

GEWOON WAARDIG

Een onderzoek naar de theologische antropologie van Hans S. Reinders als
garantie voor de waardigheid van ieder mens

Willem Maarten Koudijs

GEWOON WAARDIG

Een onderzoek naar de theologische antropologie van Hans S. Reinders als
garantie voor de waardigheid van ieder mens

Willem Maarten Koudijs
Studentnummer: 1600338
Masterthesis in het vakgebied van de Ethiek
Aan de Protestantse Theologische Universiteit
7 februari 2026
Thesisbegeleider: Dr. Rob Compaijen
Beoordelaar: Dr. Theo A. Boer

INHOUDSOPGAVE

1. INTRODUCTIE	4
1.1 Schets van het probleem	4
1.2 Vraagstelling	6
1.3 Methode	7
2. WAT HET BETEKENT OM MENS TE ZIJN: DE AMBIGUÏTEIT VAN MENSWAARDIGHEID	9
2.1 Introductie	9
2.2 Menselijke behoeften en regie over je leven	11
2.3 Antropologie voor het oprapen: de mensvisie in het Triple-C behandelmodel	12
2.4 Antropologische ontwikkeling in zorg en theologie	14
2.5 Ethisch spanningsveld: de garantie van waardigheid	16
2.6 Deze casus als kritische lens	18
3. DE SEMANTIEK VAN WAARDIGHEID: EEN CONCEPTUELE VERKENNING	19
3.1 Het begrip waardigheid in de moderne samenleving	19
3.2 Betekenissen van waardigheid	20
3.3 Drie strengen van waardigheid: Killmisters perspectief	23
3.4 Conclusie: overlap en verschil tussen Killmister en de Lange	28
4. HEDENDAAGSE THEORIEËN OP WAARDE GESCHAT: EEN NORMATIEVE BESPREKING	30
4.1 Introductie	30
4.2 Het normatieve karakter van waardigheid	30
4.3 Kritiek op twee sporen van denken over menswaardigheid	33
5. EEN THEORIE VAN WAARDIGHEID VANUIT HET RELATIONELE MODEL VAN HANS REINDERS	39
5.1 Een ander perspectief	39
5.2 Kelly	39
5.3 Kritiek op het hiërarchisch model van beperking	41
5.4 Theologisch invulling van waardigheid	44
5.5 Reinders als <i>critical friend</i>	47
CONCLUSIE	50
De garantie van menswaardigheid	50
Evaluatie van onderzoeksresultaten en methode	51
BIBLIOGRAFIE	53

1. INTRODUCTIE

1.1 Schets van het probleem

Het begrip menswaardigheid heeft een normatieve functie in de Westerse samenleving. De bewering dat de menswaardigheid van iemand is ontnomen of geschaad, heeft een morele lading die voor velen samenhangt met het beroep dat men kan doen op de Universele Verklaring van de Rechten voor de Mens (UVRM). Het roept de suggestie op dat er iets is gebeurd dat niet had mogen gebeuren. Tegelijkertijd bevindt het begrip menswaardigheid en de mensenrechten zich in een liminale periode, waarin hun vanzelfsprekendheid niet meer algemeen zijn. In de tijd dat ik deze masterthesis schrijf, verwijst een artikel in een krantenkop naar het jaarverslag van *Human Rights Watch* (HRW), waarin gesteld wordt dat het jaar 2025 een 'kantelpunt' is voor de mensenrechten.¹ Zullen de mensenrechten de grillen van staatshoofden overleven, is de vraag die Philippe Bolopion, *Executive Director* van HRW, met een zekere urgentie stelt.² Deze ontwikkelingen laten de maatschappelijke ontwikkelingen én relevantie zien van deze begrippen. Ook op (biomedisch) ethisch gebied wordt de vanzelfsprekendheid van menswaardigheid in meer of mindere mate betwist of moet zij juist verdedigd worden. Harriet McBryde Johnson schrijft over een ontmoeting met de bekende dierenrechtenactivist en ethicus Peter Singer, waarin zij als meervoudig beperkte vrouw het gesprek aangaat met iemand die in zijn ethiek heel serieus de optie van infanticide voor mensen zoals haar overweegt.³

Het onderzoek naar het begrip menswaardigheid heeft niet zomaar mijn interesse. Het onderwerp van deze masterthesis kreeg mijn aandacht door het werk dat ik mocht doen als begeleider van een groep mensen met een ernstige verstandelijke beperking. Het begrip menswaardigheid speelde een grote rol daarin, omdat het een kernbegrip was in de methode van waaruit de organisatie ASVZ (afkorting voor Algemene Stichting Voor Zorg en Dienstverlening) werkte en Triple-

¹ Mark Lievise Adriaanse, "2025 was door regering-Trump 'kantelpunt' voor mensenrechten, schrijft Human Rights Watch in jaarverslag," *NRC*, 4 februari 2026, <https://www.nrc.nl/nieuws/2026/02/04/2025-was-door-regering-trump-kantelpunt-voor-mensenrechten-schrijft-human-rights-watch-in-jaarverslag-a4919557>.

² Human Rights Watch, *World Report 2026: Events of 2025* (februari 2026), 1-9.

³ Harriet McBryde Johnson, "Unspeakable Conversations," *The New York Times Magazine*, 16 februari 2003, https://courses.washington.edu/intro2ds/Readings/24_Johnson-unspeakable.pdf

C genoemd wordt.⁴ Vanuit de reflectie als theoloog viel mij op hoe sterk de noties van mens-zijn en menswaardigheid aan elkaar gelinkt waren, maar een heldere coherente visie ontbrak in mijn opzicht. In de academische literatuur aangaande dit onderwerp werd eveneens de ambiguïteit van dit begrip menswaardigheid duidelijk. Hiervoor wordt veelvuldig gerefereerd naar de filosoof Ruth Macklin, die in de context van de biomedische ethiek het nut van begrip menswaardig betwistte. In *The British Medical Journal* schreef ze: “Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy.”⁵ De erkenning dat nu eenmaal niks over menswaardigheid gezegd kan worden heeft echter weinig bijstand gekregen. De laatste decennia heeft het onderwerp vanuit verschillende disciplines aandacht gekregen, waarin zeker getracht is om het begrip menswaardigheid als behulpzaam en nuttig moreel concept te zien. Vanuit theologisch perspectief kan in het boek *God and Human Dignity* een breed spectrum aan theologische insteken gevonden worden die de conceptuele crisis rondom het begrip menswaardigheid verkennen en een theologische invulling te geven.⁶ In de discipline van de rechten kan emeritus hoogleraar in de politiek George Kateb genoemd worden die enkele jaren terug het boek *Human Dignity* schreef.⁷ Met de bedoeling om het begrip menswaardigheid vanuit een historisch perspectief te beschrijven, is het historisch overzicht in *Dignity: A History* een recent werk dat het begrip menswaardigheid belicht in verschillende historische contexten.⁸ De laatste jaren wordt vanuit filosofisch perspectief pogingen gedaan om het begrip menswaardigheid te duiden met onder andere de Engelse filosoof Michael Rosen⁹ en hoofddocent filosofie Suzy Killmister.¹⁰

⁴ Hans van Wouwe en Dick van de Weerd, *Triple-C, tot hier en verder: Menswaardig begeleiden, organiseren, en coachen* (ASVZ, 2021).

⁵ Ruth Macklin, “Dignity Is a Useless Concept,” *British Medical Journal* (20 december 2003), 1419–1420.

⁶ R. Kendall Soulen en Linda Woodhead, reds., *God and Human Dignity* (Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006).

⁷ George Kateb, *Human Dignity* (Cambridge, MA / London, UK: Harvard University Press, 2011).

⁸ Zie: Remy Debes, ed, *Dignity: A History* (New York, NY: Oxford University Press, 2017).

⁹ Michael Rosen, *Dignity: Its History and Meaning* (Cambridge, MA / London, UK: Harvard University Press, 2012),

¹⁰ Suzy Killmister, *Contours of Dignity* (Oxford: Oxford University Press, 2020).

De vraag die Ruth Macklin opwerpt, blijft onderwerp van debat. Waar moet de waardigheid van mensen in gefundeerd worden? Als menswaardigheid alleen de betekenis heeft zoals zij het stelt, wat blijft er dan van menswaardigheid over in de context waarin ik werkte met mensen van wie de autonome capaciteiten zeer rudimentair en soms zelfs volledig afwezig waren? Hoe kunnen we blijven spreken over menswaardigheid en mensenrechten als er niet een duidelijke bron aangewezen kan worden? En een relevante vraag vanuit mijn eerdere werk als begeleider voor mensen die zeer afhankelijk zijn van hun begeleiders, maar zelf geen mogelijkheid hebben om voor zichzelf op te komen: heeft het begrip menswaardigheid ook geen raakvlakken met de fundamentele vraag hoe men zorg draagt voor de kwetsbaren van de samenleving? In het stellen van die laatste vraag wordt in mijn geval ook mijn christelijke achtergrond duidelijk. Als het begrip menswaardigheid iets moet doen, dan is het toch wel dat zij een fundament biedt van waaruit er een morele plicht uitgaat om op te komen voor de zeer kwetsbaren van de samenleving: baby's en jonge kinderen, terminaal zieken, maar ook mensen met een ernstig verstandelijke beperking. Op welke grond kunnen hun mensenrechten en hun menswaardigheid gevonden en gerechtvaardigd worden?

1.2 Vraagstelling

Vanuit de observaties dat het begrip menswaardigheid een bepaalde ambiguïteit heeft en vanuit mijn ervaringen in de zorg waarin het vraagstuk naar de betekenis van dit begrip aan de orde van de dag is, ben ik op zoek gegaan naar een antwoord op de vraag wat de menswaardigheid van ieder mens wél kan garanderen. De Amerikaanse theoloog en ethicus, Stanley Hauerwas, stelt: *“Theologically thinking about the mentally handicapped helps us see that claims about the way things are cannot be separated from the way we should live.”*¹¹ Hauerwas laat met deze claim een manier van kijken laten zien, waarin theologisch onderzoek inzicht kan geven welke menselijke waarden in de samenleving op scherp worden gezet. Zijn uitspraak heeft mij geholpen om de toegevoegde waarde van theologische ethiek te zien voor het publieke debat rondom vraagstukken naar betekenis- en zingeving en cultuurkritiek. In mijn zoektocht naar een theologische ethiek die de vragen naar mens-zijn en menswaardigheid vanuit deze kritische blik kon beantwoorden, ben ik bij een ethicus uitgekomen die op het grensvlak tussen *disability studies* (een interdisciplinair veld van onderzoek naar beperking als sociaal, cultureel en politiek fenomeen) een

¹¹ Stanley Hauerwas, “Timeful Friends: Living with the Handicapped,” in *Critical Reflections on Stanley Hauerwas’ Theology of Disability: Disabling Society, Enabling Theology*, red. John Swinton, (Binghamton, NY: Haworth Pastoral Press, 2004), 17.

theorie van menswaardigheid ontwikkelde: emeritus hoogleraar ethiek Hans S. Reinders. Als antwoord op de vraag hoe een menswaardigheid werkelijk garant kan staan voor de menswaardigheid van ieder mens, stelt hij een theologische invulling van de fundering van menswaardigheid voor.¹² De leidende vraag in zijn werk is de vraag hoe de menselijkheid van elk mens gegarandeerd kan worden. Daarmee sluit zijn onderzoeksmethode nauw aan bij de probleemstelling die ik schetste vanuit mijn observaties en ervaringen. De hoofdvraag van dit onderzoek luidt daarom: “Hoe kan de visie op menswaardigheid van Hans S. Reinders een kritische evaluatie en verdieping geven op visies van menswaardigheid in het licht van de ambiguïteit rondom het begrip menswaardigheid?”

