

Theologisch-ethische kanttekeningen bij de natuurlijke dood

De film *Into the Wild* (2007), gebaseerd op Jon Krakauers gelijknamige boek, beschrijft het verhaal van de veelbelovende rechtenstudent Chris McCandless die besluit om zijn leven een radicale wending te geven door zich op een eenzame en bloedstollende *survival* in Alaska te begeven.¹ De film, die anders dan veel Hollywoodproducties geen *happy ending* kent, verkreeg al snel een cultstatus. Steeds opnieuw duiken echter ook verhalen op van jongeren die McCandless proberen na te volgen – met soms fatale gevolgen.² Zij mogen dan een natuurlijk leven en een niet minder ‘natuurlijke’ dood hebben gehad, maar geen ouder wenst dat zijn kind op deze manier de wijde wereld intrekt.

Into the Wild is één van de meer radicale uitingen van ongenoegen over een cultuur die zich ver van begrippen als ‘natuur’ en ‘natuurlijkheid’ heeft verwijderd. In het algemeen blijven de meeste anderen ten opzichte van deze begrippen in veiliger vaarwater. Natuurlijk willen we graag dicht bij de natuur leven, steunen we Natuurmonumenten en Greenpeace en hopen we op een gezegende leeftijd aan een ‘natuurlijke (en milde) doodsoorzaak’ te kunnen overlijden. Tegelijkertijd zijn we druk doende om ons geholpen door snel vervoer, *smartphones*, ICT, *total body scans* en euthanasieverklaringen aan de beperkingen van de natuur te ontworstelen. Er bestaan boeken vol theologische, wijsgerige, historische en politieke argumenten voor scepsis over de vraag of iets wat natuurlijk is, ook wenselijk is of normaal. In dit artikel wil ik de spanning rondom het begrip ‘natuurlijkheid’ verkennen in de context van het sterven en daar vervolgens ook een conclusie aan verbinden. Is het in de 21^e eeuw nog mogelijk en wenselijk om te spreken over een natuurlijke dood? Is de dood niet allang een cultuurverschijnsel geworden, met alle gevolgen die dat heeft in termen van groeiende vrijheden en verantwoordelijkheden?

Maar wat bedoelen we eigenlijk met het begrip ‘natuur’?³ Sommigen hanteren een dun begrip waar zo min mogelijk reflectie en betekenisverle-

1 Jon Krakauer, *Into the Wild*, New York 1996.

2 Zie bijv. <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2676/Cultuur/article/detail/3499193/2013/08/27/Inspiratie-uit-film-Into-the-Wild-wordt-jongen-18-fataal.dhtml>.

3 Vgl. Alister McGraths tegenoverstelling van ‘nature’ en ‘construction’: Alister E. McGrath, *A Scientific Theology. Vol. 1: Nature*, New York - Edinburgh 2001, 82vv.

ning in besloten liggen. ‘Natuur’ verwijst voor hen naar gebeurtenissen en processen waar de mens de hand niet in heeft, zoals evolutionaire processen, een zonsondergang, een ongerept natuurgebied, zwanger worden zonder medische assistentie of doodgaan door een hartstilstand. Met theorievorming, betekenisverlening en normativiteit heeft dit natuurbegrip weinig te maken. Hooguit stelt ‘de natuur’ grenzen aan wat moreel haalbaar is (‘ought implies can’) maar de vraag naar de betekenis van de natuur en naar haar normativiteit wordt door haarzelf evenmin geagendeerd als beantwoord. Een romanticus zal daaraan toevoegen dat we de natuur ook niet moeten *willen* bereflecteren: reflectie op de zaak is het eind van ’t vermaak. Een mens wil in de natuur immers ontkomen aan de overal en altijd aanwezige neiging tot reflecteren!

Aan het andere einde van het spectrum staat de visie dat ‘natuur’ en ‘natuurlijkheid’ constructen zijn en juist een hoge mate van reflectie impliceren. Of ons in de natuur überhaupt iets opvalt of fascineert (denk aan een mooie zonsondergang), of we überhaupt iets willen onderzoeken, wordt immers in ruime mate bepaald door de plaats die die fenomenen in onze eigen constructie van de werkelijkheid innemen. Dat geldt ook voor morele normativiteit. Wij mogen iets in de natuur dan wel nastrevenswaardig of beschermwaardig vinden, anderen maken weer heel andere afwegingen. (Denk aan verschillende manieren waarop over de beschermwaardigheid van dieren en diersoorten wordt gedacht.) Daar komt bij dat veel van wat er zich in de natuur afspeelt diffuus is, alle kanten op gaat, een vat vol tegenstrijdigheden is. Het Naturalisme (waaronder de Stoa), het Natuurrecht, de Romantiek en theorieën binnen de evolutiebiologie zijn voorbeelden van theorieën die constanten van morele of esthetische normativiteit in de natuur proberen te ontwaren danwel aan te brengen. Wie vervolgens de verschillen tussen die theorieën tot zich laat doordringen, heeft in elk geval één argument om aan te nemen dat ‘de natuur’ als prereflectief verschijnsel niet bestaat en dus in meerdere of mindere mate een construct is.

