

Verschuivingen in het kerkelijk spreken - verschuivingen in het euthanasiedebat

Door Frits de Lange

in: De dood in het geding, Euthanasiewetgeving en de kerken, (redactie, met Jan Jans), Kok Kampen 2000, 46 - 57

De verklaring van de SoW-kerken naar aanleiding van het euthanasiewetsvoorstel is niet de eerste uit de protestantse kerken. In 1972 kwam de Nederlands Hervormde Kerk met een pastorale handreiking (Euthanasie; zin en begrenzing van het medisch handelen), in 1985 publiceerden de Gereformeerde Kerken de uitgave Euthanasie en Pastoraat, begin 1987 aangevuld met een vervolgrapport.

De drie kerkelijke geschriften verschenen ongeveer gelijktijdig met beslissende momenten uit het Nederlandse euthanasiedebat, dat in hoge mate door jurisprudentie is gemarkeerd. Het begon in feite met de rechtszaak die tegen een arts werd aangespannen, nadat zij in 1971 het leven haar ernstig zieke moeder op diens uitdrukkelijk verzoek had beëindigd (Leeuwarden 1973). Zij werd schuldig bevonden, maar niet veroordeeld (een voorwaardelijke straf van een week). Daarna volgde de zaak tegen een arts na de levensbeëindiging van een 85-jarige patiënt, markant vanwege het vonnis en de argumentatie. Nu volgde namelijk vrijspraak, op grond van een beroep op overmacht bij een conflict van plichten (force majeure) (Alkmaar 1984). De criteria, in 1973 door het hof van Leeuwarden al genoemd, door de KNMG in een rapport van 1984 verfijnd, en in het huidige wetsvoorstel expliciet als zorgvuldigheidseisen opgenomen, speelden een belangrijke rol bij deze beslissing ((1) vrijwillig, weloverwogen en duurzaam verzoek; (2) volledig geïnformeerd; (3) ondraaglijk en uitzichtloos lijden; (4) geen alternatieven (5) raadpleging van collega-arts). De pastorale handreiking van 1972 kwam toen deze eerste schreden op het pad naar een wettelijke euthanasieregeling werden gezet.

In de daaropvolgende jaren bleef het stil vanuit de kerken. Dat is niet zo bevreemdend als men constateert dat de meningsvorming binnen de kerken voor een belangrijk deel spoorde met de algemene ontwikkeling van de moraal en het rechtsgevoel in Nederland. De kerken kenden geen consensus, maar lieten nadrukkelijk ruimte voor de opvatting dat 'actieve euthanasie' (verstaan als levensbeëindiging op verzoek) 'verantwoord (kan) zijn als de patiënt de laatste onomkeerbare fase van het sterven is ingegaan, zodat een voortgezette behandeling geen enkel uitzicht op resultaat meer biedt, en wanneer aangenomen mag worden dat de toepassing van euthanasie niet in strijd is met de mens en de religieus-ethische gevoelens van de patiënt' (E 1972, 37). Zelfs de vraag 'of een bejaarde, met een verzadigd leven, die mentaal gaat aftakelen en anderen tot zorg en last wordt, in geloof tot inzicht mag komen dat hij uit het leven mag gaan vertrekken, in welk geval hulp

van een ander daarbij niet onverantwoord zou zijn' (E 1972, 38), kon in alle openheid binnen de kerken worden gesteld. Ook in 1985 kon men nog lezen dat 'een beslissing om eigen leven te (laten) beëindigen, vanuit het gezichtspunt van het christelijk geloof bezien, verantwoord kan zijn'. De opstellers van Euthanasie en Pastoraat trokken de conclusie: 'De consequentie is dat een verzoek om euthanasie of hulp bij zelfdoding ook binnen de gemeente van Christus niet bij voorbaat afwijzend of misprijzend tegemoet getreden hoeft te worden' (EP 1985, 11). De erkenning in 1985 dat er ook een 'ondraaglijk psychisch lijden' mogelijk is, lijkt dan niet alleen tred te houden met de algemene ethische discussie maar daar zelfs tien jaar (vgl. het Chabot-arrest) op vooruit te lopen.

