

Jacques Pohier en de welkome dood

door Frits de Lange

in: Tijdschrift voor Theologie, 40e jrg. 2000/3, 215 - 226.

Voor Nederlanders belichaamt Jacques Pohier (1926) op het eerste gezicht een Franse mengeling van Edward Schillebeeckx en Herman Verbeek: we herkennen in hem de erudiete, theologische vernieuwer die de geest van Vaticanum II wil levend houden en in zijn theologie voortdurend verbindingen zoekt met de hedendaagse cultuur, maar ook de radicale en ketterse querulant, die in verzet komt tegen de Romeinse hiërarchie als zetel van religieus totalitarisme. En dat niet alleen omdat hij - zoals in zijn geval - door datzelfde Rome is gesanctioneerd en van zijn bevoegdheden is ontheven, maar uit waarachtige christelijke gedrevenheid.

Een breuk?

Pohier verraste in 1998 vriend en vijand met de publicatie van *La Mort Opportune*^[1], een zakelijk pleidooi voor het recht van mensen om te beschikken over hun eigen levenseinde, gevolgd door een persoonlijke kroniek, waarin hij verslag doet van vijf gevallen waarin hij hulp bij zelfdoding verleende. Veel van zijn theologische vrienden hadden moeite om in dit boek nog de oude Pohier te herkennen, de geëngageerde dominicaan die niets liever doet dan bevrijdend over God spreken. Hoe kon het toch zover komen? De priester die in *Si je dis Dieu* (1977)^[2] en vurig pleidooi voor een 'God-met-ons' had gehouden, lijkt nu een kil pleitbezorger geworden voor - en actief voltrekker van - euthanasie. Pohier, een tragisch geval. Zijn vijanden zagen in het boek een bevestiging van hun eerdere oordeel: hier excommuniceert een ex-priester zichzelf nog eens nadrukkelijk uit het rooms-katholicisme, door radicaal en diametraal de door Rome hooggehouden heiligheid van het menselijk leven te loochenen. Hij moest 'God opgeven', schreef hij in *God: in Fragmenten* (1985)^[3] en bedoelde daarmee het pijnlijke proces van loslating van de traditionele, verstikkende godsvoorstelling van het religieuze systeem, ten einde ruimte te bieden voor een bevrijdend zicht op de levende God-met-ons, zoals die in Jezus Christus zijn gelaat had getoond. Maar heeft Pohier tenslotte niet helemaal God opgegeven? Hij is niet alleen uitgetreden uit zijn orde, maar ook uit de wereld van het geloof, zo lijkt het.

Voor beiden, vriend en vijand, geldt dat ze maar moeilijk de jongste Pohier met de eerdere kunnen rijmen. Is in Pohier niet de tragiek zichtbaar van een gebroken leven, een gebroken theologie, van - misschien - een gebroken man?

Pohier zal zelf de eerste zijn om te erkennen dat zijn leven en werk niet in harmonie is verlopen. Ook zijn werk is daarom allesbehalve een organische eenheid. In de jaren zestig een vernieuwer in de lijn van de *nouvelle théologie*, hoogleraar aan Le Saulchoir en toegewijd kloosterling, in de jaren zeventig en tachtig een schrijver van autobiografische bekentenistheologie, verwickeld in een conflict met Rome, en in de jaren negentig de spreekbuis van de Franse Vereniging voor Vrijwillige Euthanasie (*Association pour le Droit de Mourir dans la Dignité*), waarvan hij secretaris en voorzitter is geweest. Drie keer Pohier, drie keer - zo lijkt het althans - een andere. Een biografie met verrassende wendingen en breuken. Wie echter nader toeziet, ontkomt niet aan de indruk dat er ook een grote mate van continuïteit in de denkweg van Jacques Pohier is te bespeuren. Zelfs de vraag of de schrijver van *La Mort Opportune* in dit boek als theoloog gelezen moet worden, kan bevestigend worden beantwoord. Een theoloog dan wel, die tot het uiterste zijn eerdere uitgangspunten wil radicaliseren. In dit essay wil ik proberen enkele doorgaande lijnen uit Pohier's theologische ontwikkeling te reconstrueren, die in zijn euthanasieboek samenkomen. Daarbij zal de kritische vraag of Pohier zichzelf theologisch overall even trouw gebleven is aan de orde komen. Ik geef daartoe eerst een korte biografie, gevolgd door een weergave van *La Mort Opportune*. Daarbij trek ik een aantal lijnen terug naar zijn eerdere werk. Ik beperk me daarbij vooral tot de werken waaraan Pohier zijn bekendheid met meest te danken heeft, *Si je dis Dieu* en *Dieu: Fractures* en maak tevens dankbaar gebruik van de dissertatie die W. Krikilion in 1998 aan het werk van Pohier wijdde.^[4]

Ontbinding

Jacques Pohier (1926) afkomstig uit een behoudende katholiek milieu in Normandië, treedt in 1949 in bij de orde der dominicanen.^[5] Hij studeert tot 1956 filosofie en theologie o.m. aan Le Saulchoir, de faculteit waaraan hij zelf later hoogleraar en decaan zal worden. In 1954 wordt hij tot priester gewijd. In het open, dynamische intellectuele klimaat van de *nouvelle théologie* (met vertegenwoordigers als o.a. M.-D. Chenu en Y. Congar als zijn leermeesters) verbreedt Pohier zijn horizon. Zijn middeleeuwse medebroeder Thomas van Aquino blijft het normatieve referentiekader en ijkpunt van de theologie die Pohier krijgt gedoceerd - 'bij ons bestond die voor tachtig en soms zelfs voor honderd procent in een commentaar op de *Summa Theologica*', schrijft hij in *Dieu: Fractures* (59) - , maar de

ruimte die diens op redelijke menselijkheid bedachte theologie biedt exploreert hij, voor het grootste op eigen kracht, met behulp van de moderne menswetenschappen.

In 1956 vervolgt Pohier, met inmiddels als specialisme de moraaltheologie, zijn studies in Montreal, met psychologie als hoofdvak, afgesloten met een promotie over religieuze ontwikkelingspsychologie waarin het denken van Jean Piaget centraal staat. In 1959 is Pohier terug in Frankrijk en gaat hij doceren aan Le Saulchoir. Hij raakt intensief betrokken bij de psychoanalyse, publiceert veel over ethiek en is vanaf 1970 mederedacteur van *Concilium*. In 1979 schrijft hij, in een biografische getuigende stijl, *Quand je dis Dieu*, dat hem in conflict brengt met de Romeinse congregatie voor de Geloofsleer. Pohier probeert zich loyaal te verweren, maar tevergeefs. In april 1979 wordt hem een drievoudig verbod opgelegd: hij mag niet meer preken, niet meer als priester voorgaan in de eucharistie en niet meer doceren als theoloog.