Allerhande scepsis over natuurlijkheid

‘Natuur’ is dus een ambigu begrip. In de natuur vind je zowel compassie als competitie; koestering wordt afgewisseld door verspilling; relaties in de dierenwereld zijn hier monogaam, daar polygaam, soms totaal afwezig. Bij de ene soort wordt een partner uitsluitend gebruikt als ‘leverancier van geslachtscellen’ (denk aan de zwarte weduwe, een spin die het mannetje na paring opeet), soms is er sprake van een bijna romantische en veelal levenslange liefde (zoals bij zwanenparen). Dat sommigen die verschillen uitleggen in termen van verschillende contexten (“Schaarste van leven maakt zuinigheid nodig, leven in overvloed rechtvaardigt verspilling”) brengt de

zoektocht naar de rode draad achter die verschillen nog niet tot een einde: is die behoud van de soort of respect voor elk individu? Vormen trouw en solidariteit eigenwaarden of zijn zij instrumenteel in relatie tot voortbestaan? Toegespitst op de omgang met mensen is ook een beroep op *human nature* problematisch. Wat betekent het voor de huwelijksmoraal wanneer ontwikkelingsbiologen stellen dat mannen van nature polygaam zijn? Is homoseksualiteit aangeboren en dus natuurlijk of, bij afwezigheid van mogelijkheden tot voortplanting, juist onnatuurlijk? Moeten we een roep om de doodstraf afkeuren of juist accepteren als bevestiging van een besef van gekrenkt moreel besef? Wat is een natuurlijke dood? Chris McCandless sterft in *Into the Wild* door het eten van giftige bessen een natuurlijke dood. In de dierenwereld is elke dood, hoe wreed ook, natuurlijk. Kanker is in hoogontwikkelde westerse landen een ‘natuurlijke doodsoorzaak’ van ongeveer één op de drie mensen geworden maar verstoort tegelijk de natuurlijke levensspanne op brute wijze. Kortom: wat hebben we aan de natuur als norm wanneer natuurlijke fenomenen multi-interpretabel zijn of met elkaar in botsing komen?

Nu kan men met de nodige reflectie uiteraard een aantal rode draden aanwijzen die een schifting aanbrengen van ‘wenselijke’ en ‘onwenselijke’ natuurlijke processen en gebeurtenissen. Ik zal daar aan het eind van deze bijdrage nog op terugkomen. Maar de vraag die hier vooraf gesteld moet worden is of men dan nog kan spreken van een natuurlijke normativiteit. Als men zoveel interpretatie nodig heeft, is ‘natuur’ dan geen leeg begrip, vergelijkbaar met de steen waar je soep mee kunt maken? Zal bij nader inzien net als de soepsteen ook de natuur geen deceptie blijken te zijn?

Ook door (met name protestantse) theologen is het gebruik van de natuur als normatieve basis voor de ethiek geproblematiseerd. Om te beginnen kent zowel het Jodendom als het christendom de noodzaak tot het ontmythologiseren van de natuur en benadrukken beide een onderscheid tussen Schepper en schepping. Van pantheïsme (“God valt samen met de werkelijkheid”) is evenmin sprake als van panentheïsme (“De werkelijkheid is goddelijk, al is God wel groter dan die werkelijkheid”). De natuur is niet God en dus is ook niet op voorhand duidelijk in hoeverre de waargenomen werkelijkheid een getrouwe en volledige afspiegeling is van Gods bedoelingen met mens en wereld. Zelfs de bereflecteerde werkelijkheid is dat niet. Christendom en jodendom benadrukken dat de schepping gevallen is en wordt gekenmerkt door moreel en natuurlijk kwaad.⁴ De vraag dringt zich op waar die ‘val’ vandaan kwam en wanneer zij inzette. De christelijke orthodoxie gaat ervan uit dat de mens door te zondigen in zijn kielzog ook de hele schepping in het

4 Moreel kwaad ontspringt aan de keuzen van mensen. In alle andere gevallen van kwaad spreken we van natuurlijk kwaad.

ongerede heeft getrokken. Een andere visie zegt dat de schepping ook los daarvan vol feilen en tragiek zit. Waar komt de slang immers vandaan in het paradijs? Was de Hof van Eden bij nader inzien niet al vanaf het begin een veilige *niche* in een mensvijandige wereld? En, uitgaande van de idee van schepping als evolutie: is van het moment dat er leven op aarde ontstond niet altijd al sprake geweest van concurrentie op leven en dood?