1.3 Methode

Voor het beantwoorden van die vraag zal ik vier deelvragen beantwoorden. In het eerste hoofdstuk zal ik een beschrijving geven van de ambiguïteit van het begrip menswaardigheid in de context van de ontwikkelingen op het gebied van de gehandicaptenzorg, mijn ervaringen bij het begeleiden van deze mensen en de mensvisie van de behandelmethode Triple-C die bij deze organisatie leidend is. De leidende vraag in dit introductiehoofdstuk is hoe de ambiguïteit rondom het begrip menswaardigheid inzichtelijk gemaakt kan worden vanuit de context van de zorg voor mensen met een beperking en de ontwikkelingen op dit gebied. Dit hoofdstuk zal bovendien als ‘kritische lens’ fungeren, waarin de problematiek rondom de conceptuele crisis van het begrip menswaardigheid verkend wordt. In het tweede hoofdstuk wil ik de vraag beantwoorden hoe de ambiguïteit van menswaardigheid zichtbaar wordt in een breder theologisch-filosofische kader en hoe het begrip menswaardigheid geduid kan worden vanuit haar historische en haar hedendaagse context. Het artikel van emeritus hoogleraar ethiek Frits de Lange “Hermeneutics of Dignity”¹³ gebruik ik vanwege zijn heldere weergave en de situering van verschillende lagen van menswaardigheid in de historische ontwikkeling. Het werk van Suzy Killmister, *Contours of Dignity*, gebruik ik omdat zij in het veld van onderzoek naar menswaardigheid een benadering voorstelt, die zich afzet tegen visies die gebruik maken van wat zij een *inner transcendental kernel* noemt. Dit

¹² Hans S. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008).

¹³ Frits de Lange, “The Hermeneutics of Dignity,” in *Fragile Dignity: Intercontextual Conversations on Scriptures, Family, and Violence*, red. Juliana Claassens en Klaas Spronk, 9-38 (Society of Biblical Literature, 2013),

hoofdstuk fungeert in de structuur van het onderzoek als het theoretisch kader waarmee ik een descriptieve bespreking van het begrip menswaardigheid wil geven. Het derde hoofdstuk geeft vervolgens een normatieve bespreking van enkele visies die verschillende theorieën van menswaardigheid voorstellen. Hierin zal ook het belang van onderzoek naar menswaardigheid een plek krijgen door haar normatieve dimensie te duiden. Het laatste hoofdstuk zal de visie op menswaardigheid van Hans Reinders besproken worden, waarmee een benadering gepresenteerd wordt die wel antwoord kan geven op de vraag hoe de menswaardigheid van ieder mens gegarandeerd kan worden.

2. WAT HET BETEKENT OM MENS TE ZIJN: DE AMBIGUÏTEIT VAN MENSWAARDIGHEID

2.1 Introductie

Het onderzoek naar menselijke waardigheid heeft zelden een louter conceptuele insteek. Het is altijd verbonden aan concrete praktijken van gedrag, taalvelden met een normatief component, voorstellingen over hoe men op een goede manier nadenkt over de waarde van het menselijk leven. Het spreken over menselijke waardigheid wordt toegepast vanaf het moment dat we geboren worden totdat wij sterven. Sommigen zetten vraagtekens bij het gebruik van dit begrip,¹⁴ maar in het veld van onderzoek naar menselijke waardigheid wordt het moreel belang van dit begrip veelal heel serieus genomen.¹⁵ Dit eerste hoofdstuk plaatst de conceptualisering en problematisering van het begrip menselijke waardigheid op het snijvlak van zorg voor mensen met een verstandelijke beperking. Ik gebruik hier bewust het woord 'snijvlak', omdat het zijn en werken met mensen die voor sommigen niet 'gewoon' zijn, als een kritische lens kan fungeren voor de manier hoe wij kijken naar de fundamentele vraag wat het betekent om mens te zijn. De zorg voor en het leven met mensen die een beperking hebben brengt inherent met zich mee dat normaliteit en het 'gewone leven' op een andere manier bekeken worden. 'Gewoon' boodschappen doen, krijgt een andere lading als iemand door fysieke beperkingen geen boodschappenkar kan duwen en geen mandje kan dragen. Leven met een ernstige verstandelijke beperking voldoet voor veel mensen niet aan een gewoon leven, als 'gewoon' verwijst naar capaciteiten als rationeel denken, autonoom handelen, vrijheid. Wat betekent het überhaupt om gewoon te zijn, of je gewoon te voelen? Wie bepaalt dat? Aan welke voorwaarden is het antwoord op die

¹⁴ Zie bijvoorbeeld: Ruth Macklin, "Dignity Is a Useless Concept," 1419–1420; Michael Rosen begint zijn boek *Dignity: Its History and Meaning* met een beschrijving van Schopenhauer, die *dignity* de 'shibboleth' van moralisten noemt die geen betekenisvolle basis voor moraliteit kunnen vinden, zie: Rosen, *Dignity* 1.

¹⁵ In recente literatuur aangaande het begrip waardigheid en haar moreel belang zijn bijvoorbeeld te noemen: Remy Debes, "Introduction," in *Human Dignity: A History* red. Remy Debes, 1-17 (Oxford: Oxford University Press, 2017), 1; Suzy Killmister, *Contours of Dignity* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 3; Michael Rosen, *Dignity: Its History and Meaning* (Cambridge, MA / London, UK: Harvard University Press, 2012), 9-10.

vraag onderhevig en waarom?¹⁶ Binnen de academische discipline van *disability studies* wordt al vanaf de opkomst van *the social model of disability*¹⁷ jaar geconstateerd dat niet alleen fysieke en/of cognitieve beperkingen ervoor zorgen dat iemand beperkt is, maar ook de mate waarin maatschappelijke structuren bijdragen aan iemands beperkingen om mee te doen in de samenleving, bepaalt wat wij verstaan onder 'beperking' en wat 'gewoon' is. Niet 'gewoon' zijn, is de kritiek, wordt voornamelijk bepaald door een projectie van individuele en maatschappelijk gedeelde waarden. *Disability* en 'gewoon' moeten we dan als sociale constructen begrijpen van de maatschappij. Als zodanig zijn zij onderhevig aan veranderingen binnen die maatschappij. Dat deze invulling aan verandering onderhevig is, specificeert Licia Carlson, professor in de filosofie, door beperking (*disability*) te scharen onder wat een '*interactive kind*' genoemd is.¹⁸ Het begrip *disability* valt onder een categorie, die worden "*applied to self-conscious individuals who are aware of these labels and may act and react in such a way that in turn affects the nature of the classification itself; and they are affected by the discursive practices and institutions in which these labels are defined and maintained.*"¹⁹ Deze beschrijving geeft een verklaring van hoe het begrip *disability* als onderdeel van de categorie '*interactive kinds*' op definitieniveau en als sociaal construct aan verandering onderhevig is. Mensen veranderen in de manier hoe zij over zichzelf denken en hoe zij hun realiteit, zoals leven met een beperking, ervaren. Kan ditzelfde gelden voor de manier waarop wij spreken en denken over het begrip menselijke waardigheid? In dit hoofdstuk wil ik een aanzet geven op het beantwoorden van die vraag door te beargumenteren dat antropologische vooronderstellingen een grote rol spelen in de manier hoe in een Westerse samenleving invulling gegeven wordt aan het begrip waardigheid. Daarvoor zal ik het verband leggen tussen het begrip waardigheid en de vraag wat het betekent om mens te zijn aan de hand van mijn ervaringen in de begeleiding van mensen met een ernstige verstandelijke beperking en de bespreking van de

¹⁶ Het werk van Leonard Davis geldt als standaardwerk in het onderzoek naar het begrip 'normaal', zie: Lennard Davis, *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body* (New York: Verso, 1995).

¹⁷ Zie: Mike Oliver, *The Politics of Disablement* (London: Macmillan, 1990).

¹⁸ Licia Carlson, *The Faces of Intellectual Disability: Philosophical Reflections* (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 94-95. Zij maakt gebruik van een term die door Ian Hacking werd geïntroduceerd, zie: Ian Hacking, *Social Construction of What?* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 102-104.

¹⁹ Carlson, *The Faces of Intellectual Disability*, 95.

mensvisie in de methode die gebruikt werd in de tijd dat ik er werkte en nu ook nog steeds gebruikt wordt.

2.2 Menselijke behoeften en regie over je leven

Mijn eerste serieuze ontmoeting met existentiële vragen rondom menselijke waardigheid, had ik zoals ik in de inleiding al beschreef op de werkvloer van een instelling voor mensen met (ernstige) verstandelijke beperking. Van 2017 tot 2020 werkte ik, naast mijn studie theologie, als assistent-begeleider bij een dagbesteding voor mensen met een verstandelijke beperking. In deze functie begeleidde ik enkele cliënten²⁰ die zorg en aandacht nodig hebben in hun leven bij een zinvolle invulling van hun dag. De dagbestedingen bestonden onder andere uit werkzaamheden op het terrein van deze instelling, zoals het recyclen van het grof afval en het wegbrengen van karren met was. Dit gebeurde op het terrein van een grote instelling waar zo'n 350 cliënten wonen in groepshuizen, waar zij ondersteund worden in hun leven en de zorg krijgen die zij nodig hebben. Tijdens dit vaak prachtige werk, werd ik geconfronteerd met wat binnen deze organisatie geduid wordt als de 'weerbarstige praktijk'. Het blijkt namelijk helemaal niet zo eenvoudig om mensen met ernstig probleemgedrag als mens te blijven zien en als mens te blijven behandelen.²¹ Ik zal een aantal voorbeelden geven. Een cliënt is door dwangneuroses erop gefixeerd om zo snel mogelijk gloeiend hete koffie naar binnen te werken. Door zijn autismspectrumstoornis (ASS) kan een cliënt de overgang van zijn woonplek naar de dagbesteding niet verwerken en uit zijn onrust vervolgens door andere cliënten en de begeleiding te slaan. Een cliënt met een ernstige verstandelijke beperking, ontdekt de wereld voornamelijk door aan alles te ruiken, voelen, proeven en kijken en 'ontdekte' tijdens mijn werkdienst de wc-borstel door alle plastic borstelharen er met zijn tanden uit te trekken. Dit is voor veel mensen geen 'gewoon' gedrag. Onbegrepen en moeilijk verstaanbaar gedrag hebben in de geschiedenis van de gehandicaptenzorg geleid tot praktijken en behandelingen die voor een iemand die geen ervaring heeft in deze context moeilijk voor te stellen zijn. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de enorme kritiek op het verhaal van Brandon kreeg, een jongen met een licht verstandelijke beperking die jarenlang werd vastgeketend aan een muur

²⁰ Binnen de ASVZ (Algemene Stichting Voor Zorg en Dienstverlening) wordt deze term gebruikt voor mensen die zorg ontvangen en begeleid worden.

²¹ van Wouwe en van de Weerd, *Triple-C, tot hier en verder*, 19.

vanwege zijn agressieve buien.²² De (politieke) ophef was groot toen men hoorde over de omstandigheden waarin deze jongen verkeerde. Bij de organisatie ASVZ kreeg hij een plek waar hij begeleid kon worden zonder dat hij vastgebonden hoeft te worden. Dat hij daar terecht kon, had niet alleen te maken met het feit dat daar plaats was. Eerdere ervaringen met het begeleiden van mensen met een ernstige verstandelijke beperking hebben in deze organisatie gezorgd voor de ontwikkeling van *Very Intensive Care* (VIC)²³ woongroepen en een andere vorm van zorg en begeleiding: menswaardige zorg. De ontwikkeling van de zorg voor kwetsbare en moeilijk te begrijpen mensen en de focus op wat men als menswaardige zorg beschouwt, zijn bij deze organisatie hand in hand gegaan.

2.3 Antropologie voor het oprapen: de mensvisie in het Triple-C behandelmodel

Deze factoren hebben ertoe geleid dat de organisatie ASVZ een eigen behandelmethode ontwikkeld heeft van waaruit de cliënten begeleid en ondersteund worden: Triple-C.²⁴ Centraal in deze methode staat de overtuiging dat iedereen mens is en andere mensen nodig heeft om mens te worden.²⁵ De schrijvers van dit model, Hans van Wouwe en Dick van de Weerd, plaatsen het Triple-C Behandelmodel binnen een nieuwe traditie van kijken naar mensen met een beperking: de menswaardigheidstraditie. Zij beschrijving in het boek *Triple-C, tot hier en verder* hoe die ontwikkeling vorm heeft gekregen.²⁶ De zorg en behandeling van mensen met een beperking kent namelijk een lange traditie, waarin steeds een andere visie op de mens leidend is geweest. Vanaf 1800 tot 1960 werden mensen met een verstandelijke

²² Zie bijvoorbeeld, <https://www.nrc.nl/nieuws/2012/01/04/in-sliedrecht-is-hij-blij-daar-zit-hij-niet-vast-12147502-a993874>, bekeken op 31-01-2026.

²³ Jozien Moerbeek, *De kracht van de eenvoud: ontwikkelingsgeschiedenis van de Very Intensive Care-Workhomes* (Leerdam: ASVZ Groep, 2003).

