

Argumenteren over een goede dood in de Nederlandse democratie

Euthanasie herdacht vanuit De Kruijfs 'dubbel denken'

22-6-2024



Jesse Holtland

1700847

Begeleider: Prof. dr. Theo Boer

Beoordelaar: Prof. dr. Stef Groenewoud

Beliefs/ethics

Protestantse Theologische Universiteit Groningen

T-MATH2-2324



Verklaringenblad masterthesis

Naam student: Jesse Holtland

Titel masterthesis:

VERKLARING VAN ORIGINALITEIT

Hierbij verklaar ik dat bovengenoemde masterthesis uit origineel werk bestaat. De thesis is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Waar informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet, volledig en op passende wijze vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.

Plaats, datum:

Handtekening:

21/06/2024

JH

TOESTEMMINGSVERKLARING

Hierbij stem ik ermee in dat bovengenoemde masterthesis na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor opname in de bibliotheekcollectie en dat de metadata beschikbaar worden gesteld aan externe organisaties en/of door de PThU worden gepubliceerd.

Verder verleen ik (de bibliotheek van) de PThU

~~toestemming~~ wel

toestemming voor het opnemen van de volledige tekst in een via internet of anderszins openbaar toegankelijke database. (Deze toestemming betreft alleen de openbaarmaking van de masterthesis, zonder verdere overdracht of inperking van het auteursrecht van de student.)

Plaats, datum:

Handtekening:

21/06/2024

JH



DATAMANAGEMENTPLAN

1. Algemeen

NAAM STUDENT: Jesse Holtland

NAMEN SCRIPTIEBEGELEIDER(S): prof. dr. Theo Boer

DATUM: 20-06-2024

VERSIE: 1.0

2. Algemene gegevens over het onderzoek / scriptie-onderwerp

(WERK)TITEL ONDERZOEK / SCRIPTIE: Argumenteren over een goede dood. Euthanasie herdacht vanuit De Kruijfs 'dubbel denken'

KORTE OMSCHRIJVING VAN ONDERZOEK EN ONDERZOEKSMETHODE(N) : literatuuronderzoek en conceptanalyse

TYPEN ONDERZOEKSDATA: schriftelijke bronnen, literatuur, artikelen en boeken.

PERIODE WAARIN DATA VERZAMELD WORDEN: 01-01-2024 t/m 21-06-2024

3. Technische aspecten

HARD- EN SOFTWARE: Hardware, namelijk: mijn laptop en boeken

BESTANDSFORMATEN: .DOCX en .pdf, gemaakt of verkregen in Word en PDF.

OMVANG VAN DE DATA (SCHATTING IN MB/GB/TB): ca. 250 MB totaal

OPSLAG DATA TIJDENS ONDERZOEK: Zowel in de Cloud (OneDrive) en op de harde schijf van mijn laptop.

OPSLAG DATA NA AFLOOP ONDERZOEK: op de harde schijf van mijn laptop.

4. Verantwoordelijkheden

BEHEER DATA GEDURENDE HET ONDERZOEK: Alles in eigen beheer.

BEHEER DATA NA AFLOOP ONDERZOEK: Alles in eigen beheer.

5. Juridische en ethische aspecten

EIGENAAR DATA: Jesse Holtland

PRIVACYGEVOELIGE DATA: ~~JA~~ / **NEE**

INDIEN JA: HOE WORDEN ZAKEN ALS VEILIGE OPSLAG EN TOESTEMMING VAN BETROKKEN PERSONEN EN/OF ORGANISATIES GEREGELD? N.V.T.

6. Overige zaken

=====

(In te vullen door thesisbegeleider:)

Goedgekeurd

Niet goedgekeurd, omdat: _____

Naam, handtekening:

Theo A. Boer



Datum:

20 juni 2024

=====

TOELICHTING

Ad 1. Algemeen

Noteer de datum waarop het datamanagementplan is ingevuld en noteer de versie bijv. 1.0. In de loop van het onderzoek kunnen mogelijk zaken als de onderzoeksmethode wijzigen of bij nader inzien toch privacygevoelige issues gaan spelen. Wijzig dan naast de betreffende paragraaf ook de datum en het versienummer.
Vul alle velden in, of vermeld expliciet: niet van toepassing/n.v.t.

Ad 2. Algemene gegevens over het onderzoek / scriptie-onderwerp

Geef een korte omschrijving van het onderzoek en beschrijf welke onderzoeksmethoden gebruikt gaan worden.
Omschrijf het type onderzoeksdata, zoals schriftelijke bronnen (archieven, literatuur), transcripties, interviews (bijv. beeld- en geluidsopnamen), verslagen, vragenlijsten, enquêteresultaten, afbeeldingen.
Vermeld ook als het bijvoorbeeld ruwe data of afgeleide data betreft.

Ad 3. Technische aspecten

Wordt specifieke hardware gebruikt naast pc/laptop? Wordt specifieke software gebruikt bijv. voor data-analyse? Bestandsformaten kunnen bijvoorbeeld zijn: DOCX, TXT, XLSX, PDF, WAV, JPG. De omvang van bestanden kan weergegeven worden in megabyte, gigabyte of terabyte. Geef in ieder geval een globale schatting indien bij aanvang van het onderzoek nog niet precies de omvang te bepalen is.
Sla data tijdens het onderzoek op de juiste (veilige) locatie op. Bijvoorbeeld privacygevoelige data op de Home-directory van de Vrije Universiteit. De H-schijf van de VU is overigens altijd de meest veilige opslaglocatie. Sla privacygevoelige data nooit in de cloud op. Gebruik clouddiensten uitsluitend voor het opslaan van standaard data, zoals een wetenschappelijk artikel in PDF. USB-sticks en de eigen laptop zijn eveneens ongeschikt voor opslag van (privacygevoelige) data. Deze kunnen immers verloren of gestolen worden of beschadigd raken.
Denk ook aan een goede, veilige en regelmatige back-up van de versies van je masterscriptie. Na afloop van het onderzoek kunnen data gepubliceerd worden als onderdeel van de masterscriptie, bijvoorbeeld in een bijlage. Dat geldt met name voor kleine dataverzamelingen, die geen privacygevoelige gegevens bevatten. Via de bibliotheek PThU kunnen (geanonimiseerde) data als losse bestanden bij de scriptie worden gearchiveerd. Via de bibliotheek PThU kunnen bestanden met privacygevoelige data worden gearchiveerd in een speciaal daarvoor beschikbare data-opslag faciliteit van de VU (ArchStor/DarkStor).

Ad 4. Verantwoordelijkheden

In het kader van wetenschappelijke integriteit is het belangrijk om te beschrijven op welke wijze data veilig opgeslagen zijn en beheerd worden. Daarmee wordt o.a. de controleerbaarheid van de data gewaarborgd. Zie ook de Nederlandse Gedragscode Wetenschappelijke Integriteit 2018 (te vinden op www.pthu.nl/Onderzoek-PThU/Academic_Integrity/).
Geef aan wie de data tijdens het onderzoek beheert. Dat zal veelal de student zelf zijn. Heeft echter de scriptiebegeleider ook toegang? Na afloop kan de student het beheer overdragen aan de PThU (bibliotheek).
Laat ook geïnterviewden weten, hoe (privacygevoelige) data worden beheerd en door wie.

Ad 5. Juridische en ethische aspecten

Omschrijf wie (mede-)eigenaar is van de data.

Indien er sprake is van privacygevoelige gegevens is het noodzakelijk zeer zorgvuldig om te gaan met de verzamelde onderzoeksdata. Denk daarbij aan persoonsgegevens (naam, adres, leeftijd, geslacht), maar ook aan het BSN of religieuze overtuiging.

Sla deze dus altijd veilig op (zie ad 3). Voorkom datalekken! Laat geïnterviewden weten hoe met de data wordt omgegaan. Vraag hen via een zogeheten *Informed consent-formulier* vooraf om toestemming te geven voor het onderzoek en het gebruik en de opslag van de onderzoeksdata. Geef aan dat je de verzamelende data uitsluitend gebruikt voor jouw onderzoek.

Anonimiseer zo veel mogelijk de data.

Ad. 6 Overige zaken

Vermeld hier onderwerpen die niet ondergebracht konden worden bij eerdere onderdelen.

Overleg te allen tijde met je begeleiders indien zaken niet helder zijn, je twijfelt over de juiste wijze van data verzamelen of over het opslaan van data. Of vraag advies aan de bibliotheek PThU.

PThU, Amsterdam/Groningen
(bestandsversie: 20190703)

Inhoud

Verklaringenblad	1
Datamanagementplan	2
Inleiding	9
Introductie	9
Bredere context	9
Probleemstelling	10
Methode	10
Definities en uitgangspunten	11
H1: Het veranderde denken over euthanasie in maatschappij en kerk	16
Inleiding	16
Het veranderde denken in de maatschappij	16
Euthanasiewetgeving ter discussie	18
Euthanasieverzoek bij patiënten met een psychiatrische aandoening	18
Euthanasie op basis van een schriftelijke wilsverklaring	19
Euthanasie opnieuw vormgeven	21
Conclusie	22
De verhouding van de kerk tot het euthanasiedebat	22
Conclusie	25
H2: Ethiek in een plurale samenleving_de visie van De Kruijf	26
Inleiding	26
De uitdaging	26
Een duiding van het probleem in de christelijke ethiek	27
De historische inbedding van de grondstructuur	29
De sociologische verklaring van het theocratische perspectief	31
De afwijzing van de theocratische gedachte als begin van De Kruijfs eigen ideeën	32
Dubbel denken in de huidige democratie	33
H3: De toets_hoe denkt De Kruijf zelf dubbel?	36
Standpuntbepaling abortus provocatus	36
Verhouding liefde en recht	38
Ethiek onderweg	39
Conclusie	40
H4: Kan het anders? De Kruijfs 'dubbel denken' als kritisch kader	41
De positie van Harry Kuitert	41
De evaluatie van Kuiterts argumentatie	42
De positie van Jacques Pohier	43

De evaluatie van Pohiers argumentatie.....	44
De positie van Karl Barth	45
De evaluatie van Barths argumentatie	46
H5: Conclusie_op weg naar een eigen positiebepaling.....	47
Inleiding	47
Samenvatting.....	47
Een opzet tot een 'eigen' argument	48
Evaluatie	50
Beperkingen.....	50
Kans voor verder onderzoek.....	50
Literatuur	51

Inleiding

Introductie

Ethiek wordt door Gerrit de Kruijf omschreven als “de rationele reflectie op het menselijk leven onder moreel gezichtspunt, dat wil zeggen: hoe menselijke gedragingen, gewoonten en beslissingen in het licht van de begrippen goed en kwaad gesteld kunnen worden – wat als goed of kwaad benoemd wordt, is dat ook goed?”¹ Er is volgens De Kruijf in de ethiek een wisselwerking tussen nieuwe fenomenen, die oproepen om na te denken over een morele code ten opzichte van deze fenomenen. Een van de leidende vragen voor De Kruijf is: “Mag alles wat kan?”² Ethiek is daarmee altijd in beweging. Het ontstaat daar waar de morele code, zowel in de eigen traditie als in gesprek met anderen, onder druk komt te staan. Ethiek heeft bij De Kruijf een dialogisch karakter. Als christelijke ethicus ontwikkelde De Kruijf het principe van het dubbele denken. Christelijke ethiek ontstaat voor hem binnen de christelijke gemeenschap, maar draagt altijd het aspect van samenleven met zich mee. Christelijke ethiek “staat open voor ontmoeting en beraad in de samenleving.”³ Om dat te bereiken moet twee keer gedacht worden: allereerst binnen de eigen gemeenschap, maar daarna ook in de samenleving in het gesprek met anderen. Wanneer slechts één keer gedacht wordt, ontstaat gevaar voor de samenleving volgens De Kruijf.⁴ Door slechts te denken in de christelijke gemeenschap verliest de christelijke ethiek de dialoog en het contact met anderen in de samenleving, terwijl door slechts te denken in de samenleving de eigen identiteit verloochend zal worden. Hierdoor vervaagt het contact met de eigen christelijke verworteling in de ethiek.

Bredere context

Het probleem dat De Kruijf onderscheid wordt in andere bewoordingen onder de aandacht gebracht door de Canadese filosoof Charles Taylor. Waar De Kruijf waarschuwt voor het verdwijnen van bewustwording van de eigen identiteit, maakt Taylor zich zorgen over het verlies van een bredere morele horizon in de maatschappij. In zijn werk *The Ethics of Authenticity*⁵ waarschuwt Taylor voor een vergaand individualisme. Hij merkt op dat moderne noties van vrijheid en autonomie ten koste gaan van een bredere morele horizon. Na de moderniteit, als gevolg van de ontwikkeling van het individualisme, zijn mensen te nauw gefocust op zichzelf.⁶ Dit gegeven leidt volgens Taylor tot twee grote valkuilen in de ethiek. Enerzijds is er sprake van een zogenaamd zacht relativisme, wat betekent dat principes geen intrinsieke waarde hebben, totdat iemand er intrinsieke waarde aan toekent. Een tweede, hiermee samenhangende, valkuil is een vorm van subjectivisme in morele beslissingen; morele beslissingen worden gemaakt op basis van persoonlijke voorkeuren.

De christelijke ethicus Robin Gill werkt de observaties van Taylor uit in het boek *Health Care and Christian Ethics*⁷. Gill observeert een aantal morele gaten in de seculiere ethiek van de gezondheidszorg, zoals deze is ontstaan na de verdwijning van de vroegere religieuze dominantie. Zo merkt hij op dat er weinig tot geen consensus meer bestaan in het morele gesprek. De universele claims, waartoe iedereen op logisch te beredeneren wijze zou moeten komen, blijken volgens Gill namelijk niet zo universeel te zijn.⁸ Bovendien merkt Gill met Taylor op dat er geen publieke horizon

¹ Gerrit de Kruijf, *Christelijke ethiek. Een inleiding met sleutelteksten* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1999), 19.

² De Kruijf, *Christelijke ethiek*, 19.

³ *Ibidem*, 8.

⁴ *Ibidem*, 9.

⁵ Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992).

⁶ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 4.

⁷ Robin Gill, *Health Care and Christian Ethics*, 1st ed. (Cambridge University Press, 2006),

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511488344>.

⁸ Gill, *Health Care and Christian Ethics*, 19.

meer is. Mensen zijn in de ethiek overgeleverd aan wat bij hen persoonlijk resoneert.⁹ Daarom komt hij tot de vraag: hoe medische ethiek te bedrijven in een pluralistische maatschappij?¹⁰

De medische ethiek is met nadruk een terrein waarin bovenstaande problematiek op scherp wordt gesteld. Medische ethiek gaat namelijk over de grenzen van ons leven. Traditioneel is dit ingebed in een groter kader van levensbeschouwelijke oriëntaties. Als deze horizon wegvalt, blijkt het lastig te beargumenteren waar en hoe er een ethisch gesprek gevoerd kan worden in de samenleving. Wie gaat er over de grenzen van ons leven? En hoe worden de belangrijke waarden en normen hierover bepaald? Dat beheer over grenzen aan ons leven werd vroeger toegeschreven aan God. De vragen en antwoorden erover werden gedacht binnen een levensbeschouwelijke oriëntatie. Met de mogelijkheden van de medische wetenschap en het wegvallen van de bredere levensbeschouwelijke horizon komt de keuze van de patiënt voorop te staan. De Nederlandse ethicus Theo Boer komt in het bespreken van het voluntarisme¹¹ tot een vergelijkbare conclusie: “Als patiëntenautonomie érgens op het terrein van de theonomie komt, dan toch wel in het bepalen van de vraag of een leven nog waard is om beschermd te worden en in de vraag of men een mensenleven mag beëindigen. Als het daar niet is, waar dan wel?”¹²

Probleemstelling

In dit onderzoek staat de volgende hoofdvraag centraal:

- Welke theologische argumenten kunnen zinvol worden ingebracht in het hedendaagse euthanasiedebat in Nederland met behulp Gerrit de Kruijfs theorie van het ‘dubbel denken’?

Om de hoofdvraag te beantwoorden, maak ik gebruik van de volgende deelvragen¹³:

- Welke ontwikkelingen zijn te onderscheiden in het denken over euthanasie in Nederland in samenleving en kerk de afgelopen decennia?
- Wat houdt het ‘dubbel denken’ volgens De Kruif in?
- Hoe past Gerrit de Kruif het ‘dubbel denken’ zelf toe?
- Is de argumentatie van de ethici Harry Kuitert, Jacques Pohier en Karl Barth te toetsen aan het ‘dubbel denken’?

Methode

Het onderzoek is opgebouwd van literatuuronderzoek en conceptanalyse. Het onderzoek geeft weer hoe de ethiek van het ‘dubbel denken’ van De Kruif toegepast kan worden op het euthanasiedebat in Nederland. Om dit te bereiken worden verschillende stappen ondernomen. Allereerst analyseert dit onderzoek de context van het hedendaagse euthanasiedebat. Het zoekt naar overkoepelende verbanden in het debat in de samenleving en ook het debat in de kerk. Deze stap introduceert de context, waarin de theologische argumenten een rol spelen. Daarna introduceert en doordenkt dit onderzoek het ‘dubbel denken’ van De Kruif vanuit het boek *Waakzaam en nuchter*. Dit ‘dubbel

⁹ Ibidem, 22.

¹⁰ Ibidem, 24.

¹¹ Theo Boer definieert voluntarisme als volgt: “Het voluntarisme dat zich in de huidige cultuur breed heeft gemaakt, heft dat onderscheid tussen kader en invulling op: ook de basiswaarden, de grote verhalen, de visies op het goede leven en de ultieme morele werkelijkheid zijn voorwerp van menselijke waardentoekenning geworden.” (Theo A. Boer, ‘Van autonomie terug naar natuurlijkheid? Een reactie op prof. dr. H.M. Dupuis’, *Pro Vita Humana* 11, no. 1 (2004): 2, <https://bit.ly/4ctzwja>.) Boers definitie van voluntarisme komt dicht bij wat Taylor beschrijft als ‘zacht relativisme’ en wat Gill duidt als de persoonlijke resonantie als kader in de medische ethiek.

¹² Boer, ‘Van autonomie terug naar natuurlijkheid?’, 3.

¹³ De hoofdstukindeling van deze masterthesis volgt de volgorde van de deelvragen.

denken' levert vervolgens na bestudering van verschillende teksten van De Kruijf enkele desiderata op. Vervolgens worden het kader van het 'dubbel denken' en de desiderata als kritisch analyse-instrument ingezet om de argumentatie van enkele belangrijke ethici in het euthanasiedebat te bekritisieren. Ik heb gekozen voor de ethici Kuitert, Pohier en Barth in dit verband, omdat zij vanuit elk op eigen wijze het euthanasiedebat benaderen. De analyse van deze betogen geeft daarmee mijns inziens goed inzicht in hoe de verschillende niveaus, die De Kruijf onderscheidt, met elkaar in gesprek kunnen worden gebracht.

Ik heb voor deze opzet gekozen, omdat het zowel het 'dubbel denken' beschrijft als ook normatief inzet op de betogen van andere ethici. Dit geeft mij goed inzicht om in de conclusie een aanzet te geven tot een eigen betoog.

Definities en uitgangspunten

De inhoud van mijn thesis gaat vooraf door enkele vooronderstellingen. Ik behandel deze vooronderstellingen als antwoord op excurs-vragen. De antwoorden op deze vragen dienen als verantwoording en bepalen daarmee enkele uitgangspunten voor mijn argument.

Excurs 1: Waar heb ik het over in het spreken over euthanasie?

Alvorens het ethische probleem van het euthanasiedebat in Nederland te behandelen is het noodzakelijk mijn invalshoek op euthanasie toe te lichten en een definitie van euthanasie te geven. Een blik op het veld leert namelijk dat verschillende filosofen en ethici vanuit verschillende gezichtspunten euthanasie benaderen. Ik wil hieronder twee invalshoeken belichten met betrekking tot het euthanasiedebat:

Het eerste gezichtspunt is om euthanasie te benaderen vanuit de medische praktijk. Zo concludeert de protestantse ethicus Theo Boer met het geven van een historisch overzicht dat het moderne euthanasiedebat in Nederland ontstaat rond 1900 met het gegeven dat het beëindigen van leven niet per definitie strafbaar werd.¹⁴ Hij analyseert dat tot ruwweg 2005 euthanasie vooral werd ingezet als laatste redmiddel om een verschrikkelijk sterven uit de weg te gaan.¹⁵ Hiermee betreft Boer euthanasie volledig op het terrein van de laatste levensfase en ziet hij de vraag opkomen vanuit de medisch-professionele wereld. Binnen deze historische duiding onderschrijft hij de voorname rol van zowel protestantse ethici als protestantse medici.¹⁶ De definitie van euthanasie, waarover volgens Boer na jarenlang debat tegenwoordig consensus over bestaat, is: "opzettelijk levensbeëindigend handelen door een ander dan de betrokkene, op diens verzoek"¹⁷.¹⁸ De definitie is volgens Boer daarmee goed ingekaderd; men kan alleen spreken over euthanasie als het gaat om een manier van

¹⁴ Theo A. Boer, *Eind goed. Een protestantse kijk op euthanasie in Nederland* (Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers, 2021), 41.

¹⁵ Boer, *Eind goed*, 51.

¹⁶ Ibidem, 62.

¹⁷ Ibidem, 41.

¹⁸ In een ander belangrijk artikel wijst Boer op het vroeger belangrijke onderscheid tussen passieve en actieve euthanasie. De vraag die speelde was: moet het nalaten van handelen ook gezien worden als een vorm van euthanasie? Zo ja, spreekt men over het nalaten van handelen als een vorm van passieve euthanasie. Hoewel de definitiekwestie is opgelost, namelijk: passieve euthanasie heet geen euthanasie, is volgens Boer de achterliggende vraag nog immer van belang. Wat betekent het verschil tussen 'doen' en 'laten' in het geval van sterven in de laatste levensfase? Boer concludeert dat er verschillen bestaan tussen actieve levensbeëindiging door een arts en het afzien van behandeling. Beide hebben de uitkomst dat iemand sterft, maar als het in de ethiek gaat over verantwoordelijkheid is het actief handelen, actief ingrijpen, ligt daar een grotere verantwoordelijkheid bij de actor. (Theo A. Boer et al., eds., *Dood gewoon? perspectieven op 35 jaar euthanasie in Nederland*, Lindeboomreeks 15 (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2005), 84–87.)

handelen, op verzoek van de betrokkenen en door een ander. De rol van de ‘ander’ is in de praktijk alleen voorbehouden aan een arts.¹⁹

De positie van Boer wordt ondersteund door de historische analyse van de Nederlands-Amerikaanse historicus James Kennedy. In het boek *Een weloverwogen dood. Euthanasie in Nederland*²⁰ beschrijft Kennedy, net als Boer, dat euthanasie in Nederland een debat is vanuit de blikrichting van de medische wetenschap. Hij schetst de unieke positie van Nederland ten opzichte van Amerika in het euthanasiedebat vanuit de aanvaarding van de euthanasiepraktijk in Nederland door medici. Volgens Kennedy ging het in Nederland allereerst over de vraag of euthanasie moreel gezien een medisch aanvaardbare praktijk kon worden. Vervolgfragen over de rechten van de patiënt of over de juridische afbakening van de euthanasiepraktijk kwamen in Nederland pas later aan bod.²¹ Kennedy wijst erop dat het euthanasiedebat in Nederland decennialang binnen dit medisch terrein bleef. Zo schrijft hij dat de goede verhoudingen tussen arts en patiënt het uitgangspunt kunnen zijn voor de acceptatie van de euthanasiepraktijk.²² Kennedy ziet dat deze punten worden onderstreept door de Nederlandse rechtspraak die zich in hun vonnissen richten op het doen en laten van de arts en juist niet op het recht van de patiënt.²³

Het tweede gezichtspunt is om euthanasie te bespreken vanuit het individu. Zo opent de Nederlandse ethicus Govert den Hartogh het boek *What Kind of Death: The Ethics of Determining One's Own Death*²⁴ door de vraag naar “*physician-assisted death*” te situeren in het veld van allerlei vragen rondom het levenseinde van een mens.²⁵ Den Hartogh schrijft in de eerste paragraaf van het boek over de vraag: hoe wenst iemand te sterven?²⁶ Hij concludeert dat individuele mensen veel keuze hebben rondom de door hen gewenste dood. In dit boek wil hij dan ook nadenken over wat voor iemand een goede dood zou zijn vanuit zijn of haar persoonlijk gezichtspunt, persoonlijke moraal en persoonlijk belang.²⁷ Omdat Den Hartogh start vanuit het gezichtspunt van het individu begint hij zijn werk door te schrijven over suïcide. Vanuit die lijn bespreekt hij in een later hoofdstuk euthanasie. Voor euthanasie geeft hij de volgende definitie: “*ending someone's life on her request.*”²⁸ Het gezichtspunt van Den Hartogh staat niet op zichzelf, maar wordt o.a. ook ingenomen door de Amerikaanse filosoof Michael Cholbi. Wanneer hij spreekt over euthanasie ziet hij een verbinding tussen euthanasie en andere manieren van suïcide. Hij wil zelfs met klem benadrukken dat het debat over euthanasie niet los gekoppeld mag worden van de ethische discussie over suïcide.²⁹ In een

¹⁹ Boer, *Eind goed*, 42.