De door de klassieken (Stoïci, Aristoteles, Cicero) ontwikkelde idee van een natuurwet werd door christelijke denkers aanvankelijk vooral met scepticisme bezien. Volgens Augustinus was natuurwet iets van de schepping in zijn prelapsarische staat en voor het huidige mensdom nauwelijks bruikbaar. Dankzij Thomas van Aquino werd het begrip alsnog tot een kernstuk van de christelijke theologie. Geholpen door het licht van de openbaring (en bemiddeld door kerkelijke theologen) biedt ook de gevallen schepping volgens Thomas nog voldoende intacte normativiteit om te kunnen dienen als moreel kompas voor het handelen. Terwijl de discussies in het katholicisme zich daarna concentreerden op de finesses van de relatie tussen de *lex naturalis* en de *lex divina*, en protestantse theologen een sterke nadruk legden op de gevallenheid van de schepping, was het Karl Barth die de natuurwet op een fundamenteel niveau verwierp. Voor die verwerping voerde hij zowel ontologische, epistemologische als christologische redenen aan.⁵ Zijn gelijk werd door de politieke gebeurtenissen na de baanbrekende *Römerbrief* zo overtuigend bevestigd dat in de jaren na de Tweede Wereldoorlog een beroep op ‘de natuur’ in protestantse kringen vrijwel *not done* was.

Die verwerping kenmerkte zeker ook de Nederlandse protestantse theologie. Een voorbeeld daarvan vinden we in de argumenten zoals die in de kerkelijke euthanasiediscussie naar voren werden gebracht. Onder het kopje ‘De natuur is niet God’ wordt in het rapport *Euthanasie en pastoraat* (1986) uiteengezet dat ‘het verloop der dingen (b.v. een ziekteproces)’ niet zonder meer is te beschouwen als de wil van God en dat ‘een dergelijke “natuurlijke theologie” elke grond mist.’⁶ Volgens de van oorsprong protestantse ethica Heleen Dupuis zijn redeneringen ‘waarin de natuur (welke dan ook) als normatief uitgangspunt gekozen wordt [...] tot mislukken gedoemd.’⁷ Op een meer genuanceerde wijze nemen ook Hans de Knijff en Frits de Lange afscheid van de natuur als bron voor morele normativiteit.⁸

5 Vgl. Jean Porter, *Natural and Divine Law: Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Grand Rapids 1999, 168vv.

6 Nederlandse Hervormde Kerk en Gereformeerde Kerken in Nederland, *Euthanasie en pastoraat*, Zoetermeer 1987, 23-24, 142.

7 H. Dupuis en P. Thung, *Voordelen van de twijfel. Een inleiding tot de gezondheidsethiek*, Alphen - Brussel 1988, 49.

8 H. W. de Knijff, *Tegenwoordigheid van geest als Europese uitdaging. Over secularisatie, wetenschap en christelijk geloof*, Zoetermeer 2013. Frits de Lange, ‘Leert de natuur ons mores? Het natuurbegrip in de ethiek’, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 46 (1992), 34-50. In zijn bijdrage

Een belangrijke vraag in de context van dit artikel is die naar de relatie tussen de dood en de goede schepping. De boom des levens in de Hof van Eden zorgde ervoor dat de mens die daarvan at, niet zou sterven. Opmerkelijk is dat de mens voor die onsterfelijkheid een aparte boom nodig had: zou de sterfelijkheid van nature bij hem hebben gehoord en was de boom des levens een speciale gave die hem boven zijn schepselmatigheid uittilde? Karl Barth is van mening dat de dood er vanaf het begin aan (dus nog voor de zonde) bij hoorde en het verschil tussen de oneindige God en de eindige mens tot uitdrukking bracht. Via de christologie komt Barth daarom tot de conclusie dat het Evangelie spreekt over een ‘Befreiung zum natürlichen Sterben’. Het sterven van de mens hoort wezenlijk bij zijn schepsel-zijn.⁹ Als we Barth volgen, is een zinvol onderscheid aangebracht tussen twee zaken: het *feit* dat mensen doodgaan, iets wat natuurlijk is en waar men theologisch en filosofisch mee moet zien klaar te komen, en *wijze waarop* en de context waarbinnen ze doodgaan.

Nu zou dit alles tot een nogal fatalistische houding kunnen leiden. Als het feit van de dood hoort bij de mens als schepsel en de wijze van doodgaan een gevolg is van een straf Gods, zou men kunnen betogen dat een mens zijn lot maar lijdelijk moet ondergaan. Dat staat dan echter wel op gespannen voet met de wijze waarop wij met andere ‘vloeken’ van na de zondeval omgaan: zware bevallingen (Gen. 3:16), gezwoeg en magere oogsten (Gen 3:17-19) en spraakverwarringen (Gen. 11:9) hebben we immers dankzij cultuur, techniek en logistiek ook draaglijker weten te maken. Volgens sommige theologische stromingen – door H. Richard Niebuhr onder ‘Christ of Culture’ ingedeeld – is bij het beteugelen van het kwaad in de natuur een belangrijke taak weggelegd voor natuur en techniek.¹⁰ God staat aan de zijde van mens en cultuur in hun poging om de natuur te overheersen.