²⁴ Hans van Wouwe en Dick van de Weerd, *Het gewone leven ervaren: Triple-C in theorie en praktijk* (ASVZ, 2015); van Wouwe en van de Weerd, *Triple-C, tot hier en verder*. Het effect van deze behandelmethode krijgt ook academische reflectie, zie: Tess Tournier, Alexander H.C. Hendriks, Andrew Jahoda, Richard P. Hastings en Petri J. C. M. Embregts, 'Developing a Logic Model for the Triple-C Intervention: A Practice-Derived Intervention to Support People with Intellectual Disability and Challenging Behavior,' *Journal of Policy and Practice in Intellectual Disabilities*, volume 17, nr. 4 (december 2020), 297–307.

²⁵ van Wouwe en van de Weerd, *Triple-C, tot hier en verder*, 34.

²⁶ *Ibid.*, 18.

beperking gezien als ‘patiënt’, die een medisch defect hebben. Als zodanig gelabeld werden deze mensen afgesloten van de samenleving en bestond de zorg uit ‘verpleging, verzorging, bescherming en beheersing.’ Deze traditie van zorg wordt bestempeld als de *defecttraditie*. Vanaf de jaren zestig ontstaat vervolgens de *ontwikkelingstraditie*. Met de intrede van psychologen wordt nu ook ingezet op het stimuleren van de ontwikkeling van mensen met een beperking en het trainen van hun zelfredzaamheid. De jaren zeventig en tachtig ziet de opkomst van de *burgerschapstraditie*. Kernwaarden hierin zijn participatie en inclusie. Het meedoen in de maatschappij werd onder de principes van normalisatie en integratie een belangrijke taak van zorgprofessionals.²⁷ Dat de behandelmethode Triple-C spreekt van een menswaardigheidstraditie veronderstelt uiteraard een bepaalde visie op menswaardigheid. Deze baseren van Wouwe en van de Weerd op het werk van de Nederlandse orthopedagoog Martinus Langeveld. Hij beschrijft in zijn werk dat de mens een *animal educandum* is en stelt dat een proces van humanisering nodig is om “voor de kwalificatie mens in aanmerking te komen.”²⁸ De schrijvers van de behandelmethode Triple-C stellen verder: “als we het hebben over menswaardigheid, praten we over menselijke behoeften.”²⁹ Deze behoeften zijn: fysieke en emotionele veiligheid; relaties, bij anderen horen; eigenwaarde; regie ervaren; zin en betekenis; zich onderscheiden; en dienstbaarheid.³⁰ Triple-C probeert steeds in te spelen op wat cliënten nodig hebben. De schrijvers van deze methode verwoordden dat zo: “hoe beter het lukt om aan de menselijke behoeften van cliënten te beantwoorden, des te menswaardiger is onze begeleiding.”³¹ In de beschrijving van hun visie op zorg en begeleiding komt menswaardige begeleiding daarom steeds terug. Het perspectief van deze behandelmethode gaat over *het gewone leven ervaren*.³² Wat opvalt is het expliciete gebruik van het begrip menswaardigheid en hoe dit begrip met het perspectief van ‘het gewone leven’ samenvalt. Om dit

²⁷ van Wouwe en van de Weerd, *Triple-C, tot hier en verder*, 18.

²⁸ van Wouwe en van de Weerd, *Het gewone leven ervaren*, 25. Zij baseren hun visie op: M.J. Langeveld, *Beknopte theoretische pedagogiek* (Groningen: Wolters-Noordhoff, 1979).

²⁹ van Wouwe en van de Weerd *Triple-C, tot hier en verder*, 34-35.

³⁰ *Ibid.*, 34. Zij onderscheiden deze menselijke behoeften in navolging van: R. Barrett, *Bedrijfsvoering met een ziel* (Meppel: Symbolon, 2009).

³¹ *Triple-C, tot hier en verder*, 35.

³² *Ibid.*, 42.

‘gewone leven’ mogelijk te maken, zijn omstandigheden van menswaardige zorg niet alleen instrumenteel, maar wordt menswaardigheid ook het doel; menswaardigheid wordt synoniem aan het ‘gewone leven’. Dat de Triple-C behandelmethode hiermee een normatief model aanreikt, erkennen de schrijvers ook zelf.³³

2.4 Antropologische ontwikkeling in zorg en theologie

De mensvisie die zich ontvouwt in de visiedocumenten van de ASVZ staat niet op zichzelf. Ze is onderdeel van een bredere tendens in de ontwikkelingen van de gehandicaptenzorg van de laatste decennia en de respons die dit kreeg vanuit theologische disciplines. Voor de vraag- en probleemstelling van dit onderzoek is het nuttig om hier aandacht te geven. Hierin wordt namelijk duidelijk dat de ethische en antropologische vooronderstellingen in het visiedocument van de ASVZ exemplarisch zijn voor ideeën over mens-zijn en waardigheid die breed gedeeld zijn binnen de gehandicaptenzorg. Bij andere grote instellingen waar zorg en begeleiding gegeven wordt aan mensen met een verstandelijke beperking, kan de focus op de behoeften van cliënten en het ‘gewone leven’ namelijk ook gezien worden. Zorgaanbieder 's Heeren loo spreekt in haar missie over “de ondersteuning van mensen met een verstandelijke beperking en/of andere beperking en hun verwanten, zodat zij een zo goed mogelijk leven leiden,”³⁴ Aanbieder Ipse de Brugge beschrijft het als ‘goed leven’ en “jouw wensen en dromen waarmaken”³⁵, en zorgaanbieder Philadelphia richt zich op ontwikkelmogelijkheden en keuzevrijheid³⁶. Deze korte fragmenten uit enkele zorgvisies geven uiteraard geen volledige analyse van de mensvisies van deze organisaties, maar geven wel iets weer van de retoriek en de toonsoort van hun communicatie. Dat de cliënt een centrale rol heeft gekregen in de visie van en begeleiding in de zorgsector lijkt daarmee onderdeel van een brede beweging binnen de zorgsector. Die ontwikkeling past ook goed bij de opkomst van de *Disability Rights Movement*, een beweging die opkwam in de jaren zeventig en tachtig en het recht benadrukt dat alle mensen hun eigen verhaal moeten kunnen vertellen en leven, zo ook mensen met een beperking. In het licht van de vraag naar de betekenis van waardigheid en hoe dit vorm heeft gekregen binnen de visie van de

³³ Ibid., 42.

³⁴ <https://www.sheerenloo.nl/over-ons/organisatie/onze-beloofte/missie-visie-kernwaarden#betrokken>, bekeken op 02-02-2026.

³⁵ <https://www.ipsedebruggen.nl/hier-staan-we-voor>, bekeken op 02-02-2026.

³⁶ <https://www.philadelphia.nl/over-philadelphia/onze-missie-en-visie>, bekeken op 02-02-2026.

ASVZ en andere zorginstellingen, is het relevant om die ontwikkeling te zien als onderdeel van een bredere paradigmaverandering. In de nasleep van de *International Human Rights Movement* kreeg de frase uit artikel 1 van de UVRM dat alle mensen vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren, speciale aandacht met betrekking tot mensen met een beperking. Deze verandering hield voor de zorg voor mensen met een beperking in dat deze niet primair gestoeld was op liefdadigheid, maar dat mensenrechten een steeds prominentere plek gingen innemen.³⁷ Deze paradigmaverandering heeft volgens Hans Reinders ervoor gezorgd dat de voordelen van “*empowerment, of self-advocacy, and of growing selfawareness*”³⁸ hebben bijgedragen aan een nieuwe manier van kijken naar mensen met een beperking.

Deze veranderingen hebben ook reflectie gekregen vanuit christelijk theologisch perspectief. Lorraine Cuddeback-Gedeon benoemt hoe een aantal trends geïdentificeerd kunnen worden met betrekking tot de behandeling van mensen met een beperking in de geschiedenis van de christelijke traditie.³⁹ Daarvoor noemt zij onder andere het invloedrijke boek van Nancy L. Eiesland, *The Disabled God*, waarin Eiesland omschrijft hoe de behandeling van beperking op twee manieren wordt aangevlogen die volgens haar binnen hetzelfde probleem vallen: “*disability denotes an unusual relationship with God, and that person with disabilities is either divinely blessed or damned: the defiled evildoer or the spiritual superhero.*”⁴⁰ Beperking werd volgens Eiesland vaak gezien als ‘*virtuous suffering*’ of als ‘*object of charity*’.⁴¹ Welke van deze twee opties ook het primaat krijgt, de uitkomst blijft dezelfde: iemands beperking blijft bepalend in de relatie tot God. Daarnaast noemt Cuddeback-Gedeon het werk van Thomas Reynolds, hoofddocent theologie aan de universiteit van Toronto. In het

³⁷ Harold Hongju Koh en Lawrence O. Gostin, “Introduction: The Human Rights Imperative,” in *The human rights of persons with intellectual disabilities*, red. S. S. Herr, L. O. Gostin en H. H. Koh (New York, NY en Oxford, UK: Oxford University Press, 2003), 1-3.

³⁸ Zie Hans S. Reinders, “The Power of Inclusion and Friendship,” *Journal of Religion, Disability & Health* 15, no. 4, 431-436 (2011), 432-433.

³⁹ Lorraine Cuddeback-Gedeon, “Disability: Raising Challenges to Rationality and Embodiment in Theological Anthropology,” in *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*, red. Mary Ann Hinsdale, I.H.M. en Stephen Okey, 333-343 (London, UK / New York, NY: Bloomsbury Publishing Plc, 2021), 336-338.

⁴⁰ Nancy L. Eiesland, *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1994), 70

⁴¹ Eiesland, *The Disabled God*, 72-74.

boek *Vulnerable Communion* benoemt Reynolds twee antwoorden die vanuit de theologie op beperking worden gegeven: theologie kan daarin een denigrerende en een bagatelliserende functie hebben.⁴² De afgelopen decennia heeft het onderwerp van beperking relatief veel aandacht gekregen vanuit theologische invalshoek, waarin nieuwe vormen van omgaan met mensen die een beperking hebben wordt verkend.⁴³ Een verdere bespreking van de theologische significantie voor het begrip waardigheid, laten we nog even rusten, tot we de theologische antropologie van Hans Reinders als theologische en ethische 'tegenstem' zullen verkennen.

2.5 Ethisch spanningsveld: de garantie van waardigheid

Als theoloog word je getraind om in de ontmoeting met mensen en in taal hoe er over mensen gesproken wordt, steeds op zoek te zijn naar grondovertuiging in mens-, wereld- en godsbeelden. Vanuit die blik ontwaarde ik in de visie van de ASVZ sterke antropologische overtuigingen met een in mijn ogen problematische spanning op ethisch gebied. Goed beschouwd kan de ASVZ namelijk wel spreken over de waardigheid van ieder mens, maar ze kan deze waardigheid op basis van haar mensvisie niet garanderen. En zou dat vanuit ethisch perspectief niet precies het morele werk moeten zijn wat het begrip waardigheid moet bewerkstelligen? Als niet de waarde van ieder mens gegarandeerd kan worden, heeft dit een impliciete evaluatie tussen mensen tot gevolg. Dan kan het namelijk gebeuren dat je 'buiten de boot valt,' en jouw waarde als van een lagere vorm wordt gezien. Terwijl in de visie van de ASVZ de overtuiging wordt gecommuniceerd dat er geen verschil is in waardigheid tussen mensen op basis van hun rationele en fysieke capaciteiten, hebben andere aspecten van hun visie op mens-zijn en waardigheid wel de consequentie dat er verschil in waardigheid tussen mensen optreedt.

Er zijn minstens twee terreinen aan te wijzen, waarin deze spanning problematisch wordt. Allereerst in de fundamentele visie op wat mens-zijn is. Als

⁴² Thomas E. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008).

⁴³ Zie bijvoorbeeld: Amos Yong, *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity* (Waco, TX: Baylor University Press, 2012); Brian Brock, *Wondrously Wounded: Theology, Disability and the Body of Christ* (Waco, TX: Baylor University Press, 2019); Deborah Beth Creamer, *Disability and Christian Theology: Embodied Limits and Constructive Possibilities* (New York, NY: Oxford University Press, 2009). Ook het werk van Stanley Hauerwas: Stanley Hauerwas, *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped, and the Church* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1986), moet in dit verband genoemd worden als een stem die een stuwende kracht is geweest in de theologische reflectie over dit onderwerp.

een visie op mens-zijn en waardigheid zich vooral concentreert op het vervullen van onze basisbehoeften, dan wordt een conditioneel aspect het fundament van waaruit onze menselijke waardigheid bestaat. Hierin klinkt door dat waardigheid verwijst naar een status die bereikt, gefaciliteerd en verdedigd moet worden. Het is misschien niet van de persoon in kwestie zelf afhankelijk, maar wel van omgevingsfactoren die het mogelijk maken om een menswaardig leven te leiden. In de Triple-C methode wordt hier ook verondersteld dat alle mensen delen in deze basisbehoeften. Mens-zijn betekent het hebben van basisbehoeften en een menswaardig leven bestaat daarin dat deze behoeften voldaan kunnen worden.

