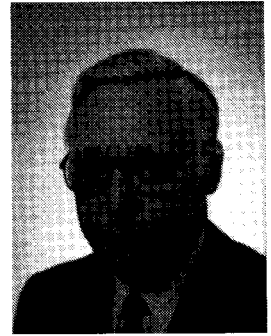


Prof. drs. W.C.M. Klijn



Goed spreken over euthanasie

Onder artsen moet het besef levend worden gehouden wat het inhoudt een leven van een medemens te beëindigen. Ook al gebeurt dat op grond van diens toestand. Het is altijd het beëindigen van een biografie en nooit een resterend blok biologie. Prof. drs. Klijn reageert op de column 'Euthanasie bespreekbaar' van prof. dr. H.E.S. Woldring, die verscheen in het septembernummer van dit blad.

De column van collega Woldring, waarin hij onder de titel 'Euthanasie bespreekbaar' stelt dat euthanasie een legitieme plaats heeft binnen een christelijke levensbeschouwing,¹ heeft zowel binnen als buiten het CDA een aantal reacties opgeroepen. Het lijkt mij passend ook binnen de kolommen van dit blad zelf daarop een weerwoord te schrijven en met name zijn argumentatie te toetsen. Deze vertoont op enkele punten verwantschap met die van Schroten, die ook is terug te vinden in de gereformeerde discussienota 'Euthanasie en Pastoraat'.² Daarom zal ik terzijde ook op deze vroegere publikaties ingaan.

1. Woldring meent dat het CDA tot een 'star moralisme' dreigt te vervallen en wel om reden dat er alleen aandacht geschonken zou worden aan de eerbied en de bescherming van het leven en niet aan de ernst van het lijden in het leven van zieke

patiënten. Deze constatering lijkt mij in strijd met de feiten en onrecht te doen aan vele partijgenoten binnen en buiten de fractie en niet op de laatste plaats aan de fractie-woordvoerder. Niemand bestrijdt de realiteit van het lijden en de christelijke plicht tot medelijden en barmhartigheid. De kern van de vraag is juist of levensbeëindiging door een ander dan de betrokkene op grond van diens toestand de juiste daadwerkelijke vormgeving en gestalte van deze christelijke deugden is. Wanneer men deze vraag positief wenst te beantwoorden, is een beroep op de noodzaak van deze zelfde deugden een cirkelredenering die retorisch effectief kan zijn, maar geen eigenlijk argument. Hetzelfde geldt wanneer men enige bewijskracht meent te ontleen aan de letterlijke betekenis van het woord 'euthanasie' als 'goede dood': ook hier gaat het niet om de ontkenning van de onwenselijkheid van een lijdensvol sterven, maar om de vraag of het doden in zo'n situatie het juiste antwoord is. Het is in de ethiek algemeen aanvaard dat goede motieven alleen nog

Prof. drs. W.C.M. Klijn (1930) is hoogleraar ethiek aan de Katholieke Theologische Universiteit Amsterdam.

1. *Christen Democratische Verkenningen* 9/89, 387-388.
2. E. Schroten, 'Een kwestie van leven en dood', *Metamedica* 1981, 324-336, Discussienota 'Euthanasie en Pastoraat', *Bijlage bij Kerkinformatie nummer 159*, maart 1985.

niet de juistheid van een handelen garanderen. Nog minder kan men in een discussie een monopolie op goede motieven voor zichzelf opeisen.

Het spreekt vanzelf dat het enkele feit, dat mensen een bepaalde grens als wettelijk en niet te overschrijden beschouwen, geen basis biedt om hen van moralisme te beschuldigen. Anders zou deze kwalificatie kunnen worden gebruikt om iedere ethische grenslegging te ondermijnen. Dan zou ook Woldring zelf door anderen van moralisme kunnen worden beschuldigd vanwege het feit dat hij onder meer de voorwaarde van een vrijwillig en duidelijk kenbaar verzoek stelt. Iemand als Leenen, die eveneens aan een dergelijke eis vast wil houden, heeft terecht gesteld dat daarmee niet alle grote vragen en problemen met betrekking tot hen die hun wil niet kunnen uiten zijn opgelost, maar dat dit geen reden is om deze grens te laten vallen. Een dergelijk recht moet men ook gunnen aan tegenstanders van actieve levensbeëindiging-op-verzoek, zeker als deze het verzoek als grens vanuit de aard van de materie zelf niet houdbaar achten, en hen geen bewijslast opleggen die men zelf – overigens terecht – niet op zich wenst te nemen.

