

Is het leven heilig?

Door Frits de Lange

Is het leven heilig? Ja, zeggen gelovige tegenstanders van abortus en euthanasie: het leven is goddelijk, en daarom moeten mensen ervan afblijven. Met name de paus zegt het heel nadrukkelijk, zoals in zijn encycliek *Evangelium Vitae* (1995). ‘Menselijk leven is heilig en onaantastbaar op elk moment van zijn bestaan’, lezen we. ‘Vanaf het prilste begin tot aan het einde’, voegt hij er aan toe. Daarom zijn niet alleen abortus en euthanasie, maar ook anticonceptie en suïcide uit den boze. Ook behoudende protestanten gebruiken echter soortgelijke bewoordingen, als ze bijvoorbeeld stelling nemen in het abortusdebat. Onlangs sprak ook de secretaris-generaal van de Nederlands Hervormde Kerk, ds. Plaisier, over de ‘goddelijkheid van het leven’, toen hij zijn verontrusting over de registratie van de abortuspil kenbaar te maken. Ik deel zijn zorg, maar vraag me af of zijn argumentatie zo sterk is. Klopt het dat, wie religieus is, ook de heiligheid van het leven moet belijden, welke confessie hij verder ook is toegedaan? Het lijkt er op het eerste gezicht op. In de VS verenigen behoudende protestanten en katholieken zich in het abortusdebat in de ‘pro life’ beweging, die het ‘sanctity of life’ beginsel in stelling brengen tegen hen die - meestal op seculiere gronden - de kwaliteit van leven en het recht van de vrouw op de eerste plaats stellen. Het heiligheidsbeginsel lijkt zo vanzelfsprekend thuis te zijn onder christenen dat felle critici ervan, zoals de ethici Peter Singer en Helga Kuhse, doen alsof het van meet af aan met de joodse en christelijke traditie verweven is geweest. Maar hoe heilig is het leven eigenlijk? Er is iets merkwaardigs aan de hand met dit principe, dat vaak als een absoluut argument in de morele discussie wordt gehanteerd. Het moet de onvoorwaardelijke beschermwaardigheid van het leven vanaf de bevruchte eicel tot en met de laatste snik van een religieuze legitimatie voorzien, die tot in de eeuwigheid verankerd lijkt te zijn. Maar wie zijn geschiedenis terugvervolgt, ontdekt dat het principe eigenlijk nog geen eeuw oud is. En wie zijn herkomst overziet, kan zich vervolgens afvragen of het de christelijke ethiek wel zoveel vooruit helpt. De christelijke traditie heeft tot aan de 19e en 20e eeuw de retoriek van de ‘heiligheid van het leven’ gemedan. In het algemeen gesproken toonde de kerk zich vooral bezorgd om het eeuwige heil van de mens, en achtte daaraan zijn of haar aardse, lichamelijke welzijn ondergeschikt. De klassieke metafysica die tot in de moderne tijd werd aangehangen, stelde

niet dit leven, maar het andere, eeuwige leven centraal. De idee dat de mens goddelijk is, komt niet uit christelijke koker, maar uit die van de Stoa, die leerde dat in elk mens een verdwaalde, goddelijk vonk huist. Hoewel de christelijke kerkvaders - Augustinus voorop - een grotere waardering voor het lichaam had dan de platoonse wijsbegeerte waar ze uit putten, bleven ze gevangen in een dualistisch mensbeeld van lichaam en ziel. Aarde en hemel, Godsrijk en aardse stad, zij verhouden zich als ziel en lichaam. En terwijl het lichaam vergankelijk is, is de ziel voorbestemd voor de eeuwigheid. Daarom is het sterven op zich ook niet zo'n ramp. Want dat de ziel verloren gaat, dat is het ergste dat een mens kan overkomen, veel erger dan het ingaan door de poort van de dood. De dood is het ergste niet. Is heel de christelijke godsdienst in feite niet gebaseerd op de offerdood van Christus, de dood als weg naar de opstanding? Maar was de christelijke traditie dan niet doorgaans fervent tegenstander van abortus en bepleiter van de absolute waarde van het individu? Een resolute afwijzing van abortus is inderdaad tot in de vroegste christelijke documenten terug te traceren. Maar de argumenten zijn vaak andere dan die we zouden denken. In een christelijke cultuur waar het te vondeling leggen van zuigelingen een gangbare praktijk vormde, moeten de redenen wel elders liggen. Het verbod op abortus moest vooral een dam opwerpen tegen seksuele ongeremdheid en overspel. Maar niet de afgedreven vrucht als zodanig vertegenwoordigde een vorm van heilig, beschermwaardig leven, maar de ziel van de ongeborene, die zonder toediening van de sacramenten verloren zou gaan. Daarom moet de bezielde vrucht op beschermwaardigheid kunnen rekenen, leerde Thomas van Aquino. Dat hij er in onze ogen een nogal liberaal abortusstandpunt op na kon houden, komt omdat het tijdstip waarop de ziel in de vrucht kwam 'inwonen' al naar gelang de biologische inzichten nogal eens wijzigde. Voor Thomas viel het moment van bezieling samen met het moment dat de moeder het kind in haar schoot voelde bewegen. Daarvoor was er misschien wel leven, maar geen ziel. En om de ziel draaide het.

