

een pensioen of een beurs spreken. Op deze wijze spreekt Calvijn in boek 3 van de Institutie over de aardse goederen. Hij worstelt daar met het probleem van de zelfverloochening. Die mag er echter niet toe leiden, dat men het leven zou verachten en niet meer ontvankelijk zou zijn voor het goed, dat God geeft. Er is sprake van een aandeel in de 'goederen' der aarde, dat men niet achteloos mag wegwerpen.

Als dat waar is, is er ook sprake van goed geld. Het is ons 'deel in het leven'. Niet alleen verstandig rentmeesterschap is geboden, ook genieting hoort erbij. Wij zullen op deze wijze geen slaaf van het geld, geen vereerder van de Mammon worden, al zullen wij altijd op onze hoede moeten zijn voor onze drang tot zelfexpansie. Het Nieuwe Testament spreekt over een menselijk koningschap, over een belofte van koninklijk heersen (Openb. 5:10; 22:5). Dat is het tegendeel van slavernij. De mens heeft een roeping tot koninklijk handelen. Grappig woordspel: royaal betekent koninklijk. Het gaat zeker om goed geld, als christenen royale mensen worden.

Wit: Kerk en Theologie,  
januari 1995, 5-26

F. DE LANGE, *Vries*

## Op de hand van de levenden

### *Theologisch-ethische notities rondom levensbeëindiging op verzoek\**

Als christelijk theoloog en als ethicus vanuit de reformatische traditie over euthanasie willen spreken, is geen eenduidige zaak. De gereformeerde traditie spreekt hier met meerdere tongen, die elkaar soms ook weer tegenspreken. Ik hoef alleen de namen van J. Douma en H.M. Kuitert te noemen – twee ethici uit de gereformeerde gezindte die zich beiden over euthanasie hebben uitgelaten – en men beseft wat voor ruimte daar tussen in zit. Maar één basisovertuiging herken ik bij gelovigen uit de Reformatie over de hele linie: dat zij in de gemeenschap van de kerk luisterend naar de Bijbel antwoord proberen te zoeken op belangrijke levensvragen. Vanuit die traditie wil ik hier enkele opmerkingen rondom het vraagstuk van levensbeëindiging op verzoek maken.

Dat vraagstuk grijpt diep in op onze levensovertuiging. Hoe wij over euthanasie denken wordt uiteindelijk bepaald door onze kijk op het leven, door onze visie op de dood, en in dat alles door ons geloof in God, van wie we belijden dat Hij de Heer over dood en leven is en van wie wij geloven dat Hij ons in Jezus Christus zijn ware gezicht heeft laten zien. Die levensovertuiging voedt de theologische ethiek. De theologische ethiek vraagt of we de onontwikkeldbare morele keuzes waar het leven ons voor plaatst zó kunnen nemen, dat ze sporen met de wil van God. De vraag of het goed of kwaad is wat we elkaar aandoen – zo omschrijf ik voor het gemak maar even het gebied van de moraal – wordt dus in de theologie nooit beantwoord zonder dat tegelijkertijd die andere vraag wordt gesteld: en wat vindt God ervan? Theologische ethiek plaatst ons morele handelen in het perspectief van Gods geboden en beloften.

#### *1. Kracht en zwakheid van een definitie*

Zolang men onder euthanasie alleen in het algemeen een 'milde dood' bedoelt, ligt het misverstand op de loer. Er zijn tal van morele problemen die door medische beslissingen rondom het levenseinde rijzen, die niet op één hoop gegooid kunnen worden omdat de morele pijn telkens ergens anders zit. Levensbeëindiging is wat anders dan het staken of niet beginnen aan een medisch zinloze behandeling met levensverkortend effect, omdat beëindiging

\* Lezing op pastorale Bezinningsdag van Ziekenhuis 'Gelderse Vallei' te Bennekom, 2 juni 1994.  
1 J. Douma, *Euthanasie*, Groningen 1979, 29.

van een behandeling nu eenmaal niet gelijk is aan beëindiging van een leven<sup>1</sup>. En als men het over het laatste heeft – en dat heeft men als het over euthanasie gaat –: bij wilsbekwame patiënten ligt de vraag weer wezenlijk anders dan bij wilsonbekwamen. Dat onderscheid is met name in de Nederlandse discussie benadrukt: euthanasie is alleen euthanasie als het op verzoek van de betrokkene gebeurt. Maar ook in het geval van ‘op verzoek’ moeten we differentiëren: bij hen die hun wil om een milde dood kenbaar maken is het moreel van niet gering belang – voor mij is dat zelfs doorslaggevend in de beoordeling – of er ook werkelijk sprake is van een concrete doodsverwachting of niet; hulp bij zelfdoding van iemand die levensmoe is, is immers wat anders dan een terminale patiënt helpen sterven. Gaat het daarentegen om zgn. ‘wils-onbekwamen’ dan maakt het weer verschil of mensen ‘nog niet’ of ‘niet méér’ de mogelijkheid hebben hun wil kenbaar te maken: de vraag naar levensbeëindiging bij ernstig gehandicapte pasgeborenen moet weer anders worden benaderd dan in het geval van blijvend comateuze patiënten. In beide gevallen speelt een oordeel over de kwaliteit van leven een rol, maar bij een blijvend vegeerende patiënt kan men verdedigen dat het gaat om een stervende<sup>2</sup>; bij zwaar gehavende pasgeborenen moet het leven nog beginnen en is het de vraag: wat voor een leven?

Wil men al deze onderscheidingen niet maken en bovendien de nadrukkelijk geneeskundige context vergeten waarin ze gemaakt worden, dan ligt in het ergste geval nog de verdachtmakende vergelijking met de nazi-ideologie van de ‘Vernichtung lebensunwerten Lebens’ voor de hand en is elke kans op zinvolle discussie bij voorbaat verkeken. De versimpeling van het vraagstuk is de grootste hindernis voor het vinden van een oplossing ervan.

Daarom kan men ook alleen maar blij zijn met de omschrijving van euthanasie die in Nederland inmiddels gangbaar en ingeburgerd is: ‘Euthanasie is het opzettelijk levensbeëindigend handelen (inclusief het opzettelijk nalaten van handelen) door een ander dan de betrokkene op diens uitdrukkelijk verzoek’<sup>3</sup>.

Ook al is hij aan de korte kant: de kracht van deze definitie zit ’m in zijn beperktheid. Er is sprake van ‘opzettelijk levensbeëindigend handelen’, en

niet van het staken van een medisch zinloze behandeling (in dat laatste geval is er sprake van het afzien van levensverlengend handelen en dat is wat anders dan levensbekorting; laten sterven is immers niet hetzelfde als doden<sup>4</sup>); er is bovendien sprake van levensbeëindiging *op verzoek*: de andere vormen van levensbeëindiging ‘niet op verzoek’ die ik hiervoor noemde vallen daarmee buiten de omschrijving.

Maar vallen ze daarmee ook buiten discussie? Tot nog toe noemde ik alleen maar voordelen van het Nederlandse euthanasie-debat, hier stuiten we op een nadeel van zo’n beperkte definitie van euthanasie<sup>5</sup>. De kracht van de omschrijving is tegelijk haar zwakheid. We vermijden wel troebelheid in de discussie door te zeggen dat we dit onder euthanasie verstaan en dat niet, maar we kortwieken daarmee wel een aantal vragen die in het kader van de *algemene* vraag naar levensbeëindiging – in welke vorm dan ook – thuishoren. Vragen als: moet een mens verplicht leven, mag hij ook willen sterven, en stel dat dat mag: mag dat dan altijd of alleen als een mens op zijn uiterste ligt, in de terminale levensfase? Dit soort vragen blijven door de discussie heen spoken, als ze niet *in hun samenhang* gesteld en beantwoord mogen worden. Ook als ze door een analytische definitie buiten de deur zijn gezet, komen ze via een achterdeur toch wel weer binnen. Het probleem van levensbeëindiging op verzoek laat zich niet door een linguïstische ‘verdeel en heers’-strategie oplossen.

Vragen als: moet een mens leven? Mag hij ook dood willen als hij niet meer verder kan? En mag men een mens dan ook helpen sterven? zijn algemene morele vragen rondom het levenseinde, om het even of om het staken van levensverlenging of om het bekorten van leven, om het even of het om met of om zonder verzoek gaat. Zij vragen om een algemeen consistent antwoord; tenminste van hen die er een samenhangende levensbeschouwing op na houden. Christenen doen dat als het goed is. Zij beschouwen het leven van het begin tot aan het eind als een geschenk van God, een gave die tegelijk ook opgave is; en het gebod ‘gij zult niet doden’ maakt hen huiverig voor elke vorm van levensbeëindiging, om het even of zij ‘op verzoek’ geschiedt of niet. De vragen die deze geloofsovertuiging oproept verdienen in al hun breedte te worden gesteld: zij bepalen de inzet en ook vaak de uitkomst van de discussie over levensbeëindiging in het algemeen, en dus ook die van de euthanasie in het bijzonder.