Hoewel het vervolgrapport zich 'terughoudender' (EPV 1987, 31, vgl. 21, 35) opstelt, is de toon toch gezet: de kerken plaatsen kritische kanttekeningen, maar verzetten zich - in tegenstelling tot veel buitenlandse kerken (vgl. Gill, 1998; EKD 1999)- niet principieel tegen de unieke Nederlandse poging om tot een maatschappelijke regulering en controle van de euthanasiepraktijk te komen.

Maar terwijl nu het kabinetsvoorstel zichzelf presenteert als 'sluitstuk' van een kwart eeuw maatschappelijk debat en rechtspraktijk (Memorie van Toelichting), distantiëren de kerken zich er nadrukkelijk van. De R.-K. bisschoppen constateren een 'onaanvaardbare (...) breuk op het vlak van de wetgeving'. De SoW-kerken zijn iets minder uitgesproken, maar roepen toch op tot een 'pas op de plaats' en vragen de regering niet nu tot een besluit over te gaan. De voorgestelde wetgeving garandeert huns inziens onvoldoende de bescherming van de fundamentele waarde van het menselijk leven.

Wat is er gebeurd, dat het oordeel van de kerken en de richting van het maatschappelijk debat zo uiteen zijn gaan lopen? Zijn er in de kwart eeuw maatschappelijk euthanasiedebat onmerkbaar morele wissels gepasseerd of zijn ondertussen de kerken veranderd in hun opvattingen? Tegen de achtergrond van die vraag wil ik de drie genoemde kerkelijke geschriften met elkaar vergelijken, om ze tenslotte kort te relateren aan de ontwikkelingen in het maatschappelijke euthanasiedebat. Het zal blijken dat er op beide fronten sprake is van verschuivingen, zodat een eenduidig antwoord op de gestelde vraag moeilijk te geven valt.

Ik vergelijk de drie documenten op de stijl van hun morele en hun theologische argumentatie, en op de inhoud daarvan. Bij 'stijl' heb ik doelgroep, toonzetting, vorm en structuur van het betoog op het oog. De inhoud van de 'morele argumentatie' omvat het gehele proces van morele oordeelsvorming: de beschrijving en analyse van de probleemsituatie, de daarbij betrokken morele actoren, de waarden en principes die in het geding zijn en het morele oordeel zelf. Bij 'theologische argumentatie' heb ik het oog op de functie die in de morele afweging aan geloofsoverwegingen wordt toegekend, de visie op de rol van de bijbel en de noties uit de geloofsleer waaraan wordt gerefereerd.

1. Euthanasie; zin en begrenzing van het medisch handelen (Pastorale Handreiking Nederlands Hervormde Kerk, 1972)

De pastorale handreiking presenteert zichzelf als een bijdrage aan de discussie, 'één stem onder vele' (7). Het standpunt van 'velen' wordt verwoord, maar ook dat van 'anderen' (37). 'Luisteren' is niet alleen eigen aan de pastor die in het stuk wordt aangesproken (39), maar tekent heel de kerkelijke grondhouding. Toch komt de 'pastorale taak van de kerk' (omschreven als hulp bij het moedig leven en sterven) pas aan het eind van het boekje aan de orde. Daaraan vooraf gaat, na een korte inleiding, een brede medisch-ethische situatieschets, die meer de objectiverende stijl verraadt van een medisch protocol dan van een pastorale handreiking. Kloek en helder worden de zaken neergezet, voor verhullende eufemismen is geen plaats. Het onderscheid tussen actieve en passieve, directe en indirecte euthanasie wordt nog gehanteerd; de latere definitie als 'levensbeëindiging op verzoek' (Staatscommissie 1985) heeft nog geen ingang gevonden. De toon verraadt de beroepsmatige zakelijkheid en distantie van de medicus. Hoewel de toenemende mondigheid van de patiënt expliciet wordt erkend en verwelkomd (24), bepaalt het handelingsperspectief van de arts nog grotendeels de blikrichting (22v.). Een afzonderlijke ethische argumentatie, puttend uit of steunend op wijsgerige of toegepaste ethische theorie, wordt niet geboden. Algemene waarden en principes waaraan positief wordt gerefereerd zijn 'autonomie', 'verantwoordelijkheid' en 'mondigheid' (12, 33). Opvallend is bovendien dat een consequentialistisch argument ten gunste van euthanasie (de financiële 'offers' die de samenleving brengt, het 'plaats maken voor anderen') hier meermalen zonder schroom wordt genoemd (31, 33, 35v., 40).