Na op zulk een hardhandige wijze monddood te zijn gemaakt, ondergaat Pohier een diepe persoonlijke crisis, waarvan hij verslag doet in zijn boek *Dieu: Fractures*. Hij beschrijft zijn leven en zijn geloof als een proces van ontbinding (*décomposition*), ⁶¹dat in hemzelf concreet wordt, maar dat gedeeld wordt door een hele generatie gelovigen. Ook het godsbeeld, mensbeeld en het wereldbeeld verschuiven in de hedendaagse culturele omwenteling, zodat er geen traditionele steen meer op de andere blijft staan. Dat hoeft ook niet meer en het is beter ook van niet, oordeelt Pohier, ter wille van een menselijker toekomst. Pohier is als criticus en analist in dit boek dan ook tegelijk actief in de deconstructie van de traditie en bepleit een radicale vermageringskuur voor het christendom. Echter, een nieuwe horizon, een nieuw idee van God, mens en wereld daagt, waarvan de contouren al vaag zichtbaar worden. 'Maar dan is het natuurlijk wel nodig dat die nieuwe ideeën levenskansen krijgen. Omdat wij nog niet zo ver zijn, omdat we ons bevinden tussen die dood, die maar niet ophoudt dood te gaan, en dat leven dat nog niet begonnen is geboren te worden, daarom zijn we in het tijdperk van de ontbinding.' (GIF 41v.) Anders dan de morbide metafoor doet vermoeden, ademt dit boek, ondanks de pijnlijke radicaliteit van de zelfanalyse en de vrijuit geventileerde gevoelens van gekwetstheid over het onrecht hem door zijn Romeinse censors aangedaan – ik zou bij iedere normale rechtsspraak een proces op grond van laster tegen hen hebben gewonnen' (GIF 253), toch een geest van hoop. Pohier weet zich gedragen door een anonieme gemeenschap van gelovige mannen en vrouwen, die dezelfde weg als hij gaan, 'naar de andere kant van de berg.' (GIF 286vv.)

Pohier beëindigde zijn boek in 1985 met de mededeling dat hij zijn dop op de pen deed, en die voor geruime tijd op tafel zou laten liggen. Pohier zou zijn orde moeten verlaten, hij zou zijn levensordering moeten doorbreken, heel profaan om in zijn levensonderhoud te moeten voorzien en niet langer op kosten van zijn orde te moeten leven. Maar ook om ten diepste trouw te blijven aan zijn theologische roeping, 'de exploratie van dat Goede Nieuws dat God niet Alles is maar dat Hij God is'. (GIF 356) In 1984 wordt hij part-time administratief medewerker bij de ADMD, waarvan hij sinds 1982 lid is. Vanaf 1989 is hij secretaris-generaal van deze vereniging. Met het oog op de aanvaarding van deze functie treedt hij op eigen initiatief uit de orde der dominicanen. Van 1992 tot 1995 is voorzitter van de ADMD. Na zijn terugtreden in 1995 is hij nog steeds actief betrokken bij de vereniging, nu als lid van het bestuur van de World Federation of Right to Die Societies, waarbij ook de Nederlandse Vereniging voor Vrijwillige Euthanasie is aangesloten.

La Mort Opportune

'Ik heb zo weinig klassiek pastoraat verricht dat ik nauwelijks aan een ziekbed of een doodsbed heb gestaan. (...) Ik heb nog geen ervaring opgedaan met de dood van mijn ouders (...) Ik heb de mijne gisteren nog gezien: ze zijn vijf- en vierentachtig, nog goed ter been, verliefd als meer dan zestig jaar geleden en druk bezig met de schoonmaak in hun oude woning. Nee, ik heb uiteindelijk de dood nauwelijks meegemaakt, noch in mijzelf, noch rondom me heen.' Zo opent Pohier het hoofdstuk uit *Dieu: Fractures*, dat hij aan de dood wijdt. De dood, in zijn verstrengeling met het leven, is één van de constante preoccupaties in zijn werk. Kenmerkend voor Pohier is dat hij de dood niet als de ontkenning van het leven, maar als zijn voorwaarde beschouwt, een innige partner zonder welke het niet kan bestaan. De dood als (tweeling)zuster, ja meer nog: als moeder, als dochter van het leven. 'Een van mijn stokpaardjes', zegt hij zelf, 'waar mijn vrienden mij half-geamuseerd, half-verveeld over horen doorzeuren.' (GIF 163) Ook *La Mort Opportune* opent met een uitgebreide excurs over de dood, waarin we alle thema's tegenkomen die we uit eerder werk al kenden. De veranderde visie op de verhouding van leven en dood door de toegenomen levensverwachting en het inzicht van de biologie (met als François Jacobs *La Logique di vivant* als constante referentie) – we zien ze opnieuw beschreven. In zijn visie op de dood is er niets veranderd.

Echter, in *La Mort Opportune* heeft wel het *sterven* een ander, veel grimmiger gezicht gekregen. Pohier memoreert in *Dieu: Fractures* het sterven van een 91jarige vrouw en geeft weer hoe zij langzaam weggleed uit het leven. 'Enkele dagen later doofde ze uit. Als een pit.'

(GIF164) Ook verhaalt hij van een vriendin Nadille, kankerpatiënte, met de dood voor ogen. Echter, niet haar stervensproces krijgen we beschreven, maar haar uitspraak tegenover Pohier, die niet in de verrijzenis gelooft maar wel in de levende God: 'Met jouw God wil ik sterven'. Drie maanden later stierf ze 'met mijn God...'. De dood mag dan een constante zijn in Pohiers werk, maar lijkt aanvankelijk voor hem meer een systematisch- en pastoraal-theologisch thema, dan een moreel dilemma. In *La Mort Opportune* verandert dat. Hier krijgen we niet meer de idylle van zijn grijze en goedlachse ouders te horen, maar het aangrijpende relaas van zijn inmiddels dementerende vader. Ook doet Pohier het verhaal van de moeder van zijn schoonmoeder. Een erudiete, markante hoogbejaarde dame, die over haar eigen gezondheid altijd zei: 'tot 85 ging het nog'. Als Pohier tijdens het diner een citaat van Verlaine niet zo gauw paraat had, wist zij het hele gedicht te declameren. Duizenden verzen van Baudelaire, Toulet, Péguy, Claudel en vele anderen kende ze uit het hoofd. Dan, op haar 91^e, gaat haar gezondheid snel achteruit. Ze wordt kinds, verliest al haar waardigheid. Ze is blind, doof, stom, verlamd. De ongearticuleerde klanken die ze nog voortbrengt zijn nauwelijks nog van een betekenis te voorzien. 'Ik zag haar terug in haar rolstoel, in de salon. We hadden een plaat opgezet van Fauré, waarvan we wisten dat zij er erg van hield: niets, niets, niets.'

Zo worden we - de autobiografische stijl die hij sinds *Si je dis Dieu* hanteert is Pohier trouw gebleven - voorgesteld aan nagenoeg Pohiers hele naaste familie. Zijn eigen moeder had geluk; zij overleed plotseling, toen ze 89 was: een hartaanval, nadat ze haar straatje had geschrobd en de gordijnen had gewassen. Maar zijn schoonmoeder is nu inmiddels ook 90, blind, incontinent, en totaal geïmmobiliseerd door een combinatie van Parkinson en reuma. Haar geest is nog redelijk helder, maar hoe lang zal dat nog duren? Ze zal straks sterven na een periode waarin ze geen wens of gevoelens meer heeft kunnen uiten, misschien niet eens meer kon ervaren. Pohier concludeert: 'Zo wil ik niet overleven. Ik wens voor mijzelf vandaag zo'n mengeling van dood en leven, in zulke omstandigheden, niet te accepteren. Zo'n "leven" zou voor mij persoonlijk een grote ramp betekenen, en ik wil niet dat het voor mijn naaste omgeving net zo'n grote ramp zal zijn. Als ik dan nog mensen om me heen heb, die voor me kunnen zorgen, wat niet evident is als ik de tachtig gepasseerd zal zijn. Ik beschouw zo'n vorm van overleven als een vloek, en de dood in dat geval als een zegen. Wij hebben er over gesproken, mijn vrouw en ik. Zoals we er nu over denken, willen we dit niet.' (MO 73v.)