Niet de christelijke traditie, maar de moderne seculiere cultuur brengt een wending naar het aardse, lichamelijke leven teweeg, waarbij het fysieke bestaan van het individu een absolute waarde krijgt toegekend. De Stoa en zijn idee van de goddelijke vonk worden herontdekt. En de Verlichting neemt gaandeweg afscheid van het geloof in de onsterfelijke ziel en het hiernamaals. Immanuel Kant wil alleen nog van religie weten als ze zich omvormt tot een moreel geloof in de absolute waarde van de individuele persoon. Onsterfelijkheid, ziel en God verdwijnen voor hem - als postulaten van de praktische rede - niet helemaal uit zicht, maar verhuizen wel duidelijk naar het tweede plan. De cultuur wendt zich tot het aardse, diesseitige leven. De ethiek seculariseert.

Maar wordt ze daarmee ook minder religieus? Dat is nog maar de vraag. Van grote invloed op het ingang doen vinden van de ethiek van de heiligheid van het leven was Albert Schweitzer's principe van 'eerbied voor het leven'. Schweitzer put, zo zegt hij ook zelf, niet uit specifieke christelijke bronnen, maar doet een beroep op een soort algemeen menselijke religiositeit. Lao-Tse en Confucius, Stoa en Spinoza - heel de religieuze erfenis van de mensheid wordt in zijn ethiek gecondenseerd tot één principe. Zijn ethiek van eerbied voor het leven wil rationeel zijn en wenst te staan in de traditie van de westerse Verlichting. Maar zij is tegelijk expliciet religieus ('mystiek', zegt Schweitzer), doordat ze geënt is op het respect, de schroom, de Scheu voor het sacrale dat aan wortel van elke religie ligt. Er is op zichzelf echter niets specifiek christelijks aan te ontdekken. De filosoof Edward Shils sprak in dit verband ooit eens over 'heiligheid van leven' als over een 'proto-religieuze natuurlijke metafysica', die juist mensen die van kerk en christendom vervreemd waren zou moeten kunnen verenigen. De rechtsfilosoof Ronald Dworkin voerde daarom nog onlangs een pleidooi om het 'sanctity of life' principe als 'religieus' rechtsbeginsel in onze seculiere democratie te erkennen, juist omdat het niet specifiek aan een religieuze traditie is gebonden, maar zo algemeen gedeeld wordt.

Ook zij die van de 'intrinsieke waarde' van het leven spreken delen het principe eigenlijk. De ethicus G.G. Drutchas tenslotte, laat in een recent verschenen studie zien hoe de term 'heiligheid van leven' in de loop van de 19e eeuw gemeengoed werd onder onder humanisten en liberalen, om hun beschavingsoffensief tegen de dreigingen van een onmenselijk wordende economie en techniek kracht bij te zetten. De kerk - zoals vaker - volgde. Pas in de 20e eeuw werd het spreken over de heiligheid van het leven in kerk en theologie gewoon. Paus Pius XI noemt de term expliciet in zijn encycliek *Casti Connubii* (1931), en protestantse theologen als Emil Brunner en Kart Barth - ondanks hun sterke voorbehoud bij en kritiek op elke vergoddelijking van het natuurlijke leven - introduceerden welwillend Albert Schweitzer in hun ethiek. Het fysieke, biologische leven werd voor het eerst in de christelijke traditie een centrale waarde, en verbonden met de klassieke idee van de mens als Beeld Gods. Het leven als hoogste waarde? Wel, op God na dan. Dat moet een gelovige er natuurlijk altijd bij zeggen.