Naast theologen namen na de Verlichting ook filosofen de nodige distantie tot de natuur. Het wezenlijke aan de mens is volgens uiteenlopende stromingen als het Kantianisme, het idealisme en het existentialisme zijn vermogen om de natuur te ontstijgen. Onder het *adagium* ‘ought implies can’ geldt de natuur weliswaar als grens voor wat mogelijk is om te realiseren. In een aantal gevallen wordt de natuur ook wel als een te respecteren waarde gezien, maar ook niet meer dan dat.¹¹ Het besluit om die waarde te respecteren valt niet binnen de natuur maar erbuiten. Een eerstejaars student wijsbe-

‘De verantwoordelijke ouderdom’ elders in dit nummer lijkt hij met de stelling dat van een natuurlijke dood nauwelijks nog sprake is, bij die afwijzing te blijven. In zijn bijdrage ‘Loving Later Life: Aging and the Love Imperative’ in *J SCE* 33, 2 (Fall 2013, te verschijnen) ruimt hij echter ook de mogelijkheid van een ‘natuurlijke dood’ in.

9 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/2, Zürich - Zollikon 1945, 779.

10 H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York 1951.

11 De Lange, ‘Leert de natuur ons mores?’, 44.

geerte wordt al gewaarschuwd voor wat door G.E. Moore de naturalistische drogreden werd genoemd: normen afleiden uit standen van zaken.¹² Morele normativiteit ontspruit aan de menselijke geest, zijn wil of zijn idealen, aan zijn beslissing-van-het-moment of desnoods aan een geopenbaarde moraal, maar *niet* aan de natuur. Deze afwijzing neemt soms groteske vormen aan. De Amerikaanse ethicus Tristram Engelhardt stelt bijvoorbeeld dat een beroep op de natuur in de ethiek moet worden ‘exorcized’.¹³

Er kan tenslotte ook op gewezen worden dat de natuur, alle romantisering ten spijt, niet echt met de mens meewerkt en haar veelvuldig ‘mores leert’.¹⁴ Als er in weerwil van alle heimwee naar een natuurleven één ding duidelijk wordt in de film *Into the Wild*, dan is het dat de mens zonder cultuur en techniek niet tegen de gevaren van de natuur is opgewassen. De filosoof Thomas Hobbes typeerde het leven in de ‘state of nature’ met de woorden “solitary, poor, nasty, brutish, and short”.¹⁵ De exacte wetenschappen kunnen bevestigen dat we vooral dan lang en gelukkig leven als wij de natuur met hulp van cultuur en techniek intomen, haar op *onze* beurt mores leren. Een hiermee verbonden argument is van praktische en ten dele evolutiebiologische aard: natuur en cultuur zijn allang verweven. We zijn een heel eind op weg naar de *homo technicus*. Al zouden we willen, we kunnen ons vanuit cultuur en techniek niet in de richting van een natuurlijk leven en een natuurlijke dood terug bewegen.

Met het badwater het kind niet weggooien

‘Natuur’ als basis voor de moraal is om uiteenlopende redenen dus problematisch. Daardoor zouden we bijna vergeten dat er ook redenen vóór zulk gebruik zijn. Deze argumenten zijn veelal in vergelijkbare categorieën in te delen als de contra-argumenten: historisch, theologisch, wijsgerig.

Maar ik begin lager bij de grond. Kijken we om ons heen, dan blijven ‘de natuur’ en ‘het natuurlijke’ ook in een hoogontwikkelde cultuur een aantrekkingskracht op mensen uitoefenen. Naïeve heimwee en weldoordachte zoektochten naar het natuurlijke delen een weerzin tegen een al te maakbare wereld. Spreken we over doodgaan, dan lijkt het veilig om aan te nemen dat de meeste mensen als het zover is liever een natuurlijke dood sterven dan

12 G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1903.

13 Tristram Engelhardt, ‘De menselijke natuur technologisch herzien. Over genetische manipulatie van embryo’s’, in: G. de Wert en I.D. de Beaufort (red.), *Op de drempel van het leven. Ethische problemen rond bevruchting en abortus*, Baarn 1991, 21-43. Hub Zwart haalt deze en andere voorbeelden aan in zijn pleidooi vóór gebruik van het begrip natuurlijkheid in *De natuur als instrument in de ethiek*, Utrecht 1995.