2. Woldring ziet de zin van het leven in de relatie tot God en de medemensen en beschouwt in dat perspectief het lijden als een legitimatie tot levensbeëindiging, wanneer dit 'de communicatie met God en medemensen doet verschrompelen'. Deze formuleringen, die op zichzelf goed kunnen worden uitgelegd, blijven door hun globaal karakter ambivalent.

Eerst in het algemeen. Wanneer mensen binnen ons gezichtsveld eenmaal zijn verschenen, moeten wij de intrinsieke waarde en zin van hun leven presumeren en juist dáárom met hen in relatie treden. Deze zin wordt omgekeerd niet pas gecreëerd door het leggen van relaties. Gegeven eenmaal de schepping – en dat is het wonderbaarlijke ervan – zijn mensen

zelfs voor God een 'vóór-gegeven': anders zou het bijbelse woord dat het voor God een vreugde is met de kinderen der mensen te zijn zijn kracht verliezen.

Algemeen – althans in onze tijd – wordt als onchristelijk afgewezen de opvatting dat het leven van iemand wiens communicatie met God en de mensen is verschrompeld door iets veel ergers dan het lijden, namelijk door eigen zonde en hardnekkigheid, zinloos is geworden en door anderen – via de doodstraf – zou mogen worden beëindigd, als de betrokkene er ook niet veel waarde meer aan hecht.

Belangrijker is dat een dergelijke verschrompeling nog veel meer geldt voor hen die hun wil niet (meer) kunnen vormen en/of uiten dan voor degenen die dit nog wel kunnen en daarmee een afortiori-argument zou opleveren voor levensbeëindiging van wilsonbekwame patiënten en zelfs van groepen geestelijke gehandicapten die verder niet somatisch ziek zijn. Woldring trekt – gelukkig – deze conclusie niet, maar daardoor wordt deze argumentatie inconsistent, c.q. verliest zijn waarde.

Ten slotte is een verzoek om actieve levensbeëindiging nog een vorm van communicatie. De vraag is nu juist of wij binnen onze aardse horizon een relatie tussen twee menselijke subjecten zo mogen laten vervluchtigen dat er op het allerlaatst nog slechts een recht resteert om de ene pool van de relatie door de andere pool teniet te laten doen, met andere woorden of dit niet ingaat tegen de materiële kern van het begrip 'relatie'.

3. Als ik het goed zie ligt de kern van Woldrings argumentatie in een vereenzelving van het lijden, dat met onze eindigheid gegeven is, met de bijbelse zeer geladen begrippen 'demonie' en 'macht van de duisternis'. Deze identificatie is bijbels-theologisch onverantwoord.

Allereerst hierover het volgende. Als men hierbij denkt als een gelovig-

existentiële lezing van het lijden als gevolg van de zonde, dan geldt dit nog veel meer voor de dood. De bijbel biedt echter geen rechtvaardiging voor het bestrijden van het ene 'gevolg' van de zonde door het toebrengen van een nog ernstiger 'gevolg' en zeker is daarvoor geen grond te vinden in de bijbelse barmhartigheid.