Ik concentreer me daarom in mijn bijdrage op een paar algemene geloofs-

<sup>2</sup> H.M. Kuitert, *Mag er een eind komen aan het bitteren einde? Levensbeëindiging in de context van stervensbegeleiding*, Baarn 1994, 101: ‘het is een dood die er al was, soms zelfs al jaren was, maar niet mocht gebeuren’. Vgl. echter paragraaf 8.

<sup>3</sup> Vgl. H.M. Kuitert, *Een gewenste dood. Euthanasie en zelfbeschikking als moreel en godsdienstig probleem*, Baarn 1981, 29 en idem, *Mag er een eind komen aan het bittere einde?*, 31. De omschrijving stamt van H.J.J. Leenen en is overgenomen door de KNMG in haar verklaring van 1984 en door het *Rapport van de Staatscommissie Euthanasie*, Den Haag 1985. Voor een verwante definitie, vgl. C. van der Meer, *Afscheid van het leven. 20 jaar denken over leven en dood*, Kampen 1990, 131: ‘Euthanasie is een opzettelijke op een voor de betrokkene milde wijze levensverkortend handelen (inclusief nalaten) door of met behulp van een ander dan de betrokkene, in diens belang.’ Vgl. ook H.M. Dupuis, ‘De gevraagde dood’ in: I.D. de Beaufort, H.M. Dupuis (red.), *Handboek Gezondheidsethiek*, Assen/Maastricht 1988, 467: ‘Onder euthanasie verstaan wij: de opzettelijke levensbeëindiging door toediening van een dodelijk middel aan een patiënt, op diens verzoek en in diens belang.’

<sup>4</sup> Al kunnen ze in de stervensfase elkaar naderen omdat ze dan beide causaal de dood tot gevolg hebben, vgl. W. den Toom, *Over de levensduur. Een theologisch-ethische studie over enige medische vragen. Levensverlenging – Euthanasie – Suicide*, 's-Gravenhage 1981, 140v. Vgl. ook A. van den Beld, ‘Doden of laten sterven: maakt het verschil?’ in: R.L.P. Berghmans e.a., *De dood in beheer, morele dilemma's rondom het sterven*, Baarn 1991, 82-103. In paragraaf 8 komen we er nog op terug.

<sup>5</sup> Gesignaleerd door H.M. Kuitert, *Mag er een eind komen aan het bittere einde?*, 14v.

vragen rondom het levenseinde, maak daarover een paar theologische notities die ik tenslotte weer in het beperkte kader van de euthanasie – nog steeds verstaan als ‘het opzettelijk levensbeëindigend handelen door een ander dan de betrokkene op diens uitdrukkelijk verzoek’ – plaats. In de eerste plaats stel ik de vraag aan de orde welke visie christenen, die hun oor te luisteren leggen in de bijbel, in het algemeen zullen hebben op de waarde van het *leven* en de dreiging van de *dood* (paragraaf 2 en 3). Vervolgens stel ik de vraag of het *lijden* dat ons treft gedragen moet worden zoals het ons overkomt (4). Tenslotte kom ik nog op de vraag terug of de God die ons leven beschikt ook het *sterven* beschikt. In het verlengde daarvan wordt tenslotte de vraag naar de morele aanvaardbaarheid van opzettelijke levensbeëindiging op verzoek hernomen (5 en 6).

## 2. ‘Op de hand van de levenden’

Is het leven een heilige plicht ons van Godswege opgelegd? Is het daarom een absolute waarde die onvoorwaardelijke eerbied verdient? Wie zo massief inzet verdient het te worden weersproken. Allereerst breekt zo’n abstract dogma stuk op de werkelijkheid: wie leeft op Olympische hoogten en wie geen ‘leven’ meer heeft, zij leven beiden, maar hoe anders. Leven is geen abstracte waarde, maar een concreet gevulde. Leven heb je niet, je doet het; en je hebt alleen een leven als je er ook iets mee kunt doen. Bovendien: gelovig gesproken is er maar één absoluut heilig en dat is niet het leven, maar de Heer van het leven, God. Leven en dood zijn geen zelfstandige machten, waarvoor wij ons zouden moeten buigen, maar zij buigen zich voor Hem aan wie alle machten zijn onderworpen (Rom. 8, 38vv.; Ef. 1, 20vv.; Col. 1, 16)<sup>6</sup>. Het zesde gebod ‘gij zult niet doden’ is daarom in de bijbel geen absoluut gebod, het is duidelijk gekwalificeerd. Men zou het ook kunnen vertalen met: ‘het verbod om onschuldig menselijk leven opzettelijk te beëindigen’, en wat hier ‘onschuldig’ en ‘opzettelijk’ is, is niet bij voorbaat een uitgemaakte zaak<sup>7</sup>.

Leven is voor gelovigen geen hoogste, absolute waarde. Dat blijkt ook uit het feit dat als God of de naaste in het geding zijn, zij hun leven voor hen kunnen inzetten en zelfs verliezen. Christenen hoeven het leven niet lief te hebben tot het uiterste, tot in de dood, als de zaak van God of de naaste op het spel staat (Openb. 12, 11). Dat gaat op voor uitzonderlijke omstandigheden die uitnodigen tot heroïsch gedrag. Maar ook het gewone leven hoeft men niet tot over het uiterste heen op te rekken: soms is de maat ervan gewoon vol en kan men als een gezegend mens oud en der dagen zat sterven, om dan door God te worden binnengehaald ‘als een garf op haar tijd’ (Job 5:26). Voor gelovigen

kan het leven dus niet de maat van de ethiek zijn. Dat is God zelf en zijn gebod<sup>8</sup>. Een christelijke ethiek kan met het vitalistische principe van de ‘heiligheid van het leven’ of absolute ‘eerbied voor het leven’ (Schweitzer) niets beginnen. Maar betekent dat van de weeromstuit dat het leven er uiteindelijk niet zo toe doet? Dat een mens altijd God nog als troefkaart achter de hand heeft en daarom het levensspel roekelozener kan spelen? Die vrijbrief zouden we hebben als God zelf zich aan het leven ook niets gelegen zou laten liggen.

Maar dat staat haaks op wat we van Hem belijden: dat het Hem om ons leven is begonnen, en dat Hij daarom op gespannen voet met de dood verkeert. Als je het Nieuwe Testament mag geloven: zelfs op voet van oorlog. De dood is in de bijbel immers een kwalitatief begrip: het staat voor de vernietigende macht van de chaos, voor de ontbinding van alle geschapen orde. De dood is niet alleen het einde van het leven, maar wordt als een kwaad, een vloek gekwalificeerd<sup>9</sup>. Het is niet alleen een fysisch, maar ook een metafysisch begrip. Dood en zonde worden dan ook dicht op elkaar geschoven in de bijbel, zo radicaal, dat ze soms zelfs met elkaar worden vereenzelvigd: de dood wordt dan causaal als een gevolg van, als de straf, het loon van de zonde gezien (vgl. Gen. 2, 17; Rom. 8, 23; Jac. 1, 15). Er is discussie over de vraag hoe we die boude bewering nu moeten hanteren: moet men de dood nu in zijn geheel in de hoek van het kwaad schuiven, of moet men zeggen dat de fysieke dood als zodanig bij de ‘goede schepping’ behoort en dat het goed is en conform de bedoelingen van God dat het leven van een mens wordt begrensd (H.M. Kuitert, maar ook K. Barth en E. Jüngel). Dat het kwade hoogstens zetelt in de ontijdige dood, maar niet in het feit van de dood zelf.

Ik wil hier niet in die discussie treden<sup>10</sup>. Ik constateer alleen dat, hoe ver men de band tussen dood en kwaad theologisch ook zal oprekken, zij nooit geheel kan worden verbroken, wil men zichzelf niet over de rand van de christelijke traditie duwen. De dood blijft christelijk gesproken hoe dan ook in de verdachte hoek. De fysieke dood krijgt tekenkarakter: hij staat voor de macht van de boze. Ook al kan men dan verdedigen dat de schepping – met dood en al – goed is, zij zou bijbels gesproken nog veel beter af zijn als hij er niet (meer) was. En als we de bijbel mogen geloven maken we dat zelfs nog eens mee: een nieuwe schepping kan blijkbaar zonder (Rom. 8, 18vv.; Openb. 21, 1vv.). Ook al laten we de directe relatie tussen zonde en dood los, onder de nabijheid van kwaad en dood komen we niet uit. Zij spelen vaak onder één hoedje. Men kan het daarom wel op een akkoordje met de dood gooien, maar

<sup>8</sup> Douma, a.w. 19.

<sup>9</sup> U. Eibach, *Sterbehilfe: Tötung auf Verlangen? Eine theologisch-ethische Stellungnahme zur Frage der Euthanasie*, Wuppertal 1988, 73.

<sup>10</sup> Vgl. H.M. Kuitert, *Anders gezegd*, Kampen 1970; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/2, par. 47.3, ‘Die befristete Zeit’, Zürich 1948; E. Jüngel, *Tod*, München 1978.

<sup>6</sup> Douma, a.w. 18.