De moderne ouderdomsdood

Er is voor Pohier eigenlijk maar één argument waarom het in de euthanasiediscussie moet gaan en dat is: autonomie. Voor hem geen zachte dood uit barmhartigheid of medelijden; mercy killing is voor hem een misdaad, en wie zich daaraan schuldig maakt dient voor doodslag vervolgd te worden. Euthanasie en hulp bij zelfdoding dienen uitsluitend uit respect voor het zelfgekozen levenseinde te worden voltrokken. Respect, dat ook daadwerkelijk er toe kan leiden dat derden behulpzaam zijn bij de uitvoering ervan. Niet de vraag of een arts euthanasie mag plegen, maar of je als burger anderen mag helpen zelf een eind te maken aan hun leven is aan de orde. Pohier wil niets liever dan het euthanasiedebat radicaal ontmedicaliseren. Pohier leeft in een land waarin 70% van alle sterfgevallen in ziekenhuizen en verpleeginrichtingen en slechts 30% thuis plaats vindt (in Nederland ligt dat precies omgekeerd). (MO 35v., 131) Een land ook, waar de medische stand nog duidelijk paternalistische trekken vertoont. Hij vindt echter dat het niet de arts, maar de patiënt is, die uiteindelijk over zijn eigen levenslot mag beslissen. Euthanasie is een sociaal, geen medisch-ethisch probleem. Niet de relatie van de arts tot de dood, maar die van de patiënt tot zijn leven is in het geding. De euthanasie of hulp bij zelfdoding vraagt wel om medische assistentie (de medicijnen, de injectie), maar is op zichzelf geen medische handeling. Vergelijk het met een abortus: ook daar komt een arts te hulp bij de uitvoering, maar de beslissing is die van de vrouw en niet van de arts. In beide gevallen is de moraliteit van de menselijke existentie in het algemeen aan de orde, niet zozeer die van de medische professie, die haar ten dienste staat. En als het om de existentie staat, rest ons niets anders en hogers dan het respect voor de vrijheid om zelf de meest fundamentele keuzes in het eigen leven te maken. Een keuze, die tenslotte ook een keuze voor de eigen dood kan inhouden.

De zelfgeregiseerde dood aan het eind van het leven is voor Pohier niet de wanhopige ontkenning van dat leven, maar de harmonische voltooiing ervan. De dood is op dat moment geen vijand meer, maar een partner van het leven. Pohier voelt niets voor een morbide flirt met de dood, maar verwoordt naar zijn mening in feite niets anders dan een collectief gerijpt inzicht uit een langdurige culturele ontwikkeling. We krijgen in *La Mort Opportune* opnieuw het uitvoerig exposé voorgeschoteld – ‘één van mijn stokpaardjes’ – dat we ook al in *Dieu: Fractures* konden lezen (MO 15 – 74, vgl. GIF 130 – 165). Onze verhouding in het Westen tot de dood is in de laatste eeuwen ingrijpend veranderd. De gemiddelde levensverwachting van mensen is zo toegenomen, dat de dood voor de meesten van ons niet meer als een verraderlijke overvaller komt, maar als een weldadige verlosser. Honderden generaties lang stierf een kwart van de kinderen in het eerste levensjaar en haalde de helft van de mensen de twintig niet. Nu is de zuigelingensterfte teruggebracht tot onder de één procent en

worden we met gemak vijfenzeventig. En de sterken onder ons die eenmaal de zeventig hebben gehaald, mogen er nu statistisch van uitgaan dat ze er nog dertien jaar bij krijgen. De dood is vergrijsd, een ouderdomsdood geworden.

Geen wonder dat we nu anders tegen de verhouding van dood en leven aankijken dan vroeger. Als het bestaan niets anders te bieden heeft dan een opeenstapeling van oorlogsgeweld, epidemieën en hongersnoden, ligt het toch voor de hand om het leven als een ballingschap te beschouwen? De meeste religies beschrijven het aardse leven dan ook als een tranendal, een mengsel van schuld en tragiek, het voorportaal van hemel en hel. Wij daarentegen kunnen voor het eerst in de mensheidsgeschiedenis iets van het leven maken. Het, als het meezit, zelfs vitaal uitbuiten tot het uitgewoed en uitgedoofd is, en wij oud en der dagen zat geworden zijn. De dood, eeuwenlang vooral een vloek, wordt in dat geval een zegen. De dood, ooit 'de laatste vijand' (1 Cor. 15, 26), wordt dan tenslotte een vriend.

Zegt ook de moderne wetenschap in feite niet hetzelfde? De dood is een onmisbare voorwaarde voor het leven, constateren biologen op grond van hun inzicht in genen en cellen. 'Als het leven de moeder van de dood is, dan baart op zijn beurt de dood het leven en geeft het eeuwigheidswaarde,' schreef Cabanis, een 18^e eeuwse grondlegger van de moderne geneeskunde (MO 33). De heilige Franciscus, die ooit in zijn loflied op de schepping 'zuster dood' bezong, krijgt tenslotte van de wetenschapper gelijk. Wij dragen de dood als een intieme metgezel in ons mee. Het inzicht: 'de dood hoort bij het leven' is voor Pohier meer dan een cliché. Het staat voor een diepe levenswaarheid die in de natuur verankerd ligt. De dood is geen ziekte, maar behoort - mits hij tactvol op tijd komt - tot de binnenvoering van het leven. Zij moet, als zuster, als moeder, als dochter van het leven, niet panisch eruit worden geweerd, maar er zinvol in worden geïntegreerd.

We zijn er in onze hoog ontwikkelde beschaving eindelijk in geslaagd de dood zo op afstand te zetten, dat hij als zegen en niet meer als vloek komt. We kunnen hem nu zakelijk beoordelen en van zijn mythische tover ontdoen. Dan moeten we dat nu eindelijk, aldus Pohier, ook eens in onze houding tegenover het sterven willen verdisconteren. Pohier deelt het verlichtingspositivisme, dat de optiek van de wetenschappen wil integreren in de dagelijkse levenspraktijk, en blijkt ook daar (zie echter verderop) door de erfenis van de secularisatietheologie van de jaren zestig, die pleitten voor een radicale desacraliserende en ontmythologiserende rol van het christendom, gestempeld. De wetenschappen verschaffen ons een lucide inzicht in de feiten, ok die van de dood.

Elk mondig mens zou de gelegenheid moeten hebben, om met de onvermijdelijke dood een akkoord te kunnen sluiten. Je kunt de dood weliswaar niet regisseren, hij is niet 'maakbaar'. Maar je kunt met hem wel navigeren, schipperen. De dood moet als het even kan 'op-portuun' zijn, zegt Pohier. Hij speelt in de titel van zijn boek met de oorspronkelijke betekenis van dat woord: elk mens moet zijn leven zo mogelijk zelf in de haven (le port) van de dood kunnen afmeren. Dat hij daarbij soms een arts als loods ontbiedt om hem daarbij behulpzaam te zijn, is begrijpelijk. Maar de loods moet niet het roer helemaal overnemen. Hij verleent hoogstens zijn diensten, maar is geen eigenaar. Artsen blijven in hun verbeten 'acharnement thérapeutique' vaak maar dóór behandelen, en weten niet van ophouden. Zij weerhouden ons er op die manier van onze eigen dood toe te eigenen. Zo wordt de dood toch nog weer een grimmige vijand. Nu is hij niet meer de sluipmoordenaar die van achteren aanvalt, zoals in de middeleeuwen, maar de beul en treiteraar, die zijn vuile klus zo lang mogelijk weet te rekken. The old man's friend, zoals vroeger een fatale longontsteking werd genoemd, mag niet meer op ziekenbezoek komen. Voor veel hoogbejaarden wordt het levenseinde daarmee tot een mengeling van leven en dood, een weken-, maanden-, soms jarenlang 'geprolongeerde dood'. (MO 18 - 22) Dat is beneden onze menselijke waardigheid. Als wij vinden dat bij waardig mens zijn behoort dat wij ons leven zelf zo veel mogelijk vorm mogen geven, dan geldt dat ook voor zijn intieme sluitstuk, onze dood. Zelf het moment en de manier van sterven kiezen, dat is voor Pohier de ultieme bevestiging van de mondigheid die aan elk mens toekomt.