Als christenen moeten wij zeer voorzichtig zijn om concreet lijden te plaatsen in een bijbelse kader dat direct refereert naar zonde en geestelijke dood. Met de 'macht van de duisternis' zijn zonde en zondigheid bedoeld en niet het lijden dat ipso facto met onze schepsellijke materiële '*condition humaine*' gegeven is. Lijden en lijden is theologisch twee: niet alleen gevolg van de zonde, maar ook 'simpelweg'

Vereenzelving van ons lijden met het bijbelse begrip demonie is theologisch onverantwoord.

gevolg van menselijke eindigheid. Het is wel een feit dat in de Westerse geschiedenis bijbelse termen in overdrachtelijke en gesecculariseerde zin in het dagelijks taalgebruik zijn overgenomen voor situaties die niets met zonde te maken hebben, bijvoorbeeld een leven als een 'hel'. Maar dit overdrachtelijk taalgebruik mogen wij dan niet gaan om-munten tot een zelfstandige realiteit die 'letterlijk' (aldus Woldring) zou beantwoorden aan de oorspronkelijke inhoud van de bijbelse begrippen en vervolgens daarop een 'theologische' argumentatie gaan bouwen. Doet men dit wel, dan beoefent men geen theologische reflectie,

maar een pseudo-bijbelse retorica die kenmerkend is voor het fundamentalisme.

Dit verschijnsel is in de discussie over de onderhavige materie niet nieuw. Zo is reeds door Schroten en de Nota 'Euthanasie en Pastoraat' gepoogd levensbeëindiging christelijk aannemelijk te maken door het vasthouden aan niet-doden te beschrijven als het 'instandhouden van een hel' en door een beroep te doen op het paulijnse begrip van 'christelijke vrijheid' in de Galatenbrief.

Daargelaten dat in bijbelse zin de hel eeuwig is en dus nooit door menselijk ingrijpen kan worden beëindigd, biedt de term 'in stand houden' voor het nalaten van doden geen fundering voor de geoorlooftheid van het wél-doden: pas als het laatste is aangetoond, zou er eventueel ruimte zijn voor een dergelijke wijze van spreken. Een dergelijk spraakgebruik bevat dus een cirkelredenering en is derhalve in wezen een tautologische bewering, maar geen argumentatie. Desondanks spreekt ook Woldring over het afwijzen van actieve euthanasie als het leven 'laten verdonkeren'.³

Evenzeer faalt een verwijzing naar het theologisch begrip van 'christelijke vrijheid', omdat dit een vrij-zijn van het kwaad en van de 'machten' inhoudt. Het geeft ons echter geen sleutel om te ontdekken tot welke handelingen wij de vrijheid hebben en tot welke niet. Het begrip van de christelijke vrijheid is een ander begrip dan dat van de keuzevrijheid.

Sterven als gewin

4. Evenmin kan een argument ontleend worden aan Paulus' spreken over het sterven als 'gewin', zeker wanneer wij dit woord in zijn context lezen.⁴ Zijn verlan-

3. In het midden kan hier blijven dat 'donkerte' in de christelijke traditie ook een betekenis heeft die niet louter negatief is. Men denke aan de 'mystieke nacht' waarin geliden wordt aan Gods onbekendheid als keerzijde van Zijn geopenbaarde grootheid.

4. Zie o.m. Joachim Gnika, Der Philipperbrief, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament X, 3, (1976) 69-93.

gen om 'met Christus te zijn' relateert wel de eindigheid van het aardse leven, maar nergens blijkt dat dit in zijn gedachten-gang een grond zou kunnen zijn om actief het leven te beëindigen. Zijn geloof roept nergens de gedachte aan een dergelijke daad op. In het Griekse denken was de dood begerenswaardig als einde van een moeizaam of onverdraaglijk geworden leven, als een ontvluchten en ontkomen naar een beter leven. Het denken van Paulus was volstrekt anders. Wanneer voor hem het leven Christus is, wordt daarmee niet slechts de werkelijkheid voorbij de doodsgrens bedoeld, maar omvat het ook reeds het aanwezige aardse leven. Geen enkel belang is zwaarder dan het belang van 'met Christus te zijn', maar desondanks vindt Paulus het zelf 'nodiger' om te 'blijven en voortdurend bij U allen te zijn'. Ook kan uit Paulus' woorden niet worden afgeleid dat de ongeoorloofde af zou hangen van enige mogelijkheid tot communicatie en/of zending. Wij mogen Paulus niet Grieks-Hellenistisch òm-interpreteren. Het 'sterven als gewin' zegt daarom even weinig of zelfs nog minder ten gunste van actieve levensbeëindiging als het 'gij zult niet doden' ertegen.