Ten tweede wordt waardigheid verbonden aan een teleologisch mensbegrip, een impliciete kijk op het doel of de richting van een mensenleven. De behandelmethode Triple-C spreekt immers over menswording en mens-blijven. Een impliciete visie van wat als het eindpunt gezien moet worden om naar toe te werken, wordt hier geschetst. Het is het doel van de ASVZ dat alle mensen in staat worden gesteld om tot hun doel te komen, namelijk: mens worden. De waarde van de mens, haar waardigheid, krijgt daarmee een voorwaardelijk karakter. Hier wordt echter ook een perspectief geschetst van waarin de waarde van het mensenleven gevonden kan worden. Het 'gewone leven' is het goede leven. Dat 'gewone leven' bereiken, daar bestaat de waarde van de mens, haar menswaardigheid, vervolgens uit. Serieuze vragen kunnen gesteld worden of die visie van waardigheid niet een te wankel fundament heeft. In een context waarin juist de hulpbehoevendheid en afhankelijkheid van mensen een gegeven is, wordt de verzekering van dat 'gewone leven' als perspectief niet voor de hand liggend. In filosofische termen kan dit perspectief beschouwd worden als een *ultimate end*. Dat de visie van de ASVZ dat wel als perspectief geeft, maar niet als zekerheid kan garanderen, zorgt ervoor dat hun visie van waardigheid niet gegarandeerd kan worden. Er zijn namelijk tal van redenen te bedenken hoe iemand verhinderd kan worden tot de vervulling van de menselijke behoeften en het toekomen aan het 'gewone leven'. Opnieuw: wat gebeurt er met iemands waardigheid als niet aan zijn of haar menselijke behoeften kan worden voldaan? En wat gebeurt er met ons idee van menswaardigheid als deze afhankelijk zijn van omstandigheden waarin iemand zich verkeert? Ook op basis van het werk van Langeveld kunnen vragen gesteld worden bij de fundering van hun mensvisie. Hij stelt namelijk: *"In de grondsituatie en de daarin gegeven vormen en inhouden van identificatie begint ook het proces van het zelf-iemand-worden. In identificatie, eigenheid én desidentificatie voltrekt zich de min of meer gelukke volwassenwording als persoon."*⁴⁴ Hierin wordt duidelijk dat Langeveld een volstrekt ander perspectief voor ogen heeft dan de ASVZ en zich van een ander vocabulaire bedient. Niet het 'gewone leven' dat er verschillend uit kan zien bij mensen, maar 'zelf-iemand-

⁴⁴ Langeveld, *Beknopte theoretische pedagogiek*, 15.

worden' en 'gelukke volwassenwording' worden normatief. De vraag in hoeverre dat ooit mogelijk is en zal zijn voor mensen met een ernstige verstandelijke beperking, is niet een vraag naar accommodatie (*i.e.* of dit toepasbaar is voor deze mensen en hun zelfrealisatie), maar naar de validatie van dit mensbegrip voor een theorie van waardigheid, waarin écht de waardigheid van ieder mens gegarandeerd kan worden, ongeacht zijn of haar mogelijkheden en beperkingen.

2.6 Deze casus als kritische lens

De vraag hoe de waardigheid van ieder mens gegarandeerd kan worden, vormt het *leitmotiv* van dit onderzoek. Op het beantwoorden van die vraag zal ik in deze thesis toewerken naar het werk van emeritus professor in de ethiek Hans Reinders, die vanuit theologisch antropologisch perspectief op die vraag antwoord geeft. Er zijn een aantal kenmerken te benoemen, waarin de visie van Triple-C en die van Reinders elkaar raken, zoals de inzet op relationaliteit, onvoorwaardelijkheid als kernbegrip en een teleologisch mensbegrip. Die redenen geven voldoende aanleiding om de probleemstelling van dit onderzoek en de visie van Triple-C vanuit Reinders' perspectief te doordenken. Daarnaast geeft Reinders ook een scherpe analyse van de heersende mensvisies van onze tijd. Hiermee is zijn benadering ook behulpzaam voor het vaststellen waar hedendaagse visies vastlopen in het beantwoorden van de vraag hoe de waardigheid van ieder mens gegarandeerd kan worden. Om te beargumenteren dat in zijn werk het meeste overtuigende antwoord op die vraag gevonden kan worden, zal ik eerst twee inleidende deelvragen beantwoorden. De eerste deelvraag schetst wat men in deze maatschappij verstaat onder het begrip menswaardigheid, waarom het begrip menswaardigheid zich bevindt in wat wel een conceptuele crisis is genoemd en hoe de 'grammatica' werkt in het gebruik van dit begrip. Daarvoor maak ik onder andere dankbaar gebruik van het werk van Suzy Killmister.⁴⁵ Zij heeft in een relatief recent boek omschreven wat de verschillende vormen van waardigheid zijn die in de Westerse samenlevingen gangbaar zijn en brengt een relevante eigen visie in het debat rondom de functie van het begrip waardigheid. In het derde hoofdstuk zal ik vervolgens bespreken wat in mijn optiek de beperkingen zijn van de verschillende vormen van waardigheid en hedendaagse stemmen in dit veld en waarom zij de waardigheid van ieder mens niet kunnen garanderen.

⁴⁵ Killmister, *Contours of Dignity*.

3. DE SEMANTIEK VAN WAARDIGHEID: EEN CONCEPTUELE VERKENNING

3.1 Het begrip waardigheid in de moderne samenleving

Het doel van dit hoofdstuk is om een beschrijving te geven van wat onder menselijke waardigheid verstaan moet worden als men in de hedendaagse samenleving een beroep doet op dit begrip. Wat bedoelen mensen doorgaans als zij aanspraak maken op dit begrip om te omschrijven wat er met hen of anderen gebeurt? De bewering dat er een conceptuele crisis is rond het gebruik van het begrip menselijke waardigheid, zoals ik in het vorige hoofdstuk probeerde te schetsen, vraagt daarbij ook om een verheldering. Mijn observaties staan namelijk niet op zichzelf. Ook anderen stellen dat een verheldering van het begrip menselijke waardigheid nodig is, omdat in de moderne Westerse samenleving de veelzijdigheid en ambiguïteit van dit begrip een ontluisterend effect heeft. R. Kendall Soulen en Linda Woodhead benoemen in de introductie van het boek *God and Human Dignity* daarom de noodzaak om menselijke waardigheid vanuit christelijk theologisch perspectief te doordenken.⁴⁶ Allereerst omdat de waardigheid van mensen volgens hen in de hedendaagse cultuur 'bedreigd' wordt. Ten tweede, omdat de crisis aangekaart moet worden rondom het hele concept van menselijke waardigheid en de crisis rondom de vraag in hoeverre dit concept (nog) kan dienen als "*a meaningful point of orientation for human thought and action.*"⁴⁷ Terwijl de laatste decennia aan de ene kant een verbetering op het gebied van menselijke waardigheid laat zien, wijst Robert P. Kraynak ook op de kritiek van sociale critici dat het leven in de samenleving steeds meer voelt als een '*dehumanised world*' door onder meer de invloed van autoritaire staten, de opkomst van nieuwe technologieën, een onttoverde wereld door materialisme en een onpersoonlijke maatschappij waarin de relatie met medeburgers is losgeraakt.⁴⁸ Het is niet lastig om voor te stellen dat deze grote, verschuivende machten ook invloed hebben op een concept als waardigheid, aangezien relativisme en subjectivisme sterk aanwezig zijn in een postmoderne samenleving.

⁴⁶ R. Kendall Soulen en Linda Woodhead, "Introduction: Contextualizing Human Dignity," in *God and Human Dignity*, red. R. Kendall Soulen en Linda Woodhead, 1-24 (Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006), 1.

⁴⁷ Soulen en Woodhead, "Contextualizing Human Dignity," 1.

⁴⁸ Robert P. Kraynak, "Defending Human Dignity: the Challenge of our Times," in *In defense of human dignity: essays for our times*, red. Robert P. Kraynak en Glenn Tinder, 1-9 (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 2003), 2.

Naast de rol van het begrip waardigheid op maatschappelijk niveau en haar verhouding tot sociaal-culturele vraagstukken, vraagt ook het taalveld van waardigheid een verheldering. Waar hebben we het precies over als men een beroep doet op de waardigheid van iemand? Waar wordt naar verwezen? Hoe veranderen betekenissen door het gebruik ervan in verschillende (grammaticale) contexten?

Fraser Watts spreekt in dit opzicht bijvoorbeeld van een 'morele ambivalentie' als het gaat om het gebruik van het begrip menselijke waardigheid. De waardigheid van iemand anders beschermen wordt meestal gezien als iets dat goed is, maar '*standing on your dignity*' heeft een andere toon op moreel gebied.⁴⁹ De werkwoorden die gebruikt worden in relatie tot waardigheid, laten zien dat men tegenwoordig een veelvoud aan betekenissen verbindt aan het begrip waardigheid. Daarom kan men mensen horen spreken over waardigheid die verloren, beschadigd, teruggenomen, gevonden is. Deze vormen van spreken over waardigheid laten grote inhoudelijke verschillen zien, die niet zomaar met elkaar verenigd kunnen worden.

3.2 Betekenissen van waardigheid

Laten we daarom teruggaan naar de vraag die we in het begin van dit hoofdstuk stelden: wat houdt het begrip 'menselijke waardigheid' precies in? Remy Debes beschrijft kernachtig dat menselijke waardigheid meestal refereert naar "*the fundamental moral worth or status supposedly belonging to all persons equally.*"⁵⁰ Hij voegt daar meteen de opmerking aan toe dat deze visie, hoewel zij het fundament vormt van de UVRM, vóór deze tijd niet dezelfde status had, die nu algemeen is.⁵¹ Hoe zijn we, om het met Debes' woorden te spreken, op het punt gekomen dat er een tamelijk universeel begrip is over het gegeven dat er van mensen gezegd moet worden dat ze een 'fundamentele morele waarde' hebben, en dat die op gelijke wijze toebehoort aan alle mensen? Hoewel deze uitspraak van Debes' vanzelfsprekend bekritiseerd moet worden en hij deze uitspraak ook later in zijn introductie nuanceert⁵², is zijn these op zichzelf niet helemaal vreemd. In officiële bronnen die in de Westerse wereld

⁴⁹ Fraser Watts, "Human Dignity: Concepts and Experiences," in *God and Human Dignity*, red. R. Kendall Soulen en Linda Woodhead, 247-262 (Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006), 248.

⁵⁰ Debes, "Introduction," 1.

⁵¹ Ibid, 2-4.

⁵² Ibid., 8.

toonaangevend zijn, wordt vaker gerefereerd naar dit begrip van menswaardigheid.⁵³ De uniformiteit van de UVRM waar Debes op wijst, is echter minder wijdverbreid dan hij doet vermoeden. Zo wijst Michael Rosen op het feit dat waardigheid in de Geneefse Conventies uit 1949 een geheel andere invulling krijgt dan in de UVMR.⁵⁴ Debes heeft echter wel een punt dat de vanzelfsprekendheid van de uniformiteit in morele conceptie van het begrip waardigheid, zoals dit zichtbaar wordt in een document als de UVRM, opmerkelijk is. Zeker als men dit begrip in een historisch overzicht plaatst. Historisch onderzoek naar het begrip waardigheid laat namelijk een gelaagde ontwikkeling zien, waarin waardigheid in verschillende perioden van de geschiedenis waardigheid niet altijd hetzelfde betekende.

3.2.1 Lagen van betekenis

In de literatuur aangaande dit onderwerp worden verschillende beelden gebruikt om aan te geven hoe de verschillende vormen van waardigheid en hun historische wortels geduid kunnen worden.⁵⁵ Frits de Lange noemt het bewust blijven van de complexe geschiedenis van dit begrip als een belangrijke voorwaarde om “*the layered connotations of the concept of human dignity*” te kunnen benaderen.⁵⁶ Hij schetst vier lagen van het begrip waardigheid, die als de verschillende verflagen van een schilderij een volledig beeld geven van de verschillende facetten die dit begrip heeft gekregen. Zijn omschrijving geeft ook enigszins een historisch overzicht en is daarom goed te gebruiken om wat eerste lijnen te schetsen van wat men heeft verstaan onder het begrip waardigheid.