Mondigheidstheologie

In zijn nadruk op respect voor autonomie, lijkt Pohier op het eerste gezicht meer een seculiere liberaal dan een gelovige katholiek. Maar hij hecht in *La Mort Opportune* aan een theologische verantwoording - weliswaar nu in een annex - van zijn geloof in de mondigheid van de mens. Drie elkaar versterkende en ondersteunende argumenten voert hij aan. In de eerste plaats hanteert hij een thomistisch geïnterpreteerde scheppingsbegrip. De opdracht uit Genesis 1: 28 tot dominium terrae strekt zich ook uit over heel het menselijk leven, ook over het sterven. De mens is, naar Thomas van Aquino, 'beginsel en meester van zijn handelingen' (principe et maître de ses actes'), zoals God dat ook is van de zijne.^[7] Al in zijn vroege werk *Psychologie et Théologie* (1967, een bewerking van zijn proefschrift) benut Pohier Thomas' omschrijving van de schepping als het domein van de tweede oorzaken ('causae secundae') voor zijn visie op autonomie.^[8] De schepping is in Thomas' analogische zijnsconceptie ontologisch wel afhankelijk van haar Schepper, maar bezit tevens een eigen ontologische consistentie. Voor Pohier is hier

‘één van de meest solide en originele krachtlijnen’ uit de Summa te herkennen. God is God, God is niet Alles- zo zal hij haar zelf in *Dieu: Fractures* verwoorden. In deze, door God zelf tot ‘Godvrije’ ruimte gemaakte sfeer, is de menselijke vrije wil (*liberum arbitrium*), naar analogie van die van God zelf, gegrondvest.^[9] Al in 1974, in een Concilium-opstel over euthanasie, radicaliseerde Pohier dit theologische autonomiebeginsel met betrekking tot het stervensproces, door aan de menselijke persoon het recht toe te kennen om over de eigen dood te beschikken.^[10]

Het tweede theologoumenon dat Pohier in dit verband inbrengt is de notie van het Verbond. De verhouding tussen God en mens draagt het karakter van een levende, wederkerige toewijding. Zij berust primair in de toewending van God naar de mensen, de keuze van de Levende om God-met-ons te willen zijn. Eerder, met name in *Quand je dis Dieu*, had Pohier deze relatie van ‘een vrijheid tot vrijheden’, de ontmoeting tussen Gods transcendentie en ’s mensen contingentie met behulp van de oud-testamentische notie van metafoor van de shekinah, met een hartstocht die hij later verloren schijnt te hebben, beschreven.

Een derde argument ontleent Pohier aan een fenomenologische doordenking van de religieuze metafoor van het leven als geschenk van God. Polemisch wil hij op dit beeld dóórdenken, omdat het vaak wordt gebruikt als een argument voor de toekenning van de Gods absolute heerschappij over het leven, tegen de zelfbeschikking. Wie echter het leven als een geschenk van de Schepper beschouwt, kan er naar de mening van Pohier mee omgaan zoals elke begiftigde met een kostbaar geschenk. Wat is een gift waard waarbij de gever zegt: ‘ik geef het wel, maar het blijft van mij? En als ik het weer terug wil, neem ik zonder te vragen het terug!’ Omdat de metafoor van het geschenk wordt belast en verontreinigd met die van de eigendom, God als Schenker wordt verward met God als Bezitter, wordt God in zijn genadig karakter aan het gezicht onttrokken. Voor Pohier is de ethische discussie rondom euthanasie ten diepste een godsdiensttwist: welke God dien jij, de Meester en Despoot die mensen tot slaven maakt, of de God van het Verbond die in vrijheid met mensen wil verkeren?

Ook hier blijkt een karakteristieke argumentatie uit Pohiers vroegere moraaltheologie nog steeds herkenbaar. In de jaren zeventig nam hij een – ook toen reeds omstreden – liberaal standpunt in omtrent abortus en ondersteunde in Frankrijk o.m de wet Veil, waarmee abortus zou worden gelegaliseerd. De tweeledige vraag die hij toen aan zijn katholieke tegenstanders stelde, is in feite nog steeds dezelfde. Allereerst: wat is je opvatting van leven? Pohier antwoordde toen en

nu: leven is geen biologische, maar een morele categorie. Alleen leven met een minimum aan kwaliteit van leven is die kwalificatie waard. Vervolgens, en daarmee samenhangend: wat is je idee van God? Is God als de Verbondsgod de Gever van levenskwaliteit, of is hij de Eigenaar, die op zijn rechten staat? Waar gaat het om, als een mens werkelijk op zijn eind is: om de jaren die nog aan zijn of haar leven toegevoegd kunnen worden, of omgekeerd om de vraag of er nog leven aan de jaren kunnen worden toegevoegd? (GIF 134)

Voor Pohier wordt in de ethiek de zaak van de theologie beslist. In de moraal gaat het ten dienste om godsgeloof. Immers: 'God bevrijdt ons niet van de dood, maar van alles wat de kwaliteit van leven kan bedreigen, zolang als het maar kan duren.' (GIF 145) De abortusdiscussie wordt door hem achteraf ook als de voornaamste reden aangevoerd voor het schrijven, in 1974, van *Quand je dis Dieu*. Op grond van de verwoestingen die de traditionele Godsgeloof in de ethiek had aangericht, raakte Pohier ervan overtuigd dat 'het nodig is God los te laten, hem te bevrijden uit het net waarin het systeem van die ouderwetse verbeeldingen hem gevangen houdt, zodat hij "God-met-ons" kan worden.' (GIF 206).^[11]

In dit alles betoont Pohier zich een representant van de mondigheidstheologie van de jaren zestig. In de rooms-katholieke traditie kreeg deze stroming vanuit de *nouvelle théologie* een belangrijke impuls. Bij protestanten zijn de namen van o.a. D. Bonhoeffer (postuum), D. Sölle, J.T. Robinson, Th. Hamilton, G. Vahanian, A.Th. van Leeuwen eraan verbonden. Een aantal karakteristieken verbindt deze 'secularisatietheologen', waaronder ik ook Pohier reken, met elkaar. In de eerste plaats is er de positieve beoordeling van de moderne cultuur, ook in moralibus. Ook Pohier heeft geen behoefte de grenslijnen tussen kerk en wereld te markeren. Van het moderne cultuurproces zegt hij: 'Belangrijk is eraan deel te nemen en het te beleven. Individueel en collectief. Zo goed mogelijk.' (GIF 230) In een opstel uit 1970, over het spreken over zonde en kwaad ten overstaan van wetenschap, techniek en ethiek, merkt hij op dat het voor de gelovige er op aan komt zich in te voegen in de ethiek van de moderne cultuur ^[12]Dat hij tenslotte in het euthanasiedebat het liberale autonomiebeginsel zonder veel kritiek meent te kunnen onderschrijven, ligt in het verlengde van het cultuuroptimisme van de vernieuwingsgeneratie die in de jaren zestig en zeventig de theologie domineerde.