Ethiek wordt in de eerste plaats gezien als de bemiddeling tussen verkondiging enerzijds en de vragen die uit de situatie oprijzen anderzijds, een dubbele hermeneutiek van luisteren naar de professionals in de gezondheidszorg en 'het aandachtig luisteren naar de Heilige Schrift.' De theologische argumentatie, in een afzonderlijk hoofdstuk 'bijbelse overwegingen' (28 - 40) vevat, speelt in dit document een oordeelsvormende rol. Belangrijke theologische notie is de komst van het Rijk Gods. De gelovige is in de voorbereiding daarvan actief en verantwoordelijk betrokken. In het perspectief daarvan verliezen leven en dood hun absolute karakter. Leven wordt een kwalitatief begrip: het is, in alle gebrokenheid, op heil aangelegd (29). 'Daarom kan het Evangelie ons ervoor behoeden krampachtig vast te houden aan een leven dat geen leven meer is. In het geloof mag men het leggen in de hand van God' (31). Het vrij zijn van pijn is daarbij een voorwaarde voor een zinvol stervensproces (18, vgl. 33). Het accent op het Rijk Gods geeft aan de theologische verantwoording een sterk teleologisch (op het doel van het morele handelen gericht) accent. Het deontologische (gebodsethische) beroep op het zesde gebod 'Gij zult niet doden' speelt geen rol.

Ook al is het tastenderwijs en worden er tegelijk ook behoudender

gezichtspunten verwoord, de indruk overweegt dat er in 1972, aan het begin van de maatschappelijke discussie, in de kerken een 'liberaal' euthanasiestandpunt domineert.

2. Euthanasie en Pastoraat (1985, 1987)

Euthanasie en Pastoraat, zo'n vijftien jaar verder, betekent in dit opzicht geen breuk. De Gereformeerde Kerken (maar het rapport werd mede vanuit de NH-kerk gedragen) kozen opnieuw voor een pastorale handreiking, die meer dan de vorige die kwalificatie ook verdiende. In stijl, structuur, adres en doelstelling overweegt de pastorale invalshoek, waarbij pastoraat verstaan wordt als 'het helpen zoeken van een (uit)weg bij geloofs- en levensvragen' (5, 19). Pastoraat is het troostend nabij zijn van de mens die zegt: 'Help, ik kan niet meer'. Niet de medicus, maar de patiënt die door het medische systeem (het 'medische model' (18)) in zijn mondigheid en waardigheid wordt bedreigd (6), bepaalt hier primair het handelingsperspectief. De morele actoren betrokken bij de euthanasieproblematiek, 'dat zijn we eigenlijk allemaal' (3). Het geschrift richt zich in stijl en adres in eerste instantie tot gemeenteleden. Indirect worden zij onder hen die ook regeringsverantwoordelijkheid dragen aangesproken (3). De politieke beleidskwestie 'al of niet wetgeving' is niet aan de orde. Hoewel het vervolgrapport (EPV 35v.) daar wel op in gaat, blijft het doel primair het bevorderen van de bezinning in de gemeente, niet het doen van algemene beleidsuitspraken (EPV 37). De opzet van de handreiking is daar ook op toegesneden: er wordt aangedrongen op respons vanuit de plaatselijke kerken, er worden richtlijnen voor het gesprek daartoe aangeboden.