²⁰ James Kennedy, *Een weloverwogen dood. Euthanasie in Nederland* (Amsterdam: Bakker, 2002).

²¹ Kennedy, *Een weloverwogen dood*, 13.

²² Ibidem, 135.

²³ Ibidem, 136. Dit laatste punt lijkt mij niet meer dan logisch, omdat de euthanasiewetgeving expliciet een strafuitzondering voor artsen betreft. In dat geval kan juridisch ook slechts het handelen van de arts getoetst worden. Zie voor meer informatie het hoofdstuk uit deze thesis over het veranderde rechtsdebat.

²⁴ G. den Hartogh, *What Kind of Death: The Ethics of Determining One's Own Death*, 1st ed. (New York: Routledge, 2022), <https://doi.org/10.4324/9781003281115>.

²⁵ Den Hartogh, *What Kind of Death*, xii.

²⁶ Ibidem, 1.

²⁷ Ibidem, 3.

²⁸ Ibidem, 4.

²⁹ Michael Cholbi, ‘Suicide’, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, accessed 28 May 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/suicide/>.

andere publicatie spreekt Cholbi over euthanasie als voortkomend uit de premisse dat suïcide toelaatbaar moet zijn.³⁰ Euthanasie wordt in dat geval steeds meer een uitingsvorm van suïcide.³¹

Voor de focus van deze thesis is het van belang om beide gezichtspunten over euthanasie te kunnen hanteren. Omdat ik me focus op de Nederlandse context vertrekt mijn thesis vanuit het eerste gezichtspunt. Ik start daarom bij het werk van Heleen Weyers over het veranderde denken over euthanasie in Nederland vanuit rechtsfilosofische hoek. Ik wil aansluiten bij de unieke Nederlandse situatie, waarbij het denken over euthanasie sterk in verbinding staat met de praktijk. Voorop staan de vragen: Wat gebeurt er in de Nederlandse praktijk op het gebied van euthanasie? Hoe verhoudt zich dit tot de juridische kant? Hoe verhoudt dit zich tot het ethische denken over euthanasie?

Excurs 2: Is de moraal autonoom verkrijgbaar?

Ten tweede is het voor mijn thesis van wezenlijk belang om aan te tonen waarom ik vanuit de christelijke ethiek deel wil nemen aan het euthanasiedebat in Nederland. Het belang ervan duid ik door antwoord te geven op de vraag: is de moraal autonoom verkrijgbaar? Voor Gerrit de Kruijf is dit de vraag: laat ik mijn geloof thuis als ik ethiek bedrijf?³²

Om hier goed antwoord op te kunnen geven, wil ik het probleem analyseren met behulp van de Belgische moraalfilosoof Patrick Loobyck. In 2006 publiceerde hij het artikel met als vraag: "Kunnen gelovigen handelen 'alsof er geen god bestaat'?"³³ Loobyck start in dat artikel met het geven van een historische beschouwing. Hij analyseert dat zich vanaf de tiende eeuw een revolutie voltrekt over de autonomie van de mens en de wereld. Loobyck wijst op de natuurrechtelijke theorie van onder andere Dietrich Bonhoeffer en concludeert dat op allerlei terreinen in de wetenschap, ook in de ethiek, problemen werden opgelost "zonder de werkhypothese God."³⁴ De kern van het probleem ziet Loobyck het sterkst terug bij de filosofie van Immanuël Kant, die veronderstelt dat de moraal in de rede gefundeerd is. Externe factoren, zoals godsdienst, voegen daar niets aan toe.³⁵ De uitgangssituatie bij moraalfilosofen, gelovig of ongelovig, onderscheidt Loobyck als een ontkenning van de afhankelijkheid van de moraal van religie. Het is volgens hem dan ook dat religieuze mensen moet erkennen dat "het geloof hen geen specifieke morele inzichten biedt die zonder het geloof niet mogelijk zouden zijn."³⁶

Toch geeft Loobyck een aantal alternatieven hoe theologen en filosofen toch enige afhankelijkheid tussen geloof en moraal kunnen betogen. Deze wil ik hier kort opsommen:

³⁰ Michael Cholbi, *Suicide: The Philosophical Dimensions*, Broadview Guides to Philosophy (Peterborough, Ontario, Canada: Broadview Press, 2011), 30.

³¹ Als definitie van suïcide verwijs ik naar het basisschema van de filosoof Steven Luper. Hij geeft een basisschema van suïcide, waaruit hij andere vormen van suïcide, zoals euthanasie, wil afleiden.

- "An act (A) brought about a person's (S) death;
- In doing A, S foresaw, at least roughly, how A would result in S's death;
- In doing A, S intended to bring about S's death -> S did A in order to die."

(Steven Luper, *The Philosophy of Death*, 1st ed. (Cambridge University Press, 2009), 173, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511627231>.)

³² De Kruijf, *Christelijke ethiek*, 8.

³³ Patrick Loobyck, 'Kunnen gelovigen handelen "alsof er geen god bestaat"? De discussie over autonome moraal scherpgesteld', *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* 60, no. 2 (1 May 2006): 89–108, <https://doi.org/10.5117/NTT2006.60.089.LO0B>.

³⁴ Loobyck, 'Kunnen gelovigen handelen "alsof er geen god bestaat"?' , 89.

³⁵ Ibidem, 90.

³⁶ Ibidem, 93.

De historische afhankelijkheid gaat uit van de idee dat de ethiek logischerwijs onafhankelijk is van religie, maar dat de ethiek zich in de geschiedenis heeft ontwikkeld en verspreid door religie. Het geloof is daarmee een “vehikel voor een universele en autonome moraal”.³⁷

De psychologische afhankelijkheid geeft aan dat godsdienst mensen geen inhoud van de moraal geeft, maar geeft hen wel motivatie om zich eraan te houden. Loobuyck acht het een van de meest belangrijke afhankelijkheidsrelaties dat een religieus mens geroepen wordt om moreel te zijn.³⁸

De epistemologische afhankelijkheid ligt dicht tegen de historische afhankelijkheid aan, maar laat zien dat de tussenkomst van God helpt in het kennen van de moraal. Of een handeling ontologisch goed of slecht is, staat los van God en religie, maar goddelijke openbaring helpt in het opdoen van deze kennis.³⁹

Genetische afhankelijkheid acht Loobuyck ook een gelovige manier om de afhankelijkheid tussen moraal en geloof te betogen. De kerngedachte van dit argument is de erkenning dat alles in deze wereld afhankelijk is van de schepper van deze wereld, God.⁴⁰ Autonoom de moraal kennen is in dit argument wel mogelijk voor atheïsten, omdat ze namelijk niet beter weten. Loobuyck legt uit dat dit argument uit gaat van: “Moraal is in principe onmogelijk zonder God, maar ze is mogelijk zonder de kennis van God.”⁴¹

Loobuyck onderkent een probleem wanneer men als gelovige ethicus wil vasthouden aan een autonome moraal. Hij neemt namelijk waar dat morele en religieuze verplichtingen op verschillende momenten botsen.⁴² Een gelovige ethicus zal volgens Loobuyck rekenschap moeten geven waar hij of zij het primaat legt: bij de openbaring van Gods wil⁴³ of de autonome moraal? Het is voor een gelovige belangrijk om te wegen tussen beide polen en verantwoording hiervan af te leggen.

In het werk van Gerrit de Kruijf speelt op de achtergrond ook de vraag naar de autonomie van de moraal een rol. Door de rol van de zonde en de gevolgen daarvan voor menselijke kennis en handelen te erkennen, wijst hij een strikt autonome moraal af.⁴⁴ Hij dient zich daarom telkens te verhouden tot de vraag: hoe speelt het geloof een rol in de ethiek? De Kruijf geeft bij het beantwoorden van deze vraag ook een visie op het wezen van de christelijke ethiek. Hij wil een authentieke christelijke positie aanhangen die de normen laat volgen vanuit het christelijk geloof en een levende relatie met God, terwijl hij tegelijk wil handhaven dat in een ethisch gesprek met hen die niet uit dit geloof leven de levensbeschouwelijke factor gerelativeerd moet worden.⁴⁵ Intuïtief blijft De Kruijf zo dicht bij de meeste christelijke theologen door te beargumenteren dat de moraal van mensen afhankelijk is van hun geloof.

Door na te denken over deze vragen biedt De Kruijf een instrument voor christenen om te bewegen in de ethiek. Ik vind het sterk aan zijn benadering dat hij in de ethiek meerdere speelvelden erkent.

³⁷ Idem.

³⁸ Ibidem, 95.

³⁹ Ibidem, 98.

⁴⁰ Ibidem, 100.

⁴¹ Ibidem, 101.

⁴² Ibidem, 102.

⁴³ De term “openbaring van Gods wil” (Ibidem, 106) komt van Loobuyck. Het blijft wat vaag wat hij hier nu precies mee bedoelt. Voor de hand ligt zijn eerder genoemde “Bijbel [...] of de geschiedenis van de geloofsleer” (Ibidem, 103). De openbaring van Gods wil betekent in dat geval wat we aangaande Gods wil leren vanuit de Bijbel en de christelijke traditie.

⁴⁴ Gerrit de Kruijf, *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie* (Baarn: Ten Have, 1994), 207.

⁴⁵ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 18–19.

Slechts een van de velden is de politiek. Juist in dat veld is het nodig om met anderen in gesprek te gaan over moraal, omdat moraal in dat veld vertaalt dient te worden naar recht. Daarin spelen consensus en compromis een belangrijke rol. Er blijft ruimte om de eigen geloofsbeschouwing te relativieren, terwijl men toch blijft nadenken over de verbinding tussen geloof en moraal. Het lijkt daarom alsof De Kruijf op het gebied van de politiek de moraal in zekere zin autonoom beschouwt. Het geloof laat hij immers niet thuis in het gesprek met de algemene ethiek, maar hij wil haar wel relativieren, omwille van hen die niet vanuit het geloof leven. Op dit punt biedt De Kruijf mij aanknopingspunten om een visie te ontwikkelen op de vraag hoe een christelijke ethicus kan argumenteren over euthanasie in de Nederlandse context.⁴⁶

Excurs 3: Is het 'hellend vlak-argument' inzetbaar in de ethiek?

Als het gaat om euthanasie en andere biomedische kwesties is een argument op basis van het hellend vlak veelvoorkomend. Dit noodzaakt mij om hier kort iets over te zeggen. Ik wil hieronder kort toelichten wat de kern van een dergelijk argument is, waar het precies voorkomt en hoe ik me hier in mijn thesis toe verhoud.

De Nederlandse ethicus Frits de Lange ziet in het kerkelijke spreken van de SoW-kerken uit 1999 een vorm van argumenteren op basis van het hellende vlak. Hij verwijst expliciet naar de cultuurkritische noot ten aanzien van het wetsvoorstel voor het afbreken van late zwangerschappen, dat volgens de SoW-verklaring "niet alleen medisch aanvechtbaar, maar zet de deur open voor een steeds ruimere abortuspraktijk."⁴⁷ De Lange vindt dit exemplarisch voor de inzet van het hellend vlak-argument. Hij legt vervolgens uit dat de basisstructuur van het hellend vlak argument als volgt kan worden geduid:

- Praktijk (A) is geaccepteerd op basis van overweging (O);
- Met dezelfde overweging (O) is ook de onacceptabele of moreel verwerpelijke praktijk (B) te aanvaarden;
- Hieruit trekt men dan de conclusie dat overweging O een verkeerde overweging is.⁴⁸

Ook Boer wijst op het gebruik van de groep argumenten op basis van 'het hellend vlak' in de euthanasiediscussie.⁴⁹ Hij maakt onderscheid tussen twee soorten hellende vlakken, namelijk: de logische en de feitelijke.⁵⁰ Beide type van dit argument veronderstellen dat de euthanasiepraktijk zich

⁴⁶ Dit is echter niet het hele verhaal van de christelijke ethiek. De Kruijf schaakt namelijk op meerdere borden. Christelijke ethiek blijft bij hem ook levensheiliging. (Ibidem, 16.) Op dit veld is de christelijke ethiek sterk verbonden met de christelijke gemeenschap en probeert de ethicus antwoorden te vinden op het goede leven in de gemeenschap voor Gods aangezicht. Het eigene aan christelijke ethiek in beide velden waarin de christelijke ethiek zich beweegt is dat de verbinding tussen dogmatiek en ethiek niet uit het oog wordt verloren en dat het gevondene steeds onder kritiek staat. Vanwege zowel de zonde als het eschatologisch voorbehoud kunnen principes niet verabsoluteerd worden.

⁴⁷ Samen op Weg-kerken, *Verklaring SoW-kerken*, 1999, 3, <https://bit.ly/4cnhKOz>.

Geciteerd in Frits de Lange, 'Verschuivingen in het kerkelijk spreken - verschuivingen in het euthanasiedebat', in *De dood in het geding, Euthanasiewetgeving en de kerken*, ed. Frits de Lange and Jan Jans (Kampen: Kok, 2000), 54.

⁴⁸ De Lange, 'De dood in het geding', 54-5. De Lange legt hiermee de basisstructuur van het hellend vlak-argument van het logische type uit. Zie hiervoor voetnoot 37 en het onderscheid dat Boer maakt tussen twee types van het hellend vlak-argument.

⁴⁹ Theo A. Boer, 'Euthanasie: de regel achter de uitzondering', *Theologia Reformata* 45, no. 2 (June 2002): 134.

⁵⁰ Een voorbeeld van het logische type is volgens Boer "wanneer we euthanasie toestaan onder de voorwaarden die in de Nederlandse euthanasiewet worden genoemd, we niet in redelijkheid hulp bij zelfdoding kunnen verbieden. Het een impliceert volgens velen logische het andere" (Boer, 'Euthanasie: de regel achter de uitzondering', 134.) Een voorbeeld van het feitelijke type is dat "de beschikbaarheid van euthanasie bij

gaandeweg zal ontwikkelen tot een ongewenste situatie, het eerste bij wijze van logische implicatie, de ander in termen van een niet te voorkomen feitelijke dynamiek.⁵¹ In hetzelfde artikel wijst Boer erop dat het gebruik van een dergelijk type argumenten niet onomstreden is. Het blijft namelijk de vraag wanneer iets een hellend vlak is en wat iemand met een dergelijk argument wil betogen. Zo is het de vraag of een verruiming in het denken over euthanasie, bijv. over de aard van het lijden, gezien moet worden als een hellend vlak of dat we te maken hebben met voortschrijdend inzicht.⁵²

Volgens Michael Cholbi zijn het kritische ethici die op basis van een hellend vlak-argument beargumenteren dat wetgeving omtrent '*physician-assisted suicide*' niet wenselijk is. Deze praktijk mag volgens hen dan wel te billijken zijn, maar de maatschappij is volgens critici niet in staat om een rechtssysteem op te zetten dat moreel verwerpelijke praktijken tegen zal gaan.⁵³

Eenzijds is het hellende vlak-argument een vorm van doemdenken. Het is de vraag in hoeverre daarvoor plaats is in een ethisch debat. In ieder geval kan een argumentatie op basis van het hellende vlak niet op zichzelf staan om euthanasie te bekritisieren of te legitimeren. Een ander soort argumentatie is noodzakelijk. Anderzijds neemt een hellend vlak-argument de stem van een criticaster in. Door te focussen op het moreel onaanvaardbare verbreed een dergelijke type argument de discussie. Het helpt daarmee het debat omtrent bijvoorbeeld euthanasie scherp te stellen en het eigen standpunt nog eens kritisch te bekijken.

H1: Het veranderde denken over euthanasie in maatschappij en kerk

Inleiding

De focus van dit hoofdstuk is de Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding⁵⁴. In dit hoofdstuk wil ik twee lijnen schetsen: de veranderde normen en waarden in het euthanasiedebat en de veranderde houding van de kerk in dit debat. Dit hoofdstuk geeft daarmee een overzicht van het veld waarin een christen in Nederland zich begeeft in het denken over euthanasie.

Het veranderde denken in de maatschappij

In het in 2022 verschenen boek *Euthanasie in Nederland 2002-2022*⁵⁵ beschrijft rechtsfilosofe Heleen Weyers hoe er in 2001 verandering kwam in een proces dat al sinds de vroege jaren zeventig speelde. In dat jaar is namelijk in het Nederlands parlement de Wtl aangenomen. De discussie over euthanasie is volgens haar daarna niet opgehouden. De ontwikkelingen in de afgelopen twee decennia leiden namelijk tot een voortdurende discussie over het onderwerp. In het hierboven genoemde boek probeert Weyers deze discussie in beeld te brengen.⁵⁶ In deze discussie verstrengelt Weyers ethiek en rechtsgeleerdheid, beleid en moraal. Ze beschrijft in het boek niet alleen de rechtsontwikkelingen, maar brengt ze ook in relatie tot ethische standpunten.

bijvoorbeeld ernstig dementerenden op den duur zal leiden tot een vermindering van de aandacht voor de kwaliteit van zorg voor deze patiëntengroep." (Idem.)

⁵¹ Idem.

⁵² Ibidem, 135.

⁵³ Cholbi, *Suicide: The Philosophical Dimensions*, 148.

⁵⁴ Bedoeld is: Wetboek van Strafrecht, Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding (Raad van State 12 April 2001). Deze wet trad in werking op 1 april 2002. In het vervolg van deze thesis verwijs ik naar deze wet middels de gangbare afkorting 'Wtl'.

⁵⁵ Heleen Weyers, *Euthanasie in Nederland 2002-2022* (Den Haag: Boom Juridische uitgevers, 2022).

⁵⁶ Ibidem, 18.

De context waarin Weyers de Wtl situeert is die van een strafuitzondering voor artsen. De Wtl is immers opgenomen onder artikel 293 van het Wetboek van Strafrecht, waarin staat dat levensbeëindiging op verzoek strafbaar is.⁵⁷ Het daaropvolgende artikel 294 verbiedt ook de hulp bij zelfdoding. Aan beide artikelen is een lid toegevoegd dat een strafuitzondering geeft aan artsen die zich melden bij de gemeentelijke lijkschouwer, zich hebben gehouden aan de zorgvuldigheidseisen, zoals benoemd in de Wtl, en de zaak hebben gemeld aan een RTE.⁵⁸ Desbetreffende artsen worden alleen dan niet vervolgd voor euthanasie.

De vraag die opdoemt bij de context van de Wtl is: waarom hebben artsen deze bescherming nodig? Weyers geeft als belangrijkste argument dat een arts moet kiezen tussen twee plichten, enerzijds de eerbied voor het leven respecteren en anderzijds de plicht om het lijden van de patiënt te verminderen.⁵⁹ De Wtl scheidt de door Harry Kuitert, bekend protestants pleitbezorger van euthanasie in de 1980er en 90er jaren, gewenste mogelijkheid dat artsen en patiënt het samen eens kunnen worden dat het lijden voor de patiënt onaanvaardbaar is geworden.⁶⁰ Hierdoor hoeft de arts ook in het bittere einde de patiënt niet in de steek te laten. Dit maakt volgens Weyers dat de centrale waarde voor de Wtl barmhartigheid is. Sterker nog, barmhartigheid van de arts jegens de patiënt in zijn of haar lijden is de norm in de wet. Het verzoek van de patiënt is slechts een noodzakelijke voorwaarde.⁶¹

De arts oordeelt dus over het lijden van de patiënt, haar of zijn medische professionaliteit is leidend.⁶² De arts moet daarom conform de tweede zorgvuldigheidseis vaststellen of de patiënt ondraaglijk en uitzichtloos lijdt. Hoewel deze bewoording veel vragen oproept⁶³, is ze volgens Weyers een bewuste keuze, zodat het lijden zo een nadere invulling kan krijgen en voortdurend ter discussie gesteld kan worden.⁶⁴ De wet krijgt daarmee een zekere toekomstbestendigheid, waarbij steeds opnieuw geïnterpreteerd moet worden wat 'ondraaglijk en uitzichtloos lijden' betekent. Wel benoemt Weyers dat lijden een duidelijke objectieve (verwoord in het uitzichtloos) en een subjectieve (verwoord in het ondraaglijk) component heeft.⁶⁵ Heel duidelijk laat Weyers zien dat bij de invulling van de subjectieve component er een rol weggelegd is voor de maatschappij. Met een verwijzing naar de filosoof Henri Wijsbek legt ze uit dat het niet gaat om wat iemand niet meer kan dragen, maar wat wij als burgers van Nederland vinden, dat niemand hoeft te dragen.⁶⁶ Sterker nog, het is volgens haar expliciet de bedoeling van de wetgever dat lijden gebonden is aan "culturele veranderingen".⁶⁷ Hieruit valt af te leiden dat het dus niet alleen de arts is die oordeelt, maar dat er

⁵⁷ Wetboek van Strafrecht, artikel 293, geciteerd in Weyers, *Euthanasie in Nederland 2002-2022*, 19.

⁵⁸ Zie hiervoor artikel 2 van Wetboek van Strafrecht, Wtl.

⁵⁹ Weyers, *Euthanasie in Nederland 2002-2022*, 22.

⁶⁰ H.M. Kuitert, *Mag er een einde komen aan het bittere einde? Levensbeëindiging in de context van stervensbegeleiding* (Baarn: Ten Have, 1993), 66.

⁶¹ Weyers, *Euthanasie in Nederland 2002-2022*, 22.

⁶² Ibidem, 23.

⁶³ De belangrijkste vragen die ik hierbij heb zijn: 'Wanneer is iets lijden?' en 'Waarom is de rol van de arts nu zo groot?'

⁶⁴ Weyers, *Euthanasie in Nederland 2002-2022*, 142.

⁶⁵ Ibidem, 141.

⁶⁶ Ibidem, 149. Wijsbek stelt dat 'ondraaglijk' veel minder gaat over een medisch classificeerbare norm, i.t.t. 'uitzichtloos'. Ondraaglijk is bij hem maatschappelijk genormeerd. Bij de zorgvuldigheidseis 'ondraaglijk' is niet de arts (of de patiënt) aan zet, de vanuit zijn persoonlijke overtuiging iets ondraaglijk lijden kan vinden, maar juist de maatschappij. (Henri Wijsbek, 'Ter discussie: beoordeling ondraaglijk lijden bij euthanasieverzoek', *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde* 2016;160:D160, <https://www.ntvg.nl/system/files/publications/d160.pdf>.)

⁶⁷ Ibidem, 174 (noot 146).

drie partijen aan zet zijn bij het onderwerp euthanasie. Respectievelijk hebben patiënt, arts en maatschappij allen een rol bij de interpretatie van de wet en zo op een euthanasieverzoek.

Euthanasiewetgeving ter discussie

Weyers geeft verschillende voorbeelden om te laten zien dat de toepassing en reikwijdte van de euthanasiewetgeving ter discussie staat. In deze discussie komen met name drie onderwerpen naar voren: euthanasie bij psychiatrische patiënten, euthanasie op basis van een schriftelijke wilsverklaring en euthanasie bij voltooid leven.⁶⁸ Het speelveld van de eerste twee onderwerpen bevindt zich binnen de kaders van de Wtl. Het derde onderwerp valt geheel buiten deze wet. Weyers spreekt in het kader van dit derde onderwerp bijvoorbeeld over een “wens die niet wordt ingegeven door een lijden dat zijn grondslag vindt in een medisch classificeerbare aandoening.”⁶⁹ Zo betoogt ze namelijk dat het impliciet met de Wtl is gegeven dat het lijden medisch geclassificeerd moet zijn. Lijden op andere grond valt buiten deze wetgeving.⁷⁰ Hieronder wil ik beknopt op deze drie onderwerpen ingaan en het belang ervan voor de veranderde norm schetsen.