Vervolgens is de afkeer van metafysica en van een religie, die haar transcendentiegeloof daarin verankert. De mondigheidstheologie benadrukt de Diessietigheid van het christelijk geloof. Er is maar één wereld, en dat is de onze. De metafysische verdubbeling in een wereld

en bovenwereld wordt afgewezen. 'God is *mijn* God. Niet mijn *waarom* of *waartoe*', om met Pohier in 1977 zelf te spreken.^[13] Een radicale 'religiekritiek' en een nadruk op de contingentie van het menselijk bestaan gaan daarbij hand in hand. De taal van de klassieke 'theo-ontologie' (Heidegger) wordt vermeden en geloofsgoed ontvangt een aarzelende, fragmentarische hervertaling in termen die dichtbij het bijbelse spreken proberen blijven. De registers van de poëzie, erotiek, esthetiek worden verkend op hun mogelijkheid om de christelijke traditie opnieuw te articuleren. Een onderscheid tussen religie en geloof, al dan niet in het spoor van de dialectische theologie en Karl Barth – Pohier wijst zelf op de verwantschap (GIF 334, vgl. 120)-, wordt gemeengoed.

Pohiers *Si je dis Dieu* kan als een belangrijke en inspirerende bijdrage aan deze mondigheidstheologie worden beschouwd, die alle de genoemde kenmerken in zich verenigt. Hij stelt een radicale 'vermageringskuur van het christendom' voor, die afscheid neemt van de religieuze constructies die het menselijk verlangen naar onsterfelijkheid en volmaaktheid zich heeft ontworpen, om zich van de last en de lust van dit sterfelijke bestaan te ontdoen. Met Bonhoeffer weigert Pohier te geloven in een 'Lückenbusser-God', een God die slechts de omkering is van onze eigen zwakke zelf (AGZ 178) Deze pseudo-religie is wereldvlucht, en Pohier zet met volle kracht de psychoanalytische religiekritiek van Freud in, waarmee hij haar infantiele mechanismen ontmaskert. Zo kan hij tenslotte, met Nietzsche, de aarde trouw blijven. *Quand je dis Dieu* is een radicaal pleidooi voor de acceptatie van de contingentie van het menselijk bestaan en het respect voor de transcendentie van God. Het heil van God houdt niet in dat wij niet meer sterfelijk zijn, maar dat God zich in Jezus Christus en zijn Geest betoont als de God-met-ons, in onze sterfelijkheid. Contingentie en transcendentie ontmoeten elkaar in de open ruimte van het verbond. Dat is een tweezijdige relatie, waarin wijzelf actief als deelnemer zijn betrokken. 'Wij construeren God', schreef Pohier provocerend. (AGZ 175vv.) God wordt pas God-met-mij als ik samen met hem de open ruimte waarin hij aanwezig kan zijn creëer. God is niet het Al dat mij verlost van mijn angsten en verlangens, maar een levend Ander die ze met mij wil delen.

Pohier's afwijzing van het verrijzenisgeloof was een spraakmakende, riskante – het werd immers één van de redenen voor zijn veroordeling - maar directe consequentie van zijn positie. Ook al stelde hij later zijn oordeel over de verrijzenis van Jezus Christus bij – op Pasen 'tuimelt Christus in Gods transcendentie' (GIF 67) – voor ons mensen betekent de dood het einde. Van ons blijft hoogstens een spoor in Gods herinnering. Persoonlijke onsterfelijkheid is een illusie en het is zaak ons eindelijk als christenen eens 'te bekeren tot de eindigheid'.

Ook in *La Mort Opportune* blijft Pohier bij die overtuiging. Zij maakt zijn houding tegenover de stervenden illusieloos; zij hebben werkelijk geen ander uitzicht meer dan - als het even kan - zacht te sterven. Zij brengt Pohier tegelijk ook dicht in de buurt van zijn seculiere medestanders in zijn strijd voor vrijwillige euthanasie.

Een laatste element van de mondigheidstheologie die men in Pohier's latere werk terug kan vinden is het Verlichtingsgeloof in de vooruitgang. Pohier verstaat zichzelf als deel van een beweging, die op weg is naar een beter, want redelijker en menselijker geloofsinzicht. De overtuiging sterkt hem in het isolement dat hem na zijn veroordeling door Rome ten deel viel: het besef, niet alleen te staan. Zij brengt bij hem echter ook een strijdlust en gedrevenheid te weeg, een zendingsbewustzijn te strijden voor een goede zaak. Het pedagogische ontwikkelingsmodel van Jean Piaget dat hij in zijn proefschrift beschreef, waarbij kinderen trapsgewijs zich ontwikkelen tot logisch denkende volwassenen, heeft hem nooit meer losgelaten.^[14] Het leidde meermalen tot het verwijt dat Pohier het eenvoudige volksgeloof minachtte, dat hij een ascetische en elitaire theologie voorstond, waarvan de mentale hygiëne alleen kon worden beoefend door een minderheid van karaktervolle intellectuelen, die aan het infantilisme voorbij zijn. Een aristocratisch christendom.

Pohier behoudt inderdaad, tot in zijn laatste boek toe, een voorkeur en bewondering voor erudiete, sterke mensen. Zij belichamen de autonomie die hij zoekt. De zelfstandigheid en luciditeit waarmee zij hun houding tegenover de dood vorm geven, is voor hem een nastrevenswaardig ideaal, dat hem dicht in de buurt brengt van de stoïsche levenshouding. Van de vijf gevallen van hulp bij zelfdoding waarbij hij assisteert betreft het dan ook vier, waarbij de mensen nog volledig de regie over hun leven konden voeren. Dat 'autonomie' in de ethiek - en bepaald niet alleen de theologische - als ethisch ideaal wordt geproblematiseerd, dat afhankelijkheid in plaats van zelfstandigheid voor de meeste stervenden de feitelijke werkelijkheid is - het brengt Pohier niet tot scepsis, maar eerder omgekeerd tot des te meer missiedrang. Zozeer, dat Freud's fundamentele inzicht dat 'het ik geen baas is in eigen huis', dat ons ego inzet en speelbal is van onbewuste krachten en machten, Pohier niet tot meer terughoudendheid weet te brengen. Juist hij, gepokt en gemazeld in het werk van de 'meester van de verdenking', zou ons alert kunnen hebben maken op het verschil tussen wat mensen zeggen wat ze willen en wat ze werkelijk willen, tussen motieven en motiveringen. Maar hij doet het niet. In *La Mort Opportune* beschrijft hij de wens om niet langer tot last te willen zijn voor anderen als een altruïstisch motief tot het verzoek om hulp bij zelfdoding. Het zou van cynisme getuigen om te veronderstellen dat het altijd de anderen (vaak de

naaste familie) zijn, die bij vader of moeder door laten schemeren dat 'het lijden nu wel lang genoeg geduurd heeft' en vervolgens bij de arts het verzoek om euthanasie ter sprake brengen. Maar is het niet naïef het omgekeerde te suggereren, dat altruïsme doorgaans werkelijk het motief is van ernstig zieke hoogbejaarden om een euthanasieverzoek te doen? Nergens meer dan rondom een ziek- en sterfbed wordt duidelijk hoezeer ons 'ik' bezet gebied is, oorlogsterrein, waarop tal van anderen (de kinderen, de artsen, de maatschappelijke druk, het gebrek aan goede zorg) vechten om er het laatste woord te mogen hebben.