<sup>7</sup> Van den Beld, a. art. 101.

men zal nooit vriendschap met hem kunnen sluiten. Hij blijft uiteindelijk een vloek, ook al wordt hij in sommige situaties als een zegen ervaren. Hij blijft een nederlaag, ook al is hij soms welkom.

Ik denk dat dit bij alle klankverschil toch de gedeelde grondtoon moet zijn in het christelijk spreken over de dood: de huiver voor en de schroom tegenover de negatieve macht van de dood. De dood die in het Nieuwe Testament als 'laatste vijand' wordt beschreven (1 Kor. 15, 26) zal nooit tezelfdertijd bagatelliserend als 'een tweelingbroer die je niet zo ligt' (de uitdrukking is meen ik van K. Schilder) kunnen worden binnengehaald<sup>11</sup>. Vanuit het christelijk geloof zal men op de hand van de levenden blijven, ook als het culturele klimaat verschuift naar een zekere herwaardering van de dood. Bij zo'n huiver voor een strenge en bittere dood is dood willen en dood laten gaan wel het laatste wat een mens zal willen, en wat men een mens zal willen laten doen. Ook als men weet dat men er uiteindelijk niet in hoeft te blijven, maar er op vertrouwt dat men er door God doorheen wordt gehaald.

De schrijver en dichter Willem Jan Otten zag kort na elkaar twee t.v.-documentaires over euthanasie. In de eerste werd de kijker een blik gegund in een geriatriesch verpleegtehuis. Als een oude, diep demente vrouw in beeld wordt gebracht, terwijl zij door haar evenzo oude man en een verzorgster moeizaam overeind wordt geholpen, wordt op de achtergrond een citaat uit het inmiddels befaamde essay van H. Drion gelezen, waarin deze een pleidooi voert voor het vrij verstrekken van een pil waarmee men een eind aan zijn leven kan maken. Otten schrijft: 'Het werd je heel moeilijk gemaakt om niet te denken: waarom bestaat dit echtpaar eigenlijk nog? (...) En de filmmakers lieten er met de keuze van hun beelden (van een ziellose bingo-avond, van een conversatiezaal vol doezelende gezichten) weinig twijfel over bestaan: beter dood dan zo. (...) De makers leken alleen maar te registreren, maar ze waren doende een betoog sluitend te krijgen.' De tweede documentaire was van Netty Rosenfeld ('Ik heb mijn oog geslagen op het bed'). Terwijl in de eerste film de oude man gefilmd werd terwijl zijn demente vrouw zijn hand greep, en hij zei: 'Niet zo hard knijpen', zag je bij Rosenfeld, aldus Otten, 'tal van aanrakingen (het was alsof de hele documentaire uiteindelijk daarover ging) *en je wilde ze zien*, zoals die van de vrouw die haar bijna gestorven man heel secuur

11 Vgl. E. Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Frankfurt a/M 1973, 294: 'Die Philosophen, die einem den Tod *mitgehen* möchten, als wäre er von Anfang an in einem da. Sie ertragen es nicht, ihn erst am Ende zu sehen, sie verlängern ihn lieber bis an den Anfang zurück. (...) Die unter ihnen, die sich für Christen halten, vergiften damit den eigentlichen Kern ihres Glaubens, der aus der Ueberwindung des Todes seines Kraft bezog. Jede Widerbelebung, die Christus in den Evangelien gelang, wäre, wenn es nach ihnen ging, sinnlos. "Tod, wo ist dein Stachel?" Er sei kein Stachel sagen sie, denn er ist schon immer da, dem Leben eingewachsen, sein siamesischer Zwilling'. Hier ligt het gelijk van het theologisch verzet tegen de dood van O. Jager, *De dood in zijn ware gedaante*, Baarn 1984 en *Liever langer leven*, Baarn 1984.

zijn lippen schoonveegde.' Otten besluit zijn artikel, waaraan hij de aan E. Canetti ontleende titel 'op de hand van de levenden' meegaf, aldus: '...het wordt bijna van politiek belang wie je uiteindelijk het grootste gezag toekent - hij die weergeeft "wat nu eenmaal het geval is", of zij die werkelijk naar de kleinste bewegingen kijkt'<sup>12</sup>. Ook geloven is zo'n zienswijze, een manier van kijken. Zij speurt in het leven van mensen naar tekenen van God. Juist ook in de kleinste bewegingen. De toneelschrijver Arthur Miller heeft gelijk met zijn uitspraak: 'God is in the details'.

### 3. *Geschonken zelfstandigheid*

Christenen beschouwen God de Schepper als oorsprong en bron van het leven. Leven is een geschenk van God. Wat betekent dat beeld, als we het niet tot een cliché op het geboortekaartje willen laten verworden? In de euthanasie-discussie wordt het idee van het leven als gave meestal uitsluitend benut om zich negatief af te grenzen van het autonomieprincipe: omdat het leven een geschenk Gods is, dáárom mogen wij er niet zelf over beschikken<sup>13</sup>. Daar omheen concentreert zich vaak heel het debat. Naar mijn mening is dat onjuist en jammer. Zo ontgaat ons in de eerste plaats de positieve draagwijdte van de metafoor van het geschenk. Die wordt zichtbaar als we het beeld zien tegen de achtergrond van de relatie die het wil uitdrukken. Dat is - om het in een woord dat de gereformeerde traditie domineert te zeggen -: de *verbonds*-relatie tussen God en mens. God roept de mens tot aanzijn om met hem een verhouding van partnerschap aan te gaan. Een mens is naar zijn wezen op communicatie met God aangelegd. Het verbond vormt ook het model voor onze verhouding tot de naaste. De ethiek is in de bijbel een afgeleide van de Godsrelatie. In de idee van de mens als beeld Gods komt dat pregnant tot uitdrukking. Omdat wij naar zijn beeld en gelijkenis zijn geschapen verheft God ons tot zijn gesprekspartner en kunnen we op een door Hem geschonken voet van gelijkheid met Hem communiceren. Zodra wij daarvan af willen zien doen we onszelf als mens geweld aan: wij schenden het beeld Gods-zijn wanneer we eenzijdig het gegeven partnerschap afwijzen. We weigeren het spel van woord en antwoord; we wensen afstand te doen van onze verantwoordelijkheid (Gen. 3:8). Niet alleen de verbintenis van de *religio*, ook die van de ethiek verkommert in dat geval.

Voor de heilige omgang met God en het verkeer met de naaste is het leven een noodzakelijke voorwaarde. Of men nu vervolgens zegt dat wij uiteinde-

12 NRC-Handelsblad, 19-11-93.

13 W.H. Velema, *Rondom het levendeinde. Ethische en pastorale overwegingen*, Kampen 1971, 18, met een verwijzing naar Rom. 14:7-9.

lijk omwille van het verbond tot aanzijn zijn geroepen of omgekeerd, dat het verbond er is omwille van ons heil, die theologische subtiliteit laat ik hier maar voor wat zij is. Hier is het besef voldoende dat het één (de verbondsrelatie) niet zonder het ander (het leven) kan. Want wie het leven verliest, is niet meer aanspreekbaar. Hij kan niet meer met God verkeren op de door Hem gegeven condities. Hij raakt van God los. 'Niet de doden zullen de HERE loven, niemand van wie in de stilte is neergedaald' (Ps. 115, 17).

Wie het leven als geschenk van God ervaart heeft dus primair het oog op de positieve voorwaarden die God genadevol heeft geschapen voor de communicatie met Hem, niet op de ontkenning van onze morele autonomie. Integendeel: als gave is het leven juist *geschonken zelfstandigheid*; zij impliceert onze morele vrijheid tegenover God. Dat is de tweede reden waarom de metafoor van het geschenk de euthanasie-discussie vaker frustreert dan verrijkt. Zij dient strategisch als apologetisch wapen, maar wordt daarbij bovendien een taalveld binnen getrokken waarin zij niet past. De economie van het geschenk is immers een liefdeseconomie. Die laat zich niet omschrijven in termen van eigendoms- en heersersrecht<sup>14</sup>.

Om duidelijk te maken dat het geschenkkarakter van het leven niets te kort doet aan de menselijke vrijheid maak ik een vergelijking<sup>15</sup>. Veronderstel dat iemand uitzonderlijk veel van je houdt en je iets schenkt. Zijn geschenk is net zo uitzonderlijk als hijzelf, net zo uitzonderlijk als zijn liefde voor jou. Je bedankt hem en zegt: 'Wat een schitterend geschenk!' Maar stel dat je er aan toevoegt: 'Het is natuurlijk schitterend, maar ik kan het niet echt aannemen. Het is van jou en blijft van jou. Ik wil het wel een poosje bij me houden, er een beetje van genieten, maar het blijft van jou.' Wat een belediging voor de gever: een ontvanger die het geschenk niet als het zijne accepteert.