Maar in hoeverre doet God zelf nog mee in de ethiek van 'heiligheid van het leven'? Het woord 'God' lijkt in dit verband soms tot niet meer dan een retorisch versiersel te zijn gereduceerd. Het staat voor de legitimerende herkomst, voor de (soms) autoritaire rechtvaardiging van de heiligheidsethiek, maar doet aan haar onvoorwaardelijkheid niets af. Het leven is absoluut onaantastbaar, en er is geen enkele waarde, zelf de dienst aan God niet, die ons van die verplichting ontslaat. De ethiek van Johannes Paulus II - en is deze paus niet vleesgeworden ethiek? - bijt zich zo vast in

het principe van het leven zelf, dat het zich vóór de contemplatie van God zelf lijkt te schuiven. Van de 105 paragrafen in *Evangelium Vitae* wordt er nog maar één aan het eeuwige leven gewijd. Jacques Derrida schreef ergens over deze paus, dat hij spreekt als een Abraham, die onder geen beding zijn zoon nog zou willen offeren, ook als God hem zelf dat zou bevelen. Derrida beluistert in diens encyclieken eigenlijk een stilzwijgende erkenning van de 'dood van God'; een aanpassing van de kerkelijke leer aan een cultuur die niet meer in de ziel en het hiernamaals, niet meer in de transcendentie van een wereld aan gene zijde geïnteresseerd is, maar in het fysieke hier en nu. De paus als vertegenwoordiger, mét Immanuel Kant, mét Albert Schweitzer, van een cultuur die zich steeds meer seculariseert, door nu dan het menselijke in plaats van God te sacraliseren. Met een wijdlopieg retorisch beroep op God zelf, de kerkelijke leer, de christelijke traditie, de bijbel - maar toch: eigenlijk een theologie van na 'de dood van God'. Nu christenen steeds meer de hoop op een leven na de dood kwijtraken, klampen ze zich vast aan het leven ervóór. De vlucht in de ethiek als poging van de kerk te overleven in een seculiere cultuur? Nu het sacrale niet meer als transcendent wordt ervaren, leeft het immanent onder ons voort in de biologie?

Zo tussen de regels door kan misschien alleen Derrida pauselijke encyclieken lezen. Maar de verwondering op de ongebreidelde lofzang op het leven die we bijvoorbeeld in *Evangelium Vitae* lezen blijft. De manier waarop hier de 'cultuur van het leven' tegenover de doodscultuur wordt gezet heeft vitalistische trekken, waarbij het leven zo absoluut wordt gesteld, dat alles er voor wijken moet. Er ontstaat een sacralisering van de biologie, die aan de laboratoriumwetenschap dat leven bij de conceptie begint meteen de heilige plicht verbindt dat het dan ook vanaf dat moment absoluut beschermd moet worden. De feministische theologe Beverly Harrison sprak in dit verband eens - met een dubieuze woordspeling - van een 'fetisjering van de foetus.' De ethiek die uit deze onvoorwaardelijke toewijding aan het leven resulteert, lijkt zich op het eerste gezicht wel te verzetten tegen de macht van de medische technologie, maar past zich er in feite kritiekloos bij aan. Wanneer het leven ook maar een moment verlengd kán worden, dan is het ook een heilige plicht het niet na te laten. Euthanasie is dan ook een 'ernstige inbreuk op de wet van God, omdat het een bewuste en moreel onacceptabele doding van een mens is.'

Wat is er nu eigenlijk tegen zo'n heiligverklaring van het leven, ook al erkent men dat die nog niet zo oud is als gedacht? Als men de scherpe Vaticaanse kantjes er wat afslijpt, blijft er toch een hoogstaande moraal over, die een dam opwerpt tegen de morele gemakzucht en willekeur waarmee er in onze samenleving met beginnend en eindigend leven wordt omgesprongen? Dat is waar, en toch raken we er mijns inziens religieus en