De grondlaag van het schilderij wordt volgens de Lange gevormd door het Duitse woord *Menschenwürde*. Die term, geïntroduceerd door Immanuel Kant,

⁵³ Naast de UVRM kan ook een toespitsing daarvan op de rechten van mensen met een handicap (*disability* in de Engelse versie) gevonden worden, zie: <https://wetten.overheid.nl/BWBV0004045/2016-07-14#>, bekeken op 03-02-2026.

⁵⁴ Rosen, *Dignity*, 58-60.

⁵⁵ Remy Debes gebruikt met een zekere spot het woord ‘*platitudes*’ om verschillende betekenissen van dit woord door de geschiedenis heen aan te duiden, zie: Debes, “Introduction,” Daniel P. Sulmasy onderscheidt drie facetten, namelijk *inherent*, *attributed* en *inflorecent dignity*, zie: Daniel P. Sulmasy, “Dignity and Bioethics: History, Theory, and Selected Applications”, in *Human Dignity and Bioethics*, red. Edmund D. Pellegrino, Adam Schulman, Thomas W. Merrill, President’s Council on Bioethics (U.S.), 469-501 (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009), 470-474.

⁵⁶ De Lange, “The Hermeneutics of Dignity,” 17.

verwijst naar waardigheid als een waardigheid die algemeen geldend is voor ieder mens. De grond van die inherente waardigheid kan bijvoorbeeld bij Kant gevonden worden in autonomie en in de Christelijke traditie in het concept van de *Imago Dei*, het beelddrager Gods zijn. Deze vorm van waardigheid is het fundament waarop de traditie van mensenrechten zich baseren.⁵⁷

Een tweede verflaag, de onderlaag, geeft verder contour aan het schilderij en brengt een horizon aan. De Lange verbindt deze laag aan 'sociale waardigheid'. Deze vorm van waardigheid heeft niet de waardigheid van mensen voor ogen op basis van hun mens-zijn, maar betreft een waardigheid op basis van iemands verdienste. Waardigheid gaat hier om de speciale verdienste die iemand krijgt in een bepaalde context, die hem of haar deze waardigheid toekent. Deze vorm van waardigheid heeft een lange geschiedenis, want zij wordt teruggebracht tot het werk en denken van Cicero, die de Latijnse term *dignitas* gebruikte om aan te geven dat iemand waardigheid verdient of toekomt. Deze waardigheid kan toegekend worden op basis van de rang, status of klasse die iemand heeft. In moderne samenlevingen zien we dat deze vorm van waardigheid eerder wordt ingevuld door de prestaties die iemand heeft bereikt.⁵⁸

De persoonlijke *touch* in het schilderij wordt volgens de Lange ingebracht door wat persoonlijke waardigheid genoemd moet worden. Centraal hierin staat de waardigheid die verbonden wordt aan de identiteit of het karakter van iemand. Waardigheid moet in deze vorm opgevat worden als hetgeen dat iemand onderscheidt van andere mensen, het unieke van mensen, het respect hebben voor iemands eigenheid. Het gaat hier om "*the recognition of the inner freedom with which one commits oneself, accepts responsibilities, and keeps promises.*"⁵⁹ De filosoof Paul Ricoeur wordt door de Lange verbonden aan deze dimensie van waardigheid met zijn nadruk op biografische consistentie als onderdeel van iemands identiteit.⁶⁰

Om het kunstwerk af te ronden, wordt nog een laatste lak aangebracht om het geheel te laten glimmen. Dat beeld gebruikt de Lange om te wijzen op een laatste vorm van waardigheid, namelijk die van de pracht of luister. De waarde van mensen

⁵⁷ De Lange, "The Hermeneutics of Dignity," 17.

⁵⁸ Ibid., 17-18.

⁵⁹ Ibid., 19.

⁶⁰ Ibid., 18-19.

wordt vanuit deze invalshoek juist zichtbaar in het leven van een mens dat op een bepaalde manier schittert. De Lange wijst voor deze vorm van waardigheid naar de middeleeuwse filosoof Boethius, de Griekse traditie van de 'kunst van leven' en de Joodse en Christelijke traditie, waar ethiek en esthetiek een lange traditie van verweving kennen.⁶¹

Waar plaatst de Lange zijn eigen visie op menselijke waardigheid? Hij ziet menselijke waardigheid zowel als 'objectief kenmerk' en als 'subjectieve projectie'.⁶² Hij plaatst zich daarmee op een spectrum van verschillende betekenislagen die door elkaar heen lopen. De visie van de Lange is daarmee niet binnen één van zijn bovenstaande beschrijvingen te vatten. Aan het eind van het hoofdstuk zal ik zijn theorie nog verder toelichten.

3.3 Drie strengen van waardigheid: Killmisters perspectief

Bovenstaande omschrijving helpt zij om beeld te krijgen bij de breedte van het begrip waardigheid. In dit hoofdstuk heb ik toegelicht waarom men spreekt van een conceptuele crisis rondom het begrip waardigheid en zijn een aantal dimensies op de vraag wat het betekent als mensen een beroep doen op waardigheid, verkend. In deze paragraaf wil ik een stapje dieper gaan en aan de hand van het werk van Suzy Killmister een beschrijving geven van de functies die verschillende opvattingen van waardigheid hebben op moreel gebied. Het voornaamste doel is om te beschrijven hoe vanuit haar denken een benadering wordt uitwerkt die voorstelt hoe menselijke waardigheid kan worden opgevat zonder die te funderen op menselijke capaciteiten. Dit is van belang, in aanvulling op de beschrijving van de Lange, omdat zowel de Lange als Killmister op een bepaalde manier op eenzelfde vorm van menselijke waardigheid uitkomen, maar op essentiële punten toch verschillen van elkaar. Dit zal duidelijk worden, nadat we hebben gekeken naar wat Killmister over het begrip waardigheid te zeggen heeft.

Killmister heeft in haar boek *Contours of Dignity* een poging ondernomen om het begrip waardigheid in een theoretisch kader te plaatsen die volgens haar kan helpen in de manier hoe we nadenken over ingewikkelde morele kwesties. Haar doel is het volgende: "to extract the components of each feature capable of doing the moral work dignity is typically called upon to do, and then weave these into a theory of dignity, while

⁶¹ De Lange, "Hermeneutics of Dignity," 19-20.

⁶² De Lange, 14.

leaving aside the elements that are either redundant or counterproductive."⁶³ Het boeiende van haar werk ten opzichte van andere stemmen in dit veld van onderzoek, is dat zij menswaardigheid niet als kern neemt van morele of politieke theorie, maar dat zij vooral op zoek is naar hoe het begrip waardigheid begrepen kan worden en de betekenis en het belang van waardigheid verkend kunnen worden. Haar methode is bovendien van waarde voor dit onderzoek, omdat zij zich scherp afzet tegen een filosofisch concept van waardigheid, dat waardigheid opvat als een '*inner transcendental kernel*', een term die zijn leent van Michael Rosen.⁶⁴ Zij verstaat onder deze '*inner transcendental kernel*': "*something intrinsic to human beings, which gives us inestimable worth and justifies our moral claims.*"⁶⁵ Gezien de probleemstelling van dit onderzoek, kan haar benadering vruchtbaar zijn in het vaststellen hoe waardigheid op basis van een *inner transcendental kernel* geen garantie geeft voor de waardigheid van ieder mens. Voordat we haar filosofische argumentatie zullen bespreken in hoofdstuk drie, zal ik eerst een beschrijving geven van wat zij verstaat onder menswaardigheid.

Killmister maakt net als de Lange gebruik van een systematische onderverdeling om verschillende vormen van waardigheid te onderscheiden.⁶⁶ Waardigheid wordt in het discours van de filosofie en de rechten opgevat als: '*inner worth*', '*elevated status*', '*admirable quality*' en als '*respectful treatment*'.⁶⁷ Deze vier opvattingen (*conceptions*) vormen de basis van waaruit zij haar theorie van waardigheid wil aanvliegen. *Inner worth* heeft sterke raakvlakken met de Lange's beschrijving van *Menschenwürde*. Zowel Kant als de Joods-Christelijke opvatting van de *Imago Dei* worden hier weer onder geschaard. *Elevated status* heeft te maken met de status of het gewicht dat iemand wordt toegekend (*conferred*), en verklaart als opvatting van waardigheid hoe waardigheid weggenomen kan worden, bijvoorbeeld in het geval van marteling en verkrachting. de Lange's beschrijving van waardigheid als *merit* of sociale waardigheid vindt hierin overlap. Waardigheid als *admirable*

⁶³ Killmister, *Contours of Dignity*, 6.

⁶⁴ Zie: Rosen, *Dignity*, 9.

⁶⁵ Killmister, *Contours of Dignity*, 5.

⁶⁶ *Ibid.*, 6-13.

⁶⁷ Killmister maakt voor deze onderverdeling opnieuw gebruik van het werk van Michael Rosen.

quality is een verweving van zowel de persoonlijke waardigheid als de waardigheid die zichtbaar wordt in een vorm van esthetiek van mens-zijn.

Killmister gaat vervolgens een stap verder dan de Lange in haar beschrijving. Zij deelt bovenstaande opvattingen over waardigheid vervolgens onder in drie fenomenen: persoonlijke waardigheid, sociale waardigheid en status waardigheid. Deze drie fenomenen komen voort uit haar analyse dat een opvatting van waardigheid zowel sensitief moet zijn naar de verschillende contexten waarin een beroep op dit begrip wordt gedaan, maar tegelijkertijd ook overeind moet blijven als “coherent en nuttig moreel concept”.⁶⁸ Een theorie van waardigheid moet daarvoor aan twee voorwaarden voldoen: (1) “*it needs to accommodate the core uses to which the concept is put in everyday discourse*”⁶⁹, en (2) ten tweede moet een theorie van waardigheid “*demonstrate what moral work it is capable of.*”⁷⁰ Zij ontwaart drie *desiderata*, een woord dat ze gebruikt om aan te geven dat een theorie van waardigheid een bepaalde opdracht/wens zou moeten vervullen: een respect desideratum, een variabel desideratum en een fragiel desideratum.⁷¹ Het eerste desideratum heeft te maken met het respect dat mensen verdienen, zichtbaar in hoe men aanspraak maakt op de rechten van de mens. Het tweede desideratum verwijst naar waardigheid als een standaard, een kwaliteit die ook kan variëren, sommigen hebben het in overvloed en anderen juist niet. Het laatste desideratum vervult het criterium dat waardigheid soms opgevat wordt als een soort kenmerk waar men beroep op doet bij schending of het verlies van dat kenmerk.⁷²

Killmister neemt zichzelf de taak voor om een theorie van waardigheid te construeren die deze *desiderata* verweeft met elkaar. Zoals ik eerder aangaf, onderscheidt ze drie strengen die samen een geheel vormen. Persoonlijke waardigheid heeft te maken met de normen die iemand zichzelf oplegt, we hebben in dat geval waardigheid “*simply in virtue of taking ourselves to be subject to a certain kind*

⁶⁸ Killmister, *Contours of Dignity*, 13.

⁶⁹ *Ibid.*, 13.

⁷⁰ *Ibid.*, 14.

⁷¹ *Ibid.*, 14-15.

⁷² *Ibid.*, 14-15.

of norms.”⁷³ Daarnaast kan persoonlijke waardigheid ook een variabel component hebben, aangezien we persoonlijk waardig zijn (*dignified*) naar de ‘strengheid’ van onze eigen normen. Hieraan voldoen heeft een verheffend effect. Het niet hooghouden van deze persoonlijke normen, heeft daarentegen schande of vernedering tot gevolg.⁷⁴ Sociale waardigheid heeft te maken met de sociale normen van een bepaalde, willekeurige gemeenschap. Iemands waardigheid hangt in dit geval niet af of je kunt voldoen aan je eigen normen, maar aan de normen van de sociale context/gemeenschap. In het licht van de probleemstelling hoe ook mensen met een verstandelijke beperking waardigheid bezitten, geeft Killmister hier het voorbeeld dat deze vorm van waardigheid ook voor mensen geldt die zichzelf geen persoonlijke waardigheid kunnen toekennen, bijvoorbeeld in het geval van een ernstige verstandelijke beperking. De sociale waardigheid is namelijk gebaseerd op de waardigheid die anderen toekennen. Het niet voldoen aan deze sociale normen kan naast schande en schaamte ook vernedering tot gevolg hebben. De derde streng van waardigheid bestaat uit status waardigheid. Status waardigheid heeft ook te maken met een vorm van waardigheid op basis van respect, maar dan een type respect dat Killmister ‘*recognition respect*’ noemt.⁷⁵ Dit type waardigheid verschilt van persoonlijke en sociale waardigheid in de zin dat deze waardigheid niet wordt toegekend, maar mensen waardigheid bezitten “*insofar as we are entitled to respectful forms of treatment in virtue of our membership in a particular social category.*”⁷⁶ Zij gebruikt hiervoor het beeld van rechter die een bepaalde waardigheid heeft vanwege zijn ambt en status als rechter.