Onbehagen

In het 'respect voor autonomie', verstaan als een zelfstandige, redelijke en weloverwogen wilsuiting, ligt de kern van Pohiers euthanasie-ethiek. Wie daarop a zegt, vindt hij, moet vervolgens ook b willen zeggen: als men vrij is om te kiezen hoe te leven, dan moet men ook vrij kunnen zijn om te kiezen hoe te sterven. In zekere zin geeft de wetgeving daarvoor ook wel de ruimte: zelfdoding is in het liberale Westen geen criminele daad, waarvoor men vervolgd kan worden. Maar hulp bij zelfdoding wel. Pohier vindt dit inconsistent. Iemand die een ander helpt pijnloos te sterven, doet niets anders dan diens wens op een waardige dood respecteren. Hoe kun je een wens, waarbij een beroep op hulp van derden wordt gedaan, respecteren, zonder ruimte te bieden voor de mogelijkheid hem ook daadwerkelijk te honoreren en deze derden dan ook straffeloos te stellen? Vandaar Pohiers pleidooi om euthanasie en hulp bij zelfdoding uit het strafrecht te halen, en als een elementair mensenrecht (het recht van de mens op zijn eigen levenseinde) in de wet op te nemen. Vandaar ook zijn eigen bereidheid om, zo lang dat nog niet het geval is, burgerlijk ongehoorzaam te zijn: hijzelf overtrad de wet vijf maal clandestien en maakt dat in zijn boek publiek, in de hoop dat ooit geen mens zoiets nog in het geniep hoeft te doen.

Pohier getuigt van onverschrokken moed, door zich zo aan vervolging bloot te willen stellen. Hij verdient daarvoor respect. En wie zich in zijn eigen theologische oriëntatie in die van Pohier herkent en verwantschap daarmee ervaart – ik behoor daar zelf toe – kan ook sympathie opbrengen voor de wijze waarop door hem de morele autonomie, binnen de begrenzings van zijn geschapen contingentie, theologisch wordt gelegitimeerd. God is niet alles, zijn God-zijn manifesteert zich juist in de ruimte die hij creëert door de wereld aan ons over te laten. In het standpunt ten aanzien van euthanasie en hulp bij zelfdoding dat thans door de kerken wordt uitgedragen, is geen of weinig ruimte voor de erkenning van deze fundamentele eigenstandigheid van de mens tegenover God, die zich ook tot zijn

sterven uitstrekt. Er wordt, door alle nadruk te leggen op de - al dan niet absoluut verstande - beschermwaardigheid van het leven, onvoldoende ruimte voor een recht verstande christelijke vrijheid, die ons door de Geest van God geschonken is (Galaten 5). Als God ons de gelegenheid biedt om tot een menselijke verhouding tot onszelf, tot de ander, tot de natuur te komen, biedt hij ons ook aan om een menselijke verhouding tot onze dood te vinden. Het verzet tegen het autonomiebeginsel wordt in de christelijke kerken echter nog te vaak door de klassieke, maar heilloze tegenstelling tussen geloof en Verlichting gevoed.^[15] Als een mens werkelijk op zijn eind is, en zijn leven terug wil geven aan God, dan moet hij dat ook op eigen verantwoordelijkheid mogen doen.^[16] Z'n dood als *zijn* dood willen affirmeren. Een bijbelse verbondstheologie, zoals door Pohier ontwikkeld, levert in dit verband een beter kader voor de euthanasiediscussie dan de ongekwalficeerde, natuurreligieuze - heidense - notie van de 'heiligheid van het leven'.

Desondanks - zo overkwam het mij althans - zal menig een de 'kleine kroniek' van vijf sterfgevallen, bedoeld als sluitstuk van *La Mort Opportune*, met gemengde gevoelens en huiver lezen. Het eraan voorafgaande radicale pleidooi voor zelfbeschikking verschijnt daardoor in een merkwaardig, ambivalent daglicht. Het is duidelijk, Pohier is geen dubieuze 'euthanasiast', iemand die met verdachte graagte mensen helpt sterven. Euthanasie beschouwt hij, zo zegt hij, als een uiterste middel. Zijn pleidooi ervoor komt pas nadat hij uitvoerig de noodzaak van een verbetering van de palliatieve zorg heeft verwoord. Als niets, maar dan ook niets meer helpt, komt euthanasie en hulp bij zelfdoding in beeld en eerder niet, dat is blijkbaar zijn opvatting. En dan nog alleen als het om hoogbejaarden en zeer ernstig zieken gaat. Euthanasie is alleen dan een optie, zo stelt hij keer op keer, wanneer een mens geen andere keuze meer heeft dan twee manieren om te sterven, een harde en zachte dood. Zij is niet aan de orde als het om een keuze tussen leven en dood gaat.

Maar wanneer is die keus werkelijk in het geding? Daarover kan men met Pohier van mening verschillen, nadat men het verslag van zijn handelingen heeft gelezen. In alle beschreven gevallen betrof het hoogbejaarde mensen, die al langere tijd lid, vrijwilliger of bestuurslid waren van de ADMD, waar Pohier werkzaam is. De eerste keer, begin 1987, is Pohier maar zijdelings betrokken. Simone Chrucho, een gedistingeerde dame van 76 jaar, heeft kanker in een vergevorderd stadium en is opgenomen in het ziekenhuis. Zij wordt door haar vriendin (ook lid van het ADMD) geholpen bij het innemen van de overdosis slaapmiddelen; deze dient haar tenslotte ook een insuline-injectie toe. Pohier moet op de gang op de uitkijk staan, om te voorkomen dat er verplegend personeel komt. De 'sfeer is kalm en

teder', meldt hij. Alle sporen van hun aanwezigheid worden uitgewist. Zij 'omhelsden de bewusteloze Simone, en verlieten het ziekenhuis en gingen naar huis.' Elke keer als hij er nog aan denkt, aldus Pohier in zijn kroniek, komt bij hem de mengeling van ernst en lichtvoetigheid terug die eigen was aan dat moment. 'Ik kan de lezer niet verhelen dat ik heb gevoel heb dat me die dag een eer - en zelfs een genade - te beurt is gevallen.'

Dezelfde religieuze wijding verleent Pohier aan de andere gevallen. Telkens als hij het sterven van de betrokkenen beschrijft, verheft zich de toon en bedient Pohier zich van de plechtstatige stijlfiguur van de 'passé simple'. De begrafenis van het echtpaar Gilbert en Edith Brunet - daarover straks meer - noemt hij 'de mooiste begrafenis, waarvan het me gegeven is die meegemaakt te hebben. Ik zeg met opzet: "gegeven", want het is werkelijk een geschenk, een genadegave (voor mij wil dat heel wat zeggen), die Gilbert en Edith Brunet me geschonken hebben.' Later is Pohier nog betrokken bij het levenseinde van twee hoogbejaarde dames, maar dan is hijzelf degene die telkens de medicijnen stampt en de insuline toedient. In het ene geval betreft het een mevrouw, die volgens zijn beschrijving in een totale affectieve woestijn leeft. Ze heeft, na een leven in het buitenland als echtgenote van een inmiddels lang overleden diplomaat, niemand meer in het leven: geen man, geen kind, geen familie, geen land, geen geschiedenis. Als Pohier haar helpt te sterven, moet hij denken aan die keer dat hij als priester aan een oude dame het sacrament van de stervenden bediende en tegen haar zei: 'Weet u mevrouw, volgens mij, als God bestaat, is het eerste wat Hij straks tegen u zal zeggen: Ah, mijn lieve dame, gaat u zitten. Dat leven van u viel niet mee, hè? Cette vie, ça a été dur, hein?' Hij zegt het nu niet, maar achteraf denkt hij wel: 'Inderdaad, ze heeft een rotleven gehad, maar gelukkig viel haar dood nog een beetje mee.' Ondanks de tragedie van het moment, is er opnieuw weer die gewijde sfeer, waarbij de stervende een zekere blijdschap, 'in elk geval een soort serene vreugde' uitstraalt. Bijna elke keer wanneer Pohier zijn hulp bij zelfdoding verleent, is er, voordat de kwark of de jus d'orange met gestampte slaapmiddelen wordt genuttigd, ook nog een fles champagne die wordt ontkurkt. De flûtes worden nadien wel weer zorgvuldig afgewassen en in de kast gezet. Het feestje van de dood moet stiekem worden gevierd.