ethisch verder mee van huis. Religieus gezien lijkt het alleen maar winst, als het leven heilig wordt verklaard. Christenen kunnen ook buiten de kerk daarvoor op erkenning rekenen. Dat scheidt een band, en mogelijkheid voor politieke coalitievorming. Mensen blijven blijkbaar religieuzer dan we denken! Maar religie is - en hier beginnen de bezwaren - voor de ethiek een dubbelzinnig verschijnsel. Aan de ene kant verklaart het iets heiligs, dat wil zeggen: onaantastbaar, onbenaderbaar. Het heilige is transcendent en absoluut. Wie dan als foetus of als demente bejaarde heilig wordt verklaard, lijkt niet beter af te kunnen zijn dan zo. Maar anderzijds vraagt religie ook om onvoorwaardelijke toewijding, om het offer. Het sacrale eist altijd een sacrifice, ook in een ethiek die het leven heilig verklaart. De draagkracht van de moeder of het gezin, het toekomstperspectief van het kind, de levenskwaliteit van de oudere, de zorgdruk op de samenleving - ze vormen de keerzijde van de heiligverklaring. Een keerzijde, die tegelijk de nachtzijde is, omdat ze niet meer redelijkerwijs ter sprake gebracht kan worden maar in de religieuze taboesfeer belandt. Leven kan niet meer tegen leven worden afgewogen: als bijvoorbeeld het ene leven (dat van de foetus) heilig verklaard is, kan het levensperspectief van de moeder alleen nog maar worden opgeofferd. Een ethiek die op deze natuurlijke religie is geschoeid kan eigenlijk niet meer wikken en wegen, van dilemma's en tragiek spreken. Zij kan alleen nog maar in absoluta denken. Ethiek - als een nooit eindigende, redelijke afweging, waarbij elke knoop die er wordt doorgehakt vaak ook een morele nederlaag impliceert - is dan eigenlijk niet goed meer mogelijk. Er is ook een specifiek christelijke reden om huiverig te staan tegenover een heiligverklaring van het leven. Is de bijbelse traditie niet eerder één van de-sacralisering, ont-heiliging, dan van heiligverklaring? Alleen de Schepper zelf is heilig, zijn schepping is dat niet. In de bijbel heet het juist afgoderij als een deel van het natuurlijke leven tot god wordt verklaard. Tussen Schepper en schepping blijft wel een sterke band bestaan, maar zij is niet meer natuurlijk. Die band berust op het verbondswoord van een God die als partner met mensen wil omgaan. Daarmee wordt de verantwoordelijkheid van mensen voor hun doen en laten enorm opgeladen. De ethiek is de plek waarin zij voortaan hun 'heiligheid', hun toewijding aan hun Schepper, mogen betonen. Het 'heilige' verplaatst zich naar de geschiedenis - het drama van God en mens -, maar de natuur wordt ontgoddelijkt. Er is niets meer heilig, ook het biologische leven niet. De bijbelse traditie leidt tot een desacralisering van de ethiek, die in het spoor van Jezus verder wordt doorgezet. 'Ik noem u geen slaven meer, maar vrienden,' zegt hij tegen zijn leerlingen. De christelijke God daalt uit de hemel af en verlaagt zich tot op oog- en oorhoogte. Hij ontdoet zich van zijn sacraliteit en spreekt redelijk met mensen. Christenen geloven in een God die in zijn menswording het goddelijke heeft afgelegd (Fil. 2, 7). Hoe kunnen zij dan ooit van de weeromstuit nu de mens vergoddelijken? Een

God die mens wordt betekent ook: een God die eerder als dilemma dan als autoriteit, meer als vraag dan als antwoord aanwezig is in onze ethiek. Maar als we de 'heiligheid van het leven' loslaten, betekent dat dan niet dat in de ethiek alle remmen worden losgegooid? Een moreel anything goes? Dat lijkt me een misvatting. In de seculiere ethiek is respect voor het leven een stevig verankerd principe. De erfenis van onze christelijke cultuur werkt door in Kant's categorische imperatief, waarbij geen mens slechts middel tot doel mag zijn, maar doel is in zichzelf. Het principe is gemeengoed in onze samenleving en legt een hoge drempel tegen morele gemakzucht en willekeur. In de christelijke ethiek vervolgens is de overtuiging dat het leven een gave van God een blijvende constante, een ijkpunt door de eeuwen heen. Zij fungeert als religieus argument om uiterst zuinig en zorgvuldig met leven om te gaan.

Wie het beeld van het leven als geschenk echter verwart met de recente, moderne idee van heiligheid ontdoet het echter van veel van zijn zeggingskracht. 'Geschenk' wil in dit verband immers ook zeggen dat God het leven ook daadwerkelijk overdraagt aan mensen. En wie iets geeft, doet afstand van zijn eigendomsrecht. Het gegeven leven is geen stukje god meer, zelfs geen goddelijk eigendom. Het staat tot onze beschikking, en is voor onze verantwoordelijkheid. In wat we ermee doen kunnen we de Gever plezier verschaffen of verdriet doen, maar het blijft voor onze eigen rekening. Met alle moeilijke dilemma's die dat met zich meebrengt.