Euthanasieverzoek bij patiënten met een psychiatrische aandoening

Belangrijk in de discussie over euthanasieverzoeken bij patiënten met een psychiatrische aandoening is Chabot-arrest in 1994. Dit arrest maakt onderscheid tussen somatisch en psychisch lijden⁷¹ en concludeert dat ook de laatste groep uitzichtloos en ondraaglijk kan lijden, terwijl de patiënt zich niet in de stervensfase bevindt. Het is volgens de uitspraak mogelijk dat een patiënt met een psychische aandoening autonoom, wat wil zeggen in het bezit van voldoende verstandelijke vermogens en objectiviteit, euthanasie kan willen.⁷² Hoewel het vaststellen van wilsbekwaamheid bij patiënten met een psychische aandoening nog steeds problematisch blijft, is met het Chabot-arrest wel de deur naar legale euthanasie geopend. De discussie verschuift zich vervolgens naar de vraag: kan psychisch lijden uitzichtloos zijn? Iemand met een psychische aandoening bevindt zich namelijk niet per definitie in de stervensfase.

De laatste wetsevaluatie van de Wtl uit 2022 beaamt deze moeilijkheid.⁷³ Zo blijkt uit artsenonderzoek voor deze wetsevaluatie dat veel artsen het ingewikkelder vinden een euthanasieverzoek van een patiënt met een psychiatrische aandoening in te willigen dan van een patiënt met bijv. een hartaandoening.⁷⁴ Uit de wetsevaluatie van 2017 blijkt bovendien dat het

⁶⁸ Vgl. de specifieke thema's die worden behandeld in Bregje Onwuteaka-Philipsen et al., *Vierde evaluatie Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding*, evaluatie regelgeving 54 (Den Haag: ZonMw, 2023), 51–60.

⁶⁹ Weyers, *Euthanasie in Nederland 2002-2022*, 288.

⁷⁰ Ibidem, 288.

⁷¹ Ik wil hier wel een kritisch noot maken over dit onderscheid tussen somatisch en psychisch lijden. Dergelijke onderscheidingen in ziektebeelden staan steeds meer onder druk. Zo betogen o.a. de psychiaters Bert van den Bergh en Paul Verhaeghe dat ziekte veel meer dimensionaal gezien zou moeten worden. Wat ziek is en wat gezond is, is volgens hen ook afhankelijk van het heersende maatschappelijke beeld over wat het betekent 'mens' te zijn. Van den Bergh en Verhaeghe doen daarom ook als psycholoog aan maatschappijkritiek. Bovendien geeft het onderscheid tussen een somatische en een psychische ziekte blijk van een te grote invloed van de biomedische benadering in de classificering van stoornissen. Deze onderscheiding komt immers voort uit de biomedische benadering en heeft een minder dimensionaal beeld van wat ziek en gezond is. (o.a. Bert van den Bergh, 'De gestolen stoornis. Een cultuurfilosofische duiding van de "depressie-epidemie"' (Proefschrift, Rotterdam, Erasmus University, 2018), 231.)

⁷² Jan Leijten, 'Een zaak van levensbelang', *De Groene Amsterdammer*, 29 June 1994, <https://www.groene.nl/artikel/een-zaak-van-levensbelang>.

⁷³ Onwuteaka-Philipsen et al., *Vierde evaluatie Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding*.

⁷⁴ Ibidem, 150.

volgens een groep psychiaters juist onderdeel is van het ziekteproces van mensen met een depressieve stoornis om de eigen situatie als uitzichtloos te beoordelen.⁷⁵ Psychiaters blijven dan ook vragen stellen bij het ‘weloverwogen’ en ‘vrijwillige’ karakter van de doodswens bij patiënten met een psychiatrische stoornis.⁷⁶ De vraag die openblijft: in hoeverre is de doodswens nu onderdeel van de stoornis en wat betekent dit gegeven voor de euthanasiewens?

De Nederlandse ethicus Govert den Hartogh zag in dit debat een verschuiving plaatsvinden toen een van de ethische voorwaarden voor euthanasie vervaagde, namelijk: om in aanmerking te komen voor euthanasie dient een patiënt zich te bevinden in een staat waarin eigen vermogens onomkeerbaar achteruitgaan en dient haar of zijn natuurlijke dood redelijkerwijs voorzienbaar te zijn. Wanneer deze voorwaarde wegvalt⁷⁷, wordt volgens Den Hartogh de deur naar euthanasie voor psychiatrische patiënten geopend.⁷⁸ Vandaar dat Den Hartogh in zijn bespreking van euthanasie bij psychiatrische patiënten als een “*hard case*” stelt dat het basispunt is of we ervan uitgaan of iemand zelf autoriteit heeft in de eigen beslissing.⁷⁹ Hij vraagt zich af of het houdbaar is om te blijven steken bij de vraag of iemand een weloverwogen euthanasiewens kan maken. Kunnen we die vraag wel beantwoorden? Bij psychiatrische patiënten is het immers vaak onduidelijk wat de relatie tussen de doodswens en de stoornis is.⁸⁰ Uiteindelijk beredeneert Den Hartogh dat euthanasie in probleemgevallen, zoals bij mensen met een psychiatrische stoornis, niet categorisch verboden moet worden, al blijft hij euthanasie als praktijk problematisch vinden. Mede daarom pleit hij ervoor om in te zetten op langdurige therapeutische relaties.⁸¹

Euthanasie op basis van een schriftelijke wilsverklaring

Weyers neemt waar dat middels rechtszaken de basis is gelegd voor meer duidelijkheid bij de toepassing van de Wtl. Volgens haar kan er echter bij artikel 2 lid 2 niet gezegd worden dat er sprake is van codificatie⁸² van rechtspraak.⁸³ Deze bepaling luidt als volgt:

“Indien de patiënt van zestien jaren of ouder niet langer in staat is zijn wil te uiten, maar voordat hij in die staat geraakte tot een redelijke waardering van zijn belangen terzake in staat werd geacht, en een schriftelijke verklaring, inhoudende een verzoek om

⁷⁵ Bregje Onwuteaka-Philipsen et al., *Derde evaluatie Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding*, evaluatie regelgeving 40 (Den Haag: ZonMw, 2017), 164.

⁷⁶ Ibidem, 178.

⁷⁷ De conclusie valt te trekken dat deze voorwaarde in de Nederlandse context is weggefallen met de uitspraak in het Chabot-arrest.

⁷⁸ Hartogh, *What Kind of Death*, 252.

⁷⁹ Ibidem, 264.

⁸⁰ Ibidem, 264 ff.

⁸¹ Den Hartogh verwijst in zijn betoog naar een zogenaamde *dual-track approach*, waarbij het open houden van de optie om euthanasie te verlenen juist kan helpen in behandeling. Dit argument lijkt voor hem doorslaggevend te werken om niet te opteren voor een categorisch verbieden van euthanasie bij mensen met een psychiatrische stoornis. (Ibidem, 270–74.)

⁸² Met codificatie bedoelt men normaliter in deze context het op schrift stellen van iets wat daarvoor al in de praktijk gebeurde. Volgens strafrechtexpert Liselotte Postma, die de uitzonderingssituatie van artikel 2 lid 2 duidelijk uitlegt, heeft de wetgever de Wtl als sluitstuk van het tot dan toe gevoerde beleid en jurisprudentie gezien. Van artikel 2 lid 2 van de Wtl, aangaande de schriftelijke verklaring, kan bovenstaande niet gezegd worden. Weyers wijst dat de praktijk in tegenstelling tot de rest van de Wtl volgde op de wetgeving en Postma ziet de artikel 2 lid 2 eerder als een aanleiding tot discussie dan als de afronding ervan. (Liselotte Postma, ‘De regeling van de schriftelijke wilsverklaring euthanasie in artikel 2 lid 2 Wtl’, *Nederlands Tijdschrift voor Strafrecht* 4 (2021), https://www.bjutijdschriften.nl/tijdschrift/NTS/2021/4/NTS_2666-6553_2021_002_004_003/fullscreen.)

⁸³ Weyers, *Euthanasie in Nederland 2002-2022*, 25.

levensbeëindiging, heeft afgelegd, dan kan de arts aan dit verzoek gevolg geven. De zorgvuldigheidseisen, bedoeld in het eerste lid, zijn van overeenkomstige toepassing.”⁸⁴

Weyers wijst er namelijk op dat pas jaren na de invoering van de Wtl de eerste meldingen van euthanasie op basis van een schriftelijke wilsverklaring binnenkomen bij de RTE⁸⁵. Het thema euthanasie op basis van een schriftelijke wilsverklaring is daarna een van de belangrijkste thema's in het huidige euthanasiedebat geworden.⁸⁶ Het houdt ook nauw verband met de enige strafrechtzaak sinds 2002 waarin een arts is vervolgd voor euthanasie, de zogenaamde koffie-euthanasie of de zaak Arends.⁸⁷ Tijdens deze rechtszaak stond de vraag centraal of de arts bij de levensbeëindiging van een ernstig demente, wilsonbekwame vrouw juist had gehandeld door de wilsverklaring van deze vrouw als uitgangspunt voor de euthanasie te nemen.⁸⁸

Wanneer het gaat om de schriftelijke wilsverklaring komt al gauw de discussie op de “grote boze ziekte van deze tijd” om dementie met een term van psychiater Boudewijn Chabot te omschrijven.⁸⁹ Voor dementerenden biedt de schriftelijke wilsverklaring een perspectief op euthanasie ter voorkoming van een voor zichzelf ontoelaatbare achteruitgang van kwaliteit van leven. Chabot, bekend voorvechter voor het zelfgekozen levenseinde, vreest dat artsen steeds meer op de rem zullen trappen, wanneer het gaat om euthanasie bij dementerenden.⁹⁰ Als redenen hiervoor geeft hij dat euthanasie bij kwetsbare groepen, zoals dementerenden, in een stroomversnelling terecht is gekomen en dat artsen in dergelijke gevallen voor moeilijke morele dilemma's staan.⁹¹ Weyers neemt overigens een verschil tussen artsen en ethici waar. Veel artsen wagen zich er maar met moeite aan om euthanasie bij iemand te willen uitvoeren die een vergevorderd stadium van dementie heeft, terwijl enkele filosofen de mogelijkheid om euthanasie te verlenen op basis van een schriftelijke wilsverklaring blijven verdedigen.⁹²

Toch zijn er verschillende signalen dat er sprake is van een vervaging van eerder gestelde normen. Wat eerder duidelijk leek en als norm diende, blijkt steeds moeilijker te duiden in relatie tot de euthanasiewetgeving. Zo is het lastiger vast te stellen of er sprake is van dwang, wanneer iemand een vergevorderd stadium van dementie heeft. Ook is het moeilijker te bepalen wat een weloverwogen beslissing inhoudt op het moment dat iemand over een schriftelijke wilsverklaring beschikt, maar zelf meerdubbele signalen afgeeft over het wel of niet willen van euthanasie. Den

⁸⁴ Wtl, artikel 2 lid 2.

⁸⁵ Standaardafkorting voor Regionale Toetsingscommissies Euthanasie.

⁸⁶ Weyers, *Euthanasie in Nederland 2002-2022*, 53.

⁸⁷ Zie ook het oordeel van de RTE in Regionale Toetsingscommissies Euthanasie, 'Oordeel 2016-85', 1 January 2017, <https://www.euthanasiecommissie.nl/uitspraken/publicaties/oordelen/2016/niet-gehandeld-overeenkomstig-de-zorgvuldigheidseisen/oordeel-2016-85>.

⁸⁸ Berna van Baarsen, 'Niemand is blij met de koffie-euthanasie uitspraak', *NRC Handelsblad*, 13 May 2020, <https://bit.ly/4cucl0F>.

⁸⁹ Boudewijn Chabot, 'Die hulp bij zelfdoding zou ik nu ook niet meer doen', *Trouw*, 20 May 2017.

⁹⁰ Deze veronderstelling blijkt onjuist te zijn. Uit artsenonderzoek lijkt het erop dat artsen het steeds meer denkbaar vinden om in de toekomst euthanasie uit te voeren bij patiënten met beginnende en gevorderde euthanasie, zelfs als dat op basis is van een schriftelijke wilsverklaring. (zie tabel 4.11 in Onwuteaka-Philipsen et al., *Vierde evaluatie Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding*, 148.)

⁹¹ Idem.

⁹² Weyers, *Euthanasie in Nederland 2002-2022*, 80.

Hartogh waarschuwt hierbij voor het gevaar de wilsverklaring op te vatten als kluisdocument. Het moet volgens Den Hartogh duidelijk zijn dat de aanwijzingen in de wilsverklaring nog in verhouding staat tot de actuele wil van de patiënt.⁹³94 Wanneer het lijden niet meer wordt ervaren als ondraaglijk of de patiënt de euthanasie niet meer lijkt te willen, is het volgens Den Hartogh zeer problematisch om alsnog over te gaan tot levensbeëindiging enkel en alleen op basis van de schriftelijke wilsverklaring.⁹⁵ Boer wijst bovendien op het gegeven dat met de schriftelijke wilsverklaring als richtinggevend in een euthanasiegeval de deur openstaat voor dubieuze euthanasieën. Hij wijst onder andere op het gegeven dat het euthanasieverzoek dan niet meer voortkomt uit de arts-patiëntrelatie, maar ook kan voortkomen uit de druk van familie.⁹⁶ Bovendien ziet Boer hierin een stap in de richting van euthanasie zonder wilsverklaring, een stap richting een onaanvaardbare morele praktijk. Waarom zou immers iemand volledig ten onder moeten gaan aan dementie, enkel en alleen omdat deze persoon geen wilsverklaring heeft opgesteld? Juist redenerend vanuit compassie ligt volgens Boer in dergelijke gevallen euthanasie zonder wilsverklaring als volgende stap voor de hand.⁹⁷

Euthanasie opnieuw vormgeven

Zojuist benoemde ik dat de toepassing en reikwijdte van de euthanasiewetgeving voorwerp is van nieuwe discussies. Niet alleen voert men discussies over de interpretatie van de kaders van de wet, zoals het geval is bij euthanasie bij psychiatrische patiënten en euthanasie op basis van een schriftelijke wilsverklaring, maar ook de wetgeving zelf staat ter discussie. Weyers schetst het debat rondom de wetgeving die ter discussie staat en benoemt de vragen die opgeworpen worden om te voldoen aan een actieve doodswens. Is het mogelijk dat anderen dan artsen straffeloos hulp bij zelfdoding mogen geven? Is er een mogelijkheid tot zelfeuthanasie? Is het mogelijk te voldoen aan de wens van ouderen die vinden dat hun leven voltooid is?⁹⁸ Deze drie vragen zijn volgens Weyers nauw met elkaar verweven, omdat de oplossingen af willen van de betrokkenheid van artsen bij euthanasie, de strafbaarstelling van hulp bij zelfdoding en medische classificeerbaarheid van lijden.⁹⁹ Men spreekt volgens Weyers vanuit een andere basis dan de Wtl heeft, namelijk: zelfbeschikking.¹⁰⁰ De vraag die hier mijns inziens wordt opgeworpen is: past het denken over de goede dood, in deze maatschappij, nog wel bij de vigerende euthanasiewetgeving?

⁹³ G. den Hartogh, 'OM ondergraft euthanasiewet', *Medisch Contact*, 20 January 2016, <https://www.medischcontact.nl/actueel/laatste-nieuws/artikel/om-ondergraft-euthanasiewet>.

⁹⁴ Den Hartogh neemt hier veel meer stelling in tegenover de schriftelijke wilsverklaring dan dat hij in een eerder betoog deed. In 2012 betoogde hij dat het 'verlangen' waar het Wetboek van Strafrecht over spreekt niet moet worden verstaan als enkel de psychische toestand, maar ook als een ander woord voor 'verzoek' en in het kader van een communicatieve handeling. Waar rechtsfilosoof Klaas Rozemond spreekt over het niet kunnen voldoen aan de zorgvuldigheidseisen bij dementie op basis van een schriftelijke wilsverklaring in het geval van iemand met vergevorderde dementie, omdat niet meer kan vastgesteld worden of er op dat moment sprake is van een weloverwogen verzoek, verwijst Den Hartogh naar de autorisatieleer waardoor het verzoek behouden blijft, wanneer deze niet expliciet is ingetrokken. Den Hartogh spreekt daarom niet van moord als een arts iemand euthanasie verleent op basis van een schriftelijke wilsverklaring in het geval deze doodswens niet is herzien, maar veel meer is verdampt door de dementie. Zijns inziens is er daarom ook ruimte voor euthanasie op basis van een schriftelijke wilsverklaring. (G. den Hartogh, 'De betekenis van de schriftelijke wilsverklaring', *Nederlands Juristenblad*, Artikel 648, 87, no. 11 (2012): 734–39.)

⁹⁵ Den Hartogh, 'OM ondergraft euthanasiewet'.

⁹⁶ Theo A. Boer, 'Waarom de "koffie-euthanasie" weinig met patiëntenautonomie te maken heeft. Een ethisch commentaar op de uitspraak van de Hoge Raad', *Radix* 46, no. 3 (2020): 235.

⁹⁷ *Ibidem*, 237.

⁹⁸ Weyers, *Euthanasie in Nederland 2002-2022*, 253.

⁹⁹ *Ibidem*, 288.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 294.

Conclusie

Het blijkt dat gaandeweg in het denken over euthanasie in Nederland er een verschuiving heeft plaatsgevonden van barmhartigheid naar zelfbeschikking, van denken vanuit de arts naar denken vanuit de patiënt.¹⁰¹ In haar reflectie over de normalisering van levensbeëindigend handelen lijkt Weyers deze trend ook te ontwaren. Enerzijds haakt ze in haar reflectie aan bij het onderzoek van medisch ethicus Marianne Snijdewind die concludeert dat euthanasie als praktijk door de jaren heen niet is genormaliseerd, maar dat er een nieuwe norm is ontstaan, namelijk: kiezen hoe je wilt sterven.¹⁰² Anderzijds ziet Weyers juist een contrast. Volgens haar is het veelvoorkomend en dus genormaliseerd dat artsen levensverkortend handelen aan het sterfbed.¹⁰³ Het is in haar betoog echter een morele voorhoede, bestaande uit o.a. de NVVE, het KNMG en de rijksoverheid, die de door Snijdewind geformuleerde norm uitdraagt. Hoe breed deze norm gedragen wordt in de maatschappij is volgens Weyers vooralsnog een vraag. Ook in Weyers tweede reflectie over de vraag naar de verruiming van de vigerende wetgeving op het terrein van euthanasie onderscheidt ze de verschuiving van barmhartigheid naar zelfbeschikking. Ze stelt dat het voor de hand ligt mee te bewegen met de maatschappelijke norm tot meer zelfbeschikking over een leven met lijden dat iemand niet meer wil dragen.¹⁰⁴ Daarnaast laat Weyers zien dat de bevolking een nieuwe wetgeving die regelt dat hulp bij zelfdoding op basis van een vrijwillig en weloverwogen verzoek, zeker lijkt te willen. In de door Weyers beschreven periode 2002-2022 is de publieke opinie wat betreft zelfbeschikking en levensbeëindigend handelen in ieder geval flink veranderd.¹⁰⁵¹⁰⁶

De verhouding van de kerk tot het euthanasiedebat

De tweede lijn in dit hoofdstuk is de verhouding van de kerk tot het euthanasiedebat. Hoe is er in de kerk en door de kerk gesproken over euthanasie? Hoe verhoudt het spreken in en door de kerk zich tot het maatschappelijke debat? Bij het beantwoorden van deze vraag richt ik mij met name op de PKN en haar voorgangers. In verschillende rapporten, synodale uitspraken en handreikingen heeft de PKN zich uitgesproken over vragen rondom een zelf gekozen levenseinde.¹⁰⁷

¹⁰¹ Het is de vraag of je bij een beroep op zelfbeschikking nog wel kan spreken over een patiënt. Ik blijf echter van patiënt spreken vanwege de terminologie, zoals deze wordt aangereikt door de Wtl.

¹⁰² Marianne Snijdewind, 'Dying to Be Normal. An Exploration of Normalization in the Practice of Physician-Assisted Dying' (Proefschrift, Amsterdam, Vrije Universiteit, 2019) aangehaald in Weyers, *Euthanasie in Nederland 2002-2022*, 323.

¹⁰³ Weyers, *Euthanasie in Nederland 2002-2022*, 326.

¹⁰⁴ Dit staat naast het lijden dat iemand niet meer kan dragen (vgl. de objectieve component van lijden) en het lijden dat iemand niet hoeft te dragen volgens de maatschappij (vgl. de subjectieve component van lijden). Meer zelfbeschikking houdt hier dus in dat de rol van het individu (tegenover die van de arts en de maatschappij) belangrijker wordt bij een euthanasieverzoek. (Ibidem, 332.)

¹⁰⁵ Ibidem, 334–36.

¹⁰⁶ Het is interessant dat Weyers wel nuanceert dat dit een voortgaande denkbeweging is. Ze laat namelijk zien dat veel stemmen, zoals bijv. die van de NVVE (uitgewerkt in Ibidem, 291) of het wetsontwerp van Blad en Bogert (uitgewerkt in Ibidem, 290) teruggrijpen op het denken van Huib Drion. Deze emeritus hoogleraar Burgerlijk Recht pleitte er namelijk in de jaren '90 al voor dat ouderen een mogelijkheid zouden moeten krijgen tot levensbeëindiging. In zijn denken is het verzoek tot euthanasie daartoe al voldoende. Het lijkt er dan op dat we niet te maken hebben met een hellend vlak in het denken *an sich*, maar in een voorgaande beweging bij het maatschappelijke denken dat teruggrijpt op ander gedachtegoed. Weyers sluit dan ook af met de conclusie dat het nog maar de vraag is of er een wet komt die regelt dat een verzoek zonder medische classificatie voldoende is voor euthanasie.

¹⁰⁷ Ik verwijs hiermee naar de verschillende documenten die te vinden zijn op de website van de PKN. ('Protestantse Kerk en Euthanasie', Protestantse Kerk in Nederland, 1 November 2021, [https://protestantsekerk.nl/verdieping/protestantse-kerk-en-euthanasie/.](https://protestantsekerk.nl/verdieping/protestantse-kerk-en-euthanasie/))

Herman Meijer schreef in zijn masterscriptie aan de PThU in 2017 al over de voornaamste argumenten uit bovengenoemde documenten met betrekking tot de euthanasiediscussie.¹⁰⁸ Hij beschrijft een tweedeling in periodes waarin de kerk zich hierover heeft uitgelaten. Hij onderscheidt een periode tussen 1972 en 1987 en een periode tussen 1999 en 2006. De eerste periode typeert hij als een “volmondig ja” op het gedachtegoed rondom euthanasie.¹⁰⁹ In de rapporten uit de eerste periode wordt euthanasie besproken in het kader van het pastoraat. Euthanasie is niet enkel een medisch probleem, maar een noodkreet over het geleefde leven.¹¹⁰ De grote uitdaging waarvoor men komt te staan zijn groeiende medische en technische mogelijkheden, waardoor de kwantiteit van leven enorm kan toenemen.¹¹¹ De verschillende documenten geven daarnaast blijk van een ethische bezinning over het vraagstuk euthanasie. Het “volmondig ja” blijkt uit Meijers conclusie dat “een beslissing om het eigen leven te (laten) beëindigen kan, vanuit het gezichtspunt van het christelijk geloof bezien, verantwoord zijn.”¹¹² Dit resulteert erin dat een verzoek om euthanasie in de christelijke gemeente niet vooraf veroordeeld moet worden.¹¹³ In het laatste document¹¹⁴ uit de door Meijer geschetste eerste periode spreken de Gereformeerde Kerken ook over een mogelijke euthanasiewet. De vrees wordt uitgesproken dat een besef van uitzonderlijkheid als het gaat om euthanasie verloren zal gaan. Een ongebreideld recht om te sterven willen de Gereformeerde Kerken namelijk niet betogen.¹¹⁵

De tweede periode typeert Meijer als een “weifelend ja” op het gedachtegoed rondom euthanasie.¹¹⁶ Ook uit deze periode bespreekt Meijer drie documenten, waarbij hij vermeldt dat deze allen verschenen in een tijd waarin euthanasie al straffeloos kon plaatsvinden.¹¹⁷ In deze rapporten spreken de kerken vooral hun zorgen uit en zijn ze kritisch op veranderingen in het denken over de waarde van het leven in de samenleving.¹¹⁸ Een conclusie die Meijer trekt is dat de kerken euthanasie ethisch onder strikte voorwaarden niet onverantwoord vinden, maar juridisch wel.¹¹⁹ Daarnaast is zijn de kerken zich ook gaan verhouden tot de steeds ingewikkelder wordende euthanasieproblematiek. Zo spreekt de PKN zich in de pastorale handreiking *Levensmoe*¹²⁰ uit over de vraag: “Is het verantwoord om, daar waar geen sprake is van een terminale lichamelijke aandoening die ondraaglijk en uitzichtloos en niet te bestrijden lijden met zich meebrengt toch de dood te wensen en eventueel te zoeken?”¹²¹ In een dergelijke situatie blijkt dat de PKN normativiteit toekent aan de natuurlijke dood en de vraag daarmee ontkennend beantwoordt. Ze is daarmee kritisch op de voltooid leven

¹⁰⁸ Herman Meijer, ‘Kerk en euthanasie. Een systematisch theologische doordenking van Nederlandse kerkelijke protestantse documenten over euthanasie sinds 1972’ (Groningen, Protestantse Theologische Universiteit, 2018).