Het meest onthutsend is echter Pohiers getuigenis van zijn assistentie bij de dood van het echtpaar Gilbert en Edith Brunet. Een perfect geval van *euthanasie à deux*. Beiden zijn voor in de tachtig, erudiet, maatschappelijk geslaagd, levenslustig en kerngezond. Met één merkwaardige eigenschap: keer op keer spreken ze publiekelijk hun voornemen uit dat ze samen willen sterven op een door henzelf bepaald moment. Ze zijn dan ook beiden actief lid van de ADMD en

behoren tot de radicale vleugel. Ze willen dood, voordat ze dement worden of tot een last voor hun omgeving. En, zo zeggen ze er telkens bij, 'dan maar liever een beetje te vroeg dan te laat'. Ook hun kinderen zijn ingelicht over dit voornemen. Bij een paar van hen kan het plan wel 'intellectueel' op instemming rekenen, maar gevoelsmatig niet. Pohier is daarvan op de hoogte als hij het echtpaar in de lente van 1988, op hun verzoek zijn hulp aanbiedt bij hun gezamenlijke zelfdoding. Hun wens was voor hem op zichzelf doorslaggevend, maar hij doet het met des te meer bereidheid, nadat hij ten kantore van de ADMD heeft kunnen constateren dat Gilbert, die bekend stond om zijn zorgvuldigheid, binnen vijf minuten zijn woorden twee, drie keer begon te herhalen, zonder zich daarvan bewust te zijn. Hijzelf bemerkt dat op den duur, en erkent vervolgens tegenover Pohier dat ook zijn vrouw de laatste tijd wel eens verdwaalt in de berging en in de kelder van hun appartement. Zij vinden beiden daarom dat het nu zover is.

En opnieuw voltrekt zich dan het inmiddels vertrouwde hulp-bij-zelfdodingsprocédé, nu à deux. Op zaterdag 3 september 1988 is er wéér champagne, heerst er weer die kalme, vredige en ontspannen sfeer. Pohier wil het echtpaar alleen laten na het innemen van de slaapmiddelen, maar hij houdt hen op hun verzoek gezelschap tot ze in een diepe slaap gevallen zijn. Hij dient hen de insuline toe, omhelst hen, en gaat weg, niet zonder de injectiespuit, de lege ampullen en de extra sleutel van de huisdeur, die hij achter zich op slot draait, mee te nemen. Het echtpaar heeft suïcide gepleegd, en niemand mag weten dat zij daarbij geholpen zijn.

God-met-ons

Wellicht ben ik niet de enige bij wie lezing van deze kroniek de primaire emotie oproept: 'Dit kan zo niet.' In de genoemde gevallen, maar zeker de laatste, wordt de indruk gewerkt dat er grenzen worden overschreden. Man kan zijn negatieve intuïties echter op verschillende wijze rechtvaardigen. *Juridische* bezwaren kunnen worden aangevoerd, waarmee aannemelijk wordt dat hier ook op grond van de thans geldende en nieuw voorgestelde nederlandse wetgeving - voor Pohier in zijn boek voortdurend het lichtend voorbeeld - een strafbaar feit is gepleegd. Er is in de meeste gevallen geen sprake van uitzichtsloos lijden, of men moet dat criterium zo op willen rekken dat ook het *uitzicht* op eventueel lijden daaronder valt. De handeling is niet door een arts verricht. Ook als men Pohiers bezwaar tegen de medicalisering van het euthanasiedebat deelt, dan nog geldt dat er niet geconsulteerd is, geen arts, maar ook geen familie, die in het laatstgenoemde geval zelfs aangegeven had bezwaren te hebben (MO 289). Pohier heeft, kan de conclusie luiden, niet aan de zorgvuldigheidseisen voldaan.

Men kan ook *morele* bezwaren aanvoeren, waarbij alleen al Pohiers eigen uitgangspunt in het geweer kan worden gebracht, dat hulp bij zelfdoding en euthanasie alleen ter zake is als de keuze tussen twee manieren van sterven aan de orde is, en niet die tussen leven en dood. In zijn kroniek wordt, behalve in het eerstgenoemde geval, niet gestorven, nog niet. Pohier is in dit verband inconsistent in zijn eigen opstelling, omdat hij een lucide dood lijkt te laten te prevaleren boven een zacht sterven.

Men kan, tenslotte, zijn huiver tegen Pohiers handelen ook *theologisch* proberen te duiden. Rechtvaardigt hij zijn handelen zelf ook niet bij voorkeur *theologisch*? (MO 280) Hoe komt het dan dat iemand die de grondlijnen van Pohiers eerdere theologie met sympathie begroet, zijn euthanasieethiek met zoveel reserves tegemoet treedt? Worden hier – zo zullen zijn vijanden misschien zeggen – tenslotte de consequenties van een te ver doorgeschoten mondigheidstheologie zichtbaar? Of is het eerder omgekeerd, en voert Pohier zijn theologische uitgangspunten zelf niet consequent genoeg door? Ik neig naar het laatste. Wat immers opvalt bij zijn kroniek is het klimaat van desolate eenzaamheid en verlatenheid, de afwezigheid van een web van liefdes- en zorgrelaties tussen de betrokkenen. Ook als er geen sprake is van een ‘totale affectieve woestijn’, zoals in dat ene geval, dan nog ontbreekt een sociaal netwerk, waarbinnen de hulp bij zelfdoding wordt verleend, anders dan de solidariteits- en belangengemeenschap van de one issue-organisatie ADMD. Pohier verleent, zo zegt hij, met zijn hulp ‘een dienst’. (MO 291) Er is over en weer respect, veel respect voor het recht van mensen op hun eigen levenseinde, er is de Parijse hoffelijkheid en distantie gangbaar onder de *haute bourgeoisie*, maar er is geen enkele vorm van gemeenschap. Pohier wijst er zelf nadrukkelijk op dat het verlaten van stervenden, waartoe hij zich genoodzaakt voelde, niet normaal is, en dat ze het verdienen om vergezeld te worden voor en tijdens hun dood. (MO 312v) Het kon, onder de gegeven omstandigheden, niet. Maar nogmaals, zelfs als men dat verdisconteert, er wordt respect betoond, maar is er ‘liefde’?

Men moet zuinig zijn met dat woord, en helemaal als het om leven en dood gaat. Pohier zelf geeft in *Dieu: Fractures* aan dat hij ondertussen terughoudend is geworden in het gebruik van die notie. Of we hem nu voor God reserveren, of voor onszelf, we weten zelden wat we ermee bedoelen. Daarom is ascese in het gebruik ervan een zaak van ‘epistemologische hygiëne.’ (GIF 295) Men kan echter ook zakelijk over liefde spreken. In *Quand je dis Dieu* stond het woord voor een christologie en een ecclesiologie, waarin de verbondsverhouding tussen God en mens concreet vlees en bloed werd. Met behulp van de christologie roept Pohier het beeld op van de nabije God, de God die

lichamelijk met ons is (AGZ 49) Jezus Christus is de wijze waarop God onder ons is, de *shekinah* van God. (AGZ 37v.) Mens zijn in het spoor van Christus is mens-met-God-zijn, zoals God in Christus God-met-ons wil zijn. Wij behoren in onze levenspraktijk op de plek van Jezus te staan, om zo op onze beurt het God-met-ons te realiseren. De verrijzenis van Jezus is niets anders dan de belofte dat God en mens samen ook andaag dit God-met-ons kunnen waarmaken. Ikzelf ben bedoeld als het teken en de drager van de Godheid van Christus. (GZ 107, 161, 173)