Terwijl in 1972 nog heel het terrein van medisch ingrijpen rondom het levenseinde aan de orde werd gesteld, wordt nu de discussie ingeperkt tot levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding. Euthanasie wordt met een definitie van de Gezondheidsraad uit 1982 omschreven als 'de handelingen die beogen het leven van een ander op diens verzoek of diens belang opzettelijk te beëindigen of te bekorten, hetzij actief hetzij passief.' Het 'in diens belang' wil men - afwijkend van de inmiddels courante spraakregeling - binnen de omschrijving houden om de patiënt tegen mogelijke druk van zijn omgeving (familie, artsen) te beschermen. De ethische argumentatie wordt sterk door de pastorale inzet bepaald en beperkt. De kernvraag of euthanasie verantwoord is en onder welke voorwaarden - 'eigenlijk een ethische vraag' (7) - kan daardoor niet voluit aan de orde komen. 'Het is hier echter niet de plaats om daarop dieper in te gaan. Wij moeten ons beperken tot de pastorale problematiek' (11). Ondanks dit ethisch tekort, bezit de handreiking een impliciete ethische argumentatie. De morele vraag of euthanasie geoorloofd is, wordt vertaald in de vraag naar autonomie. Dat moderne, breed geaccepteerde ethische principe wordt als uitgangspunt genomen en vervolgens vanuit christelijk

perspectief gewaardeerd. Mogen ook christenen zelf over hun leven beschikken? 'Mondigheid', 'autonomie', 'zelfbeschikking' worden dan door de opstellers theologisch geherformuleerd in termen van verantwoordelijkheid en rentmeesterschap en bijbels ondersteund met de gelijkenis van de talenten (Math. 25, 14-30). Het tweede ethische principe dat een centrale rol speelt is 'kwaliteit van leven'. Bij totale ontluistering kan 'de dood verkieslijker zijn dan zulk leven' (9). Dit argument wordt vervolgens theologisch gewaardeerd en verantwoord vanuit het evangelisch perspectief van de herschepping, dat 'onmiskenaar wijst in de richting van een geheel bestaan.' Jezus' interpretatie van het sabbatsgebod (de sabbat is er voor de mens en niet de mens voor de sabbat, Marc. 2, 23-28) geldt ook voor het zesde gebod, dat daarmee van zijn absolute karakter en deontologische scherpte wordt ontdaan. Niet de voorgegevenheid van het gebod, noch de normatieve wetmatigheid van de natuur, maar de 'vrijheid van de kinderen Gods' (Gal. 5) is beslissend.

De theologische argumentatie speelt een belangrijke rol in de handreiking. Op het richtinggevende 'kompas van de bijbel' wordt regelmatig een beroep gedaan. Maar op grond van de plek en de rol in de structuur van het betoog overweegt de indruk dat zij een meer oordeel ondersteunende, dan oordeelvormende rol vervult. De Schrift 'voedt ons ethisch besef (...) in een bepaalde richting', schrijft het vervolgrapport (EPV 28). Dat besef is er echter, ook afgezien van de eventuele geloofsoriëntatie. Het beroep op de bijbel is bovendien door de ene, exclusief gebruikte hermeneutische sleutel van het sabbats- of liefdegebod sterk ingesnoerd.