Aangezien we in dit onderzoek de specifiek menselijke waardigheid op het oog hebben, wil ik nu vooral inzichtelijk maken hoe Killmister antwoord geeft op die vraag. Zoals ik al eerder beschreef heeft Killmister weinig op met theorieën van menselijke waardigheid die aanspraak maken op een *inner transcendental kernel*. Zij maakt daarom een andere beweging en plaatst de specifiek menselijke waardigheid binnen de streng van status waardigheid. Dat werkt zij als volgt uit. Menselijke waardigheid, waar bijvoorbeeld een beroep op wordt gedaan als men het heeft over de mensenrechten, moeten we volgens haar verbinden aan de status die we hebben als mensen. De basis waarop mensen die status vervolgens toekomt, is vanwege hun

⁷³ Killmister, *Contours of Dignity*, 24.

⁷⁴ *Ibid.*, 24-25.

⁷⁵ *Ibid.*, 33.

⁷⁶ *Ibid.*, 33.

“*membership in a social category.*”⁷⁷ Deze sociale categorie bepaalt volgens haar wat mens-zijn inhoudt.⁷⁸ Om te begrijpen wat een *social kind* is ten opzichte van een *natural kind*, maakt Killmister weer gebruik van een voorbeeld, dit keer door de analogie met een ouder. Naast het feit dat ‘ouder’ ook als *natural kind* opgevat kan worden door bijvoorbeeld de nadruk te leggen op haar reproductieve rol, krijgt het begrip ‘ouder’ vooral invulling door de kaders die passen bij een *social kind*. Ze beschrijft: “*its boundaries are determined by social norms, formal rules, and institutional practices, rather than natural properties.*”⁷⁹ Onderdeel zijn van deze *social kind*, en de *recognition respect*, die daar passend bij is, moet volgens Killmister dus de fundering zijn van hoe zij het begrip menselijke waardigheid wil opvatten. Daarin maakt zij nog één aanscherping, namelijk dat er verschillende *instantiations* of uitwerkingen zijn van menselijke waardigheid. Immers, elke gemeenschap vormt door haar eigen normen en waarden weer een eigen definitie van wat menselijke waardigheid zou zijn. Er is volgens Killmister echter ook nog zoiets als een *global variant* van menselijke waardigheid, een vorm van menselijke waardigheid die globale impact heeft. Op de vraag hoe die *global human kind* ontstaat of ontstaan is, geeft ze aan dat daar minder haar belangstelling naar uitgaat en zij vooral focust op de vraag wat de inhoud van de normen is met betrekking tot deze vorm van menselijke waardigheid.⁸⁰ Over de inhoud van deze normen stelt ze: “*global human dignity encompasses both the formal rights conferred on individuals in virtue of their being human, and the informal global social norms that have emerged regarding how humans ought to be treated.*”⁸¹ Zij trekt de betekenis van menselijke waardigheid in termen van het horen bij een *global social kind* ook door naar de betekenis van mens-zijn. Ons idee van mens-zijn valt samen met de ideeën over hoe de mens als *social kind* zichzelf definieert en aanschouwt.⁸²

⁷⁷ Killmister, *Contours of Dignity*, 130.

⁷⁸ Ibid., 130.

⁷⁹ Ibid., 130.

⁸⁰ Ibid., 131.

⁸¹ Ibid., 132.

⁸² Ibid., 133.

3.4 Conclusie: overlap en verschil tussen Killmister en de Lange

Met bovenstaande uiteenzetting krijgen we een van de benadering van Killmister en hoe deze wezenlijk verschilt van theorieën over waardigheid die de kern van mens-zijn en menselijke waardigheid funderen in capaciteiten die de mens als mens definiëren. Het theoretisch kader dat zij biedt is verrijkend door haar methode. Zij bouwt een theorie van waardigheid op vanuit een fenomenologische omschrijving van wat zij rond het begrip waardigheid ziet gebeuren in taal, sociale praktijken en mensenrechten. Frits de Lange maakt in zijn poging om de betekenis van waardigheid te verwoorden een aantal stappen die raakvlakken heeft met die van Killmister. Beiden zien de sociale context van mensen als het kader waarin menselijke waardigheid een rol speelt. Bij Killmister bepaalt die sociale context en het feit dat we als mensen horen bij een *social kind* zelfs dat we überhaupt kunnen spreken over het concept menselijke waardigheid. De Lange ziet menselijke waardigheid als “*a relational good that is conceivable only within the interconnectedness of human relationships.*”⁸³ De Lange geeft echter meer aandacht aan het objectieve karakter van menswaardigheid dan Killmister. De betekenis daarvan kan volgens hem niet gereduceerd worden door relativistische opvattingen over menswaardigheid. Menswaardigheid bevindt zich daarom in zijn denken in een spanningsveld; het is volgens de Lange zowel iets objectiefs dat herkend moet worden en het heeft een subjectief element, omdat het ook opgevat moet worden als “*a value that is realized in concrete practices of recognition.*”⁸⁴ Killmister kan en wil die objectieve dimensie minder scherp aanwijzen, aangezien zij vooral een sociaal-constructivistische aanpak voorstelt in haar theorie. Killmister en de Lange vinden overlap in de ethische uitwerking van menswaardigheid, in de manier hoe menswaardigheid herkend en gerespecteerd moet worden. Beiden spreken over *recognition*, het herkennen van de menselijke waarde van elk mens, als de morele verplichting die menswaardigheid van ons vraagt en daarmee liggen beide visies in elkaars verlengde. Enkele vragen worden echter niet helder bij deze auteurs en daarmee maken we in dit onderzoek de stap van het descriptieve naar het normatieve. Een cruciale vraag die de Lange laat liggen is namelijk waar de aard van de ontologische status van de mens die zijn of haar menswaardigheid ‘*reveals*’ (onthult), vandaan gehaald kan worden.⁸⁵ Als iets onthuld kan worden, waar ligt dan de oorsprong van datgeen onthuld kan worden? Bij Killmister zien we iets

⁸³ De Lange, “Hermeneutics of Dignity,” 14.

⁸⁴ Ibid., 16.

⁸⁵ Ibid., 16.

vergelijkbars gebeuren. Zij spreekt over de “*informal global social norms that have emerged regarding how humans ought to be treated.*”⁸⁶ We moeten echter vaststellen dat er een gat is in haar argumentatie rond de vraag wat ervoor heeft gezorgd dat iets kon ontstaan als menswaardigheid. Killmister gaat niet verder dan het benoemen van de fenomenen waarin zichtbaar wordt dat men intuïtief aanvoelt dat mens zijn meer behelst dan een instrumentele rol hebben, een naam bezitten, of dat de dood van een mens betreuenswaardig is.⁸⁷ In het volgende hoofdstuk zullen deze beperkingen verder uitgelicht worden en een normatieve evaluatie krijgen.

⁸⁶ Killmister, *Contours of Dignity*, 132.

⁸⁷ *Ibid.*, 132-133.

4. HEDENDAAGSE THEORIEËN OP WAARDE GESCHAT: EEN NORMATIEVE BESPREKING

4.1 Introductie

Vanuit de vraag ‘hoe de waardigheid van ieder mens gegarandeerd kan worden’, zal nu een meer normatieve bespreking volgen. Als we uitgaan van de morele claim dat menswaardigheid een fundamentele morele waarde is die voor ieder mens moet gelden, in hoeverre lukt het hedendaagse visies dan om deze garantie te funderen in hun theorie van menswaardigheid? En kunnen we ook inzichtelijk krijgen waar dit dan aan ligt? In dit hoofdstuk wil ik een aantal visies bespreken die een theorie van waardigheid voorstellen en waarmee we een breed scala aan invalshoeken belichten. Het is niet mijn doel om een volledige bespreking te geven van hun theorieën; het is mij er vooral om te doen om inzichtelijk te maken waar hun beperkingen liggen ten opzichte van de leidende vraag van dit onderzoek. Vanuit de kritische lens die ik in hoofdstuk 1 samenstelde vanuit mijn eigen ervaring dat er een discrepantie bestaat in het taalgebruik rond de garantie van menswaardigheid en bredere observaties van dit onderzoek tot nu toe dat er een ambiguïteit bestaat aangaande het morele fundament van menselijke waardigheid, wil ik toetsen of deze theorieën in staat zijn om de menswaardigheid van de mensen die ik begeleidde in de gehandicaptenzorg te garanderen. De taak van dit hoofdstuk in de structuur van het onderzoek is om de omslag te maken van een vooral descriptieve benadering naar een normatieve. Het gaat mij immers om het vaststellen of de opvattingen die besproken zijn en constitutief zijn voor het morele gedachtegoed in de Westerse samenleving, daadwerkelijk kunnen bewerkstelligen wat ze in mijn ogen zouden moeten doen.

4.2 Het normatieve karakter van waardigheid

Voordat we concrete theorieën zullen bespreken en evalueren, wil ik eerst nog verduidelijken waar het normatieve karakter van het concept menswaardigheid op doelt en ook hoe deze zichtbaar wordt. De vooronderstellingen van dit onderzoek en de problematisering van ambiguïteit rondom menswaardigheid, vragen erom scherp te hebben waarom normativiteit een rol speelt in dit debat. Of menswaardigheid nu te maken heeft met de waarheid van iemands identiteit, zoals George Kateb betoogt,⁸⁸ of het concept van menswaardigheid onderverdeeld wordt in een relatieve

⁸⁸ George Kateb, *Human Dignity* (Cambridge, MA / London, UK: Harvard University Press), 10.

en absolute dimensie⁸⁹; het is een terugkerend element in dit veld van onderzoek dat het gaat om een existentieel begrip. Vrijwel iedere poging om menswaardigheid uit te drukken, valt terug op het gegeven dat ‘het’ er is en we ermee te doen hebben als onderdeel van het bestaan in deze werkelijkheid. Deze dimensie raakt daarmee aan de studie binnen de filosofie naar absolute en relatieve waarden, aangezien binnen de ethiek hier ook andere keuzes in worden gemaakt. Die verkenning valt niet binnen de reikwijdte van dit onderzoek, maar raakt wel aan de kern van de thematiek.

De schets van het ambigue karakter van het begrip menswaardigheid in dit onderzoek laat volgens mij ook op twee andere manieren zien hoe haar normatieve karakter gestalte krijgt, namelijk door haar performatieve en constitutieve functie. Opnieuw wend ik mij tot de Lange, die erop wijst dat het spreken over menswaardigheid een sterke performatieve functie heeft, omdat de retoriek van dit begrip volgens hem iets voor elkaar wil krijgen. Hij stelt: “*it aims at bringing something about.*”⁹⁰ Hij ontwaart deze retoriek in het discours van rechten en het discours van opbloeien. Bij de eerste vormt menswaardigheid bijvoorbeeld de grond van het spreken over mensenrechten en bij de tweede is menswaardigheid verbonden aan het streven naar individuele vrijheid en het geluk van mensen. Het eerste discours heeft een sterk politieke inkleuring met een nadruk op de rechten die we hebben als mensen en het tweede is vaak verbonden aan de zorg voor mensen met een nadruk op empathie en compassie.⁹¹ Wat deze tweedeling in mijn optiek laat zien, is het feit dat het begrip menswaardigheid in beide discourses invulling geeft aan wat mensen als waardevol zouden moeten beschouwen. De invulling van menswaardigheid is nauw verbonden met wat in beide discourses wordt voorgesteld als een leven dat waarde heeft, en daarmee brengt het een norm in waar men aan moet voldoen of waar men naar moet streven. De ethische uitwerking is verschillend, maar wat men in beide discourses beschouwt als menswaardig, bepaalt hoe men denkt en zou moeten handelen. Daarom spreekt de Lange van haar performatieve functie. Het gebruik van het begrip *an sich* en de vorm die dit krijgt, verraadt het normatieve kader van de persoon die zich bedient van dit begrip. Een beroep doen op menswaardigheid is daarmee nooit onschuldig; het vraagt ook om moreel te handelen naar de normen die het stelt.

⁸⁹ Fraser Watts, “Human Dignity: Concepts and Experiences,” 249.