In *Quand je dis Dieu* krijgt deze christo-ecclesiologie tenslotte een duidelijk pastoraal-ethische spits, die wanneer men haar in het kader van de begeleiding van stervenden leest, aan betekenis alleen nog maar wint. 'Het goede nieuws over de dood van Jezus, het goede nieuws over zijn dood als mens, bestaat er niet in dat men zijn lijden bij God kan brengen, maar dat God zelf komt om zijn plaats in te nemen naast degene die lijdt; dat hij aanwezig is bij wie leed te verduren heeft; als een vriend. Niets doet hem wijken en niets doet hem op de vlucht slaan omdat hij er bang voor zou zijn, want het lijden van anderen is angstaanjagend: het maakt bang of agressief, het geeft lust om te doden of om zichzelf om te brengen, er vandoor te gaan of redding te brengen. Er te zijn, te blijven... Er is iemand met jou. Iemand kan er met jou zijn.' Het is concretisering van deze belofte van nabijheid, de toezegging van vriendschap tot het einde, die men in *La Mort Opportune* zo node mist. Gods transcendentie en 's mensen contingentie staan onbemiddeld tegenover elkaar. Er is geen mens-met-anderen, geen gemeenschap als ruimte waarin God-met-ons aanwezig is, zoals wel het geval was in Pohiers eerdere, getuigende theologie. Zij zouden in het euthanasiedebat wellicht tot een ander, een indringender wens om mensen pastoraal en palliatief tot het einde toe bij te staan hebben kunnen leiden, in plaats van tot de respectvolle inwilliging van hun verzoek om de dood.

Wat is de reden dat Pohiers ethiek zich niet verder in deze richting heeft ontwikkeld? Men ontkomt er niet aan hier zijn biografie in de overwegingen te betrekken. Tussen *Quand je dis Dieu* en *La Mort Opportune* ligt Pohiers excommunicatie uit de gemeenschap van de kerk, het noodgedwongen loslaten van zijn orde, het sociale netwerk waarin hij ademde. Kerk is voor Pohier synoniem aan gemeenschap, erkent hij in *Dieu: Fractures* (GIF 20vv., 286vv.). Aan het slot van de beschrijving van zijn mentale en sociale 'ontbindingsproces' spreekt hij ook de zorg uit over wat er met hem zal gebeuren als hij zijn orde zal moeten loslaten. 'Als ik de orde verliet zou ik sociaal nog meer alleen komen te staan als ik al was...' (GIF 325)

Men weet niet hoe Pohier zich ontwikkeld zou hebben als hij ongestoord verder had kunnen spreken over God, zijn originele en creatieve theologie verder had kunnen ontwikkelen in de schoot van de kerk, gedragen door zijn orde. Wellicht was hij tot een andere moraaltheologie gekomen? Eén die het blijvend opnam voor radicale mondigheid ongetwijfeld. Daarvan had hij nooit afstand willen doen. Maar ook een moraaltheologie die meer evenwicht zou hebben gezocht tussen het recht van de enkeling om te kiezen voor zijn eigen dood en de zorg van anderen om het niet zover te hoeven laten komen.

-0-

Samenvatting

FRITS DE LANGE

Jacques Pohier en de welkome dood

De Franse theoloog en ex-priester Jacques Pohier (1926) publiceerde in 1998 *La Mort Opportune*, een pleidooi voor het recht van mensen om te beschikken over hun eigen levenseinde, gevolgd door een persoonlijke kroniek, waarin hij verslag doet van vijf gevallen waarin hij hulp bij zelfdoding verleende. De vraag die in dit essay centraal staat is die naar de continuïteit in Pohiers werk. Breekt hij in dit boek met zijn eerdere theologie, of trekt hij haar lijnen in uiterste consequentie door?

Pohier is bekend geworden door zijn boek *Quand je dis Dieu* (1977), een persoonlijk pleidooi voor een herziening van de kerkelijke traditie. Zijn kritiek op het onsterfelijkheidsgeloof, gevoed door een intensieve kennis van en omgang met de psychoanalyse, bracht hem in conflict met Rome. Het kerkelijke proces resulteerde in 1979 in een verbod om zijn docent- en priesterschap nog langer uit te oefenen. In 1985 volgde het boek *Dieu: Fractures*, waarin het verslag van de persoonlijke crisis waarin de veroordeling hem had gebracht, werd gecombineerd met een beschrijving van het proces van 'ontbinding' waarin de traditionele voorstellingen van mens, God en wereld zich bevinden. Sindsdien raakte Pohier actief betrokken bij de Association pour le Droit de Mourir dans la Dignité, de Franse afdeling van World Federation of Right to Die Societies, waarvan hij lid van het dagelijks bestuur is.

Het essay probeert de continuïteit in het werk van Pohier aan te tonen, door hem in zijn ontwikkeling te schetsen als een vertegenwoordiger van de theologie van de mondigheid, die in de jaren zeventig en tachtig domineerde. Een sterke nadruk op de autonomie van de mens, een radicale kritiek op de metafysica en religie, de overtuiging van de desacraliserende functie van het christendom, een positieve houding tegenover de seculiere cultuur en ethiek, en geloof in de vooruitgang kenmerkten de theologen die deel uitmaakten van deze beweging. In Pohiers visie op euthanasie en hulp bij zelfdoding vinden we deze elementen weer terug. In de radicaliteit waarmee hij het recht van mensen op hun eigen dood verdedigt, wordt

echter te weinig gewicht toegekend aan het inzicht dat hij eerder in zijn christologie en ecclesiologie ontwikkelde: dat het geloof in de God-met-ons ook inhoudt dat mensen proberen tot het einde toe in elkaars lijden nabij te zijn. In het ethische debat over euthanasie en hulp bij zelfdoding zou dit theologische inzicht, naast de erkenning van het autonomiebeginsel, moeten leiden tot een sterkere nadruk op het morele belang van pastorale en pallatieve zorg, dan die uit het laatste boek van Pohier blijkt.

[1] J. Pohier, *La Mort Opportune. Les droits des vivants sur la fin de leur vie*, Parijs 1998 (in de tekst: MO).

[2] J. Pohier, *Quand je dis Dieu*, Parijs 1977. Ik gebruik de nederlandse vertaling, *Als ik God zeg*, Hilversum 1979 (in de tekst: AGZ).

[3] J. Pohier, *Dieu: Fractures*, Parijs 1985. Ik benut de nederlandse editie: *God - in fragmenten*, Hilversum 1986 (in de tekst: GIF).

[4] W. Krikilion, *De merkwaardige alliantie van dood en leven. Theologie en psychoanalyse bij Jacques Pohier*, Leuven - Kessel-Lo/Apeldoorn 1998.

[5] *Ib.* 16 - 21.

[6] Een metafoor die overigens al vroeg - in 1960 - in zijn werk opduikt. Cf. *Ib.* 25.

[7] Onder verwijzing naar *Summa Theologica Ia, IIae, Proloog*.

[8] Vgl. Krikilion, *Alliantie*, 42, 243.

[9] Krikilion, *Alliantie* 250, citeert ST I, quaestio 8: ... eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum postestatem.'

[10] *Ib.* 41v., vgl. 279vv..

[11] vgl. *Ib.* 38.

[12] *Ib.* 264.

[13] *Ib.* 274.

[14] *Ib.* 245v.

[\[15\]](#) Vgl. De dood in het geding. Euthanasiewetgeving en de kerken, red. F. de Lange, J.Jans, Kampen 2000.

[\[16\]](#) Zo terecht J.-P. Wils, Sterben. Zur Ethik der Euthanasie, Paderborn/Wien/Zürich 1999.