14 De Lange, ‘Leert de natuur ons mores?’

15 Thomas Hobbes, *Leviathan. Revised Edition*, red. A.P. Martinich and Brian Battiste, Peterborough, ON 2010, XIII,9.

een onnatuurlijke. In onderzoek naar de morele aspecten van euthanasie zoals dat door mij verricht wordt,¹⁶ blijkt dat zelfs van de mensen die voor euthanasie kiezen velen liever een natuurlijk levenseinde zouden hebben gehad.¹⁷ Nu is het begrip ‘natuurlijk’ in die context omwille van de juridische bruikbaarheid smal gedefinieerd: een levenseinde dat niet het direct gevolg is van actief menselijk ingrijpen.¹⁸ Buiten die context heeft de term een betekenis die intussen minstens zo interessant is: bij ‘een onnatuurlijke dood’ stellen velen zich geen actieve levensbeëindiging voor maar juist een dood die eindeloos is uitgesteld. De medische wetenschap heeft het in de laatste eeuw mogelijk gemaakt veel ‘voortijdig sterven’ te voorkomen.¹⁹ Maar zij heeft ook situaties in stand gehouden waarin van ‘natuurlijk leven’ nauwelijks op sprake is. J.H. van den Bergh gaf in 1969 met een boek vol hartverscheurende illustraties met voorbeelden van overbehandeling de aftrap.²⁰ Inderdaad kan men zich afvragen wat een behandeling waar de patiënt niet om vraagt, die geen enkel goed doet en alleen nieuw lijden veroorzaakt en die ook nog een onevenredig beslag op de publieke midden legt, nog met een natuurlijk levenseinde te maken heeft.²¹ Wie zich verdiept in de verschillende vormen van iatrogen lijden (lijden veroorzaakt door dokters), zal wellicht zelfs concluderen dat er sprake is van een systemisch euvel in de westerse geneeskunde. De term ‘behandelimperatief’ is symbool gaan staan voor een weerzin bij artsen en patiënten om de dood te accepteren en het onvermogen om te denken in termen van een natuurlijke levensspanne.

Nu wordt ter verdediging wel aangevoerd dat een natuurlijke levensspan-

16 Het betreft een onderzoek op basis van 3500 euthanasiedossiers in de jaren 2005-2013 door ondergetekende. Publicaties op dit terrein in voorbereiding. Zie o.m. Theo A. Boer, ‘Between Flourishing and Withering: A Theologian’s Impressions from the Dutch Euthanasia Review Procedure’, *Reformed World* 59 (2009), 197-212; ‘Gedenkt te sterven. Ervaringen vanuit een toetsingscommissie euthanasie’, *In Dienst der Geneezing* (Bulletin Christian Medical Fellowship Nederland), 2010.

17 Enkele citaten (geanonimiseerd): ‘Ze heeft telkens gehoopt dat euthanasie niet nodig zou zijn. Ze hoopte op een natuurlijke dood’, ‘Patiënt gaf aan het liefst op natuurlijke wijze te willen sterven’; ‘Tot ieders verbazing (de familie was zelfs beduusd en extreem verrast) gaf hij twee weken geleden aan dat hij toch liever een natuurlijke dood zou sterven: een calamiteit afwachten’; ‘Gesprekken tussen het echtpaar en met hun kinderen geven duidelijk aan dat ze hem liever een mooie natuurlijke dood gunnen’; ‘Zijn euthanasieverzoek is uit vrije wil genomen, al hoopt hij een menswaardige natuurlijke dood te sterven.’ Soortgelijke verwijzingen komen overigens slechts sporadisch voor (in ongeveer 1 op de 100 dossiers).

18 Op de Politieacademie wordt onder onnatuurlijke dood verstaan een “dood ten gevolge van niet-natuurlijke oorzaken zoals een ongeluk, geweld of suicide [...] Meer specifiek: verdrinking. Zie ook: abortus doodslag euthanasie [...] moord zelfdoding”. <https://thesaurus.politieacademie.nl/Thesaurus/Term/7935>. Vgl. L.M. Keeris, N.C.A.M. Lachmann, M. Pnachoe en M.R. Nijziel, ‘Natuurlijke dood en niet-natuurlijke dood in de zin van de Wet op de lijkbezorging: gebrek aan kennis bij huisartsen en specialisten’, *Medisch Journaal* 35 (2006), 9-12.

19 Ik leen de term hier van H.M. Kuitert, *Mag er een eind komen aan het bittere einde? Levensbeëindiging in de context van stervensbegeleiding*, Baarn 1993, 17.