Zo is het denk ik ook met de relatie tussen God en mens. Zij wordt door de liefdesgave van het leven tot stand gebracht. We beledigen mijns inziens de kwaliteit van zijn liefde als we het ons toevertrouwde leven niet voluit als *ons* leven gaan beschouwen. Uit een geschenk volgt geen afhankelijkheidsrelatie, geen onderwerping, geen onderschikking, of het was geen echt geschenk. 'Het ware geschenk brengt een verbondsrelatie tot stand en verdiept die verbondsrelatie' (Pohier). De religieuze taal wordt door de wetten van de liefde beheerst, en niet door die van het eigendom of het recht. God is niet de boekhouder, niet de jurist, Hij is primair de minnaar die in een *levende* betrekking van wederkerigheid met ons wil verkeren. Met alle spel, maar ook met alle hachelijke risico's en strijd van dien. 'Deze strijd' – aldus A.A. van Ruler, die

deze wederkerigheid als 'theonome reciprociteit' omschreef – 'is een worsteling en de worsteling is een toernooi en het toernooi is een liefdesspel en het liefdesspel is een gesprek. Die facetten zitten er allemaal aan. En nog vele meer. En die alle – strijd, spel en gesprek – gaan eindeloos door. Zij strekken zich uit over de gehele levenstijd van een mens. Een beslissing valt alleen als de Geest de dingen een ogenblik dóórdrukt en de mens met de toverstaf van zijn almachtige kracht aanraakt.'<sup>16</sup>

Uiteindelijk geeft God de doorslag. En als Hij dat doet moeten wij overstag. Hij speelt met ons een spel waarvan Hij de voorwaarden en de regels heeft bepaald. Maar één van die regels is paradoxalerwijs dat Hij met ons op voet van gelijkheid wil verkeren. Het juridische beginsel van het recht op zelfbeschikking en de niet minder juridiserende theologische ontkenning daarvan – het beroep op de 'eigendomsrechten' van God – is ten enenmale ongeschikt om christelijk over de verhouding tussen God en mens te spreken, ook niet als die mens op zijn einde is. Wij spreken vaak zo weinig geestelijk van wat er tussen God en mens als verbondspartners gebeurt.

Het recht op zelfbeschikking verdient mijns inziens binnen het geëigende juridische kader alle steun, ook vanuit het christelijk geloof: het is immers niet tegen God gericht, maar grenst de bevoegdheden van de arts, de medische ethiek en van de familie enerzijds af tegen die van de patiënt anderzijds: hij – en dús niet de anderen – mag uiteindelijk uit maken wat er met hem gebeurt. En zo'n bufferzone in het recht is hard nodig, om te voorkomen dat er met iemands leven aan de haal wordt gegaan en hij de inzet wordt van allerlei angsten of belangen van derden<sup>17</sup>. Hier wordt dus niet 's mensen grenzeloze willekeur gelegitimeerd, maar wordt er paal en perk gesteld aan de eventuele grenzeloze willekeur van ánderen. Ook christelijk gesproken moeten derden met hun vingers afblijven van het onvervreembare geheim dat een mens met God heeft. Wie deze juridische zelfbeschikking tegen 's mensen verhouding tot God uitspeelt, maakt zich schuldig aan een categoriefout: hij verwacht religie met recht. Zelfbeschikking als morele waarde blijft echter minder geschikt om christelijke ethiek mee te bedrijven. Het christelijk mensbeeld dient eerder communicatief in termen van verantwoordelijkheid te worden omschreven, dan individueel in termen van autonomie. Wie het leven als een geschenk ervaart, zal het ook conform de intentie van de Gever willen leven. Christelijke ethiek is daarom eerst een ethiek die luistert, voordat zij spreekt.

Men moet hier echter geen valse tegenstellingen scheppen. Immers, juist

<sup>14</sup> Den Toom, a.w., 74.

<sup>15</sup> Ontleend aan J. Pohier, *Theologie van de euthanasie* (ongepubliceerde lezing Faculteit der Godgeleerdheid Rijksuniversiteit Groningen, 10/3/1993).

<sup>16</sup> A.A. van Ruler, 'Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt' (1961), in: idem, *Theologisch Werk*, I, Nijkerk 1969, 186.

<sup>17</sup> Kuitert, *Mag er een eind komen aan het bittere einde?*, 73.

omdat de relatie met God een verbondsrelatie is, wordt zij gestempeld door *vrijheid*. Liefde en trouw kunnen niet worden afgedwongen, maar gedijen alleen in onderlinge vrijheid. In Christus kan, als we de apostel mogen geloven, ons zelfs de zonde niet meer van die vrijheid afhouden (Gal. 5:1). Deze christelijke vrijheid is het werk van de Geest die in ons woont. Ik haal nogmaals Van Ruler aan, en constateer hoe terughoudend en bang wij geworden zijn om die vrijheid – en waarom zouden we met hem niet van ‘autonomie’ spreken? – te benadrukken: ‘Door de Geest komt er evidentie in de verhouding van God en mens en in het heil. Het gaat daarom niet alleen toe op de wijze van de autoriteit, maar ook op de wijze van de autonomie: een mens moet de dingen zelf inzien en ook willen, anders kan hij niet behouden worden’<sup>18</sup>.

Door de strategie van sommige theologen om tegen het ‘humanistische Verlichtingsprincipe’ van de autonomie de religieuze theonomie als tegenzet in het geding te brengen, wordt de aandacht voor de geestelijke zelfstandigheid van de mens in het verkeer met God ten onrechte veronachtzaamd. En als Van Ruler gelijk heeft met zijn stelling dat God een mens zo voor vol aanziet, dat Hij zelfs de beslissing over zijn eeuwig heil aan diens vrijheid overlaat<sup>19</sup>, zou God dat dan ook niet doen als de beslissing om te sterven in het geding is? Gods voorzienig bestel maakt van ons geen marionetten. Het maakt ons tot medespelers in het theater van de wereld, ook daar waar het ons eigen lot betreft. Het *gebed* is van deze dynamische wederkerigheid bij uitstek de uitdrukking en het geëigende medium. Het is de plek waar een mens zijn afhankelijkheid van God kan beleven, maar ook zijn mondigheid; de plek waar hij allereerst luistert naar wat God met hem voorheeft, maar waar hij tegelijk wordt uitgedaagd om eigenstandig tot God te spreken. Ook als dat soms betekent (ik denk aan Job): God tégen te spreken.

Wat betekent dit geloofsinzicht nu voor de vragen rondom het levenseinde? Ik meen dat, ook als een mens voor zijn einde staat, hij zijn vrijheid en verantwoordelijkheid tegenover God moet waarnemen. De wederkerigheid waarin een mens met God verkeert wordt niet beëindigd als het leven ten einde loopt. Ook dan is hij een verantwoordelijk wezen, op vrije communicatie met God aangewezen. En dan kunnen er situaties komen, waarin een mens biddend, dat wil zeggen: luisterend naar en vechtend met God – en hier zal de pastor zijn rol hebben te vervullen – tot de overtuiging komt dat zijn leven voltooid is<sup>20</sup>. Dat het verhaal van zijn leven met God uitverteld is. Dan kan

<sup>18</sup> Van Ruler, a.w., 181v.

<sup>19</sup> Vgl. idem, 182: ‘...in het hart valt evenzeer een beslissing als op Golgotha viel. In de Geest laat men de mens tolerant de vrijheid om verloren te gaan.’

<sup>20</sup> P.J. Roscam Abbing, *Toegenomen verantwoordelijkheid. Veranderende ethiek rond euthanasie, eugenetiek en moderne biologie*, Nijkerk 1972, 35.

het moment komen dat hij mag bidden om te mogen sterven. Dat besef: ‘Ik heb genoeg geleefd, nu mag ik sterven’ is dan geen vrucht van eigenzinnige opstand tegen het voorzienige beleid van God, maar van innerlijk verkeer met God (vgl. Fil. 1, 21).

In welke omstandigheden deze doodswens mag worden uitgesproken, daarover is nog niets gezegd. Ook de vraag of anderen bewust en actief mogen ingrijpen om aan deze doodswens gehoor te geven, is daarmee nog niet beantwoord. Hier gaat het me alleen om het veilig stellen van het principe: soms mag een mens dood willen.

#### 4. Tot de laatste druppel?

Ik maak hier een moment pas op de plaats om te constateren dat ik de hamvraag die de theologische ethiek theologisch maakt: ...en wat vindt God ervan? (zie 1), hier niet beantwoord met behulp van een directe verwijzing naar de Voorzienigheid die zich souverain over onze hoofden heen voltrekt. Evenmin met een verwijzing naar de orde van de natuur, waarin God zijn wil zou hebben vastgelegd. Ik wil daarmee voorzienigheid of natuur niet volledig diskwalificeren als instrument van de soevereine wil van God. Ik zou niet weten hoe we dat zouden kunnen zonder aan zijn God zijn te kort te doen. Ik wil hen echter wel op hun plaats zetten, als het om de vraag gaat hoe we die wil van God *kennen*. En dat is duidelijk: een tweede plaats (vgl. art. 1 NGB). De natuur zit in het reservebankje van het gelovige spel dat de mens speelt met God. Zij bepaalt uiteindelijk noch de regels, noch de uitkomst ervan, maar wordt door God hoogstens op afroep ingezet. En zelfs als de natuur aan zet is, souffleert God vanuit de zijlijn.