Hetzelfde geldt voor de wijze waarop Woldring op de verbondenheid van 'bidden en werken' insisteert: als iemand bidt om verlossing uit zijn lijden, zou hij deze ook zelf mogen bewerken. Gelet op de eeuwenoude discussie over de 'werken' zou men een dergelijke gedachten-gang, die enigszins verrast en verwondert, eerder uit een katholieke hoek dan van reformatorische zijde verwachten. Niet alles waarom wij bidden, kunnen of mogen wij zelf bewerken. Het gebruik van dit gezegde zou bovendien ook moeten leiden tot het beëindigen van het leven van hen die hun wil niet kunnen uiten door anderen, zodra deze anderen om een dergelijke verlossing van de betrokkene gaan bidden. Ik denk hierbij aan de gelovige moeder die trouw voor haar lastige mon-

goloïde zoon zorgde, maar wel eens verzuchtte: 'Had hij in het begin maar een zalig uur gehad'. Een dergelijke context is op het ogenblik in den lande zeer actueel. Woldring trekt een dergelijke conclusie uitdrukkelijk niet en relateert daarmee zelf de betekenis van deze uitdrukking voor de onderhavige problematiek. Maar wanneer anderen uit dit gezegde wèl verdergaande conclusies zouden trekken, hoe kan hij dan, gelet op het feit dat hij niet uit wil gaan van een autonomie-begrip à la Kuitert en Leenen, ontkomen aan een eventueel verwijt van 'moralisme' van de zijde van deze anderen die evenals hij het (mede-)lijden centraal stellen?

Ook deze denkwijze van Woldring vertoont grote overeenkomst met die van Schroten en in de nota 'Euthanasie en Pastoraat'. Aan het heilsfeit van de Opstanding is geen argument voor levensbeëindiging van lijdenden te ontnemen. De Opstanding heeft wel de dood gerelativeerd, zelfs voor de betrokkene zelf de dood als deze hem door anderen wordt aangedaan, maar niet het doden van mensen door mensen. De woorden 'dat de Christus moest lijden' (Lucas 24,46) zijn geen legitimatie achteraf voor Pilatus, de farizeeën en anderen. Aan de Opstanding is dan ook geen legitimatie te ontnemen voor het doden van anderen op grond van hun toestand en welgemeende motieven voegen daar ook niets aan toe.

Hoe gelovig een arts ook is, zijn vertrouwen in een 'eeuwig leven' voor zijn patiënt is geen rechtvaardiging voor actieve euthanasie. Een oordeel dat de patiënt op die grond dood 'beter af' zal zijn, gaat de competentie van hem niet alleen als arts, maar ook als naaste te boven. Zoals hij in bepaalde andere gevallen door ingrijpen genezing kan garanderen, zo kan hij een patiënt niet de 'hemel' garanderen. Hij is geen 'super-pastor' en geen God. Het expliciet of impliciet trekken van een dergelijke parallel is vanuit theologisch oogpunt grotesk en absurd.

Daarom moeten wij voorzichtig zijn met

een gesecculariseerd en overdrachtelijk gebruik van de term 'verlossing uit het lijden'. Verlossing en heil in eigenlijke zin komen van Christus. Om dit uit te drukken noemden de kerkvaders Christus zelfs de 'Medicus' bij uitstek. Maar vanuit dit beeld kan en mag niet worden afgeleid dat dus ook de medicus met een kleine letter m gelegitimeerd zou zijn actieve levensbeëindiging als 'Verlossing' en zichzelf als 'Verlosser' te beschouwen. Kort samengevat: de dokter is Christus niet. Juist een Westers-nuchtere en bescheiden taakopvatting van de arts ligt meer in de lijn van het authentieke geloof. De arts moet niet terugvallen in de rol van medicijnman zoals in andere culturen van verleden en heden.