20 J.H. van den Bergh, *Medische macht en medische ethiek*, Nijkerk 1969.

21 Theo Boer, Maarten Verkerk en Dirk-Jan Bakker, *Over (-) behandelen. Ethiek van de zorg voor kwetsbare ouderen*, Amsterdam 2013.

ne niet bestaat: gingen we tot voor kort niet allemaal op ons 35^e dood? Die logica is echter eenvoudig te pareren: de gemiddelde levensverwachting, de term zegt het al, rekent alle sterfgevallen mee, inclusief die van bijvoorbeeld zuigelingensterfte en sterfte van vrouwen tijdens de bevalling. Dus wie, in welke tijd dan ook, het geluk had gezond te blijven, kon ook in de Oudheid al hoogbejaard worden. Aristoteles werd 62, Socrates dronk op zijn 71e de gifbeker, de apostel Johannes werd 95, de kerkvader Augustinus 75; Luther en Calvijn stierven jong op 63- respectievelijk 54-jarige leeftijd maar Kant stierf twee maanden voor zijn tachtigste en Voetius werd 87. De woorden ‘zeventig jaar duren onze dagen, of tachtig als wij sterk zijn’ (Psalm 90:10) bewijzen dat al ver voor Christus het besef bestond van een ‘normatieve levensverwachting’ die niet ver boven die van de laatmoderne mens uitgaat.

Nu kan men tegenwerpen dat niet alleen de gemiddelde levensverwachting maar ook de maximale levensverwachting is toegenomen. Bovendien is de kwaliteit van het leven op hoge leeftijd door een samenstel van factoren aanzienlijk verhoogd. Maar of dat leidt tot een totaal nieuwe kijk op het begrip *natural life span* valt te bezien.²² Naarmate we verder de 21^e eeuw in schrijden, worden binnen en buiten Nederland steeds meer twijfels hoorbaar over de moraal van doorbehandelen op hoge leeftijd.²³ Opvallend is dat ook de, achteraf deels megalomane, visioenen over de mogelijkheden van *human enhancement* steeds meer gaan plaatsmaken voor een realistisch benadering van wat er mogelijk is met behulp van zogenoemde *converging technologies*.²⁴ Aan het eind van de dag functioneert de term mensverbetering toch vooral binnen de context van een impliciet of expliciet gemaakt idee van natuurlijkheid.²⁵

Mijn stelling is dat we de intuïtieve weerzin die mensen tegen langdurig doorbehandelen in de laatste levensfase niet alleen vanuit praktisch en financieel perspectief, maar ook vanuit theologisch en wijsgerig oogpunt serieus moeten nemen, juist vanwege de intensiteit en het brede draagvlak van die weerzin. Er mogen vele plausibele argumenten tegen een beroep op de natuur bestaan die voorzichtigheid in het aanvoeren van zo’n beroep rechtvaardigen. Maar het is de vraag of men met het badwater het kind moet weggooien.

22 Gezien de toen alom aanwezige scepsis over de bruikbaarheid van de natuur in de ethiek kan het pleidooi van de Amerikaanse ethicus Callahan in de jaren tachtig van de vorige eeuw voor een ‘natural life span’ als ronduit dapper worden gezien. Daniel Callahan, *Setting Limits: Medical Goals in an Aging Society*, New York 1987, 8.

23 Vgl. Will Cairns, ‘A Natural End’. *Medical Journal of Australia*, 2 september 2013. <https://www.mja.com.au/insight/2013/33/will-cairns-natural-end>.

24 De term ‘converging technologies’ verwijst naar een combinatie van nanotechnologie, robotics, informatietechnologie, neurowetenschappen, genetica en biotechnologie.

25 Theo Boer, ‘Reflections on Enhancement and Enchantment: a Concluding Essay’, in: Theo Boer en Richard Fischer (red.), *Human Enhancement: Scientific, Ethical and Theological Aspects from a European Perspective*, Brussel 2013.

De scheiding tussen Schepper en schepping, die men gerust een grote sprong in de ontwikkeling van de cultuur van het Oude Oosten kan noemen, hoeft nog niet te betekenen dat de schepping zonder morele significantie is. Dat de schepping is gevallen, betekent niet dat zij is opgehouden Gods schepping te zijn – alsof zij van nu af alleen maar slecht zou zijn, een speelveld van duivelse krachten. Dat de schepping verlost zal worden, betekent dat zij waarden bevat die belangrijk genoeg zijn om verlost te worden. En de mens tot auteur van de moraal maken omdat de natuur is gevallen, is geen reparatie van die val maar een bevestiging of zelfs een verergering ervan. Wie de geschiedenis van theologie en wijsbegeerte in de afgelopen vier eeuwen op zich laat inwerken, kan vaststellen dat een theologisch scheppingspessimisme en een wijsgerig rationalisme en idealisme elkaar hebben gevonden in hun afwijzing van de natuur als norm.