De uitkomst van het verbondsspel is Gods geheim; de regels ervan probeert de christelijke gemeente echter in gesprek met de bijbel al tastend op het spoor te komen. Zorgvuldig onderscheidend tussen God en het lot. Biddend op zoek naar de Stem in het anonieme gebeuren. En al zou het best zo kunnen zijn dat het gebeuren zelf, datgene wat ons ongevraagd overkomt, uiteindelijk toch strookt met de wil van God (God is groter dan wij denken), het blijft een inzicht van eschatologisch kaliber, dat ons eerst op de jongste dag is gegund. Tot zolang tasten we in het schemerduister omtrent de wil van God. Tot zolang is een ethiek van heldere scheidlijnen tussen wat goed is in de ogen van God en wat kwaad onmogelijk. Tot zolang kunnen we ons daarom beter oriënteren op het verlichte gelaat dat God ons in Jezus heeft toegewend. Onze ethiek niet op het blinde gebeuren enten, maar op het bekende gebod. Of, om met een oud onderscheid te spreken: niet op Gods ‘wil des besluits’ koersen, maar op ‘zijn wil des bevels’. Wat we van God weten is niet veel, maar wat we in de christelijke traditie wel van Hem menen te weten is in elk geval voldoende om ons niet als een speelbal te hoeven laten overleveren aan wat de natuur

of de geschiedenis ons pardoes in de schoot werpt. Dat geldt ook als het ons eigen lijden, onze persoonlijke dood betreft.

Hoe nu met de stelling dat ons dat lijden uit Gods hand wordt toebedeeld? Legt God dan niet de ziekte op? Is ziekte niet een beproeving, waar we de handen niet van af mogen trekken? Heeft zo ook niet het meest zinloze lijden een zin? Moeten wij ook niet met Job het kwade uit Gods hand aanvaardden? In navolging van Jezus de lijdensbeker tot de laatste druppel legen<sup>21</sup>?

Dat God ook met kromme stokken recht slaat, hoeven we niet uit te sluiten. 'God moves in a mysterious way' (vgl. Gez. 447). De kloeke stelling dat God niets, maar dan ook niets met het lijden van doen heeft is helder en aantrekkelijk, maar de prijs van deze 'Kushner-theologie'<sup>22</sup> is hoog, te hoog. Het Góð zijn van God verschrompelt zo zienderogen: God wordt een godje, dat het uiteindelijk tegen het kosmische geweld aflegt en er ook niets aan kan doen dat het gebeuren een voor mensen soms pijnlijk en tragisch verloop krijgt<sup>23</sup>. Ook al komt hun relatie onder hoogspanning te staan, God de Verlosser kan niet straffeloos geheel en al van de Schepper worden ontkoppeld, zonder dat daarbij de christelijke traditie uiteenvalt.

Maar hoe zit het dan wel, tussen God en het lijden? We worden er in de christelijke traditie niet veel wijzer van. We tasten in het schemerduister, en kunnen in plaats van te speculeren ons opnieuw beter oriënteren op het licht dat ons wel is geschonken. Met Luther, met de Heidelbergse Catechismus (zondag 10) vluchten van de beschikkende God naar de Vader van Jezus Christus. Om dan te horen dat Jezus zelf niets van een oorzakelijk verband tussen zonde en lijden wil weten (Luc. 13, 1; Joh. 9:1; vgl. 2 Kor. 12, 7). Om dan te constateren dat er in zijn navolging op lijden gerekend moet worden en dat dat lijden gedragen moet worden (vgl. 1 Petr. 3:13-17); maar dat dit lijden (het lijden als christelijke *daad*) moet worden onderscheiden van het lijden dat mensen ongevraagd en in het algemeen overkomt (het lijden als menselijk *lot*). En dat, mocht het zo zijn dat het lijden-als-lot toch door sommigen als een door God opgedragen last wordt ervaren, dit dan nog een conclusie is die hoogst persoonlijk blijft en die men niet algemeen en bindend aan anderen kan opleggen<sup>24</sup>. We weten in het geloof eenvoudig te weinig van het lijden, om

21 Vgl. Douma, a.w., 27, 34.

22 Vgl. H. Kushner, *Als 't kwaad goede mensen treft*, Baarn 1983.

23 Zo terecht H.M. Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*, Baarn 1992, 102v.: 'Van God blijft niets meer over dan een tandeloze tijger, een God zonder macht, een God die net zoveel kan als wijzelf. Wat willen we nog met zo'n God?' Vgl. voor eenzelfde kritiek ook E. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989, 105.

24 Vgl. S. Hauerwas, *Naming the Silences. God, Medicine and the Problem of Suffering*, Edinburgh 1993, 84vv. Calvijn was daar veel minder terughoudend in. Vgl. *Institutie* III.8.1; 8.2; 8.4; 8.6 en de terechte kritiek van Den Toom, a.w., 118v.: 'Hij heeft de mensen op deze wijze echter niet op een werkelijk evangelisch spoor gezet. Hij wil teveel verklaren. Het bijbels verzet tegen de ziekte noemt hij niet. Exegetisch wordt hier ook te weinig onderscheid gemaakt in soorten lijden.'

ten aanzien van oorzaken en redenen meer dan gissingen te kunnen doen<sup>25</sup>. We weten wel zeker dat Jezus het opnam tegen lijden en dood, en zich in zijn genezingen hardnekkig verzette tegen de doem die de ziekte legde op mensen. Zodat we kunnen concluderen dat niet metafysische speculatie, maar alleen daadwerkelijke barmhartigheid het legitieme christelijke antwoord op ziekte en lijden is<sup>26</sup>. Het christelijk geloof (in elk geval in de reformatorische traditie) weet meer van de zonde dan van het lijden<sup>27</sup>. Het is waar, al geeft het geloof geen antwoord op het waarom van het lijden, men kan desondanks zeggen dat het op zijn minst het lijden in een hoopvol perspectief zet (Rom. 8, 18). Dat zou kunnen betekenen dat sommigen het ook beter verdragen kunnen; zelfs dat sommigen er méér van verdragen kunnen dan anderen. 't Zou kunnen dat een mens maximaal-menselijk is in het verduren van zgn. onmenselijk lijden, dat hij zijn 'grandeur' juist bewijst in het verduren en verdragen van zijn misère<sup>28</sup>. Het zou kunnen, inderdaad. De spanwijdte van het christelijk geloof is breder dan die van een activistische genotscultuur, die met haar techniek de illusionaire uitbanning van alle pijn en lijden tot doelstelling heeft verheven. De christelijke traditie heeft niet alleen weet van zelfverwerkelijking, maar ook van passiviteit en offer, zij kijkt verder dan de eendimensionaliteit van een consumptiecultuur, en heeft kennis van de hoogten en diepten van het bestaan – het is misschien allemaal waar. Maar tegelijk snuif ik een vleugje vals pathos en onheuse apologetiek op in dit soort heroïsche taal<sup>29</sup>. Alsof christenen een hogere pijngrens zouden (moeten) bezitten dan anderen; alsof zij ook daarin geen kind van hun tijd en hun cultuur zouden mogen zijn<sup>30</sup>. Wij hoeven niet voor Messias te spelen; Jezus' middelaarschap is uniek.

25 'Das Rätsel inwiefern wir es in schwerster Not doch mit Gott zu tun haben, vermag das theologische Denken nicht zu lösen' (Eibach, a.w. 81).

26 Vgl. Kuitert, *Mag er een eind komen aan het bittere einde?*, 85.

27 Vgl. J. Tennekes, *De onbekende dimensie. Over cultuur, cultuurverschillen en macht*, Leuven/Apeldoorn 1990, 53. Tennekes maakt in navolging van de Engelse antropoloog Horton een onderscheid tussen verklarenskennis en zingevingkennis in religies, en stelt vast dat 'de christelijke boodschap bovenal wordt beheerst door het zoeken naar zingeving en veel minder door een zoeken naar verklaringen voor gebeurtenissen als ziekte en tegenslag met de bedoeling meer grip op die gebeurtenissen te verkrijgen. Die tweede categorie vragen is weliswaar niet afwezig (...) maar dit streven speelt niettemin in de christelijke boodschap een secundaire rol.'

28 Roscam Abbing, a.w. 43.

29 Vgl. bijvoorbeeld de tegenstelling die Eibach maakt tussen een (christelijke) ethiek van het pathische tegenover een (seculiere) ethiek van het handelen, en zijn conclusie: 'Unsere Humanität wird sich weniger an einer Moral der Autonomie und Selbstverwirklichung als vielmehr daran erweisen, inwieweit wir bereit und fähig sind, die Leidensgestalt des Menschen in unserem Denken, Fühlen und Handeln anzunehmen ins private und gesellschaftliche Leben zu integrieren', Eibach, a.w. 197v.

30 Vgl. in dit verband het dubieuze slot van Douma, a.w. 51. Hij voert de christen in het veld, die dankbaar pijnstillers zal aanvaarden. Maar 'zijn vreugde is groter over de sanerende kracht van het evangelie dat hem verlost van de geestelijke benepenheid, die het doek wil laten vallen bij de dood. Wie het dáár wil laten vallen benevelt zichzelf en zijn naaste. Ook dat is een soort *Opium* des Volkes dat de mens vervolgens gemakkelijk doet haken naar euthanasie (...). Vanuit onze geestelijke gezondmaking in Christus zullen wij veel kunnen verwerken wat anders ondraaglijk, zinloos en niet-menswaardig gaat heten.'