5. De redenering dat medische middelen zouden mogen worden gebruikt om de wens tot sterven uit te voeren, omdat zij ook worden gebruikt om het sterven uit te stellen, is niet concludent. Alleen reeds omdat het twee handelingen betreft met een tegenovergestelde richting. Belangrijker is dat 'het sterven uitstellen' heel verschillende zaken kan betekenen. Allereerst geldt het voor een normale levensreddende operatie bij een aandoening die onbehandeld tot de dood zou leiden (bijvoorbeeld een operatie bij een acute *appendicitis*), waarna de betrokkene patiënt af is en nog een heel leven gewoon door kan leven. Vervolgens kan de uitdrukking slaan op een behandeling die een primaire bedreiging niet definitief wegneemt, maar in zijn werking stopt, waardoor een zinnige tijd van soms jaren aan een leven wordt toegevoegd. Er kan echter een moment komen dat verdere behandeling werkelijk niets anders betekent dan het opschuiven van het doodsmoment zonder proportionele winst of zelfs eerder toevoeging van lijden inhoudt; wij spreken dan van een zinloos het leven rekken. In de eerste twee betekenissen staan de medische middelen echt in het dienst van het leven en vandaaruit kan het gebruik ervan

tot beëindiging van het leven uiteraard niet worden gelegitimeerd. In de laatste betekenis is er géén indicatie meer tot het gebruik van bepaalde medische middelen. Uit het ontbreken van een dergelijke indicatie kan uiteraard niet een positieve indicatie tot een ander gebruik van deze middelen worden afgeleid: uit iets wat niet moet gebeuren kun je niet zonder meer concluderen tot wat er wel mag gebeuren.

Ingrijpende beslissingen

Naar mijn indruk hebben de woorden 'beslissing' en 'verantwoordelijkheid' een zware lading bij Woldring evenals in de nota 'Euthanasie en Pastoraat'.

In de nota wordt aan het feit dat wij herhaalde ingrijpende beslissingen in ons leven kunnen, mogen en moeten nemen, ook in reactie op situaties die goeddeels buiten ons toedoen zijn ontstaan, een argument ten gunste van actieve euthanasie ontleend. Als voorbeelden worden genoemd gezinsstichting, gezinsplanning, opleiding, beroep, huwelijk, echtscheiding, een operatie etc. Daargelaten of in een dergelijke opsomming huwelijk en echtscheiding inhoudelijk zo maar op één lijn mogen worden gesteld, de goedkeuring van allerlei beslissingen binnen het leven zegt niets over de inhoudelijke juistheid van levensbeëindiging.

Zo legt Woldring ook ten onrechte een verband met twee gedragingen, namelijk passieve en indirecte euthanasie, waarvan ondertussen toch vrij algemeen duidelijk is geworden dat zij niet als opzettelijke levensbeëindiging in eigenlijke zin beschouwd kunnen worden. Nalaten van hetgeen waartoe men niet verplicht is kan niet als doden worden gekwalificeerd en in die zin bestaat er geen passieve euthanasie. Pijnbestrijding, ook al heeft deze invloed op een verzwakking van de krachten en daarmee op het doodsmoment, wordt door Leenen terecht een schijn-gestalte van euthanasie genoemd. Een fysieke en logische *conditio sine qua non*-relatie tussen twee verschijnselen is niet

voldoende om een morele causaliteit te vestigen.