Men kan zich ook afvragen wat de filosofie bezielt om zich zo radicaal van de natuur te distantiëren. Een zekere mate van dualiteit in die zin dat de menselijke geest de natuur tempert en bewerkt, hoeft een harmonisch samenspel van moraal en natuur niet uit te sluiten. Denk aan de wijze waarop antieke filosofen, Thomas van Aquino en recentelijk Alasdair MacIntyre voor een synthetisch model pleiten.²⁶ Maar wie ontkent dat mens en natuur in verregaande mate interdependent zijn²⁷ en weigert om die verwevenheid moreel te verdisconteren, lijkt op degene die de spreekwoordelijke ‘elephant in the room’ over het hoofd ziet. In het ergste geval impliceert dat een ontkenning van essentiële aspecten van het mens-zijn *zelf*, vergelijkbaar met de persoon die zijn eigen geslacht of nationaliteit veronachtzaamt. Zelfliefde impliceert ook respect voor natuurlijke processen waarvan men onderdeel is en die zich binnen het eigen leven voltrekken.

Dat het menselijk kennen door de zonde is gecorrumpeerd, sluit dus niet uit dat er in de natuur morele waarheid kan worden ontdekt. En dat de natuur tegenstellingen en paradoxen kent, betekent niet dat er geen rode draden in zijn aan te wijzen. Er zijn meerdere geloofwaardige pogingen ondernomen om de verdenkingen tegen het begrip ‘natuurlijkheid’ in de ethiek te nuanceren en om de natuur een plaats te geven zonder te vervallen in de naturalistische drogredenen.²⁸

26 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Third Edition, Notre Dame, IN 2007. H.W. de Knijff gaat in *Venus aan de Leiband. Europa's erotische cultuur en christelijke seksuele ethiek*, Kampen 1987, alsook in de genoemde studie *Tegenwoordigheid van geest als Europese uitdaging* verder in de richting van dualisme.

27 Vgl. James M. Gustafson, *Say Something Theological! The 1981 Nora & Edward Ryerson Lecture at the University of Chicago*, Chicago 1981, 6.

28 Vgl. James M. Gustafson, ‘Nature: Its Status in Theological Ethics.’ *Logos* 3 (1982), 5-23; Hub Zwart, *De natuur als instrument in de ethiek* (a.w.); Leon R. Kass, *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs*, New York 1985; Jean Porter, *Natural and Divine Law* (a.w.)

Ethische keuzen rondom het levenseinde

Deze verkenning wil ik laten uitlopen op een pleidooi voor een herwaardering van een natuurlijk sterven. Mij lijkt buiten kijf te staan dat wij daarbij niet om de noodzaak van een conceptualisering van het natuurlijke heen kunnen. Het alternatief – de gelijkstelling van rijp-en-groene gebeurtenissen en processen met het moreel wenselijke en met Gods scheppingswil – doet onrecht aan de natuur en de schepping, miskent de taak van de mens als redelijk, ordenend en zingevend wezen, geeft zich geen rekenschap van de gevallen staat van de schepping en is ten slotte ook slecht voor het geluk en de levensverwachting van mensen.

In die herwaardering van een natuurlijk sterven zitten wat mij betreft drie normatieve noties besloten. Ten eerste de notie van een *natuurlijke levensspanne* (*natural life span*). Een mens begint zijn leven in totale afhankelijkheid, leert allengs om leven, kennis en geluk met anderen te delen en door te geven en bereikt tenslotte een fase waarin de krachten afnemen en er een periode van toenemende maar nu irreversibele afhankelijkheid aanbreekt. Annelies van Heijst heeft de Nederlandse zorgethiek een dienst bewezen met haar pleidooi voor een herwaardering van kwetsbaarheid.²⁹ Het moderne mensbeeld, waar waardigheid verre gaand is gaan samenvallen met autonomie, versmalt het begrip ‘menswaardig’ tot een beperkte levensperiode (namelijk die van opstaan en blinken) van een bovendien beperkte groep mensen (namelijk die zonder ernstige aandoeningen). Wanneer we kwetsbaarheid een plaats geven betekent niet dat we haar verheerlijken of bagatelliseren, wél dat kwetsbaarheid niet het einde van de wereld is. Pleidooien voor actieve levensbeëindiging bij mensen die verre gaand afhankelijk zijn – en wel vanwege die afhankelijkheid – zijn met dit inclusieve mensbeeld moeilijk te verenigen. De morele notie van een natuurlijke levensspanne betekent anderzijds dat men leven niet eindeloos in stand probeert te houden. De titel van Kuiterts boek *Mag er een eind komen aan het bittere einde?* vraagt om een bevestigend antwoord zonder reserves. Een goede dokter is iemand die de moed kan opbrengen om voor- en nadelen van behandelingen eerlijk te bespreken, en behandelingen af te raden of ze eventueel niet aan te bieden. Van patiënten en hun familieleden wordt steeds meer moed gevraagd om behandelingen te weigeren. Waarom moed? Ten eerste vereist het moed om na een leven van lief en leed, een leven waarin de gemiddelde mens tientallen tot honderden malen bij artsen is geweest met de vraag om het leven te helpen ondersteunen, de mogelijkheid van doodgaan onder ogen te zien. Moed is ook nodig omdat afwegingen over het nut van een behandeling helaas geen honderd procent zekerheid bieden. Wie een behandeling