Een theologische notie die behalve de al genoemde christelijke vrijheid en verantwoordelijkheid een belangrijke rol speelt is het leven als 'geschenk van God' (dat echter ook kan 'stukbreken', 8v.). Andere traditionele geloofsconcepten worden sterk gerelativeerd. Het voorzienigheidsgeloof bijvoorbeeld, waarbij God beschikt over de tijd van sterven (EPV 23v.), of het beeld van God als Eigenaar van het leven (EPV 22). Ook de vruchtbaarheid en zin van het lijden wordt, net als in 1972, sterk geproblematiseerd. Echter, het brede historiserende perspectief van het Rijk Gods dat toen werd ingenomen is nu versmald tot de directe geloofsrelatie van de gelovige met God.

Concluderend: de uitgesproken overtuiging van de rapportcommissie dat 'een beslissing om eigen leven te (laten) beëindigen, vanuit het gezichtspunt van het christelijk geloof bezien, verantwoord kan zijn', ligt in het verlengde van de Handreiking van 1972. Men blijft dicht in de buurt van de dominerende tendens in het maatschappelijk debat. In die zin is er sprake van continuïteit. Er zijn ook wel verschuivingen. De euthanasie wordt minder vanuit het medisch professionele handelingsperspectief, en meer vanuit het gezichtspunt van de gelovige mens die zijn leven 'in eigen hand' heeft (10) benaderd. De ethische argumentatie heeft zich intussen ontwikkeld tot een zelfstandige discipline, meer dan een beroepsethiek voor artsen. De rol van de theologische argumentatie wordt meer legitimerend dan construerend.

3. De SoW-verklaring 1999

In stijl en structuur wijkt deze verklaring af van de vorige. Het kerkelijk document is in de eerste plaats een verzoek aan de Tweede Kamer en de regering een 'pas op de plaats te maken'. Het richt zich echter niet rechtstreeks tot de politiek, maar door middel van een inclusief 'wij' tot heel de Nederlandse samenleving. 'De kerken' zijn subject van spreken; er wordt namens hen gesproken, en slechts in indirecte zin tot hen: 'de kerken willen met deze verklaring ook de eigen interne discussie stimuleren.' Primaire doel van de verklaring is het beïnvloeden van het politieke beleid. Het stijlmiddel dat daartoe gekozen wordt is echter niet het argumentatieve beleidsjargon uit politiek en recht, maar een suggestieve retorica van de verontrusting.

Opvallend is het gebruik van conditionele constructies als: 'het zou kunnen dat', 'als... dan ...', 'dan ... laden wij de schijn op ons ...'.

In 1985 werden de politici nog als kerkleden aangesproken (het nog sterke CDA droeg regeringsverantwoordelijkheid), in 1999 niet meer. De geloofstaal wordt dan ook achterwege gelaten. Naast een verwijzing naar het belijden 'dat het leven ons door de Schepper gegeven is' en de belijdenis dat verworvenheden van de medische techniek als 'een zegen van God' ervaren worden is er geen gelovige notie meer aanwezig.

Terwijl de R.- K. bisschoppen expliciet verklaren - daarbij gesteund door een lange natuurrechtstraditie - zich enkel te willen baseren op 'wijsgerig-ethische uitgangspunten', lijkt de protestantse verklaring aan een stijlverwarring onderhevig. Er wordt met tweeërlei tong gesproken, die onderling moeilijk te combineren zijn. De priesterlijke toon van een pastorale handreiking is vervangen door een profetische - ook al wordt over pastorale verantwoordelijkheid wel gesproken - , terwijl tegelijk de zakelijkheid van het ethische of beleidsmatige argument wordt gezocht. De profetenmantel wordt omgehangen, maar tegelijk worden er beleidsoordelen gegeven over de effectiviteit van regionale toetsingscommissies, de consistentie in de wetgeving over minderjarigen, de kwaliteit van de palliatieve zorg.