⁹⁰ De Lange, “Hermeneutics of Dignity,” 11.

⁹¹ De Lange, 11-13.

De constitutieve functie vinden we terug bij zowel de Lange als bij Killmister. De theorie van *performative speech act* verklaart volgens de Lange namelijk dat het gebruik van het begrip menswaardigheid iets creëert: “*it creates the reality it refers to.*”⁹² Die notie verklaart waarin de probleemstelling van dit onderzoek haar urgentie en relevantie vindt. Als we het begrip menswaardigheid inderdaad als een *performative speech act* beschouwen dan draagt elk gebruik van het begrip menswaardigheid ook bij aan haar betekenis. Dat betekent dus ook dat, elke keer dat er een beroep wordt gedaan op menswaardigheid men zich bewust moet zijn van de morele consequenties die dat heeft. In het geval van de visie van Triple-C concludeerde ik dat op dit vlak een ambivalentie optrad. Enerzijds spreken over de menswaardigheid van ieder mens en tegelijkertijd menswaardigheid willen bevorderen sluiten elkaar uit. De ethische spanning die dit oplevert, kunnen we verklaren met de notie van *looping effects* die Killmister toepast op de classificatie van mens-zijn.⁹³ Net zoals we eerder zagen dat de *social model* van beperking gebruik maakt van het werk van Ian Hacking, zo zien we dat ook Killmister haar begrip van *social kinds* uitlegt aan de hand van zijn theorie over ‘*interactive kinds*’. Met *interactive kinds* (Hacking geeft aan dat het fenomeen van *looping effects* en *interactive kinds* hetzelfde is)⁹⁴ bedoelt Hacking dat mensen vanuit hun vermogen om reflectief en zelfbewust te zijn, hun eigen classificatie kunnen beoordelen en die kunnen aanpassen.⁹⁵ Killmister brengt deze notie in om uit te leggen dat de classificaties, waaronder ook mens-zijn valt, steeds onderhevig zijn aan effecten die normatieve implicaties hebben. Volgens mij kan in de dynamiek tussen de classificatie van mens-zijn en de classificatie van het begrip menswaardigheid ook zo’n *looping effect* geobserveerd worden. De ene classificatie heeft invloed en bepaalt de theorievorming van de andere classificatie. De constatering daarvan is van belang om de normatieve invloed op elkaar te registreren en daarmee haar normatieve effect. Ik wil daarmee niet meteen zeggen dat de fundering van menswaardigheid gestoeld moet worden op een sociaal-constructivistische benadering, maar de observatie dat het normatieve effect van *interactive kinds* wél invloed heeft op de manier hoe het verstaan van menswaardigheid vorm krijgt in de Westerse samenleving, kan naast elkaar bestaan.

⁹² De Lange, “Hermeneutics of Dignity,” 10.

⁹³ Killmister, *Contours of Dignity*, 146.

⁹⁴ Hacking, *The Social Construction of What?*, 59.

⁹⁵ Hacking, 104-105.

4.3 Kritiek op twee sporen van denken over menswaardigheid

De nadruk op het moreel normatieve aspect van het begrip menswaardigheid brengt ons bij een evaluatie van visies binnen dit veld van onderzoek. Het morele aspect van het begrip menswaardigheid geeft namelijk aan dat het ertoe doet hoe wij onze theorievorming gestalte geven, omdat zij indringende ethische implicaties heeft. In het volgende gedeelte wil ik deze verschillende theorieën van menswaardigheid vooral toetsen aan hun vermogen om de menselijke waardigheid van ieder mens te garanderen. Eerst wil ik daarvoor een tweetal denkers bespreken die zich op verschillende manieren baseren vanuit eenzelfde grondgedachte. Dat is dat menselijke waardigheid onlosmakelijk verbonden is met een soort ‘capaciteit’ die we in de mens kunnen lokaliseren. Het tweede spoor dat geëvalueerd wordt is de *social kinds* benadering en daarvoor komen we terug bij Killmister.

4.3.1 Daniel P. Sulmasy en ‘natural kinds’

Bij de Rooms-Katholieke denker Daniel P. Sulmasy kunnen we een visie op menswaardigheid vinden vanuit biomedisch perspectief. Sulmasy schaaft mens-zijn en menswaardigheid onder in het begrip *natural kinds*. Aangezien we onderdeel uitmaken van de soort mens als *natural kind* heeft ieder mens intrinsieke waardigheid. Volgens Sulmasy moeten we intrinsieke waardigheid begrijpen als: “*the intrinsic value of entities that are members of a natural kind that is, as a kind, capable of language, rationality, love, free will, moral agency, creativity, aesthetic sensibility, and an ability to grasp the finite and the infinite.*”⁹⁶ Als antwoord op de vraag hoe iemand binnen deze categorie van mens-zijn valt, in het geval je niet voldoet aan één van deze capaciteiten, geeft Sulmasy aan dat iemand onderdeel is van de *natural kind* ‘mens’ in het geval je voldoet aan de kenmerken die als *kind* deze capaciteiten heeft.⁹⁷ Op praktisch niveau kan deze uitleg wel werken; Sulmasy geeft het voorbeeld van een patiënt in het ziekenhuis, die in coma ligt. Vanwege de afwezigheid van bewustzijn, wordt deze persoon niet opeens niet meer als persoon gezien.⁹⁸ Deze visie wordt echter problematisch als men de ethische complicaties hiervan voorstelt. Als, in het geval van een persoon met een ernstige verstandelijk beperking, diens intrinsieke waarde bestaat in de waarde die eigenlijk pas echt bij anderen gevonden wordt en die persoon alleen toekomt op grond van jouw mens-zijn (waar die

⁹⁶ Sulmasy, “Dignity and Bioethics: History, Theory, and Selected Applications,” 477.

⁹⁷ Ibid., 477-478.

⁹⁸ Ibid., 478.

persoon dus zelf niet aan kan voldoen), in hoeverre kunnen we dan eigenlijk wel spreken over intrinsieke waarde? Bovendien kan de vraag gesteld worden of deze vorm van intrinsieke waardigheid wel voldoet als je niet aan de morele verplichtingen kunt toekomen die Sulmasy deduceert uit zijn opvatting, aangezien *moral agency* één van de capaciteiten is die hoort bij de mens als *natural kind*.⁹⁹ Waarom moeten we stellen dat deze visie op menselijke waardigheid als inherente waarde van de mens als *natural kind* niet voldoet aan het criterium om de waardigheid van ieder mens te garanderen? Killmister geeft hiervoor twee argumenten. Zij stelt dat er geen logica te vinden is in de reden waarom de ene persoon op een bepaalde manier behandeld moet worden vanwege zijn of haar rationaliteit, en een andere op dezelfde manier, omdat die persoon deelt in het mens-zijn van de ander.¹⁰⁰ Hiervan zou ik zeggen dat vooral de discrepantie onbevredigend is tussen wat de waarde voor de een bepaalt en de waarde van de ander. Als een beroep gedaan moet worden op de menswaardigheid van de gehele mensheid om jouw menswaardigheid te garanderen, dan wordt jouw particuliere mens-zijn geen waarde gegeven. Als sommige mensen alleen waarde hebben in hun mens-zijn, en niet in hun persoon-zijn, dan functioneert menswaardigheid dus alleen op mens-niveau en niet op persoons-niveau. Die toespitsing zal in het volgende hoofdstuk verder uitgewerkt worden. Het tweede argument draait bij Killmister om het vervullen van de *desiderata*, die we al eerder in dit onderzoek hebben beschreven. De argumentatie van Sulmasy krijgt volgens haar niet scherp hoe we de taal en het beroep doen op menswaardigheid moeten begrijpen als deze geschonden of verloren wordt.¹⁰¹ In de bespreking van Killmister wil ik aantonen hoe zij hierin een foutieve voorstelling maakt van het morele werk dat menswaardigheid behoort te doen op basis van haar sociaal-constructivistische aanpak. Concluderend: Sulmasy's benadering kan geen bevredigend antwoord geven op de vraag of zijn visie op menswaardigheid deze kan garanderen voor elk mens, omdat de basis van garantie vooral een ethisch trucje lijkt te zijn en hierdoor niet voorkomen kan worden dat menswaardigheid in een bepaalde schaalverdeling komt. Als sommige mensen hun menselijke waardigheid in volle zin kunnen laten zien (*i.e.* toekomen aan de capaciteiten die horen bij de *natural kind* 'mens'), en anderen alleen maar menselijke waardigheid bezitten door hun potentie, dan wordt al duidelijk door de manier dat ik woorden als 'volle zin' en 'alleen maar' kan toepassen, dat deze vorm van menswaardigheid geen gelijke vorm van menswaardigheid voor ieder mens kan

⁹⁹ Sulmasy, "Dignity and Bioethics: History, Theory, and Selected Applications," 482-483.

¹⁰⁰ Killmister, *Contours of Dignity*, 18-19.

¹⁰¹ Killmister, 19.

garanderen. Als de menswaardigheid van mensen niet gelijk is, dan ondermijnt dit precies wat ‘inherente waardigheid’ van mensen volgens Sulmasy moet uitwerken, aangezien het daarmee bijvoorbeeld niet meer het fundament voor mensenrechten en gezondheidszorg kan zijn.¹⁰²

4.3.2 Peter Singer en de evaluatie van het mensenleven

Het vraagstuk rondom menselijke waardigheid raakt aan verschillende morele kwesties en met het gedachtegoed van ethicus Peter Singer zien we hoe menselijke waardigheid ook de terreinen van dierenrechten en het vraagstuk van abortus en euthanasie betreft. In de inleiding werd Singer al aangehaald als een voorstander van *infanticide*. Zijn gedachtegoed van het *preference utilitarianism* zet zich scherp af tegen het idee dat menselijke waardigheid een inherente kwaliteit of waarde is van de mens op grond van mens-zijn op zich. Singer bekritiseert bovendien het idee van *speciesism* als fundering voor menselijke waardigheid en mensenrechten.¹⁰³ Hoewel zijn ethische implicaties bij voorbaat de suggestie wekken dat hij de waardigheid van ieder mens niet kan garanderen, is het wel de moeite waard waarom hij dat niet wil. Hoe functioneert menselijke waardigheid dan wél in zijn denken? In zijn *Practical Ethics* legt Singer aan de hand van het verschil tussen mens-zijn en persoon-zijn uit hoe hij morele waarde toekent aan ‘*persons*’, als rationele en zelfbewuste wezens, en niet op dezelfde wijze aan mens-zijn in de zin dat iemand behoort tot de soort mens.¹⁰⁴ Het wordt duidelijk bij Singer dat menselijke waardigheid geen substantieel begrip is, maar de waarde van mensen hooguit in utilitaristische termen kan worden uitgedrukt. Kan de waardigheid van ieder mens gegarandeerd worden? Heeft de mens met een ernstig verstandelijke beperking recht tot leven bij Singer? Zijn filosofie geeft een andere richting aan waarbij hij weg wil blijven bij de gevaren van *speciesism*, ruimte geeft aan de waardering van ander leven op de aarde, maar op ethisch vlak grote gevolgen heeft: zeker voor de bescherming van de kwetsbaren van de samenleving. In zijn artikel ‘*Speciesism and Moral Status*’, waarin hij zijn standpunt met betrekking tot de status van mensen met een ernstige verstandelijke beperking vergelijkt met de waarde die we dieren toekennen, stelt Singer de indringende vraag: “*Can we justify attributing equal value to all human lives, while at the same time attributing*

¹⁰² Sulmasy, “Dignity and Bioethics: History, Theory, and Selected Applications,” 484-487.

¹⁰³ In tegenstelling tot bijvoorbeeld Sulmasy en George Kateb.