¹⁰⁹ Ibidem, 15.

¹¹⁰ Ibidem, 30.

¹¹¹ Ibidem, 15.

¹¹² Ibidem, 32.

¹¹³ Ibidem, 42.

¹¹⁴ Bedoeld is hier het document *Euthanasie en Pastoraat, Vervolgrapport* uit 1987.

¹¹⁵ Meijer, ‘Kerk en euthanasie’, 41.

¹¹⁶ Ibidem, 43.

¹¹⁷ Idem.

¹¹⁸ Ibidem, 45.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Protestantse Kerk in Nederland, *Levensmoe. Pastoraat aan mensen op hoge leeftijd die levensmoe zijn en wachten op een natuurlijk levenseinde* (Utrecht: Protestantse Kerk in Nederland, 2003).

¹²¹ Ibidem, 15–16.

problematiek, zoals die in de maatschappelijke discussie n.a.v. bijvoorbeeld de zaak-Brongersma¹²² tot stand kwam.¹²³

De conclusie die Meijer trekt uit de vergelijking tussen deze twee periodes is dat de kerken in het spreken over euthanasie terughoudender zijn geworden. Meijer typeert deze terughoudendheid als een contrasterende ontwikkeling ten opzichte van de maatschappelijke ontwikkelingen. Waar euthanasie in de samenleving steeds meer een gangbare en algemeen geaccepteerde praktijk wordt, uiten kerken zich steeds kritischer.¹²⁴ Deze averechtse beweging constateert ethicus Frits de Lange ook in zijn bespreking van de verklaring van de Samen op Weg-kerken uit 1999.¹²⁵ Het valt De Lange bovendien op hoe weinig gelovige noties er te vinden zijn in deze verklaring.¹²⁶ Hij ziet de SoW-verklaring een profetisch discours hanteren en een cultuurkritische situatieschets geven.¹²⁷ De kerken worden naar zijn zeggen conservatiever; “van loyale ondersteuners naar critici”¹²⁸. De Lange vindt een mogelijke oorzaak van deze veranderende houding in maatschappelijke verschuivende normen en denkwijzen. Niet alleen werd het euthanasievraagstuk steeds complexer, het kwam ook steeds verder weg te staan van medische stervensbegeleiding. Het euthanasievraagstuk leek veeleer een uitwerking van het recht op zelfbeschikking te worden.¹²⁹ Door deze nieuwe ontwikkelingen zagen de kerken een toenemende schending van de beschermwaardigheid van het leven en wensten ze een pas op de plaats te maken in het euthanasiedebat.¹³⁰

Theo Boer stelt in het boek *Eind goed. Een protestantse kijk op euthanasie in Nederland* dat euthanasie in Nederland niet begrepen kan worden zonder bijzondere aandacht voor de rol van protestanten.¹³¹ Naast de hierboven besproken kerkelijke rapporten hebben volgens Boer ook publicaties van protestantse theologen invloed gehad op de verhouding van christenen tot het euthanasievraagstuk. Boer concludeert zelfs: “Het motorblok van de Nederlandse euthanasiebeweging bestond dus grotendeels uit het zich emanciperende protestantisme.”¹³² Wel wijst hij op het blijvende verzet tegen euthanasie bij theologen uit conservatievere hoek en buiten het *mainstream* protestantisme in Nederland. Hij laat zien dat de houding van christenen tegenover euthanasie afhankelijk is van de modaliteit binnen het protestantisme. Zo heeft men binnen

¹²² De zaak-Brongersma of het Brongersma-arrest is de eerste rechtszaak in Nederland over de vraag of euthanasie gerechtigd is op basis van levensmoeheid of voltooid leven. De Hoge Raad bevestigde in 2002 het antwoord van het Amsterdamse gerechtshof, namelijk: “euthanasie of hulp bij zelfdoding door een arts is alleen gerechtvaardigd in situaties waarin aan het lijden van betrokkene een medisch geclassificeerde somatische of psychische ziekte ten grondslag ligt”. Hierdoor viel lijden op basis van levensmoeheid buiten het bereik van de euthanasiewetgeving. (Larissa Pans, ‘Is voltooid leven reden voor euthanasie?’, *NPOKennis*, 13 December 2017, <https://npokennis.nl/longread/7680/is-voltooid-leven-reden-voor-euthanasie>.)

¹²³ Meijer, ‘Kerk en euthanasie’, 52.

¹²⁴ *Ibidem*, 72.

¹²⁵ Samen op Weg-kerken, *Verklaring SoW-kerken*, 1999,

https://www.protestantsekerk.nl/download25814/Euthanasie%20verklaring%20sow-kerken%201999.pdf?_gl=1*t4bocj*_ga*MjA5OTA2MTU3OS4xNzA1MzIzNTE1*_ga_7XYMNZEFME*MTcxNDY1NjY0Ny4yMi4wLjE3MTQ2NTY2NDcuMC4wLjA. Besproken in Frits de Lange, ‘Verschuivingen in het kerkelijk spreken - verschuivingen in het euthanasiedebat’, in *De dood in het geding, Euthanasiewetgeving en de kerken*, ed. Frits de Lange and Jan Jans (Kampen: Kok, 2000), 46–57. De verklaring was gericht aan alle leden van zowel de Eerste als de Tweede Kamer en aan relevante bewindslieden.

¹²⁶ De Lange, ‘De dood in het geding’, 6.

¹²⁷ *Ibidem*, 7.

¹²⁸ *Ibidem*, 8.

¹²⁹ *Ibidem*, 9.

¹³⁰ *Idem*.

¹³¹ Boer, *Eind goed*, 57. *Eind goed. Een protestantse kijk op euthanasie* is geschreven in opdracht van de Protestantse Kerk in Nederland.

¹³² *Ibidem*, 65.

orthodoxere kringen blijvend moeite met euthanasie, terwijl de verhouding tegenover euthanasie bij liberale protestanten overeenkomt met het Nederlands gemiddelde.¹³³

Om de acceptatie van Nederlandse protestanten voor euthanasie te verklaren, wijst Boer in een reflectie op een aantal factoren die hier aan hebben bijgedragen. Deze factoren bepalen ook deels het gesprek in en door de kerk en de houding van een christen tegenover euthanasie.

- Protestanten zijn individualistisch en hebben daarom een belangrijke rol gespeeld bij het ontstaan van ethisch pluralisme. Individueel denken schepte de mogelijkheid voor een liberale visie op euthanasie.
- Protestanten benadrukken de vrijheid van de wet. Niet de regel staat centraal, maar juist wat je met deze regel beoogt krijgt de focus.
- Het protestantisme in Nederland heeft weinig op met de natuur als normatief uitgangspunt bij een ethisch standpuntbepaling.
- Protestanten benadrukken de troost van het hiernamaals. Het leven is daarmee niet per definitie heilig.
- Protestanten beschouwen het leven als een gave van God. Boer wijst op de autonome duiding van deze metafoor, waarbij de focus ligt op het ontvangen en het eigenaarschap van het leven bij de ontvanger.
- Protestanten zijn sterk begaan met het lot van mensen in nood.
- Protestanten leggen nadruk op transparantie. Dit verklaart volgens Boer ook het streven naar wettelijke regelingen omtrent euthanasie. Boer typeert de Nederlands protestantse duiding van deze waarde als “wees transparant over je compromissen en erken je vuile handen.”¹³⁴

Conclusie

In het spreken in en door de kerk vallen grofweg twee lijnen op. De eerste is de verschuiving in het denken over euthanasie dat er in de kerken plaatsvond. De kerk is namelijk over tijd heen terughoudender geworden in haar standpunten over euthanasie. Waar euthanasie in de maatschappij steeds meer geaccepteerd werd, sprak de kerk zich kritischer uit. De Lange wijst er op dat dit niet los kan worden gezien van de normverschuiving in de maatschappij. Euthanasie kwam meer los te staan van medische stervensbegeleiding en werd een uiting van het recht op zelfbeschikking. De tweede lijn is de invloed van protestanten op het Nederlandse euthanasiedebat. Boer wijst op een aantal factoren uit de protestantse traditie die mede kunnen verklaren waarom protestanten bijdroegen aan de acceptatie van euthanasie. Wel wijst hij op het gegeven dat de houding ten opzichte van euthanasie sterk afhankelijk is van de modaliteit binnen het protestantisme.

¹³³ Ibidem, 70.

¹³⁴ Ibidem, 70-5.

H2: Ethiek in een plurale samenleving_de visie van De Kruijf

Inleiding

In het in hoofdstuk 1 geschetste euthanasiedebat speelt ethiek een belangrijke rol. Rechterlijke uitspraken staan nooit los van ethische overtuigingen, morele overtuigingen vertalen zich in wetgeving. Omdat de Nederlandse samenleving steeds pluraler is geworden, spelen verschillende, veelal conflicterende, overtuigingen een rol in dit debat. Steeds verhouden verschillende stemmen zich tot elkaar. Voor de theologie, maar breder nog voor christenen in Nederland, speelt de vraag hoe hun levensovertuiging een rol speelt in een dergelijk ethisch en juridisch vraagstuk.

De Nederlandse ethicus Gerrit de Kruijf signaleert deze vraag ook en stelt dat de democratie een spanningsveld oproept tussen de kerk en de politiek. In dit speelveld spelen niet enkel institutionele kerkelijke uitspraken een rol, maar is steeds de verbinding tussen geloofsovertuiging en politieke stellingname van mensen in de kerk belangrijk.¹³⁵ De belangrijke vooronderstelling die De Kruijf heeft en ik ook deel is dat de christelijke geloofsovertuiging een ethisch-maatschappelijk debat oproept.¹³⁶ Het kan niet zo zijn dat je geloofsovertuiging helemaal geen rol speelt in een ethisch-maatschappelijke discussie. Het blijft daarom een vraag: hoe kunnen christenen en kerken bijdragen aan politieke en maatschappelijke discussies?

De uitdaging

De uitdaging waarvoor De Kruijf ons stelt, is die van de christelijke participatie in het maatschappelijk gesprek.¹³⁷ De Kruijf ziet namelijk dat er verwarring is ontstaan in de christelijke ethiek door de ambivalente houding in de kerken ten aanzien van het democratische systeem. Enerzijds hebben christenen de democratie aanvaard als een vanzelfsprekendheid, terwijl ze zich anderzijds hebben verzet tegen democratische politieke structuren. Is het wel goed doordacht welke implicatie het heeft voor de ethiek om zich als christen te committeren aan het democratische bestel? Zelf komt De Kruijf bij de volgende vraag uit:

“Kan een gelovige eigenlijk wel van harte democraat zijn?”¹³⁸

Volgens De Kruijf wordt de democratie gekenmerkt door besluiten die zijn gebaseerd op de wil van de meerderheid, met respect voor minderheidsposities. Dit uit zich in de rechten voor minderheden en het individu. Het behoort daarom tot een democraat om compromissen te kunnen sluiten.¹³⁹ Juist als het gaat om hele grote thema's, over euthanasie in dit geval, vraagt dat veel van christenen. Kunnen er überhaupt concessies gedaan worden aan de christelijke boodschap? En kan een christen zich neerleggen bij een meerderheidsbesluit ook als dit niet strookt met de christelijke boodschap? Dit uitgangspunt roept ook de vraag op naar de verhouding tussen theologie en een politiek systeem: kan de democratie als het beste of minst slechtste politieke systeem zelf ook theologisch gelegitimeerd worden? De Kruijf lijkt deze vraag bevestigend te beantwoorden, zodat hij uiteindelijk beaamt dat een gelovige van harte een democraat kan zijn.

Om recht te doen aan de democratie en het christelijk geloof wil De Kruijf naar een situatie waarin bij een ethisch probleem twee keer gedacht wordt. De eerste gedacht is vanuit de eigen geloofsvooronderstelling en de tweede is vanuit de minimale consensus in de staat.¹⁴⁰ Het blijft van

¹³⁵ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 9.

¹³⁶ Ibidem, 10.

¹³⁷ Idem.

¹³⁸ Ibidem, 12.

¹³⁹ Ibidem, 12–13.

¹⁴⁰ Ibidem, 13.

belang om deze twee gedachtes met elkaar in gesprek te brengen. Daarbij is de kernvraag hoe deze twee niveaus met elkaar verbonden worden.

Een duiding van het probleem in de christelijke ethiek

Tegenover het twee keer denken dat De Kruijf wil voorstaan, staat het denken vanuit slechts één pool. In de ethiek is het denken vanuit uitsluitend één pool problematisch. Dit probleem meent De Kruijf te zien in het denken van Karl Barth.¹⁴¹ In het tweede hoofdstuk van het boek *Waakzaam en nuchter* zet hij dit probleem in het denken van Karl Barth uiteen.¹⁴²

Barth denkt vanuit de openbaring. De Kruijf gaat daar een eind in mee. Om te beginnen beaamt hij namelijk twee stellingen vanuit Barth als het gaat om de methode van theologie. De eerste stelling is dat theologie een intellectuele bezinning is, die volgt als noodzakelijk antwoord op het verlangen vanuit het geloof.¹⁴³ De tweede stelling is dat theologie mogelijk is, omdat geloof een vorm van kennen is.¹⁴⁴ Het geloof is niet direct afleidbaar uit wetenschappelijke verhandelingen, maar een aangegrepen worden door de openbaring van God. Het uitdrukken van het geloof in de vorm van een theologie is echter niet in tegenstelling tot kennis, maar een vorm van kennis. Dit heeft bij De Kruijf wel een aantal gevolgen. De belangrijkste daarvan is dat theologie een vorm van interne bezinning is.¹⁴⁵ Hoewel de theologie bij Barth alle mensen in het vizier heeft en dus een universele concentratie, is de theologie enkel te verstaan voor mensen die gegrepen zijn door God.

Waar De Kruijf zich echter onderscheidt van Barth is diens stelling dat de “dogmatiek en ethiek in één beweging gezien moeten worden.”¹⁴⁶ Ethiek is bij Barth het antwoord van mensen op “de oordelen die hij van God verneemt.”¹⁴⁷ De Kruijf ontkomt daarom niet aan de indruk dat Barths ethiek lijkt op een christelijke ethiek voor enkel christenen. Net als bij zijn theologie enkel te verstaan voor mensen die gegrepen zijn door God. Terwijl Barth juist wil handhaven dat de universele concentratie in de dogmatiek ook in de ethiek vorm krijgt. Barths ethiek wil ethiek voor alle mensen zijn. Jezus Christus is immers heer van de hele wereld. Alle mensen leven in diezelfde gemeenschappelijke context en antwoorden dus bewust of onbewust op het werk van God in deze wereld.¹⁴⁸ Ethiek wordt net als Barths dogmatiek “ ‘interne’ theologische bezinning met universele strekking.”¹⁴⁹ Maar, zo vervolgt De Kruijf, in de ethiek geeft dit denken in één beweging een probleem. Ethiek dient zich namelijk altijd te verhouden tot de staat: “de vraag of en hoe het te midden van een pluraliteit van posities tot

¹⁴¹ Het is van belang om te duiden waarom nu precies gekozen is voor Karl Barth. De Kruijf geeft aan dat hij Barths theologische inzet “beslist wil volgen”. Hij geeft aan dat de theologische benadering in het werk van Barth zeer belangrijk is voor de theologie. (Ibidem, 21.) Het gaat De Kruijf om Barths inzet bij de waarheid van het evangelie dat niet afleidbaar is uit antropologische of filosofische beschouwingen. De theologische ontdekking dat het evangelie ons vanuit de andere kant benaderd. Daarnaast is Barth baanbrekend geweest in het doorzien van de tijdsgeest in de 1930er jaren. Hij bekritiseerde de Deutsche Christen en was als theoloog nauw verbonden met het belijdende spreken van de *Barmer Thesen*.

¹⁴² In het vervolg van dit hoofdstuk bedoel ik met een verwijzing naar Karl Barth de interpretatie die Gerrit de Kruijf geeft van Karl Barth. Voor deze thesis voert het te ver om te onderzoeken in hoeverre de interpretatie van Barth door De Kruijf strookt met het eigen werk van Barth.

¹⁴³ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 26.

¹⁴⁴ Idem.

¹⁴⁵ Ibidem, 27.

¹⁴⁶ Ibidem, 28.

¹⁴⁷ Ibidem, 30.

¹⁴⁸ Ibidem, 31.

¹⁴⁹ Ibidem, 28.

samen-handelen kan komen.”¹⁵⁰ Ethiek moet in de context van de staat en de vigerende wetgeving gedacht worden.

Een tweede duiding van het probleem bij Barth beschrijft De Kruijf aan de hand van Barths werk *Christengemeinde und Bürgergemeinde*.¹⁵¹ De eerste, de kerk, is de gemeenschap van mensen “die door de kennis en tot belijdenis van Jezus Christus zijn samengeroepen. Zij voert een leven van geloof, hoop, liefde, belijdenis en verkondiging, zichtbaar in een plaatselijke gemeente en als zodanig oecumenisch van strekking.”¹⁵² De tweede, de burgerlijke gemeenschap, is de “samenleving van mensen, voorzover zij door een rechtsorde bij elkaar behoren, die de vrijheid der mensen en de vrede der gemeenschap verzekert en zo voor een uiterlijke, relatieve en voorlopige humaniteit zorgt. De vormen waarin dat plaatsvindt, zijn wetgeving, regering en rechtspraak.”¹⁵³ In de *Bürgergemeinde* [de staat¹⁵⁴, JH.] bevinden zich, zo Barth, christenen en niet-christenen. Dit betekent dat niet iedereen zich daarin bewust is van de verhouding tot God. En toch regeert God de wereld door beide gemeenschappen.¹⁵⁵ De positie van de kerk ten opzichte van de staat is het beoordelen van “haar opdracht tot humanisering en levensbescherming”¹⁵⁶ De kerk kiest in de politiek de kant waarbij de heerschappij van Christus wordt verhelderd. Dit doet zij middels anonieme keuzes, waarbij ze probeert bijval te vinden voor haar keuzes. Niet door christelijke partijvorming of christelijke fundamenteen aan te prijzen, maar gericht op het effect in de samenleving.¹⁵⁷

In zijn analyse van het probleem in de ethiek bij Barth gaat De Kruijf mee in de theologische methode van Barth, namelijk gericht op Jezus Christus. Het gaat om Gods toewending naar de hele wereld.¹⁵⁸ Christenen antwoorden daarop in lofprijzing en geloof. De Kruijf ziet Barths ethiek echter mank gaan in de betekenis van de christelijke opstelling in een staat, waarin niet iedereen bovenstaand getuigenis kan meemaken. Barths antwoord op de vraag hoe een christen zich in de staat dient op te stellen, is dat christenen blijven getuigen in hun politieke keuzes. Deze keuzes volgen uit de christelijke ethiek, maar zijn niet rechtstreeks herkenbaar als ‘christelijke’ keuzes. De Kruijf benoemt drie zaken waarop de ethiek van Barth, volgens hem waar het gaat over het ethische debat in een plurale maatschappij, tekortschiet. Allereerst maakt Barth een terugtrekkende beweging naar het getuigenis wanneer in de politiek strijd plaatsvindt tussen verschillende levensbeschouwingen.¹⁵⁹ Dat betekent volgens hem dat Barth de democratie niet werkelijk kan aanvaarden, want waarheidsclaims van anderen worden niet serieus genomen. Ten tweede ziet De Kruijf bij Barth geen verantwoording van de morele argumentatie. Het wordt in het geheel niet duidelijk hoe de gelovige ethiek zich verhoudt tot de morele argumentatie.¹⁶⁰ Barth weegt in de ethiek namelijk geen alternatieven tegen elkaar af, maar zoekt slechts naar dat wat al gegeven is. De reden hiervoor is dat het mensen niet toekomt te onderzoeken wat goed en wat kwaad is. Ten derde benadrukt Barth de roeping van de

¹⁵⁰ Idem.

¹⁵¹ Karl Barth, *Christengemeinde Und Bürgergemeinde* (Zürich, 1946) geparafraseerd in De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 31–39.

¹⁵² Ibidem, 32–33.

¹⁵³ Ibidem, 33.

¹⁵⁴ Volgens De Kruijf spreekt Barth bewust niet meer van staat, maar van gemeente of gemeenschap om de overeenkomst tussen wat men gewoonlijk als ‘kerk’ en ‘staat’ uitdrukte te bewaren. Een te verheerlijkt begrip van het instituut ‘staat’ was na de Tweede Wereldoorlog in Barths denken niet mogelijk. (Ibidem, 32.)

¹⁵⁵ Ibidem, 34.

¹⁵⁶ Ibidem, 35.

¹⁵⁷ Ibidem, 37.

¹⁵⁸ Ibidem, 40.

¹⁵⁹ Ibidem, 42.