En als wij van God geloven dat Hij geen sadist is, hoeven wij ook geen masochisme van onszelf te verwachten. God is uit op ons heil, leer ik van Jezus, en niet op onze ondergang. En al gaat Hij daarbij soms weinig zachtzinnig met ons om, op grond van die geloofsovertuiging kom ik tot het oordeel dat geen mens ondraaglijk leed hoeft te dragen: daaronder bezwijkt een mens, en daarmee wordt hij afgebroken. Maar wat is ondraaglijk? Ik weet het niet. Want wie durft het portie lijden dat door anderen moet kunnen worden gedragen, voordat het als ondraaglijk mag worden bestempeld, te bepalen? 'Al wat men van zichzelf eist, eist men van een heilige, maar wat men van de Ander te eisen heeft is altijd veel minder' (E. Levinas). Wij moeten ook niet voor God zelf willen gaan spelen.

In de christelijke traditie is het perspectief van een totale uitbanning van alle dood en elk lijden zo ver weg, dat het als een eschatologische werkelijkheid wordt beschouwd (Openb. 21). Of om het seculier te zeggen: als een utopie. Dat is zeker een reden voor cultuurkritiek op hen die denken dat een leedvrij en pijnloos bestaan haalbaar is. Maar dat neemt niet weg dat juist vanuit het geloof in de genezende barmhartigheid van Jezus alles op alles moet worden gezet om een *ontijdige* dood en *nodeloos* lijden te voorkomen<sup>31</sup>. Een pijnstillers is een Godsgeschenk.

### 5. Voorwaarden voor levensbeëindiging

Een voorlopige balans opmakend, kom ik tot de volgende conclusies:

(1) een mens heeft niet een onvoorwaardelijke plicht tot leven. Niet het leven is de hoogste waarde, maar de verbondsgemeenschap met God; een mens kan binnen dat partnerschap gelovig biddend en luisterend tot de conclusie komen: mijn leven is voorbij; ik kan het weer teruggeven aan de Gever;

(2) een mens mag zich verzetten tegen het nodeloos lijden dat hem overkomt; een christelijke ethiek van barmhartigheid zal zelfs actief werk maken van dat verzet.

Tegen die achtergrond stel ik nu de twee vragen, waar het bij euthanasie (als 'opzettelijke levensbeëindiging op verzoek') tenslotte allemaal om draait:

(1) als een mens op een gegeven moment dood mag willen, wanneer dan wel? Op welk moment en onder welke omstandigheden staan wij elkaar moreel en godsdienstig toe om te zeggen: ik geef mijn leven terug aan mijn Schepper? Wij vragen hier naar de voorwaarden waaronder een verzoek tot levensbeëindiging in het algemeen moreel aanvaardbaar zou zijn;

(2) welke rol hebben in dat geval daarbij de anderen, met name de artsen?

Hebben zij de morele plicht dan wel de morele vrijheid om een mensenleven (op dat ogenblik en onder die omstandigheden) ook opzettelijk en bewust te beëindigen?

Hier is dan tenslotte de eigenlijke vraag naar *euthanasie*, de opzettelijke levensbeëindiging op verzoek, in het geding. We vragen naar de voorwaarden waarvan het medische handelen bij levensbeëindiging op verzoek moet voldoen, wil het moreel aanvaardbaar zijn.

Beide vragen zijn bijzonder complex. Ik kan hier bij lange na niet op alle implicaties ingaan. Ik wil slechts een paar opmerkingen maken in het verlengde van de hierboven gemaakte theologische notities.

In de euthanasie-discussie tekent zich een consensus af over een aantal voorwaarden waaronder levensbeëindiging aanvaardbaar wordt geacht. Ik noem ze kort<sup>32</sup>, en maak er een paar opmerkingen bij, vanuit het perspectief van het christelijk geloof.

Er moet onder meer sprake zijn van (1) *ongeneeslijk* lijden, waarbij de arts aan het eind van zijn latijn is. De geneeskunst, verstaan als het handelen dat mensen 'helpt te ontkomen aan het kwaad van ziekte, lichamelijke gebreken en dood'<sup>33</sup>, kan niet meer worden uitgeoefend, zonder contraproductief te worden. Van lijden opheffen kan in zo'n geval geen sprake meer zijn, alleen van lijden verzachten. Ook als dat lijden verzachten betekent (opzettelijk of bij gevolg, dat is dan nog de vraag): de dood bespoedigen. Ook al is een arts uitbehandeld, hij mag dan niet zomaar wegllopen: zijn verantwoordelijkheid eindigt niet, waar genezen niet meer mogelijk is.

Deze voorwaarde impliceert als een aanvullende eis (2) dat euthanasie alleen binnen de *context van de geneeskunde*, door een behandelend arts die daarbij niet over een nacht ijs gaat maar aan alle zorgvuldigheidseisen (waaronder het overleg met collega's) voldoet, kan worden uitgevoerd. Beslissing tot en uitvoering van euthanasie zijn voorbehouden aan artsen; niet de familie, niet de naaste omgeving, niet het stelsel van gezondheidszorg, niet de maatschappij als geheel (ik denk weer aan nazi-Duitsland) mag met het leven van anderen wegllopen omdat het bijvoorbeeld te lastig, te duur of 'lebensunwert' zou zijn.

Er moet bovendien sprake zijn van (3) een *ondraaglijk* lijden. Een bijzonder moeilijke voorwaarde, want – zo zagen we – wie geeft aan wat ondraaglijk is? Maar aan de voorwaarde als zodanig ontkomen we niet, ook niet vanuit gelovig standpunt. Hoe het precies zit tussen God en het lijden, weten we als christenen niet, maar wie leeft ontkomt niet aan leed. Vandaar dat we het on-

31 Vgl. S. Hauerwas, *Suffering Presence. Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped and the Church*, Notre Dame 1978.

33 Aldus een omschrijving van H.M. Kuitert, *Mag alles wat kan? Ethiek en medisch handelen*, Baarn 1989, 26, 37.

32 Voor een bredere behandeling, vgl. Van der Meer, a.w. 138vv.



vermijdelijke lijden op de koop toenemen, er een zin in zoeken, het in het perspectief van ons Godsgeloof plaatsen; en vandaar dat we het vermijdelijke leed bestrijden, in het spoor van de genezer Jezus. Maar het ondraaglijk leed dragen? Voorzover we in Jezus Christus iets van God menen te weten, kan dat niet zijn bedoeling zijn. Vandaar dat we ook vanuit het perspectief van het geloof kunnen onderschrijven dat het niet de plicht van de arts is om een ondraaglijk lijden in stand te houden. Laat het dan duidelijk zijn: dit is een voorwaarde voor levensbeëindiging. Want in het geval van ongeneeslijk, ondraaglijk lijden blijft er nog maar één uitweg over: de komst van de dood helpen bespoedigen, iemand helpen sterven, en wel op een draaglijke, 'milde' wijze.

Vervolgens de meest cruciale voorwaarde, die al in de definitie van euthanasie zit opgesloten: er moet (4) sprake zijn van een *verzoek* om levensbeëindiging: de patiënt moet uitdrukkelijk de wens te kennen hebben gegeven te willen sterven. Dat verzoek moet o.m. consistent en bij herhaling worden gedaan, opdat de arts er van overtuigd is dat hier sprake is van een duurzaam verlangen om te sterven. Deze voorwaarde wordt meestal niet voor niets het eerst genoemd, omdat zij doorslaggevend wordt geacht: niemand mag over andermans leven beschikken; de beslissing tot de dood is een persoonlijk en onvervreemdbaar recht.

