug doen: *Sündige tapfer*, in de woorden van Augustinus: *Peccate fortiter*.

⁴² *Ibid.*, p. 463.

⁴³ *Ethik*, p. 181.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 462.

⁴⁶ 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.