¹⁶⁰ Ibidem, 48.

kerk tot een profetisch getuigenis, waardoor ze veelal in oppositie treedt ten opzichte van de samenleving.¹⁶¹

De Kruijf komt tot de conclusie dat er in Barths theologie een epistemologisch verschil bestaat tussen kerk en wereld. Iedereen deelt in Gods genade, maar alleen de kerk heeft dat begrepen. Zij heeft dan ook de uitdaging om de wereld aan te sporen de roeping die van God uitgaat te volgen.¹⁶² Dat dat in de geloofsleer zo is, beaamt De Kruijf, maar als in de ethiek dezelfde lijn wordt gevolgd, valt Barth net als vele andere christelijke ethici terug op een “theocratische grondstructuur”¹⁶³. Deze grondstructuur wordt volgens De Kruijf openbaar als Gods wil wordt verbonden met politieke standpunten van mensen.¹⁶⁴ De Kruijf wil af van de idee dat de kerk het beter weet. Zijn toevoeging is dat de christelijke ethiek bestaat uit de openheid voor de geboden van God én de “bereidheid tot vreedzame coëxistentie met anderen”¹⁶⁵. In de ethiek wil De Kruijf daarom naar een uitwerking van de tweerijkenleer zonder dat de politiek autonoom is. Politiek en theologie, staat en kerk raken elkaar in de ethiek. De Kruijf concludeert:

“De christelijke ethiek behoort zich in te laten op een argumentatieve deelname aan de ethische bezinning in de context van de staat zonder de eigen oriëntatie uit het oog te verliezen.”¹⁶⁶

De historische inbedding van de grondstructuur

Het derde hoofdstuk van *Waakzaam en nuchter* beschrijft de historische inbedding van de grondstructuur van het twee keer denken bij De Kruijf. Hij zoekt aanknopingspunten in de christelijke traditie en zoekt naar theologische redenen om het in het voorgaande hoofdstuk bekritiseerde theocratische perspectief af te wijzen. Verhelderend is zijn toelichtende opmerking bij het concept ‘theocratie’. De Kruijf doelt hier op een begrip van theocratie “die politieke doorvoering van godsdienstige overtuigingen nastreeft onder beroep op goddelijk gebod.”¹⁶⁷

Het aanknopingspunt voor De Kruijf is Augustinus’ *De civitate dei*. Dit werk van Augustinus is de grondlegging van de doctrine van de tweerijkenleer. De Kruijf ziet een “sociologische parallel”¹⁶⁸ tussen het pluralisme in de vierde en vijfde eeuw in het Romeinse rijk en de periode na de Tweede Wereldoorlog.¹⁶⁹ De Kruijf ziet waarde in de bestudering van Augustinus’ ideeën voor de kerk in de huidige, seculiere, plurale maatschappij.¹⁷⁰

Om het gebruik van de tweerijkenleer door De Kruijf in een moderne context te begrijpen, is een goed verstaan van Augustinus’ *De civitate dei* noodzakelijk. Volgens Augustinus leeft een christen in deze wereld in twee gemeenschappen tegelijk: de *civitas dei* en de *civitas terrena*. De Kruijf beschrijft de tegenstelling van Augustinus tussen *civitas dei* en *civitas terrena* als een geestelijke tegenstelling. Zomin de *civitas dei* samenvalt met de kerk of de christelijke staat, valt de *civitas terrena* samen met een staatkundige eenheid.¹⁷¹ Kerk, christelijke staat, Babel of Rome kunnen gestalte van een van beide *civitas* zijn. Een *civitas* of gemeenschap bij Augustinus kan daarom het best beschreven worden

¹⁶¹ Ibidem, 50.

¹⁶² Ibidem, 51.

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ Ibidem, 52.

¹⁶⁵ Idem.

¹⁶⁶ Idem.

¹⁶⁷ Ibidem, 56.

¹⁶⁸ Ibidem, 59.

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ Ibidem, 60.

¹⁷¹ Idem.

als een universele geestelijke gemeenschap. Ook de Franse katholieke filosoof Étienne Gilson¹⁷² beschrijft in zijn introductie op het werk van Augustinus dat hier sprake is van een niet in de werkelijkheid geconcretiseerde gemeenschap.¹⁷³ In wezen gaat het inderdaad om een universele gemeenschap in geestelijke zin. Het ontstaan van een dergelijke gemeenschap is volgens hem ingegeven met het ontstaan en de verspreiding van het christendom. Uniek aan het christendom is dat er sprake is van een universeel geloof en een gemeenschap van gelovigen open voor een ieder die gelooft in de persoon en boodschap van Jezus Christus, ongeacht afkomst, klasse of etniciteit. Dit gegeven creëert direct een andere gemeenschap, namelijk: zij die niet behoren tot de christelijke gemeenschap.¹⁷⁴ Hieruit volgt een van de eerste vragen voor Augustinus: hoe verhoudt zich de universele gemeenschap ten opzichte van hen die er geen deel van willen uitmaken? De tweede vraag die hier direct mee samenhangt is: hoe de *civitas dei*, oftewel de universele gemeenschap van christenen, zich verhoudt tot de tijdelijke, maatschappelijke orde?¹⁷⁵

Voor Augustinus worden bovenstaande vragen pas actueel tijdens de val van het Romeinse rijk. Tijdens de regering van Constantijn en Theodosius I waren kerk en staat nauw met elkaar verbonden geraakt. Het leek alsof de eenheid van het geloof verbonden werd met de eenheid van het Romeins imperium.¹⁷⁶ Daarnaast verklaren zowel De Kruijf¹⁷⁷ als Gilson¹⁷⁸ het actueel worden van deze vragen aan de hand van de polemiek tussen christenen en vereerders van de oude Romeinse goden. Volgens deze laatste groep bracht de christelijke moraal schade toe aan het Romeinse rijk en waren christenen dus mede verantwoordelijk voor de val ervan. Dit was voor Augustinus aanleiding om *De civitate dei* te schrijven.

Gilson concludeert dat Augustinus met zijn tweerijkenleer de strijd beschrijft tussen geloof en ongelooft. Augustinus drukt deze uit in de polariteit tussen de *civitas dei* en de *civitas terrena*; de liefde voor God of de enkele liefde voor de wereld.¹⁷⁹ Deze polariteit is gegrond in de predestinatie en openbaart zich pas in het *eschaton*. In de tijd op deze aarde is het echter een warboel, waardoor het niet mogelijk is deze twee polariteiten volkomen te onderscheiden. In de kerk zijn immers ook mensen die niet behoren tot de *civitas dei* en ook de staat is niet gelijk te schakelen met ofwel *civitas dei* of *civitas terrena*.¹⁸⁰ Augustinus zou daarom volgens Gilson onderscheid maken tussen twee vormen van het zoeken naar vrede. De zoektocht naar aardse vrede en daarbovenop de zoektocht naar hemelse vrede.¹⁸¹ Het goede doen is beide zoeken. De Kruijf beaamt dit volledig en trekt hier drie conclusies uit. Allereerst dat in Augustinus' denken de christelijke staat niet bestaat. Keizers kunnen behulpzaam zijn voor de kerk, maar streven een wereldse vrede na. Ten tweede, het verschil

¹⁷² Om de achtergrond waartegen Augustinus zijn *'De civitate dei'* schreef te begrijpen, heb ik Gilson geraadpleegd. Hij geeft bovendien een typering van de vragen die Augustinus gedreven hebben dit werk te schrijven. Deze vragen zijn nog immer relevant om de verhouding tussen de christelijke gemeenschap en zij die daartoe niet behoren te duiden. Hoewel deze vragen bij De Kruijf minder expliciet naar voren komen, zijn ze wel degelijk relevant voor zijn werk.

¹⁷³ Étienne Gilson, 'Foreword', in *The City of God: Books I-VII*, by Augustine, trans. Demetrius B. Zema and Gerald G. Walsh, Writings of Saint Augustine 6 (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1950), xxvii.

¹⁷⁴ Ibidem, xxviii.

¹⁷⁵ Ibidem, xxix.

¹⁷⁶ Ibidem, xxxv.

¹⁷⁷ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 59.

¹⁷⁸ Gilson, 'The City of God', xxxviii.

¹⁷⁹ Ibidem, lvii.

¹⁸⁰ Ibidem, lxiii.

¹⁸¹ "However, it is possible to conceive of and desire two distinct kinds of peace, that of earth and that of Heaven. Nothing prevents us from desiring both together, but there is a radical difference between those who exclusively pursue earthly peace and those who in addition desire a heavenly peace" (Ibidem, lxiii.)

tussen geloof en ongeloof is een verschil van houding in de wereld, waarbij de gelovige houding een vorm van ascese in zich heeft. En als laatste, voor een christen blijft trouw aan de aardse staat beperkt door te zoeken naar harmonie.¹⁸² Kortom, de grondstructuur van het twee keer denken is die van de “eschatologische oriëntatie,”¹⁸³ zonder “sociologische separatie”¹⁸⁴ na te streven.

De sociologische verklaring van het theocratische perspectief

De Kruijf analyseert dat sociologische veranderingen in de geschiedenis van het christendom hebben geleid tot een verandering in de grondstructuur van de tweerijkenleer, zoals De Kruijf deze bij Augustinus aantreft. Verschillende kansen en mogelijkheden in met name de verhouding tussen kerk en staat hebben geleid tot een dominantie van de theocratische gedachte binnen de hierboven uitgewerkte grondstructuur. Ik wil de gang van De Kruijf door de geschiedenis door middel van twee punten samenvatten.

Allereerst spreekt De Kruijf over een verenging van de twee-rijkenleer. Deze verenging kreeg met name vorm in Noordwest-Europa. Anders dan de situatie in het Romeinse rijk, waar het christendom groeide in een al bestaande politieke situatie, vormden kerk en staat zich gezamenlijk in de Germaanse gebieden.¹⁸⁵ De kerstening van Europa was immers zowel een politiek als een missionair project. Waar vroeger veel verschillende vorstendommen waren, kwam langzaam eenheid in geloof en eenheid in staatsvorming. Keizer en paus, staat en kerk vulden elkaar daarin aan.¹⁸⁶ De polariteit van Augustinus’ twee rijken verdwijnt daardoor steeds verder naar de achtergrond. Er is geen sprake meer van een plurale staat, waarin zich zowel christelijke als niet-christelijke mensen bevinden. Over het christelijke spreekt men veeleer als het bovennatuurlijke dat concreet gestalte krijgt in kerk en staat.¹⁸⁷ Een volgende stap in de verenging vindt volgens De Kruijf plaats bij het gedachtegoed van de Reformatoren.¹⁸⁸ Luther en andere Reformatoren moesten zich immers buigen over de vraag wat hun opstand tegen de gevestigde kerk ecclesiologisch betekende. De Kruijf ziet Luther de tweerijkenleer van Augustinus opnieuw oppakken, maar anders interpreteren. Hij stelt het rijk van God tegenover het rijk van de antichrist, maar ziet dat laatste rijk worden belichaamd door de kerk in Rome.¹⁸⁹ Kerk en staat plaatst Luther in een nevenschikking: voor hem zijn ze beide manieren waarop God de wereld regeert. Beide denkt Luther binnen de *civitas dei*.¹⁹⁰ Ook bij Calvijn ziet De Kruijf de twee rijken als twee regeringswijzen, kerk en staat, waarop God de wereld regeert. Binnen dit gedachtesysteem van de Reformatoren is een plurale samenleving niet mogelijk.¹⁹¹

Daarnaast onderscheidt De Kruijf een derde fase in het denken over de tweerijkenleer. Na de historische inbedding bij Augustinus als de antithetische fase in het Romeinse Rijk, en een verenging bij de Reformatoren onderscheidt De Kruijf bij de dialectische theologie in de 1930er jaren een heroriëntatie van de tweerijkenleer.¹⁹² Deze derde fase, de heroriëntatie volgens De Kruijf, kan echter niet los gezien worden van de sociaal-politieke situatie in de tijd van het nationaalsocialisme en de te grote boedelscheiding tussen kerk en staat die was ontstaan in de periode volgend op de Reformatie. De Verlichting had de idee van het *corpus christianum* teniet gedaan. Er was niet meer sprake van een

¹⁸² De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 64–65.

¹⁸³ *Ibidem*, 65.

¹⁸⁴ *Ibidem*, 66.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 71.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 73.

¹⁸⁷ *Idem*.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 74 ff.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 75.

¹⁹⁰ *Ibidem*, 77.

¹⁹¹ *Idem*.

¹⁹² *Ibidem*, 84 ff.

samenleving waarin kerk en staat als linker- en rechterhand van Christus regeren over de gemeenschap en waarin goed burgerschap samenvalt met het zijn van een goed christen.¹⁹³ De staat was een eigen weg gegaan en geloof werd steeds meer een privézaak. De Kruijf stelt dat men in kerkelijke kring dacht in het oude paradigma en terug verlangde naar restauratie van de broederlijke band van kerk en staat.¹⁹⁴ De heroriëntatie was dat men in de dialectische theologie weer Augustijnser ging denken en de polariteit “tussen de *ekklesia* en de *kosmos*” weer onderscheidde.¹⁹⁵ Anders dan bij Augustinus ziet De Kruijf in de dialectische theologie wel de theocratische gedachte floreren. Hij verwijst in zijn beschouwing daarvoor o.a. naar de *Kerkorde der Nederlandse Hervormde Kerk* van 1951 om aan te tonen dat het ideaal van een christelijke staat niet werd losgelaten.¹⁹⁶ Het theocratische verlangen in de dialectische theologie wijst De Kruijf, omdat dit verlangen het Augustijnse uitgangspunt van de antithese niet serieus neemt.

De afwijzing van de theocratische gedachte als begin van De Kruijfs eigen ideeën

Na deze kerkhistorische analyse ontvouwt De Kruijf zijn eigen ideeën. Hij positioneert zich tegenover de theocratische gedachte. Het wordt daarmee steeds helderder wat De Kruijf precies beoogt en hoe hij zijn standpunt legitimeert. De Kruijf bepleit politieke participatie in een democratie, maar ziet dat ideaal juist opgeslokt worden door de theocratische gedachte. Wanneer de kerk het beter weet en de ander als geestelijk blind beschouwt of de andere als gids de weg wil wijzen, is dat volgens De Kruijf feitelijk het teniet doen van participatie in een democratie. De Kruijf voorziet daarom dat “Augustinus’ concept van de twee steden de kerk in de moderne samenleving goede diensten [kan, JH.] bewijzen.”¹⁹⁷ Hier wees De Kruijf al eerder op toen hij stelde:

“In een plurale cultuur moeten wij de theologische plaatsbepaling van de politiek niet beproeven door een actualisering van de verbinding tussen politiek en *civitas dei*, maar door een actualisering van de verbinding tussen politiek en *civitas terrena*, uiteraard gepaard gaande met een visie op de verbinding tussen *civitas dei* en *civitas terrena*.”¹⁹⁸

De Kruijf begint in de theologie met de idee dat het christelijk geloof een keuze is. De kerk wijst op Jezus als de Weg, de Waarheid en het Leven en belijdt daarmee dat het geloof niet een levensbeschouwing tussen de velen is.¹⁹⁹ Er is dan voor De Kruijf zeker geen sprake van relativisme in die zin dat het niet uitmaakt tot welke levensbeschouwing men behoort. De Kruijf neemt dit verstaan alleen niet mee in de politiek. Hij ziet het juist als deel van de christelijke roeping om de maatschappelijke vrede in stand te houden. Hij wil de lijn van Augustinus doordenken dat de staat niet het terrein is waar het heil wordt gerealiseerd.²⁰⁰ Deze wereld vergaat immers, een christen verwacht “een nieuwe hemel en een nieuwe aarde ná deze *aeon*.”²⁰¹ Vandaar dat De Kruijf de nadruk legt op de eschatologie. De strijd tussen geloof en ongeloof wordt pas aan het eind van de wereldtijd beslecht door God. Het oordeel hoeft niet door mensen voltrokken te worden. In de theologie verbindt De Kruijf de theocratische gedachte daarentegen met de nadruk op ‘het reeds’ van Gods

¹⁹³ Willem Maarten Dekker, ‘De doop en het corpus christianum’, *Theologie.nl*, 1 October 2012, <https://www.theologie.nl/de-doop-en-het-corpus-christianum/>; zie ook voor een verdere duiding van het samen opgaan van kerk en staat binnen het *corpus christianum* bij J. Hick et al., ‘Christianity’, in *Encyclopedia Britannica*, 31 March 2024, <https://www.britannica.com/topic/Christianity>.

¹⁹⁴ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 83.

¹⁹⁵ Ibidem, 88.

¹⁹⁶ Ibidem, 90.

¹⁹⁷ Ibidem, 95.

¹⁹⁸ Ibidem, 77.

¹⁹⁹ Ibidem, 98.

²⁰⁰ Ibidem, 108.

²⁰¹ Ibidem, 103.

Koninkrijk. Als er teveel nadruk ligt op het 'reeds' van de vernieuwing komt de theocratische gedachte tot uiting. Dit uit zich in het op deze aarde vestigen van Gods Koninkrijk, deze aarde beschouwen als realisering van dat Koninkrijk. De Kruijf wijst erop dat christenen het 'nog niet' van de belofte van Gods Koninkrijk voor ogen moeten houden.²⁰²

Dubbel denken in de huidige democratie

In het vierde en vijfde hoofdstuk werkt De Kruijf zijn eigen standpunt concreter uit in de context van de moderne, westerse democratie.²⁰³ Door een historische analyse te geven van de moderne, westerse democratie komt De Kruijf tot een aantal kenmerken van dit democratische model. Vervolgens leidt hij hier een aantal belangrijke implicaties uit af voor de christelijke ethiek. De belangrijkste vraag in het vierde hoofdstuk blijkt: wat is nu kenmerkend voor de moderne, westerse democratie? Zo kan hij verduidelijken waartoe een christen zich precies verhoudt. Dit vormt de basis voor de vraag die centraal staat in het vijfde hoofdstuk, namelijk: hoe ziet het denken van een christen in de democratie eruit?

De Kruijf stelt dat de mogelijkheid tot inspraak en politieke participatie het onderscheidende principe is van de moderne staat.²⁰⁴ Hier liggen kansen om ook het christelijke geluid te laten horen en om christelijke normen en waarden te vertalen in de politiek. Er zijn echter twee inherente gevaren aan de democratie. De eerste is dat de meerderheid gaat regeren, en wel op zo'n manier dat dit ten koste gaat van de minderheid. Dit wordt door De Kruijf, in navolging van anderen, ook wel geduid als het gevaar van de tirannie van de meerderheid.²⁰⁵ Een ander gevaar is dat de democratie zichzelf ondermijnt. De structuur van de democratie biedt immers de mogelijkheid zichzelf af te schaffen. Dit is onder andere terug te zien in de door De Kruijf aangehaalde periode van de Weimarrepubliek²⁰⁶, maar vindt ook zijn weerslag in de Arabische wereld. Zo leidde de verkiezingswinst van Islamistische partijen in Algerije in de 1980er jaren juist tot een anti-democratische beweging.²⁰⁷

In een reflectie op de relatie tussen de Islam en de democratie duidt de Franse politicoloog Olivier Roy deze ingewikkelde relatie ook als een culturele strijd tussen Islamitische normen en waarden tegenover de westerse, liberale, democratische waarden.²⁰⁸ Dit voorbeeld zet vanuit een andere hoek de gedachte of en hoe het christelijk geloof in overeenstemming is met de moderne democratie op scherp. Heeft immers het christelijk geloof ook niet diezelfde anti-democratische neiging? Zal het christelijke geloof niet door zich politiek te laten uiten de democratie ondermijnen? De Kruijf lijkt met zijn analyse van Karl Barth deze vraag bevestigend te beantwoorden.

Bovendien wijst De Kruijf erop dat een belangrijke voorwaarde voor de werkzaamheid van verschillende democratische systemen een zekere geestelijke eenheid is.²⁰⁹ Om individualisme en tirannie van de meerderheid te voorkomen was en is een zekere coherentie vereist. Deze coherentie

²⁰² Ibidem, 102.

²⁰³ Voor zijn karakterschets van de democratie maakt De Kruijf veelal gebruik van het werk van de Britse socioloog A. Giddens. Van hem neemt De Kruijf het begrippenkader over de democratie over. Voor mijn betoog en waardering van De Kruijf zijn uit dit betoog slechts enkele aanzetten belangrijk. Het gaat namelijk buiten de focus van mijn scriptie om uitgebreid in te gaan op de historische context van de democratie.

²⁰⁴ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 111.

²⁰⁵ Ibidem, 123–24.

²⁰⁶ Ibidem, 129.

²⁰⁷ Sebastian N., 'Islamic Movements Engaging with Democracy: Front Islamique Du Salut (FIS) and the Democratic Experiment in Algeria', *India Quarterly: A Journal of International Affairs* 71, no. 3 (September 2015): 255–71, <https://doi.org/10.1177/0974928415584025>.

²⁰⁸ Olivier Roy, 'Islam: The Democracy Dilemma', *Wilson Center*, accessed 10 April 2024, <https://www.wilsoncenter.org/islam-the-democracy-dilemma-0>.

²⁰⁹ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 122.

kan bijvoorbeeld worden vormgegeven door religie. De Kruijf neemt echter waar dat deze vermeende coherentie door het pluralisme ondergesneeuwd is. Hierdoor komt meer en meer de nadruk te liggen op de punten van geschil, de concessies en het compromis. Het gezamenlijke coherentiepunt verdwijnt immers door het pluralisme. De parallel tussen het denken van Roy over de culturele strijd tussen de Islam en de democratie ligt hiermee voor de hand. Zijn de onderliggende overtuigingen van de moderne, westerse democratie inmiddels niet van een heel andere inhoud dan die van het protestantisme?

In het denken over de democratie voegt De Kruijf nog een ander belangrijk aspect toe. Dit aspect is nauw verbonden met de hierboven genoemde inherente gevaren en het betreft het aspect van de rechtstaat. Voor liberalen lijkt de oplossing van dit inherente gevaar, langs materiële weg, de constitutie, om zo een ongebreidelde macht van de democratie te beperken.²¹⁰ De rechtstaat blijkt immers vaak vooraf te gaan aan een democratie en het roept bij De Kruijf de vraag op of een christen niet de rechtsorde toejuicht, terwijl hij of zij de democratie slechts duldt.²¹¹ De rechtstaat brengt immers orde in de samenleving en waarborgt belangrijke normen en waarden. Het democratische gedachtegoed daarentegen, zo blijkt uit De Kruijfs analyse, geeft namelijk ook blijk van een overwinning van het liberale gedachtegoed. De Kruijf komt langs deze weg tot de vraag: wat betekent het als de democratie theologisch gelegitimeerd wordt? Hoe verhoudt zich deze legitimatie tot de liberale basiswaarden die de democratie nu kenmerken?²¹²

De Kruijf wil vervolgens toch dubbel denken in de politiek en verhoudt zich tot de idee van de *volonté générale*²¹³ van Rousseau. De smalle moraal, het ethisch denken in de aardse stad, lijkt hij te willen vormgeven rondom dit principe. Het is de zoektocht naar de aardse vrede, die zich laat kennen door de algemene wil. Deze komt tot stand door de meerderheid die denkt in het belang van allen.²¹⁴ Het geeft de kerk in ieder geval een actieve, participerende rol in de politiek. Dit om te voorkomen dat de kerk maatschappelijk irrelevant wordt.²¹⁵ Bovendien geeft het in de ideeën van De Kruijf de kerk ruimte om profetisch te belijden. Hij wil immers recht doen aan het profetisch belijden als politieke daad in de geschiedenis van de kerk. Expliciet benoemt hij bijv. de *Barmer Thesen* als profetische belijdenis.²¹⁶ Er zijn namelijk momenten in de geschiedenis dat de kerk geroepen is om profetisch te

²¹⁰ De Kruijf schrijft in de marge over het belangrijke onderscheid tussen het formele en materiële democratieprincipe. De vraag die op het spel staat is: mag een democratie zichzelf beschermen tegen hen die de democratie, langs democratische weg, willen afschaffen? Het uitgangspunt van het formele principe is dat de democratie doet dat wat de meerderheid wenst. De democratie kan zichzelf hiertegen niet beschermen. Volgens het materiële principe is het juist noodzakelijk dat de democratie zich tegen zichzelf beschermt. De democratie is immers een uiting van waarden als vrijheid, gelijkheid en gerechtigheid. De democratie als middel om deze waarden te beschermen moet worden beschermt tegen hen die de democratie willen afschaffen. (Slimstuderen.nl, 'Samenvatting H1 "Democratie, rechtsstaat en mensenrechten" uit D.J. Elzinga, R. de Lange & H.G. Hoogers (red.), Van der Pot. Handboek van het Nederlandse Staatsrecht', accessed 10 April 2024, <https://bit.ly/4biorjT>.)

²¹¹ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 138.

²¹² Ibidem, 114.

²¹³ In de marge benoemt De Kruijf dat het enigszins problematisch is dat de *volonté générale* van Rousseau uit een context komt waarin vrouwen en armen niet deelnamen aan het denken over de algemene wil. Daarnaast is de idee van de *volonté générale* ook verbonden met volkssoevereiniteit. De Kruijf benoemt deze aspecten slechts, zonder deze negatief dan wel positief te waarderen. Het is voor mij in ieder geval helder dat hij de idee van de *volonté générale* aantrekkelijk vindt, maar deze wel in een nieuw jasje, passend bij deze tijd, stopt. (Terug te lezen in De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 125)

²¹⁴ Idem.

²¹⁵ Ibidem, 167.

²¹⁶ Ibidem, 165.

belijden. De Kruijf wil aan deze belangrijke momenten, zoals bijvoorbeeld het belijdend spreken van de *Bekennende Kirche* met de *Barmer Thesen*, niet tornen.