James M. Gustafson onderscheidde eens op basis van een analyse van kerkelijke documenten vier manieren waarop in de kerken aan ethiek wordt gedaan: door middel van een profetisch, narratief, ethisch en een beleidsmatig discours (Gustafson, 1988). Het profetische discours maakt gebruik van directe, moverende en motiverende taal en symbolen en wekt een gevoel van crisis en urgentie op. Het bezit een utopisch karakter, doordat het menselijk handelen in het heilsperspectief van Gods handelen wordt geplaatst. Het wijst tegen die brede horizon op de wortel (radix) van het morele kwaad. Narratieve ethiek versterkt de identiteit en het ethos van een gemeenschap en haar leden door middel van het vertellen van normatieve levensgeschiedenissen uit de bijbel en van christenen. Ethisch discours is argumentatief, abstract en werkt met wijsgerige concepten en principes. Beleidsethiek plaatst het morele aspect in het brede veld van wat er politiek, juridisch, sociaal enz. aan de hand is en op het spel staat. Gustafson betoogt vervolgens dat geen enkele van de vier kerkelijke manieren om aan ethiek te

doen op zichzelf voldoende is; zij hebben de andere typen van discours nodig.

Men zou met Gustafsons typologie in de hand kunnen zeggen dat de handreiking van 1985 vooral een narratief discours hanteerde, met daaronder een verborgen 'ethische' ondergrond. De gemeente werd aangesproken en in haar identiteit versterkt. Datzelfde geldt voor de handreiking van 1972, al lijkt daar, doordat de medisch-professionele analyse er zo de toon zet, een sterker beleidsaccent aanwezig. De SoW-verklaring tenslotte lijkt voor een deel het profetisch discours te hanteren. Onze cultuur wordt in het brede perspectief van het millenium en het fin de siècle geplaatst, en er wordt massieve cultuurkritiek geleverd op de westerse beschaving, waarin de waarde van het menselijk leven niet langer voldoende wordt gepeild.

Daarmee wordt de wortel van het kwaad aangeduid en een gevoel van crisis en urgentie opgeroepen. Tevergeefs zoekt men echter naar de concrete en directe taal, de metaforiek en symboliek, die een profetisch discours effectief maken. De retoriek is meer die van de suggestie dan van de aanklacht: 'Met zorg bespeuren de kerken een sluipende verandering in het denken over de waarde van het leven'; 'de kerken maken zich zorgen over een sfeer van onverschilligheid en desinteresse die zich meester kan maken van een hele cultuur'. Door het minimum aan geloofstaal ontbreekt ook het utopische heilsperspectief van Gods handelen, het positieve contrast. Er wordt in dat opzicht alleen aan de 'grootheid van onze cultuur' en de 'kwaliteit van de beschaving' geappelleerd, die moet blijken uit de bescherming van en zorg voor het zwakke leven. Ten opzichte van de verklaring van 1972 lijken de christelijke geloofsinhouden, althans in hun publieke expressie, steeds meer aan verdamping onderhevig.

De morele argumentatie van de verklaring ligt geheel ingebed in de cultuurkritische situatieschets. Als morele actor wordt niet slechts de arts, niet alleen de kerk, maar heel de samenleving aangesproken, met de overheid als verantwoordelijke voor het publieke welzijn. De verklaring zet vervolgens heel veel tegelijk op haar morele agenda. De complexiteit van de morele dilemma's die in het geding zijn bracht de handreiking van 1985 er toe geen uitspraken over levensbeëindiging bij ernstig gehandicapte pasgeborenen te doen en deed de wetgever in de Memorie van Toelichting bij het wetsvoorstel euthanasie verklaren dat levensbeëindiging bij wilsonbekwamen aparte behandeling vraagt. Deze complexiteit wordt hier niet verdisconteerd: zelfs het recente wetsvoorstel voor afbreking late zwangerschappen (dat 'de deur open (zet) voor een steeds ruimere abortuspraktijk') wordt 'en passant' meegenomen. De schending van de beschermwaardigheid van het leven omvat immers einde en begin. Het deontologische principe van de beschermwaardigheid draagt de inhoudelijke morele argumentatie van het stuk, samen met het consequentialistische argument van 'het hellend vlak'. Het argument van het hellend vlak kan men de volgende structuur toekennen: je hebt A geaccepteerd op grond van overweging O. Op basis van dezelfde overweging O moet of zul je dan ook het onacceptabele B aanvaarden.