²⁹ Annelies van Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, Kampen 2008 (5de dr.).

weigert of afbreekt zal nooit helemaal zeker weten of wél behandelen niet toch tot die wonderbaarlijke genezing had geleid of alsnog een ontroerend laatste levensjaar had opgeleverd. We zullen nooit helemaal zeker weten of we goed hebben gekozen. Respect voor natuurlijke processen heft dat tekort aan medisch inzicht niet op maar speelt op de achtergrond mee als een *frame* waarbinnen een beslissing om wel of niet te behandelen plausibiliteit en zin ontvangt. Het zal hier overigens ook duidelijk zijn dat naarmate een bepaalde fatale ziekte vroeger intreedt – en dat is bij kanker veelvuldig het geval – dit beroep op de normatieve notie van de natuurlijke levensspanne minder houvast kan bieden.

Het pleidooi voor een herwaardering van de natuurlijke dood impliceert ten tweede een pleidooi tot bezinning over de wenselijkheid van actieve levensbeëindiging. Kuitert gaat in *Mag er een eind komen aan het bittere einde?* niet verder dan de stelling dat ‘met leven niet willekeurig en lichtvaardig omgesprongen mag worden’.³⁰ Daarmee is volgens hem echter nog niets gezegd over het wel of niet geoorloofd-zijn van actieve levensbeëindiging.³¹ Als protestant én als zoon van de Verlichting laat hij bij dit alles na om zich te verhouden tot een brede en bruikbare natuurrechtelijke traditie volgens welke actieve levensbeëindiging iets anders is dan het ‘de natuur zijn gang laten gaan’.³² Wie zich op dat natuurrecht baseert – met daarin onder meer het principe van de handeling met dubbel effect, PDE – hoeft actieve levensbeëindiging nog niet categorisch af te wijzen maar zal dat wel *prima facie* doen. De daaruit resulterende intentie om het aantal gevallen van actieve levensbeëindiging zoveel mogelijk te beperken vormt de achtergrond van de Nederlandse euthanasiewet van 2002. Volgens de wet moet elk geval van actieve levensbeëindiging worden gemotiveerd op basis van een noodsituatie, een uitdrukkelijk verzoek en dat alles bij afwezigheid van alternatieven.

Een derde onderdeel – zo men wil normatieve vooronderstelling – van dit pleidooi voor een herwaardering van een natuurlijke dood is dat de begrippen ‘natuurlijk’ en ‘menselijk’ zo dicht mogelijk in elkaars nabijheid moeten worden gezocht. Dat gaat twee kanten op: wat natuurlijk is, kan beter worden ontdekt wanneer men steeds ook het menselijk welzijn in het vizier houdt en zich afvraagt of de waardigheid nog wordt gediend. Voegt een medische behandeling ernstig lijden toe of heeft deze geen noemenswaard positief effect, dan valt te bezien of in dezen nog sprake kan zijn van respect voor natuurlijke processen. Respect voor de natuur moet dus nadrukkelijk niet

30 *A.w.*, 129.

31 *Ibid.*

32 Vgl. de voortreffelijke studie van Nigel Biggar, *Aiming to Kill: The Ethics of Suicide and Euthanasia*, London 2004. Vgl. ook Theo Boer, ‘Euthanasie: de regel achter de uitzondering’, *Theologia Reformata* 45 (2002), 126-144.

worden gezien als een reden om menselijk welzijn te veronachtzamen. Omgekeerd geldt daarom ook: wanneer we willen ontdekken wat in de context van kwetsbare ouderen goed doet en niet schaadt, verdient het aanbeveling om zich af te vragen in hoeverre er hier geen sprake is van een leven dat aan zijn natuurlijke einde toe is.

Protestanten hebben in het nadenken over een mogelijk beroep op het begrip ‘natuur’ in de ethiek dus nog een flinke inhaalslag te maken. “Der Begriff des Natürlichen ist in der evangelischen Ethik in Misskredit geraten. Bei den einen ging er vollständig im Dunkel der allgemeinen Sündhaftigkeit verloren, bei dem anderen erhielt er umgekehrt den Glanz der Urgeschichtlichkeit. Beides war ein böser Missbrauch, der zur Folge hatte, dass man den Begriff des Natürlichen völlig aus dem evangelischen Denken ausschied und ihn der katholischen Ethik überließ” (Dietrich Bonhoeffer).³³ Van theologen zal in de komende jaren de nodige inbreng worden verwacht in discussies over actieve levensbeëindiging, passende zorg in de laatste levensfase en overbehandeling bij kwetsbare ouderen. De protestanten onder hen zouden kunnen overwegen om daarbij meer dan voorheen gebruik te gaan maken van argumenten die uit het natuurrecht afkomstig zijn.

33 Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge, München 1985, 152.