Het betoog van De Kruijf loop in het vierde hoofdstuk uit op de vraag: kan nu de democratie theologisch gelegitimeerd worden? In de theologie vindt De Kruijf de grond van het belijdend getuigenis in het geloof in Jezus Christus dat het hele leven domineert.²¹⁷ Het politieke leven van een christen kan hier niet zomaar van worden uitgesloten. Christen-zijn in de moderne democratie ontvouwt zich volgens De Kruijf dan ook middels drie mogelijkheden. De eerste is de terugtrekkende of sektarische positie.²¹⁸ De tweede is het behouden van de claim van religieuze en sociale waarheid, maar met het in acht nemen van het pluralisme. Volgens De Kruijf is dit de meest dominante positie, die zich uit in christelijke partijen die participeren in het vormgeven van de *volonté générale*,²¹⁹ maar die tegelijkertijd de theocratische gedachte niet uitsluiten. De derde positie, en daarvoor pleit De Kruijf, is het “theologisch aanvaarden van de liberale democratie met de bijbehorende consequenties”²²⁰ Hier zwakt hij het legitimeren in ieder geval al af tot een aanvaarden van de democratie. Het staat immers voorop bij De Kruijf dat geen enkele staatsvorm exclusief gelegitimeerd kan worden vanuit het Nieuwe Testament. De theologische aanvaarding van de democratie sluit bij De Kruijf nauw aan bij concepten van zonde en genade die hij ontleent aan het denken van de protestantse ethicus Richard Niebuhr.²²¹ Niebuhr wijst erop dat we leven in een zondige wereld, waar christenen loyaal behoren te zijn aan een relatief instituut. Een staatsvorm als goddelijk en utopisch moet altijd met wantrouwen worden bekeken, omdat het geen realisatie kan zijn van Gods Koninkrijk. Tegelijk is er vertrouwen in genade die het mogelijk maakt dat een christen een hoopvol criticus kan zijn. De Kruijf beargumenteert dat het belangrijk is dat een christen niet zoekt naar realisatie van de *civitas dei* in de politiek. Hierdoor kan een christen rivaliserende waarheidsconcepties verdragen en is ze dus geschikt voor een democratisch bestel.²²² De moderne democratie blijkt voor De Kruijf dan ook pragmatisch gezien de minst slechtste optie. Deze vorm van democratie geeft mogelijkheid tot conflict, dualiteit en discussie. Tegelijkertijd worden allerlei mechanismes omarmt om individuen te beschermen en de rechten van minderheden te waarderen.

In het vijfde hoofdstuk trekt De Kruijf deze lijn door en schetst de denkwijze van een christen in de staat. De nadruk ligt hierbij op het denken vanuit de smalle moraal. Een christen denkt op het niveau van de staat inductief. Ze denkt dus niet vanuit Gods Koninkrijk of probeert deze op aarde politiek te realiseren, maar een christen denkt vanuit de noden van mensen en houdt consensus als uitgangspunt voor ogen. Het werkwoord dat De Kruijf exemplarisch inbrengt voor deze denkwijze is: dulden.²²³ Dit betekent dat een christen in de tijd die hem op aarde gegeven is de staat duldt “als gebinte van de huidige *aeon*”²²⁴. Dulden is zowel een zekere loyaliteit als een reserve tegenover de staat. Aan loyaliteit zitten immers grenzen. De Kruijf breekt daarmee een lans voor een moment van een *status confessionis*.²²⁵ Dit is een uitzonderlijk moment waarop de christelijke gemeente haar loyaliteit aan de staat opzegt. De hierboven genoemde *Barmer Thesen* zijn daarvan een voorbeeld. Een ander belangrijk punt voor de denkwijze van een christen in de staat is de verhouding tot het

²¹⁷ Ibidem, 168.

²¹⁸ Idem.

²¹⁹ Ibidem, 169.

²²⁰ Idem.

²²¹ Ibidem, 171.

²²² Ibidem, 174.

²²³ Ibidem, 182.

²²⁴ Idem.

²²⁵ Idem.

recht. De Kruijf onderscheidt dat juist de smalle moraal haar weerslag in het recht vindt.²²⁶ Als een christen denkt vanuit de consensus beweegt hij zich in het speelveld van de kenmerken van het rechtsbestel, namelijk: orde, gerechtigheid en persoonlijke vrijheid.²²⁷ Christelijke ethiek in de staat is bij De Kruijf het accepteren van dit speelveld als een relatieve norm. Zo kan zij deelnemen aan het algemene debat over wat recht is.²²⁸ Samenvattend is de positie van de christen volgens De Kruijf er een die de zonde erkent en zo de positie van de autonomie van de moraal afwijst, terwijl “het geloof in Gods verborgen regering van de wereld en de roeping tot samenleven [hem weerhoudt, JH.] van minachting voor de bestaande sociale orde.”²²⁹

H3: De toets_hoe denkt De Kruijf zelf dubbel?

Het tweede hoofdstuk brengt mij tot twee vragen. De eerste is: hoe verhouden de twee polen binnen het dubbel denken van De Kruijf zich tot elkaar? De tweede: heeft het dubbele denken een toegevoegde waarde, waardoor christenen verstandig, goed ingelicht en communicatief kunnen deelnemen aan ethische discussies? In dit hoofdstuk zal ik daarom analyseren hoe De Kruijf zelf dubbel probeert te denken wanneer hij enkele concrete casussen en vraagstukken in de ethiek bespreekt. Voor deze analyse maak ik gebruik van:

- De Kruijfs standpuntbepaling ten opzichte van abortus provocatus in *Waakzaam en nuchter*²³⁰
- De Kruijfs bespreking van de verhouding tussen liefde en recht in de christelijke ethiek voor de maatschappij in *Christelijke ethiek. Een inleiding in sleutelteksten*²³¹
- De Kruijfs werk *Ethiek onderweg. Acht adviezen*²³²

Standpuntbepaling abortus provocatus

De Kruijf volgt inzake een standpuntbepaling ten opzichte abortus provocatus een duidelijk afgebakend stappenplan. Zo onderzoekt hij eerst de morele controversie en bepaalt tussen welke waarden er in het debat op het spel staan. Vervolgens geeft hij een overzicht van de vigerende wetgeving en zet deze af tegen een aantal posities die in te nemen zijn in het debat over abortus provocatus. Daarna ontwikkelt hij een eigen visie op de uitdaging van abortus provocatus voor de christelijke ethiek. Deze visie vertaalt hij naar mogelijke uitgangspunten voor een moreel compromis in een plurale context. Deze laatste twee stappen “het ontwikkelen van een eigen visie [...]” en “het vertalen van deze uitgangspunten [...]” zijn in zijn denken de twee pijlers, het dubbele denken, in een brede en vervolgens een smalle moraal.

Uit het volgen van dit stappenplan volgt dat volgens De Kruijf abortus provocatus gaat over een conflict tussen de bescherming van het leven en het recht van de vrouw.²³³ Het belang van wetgeving mag daarin volgens De Kruijf niet worden onderschat, want zo stelt hij, in concrete wetgeving worden keuzes in de uitwerking van deze waarden gemaakt.²³⁴ Zo is de huidige wetgevingsdiscussie niet meer te denken zonder de onzekerheid en het debat over het begin van leven en daarnaast de ontdekking dat men in verschillende tradities weegt tussen deze waarden en belangen en daarom relativerend

²²⁶ Ibidem, 188.

²²⁷ Ibidem, 206.

²²⁸ Ibidem, 195.

²²⁹ Ibidem, 207.

²³⁰ Ibidem, 209–29.

²³¹ De Kruijf, *Christelijke ethiek. Een inleiding met sleutelteksten*, 150–80.

²³² Gerrit de Kruijf, *Ethiek onderweg. Acht adviezen* (Zoetermeer: Meinema, 2008).

²³³ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 211.

²³⁴ Idem.

met het leven *an sich* omgaat.²³⁵ De kwantiteit van leven is geen absolute waarde. De Kruijff wijst bij dit laatste standpunt wel op de positie van de Rooms-Katholiek Kerk die een restrictieve opvatting hanteert en wel neigt naar een verabsolutering van het leven.²³⁶

De eigen visie geeft De Kruijff vorm door als protestants christen na te denken over het leven. Hij belijdt in de ethiek het leven als door God geschapen.²³⁷ Dit maakt dat een christen het leven van een mens als een goed geschenk van God kan aanvaarden. Bovendien leeft een christen uit de belofte dat God meegaat in goede en kwade dagen. Daarom kan het uit de weg gaan van de verwekking niet behoren tot een norm in de christelijke gemeente.²³⁸ De Kruijff blijft hiermee dicht bij het belijden van de kerk in de geschiedenis. De eigen visie van De Kruijff bestaat daarmee uit elementen die de traditie hem aanreikt. Concreet betekent het volgens De Kruijff dat een christen denkt vanuit de gemeenschap en minder vanuit het individu. De christelijke gemeente is dan ook geroepen om te zorgen dat een abortus niet hoeft plaats te vinden, om juist de omstandigheden te creëren dat het leven blij wordt begroet.²³⁹ Daarnaast stelt hij dat abortus niet per definitie zondig is. Eigen verantwoordelijkheid en uitzonderlijke omstandigheden spelen in de protestantse traditie altijd een belangrijke rol.²⁴⁰

Vanuit deze visie gaat hij in gesprek met de algemene ethiek, nader getypeerd als Verlichtingsethiek, die “geloofsovertuigingen als irrelevant voor zedelijke oordelen”²⁴¹ beschouwt. Voor De Kruijff is dit gesprek een gecontextualiseerd gesprek. Gecontextualiseerd, omdat de christelijke ethiek het belijden van het evangelie veronderstelt en in een gesprek deze vorm van zien niet kan opleggen aan haar gesprekspartners. In het gesprek met de algemene ethiek volgt de christelijke ethiek een andere methode dan die in de christelijke gemeente wordt gevraagd.²⁴² De Kruijff onderscheidt in het gesprek de notie dat algemeen erkend wordt dat de staat zich bezig moet houden met het ongeboren leven. Bescherming van leven is een belangrijke waarde. De waarden die conflicterend waren bij abortus provocatus ziet hij omgevormd tot twee cultuurrechtelijke²⁴³ principes:

1. “het primaire, maar niet absolute recht van de vrouw in de omgang met de vrucht van haar schoot;
2. de taak van de staatsgemeenschap om zorgvuldig met het leven, inclusief het ongeboren leven, om te gaan.”²⁴⁴

De Kruijff kiest ervoor om in het gesprek met de algemene ethiek deze principes te aanvaarden en om juridische oplossingen in de discussie over abortus provocatus te zoeken door aan beide recht te doen. Zelf pleit De Kruijff voor het ethisch compromis van de termijn-oplossing om daarmee aan beide principes recht te doen. Binnen de termijn-oplossing is er een grens gesteld tot waar het aborteren van leven niet mogelijk is. Vóór die tijd heeft de vrouw, onder voorwaarden, het recht om tot abortus over te gaan. Dit compromis dient wel vergezeld te gaan met de plicht van de maatschappij om de aanleiding tot abortus bij mensen weg te nemen. Het debat in de staat moet volgens De Kruijff

²³⁵ Ibidem, 213–14.

²³⁶ Ibidem, 217.

²³⁷ Ibidem, 219.

²³⁸ Ibidem, 220.

²³⁹ Ibidem, 222.

²⁴⁰ Idem.

²⁴¹ Ibidem, 223.

²⁴² Ibidem, 224.

²⁴³ Cultuurrecht is, in tegenstelling tot natuurrecht, alles wat door consensus, gewoonte, of groepsafpraak tot stand is gebracht aan grondrechten, mensenrechten of rechtsprincipes. Dit is dus afhankelijk per cultuur en staat niet absoluut universeel vast. Het past dus ook uitstekend bij een gecontextualiseerd debat in de Nederlandse cultuur en in dit geval bij de discussie rond abortus provocatus.

²⁴⁴ De Kruijff, *Waakzaam en nuchter*, 227.

daarom gaan over de grenzen van abortus provocatus “én over de vraag wat buiten het strafrecht gedaan kan worden om abortus te beperken.”²⁴⁵

Verhouding liefde en recht

In zijn inleiding op de christelijke ethiek (*Christelijke ethiek. Inleiding in sleutelteksten*) betoogt De Kruijf dat de christelijke ethiek verstaan kan worden vanuit het begrip liefde. Hij onderscheidt een drievoudige gerichtheid van de liefde: liefde van God voor ons, liefde van mensen voor God en liefde van mensen voor elkaar. De Kruijf beschouwt de christelijke ethiek als een uiteenzetting over hoe de liefde doordringt op verschillende velden van het menselijk leven.²⁴⁶

Een van deze velden is het maatschappelijke leven. In het maatschappelijke leven, zo verklaart De Kruijf, worden de verhoudingen bepaald door het recht. Het gaat in het recht om allerlei afspraken, waarvan de naleving kan worden afgedwongen.²⁴⁷ Hoewel liefde niet met dwang samengaat, is ze ook in het maatschappelijke leven de horizon van de christelijke ethiek in het rechtsdebat. De Kruijf neemt daarom gerechtigheid als bemiddelend principe tussen liefde en recht. Hij wil daarom het gesprek met de algemene ethiek zien als een zoektocht naar gerechtigheid. De inhoud van gerechtigheid is: “de gelijkheid van mensen tegenover elkaar en de bescherming daarvan.”²⁴⁸

Via deze weg komt De Kruijf opnieuw dus opnieuw tot het principe van het dubbele denken. Als leidraad voor de zoektocht naar gerechtigheid, de spanning tussen ideaal en werkelijkheid en dus de grond voor het dubbele denken neemt hij een hoofdstuk uit het werk van de Amerikaans, protestants ethicus Reinhold Niebuhr's *The Nature and Destiny of Man*.²⁴⁹ Hij laat met deze tekst zien hoe de christelijke ethiek zich verhoudt tot het veld van het maatschappelijke leven. Kenmerkend voor deze tekst is het volgende citaat:

“Rechtvaardiging door het geloof betekent op het terrein van het recht, dat we de druk en tegendruk, de spanningen, de openlijke en bedekte conflicten waarin het recht tot stand komt en gehandhaafd wordt, niet als normatief in absolute zin zullen beschouwen; maar ook, dat we ons geweten niet zullen sussen door te proberen er afzijdig van te blijven. We zullen weten, dat we onszelf niet kunnen reinigen van de zonde en schuld waarin we betrokken zijn door de morele ambiguïteiten van de politiek zonder daarmee tegelijk onze verantwoordelijkheid voor de creatieve mogelijkheden tot gerechtigheid te loochenen.”²⁵⁰

Concreet betekent dit betoog van Niebuhr voor De Kruijf dat een christen zich op het gebied van de ethiek niet terugtrekt uit het rechtsdebat. Een christen bevindt en begeeft zich namelijk in een gegeven situatie. De gegeven situatie kan vanwege de zonde niet genormativeerd of verabsoluteerd worden, want ze staat altijd onder het oordeel van de zonde. Immers, zo betoogt Niebuhr, heel het recht is in een zondige situatie tot stand gekomen. Het is een zekere schuld die je in de geschiedenis op je laadt door überhaupt deel te nemen aan het maatschappelijke veld. Dit relateert ook het handelen van een christelijke ethicus, want het Koninkrijk van God is niet afhankelijk van zijn creatieve pogingen gerechtigheid te bewerkstelligen.

²⁴⁵ Ibidem, 229.

²⁴⁶ De Kruijf, *Christelijke ethiek. Een inleiding met sleutelteksten*, 27.

²⁴⁷ Ibidem, 151.

²⁴⁸ Idem.

²⁴⁹ Reinhold Niebuhr, ‘Het Koninkrijk van God en de strijd om gerechtigheid’, in *The Nature and Destiny of Man*, II (New York, 1943), Chapter IX. In Nederlandse vertaling weergegeven door De Kruijf, *Christelijke ethiek*, 152.

²⁵⁰ Niebuhr, ‘Het Koninkrijk van God en de strijd om gerechtigheid’, vertaald door De Kruijf, *Christelijke ethiek*, 171.

Als conclusie voor zijn inleiding in de christelijke ethiek beschouwt De Kruijf dat zonder de noodzaak van het dubbele denken in de christelijke ethiek te hebben aangegeven zijn hele onderneming wel eens misverstaan zou kunnen worden.²⁵¹ De christelijke ethiek heeft namelijk een dubbele focus. De eerste sfeer is de persoonlijke, waarin iemand zich gewonnen geeft aan het evangelie. De andere sfeer is de politiek sfeer, waarin het christelijk geloof benaderd wordt als een particuliere onderneming. Daar staat de vraag centraal: “welke verplichtingen mogen we elkaar opleggen met behoud van respect voor elkaars overtuiging?”²⁵² In concrete kwesties krijgt een christelijke ethicus daarom twee taken: “identiteit bepalen en compromis zoeken”²⁵³.

Ethiek onderweg

In het boek *Ethiek onderweg. Acht adviezen* werkt De Kruijf acht ethische adviezen uit het bij het leven. Ethiek verstaat hij in dit boek als denken bij het leven en juist ethiek heeft behoefte aan concretisering bij het leven.²⁵⁴ Deze concretisering verwerkt hij in de acht adviezen. Deze acht adviezen komen voort uit zijn denken over de velden die in een mensenleven een rol spelen. Het leven stelt hij voor als een reis, dus het ethische advies over wat je op je levensreis tegenkomt gaat gepaard met een reisgenoot²⁵⁵ en een aanwijzing voor je rugzak. Voor het onderwerp van mijn scriptie zijn twee hoofdstukken hieruit van belang: het hoofdstuk over de democratie en het hoofdstuk over de levensloop van een mens.

Het hoofdstuk over de democratie volgt grotendeels de lijn die De Kruijf eerder beschreef in *Waakzaam en nuchter*. Een belangrijke toevoeging is echter een verdieping met betrekking tot de relatie tussen godsdienst en democratie en de bijbehorende scheiding tussen kerk en staat. Historisch gezien zijn vrijheid van godsdienst en tolerantie met betrekking tot de levensvisies die anderen innemen sterke bouwstenen van de westerse democratie. In de confrontatie met en de integratie van de Islam in Europa ziet de Kruijf deze tolerantie onder druk komen te staan.²⁵⁶ De Kruijf analyseert namelijk dat vergaande tolerantie verzwakking van idealen en vervlakking in de hand werken. Bij vergaande vervlakking blijkt dat mensen behoefte hebben aan bepaalde sterke overtuigingen. Godsdiensten bieden dergelijke sterke overtuigingen en zijn daarmee niet op voorhand stimulerend voor tolerantie. De Kruijf ziet het daarom als uitdaging voor christenen om als beschavingen botsen sociale cohesie te bevorderen.²⁵⁷ Met Amerikaanse politieke filosoof Samuel Huntington als reisgenoot verklaart De Kruijf dat het een illusie is het eigen waardenpatroon uitnemender te achten dan dat van een ander.²⁵⁸ De Kruijf pleit daarom voor aanvaarding, in tegenstelling tot het door hem als afstandelijk bestempelde respecteren, van de ander. Aanvaarding nodigt uit tot verdieping in de overtuigingen van de ander en kan zo de sociale cohesie in de samenleving bevorderen.

Het hoofdstuk over de levensloop van een mens kadert De Kruijf in rondom de medische ethiek en de medisch-ethische vragen rondom lichamelijkeheid. Het beginsel binnen de medische ethiek is dat al het menselijk leven beschermwaardig is. De Kruijf meent dat door de moderne autonomiebeleving en vragen over de grenzen aan de inzet van medische technologie dit beginsel onder druk komt te staan.²⁵⁹ Bijvoorbeeld in vragen rond abortus en euthanasie, vragen over de grenzen aan een

²⁵¹ De Kruijf, *Christelijke ethiek*, 178.

²⁵² Idem.

²⁵³ Ibidem, 179.

²⁵⁴ De Kruijf, *Ethiek onderweg*, 12.

²⁵⁵ Met een reisgenoot bedoelt De Kruijf een tekst die God niet direct ter sprake brengt, maar hij zelf wel ziet als inspirerend voor het onderwerp. (De Kruijf, *Ethiek onderweg*, 8)

²⁵⁶ De Kruijf, *Ethiek onderweg*, 98.

²⁵⁷ Ibidem, 104.

²⁵⁸ Ibidem, 106.

²⁵⁹ Ibidem, 125.

mensleven, botst de waarde beschermwaardigheid met de waarde autonomie. De Kruijf vindt dat abortus en euthanasie altijd problematisch zullen blijven, omdat deze praktijken in strijd zijn met de waarde beschermwaardigheid. Grote terughoudendheid bij abortus en euthanasie is daarom volgens hem gepast.²⁶⁰ Een absoluut gebod kan daarentegen ook niet worden betoogd.²⁶¹ Het uitgangspunt voor De Kruijf is dat de strikte grenzen aan het leven van een mens in de tijd in Gods hand is. Vanuit een gelovig perspectief ziet De Kruijf een mensenleven vanuit eschatologisch perspectief: “Ons leven is ‘betrekkelijk’ [...], staat in betrekking tot het *telos*, het doeleinde van Gods scheppend handelen. [...] Ons leven heeft geen willekeurig beginpunt, maar is van meet af aan onderweg naar het vrede-rijk van God.”²⁶² In het debat over euthanasie spelen daarom de heiligheid van het leven, het gave-karakter van het leven en een relatie-gerichte benadering van het leven een rol.

In dit hoofdstuk reikt De Kruijf het beeld van de levensweg aan. Hij maakt een onderscheid in het beeld van de levensweg tussen dat wat voorgegeven is en de open ruimtes in de biografie van een mens. Enerzijds bestaat de levensweg van een mens uit harde grenzen, zoals de familie waarin je wordt geboren, erfelijke kenmerken en de grens van leven en dood. Anderzijds bestaat uit een levensweg uit antwoorden op vragen in het leven. Dit laatste heeft te maken met levenskeuzes en de ervaringen die daaruit voortkomen.²⁶³ De levensloop van een mens bestaat uit een samenspel tussen de voorgegeven gegevens en de vrijheid van een ieder. De Kruijf voegt hieraan toe dat een levensweg ook een doel heeft. Het is daarom de kunst om na te denken over de eigen levensloop met de toekomst in het vizier. Vanuit het christelijk perspectief is het leven gericht op een opname in Gods toekomst en leeft een mens niet naar het einde, maar naar een nieuw begin.²⁶⁴

Conclusie

De analyse van het werk van De Kruijf op basis van het dubbele denken levert voor de christelijke ethiek een aantal inzichten op. Allereerst neemt De Kruijf een verstandige positie in. Door de positie van het denken in de christelijke gemeenschap in gesprek te brengen met het niveau in de samenleving, laat hij zien dat begrippen en argumenten in een ethisch debat niet zomaar los verkrijgbaar zijn, maar ingebed zijn in een traditie. Vanuit de christelijke traditie wil hij spreken over gerechtigheid. Dit staat bij De Kruijf niet los van de wederkerige liefde tussen God en mensen. De zoektocht naar gerechtigheid is ingebed in deze wederkerige liefde. Ook als De Kruijf spreekt over de taak van de staatsgemeenschap om zorgvuldig met het leven om te gaan, komt dit voort uit De Kruijfs protestantse denken over het leven. In dit denken wordt het nieuwe leven immers blij begroet in een zorgdragende gemeenschap.

Daarnaast is de positie van De Kruijf goed ingelicht. Hoewel hij zijn eigen positionaliteit in gesprek brengt, is hij zich wel degelijk bewust van de normatieve kernelementen uit zijn eigen traditie. Zo spreekt De Kruijf over het leven dat hij als protestant ervaart als van God gegeven. Mede hierdoor bekritiseert hij de moderne autonomiebeleving. Het vereist daarom een goede kennis van de eigen protestants christelijke identiteit en het onderkennen van normatieve kernelementen uit deze traditie.

Ten derde is de positie van het dubbele denken een communicatieve positie. De Kruijf is niet alleen transparant in zijn manier van denken, maar acht de positie van de christelijke gemeenschap niet absoluut. Omdat hij theologisch inzet bij de eschatologie en dit aardse leven beleeft onder het

²⁶⁰ Ibidem, 126.

²⁶¹ Idem.

²⁶² Idem.

²⁶³ Ibidem, 127–28.