In christelijk-orthodoxe kring wordt wel geconstateerd dat de wagen hier al op het verkeerde spoor staat: hier wordt het humanistische recht op zelfbeschikking als hoogste morele waarde geponeerd, terwijl voor een christen geen mens eigenmachtig over zijn leven mag beschikken. In het bovenstaande heb ik verdedigd dat hier een schijntegenstelling wordt gemaakt. Het zelfbeschikkingsrecht is geen vrijbrief voor persoonlijke willekeur, maar biedt in de eerste plaats een juridische bescherming tegen de willekeur van anderen; bovendien behoort mijns inziens vanuit het christelijk geloof niet de onderwerping aan God, maar de vrijheid van de geschonken zelfstandigheid binnen de verbondsrelatie met God te worden benadrukt. Ik meen dan ook dat deze eerste voorwaarde 'op verzoek' eerder theologische ondersteuning dan verzet verdient. Een mens kan biddend tot, luisterend naar, vechtend met God tot de conclusie komen: het is genoeg geweest. Anderen kunnen de rol van gesprekspartner in dat beraad vervullen, maar pastoraal kan men niet anders dan tenslotte de uitkomst van dat gelovig beraad respecteren. De uitkomst van de gelovige vraag 'wat wilt Gij dat ik doen zal?' en van de seculiere verklaring: 'ik doe wat ik wil' zal uiteindelijk misschien niet verschillen. De inzet en de intentie vanuit een geloofshouding zijn echter wezenlijk anders. Hier is niet de autonomie de hoogste waarde, maar de reciproke theonomie. De vraag die wordt gesteld is niet: wat heb ik nog aan het leven, of: wat heeft het leven mij nog te bieden, maar: wat heeft God nog met mij in dit leven voor? Héeft Hij nog wel iets met me voor? Het pastorale gesprek en het gebed en

niet de autonome wil van de patiënt geven hier de doorslag. Maar deze radicaal verschillende geloofscontext en -achtergrond neemt niet weg dat men in beide gevallen tot eenzelfde slotsom kan komen: 'niets'. Het is duidelijk dat het dan om het laatste, allerlaatste woord gaat dat een mens kan uitbrengen. En toch kan dan de innerlijke overtuiging zich nestelen dat God werkelijk een punt achter zijn aardse verhaal met hem heeft gezet. En niet een komma of een punt-komma. Dat een mens tot deze conclusie mag komen, heb ik hierboven verdedigd: het leven als gave impliceert geschonken zelfstandigheid, en dat niet alleen midden in het leven, maar ook als het op zijn eind loopt. Op grond van deze overwegingen meen ik dat een arts die het verzoek van een ongeneeslijk zieke patiënt om hem te helpen bij het sterven honoreert, niet bij voorbaat moreel onaanvaardbaar handelt. Maar de overtuiging respecteren dat het levensverhaal is uitverteld is één ding; helpen er ook daadwerkelijk een punt achter te zetten is een ander. Ondraaglijk, ongeneeslijk lijden is een noodzakelijke voorwaarde voor het moreel aanvaardbaar zijn van euthanasie. Maar is het ook een voldoende waarde?

#### 6. 'als zyn uurtje gekomen is...'

Hier aarzel ik sterk. Ik meen daarom dat er nog een voorwaarde aan levensbeëindiging op verzoek moet worden toegevoegd. Zij wordt niet door iedereen gedeeld en is ook niet zonder problemen. Desondanks denk ik dat er redenen zijn om er aan vast te blijven houden. Zij behelst (5) dat het *sterven nabij* moet zijn. De verwachting van een spoedige dood moet reëel zijn, de patiënt bevindt zich in een voortgeschreden stadium van de terminale fase en staat oog in oog met de dood<sup>34</sup>. Levensbeëindiging op verzoek is mijns inziens alleen aanvaardbaar als zij plaats vindt in het kader van stervensbegeleiding.

Voor deze voorwaarde zijn mijns inziens twee redenen aan te voeren, een algemene geloofsoverweging en een morele afweging van met name de arts. In de eerste plaats: hoe weet een mens of het gesprek met God, waaruit zijn leven bestaat in zijn aardse vorm, werkelijk voltooid is? Hoe kan hij er zeker van zijn, dat God er van zijn kant echt een punt achter heeft gezet? Zodat wij er van onze kant uit ook een punt achter mogen zetten? Wanneer – om met Van Ruler te spreken – heeft de Geest de dingen een ogenblik dóórgedrukt en de mens met de toverstaf van zijn almachtige kracht aangeraakt? Wanneer

<sup>34</sup> Onderscheid kan dan nog worden gemaakt tussen een pre-terminale en een terminale fase (= stervensproces) enerzijds en een stervensfase anderzijds. In de pre-terminale fase is de patiënt naar heersend medisch inzicht ongeneeslijk ziek, terwijl het sterven nog niet afzienbaar op handen is; in de terminale fase zal de patiënt binnen afzienbare tijd overlijden. De stervensfase daarentegen duidt op het laatste stadium van het stervensproces. De grenzen zijn hier echter vloeiend en buitengewoon moeilijk helder te trekken.

valt de beslissing? Hierboven heb ik gezegd: een mens kan biddend en luisterend tot de overtuiging komen dat het met hem gedaan is. Maar hoe wordt hier subjectivisme en willekeur voorkomen? Hoe zorgen we dat we onszelf niet voor de gek houden, gelóvig voor de gek houden? Hoe voorkom je dat christelijke ethiek zich diskwalificeert als een vorm van oncontroleerbaar decisionisme of intuïtionisme? Ik denk dat we er dan niet aan ontkomen om toch even de natuur uit het reservebankje van het verbondspel tussen God en mens te halen en zijn bescheiden partijtje mee te laten blazen. Met zijn relatieve 'objectiviteit' onze gelovige subjectiviteit te laten ondersteunen.

De natuur is niet identiek met de wil van God. Soms lijkt zelfs het tegendeel het geval te zijn. Immers, de natuur brengt ook lijden, soms ondraaglijk. Dan speelt zij onder één hoedje met het kwaad en staan we met God tegenover haar. De natuur is als ethisch doorslaggevend *argument* daarom ten enenmale ongeschikt<sup>35</sup>. Zij kan ook rondom het levenseinde niet als een direct teken van Gods handelen worden geïnterpreteerd. Niet alleen omdat zij altijd een vat vol tegenstrijdig goed en kwaad is, maar bovendien is – als het het levenseinde betreft – dat wat wij voor een 'natuurlijke dood' uitgeven vaak het ultieme gevolg van menselijk medisch-technisch handelen. Wie in een ziekenhuis sterft, sterft een medisch uitgestelde, in elk geval een medisch geassisteerde, en geen 'natuurlijke dood'.

De dubbelzinnige en onzuivere taal van de natuur is dus bepaald niet identiek met de stem van God. Maar al duidt het sterven niet direct op Gods handelen, we kunnen minstens zeggen dat het wel het *einde* van Gods aardse handelen met een mens betekent: als een mens stervende is, als zijn vitale lichaamsfuncties het in een voortschrijdend en onomkeerbaar proces daadwerkelijk begeven, dan en alleen dan weten we het zeker: het is afgelopen, God is aan het slot van zijn verhaal met deze mens gekomen. Hij heeft zijn beslissing doorgedrukt. Er is over ons beschikt.

Het zou natuurlijk best zo kunnen zijn dat dat verhaal al eerder tot een eind gekomen is, dan op het moment dat een mens het *fysiek* ook opgeeft. De patiënt was er wellicht zelf al zeker van. Zijn leven kan bijvoorbeeld hopeloos vastgelopen zijn, en als een grote mislukking worden ervaren. Verder leven biedt niets dan kwelling. Dan kan men psychisch ondraaglijk lijden, maar fysiek gezond zijn (ik denk aan de 50-jarige vrouw uit Ruinen die met hulp van de psychiater B.E. Chabot in 1991 een eind aan haar leven maakte).

Maar wie durft in dit schemergebied heldere morele lijnen te trekken in het geheim dat God met elk mens onderhoudt? Hier moet een ethiek die in de we-

derkerigheid van het geloof aan Góð het beslissende en laatste woord wil geven ('Ik mag van God sterven') zich naar mijn mening veel terughoudender opstellen dan een ethiek voor wie de autonomie de doorslag geeft ('ik wil dood'). Het gelovig luisteren wordt buitengewoon moeilijk, het eenduidige antwoord blijft uit. Maar ook als men dan tenslotte tot de conclusie gekomen is dat verder leven (ook van God, of desnoods: ondanks God) niet meer hoeft, dan kan en mag men van een ander niet verwachten dat hij of zij in dit 'toernooi' (Van Ruler) met God als scherprechter binnentreedt. Niet de wens van de patiënt maar de wil van God is immers doorslaggevend voor een gelovige moraal. En hoe zou men voor een ander kunnen beslissen dat God niets meer met hem of haar wil, dat Hij hier is uitgecommuniceerd? Hoe aan het tussengebied van 'weten dat iemands dagen geteld zijn' en 'het proberen om desondanks die dagen te vullen met leven' geen betekenis en waarde meer toe te kennen? Toen de psychiater F. van Ree, als waarnemend directeur van het psychiatrisch ziekenhuis Vogelenzang, vertwijfeld reageerde op de zelfdoding van een psychotisch meisje dat hij onder behandeling had (zij sprong voor de trein), zei de politieagent die hem het bericht bracht iets wat hem, naar zijn zeggen, altijd is bijgebleven: 'Dokter, u bent Onze Lieve Heer niet'. Van Ree voegt er aan toe: 'Hij had gelijk. Wij hebben het leven van de medemens niet volledig in de hand'<sup>36</sup>.

Wie gelooft dat God de dood als vijand beschouwt, probeert hem op zijn minst zo lang mogelijk buiten de deur te houden. Doodgaan is wel het laatste dat een mens moet doen, het laatste ook dat je een mens moet willen laten doen. Op de hand van de levenden is men alleen als men dat ook tot het uiterste is. Op grond van deze overwegingen blijft mijns inziens een wezenlijk onderscheid in morele beoordeling van euthanasie enerzijds en hulp bij zelfdoding anderzijds op zijn plaats.