Bij Woldring en in de Nota wordt te zeer voorbijgegaan aan de inhoud van bepaalde gedragingen. Het bezigen van de woorden 'beslissing' en 'verantwoordelijkheid' krijgt daardoor als het ware een auto-argumentatief karakter. Op deze wijze zou men logisch vele daden kunnen rechtvaardigen die wij allen verwerpen. Dat is zeker niet de bedoeling. Het auto-argumentatief karakter van deze woorden wordt echter wel aanvaard zodra ze figureren in een context van goede bedoelingen, fatsoenlijke mensen of zelfs christenen. Dit karakter werkt dan als het ware apriori bezwerend jegens iedere mogelijke objectie die per definitie als een aanval op de subjectieve integriteit van de beslisser wordt beschouwd. Daarmee wordt hun inhoud afhankelijk van de subjectieve inzichten van degene die ze gebruikt. Dat laten echter vele gereformeerden binnen en buiten de VU – gelukkig – lang niet altijd toe bij alle broeders en zusters in het geloof, bijvoorbeeld op het zuidelijk halfrond. In de ethiek en niet alleen in de politieke ethiek, maar ook in de medische ethiek dient de objectieve inhoud van het gedrag van de ene mens jegens de andere centraal te blijven.

Ernstige dialoog

Dit artikel heeft een beperkte opzet. Het is slechts de bedoeling erop te wijzen dat de benadering van Woldring e.a. veel eigenlijk gebruik van bijbelse gedachten, begrippen en woorden bevat en ook anderszins onvoldoende is om een legitimatie van actieve levensbeëindiging van een medemens op grond van diens toestand te kunnen onderbouwen. Daarom moet het helaas slechts kritisch blijven. Het is echter ook binnen het CDA van belang het theologisch niveau van het spreken over God en over de mens als zijn schepsel te bewaken door dit spreken zorgvuldig te volgen en op zijn zuiverheid en conclusie te toetsen. Dit zal moeten geschie-

den in wederzijds respect, maar zonder aanzien van persoon of instantie, onverschillig of het gaat om uitspraken van een leergezag of een collega. Tussen Woldring en ondergetekende mag een consensus verondersteld worden dat wij de ernst van een dialoog over ernstige zaken niet mogen schuwen.

Ofschoon er nu geen ruimte is om de eigen visie met de vereiste grondigheid uit te werken, wil ik toch niet eindigen zonder een – zij het slechts evocatieve – korte aanduiding in die richting.⁵

Een mens mag nooit het
leven van een medemens
als zinloos beoordelen.

1. Voor het normale medisch handelen geldt dat de arts nooit een ingreep doet louter en alleen op grond van een vrijwillig verzoek van de patiënt als zodanig. Hij zal zelf achter zijn handelen moeten kunnen staan en wel op grond van een indicatie.

5. Verwezen zij naar eerdere publikaties: W.C.M. Klijn, 'Kanttekeningen bij een euthanasieverslag', *Medisch Contact* 39 (1984) 183-184; 'Euthanasie en de Hoge Raad', *Nederlands Juristen Blad* 60 (1985) 245-254; 'Euthanasie. Ethische analyse en waardering', in: J. de Graaf e.a., *Euthanasie. Recht, ethiek en medische praktijk*, Bundel van de Rechtskundige Afdeling van het Thijmgenootschap en de Calvinistische Juristen Vereniging, Kluwer 1985; 'Wetswijziging euthanasie wordt een onhoudbare discriminatie', *Trouw* 25 juni 1986; 'Euthanasie en kabinet', *Nederlands Juristen Blad* 62 (1987) 233-235; 'Kabinet: euthanasieknoop doorhakken', *Trouw* 24 juni 1987; 'Hoge Raad: wetenschap en levensbeëindiging', *Medisch Contact* 44 (1989) 919-922. Verder: W.C.M. Klijn – W. Nieboer, *Euthanasie en hulp bij zelfdoding*, Utrecht 1984; W.C.M. Klijn – W. Nieboer, *Minderheidsnota, Rapport van de Staatscommissie Euthanasie*, deel 1, 191-360.