²⁶⁴ Ibidem, 128.

oordeel van de zonde, geeft het hem de mogelijkheid om zijn eigen positie te relativiseren. De Kruijf poneert niet slechts zijn standpunt, maar vormt ze bijvoorbeeld om naar cultuurrechtelijke principes om op die manier in gesprek te gaan. In dat gesprek staat de zoektocht naar het compromis centraal en spreekt De Kruijf over aanvaarding van andere posities.

In het volgende hoofdstuk wil ik onderzoeken hoe deze elementen, die ik destilleer uit het werk van De Kruijf, terugkomen in het werk van andere belangrijke theologen voor het euthanasiedebat.

H4: Kan het anders? De Kruijfs ‘dubbel denken’ als kritisch kader

De Kruijf biedt met het dubbel denken ook een kader om de argumenten van andere christelijke ethici in het euthanasiedebat te bekritisieren. Om de verhoudingen tussen de elementen die De Kruijf aanreikt te onderzoeken, maak ik gebruik van het volgende schema:

	Argumentatie van de gelovige in de christelijke gemeenschap	In gesprek met anderen in de maatschappij
Euthanasie acceptabel (“ja” of “ja, mits”)		
Euthanasie niet acceptabel (“nee” of “nee, tenzij”)		

Door deze tabel fictief in te vullen, krijg ik een beeld bij het denken van deze theoloog. In de analyse van het argument, met behulp van bovenstaande tabel, komen de volgende vragen aan bod:

- Hoe wordt de stem van de eigen traditie vertolkt?
- Hoe is het morele argument in gesprek met anderen in de maatschappij opgebouwd?
- Hoe worden beide pijlers op elkaar betrokken?

De positie van Harry Kuitert

De belangrijkste positie in dit debat is die van de gereformeerde theoloog Harry Kuitert, een tijdgenoot van Gerrit de Kruijf. Volgens Theo Boer kan zijn invloed op het euthanasiedebat nauwelijks worden overschat.²⁶⁵ Hij brak een lans voor een geaccepteerde euthanasiepraktijk en deconstrueerde allerlei christelijke argumenten hiertegen. De definitie die hij in 1993 voor euthanasie hanteert, is de definitie die de Gezondheidsraad al in 1984 stipuleerde: “opzettelijk levensbeëindigend handelen door een ander dan de betrokkene, op diens uitdrukkelijk verzoek.”²⁶⁶

De stelling die Kuitert in het boek *Mag er een einde komen aan het bittere einde?* opwerpt is: “De arts bespaart zijn patiënt het bittere einde.”²⁶⁷ Hij wil euthanasie uit een isolement halen en thuisbrengen in de context van stervensbegeleiding. Hij identificeert euthanasie als een manier om te doen aan zinvolle levensbeëindiging.²⁶⁸ De arts moet volgens hem namelijk het welzijn van de patiënt voor ogen houden en die blijven bijstaan “op de laatste tocht.”²⁶⁹ Daarmee behoort euthanasie bij het professionele optreden van een arts. Kuitert betoogt dat de euthanasievraag nooit op zichzelf staat, maar als antwoord gegeven wordt op het bittere einde dat een mensenleven kan hebben.

Hij wil wel over euthanasie spreken als over een uitzondering. Een mens heeft volgens Kuitert namelijk het onvervreembare recht op leven. Om deze claim te ondersteunen brengt hij het

²⁶⁵ Boer, *Eind goed*, 62.

²⁶⁶ Kuitert, *Mag er een einde komen aan het bittere einde?*, 13.

²⁶⁷ Ibidem, 19.

²⁶⁸ Ibidem, 17.

²⁶⁹ Idem.

wederkerigheidsargument²⁷⁰ in en het besef dat een ieder heeft dat hij een ander niet mag doden.²⁷¹ Het cruciale moment om onder dit recht uit te komen is het uitdrukkelijke verzoek van de patiënt.²⁷² Het verzoek komt volgens Kuitert voort uit bezinning op een mensenleven. Menselijk leven betekent namelijk veel meer dan biologisch voortbestaan. Een mensenleven behoort gepaard te gaan met een “minimale graad van welzijn, wil het nog ‘menselijk’ leven heten,”²⁷³ aldus Kuitert. Een euthanasieverzoek beroept zich op de gebroken waarde van het leven.

Dit denken van Kuitert werpt de vraag op of een arts nu wel iemand mag doden, ook al betreft het hier een uitzondering. Kuitert ziet twee mogelijke ethische beperkingen: de aanvaardbaarheid van het verzoek en de beperking van de *ethos* van de arts; dokters zijn er namelijk niet voor opgeleid.²⁷⁴ Kuitert komt tot de conclusie: “Als patiënt en dokter het er samen over eens zijn, dat verder leven verder lijden is en als dat lijden voor de patiënt onaanvaardbaar is, dan mag de dokter mijns inziens aan het verzoek van de patiënt voldoen en hem het bittere einde besparen.”²⁷⁵ De legitimatie voor euthanasie vindt Kuitert daarmee terug in het recht op zelfbeschikking. Hij wil dit recht in beperkte zin te berde brengen, namelijk: je hoeft niet tegen je wil te ondergaan dat wat anderen over je hebben besloten; je mag op je eigen manier je sterven tegemoet gaan.²⁷⁶ Bij Kuitert ligt deze argumentatie dicht tegen de eigen levensoriëntatie van de patiënt aan.

Wanneer Kuitert zijn moreel betoog heeft afgesloten, onderzoekt hij in het laatste gedeelte van het boek of geloofsargumenten het morele standpunt nog kunnen veranderen.²⁷⁷ Hij onderzoekt of er uit de christelijke traditie iets tegen het zelfbeschikkingsargument te brengen is. Zijn conclusie is:

“Noch aan de eerbied voor het leven – omdat het een geschenk van God is – noch aan de eerbied voor de dood – omdat God ons leven beëindigt – noch aan respect voor het lijden – omdat het aan het levenseinde gekoppeld zit – is een argument te ontlenen dat tegen euthanasie zou pleiten.”²⁷⁸

De evaluatie van Kuiterts argumentatie

Kuitert maakt in zijn betoog de stap vanuit het denken in de maatschappij over euthanasie naar het denken over euthanasie in de christelijke geloofsgemeenschap. De eerste pijler heeft bij hem het primaat. Hij maakt gebruik van argumenten die samenhangen met de *ethos* van de arts, het lijden van een patiënt en de contemporaine euthanasiepraktijk. Hij pleit voor een liberalere euthanasiewetgeving²⁷⁹, waarbij de principes ‘zorgvuldigheid’, ‘professionaliteit van de arts’, ‘zelfbeschikking’ en ‘kwaliteit van een mensenleven’ leidend zijn. In gesprek met anderen in de maatschappij voert Kuitert dus een pleidooi om euthanasie te liberaliseren en acceptabeler te maken, mits er aan allerlei strikte voorwaarden worden voldaan. Zo is de uitdrukkelijke wil van de patiënt noodzakelijk, is een vorm van toetsing onoverkomelijk en is het essentieel dat enige elke vorm van verdenking van ontsporing kan worden beoordeeld door een strafrechter.²⁸⁰

²⁷⁰ Het wederkerigheidsargument gaat ervanuit dat ik recht heb om te leven en dat jij het daarom ook hebt.

²⁷¹ Kuitert, *Mag er een einde komen aan het bittere einde?*, 38.

²⁷² Ibidem, 40.

²⁷³ Ibidem, 58.

²⁷⁴ Ibidem, 64.

²⁷⁵ Ibidem, 66.

²⁷⁶ Ibidem, 73.

²⁷⁷ Ibidem, 121.

²⁷⁸ Ibidem, 139.

²⁷⁹ Liberaler dan in 1993 het geval was.

²⁸⁰ Kuitert, *Mag er een einde komen aan het bittere einde?*, 167–68.

Pas in tweede instantie richt hij zich op het levensbeschouwelijke aspect van het euthanasiedebat. Hij stelt de vraag “of er ook elementen in het christelijke geloof zijn, die verandering zouden kunnen aanbrengen in het morele standpunt dat we in de vorige hoofdstukken hebben ingenomen.”²⁸¹ Hoewel hij ruimte wil scheppen voor christenen die vanuit hun levensbeschouwing een ander standpunt in het debat innemen, vindt hij dat christelijke argumenten geen belemmering vormen voor een maatschappelijk geaccepteerde euthanasiepraktijk.

De positie die Kuitert inneemt in de ethiek is haast tegenovergesteld aan die van De Kruijf. Waar De Kruijf start met bezinning in de eigen levensbeschouwelijke gemeenschap is dat voor Kuitert minder relevant. Hij wil ruimte creëren voor mensen die persoonlijk andere keuzes maken, maar wil levensbeschouwelijke argumentatie uit het politieke debat houden. Hij brengt een sterke scheiding aan tussen beide pijlers. Voor het ethische denken in de maatschappij is de levensbeschouwing immers niet noodzakelijk. De pijlers zijn niet vanzelfsprekend op elkaar betrokken en lijken ook los van elkaar te kunnen bestaan.

Deze positie is ook verklaarbaar in het licht van het boek dat hij schreef in 1985, namelijk: *Alles is politiek maar politiek is niet alles. Een theologisch perspectief op geloof en politiek*. Hierin werkt hij het dilemma van een gelovige uit, namelijk:

“De vraag wat geloven met politiek handelen te maken heeft, zullen we, om hem voldoende te kunnen uitdiepen, in tweeën splitsen: behoren mensen die geloven op grond van hun geloof aan politiek te doen (a) en – een stap verder – hebben ze voor de politiek wat aan hun geloof (b).”²⁸²

Kuitert concludeert ook hier dat individuele gelovigen een eigen positie mogen innemen. Hij of zij kan omwille van het geloof bijvoorbeeld lijden op zich nemen. Dit behoort wel een persoonlijke, vrijwillige afweging te blijven.²⁸³ Het blijkt dat het voor Kuitert niet makkelijk is om concrete politiek te verbinden met een positie die uit geloof voortkomt.²⁸⁴ Hij legt hiermee het primaat bij wat ik in het vorige hoofdstuk het communicatieve element noemde. Mijn vraagtekens plaats ik bij Kuiterts integratie van de christelijke positie in de maatschappij. Wordt een individuele gelovige nu uiteindelijk een schizofreen, die in de maatschappij als een ongelovige moet worden?

De positie van Jacques Pohier

Een andere interessante positie is die van de Franse rooms-katholieke theoloog Jacques Pohier. Hij redeneert strikt theologisch in het euthanasiedebat door dat wat men over God beweert te verbinden met het ethische debat over euthanasie.

In de jaren '90 en voerde Pohier een stevig pleidooi voor de acceptatie van euthanasie. In een lezing gehouden aan de Faculteit der Godgeleerdheid in Groningen op 10 maart 1993, spreekt hij over de vraag: wat wordt er over God gezegd als men vanuit de christelijke ethiek stelt dat euthanasie “onverzoenbaar is met een bepaalde godsopvatting”?²⁸⁵ Hij ageert voornamelijk tegen de rooms-katholieke traditie, die met een verwijzing naar de natuur en de wil van God de dood op een door God vastgesteld tijdstip prevaleert boven de dood door menselijk ingrijpen. Pohier ziet daarom euthanasie besproken worden door de rooms-katholieke traditie als doodslag. Pohier daarentegen

²⁸¹ Ibidem, 121.

²⁸² Harry M. Kuitert, *Alles is politiek maar politiek is niet alles. Een theologisch perspectief op geloof en politiek* (Baarn: Ten Have, 1985), 154.

²⁸³ Kuitert, *Alles is politiek maar politiek is niet alles*, 164.

²⁸⁴ Ibidem, 168.

²⁸⁵ Jacques Pohier, ‘Theologie van de euthanasie’, *Werkvertaling van een lezing gehouden aan de Faculteit Godgeleerdheid te Groningen. Niet gepubliceerd*, 10 March 1993, 1. (Dit document is in bezit van de auteur, JH)

wil allereerst bovenstaand gedachtegoed problematiseren. Het is volgens hem een denkfout om Gods handelen op te vatten “als een causaliteit, die analoog zou zijn aan de causaliteit van microben of dodelijke ziekten, of aan de causaliteit van de fysiologie die onze ledematen doet verouderen, of aan de causaliteit van auto’s die ons vermorzelen.”²⁸⁶ Pohier scherpt dit nog verder aan door te stellen dat de gehele context van de kwaliteit en de kwantiteit van het mensenleven door de geschiedenis heen steeds meer het resultaat zijn van menselijke interventie. Het is daarom bijna ridicul om te verbieden dat een mens het leven mag beëindigen. Deze levensfase heeft de mensheid zelf immers gecreëerd en is geheel kunstmatig. Het kunstmatig rekken van het leven of zelfs het slachten van een varken worden ook niet tegengehouden met een beroep op natuurlijkheid of Gods wil.²⁸⁷

Het belangrijkste argument dat Pohier daarna inbrengt voor euthanasie is dat van de menselijke autonomie. Dit is voor hem een theologisch gefundeerd argument. Pohier laat zien dat het een wezenlijk element is van de christelijke mensvisie dat een mens verantwoordelijk is voor zijn of haar eigen leven.²⁸⁸ Dit betekent volgens Pohier een omkering van het veelgenoemde perspectief. Euthanasie moet niet worden besproken vanuit degene die euthanasie op een ander toepast, maar vanuit het subject die voor zichzelf tot euthanasie besluit.²⁸⁹ Het is volgens Pohier een maatschappelijk probleem, en niet zozeer per definitie een medisch probleem, over een maatschappij die erkent dat mensen rechten en verantwoordelijkheden hebben als het om hun eigen leven en sterven gaat. Pohiers autonomiebegrip komt uiteindelijk voort uit de geloofsstelling dat het leven een gave van God is.²⁹⁰ God vertrouwt de mens daarmee veel toe.

Pohier wil met klem niet betogen dat euthanasie een moreel indifferente beslissing is.²⁹¹ Net als veel keuzes in het leven kan euthanasie goed, deugdzaam, zondig of slecht zijn. Euthanasie is alleen niet vanuit een christelijk perspectief per definitie slecht. Pohier wil uiteindelijk toe naar een theologie van de euthanasie, waarin euthanasie doordacht moet worden vanuit de spiritualiteit en de pastorale praktijk.²⁹²

De evaluatie van Pohiers argumentatie

Pohiers argument richt zich louter op één niveau. Hij bespreekt het euthanasiedebat namelijk vanuit zijn eigen levensbeschouwing. Een breuk tussen het debat in de christelijke leefgemeenschap en in de maatschappij is bij hem dan ook niet te vinden. Veeleer geeft hij een levensbeschouwelijke lens op het euthanasiedebat. Als ik dit vergelijk met het dubbel denken uit mijn voorgaande hoofdstuk valt op dat zijn argument in ieder geval verstandig is. Ethiek en geloof zijn bij hem verenigd. Ethische beslissingen zijn niet los verkrijgbaar, maar in de ethiek vallen geloof theologische beslissingen. Het voorbeeld voor hem is dat het gaat om welk godsbeeld naar voren kan komen in de keuze voor of tegen euthanasie: is God de liefdevolle Schenker van het leven of is God de Afstandelijke die heerschappij over ons leven blijft uitoefenen?

De vraag die bij de bespreking van Pohier opkomt, is: kan Pohier op een zinvolle wijze het theologisch liberalisme inbrengen in het euthanasiedebat? Enerzijds doet hij dat zeker. Euthanasie is bij hem geen taboeonderwerp, waar de theologie op afstand moet blijven staan. Bovendien laat hij sterk zien dat ethiek niet zonder geloof gaat. God blijft er niet buiten. Anderzijds vormt zijn theologisch denken een bevestiging van de euthanasiepraktijk. Met een beroep op autonomie legitimeert Pohier de praktijk.

²⁸⁶ Pohier, ‘Theologie van de euthanasie’, 2.

²⁸⁷ Ibidem, 10.

²⁸⁸ Ibidem, 5.

²⁸⁹ Ibidem, 4.

²⁹⁰ Ibidem, 8.

²⁹¹ Ibidem, 16.

²⁹² Ibidem, 17.

Hij geeft hiermee een positieve blik op de moderne cultuur, misschien vereenzelvigd hij zich op sommige plekken zelfs wel met die cultuur. Zo denkt hij in ieder geval vanuit het individu en neemt hij de moderne autonomiebeleving over. Dit is in ieder geval wel wat Frits de Lange beaamt in zijn bespreking van Pohier. Hij ziet dat Pohier geen behoefte heeft om een scheiding aan te brengen tussen kerk en wereld. De Lange categoriseert Pohier bij de secularisatietheologen, die zich onderscheiden door de moderne cultuur, inclusief haar moraliteit, positief te beoordelen.²⁹³ De Lange problematiseert dit door zich af te vragen of Pohier met deze manier van argumenteren zijn eigen handelen altijd theologisch kan rechtvaardigen.

Is de positie van Pohier nu goed ingelicht? Bestaan er nog wel normatieve kernelementen uit zijn traditie? Of sanctioneert hij nu enkel de al bestaande maatschappelijke consensus? Enige vorm van een ethiek der voorzichtigheid lijkt bij Pohier afwezig, hoewel het klaarblijkelijk is dat bemoeienis met de grenzen van het leven altijd een precaire onderneming zal blijven. De Kruijf pleitte juist voor waakzaamheid jegens de bestaande orde, omdat onder elke orde een zekere chaos ten grondslag ligt. De christelijke ethiek kan vanuit waakzaamheid een kritische tegenstem zijn. Een van de spelregels in de ethiek die op grond van De Kruijfs ethiek te verdedigen is, is: als een ethicus dwaalt, dient hij te dwalen aan de kant van de voorzichtigheid. Dat aspect, de terughoudendheid om te bemoeien met de grenzen van het leven, is afwezig bij Pohier.

De positie van Karl Barth

Een belangrijke positie in de discussie over euthanasie in de christelijke ethiek is die van Karl Barth.²⁹⁴ Barth beschrijft in zijn kerkelijke dogmatiek (deel III/4 §55) over de vrijheid om te leven. Deze paragraaf begint met het benadrukken van de woorden dat God de Schepper de mens roept en in relatie met anderen stelt. God roept een mens op om zijn leven en dat van anderen als geschenk van hem te eren, te beschermen en te bereiden tot zijn dienst.²⁹⁵ De kern van het leven bij Barth is dat het leven nut en een doel heeft. Dit leven als gave en opgave kunnen we met Barth driedimensionaal verstaan: de mens in relatie tot God, de mens in relatie tot anderen en de mens in relatie tot de menselijke structuur.²⁹⁶ Het opvallende aan Barths betoog is dat het leven van een mens als voorwaarde wordt gesteld. Bij alle geboden die een mens heeft gekregen is de minimale noodzakelijke voorwaarde dat de mens in leven is.²⁹⁷

De bescherming van het leven staat bij Barth ook in relatie tot het zesde gebod "Gij zult niet doodslaan." Dit gebod wil eigenlijk niets anders zeggen dat in zijn algemeenheid protectie van menselijk leven geboden is. De reden die Barth geeft is dat een mensenleven eigendom van God is. Het leven kan verstaan worden als een lening en als een zegen.²⁹⁸ Als je daarom aan het leven van iemand anders komt, kom je aan de Schepper van het leven. Daar kun je als mens in beginsel niets aan af doen. Je kunt het eigenaarschap van het leven ook niet zelf opeisen. Dit betekent bij Barth niet dat het leven zelf een god is. Barth wil daarom spreken over algemeenheid en uitzonderingsgeval. Uitzonderingssituaties zijn specifieke fenomenen waarin anders dan het algemene gebod tot protectie van het leven geboden is.

²⁹³ Frits de Lange, 'Schipperen met de dood. Jacques Pohier en de euthanasie', *Tijdschrift voor Theologie* 40, no. 3 (2000): 215–26.

²⁹⁴ O.a. Boer (Boer, *Eind goed*, 99.) en Meijer (Meijer, 'Kerk en euthanasie', 12.) verwijzen naar de positie van Barth.

²⁹⁵ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, vol. III/4 (Zürich: Evangelischer Verlag, 1951), 366.

²⁹⁶ Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, III/4, 367.

²⁹⁷ *Ibidem*, 378.

²⁹⁸ *Ibidem*, 453.

Het lijkt alsof Barth suïcide, maar ook euthanasie bespreekt als een mogelijk uitzonderingsgeval. Hoewel Barth suïcide en euthanasie pastoraal gezien invoelbaar acht, blijft hij ook in bij de uitzonderingsgevallen denken vanuit het gebod. Zonder opdracht van God is suïcide namelijk gelijk aan moord conform het zesde gebod.²⁹⁹ Barth wil wel ruimte bieden voor Gods aanspraak in elke onvoorziene omstandigheid. Vandaar dat hij geen absoluut verbod op elke vorm van zelfdoding geeft. Het afwegen van de verschillende belangen blijkt voor Barth bij abortus en het kiezen tussen twee mensenlevens een stuk eenvoudiger dan het kiezen tussen leven en dood bij een euthanasie. Hiertoe blijkt dat ook in het geval van euthanasie een concreet gebod van God moet zijn ontvangen om tot uitzondering op de algemeenheid te komen. De conclusie blijft: het is aan God alleen om een mensenleven te eindigen en een mens kan alleen interfereren als hij een specifiek en heldere opdracht daartoe van God heeft gekregen.³⁰⁰

De evaluatie van Barths argumentatie

Over de interpretatie van Karl Barths ethiek blijken de visies uiteen te lopen. De Kruijf typeert de ethiek van Barth in ieder geval als act-deontologisch. Christelijke ethiek zou voor Barth zijn rekenschap geven met betrekking tot het ontvangen gebod. In tegenstelling tot De Kruijf gaat het in de ethiek van Barth dus niet om een dialoog, het afwegen van handelingsalternatieven of compromissen.³⁰¹ Hierdoor zet De Kruijf zijn ethiek juist af tegen die van Barth. Wat mij opvalt aan het betoog van Barth is dat hij denkt vanuit het gebod, zoals hij dat verneemt uit de openbaring. Terecht merkt Barth zelf al op dat de verwerpelijkheid van zelfmoord in zijn betoog enkel kan worden aangetoond door iemand die uiteindelijk God erkent als schepper en gever van het leven. Dit besef is leidend en zijn betoog en komt voort uit het evangelie en uit het geloof.³⁰² Met recht kan het perspectief van Barth getypeerd worden als een geloofsperspectief. Het perspectief uit de geloofsgemeenschap, waarin God erkent wordt als schepper en gever van het leven, is overduidelijk aanwezig. Daarmee is Barths positie in ieder geval goed ingelicht, de normatieve kernelementen uit het geloof zijn immers leidend in zijn betoog.

Het blijft een vraag hoe Barth het gesprek met anderen in de samenleving aangaat. Is er überhaupt wel sprake van een gesprek? Het feit dat hij de ethiek benadert in een kerkelijke dogmatiek doet vermoeden van niet. De Duitse ethicus Alexander Massmann geeft aan dat men met het gedachtegoed van Barth in ieder geval veel kanten op kan.³⁰³ Hij ziet dat Barth in KD III/4 focust op de ethische vragen die voortkomen uit Gods scheppend handelen. Massmann lijkt het de ethische dialoog vast te pinnen op de vraag of er ruimte wordt gemaakt voor empirische inzichten in Barths ethiek. Zijn thesis is:

“the priority of the gospel to the law will allow for particular sensitivity to empirical circumstances of moral conflicts.”³⁰⁴

Barth kan volgens Massmann de specifieke vragen over abortus, euthanasie, suïcide en oorlog niet behandelen zonder in dialoog te treden met andere ethici en hun inzichten over deze onderwerpen. De vrijheid die het evangelie scheidt boven de gegeven wet biedt volgens Massmann dus ruimte voor dialoog, als is het slechts over de uitzonderingsgevallen. Massmann verstaat Barths ethiek daarom als een samenspel tussen God en mens binnen de spelregels van het door God gegeven gebod. Gods

²⁹⁹ Ibidem, 471.

³⁰⁰ Ibidem, 485.

³⁰¹ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 30.

³⁰² Ibidem, 462.

³⁰³ Alexander Massmann, *Citizenship in Heaven and on Earth: Karl Barth's Ethics* (Minneapolis: Fortress Press, 2015), xxi.