Maar als God over ons leven heeft beschikt als wij stervende zijn, beschikt hij dan ook niet over het *moment* van het sterven? Het zou best eens kunnen, we sluiten het niet uit. 'Mijn tijden zijn in uw hand' zegt de psalmist (Ps. 31, 16). '...als zyn uurtje gekomen is/en dan sullen alle Doctoren van de werelt zyn leeftydt niet een uurtje konnen verlengen', dichtte Wilhelmus à Brakel in de 18e eeuw<sup>37</sup>. Ik denk dat de psalmist noch de dichter konden bevroeden hoe ver het leven dankzij de techniek ooit nog eens zou kunnen worden opgerekt. Het medische kennen en kunnen heeft er toe bijgedragen dat de 'natuurlijke

36 Interview *Nieuwsblad van het Noorden*, 4/12/1993.

37 'Godt bepaelt een eyders leeftydt, eerder sal hy niet sterven/langer sal hy niet leven/Op sulken plaetse/op sulken maniere sal hy sterven/als Godt het besloten heeft/soo lange sal Godt hem voetsel ende deksel geven/soo lange sal Godt zyn lichaem in staet bewaren/als zyn uurtje gekomen is/en dan sullen alle Doctoren van de werelt zyn leeftydt niet een uurtje konnen verlengen'. Geciteerd bij E.J. Beker, K.A. Deurloo, *Het beleid over ons bestaan. Vragen en verwijzingen rondom de voorzienigheid*, Baarn 1978, 85.

35 Zie F. de Lange, 'Leert de natuur ons mores? Het natuurbegrip in de ethiek', in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, jaargang 46, nr. 1 (januari 1992), 34-50.

dood' in veel gevallen heel lang buiten de deur kan worden gehouden. En dat is een zegen. Voor het geloof in een God die 'op de hand van de levenden' is en daarom de huiver voor de dood cultiveert is de medische techniek doorgaans een Godsgeschenk. Hoe vaak zal de grillige willekeur van de natuur niet een voortijdig en abrupt einde hebben gemaakt aan het gesprek van God en mens, lang voordat God met hem of haar was uitgepraat? De natuur is in zo'n geval stoorzender in de communicatie tussen God en mens, een brute tegen-speler in het innige spel tussen hen beiden. De medische techniek is in het uitsstel van de dood de hulp van God.

Maar van uitsstel komt geen afstel. En dan geldt dat het medisch verschuiven van de grenzen van de dood de uitgang uit het leven niet alleen naar achteren verschuift, maar tegelijk ook steeds moeizamer maakt. Als de arts uitbehandeld is en de patiënt stervende, hebben we zojuist gesteld, dan kunnen we er van uitgaan dat God een punt achter ons leven heeft gezet. Wij hebben er dankzij de medische techniek in veel gevallen voor gezorgd dat dat punt niet voortijdig gezet hoeft te worden; echter, diezelfde medische techniek zorgt er nu echter ook vaak voor dat zij tot een lange, pijnlijke streep wordt uitgerekt.

Maar een punt is een punt. Daarom denk ik dat wij God niet voor de voeten lopen, maar, integendeel, Hem een handje helpen, als wij die punt ook een punt laten zijn en geen morsige streep laten worden. Hoe? Zonder beeldspraak: door de patiënt een snelle, milde dood in plaats van een lange lijdensweg te bezorgen. De arts vergrijpt zich in dat geval niet eigenmachtig aan iemands leven, maar helpt hem sterven. Hij heeft zich ervan vergewist: de trein des doods is het station binnengereden en hij staat voor; de reiziger moet – dankzij de medicus later dan voorzien, maar hij ontkomt er nu niet meer aan – instappen. Maar het kost hem – wellicht juist omdat de medicus het moment van het instappen zo lang kon rekken – nu ondraaglijk veel pijn en moeite. Zou de arts hem het opstapje moeten onthouden? Euthanasie is in dit geval een daad van erbarmen.

Maar hoe weten we zeker dat de (doods)trein op tijd is en niet te vroeg? Het criterium van de stervensfase is niet zonder problemen. Niet alleen blijft het soms gissen naar Gods bedoelingen, maar ook naar die van 'de natuur'. Het is in sommige gevallen bijzonder moeilijk, ook voor artsen, om de stervensfase aan te geven. De medicus C. van der Meer schrijft: 'Achteraf is dat, als de patiënt is overleden, uit het verloop van de ziektegeschiedenis redelijk wel aan te wijzen maar vooruitziende kan dit grote problemen geven, die tot aanzienlijke meningsverschillen kunnen leiden. Iedere arts kent gevallen waarin hij meende, dat het sterven van een patiënt nabij was, terwijl de patiënt desondanks nog jaren leefde. En omgekeerd gevallen waarin de arts verrast werd door het sterven van de patiënt, terwijl hij dacht dat deze nog lang niet in de stervensfase verkeerde'<sup>38</sup>. Van

der Meer ziet ook weinig verheldering in een nader onderscheid tussen pre-terminale en terminale fase. De Koninklijke Nederlandse Maatschappij tot Bevordering der Geneeskunst heeft deze voorwaarde voor euthanasie dan ook laten vallen. In de meeste gevallen is het toch wel zo, dat bij patiënten bij wie euthanasie wordt overwogen, er sprake zal zijn van de stervensfase. Heeft men aan de bepaling: 'een uitzichtloze noodsituatie' niet genoeg<sup>39</sup>? Waarom dan nog zoveel verwarring en onhelderheid scheppen?

Maar al is deze voorwaarde problematisch, zij is niet zinloos. Men laat haar soms immers niet alleen achterwege op medische gronden, maar ook op morele: wanneer met het onderscheid tussen fysiek en psychisch lijden vereffent (en daar zijn redenen voor)<sup>40</sup>, wordt door het weglaten van de voorwaarde dat er sprake moet zijn van een stervensfase de stap naar de morele aanvaardbaarheid van hulp bij zelfdoding (waarbij van sterven immers geen sprake hoeft te zijn) steeds kleiner; de argumentatie daaromtrent wordt dan binnen het euthanasie-debat getrokken. Naar mijn mening is dat niet goed. Ik ben van oordeel dat ook voor wie euthanasie onder voorwaarden verdedigt, hulp bij zelfdoding nog steeds in principe onaanvaardbaar moet kunnen blijven. We weten alleen zeker dat God niets meer voor een mens in petto heeft, als hij daadwerkelijk stervende is. In andere gevallen dient men mijns inziens een *in dubiis abstinere* in acht te nemen.

Er is nog een tweede reden om de voorwaarde van de stervensfase te handhaven. Nu niet zozeer om een morele barrière op te werpen, alswel om er één te slechten, in het bijzonder voor de behandelende arts. Tussen 'iemand doden' en iemand 'helpen sterven' bestaat voor hem normaal gesproken een gevoelig moreel verschil<sup>41</sup>. In het ene geval beëindigt hij door actief en direct in te grijpen bewust en opzettelijk een leven; in het andere geval zal hij met behulp van pijnstillende middelen, die als een weliswaar onopzettelijk, maar niettemin bewust neveneffect de dood tot gevolg hebben (in de r.k.-moraaltheologie heet dit de 'handeling met het dubbele effect') het lijden alleen willen verzachten. Hij wil een einde maken aan de pijn en niet aan het leven. En dat is een heel verschil. Alleen voor wie in de ethiek uitsluitend de effecten van het handelen moreel wil laten wegen (dat zijn de zgn. consequentialisten), ligt hier geen enkel moreel, maar slechts een psychologisch onderscheid. Voor

<sup>38</sup> Van der Meer, a.w. 141.

<sup>39</sup> Zodat H.M. Kuitert, *Mag er een eind komen aan het bittere einde?*, 80, genoegen neemt met een cirkelredenering: 'Wie om euthanasie vraagt is het leven voorbij, anders vroeg hij er niet om.'

<sup>40</sup> Ook lichamelijk lijden is een vorm van geestelijk lijden; vandaar het verschil in draagkracht van mensen (G.A. van der Wal, 'Geestelijk lijden', in: Berghmans, a.w., 112-137, 119).

<sup>41</sup> Om dat verschil te taxeren werd in de euthanasie-discussie aanvankelijk ook het onderscheid tussen actieve en passieve, directe en indirecte euthanasie gemaakt. Sinds de ook hier gevolgde beperkte omschrijving van euthanasie zijn zij overbodig: euthanasie is per definitie direct en actief.

<sup>42</sup> Vgl. Van den Beld, a.art. 101.

menig arts is hier echter zijn morele integriteit in het geding<sup>42</sup>.

Is er echter nadrukkelijk sprake van een stervensfase, dan schuift het 'doden' op naar het 'laten sterven', ook al vallen ze nooit helemaal samen. Maar ze bevinden zich mijns inziens nu aan dezelfde kant van de grens van wat moreel aanvaardbaar is. Al verdient de arts die het niet over zijn hart kan verkrijgen alle respect, ook het bewust en opzettelijk bespoedigen van de dood is dan als vorm van stervenshulp moreel niet onverdedigbaar.

---

42 Vgl. Van den Beld, a.art. 101.