Zo is ook een zogenaamde 'zelfbeschikkingsrecht' op zichzelf nooit voldoende basis voor het honoreren van een verzoek om actieve euthanasie. De mogelijkheid van een legitimatie van actieve euthanasie als daad van een verantwoordelijk ander dan de betrokkene, vereist dat de arts het oordeel van de patiënt over zijn leven kan delen: hij kan en mag dan geen abstractie maken van de inhoud van dit oordeel. Dit oordeel houdt logisch noodzakelijk in dat het resterende leven, dat er nog zou zijn als er niet tot levensbeëindiging wordt overgegaan, alles op- en aftrekkende zinloos is geworden.⁶ Reeds onafhankelijk van het mijns inziens negatieve antwoord op de vraag of een mens tot een dergelijk oordeel over zijn eigen leven kan komen, in ieder geval moet gesteld worden dat een mens noch als arts noch als medemens een dergelijk oordeel over het leven van een ander kan en mag vellen.

Wanneer men meent dat een dergelijk oordeel over andermans leven op grond van een authentiek medelijden als deugd van solidariteit wèl mogelijk zou zijn, dan is niet in te zien waarom dit medelijden halt zou moeten houden bij de grens tussen wilsbekwamen en wilsonbekwamen. Het houdt bij die grens in feite ook geen halt zoals de geschiedenis van de laatste eeuw en met name van de laatste decenia in ons land leert. Zo wordt ook in de nota 'Euthanasie en Pastoraat' de mogelijkheid van actieve levensbeëindiging van bijvoorbeeld pasgeborenen uitdrukkelijk niet uitgesloten. Van het zogenaamde 'zelfbeschikkingsrecht', dat aanvankelijk heeft gediend als retorische speerpunt om het maatschappelijke verzet tegen actieve euthanasie te doorbreken, is niets anders overgebleven dan de algemene consensus dat men wilsbekwame patiënten niet tegen hun uitdrukkelijke wil mag doden. Wie dit ontkent, heeft de discussie niet gevolgd of doet bewust aan een politiek die niet die van het CDA dient te zijn, namelijk struisvogel-politiek.

De dynamiek van deze ontwikkeling

wordt niet bepaald door de toevallige slechtheid of domheid van bepaalde mensen, maar is *ipso facto* gegeven met de eigen aard van de materie. Daarom is het inconsistent wanneer de mensen, die in de lijn van deze dynamiek dóór-denken en levensbeëindiging bij wilsonbekwamen niet uitsluiten, bij wilsbekwamen nog het zogenaamde 'zelfbeschikkingsrecht' zouden blijven hanteren, maar is het tegelijk enigszins onrechtvaardig dat aan diezelfde mensen nu met enige verontwaardiging door anderen dit 'zelfbeschikkingsrecht' als grens wordt voorgehouden. Door een bepaalde opvatting van een 'zelfbeschikkingsrecht' zijn er in Nederland geesten uit de fles losgelaten die er met ditzelfde ambivalente begrip nooit meer in terug te drijven zijn. Daarom eist op zijn minst het intellectueel zelfrespect van onze samenleving onderhand de algemene erkenning, ook door de politici van alle partijen – en zelfs die van de VVD – dat de bovengenoemde resterende consensus omtrent het zelfbeschikkingsrecht als afweerrecht, namelijk de afwijzing van moord tegen iemands uitdrukkelijke wil, en de consensus omtrent het grondrecht op de integriteit van het eigen lichaam, reeds logisch geen enkel fundament bieden voor een claimrecht van een bepaalde groep patiënten, namelijk de wilsbekwamen, op (hulp bij) actieve levensbeëindiging door een ander.

Menselijke waardigheid

2. Aan een mens komt het oordeel dat het leven van een medemens uiteindelijk zinloos is geworden niet toe. En wel op de grond van de waardigheid van iedere mens. Deze is als zin met de aanwezigheid zelf van het lezen onvervreemdbaar gegeven. Deze 'waardigheid' is geen concurrerend begrip naast of tegenover dat van de mensónwaardigheid van het lij-

6. Dit wordt alleen maar bevestigd door de verslagen zelf van artsen over gevallen van door hen verrichte actieve euthanasie.