³⁰⁴ Massmann, *Citizenship in Heaven and on Earth*, 258.

gebod geeft richting aan de ethiek en menselijk handelen moet daarmee corresponderen.³⁰⁵ In ieder geval is er geen sprake van verschillende niveaus van spreken, zoals we dat bij De Kruijf tegenkomen. De manier waarop een christen denkt in de geloofsgemeenschap verschilt geenszins van het gesprek dat hij met anderen heeft. Het tekort van Barths positie is het communicatieve aspect. Zij die geen deel uitmaken van de christelijke gemeenschap zullen namelijk niet kunnen meekomen in de argumentatie. Sterker nog, het argument lijkt niet voor hen te gelden. Ook blijkt Gods gebod het normatieve criterium te zijn bij ethische beslissingen, zodat het zoeken naar compromis niet tot een mogelijkheid behoort.

H5: Conclusie_op weg naar een eigen positiebepaling

Inleiding

De hoofdvraag van mijn onderzoek is: welke theologische argumenten kunnen zinvol worden ingebracht in het hedendaagse euthanasiedebat met behulp van Gerrit de Kruijfs theorie van het 'dubbel denken'?

In de conclusie van mijn onderzoek wil ik uitleggen hoe de verschillende hoofdstukken meehelpen in het beantwoorden van deze hoofdvraag. Vervolgens een aanzet geven tot argumenten die ik zelf wil inbrengen n.a.v. deze thesis in het euthanasiedebat. Waar zou het nu na het onderzoek over moeten gaan? Welke argumenten breng ik zelf in?

Daarnaast wil ik in de evaluatie mogelijke beperkingen van het onderzoek toelichten en een aanzet geven tot verder onderzoek.

Samenvatting

Bij de vooropmerkingen noemde ik dat het gezichtspunt van de medische ethiek voor mij leidend is in het euthanasiedebat. Met de argumenten die ik geef, wil ik dicht bij de Nederlandse context blijven en daarvoor de onderwerpen uit H1 als uitgangspunt nemen. In eerste instantie staat daarom het vraagstuk suïcide hier los van. Mijn centrale uitgangspunt is dat op het gebied van de grenzen van het leven de moraal niet autonoom verkrijgbaar is. Om tot argumenten te komen heb ik mijn geloofsovertuigingen nodig. Hoewel het hellend vlak-argument behulpzaam is om de discussie op scherp te stellen, ben ik ervan overtuigd dat een dergelijk type argumentatie op zichzelf niet voldoende is om voor- of tegen een standpunt te zijn.

De inhoud van het debat waarop de argumenten van toepassing moeten zijn heb ik verkend. Ik merk op dat er in het denken over euthanasie een verschuiving van barmhartigheid naar zelfbeschikking en vanuit het perspectief van de arts naar het perspectief van de patiënt heeft plaatsgevonden. Een argument dat ik geef zal zich hiertoe moeten verhouden. Primair gaat het dan om de autonomie die een patiënt heeft ten opzichte van zijn eigen dood. Ik wil hieraan toevoegen dat de verschillende uitdagingen in het debat het argumenteren niet makkelijk maken. De vigerende euthanasiewetgeving is namelijk onder druk komen te staan door euthanasie op basis van een schriftelijke wilsverklaring en euthanasie bij psychiatrische patiënten. Hierbij komt de vraag op: hoeveel leiding mag iemand nemen in zijn eigen biografie?

In H2 leg ik de theoretische achtergrond van mijn argumentatiestructuur. Hier heb ik het 'dubbel denken' geïntroduceerd en verhelderd middels verschillende verdiepingen. Daarbij is het werk *Waakzaam en nuchter* van Gerrit de Kruijf het uitgangspunt. Van hem neem ik over dat we in de hedendaagse plurale maatschappij terug moeten naar een Augustijnse denkwijze van de tweerijkenleer. Zo zetten we onze eigen levensbeschouwing niet buitenspel, maar laten we tegelijk

³⁰⁵ Ibidem, 268.

ruimte voor het debat. We erkennen dat er nu eenmaal mensen zijn die niet in God geloven. Tegelijk aanvaarden we dat het bij de christelijke roeping hoort om met hen in de staat gemeenschap te vormen. Dit betekent dat we in de ethiek spreken op twee niveaus. In de christelijke gemeenschap bezinnen we ons op ons geloof en wat ons geloof betekent voor de moraal. In de politiek proberen we als christenen samen met anderen de aardse, voorlopige, vrede te bewerkstelligen. Theologisch gezien kan dat, omdat we onder de relativering van de eschatologie staan. De komst van het Koninkrijk van God is ten diepste niet afhankelijk van menselijk handelen. Dit geeft ons de ruimte om inductief, vanuit de noden van mensen te denken en ons te bewegen binnen de democratie. Wel is het belangrijk dat we in het aspect van de ethiek dat zich richt op de staat rekenschap geven van de verbinding tussen de beide niveaus van spreken. Hoe verhoudt ons spreken in de staat zich tot onze bezinning in de geloofsgemeenschap?

Uit de analyse van De Kruijfs eigen praxis van het 'dubbel denken' destilleer ik drie principes die dienen als desiderata voor mijn eigen denken. Een argument, gevormd door het 'dubbel denken' moet ten minste verstandig, goed ingelicht en communicatief zijn. Dit wil zeggen dat het argument ingebed in de eigen traditie is, dat de normatieve elementen uit de eigen traditie helder zijn en dat het argument in gesprek kan worden gebracht met de argumenten van anderen. In het vierde hoofdstuk heb ik deze desiderata gebruikt als toetsinstrument om een aantal belangrijke posities te toetsen door het kader van het dubbele denken. H4 verschaft mij hierdoor inzicht in het betoog van een ander, dat ik kan gebruiken voor mijn eigen argumenten.

Een opzet tot een 'eigen' argument

Ik wil een opzet geven tot een eigen argumentatie. Daartoe wil ik drie belangrijke vragen vanuit het euthanasiedebat op tafel leggen. Vervolgens wil ik een aanzet geven vanuit een christelijke argumentatie en deze middels het dubbel denken vertalen voor de dialoog met anderen.

- Wat als het leven lijden wordt?

Dit is eigenlijk de achterliggende vraag bij een euthanasieverzoek. Niet meer willen leven is geen gemakkelijk besluit en het is nog moeilijk om hier als buitenstaander een visie op te geven. Als christen heb ik een paar uitgangspunten die mij toch richting geven.

Allereerst is het leven geen doel op zichzelf. Het leven *an sich* is niet heilig. Toch is het een christelijk besef dat ons leven nut heeft en een doel dient. We zijn als mensen niet neutraal ter aarde gekomen, maar geboren in relatie met God, medemens en wereld. Ten diepste is de mens geboren om zijn Schepper te eren en tot dienst te zijn van de naaste. Wat vanuit de christelijke gemeenschap uitstraalt is dat het leven een bepaalde waardigheid, door God geschonken, heeft. Ondanks dat voor iemands gevoel de kwaliteit van leven afneemt, zal in Gods ogen de waardigheid ervan niet afnemen. Een christen zal dus dubbelzinnig in bovenstaande vraag staan. In het gesprek in de samenleving kan een christen enerzijds meenemen dat er niet eindeloos medisch behandeld hoeft te worden om de kwantiteit van leven te rekken. Daarnaast beseft hij dat het leven altijd een zekere waardigheid behoudt, ook als iemand lijdt en in zijn ogen de kwaliteit van leven afneemt. Het argument van de waardigheid is daarom kritisch op mensen die betogen dat een afnemende kwaliteit van leven hen legitimeert te kiezen voor euthanasie. Daarnaast is dit argument van de waardigheid ook een relativering van de kwantiteit van leven. Waardigheid voor een christen gaat immers over het aardse leven heen.

- Heeft een mens het eigenaarschap van zijn leven?

Het gaat in de euthanasiediscussie veelvuldig over eigenaarschap, autonomie of zelfbeschikking. Exemplarisch hiervoor is het volgende citaat:

“Toen mijn vader over euthanasie begon, had ik hem gezegd: “Het is jouw leven. Jij moet beslissen.” Op zo’n moment draait alles tenslotte om degene die lijdt en die zo’n keuze maakt. Mijn eigen verdriet deed er even niet toe. Mijn vader stond centraal.”³⁰⁶

Een christen is er zich van bewust dat het leven allereerst gave is van God. Hoewel dit op allerlei manieren te doordenken is, is het kenmerk ervan dat deze gave ook een zekere verantwoordelijkheid met zich meebrengt. Een verantwoordelijkheid tegenover God, je naaste en jezelf. Het leven is daarmee zowel gave als opgave. In het gesprek met anderen kan een christen daarom terughoudend reageren op het zogenaamde negatieve vrijheidsbeginsel. De Nederlandse filosoof Klaas Rozemond vat dit beginsel goed samen met de term “zelfbeschikking als afweerrecht”, oftewel iemand heeft het afweerrecht dat anderen over jouw leven beslissingen mogen nemen.³⁰⁷ Toch kan een christen beamen dat het leven ook een zekere vrijheid met zich meebrengt, de vrijheid om het eigen leven vorm te geven, juist omdat het een gave van God is. In het gesprek met anderen vertaalt dit besef zich naar de gegevenheid van het leven. De gegevenheid van bijv. afkomst, leefomstandigheden, gezondheid en naasten bieden een speelveld waarbinnen vrijheid positief benaderd wordt om het leven vorm te geven. Tegelijk biedt de gegevenheid ook een reserve tegenover ongebreidelde vrijheid. Een euthanasievraag gaat daarom nooit alleen over jezelf.

- Hoe sta ik tegenover de dood?

Voor een christen is het leven na de zondeval onvermijdelijk verbonden met de dood. Nadenken over euthanasie vraagt ons niet alleen na te denken over het leven, maar ook over onze verhouding tot de dood. In de christelijke traditie is de dood zowel “De laatste vijand die vernietigd wordt...”³⁰⁸ als behorend tot de feitelijkheid van het leven. Het kan daarom ook in alle nuchterheid tegemoet worden gezien, zeker voor hen die in geloof sterven. Paulus betoogt immers dat het leven Christus is en zijn “sterven winst.”³⁰⁹ Als christen vertrouw ik erop dat het na dit aardse bestaan niet ophoudt, maar hoop ik op het komende Koninkrijk van God. Dit relativiseert het aardse leven, terwijl het tegelijkertijd reserve houdt ten opzichte van hen die de dood verwelkomen als een vriend. Dit geeft perspectief op het euthanasiedebat. Is sterven iets dat je kunt willen? Filosofisch gezien is het problematisch om het niet-bestaan te kunnen willen. Het nu te leven leven niet meer willen, is echter een ander probleem. Een christen neemt mee in het gesprek met anderen dat dood willen problematisch is. De opdracht voor de samenleving is om na te denken hoe met elke vorm van leven wordt omgegaan? Wordt leven zomaar prijs gegeven aan de dood? De opdracht is om het leven van een ieder zinvol te maken.

³⁰⁶ Theo Boer, Stef Groenewoud, and Wouter Jonge de, *Leven met euthanasie. Geliefden vertellen over hun ervaringen* (Utrecht: KokBoekencentrum, 2021), 103.

³⁰⁷ Klaas Rozemond, *De beste filosofische ideeën om je moraal te verbeteren* (Gorredijk, Nederland: Noordboek, 2023), 67.

³⁰⁸ 1 Korinthe 15:26 (NBV21)

³⁰⁹ Filippenzen 1:21 (NBV21)

Evaluatie

Beperkingen

Mijn betoog kent een tweetal belangrijke beperkingen.

Allereerst zijn de argumenten van de verschillende ethici uit het vierde hoofdstuk beknopt uitgewerkt. Ik heb hen vooral gebruik om te zien welke verschillende posities mogelijk zijn vanuit de toepassing van het dubbele denken op andere ethici.

Daarnaast zijn de argumenten die ik heb aangereikt in de conclusie beperkt. Deze verdienen een betere uitwerking, maar dit valt buiten de focus van het onderzoek. Het onderzoek wil vooral de voorwaarden schetsen van het argumenteren.

Kans voor verder onderzoek

Een van de zaken die ik heb laten liggen in mijn onderzoek is de rol van de kerk in het euthanasiedebat. Wanneer is de kerk geroepen om zich uit te spreken in het euthanasiedebat? Martijn Meijer eindigt zijn masterthesis met de slotoproep dat de kerk een nieuw rapport moet overwegen, waarin zij een profetisch geluid moet laten horen over de gevolgen van euthanasie voor de samenleving.³¹⁰ De Kruijf daarentegen worstelt met het kerkelijk spreken. Enerzijds creëert hij ruimte voor een *status confessiones*, waarin de kerk haar loyaliteit aan de staat opzegt, en een profetisch geluid laat horen. Anderzijds is De Kruijf hier ook terughoudend in, omdat een kerkelijk spreken de vrijheid van een christen om zelf te denken ondermijnt. De vraag die op tafel ligt in de lijn van De Kruijf: is de kerk, bijv. de PKN, geroepen om de brede moraal te betrekken op de smalle moraal? De Kruijf beantwoordt deze vraag in eerst instantie negatief:

“een ‘spreekende’ kerk die haar brede moraal in het politieke krachtenveld aanprijst, roept in feite haar leden op om niet op basis van de smalle moraal inductief te denken, maar om ook in de politiek te staan voor haar moraal.”³¹¹

Wat gebeurt er als de kerk zich uitspreekt? Als de kerk zich uitspreekt, verstilt het debat. De Kruijf zou zich afvragen of een christen die ook politiek actief is nog wel onder dat spreken van de kerk uit kan. Kan een christen in de politiek dan nog wel een compromis aangaan? De taak van de kerk mijns inziens zou zich voornamelijk moeten richten op het aan het woord laten komen van de verschillende stemmen. Het euthanasiedebat is zo complex dat een definitief antwoord door de kerk niet gegeven kan worden. Boer wijst daarnaast nog op de rol die protestanten hebben gespeeld bij de euthanasiepraktijk en het euthanasiedebat in Nederland. Dat wat volgens hem kenmerkend is voor het Nederlands protestantisme, bijv. de individualistische denkwijze en de nadruk op de vrijheid van de wet, staat een kerkelijk spreken juist in de weg. Bovendien is de PKN een plurale kerk, waar verschillende modaliteiten en denkwijzen in samenkomen. Een kerkelijke uitspraak die enigszins in de buurt komt van consensus op dit onderwerp lijkt daarom uitgesloten.

Een mogelijke verdiepingsslag zou daarom een verdere doordenking van de rol van het instituut kerk in de medische ethiek zijn.

³¹⁰ Meijer, ‘Kerk en euthanasie’, 78.

³¹¹ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 230.

Literatuur

- Baarsen, Berna van. 'Niemand is blij met de koffie-euthanasie uitspraak'. *NRC Handelsblad*, 13 May 2020. <https://bit.ly/4cucloF>.
- Barth, Karl. *Christengemeinde Und Bürgergemeinde*. Zürich, 1946.
- . *Die Kirchliche Dogmatik*. Vol. III. 4. Zürich: Evangelischer Verlag, 1951.
- Bergh, Bert van den. 'De gestolen stoornis. Een cultuurfilosofische duiding van de "depressie-epidemie"'. Proefschrift, Erasmus University, 2018.
- Boer, Theo A. *Eind goed. Een protestantse kijk op euthanasie in Nederland*. Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers, 2021.
- . 'Euthanasie: de regel achter de uitzondering'. *Theologia Reformata* 45, no. 2 (June 2002): 126–44.
- . 'Van autonomie terug naar natuurlijkheid? Een reactie op prof. dr. H.M. Dupuis'. *Pro Vita Humana* 11, no. 1 (2004). <https://bit.ly/4ctzwja>.
- . 'Waarom de "koffie-euthanasie" weinig met patiëntenautonomie te maken heeft. Een ethisch commentaar op de uitspraak van de Hoge Raad'. *Radix* 46, no. 3 (2020): 229–38.
- Boer, Theo A., Paul J. Lieveerse, Henk Jochemsen, and Matthijs de Blois, eds. *Dood gewoon? perspectieven op 35 jaar euthanasie in Nederland*. Lindeboomreeks 15. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2005.
- Boer, Theo, Stef Groenewoud, and Wouter Jonge de. *Leven met euthanasie. Geliefden vertellen over hun ervaringen*. Utrecht: KokBoekencentrum, 2021.
- Chabot, Boudewijn. 'Die hulp bij zelfdoding zou ik nu ook niet meer doen'. *Trouw*, 20 May 2017.
- Cholbi, Michael. 'Suicide'. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. Accessed 28 May 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/suicide/>.
- . *Suicide: The Philosophical Dimensions*. Broadview Guides to Philosophy. Peterborough, Ontario, Canada: Broadview Press, 2011.
- Dekker, Willem Maarten. 'De doop en het corpus christianum'. *Theologie.nl*, 1 October 2012. <https://www.theologie.nl/de-doop-en-het-corpus-christianum/>.
- Gill, Robin. *Health Care and Christian Ethics*. 1st ed. Cambridge University Press, 2006. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511488344>.
- Gilson, Étienne. 'Foreword'. In *The City of God: Books I-VII*, by Augustine, xi–xcviii. translated by Demetrius B. Zema and Gerald G. Walsh. Writings of Saint Augustine 6. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1950.
- Hartogh, G. den. 'De betekenis van de schriftelijke wilsverklaring'. *Nederlands Juristenblad*, Artikel 648, 87, no. 11 (2012): 734–39.
- . 'OM ondergraaft euthanasiewet'. *Medisch Contact*, 20 January 2016. <https://www.medischcontact.nl/actueel/laatste-nieuws/artikel/om-ondergraaft-euthanasiewet>.
- . *What Kind of Death: The Ethics of Determining One's Own Death*. 1st ed. New York: Routledge, 2022. <https://doi.org/10.4324/9781003281115>.
- Hick, J., Paul A. Crow, Henry Chadwick, Martin E. Marty, Lawrence E. Sullivan, Linwood Frederickson, Carter H. Lindberg, et al. 'Christianity'. In *Encyclopedia Britannica*, 31 March 2024. <https://www.britannica.com/topic/Christianity>.
- Kennedy, James. *Een weloverwogen dood. Euthanasie in Nederland*. Amsterdam: Bakker, 2002.
- Kruijf, Gerrit de. *Christelijke ethiek. Een inleiding met sleutelteksten*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1999.
- . *Ethiek onderweg. Acht adviezen*. Zoetermeer: Meinema, 2008.
- . *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*. Baarn: Ten Have, 1994.
- Kuitert, Harry M. *Alles is politiek maar politiek is niet alles. Een theologisch perspectief op geloof en politiek*. Baarn: Ten Have, 1985.
- Kuitert, H.M. *Mag er een einde komen aan het bittere einde? Levensbeëindiging in de context van stervensbegeleiding*. Baarn: Ten Have, 1993.

- Lange, Frits de. 'Schipperen met de dood. Jacques Pohier en de euthanasie'. *Tijdschrift voor Theologie* 40, no. 3 (2000): 215–26.
- . 'Verschuivingen in het kerkelijk spreken - verschuivingen in het euthanasiedebat'. In *De dood in het geding, Euthanasiewetgeving en de kerken*, edited by Frits de Lange and Jan Jans, 46–57. Kampen: Kok, 2000.
- Leijten, Jan. 'Een zaak van levensbelang'. *De Groene Amsterdammer*, 29 June 1994. <https://www.groene.nl/artikel/een-zaak-van-levensbelang>.
- Loobuyck, Patrick. 'Kunnen gelovigen handelen "alsof er geen god bestaat"? De discussie over autonome moraal scherpgesteld'. *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* 60, no. 2 (1 May 2006): 89–108. <https://doi.org/10.5117/NTT2006.60.089.LOOB>.
- Luper, Steven. *The Philosophy of Death*. 1st ed. Cambridge University Press, 2009. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511627231>.
- Massmann, Alexander. *Citizenship in Heaven and on Earth: Karl Barth's Ethics*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.
- Meijer, Herman. 'Kerk en euthanasie. Een systematisch theologische doordenking van Nederlandse kerkelijke protestantse documenten over euthanasie sinds 1972'. Protestantse Theologische Universiteit, 2018.
- Niebuhr, Reinhold. 'Het Koninkrijk van God en de strijd om gerechtigheid'. In *The Nature and Destiny of Man*, II., Chapter IX. New York, 1943.
- Onwuteaka-Philipsen, Bregje, Johan Legemaate, Agnes van der Heide, Hans van Delden, Fenne Bosma, Paul Mevis, Kelly Mink, et al. *Vierde evaluatie Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding*. evaluatie regelgeving 54. Den Haag: ZonMw, 2023.
- Onwuteaka-Philipsen, Bregje, Johan Legemaate, Agnes van der Heide, Hans van Delden, Kirsten Evenblij, Inssaf El Hammoud, Roeline Pasma, et al. *Derde evaluatie Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding*. evaluatie regelgeving 40. Den Haag: ZonMw, 2017.
- Pans, Larissa. 'Is voltooid leven reden voor euthanasie?' *NPOKennis*, 13 December 2017. <https://npokennis.nl/longread/7680/is-voltooid-leven-reden-voor-euthanasie>.
- Pohier, Jacques. 'Theologie van de euthanasie'. *Werkvertaling van een lezing gehouden aan de Faculteit Godgeleerdheid te Groningen*. Niet gepubliceerd, 10 March 1993. (Dit document is in bezit van de auteur, JH.)
- Postma, Liselotte. 'De regeling van de schriftelijke wilsverklaring euthanasie in artikel 2 lid 2 WtI'. *Nederlands Tijdschrift voor Strafrecht* 4 (2021). https://www.bjutijdschriften.nl/tijdschrift/NTS/2021/4/NTS_2666-6553_2021_002_004_003/fullscreen.
- Protestantse Kerk in Nederland. *Levensmoe. Pastoraat aan mensen op hoge leeftijd die levensmoe zijn en wachten op een natuurlijk levenseinde*. Utrecht: Protestantse Kerk in Nederland, 2003.
- Protestantse Kerk in Nederland. 'Protestantse Kerk en Euthanasie', 1 November 2021. <https://protestantsekerk.nl/verdieping/protestantse-kerk-en-euthanasie/>.
- Regionale Toetsingscommissies Euthanasie. 'Oordeel 2016-85', 1 January 2017. <https://www.euthanasiacommissie.nl/uitspraken/publicaties/oordelen/2016/niet-gehandeld-overeenkomstig-de-zorgvuldigheidseisen/oordeel-2016-85>.
- Roy, Olivier. 'Islam: The Democracy Dilemma'. *Wilson Center*. Accessed 10 April 2024. <https://www.wilsoncenter.org/islam-the-democracy-dilemma-0>.
- Rozemond, Klaas. *De beste filosofische ideeën om je moraal te verbeteren*. Gorredijk, Nederland: Noordboek, 2023.
- Samen op Weg-kerken. *Verklaring SoW-kerken*, 1999. <https://bit.ly/4cnhKOz>.
- Sebastian N. 'Islamic Movements Engaging with Democracy: Front Islamique Du Salut (FIS) and the Democratic Experiment in Algeria'. *India Quarterly: A Journal of International Affairs* 71, no. 3 (September 2015): 255–71. <https://doi.org/10.1177/0974928415584025>.

Slimstuderen.nl. 'Samenvatting H1 "Democratie, rechtsstaat en mensenrechten" uit D.J. Elzinga, R. de Lange & H.G. Hoogers (red.), Van der Pot. Handboek van het Nederlandse Staatsrecht'. Accessed 10 April 2024. <https://bit.ly/4biorjT>.

Snijdewind, Marianne. 'Dying to Be Normal. An Exploration of Normalization in the Practice of Physician-Assisted Dying'. Proefschrift, Vrije Universiteit, 2019.

Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992.

Wetboek van Strafrecht. Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding (Raad van State 12 April 2001).

Weyers, Heleen. *Euthanasie in Nederland 2002-2022*. Den Haag: Boom Juridische uitgevers, 2022.

Wijsbek, Henri. 'Ter discussie: beoordeling ondraaglijk lijden bij euthanasieverzoek'. *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde* 160, no. D160 (2016). <https://www.ntvg.nl/system/files/publications/d160.pdf>.