Daarom is O een verkeerde overweging. (Griffiths, 1998, 94) Welnu, de overweging achter het wetsvoorstel, de 'oprechte wens' om 'het leven te beschermen en 'het lijden, waar mogelijk, te verminderen' - dreigt in de SoW-verklaring het moreel verwerpelijke tegendeel van wat zij beoogt tot gevolg te hebben. 'De grenzen vervagen' en de 'grondslag van de gemeenschap' dreigt te worden ondergraven. Het morele eindoordeel dat bij euthanasie een 'fundamentele waarde wordt geschonden en een grens wordt overschreden', ligt in het verlengde van deze 'hellend vlak'-argumentatie. Een theologische verantwoording biedt de verklaring niet. Het leven wordt als geschenk van de Schepper, de techniek als 'zegen van God' ervaren, en onze wereld wordt een 'gebroken wereld' genoemd, maar deze geloofsnoties spelen geen dragende rol in de verantwoording.

Conclusie en slot

De conclusie lijkt gerechtvaardigd dat er zowel in stijl, als in de morele en theologische argumentatie dermate grote verschuivingen tussen met name de laatste en de twee voorgaande kerkelijke verklaringen zijn te signaleren, dat er van een kerkelijke koerswijziging sprake lijkt te zijn. Die komt ook tot uitdrukking in het morele oordeel dat over euthanasie wordt uitgesproken: 'ten volle verantwoord' (1972), 'niet onverantwoord' (1985) tot 'schending van een fundamentele waarde' (1999). De kerken worden blijkbaar conservatiever. Zij waren loyale ondersteuners van het euthanasiebeleid, maar worden nu critici ervan. In de geloofsverantwoording is tegelijkertijd een inhoudelijke versmalling en een functieverlies te constateren. Van de brede horizon van een oordeelsvormende theologie van het Koninkrijk Gods (1972), via een oordeelondersteunende personalistisch mondigheidsethiek (1985) naar een achtergrondverwijzing naar een algemene, abstracte religieuze notie (1999).

Vanwaar deze verschuivingen? Er kunnen binnenkerkelijke, maar ook maatschappelijke redenen en oorzaken voor zijn, en dat onderling verstrengeld. De voortgaande secularisering marginaliseert de kerken maatschappelijk en politiek, en isoleert hen van de dominante cultuur. Tegelijkertijd heeft deze cultuur ook omgekeerd een 'verwereldlijkende' invloed op de traditionele geloofscultuur van kerkleden. Een kerkelijke euthanasieverklaring anno 2000 kan dan ook geen beroep meer doen op een breed politiek draagvlak in Den Haag en doet dat ook niet meer. De waarneming dat bij de 'kerk(achter)blijvers' een tendens tot religieus conservatisme waarneembaar is (Becker/Vink 1994, 176), zou zich ook tot de moraal kunnen uitstrekken; dan zou de behoudende toon van de verklaring een weerspiegeling zijn van een toenemend morele terughoudendheid bij de kerkelijke achterban. Maar die suggestie moet een vermoeden blijven en kan niet meer zijn dan dat, zolang ze niet door meer onderzoek wordt ondersteund. Datzelfde geldt voor de suggestie dat de - wat ik genoemd heb

– ‘verdamping’ van de geloofsinhouden in de opeenvolgende verklaringen in verband kan worden gebracht met een secularisering (in de zin van: een abstrahering en intellectualisering) van de conventionele geloofsinhouden binnen de kerken (vgl. Hervieu-Léger 1993, 96vv.).