den, maar is er juist het fundament van. Het is geen abstract begrip, maar een concreet zijn dat er – zolang de mens leeft – niet kan zijn. Het is een zijn dat wij niet anders dan moeten blijven affirmeren op grond van de contrastervaring zelf, die de confrontatie met alle mensonwaardigheid inhoudt. Juist langs de weg van het lijden is deze waardigheid in het historisch bewustzijn van de mensheid ontdekt. Zonder de erkenning van deze waardigheid verliest uiteindelijk alle spreken over mensonwaardigheid zijn zin. Men dient zich dus voor twee uitersten te hoeden. Enerzijds mogen de waardigheid van de mens en menswaardigheid niet vereenzelvigd worden, omdat de waardigheid van de mens niet in zijn menswaardigheid opgaat, maar deze transcendeert. Anderzijds mogen de waardigheid van de mens en menswaardigheid niet van elkaar gescheiden worden, omdat zij elkaar veronderstellen en in het bewustzijn van de mens elkaar oproepen.

De waardigheid van de mens kan door een gelovig christen worden 'gelezen' als het 'beeld Gods'. Dit doet echter niet af aan de noodzaak van de affirmatie van deze waardigheid ook door niet-gelovigen. De waardigheid van de mens is via de weg van de historische ervaring – en met name die van de laatste Wereldoorlog – in de Universele Verklaring over de mensenrechten terechtgekomen. Desondanks blijkt de inhoud van dit begrip in de euthanasie-discussie voor menigeen vaak moeilijk te vatten. Daarom zij hier het volgende voorval vermeld dat als voorbeeld wellicht verhelderend kan werken. In een discussie over euthanasie vertelde één van de aanwezigen over het laatste fase van het leven van zijn moeder. Zij was dement geworden met een aanzienlijk verlies van decorum, onder meer door ernstige verschijnselen van en rond incontinentie. In haar eerder leven was zij een waardige, wijze, sterke en milde vrouw geweest en aldus het centrum van het gezin. Zijn lijden klomk nog indringend door in

zijn woorden: 'Het was mijn moeder niet meer!'. Het theologisch-logische antwoord dat iemand niet meer hoeft te lijden aan een wezen dat toch zijn moeder niet meer is zou in een dergelijk situatie koud en grievend zijn geweest, omdat het voorbijaat aan de eigenlijke inhoud van deze woorden. Het lijden was juist zo groot en werkte na haar overlijden nog zo lang dóór, juist omdat deze vrouw in deze toestand nog wél zijn moeder wàs. Dit is de paradox van het lijden aan de toestand van een dierbare medemens. Zo ligt het ook in de dialectische verhouding tussen de waardigheid van de mens en menswaardigheid.

Daarom moet onder artsen het besef levend gehouden worden wat het eigenlijk inhoudt een leven van een medemens te beëindigen, ook al gebeurt het op grond van diens toestand. Het is altijd het beëindigen van een biografie en nooit van een resterend brok biologie. Het gevaar van een biologistische reductie van de menselijke werkelijkheid (de zogenaamde 'natuurwet') ligt niet aan de zijde van hen die fundamentele bezwaren koesteren tegen 'euthanasie', maar doemt juist veeleer daar op waar deze bezwaren worden onderschat.⁷ De mens is nooit louter produkt van medische zorg, aan het bestaan waarvan op grond van gebrek aan kwaliteit de zin ontzegt zou mogen worden. De mens is altijd méér. Hoe moeilijk het besef daarvan ook is geworden.

7. Daarom missen hun doel de verwijten die H.M. Kuitert in zijn recente boek *'Mag alles wat kan?'* (Baarn 1989) 102-119, met name pp. 116-119, richt aan het adres van de minderheid van de Staatscommissie Euthanasie. Hij gaat daarbij tevens uit van een onjuiste vooronderstelling doordat hij over het hoofd ziet dat de helft daarvan, nl. prof. W. Nieboer, lid is van de Vrijgemaakte Gereformeerde Kerk en derhalve niet staat in een 'rooms-katholieke moraaltraditie'.