Aan de veranderde opstelling van de kerken zouden echter ook verschuivingen in het maatschappelijk klimaat ten grondslag kunnen liggen, die zich in de wendingen die het euthanasiedebat zelf neemt weerspiegelen. Zo wees de Leidse politicologe Margot Trappenburg onlangs op de verschuiving in het ‘regime’ van argumentatie, een verplaatsing van het debat van het medisch-professionele discours, naar dat van de autonomie. Euthanasie is in de huidige discussie steeds minder een vraag naar medische stervensbegeleiding (de keuze tussen twee manieren van doodgaan: wreed of mild), en eerder een uitvloeisel van het recht op zelfbeschikking (de eigen keuze tussen leven of dood). Het arrest-Chabot (1985), waarbij de Hoge Raad uitsprak dat het verzoek om hulp bij zelfdoding van een patiënt die mentaal, en niet terminaal ‘op zijn eind is’ ook legitiem kan zijn, markeert deze verschuiving. Niet de stervensfase maar de doodswens lijkt tenslotte te tellen.

Het huidige wetsvoorstel draagt van deze wending ook de sporen. De minister verwijst in zijn verantwoording van de zorgvuldigheidseisen ‘uitzichtloos’ en ‘ondraaglijk lijden’ in de Memorie van Toelichting expliciet naar het genoemde arrest. Door vervolgens aan het zelfbeschikkingsrecht, door middel van de ‘schriftelijke wilsverklaring’ (zie wetsontwerp art. 2.2.) ongeclausuleerde rechtskracht te verlenen, lijkt het tot over de grenzen van de eigen wilsbekwaamheid te worden opgerekt. Geldt de wilsverklaring ook bij beginnende dementie? De weg van stervenshulp op verzoek lijkt, via het autonomiebeginsel, uiteindelijk tot stervenshulp zonder verzoek te kunnen leiden. Geen weldenkende arts zal daar ooit in toestemmen. Maar de functie van het recht is juist om ons tegen onweldenkendheid te beschermen. ‘Een pas op de plaats’, zoals de kerken in het debat wensen, lijkt daarom geen overbodige luxe. Er is in elk geval meer discussie nodig. Of de huidige SoW-verklaring daaraan een goede bijdrage heeft geleverd is echter de vraag.

Literatuur

J.W. Becker, R. Vink, *Secularisatie in Nederland, 1966 – 1991. De verandering van opvattingen en enkele gedragingen* (Sociaal Cultureel Planbureau), Rijswijk 1994.

Euthanasie; zin en begrenzing van het medisch handelen. Pastorale Handreiking, aanvaard door de generale synode der Nederlands Hervormde Kerk op 22 februari 1972, 's Gravenhage 1972, (= E 1972).

Euthanasie en Pastoraat. Bijlage bij Kerkinformatie, nummer 159 (maart 1985) (= EP 1985).

Euthanasie en Pastoraat. Vervolgrapport (januari 1987) (= EPV 1987).

Christliche Patientenverfügung. Handreichung und Formular der Deutschen

Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen kirche in Deutschland in Verbindung mit den übrigen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, september 1999.

Robin Gill (ed.), *Euthanasia and the Churches*, Londen 1998.

James M. Gustafson, *Varieties of Moral Discourse: Prophetic, Narrative, Ethical, and Policy*, Grand Rapids 1988.

John Griffiths, 'The Slippery Slope: Are The Dutch Sliding Down or Are They Clambering Up?' in: David C. Thomasma, Thomasine Kimbrough-Kushner, Gerrit K. Kimsma and Chris Ciesielski-Carlucci (eds.), *Asking to Die. Inside the Dutch Debate about Euthanasia*, Dordrecht/ Boston/ Londen 1998, 93-104.

Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire*, Parijs 1993.

Margot Trappenburg, 'Progressief verzet tegen een liberale euthanasiewet', 22 januari 2000, *Trouw* (Letter & Geest).