¹⁰⁴ Peter Singer, *Practical Ethics*, 3^{de} ed. (Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2011), 74-75.

to human life a value that is superior to all animal life?"¹⁰⁵ Zijn antwoord is nee, vanwege een aantal redenen.¹⁰⁶ Hij verzet zich allereerst tegen elke visie die menselijke waardigheid baseert op religieuze gronden zoals de notie van de *Imago Dei*. Daarin getuigt hij van zijn seculier wereldbeeld, die ook haar beperkingen kent. Enkel stellen dat staat en religie gescheiden moeten blijven, geeft geen overtuigend argument dat deze noties toch een fenomenologische verdieping zouden kunnen krijgen. De conceptuele aannames die Singer heeft, doen wellicht geen recht aan het feit dat in deze noties ook vanuit seculier oogpunt iets te zeggen valt. Noties als de 'gegevenheid van het leven' krijgt namelijk ook in seculiere benaderingen aandacht.¹⁰⁷ Singer geeft verder aan dat *speciesism* volgens hem ook geen goede fundering is, aangezien biologische kenmerken volgens Singer geen gegronde superieure status geven. Met het oog op mensen met een ernstige verstandelijke beperking voegt hij ook nog toe dat het te betwijfelen is in hoeverre zij overeenkomst hebben met de rest van de mensheid. De overtuiging dat alleen mensen inherente waardigheid hebben, verwerpt Singer op basis van het argument dat er volgens hem geen goede reden gevonden kan worden om de mens als superieur te beschouwen boven andere vormen van leven. Als het cognitieve vermogen van de mens of haar zelfbewustzijn wel als uitgangspunten worden genomen, in navolging van een Kantiaanse ethiek, dan moet alsnog geconcludeerd worden dat mensen met een ernstige verstandelijke beperking niet onder de term mens zouden vallen.¹⁰⁸ Vanuit het idee dat er waarde is in capaciteiten als '*rationality, self-consciousness, awareness, autonomy, pleasure, pain*', moet hij de conclusie maken dat dit bij een pasgeboren leven in vele maten mindere aanwezigheid is dan bijvoorbeeld het geval is bij varkens en kippen die, zo stelt hij, men gewoon is om te eten.¹⁰⁹

Singer eindigt zijn betoog met de conclusie dat hij de volgende noties wil uitdagen: "*that species membership is crucial to moral status, and that all human life is of*

¹⁰⁵ Peter Singer, "Speciesism and Moral Status," *Metaphilosophy* v40 n3-4 (July 2009): 571.

¹⁰⁶ Singer, "Speciesism and Moral Status," 571-574.

¹⁰⁷ Zie hiervoor K. E. Løgstrup, *The Ethical Demand*, trans. Bjørn Rabjerg and Robert Stern (Oxford: Oxford University Press, 2020). Hierbij moet genoemd worden dat er debat is of Løgstrups benadering wel als strikt seculier gezien kan worden.

¹⁰⁸ Singer, "Speciesism and Moral Status," 574.

¹⁰⁹ Peter Singer, *Practical Ethics*, 135-136.

equal value."¹¹⁰ Dat hij zich hiermee een duidelijke tegenstander toont van elke ethiek en antropologie die de waardigheid van ieder mens wil garanderen, is duidelijk. De kritiek die hij geeft op het *speciesism* heeft tegelijkertijd een solide basis, aangezien hij vanuit de vergelijking met de status en waarde van dieren het terechte punt aanwijst dat de status van de mensheid geen gegeven kan zijn als deze niet gefundeerd kan worden en we die hypocrisie wél ethisch moeten doordenken. Voordat we in hoofdstuk vier een theologisch-antropologisch perspectief inbrengen die daar wel toe in staat is, zullen we eerst nog kijken naar de benadering van Killmister.

4.3.3 De *social kinds* benadering van Suzy Killmister

In de benadering van Killmister hebben we kennis gemaakt met een visie op menselijke waardigheid die weg probeert te blijven bij het baseren van mens-zijn en menselijke waardigheid op basis van capaciteiten bij een mens, maar die toch wil vasthouden aan het begrip menswaardigheid. In hoeverre lukt het deze benadering om te garanderen dat ieder mens menswaardigheid bezit? Zoals al eerder beschreven is, gebruikt zij het concept van *social kinds* om te verduidelijken dat menselijke waardigheid een bepaalde status omvat die de mens toekomt in de vorm van *recognition respect*. De mensheid is daarbij niet zomaar een *social kind*; ze moet gezien worden als een *global social kind* die het begrip menswaardigheid globale reikwijdte en status geeft. Met de mens als *interactive kind* verklaart Killmister hoe ons mens-zijn en onze menswaardigheid deelt wordt van ons zelfbegrip als *global social kind*. Die notie van de mens als *interactive kind* heeft als gevolg voor haar begrip van de relatie tussen mensenrechten en menswaardigheid dat ons begrip van menswaardigheid hierdoor wordt gevormd, maar menswaardigheid zelf ook het fundament wordt voor mensenrechten door haar dialectische functie: het begrip menswaardigheid geeft ook een 'standpunt' van waaruit we kritisch kunnen kijken naar de mensenrechten.¹¹¹ Wat brengt deze benadering in deze bespreking van hedendaagse visie, en waar liggen ook hier beperkingen? Terwijl Killmister de *inner transcendent kernel* visie probeert te vermijden, vervalt ook zij in een soort milde vorm van *speciesism* die ik hier de *global social recognition* visie zal noemen. Killmister ziet menswaardigheid als een vorm van respect door het herkennen van de waarde die de globale mensheid in haar sociale praktijken en omgangsvormen aan elkaar geeft en bij herkent. De zwaktes van deze visie lijken op dezelfde zwakte waar zij op

¹¹⁰ Singer, "Speciesism and Moral Status," 581.

¹¹¹ Killmister, *Contours of Dignity*, 147.

afgeeft als zij haar kritiek formuleert op de *inner transcendent kernel*. Killmister wil niks weten van een intrinsieke waardigheid als *kernel*, maar ontkomt er met haar visie ook niet aan dat vanuit een sociaal-constructivistische insteek 'iets' herkent wordt waardoor men elkaar als leden van de *social kind* herkent. Daarin herkent zij haar overeenkomst met de *inner kernel* ook zelf.¹¹² De status op welke grond wij mens genoemd moeten worden vervolgens niet in een inherente eigenschap of capaciteit gezien worden, maar op grond van onze status behorend bij een sociale categorie. Dat roept echter de vraag op welke grond die sociale categorie de menselijke status bepaalt en vormt. En hoewel ze daarbij hoopt te voorkomen dat de meest kwetsbaren niet voldoen aan de juiste eigenschappen, is ook bij haar een gevaar dat de sociale categorie kan bepalen dat sommigen de status van mens-zijn niet toekomt. Ze schrijft: "*it is our collective recognition of the status of the human that maintains it.*"¹¹³ Op dit punt ligt de beperking van deze visie, want die *collective recognition* kan veranderen zoals meerdere perioden in de wereldgeschiedenis hebben laten zien. We hoeven maar te denken aan Nazi-Duitsland en de verschrikkelijke praktijken die zich daar voordeden. Killmister noemt enkel dat dehumaniserende krachten invloed kunnen uitoefenen, maar geeft in haar werk te weinig rekenschap af van het feit dat de menswaardigheid van ieder mens een afhankelijk gegeven is. Hoewel Killmister haar visie van menswaardigheid een sterk fundament geeft met de UVMR en institutionele instanties die daarover waken, kan ook zij de menswaardigheid van ieder mens en onder elke omstandigheid, lokaal en historisch, niet garanderen.

¹¹² Killmister, *Contours of Dignity*, 129.

¹¹³ *Ibid.*, 137.

5. EEN THEORIE VAN WAARDIGHEID VANUIT HET RELATIONELE MODEL VAN HANS REINDERS

5.1 Een ander perspectief

In dit laatste hoofdstuk wil ik de figuurlijke wandeltochten door het landschap van menswaardigheid bij elkaar brengen en wijzen naar een gids die een antwoord kan bieden op de probleemstelling van dit onderzoek. In het boek *Receiving the Gift of Friendship* vinden we een antwoord op de vraag hoe de menswaardigheid van ieder mens gegarandeerd kan worden door deze te funderen in een theologische antropologie. Hoewel er tot dusver geen expliciet christelijke stemmen zijn ingebracht¹¹⁴ heeft juist het theologisch werk van Hans Reinders goede papieren voor een evaluatie van de theorieën die eerder besproken zijn en het bieden van een bevredigend antwoord op de fundamentele vraag naar de grond van menswaardigheid. Dit hoofdstuk is als volgt opgebouwd. Eerst zal ik Reinders' aanleiding voor zijn benadering beschrijven.¹¹⁵ Daarna zal ik zijn kritiek op de leidende theorieën en gedachten in de Westerse context rondom beperking bespreken en in zijn argumentatie ook aanknopingspunten aanwijzen in mijn bevindingen tot dusver. Vervolgens zal ik de theologisch-antropologische visie van Reinders schetsen op een theorie van mens-zijn en waardigheid, waarin ook mensen met een ernstige verstandelijke beperking gelijkwaardig zijn aan andere mensen. Vanuit die fundering wil ik hem het gesprek laten aangaan met de visies die in het vorige hoofdstuk geëvalueerd zijn.

5.2 Kelly

Zoals velen die schrijven in het veld van *disability studies*¹¹⁶, haalt Reinders zijn inspiratie en aanleiding tot reflectie op de structuur en betekenis van onze

¹¹⁴ Hier moet uiteraard gezegd worden dat Frits de Lange theoloog is en Daniel Sulmasy vanuit zijn Rooms-Katholieke achtergrond schrijft. In beide werken over menswaardigheid plaatsen zij die waardigheid echter niet in een specifiek theologisch paradigma.

¹¹⁵ In dit onderzoek volg ik een vergelijkbare argumentatie in de structuur van mijn opbouw. Hoewel mijn eigen startpunt biografisch is en ik andere gesprekspartners heb benaderd, ben ik Reinders schatplichtig voor de vorm van onderzoek die hij in zijn boek *Receiving the Gift of Friendship* schetst.

¹¹⁶ Auteurs die bijvoorbeeld genoemd kunnen worden (en dit vanuit theologisch perspectief doen), zijn: Brian Brock, *Wondrously Wounded: Theology, Disability, and the Body of Christ* (Waco, TX:

werkelijkheid vanuit zijn eigen ervaring.¹¹⁷ In zijn geval is dat de tijd die hij doorbracht in een woongroep voor mensen met een ernstige verstandelijke beperking waar hij een jonge vrouw leerde kennen die daar woonde, genaamd: Kelly. Door middel van zijn contact met haar en de observaties die hij maakt met betrekking tot het taalgebruik dat haar begeleiders gebruikten, kwam Reinders tot de conclusie dat het Westerse paradigma van *“living a truly human life depends on the quality of agency,”*¹¹⁸ niet van toepassing was op een persoon als Kelly. Als persoon met een ernstige verstandelijke beperking kon zij heel veel niet wat voor een gemiddeld persoon vanzelfsprekend is. Zo had zij bijvoorbeeld maar beperkte hersencapaciteit en kon zij daardoor geen emoties tonen zoals de meeste mensen. Toch spraken haar begeleiders over haar alsof zij ‘verdrietig’ was of juist een ‘goede dag’ had. Door de vele voorbeelden waarin Reinders zag dat begeleiders Kelly en anderen in de eerste plaats gewoon als mens zagen en hen ook zo behandelden. Terwijl deze mensen op geen enkele manier voldeden aan de *“most cherished beliefs of our modern culture,”*¹¹⁹ aangaande de idealen en fundering wat het betekent om mens te zijn, voelde Reinders zich genoodzaakt om de claim dat ook mensen als Kelly ‘gewoon’ mens zijn, begrijpelijk te maken. Bij Reinders komt door deze *thick description*¹²⁰ van mensen met een ernstig verstandelijke beperking de indringende vraag op hoe de ervaring dat hij en anderen deze mensen herkenden en erkenden als volwaardige mensen, gerechtvaardigd kon worden. Voor Reinders staat de menswaardigheid van mensen ter discussie als niet elk mens als volledig en volwaardig mens gezien kan worden. Daarom kunnen we het concept menswaardigheid bij Reinders samen laten vallen met zijn invulling van wat hij onder mens-zijn en menselijkheid verstaat.¹²¹

Baylor University Press, 2019) en Timothy J. Basselin, *Flannery O’Connor: Writing a Theology of Disabled Humanity* (Waco, TX: Baylor University Press, 2013); Amos Yong, *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity* (Waco, TX: Baylor University Press, 2007).

¹¹⁷ Zie: Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 19-24.

¹¹⁸ Reinders, 20.

¹¹⁹ *Ibid.*, 24.

¹²⁰ Een antropologische methode van kwalitatief onderzoek naar menselijk gedrag en sociale praktijken, waarin een gedetailleerde en gecontextualiseerde beschrijving bijdraagt aan het begrijpen van de gelaagde betekenis van culturele normen en waarden, emoties, symbolen en intenties.

¹²¹ Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 11. Reinders stelt: *“If human beings with profound intellectual disabilities are to be dignified, then the ground of their dignity cannot be found in human agency.”*

5.3 Kritiek op het hiërarchisch model van beperking

Reinders analyseert vervolgens hoe het moderne, Westerse conceptuele denken over mens-zijn zich heeft ontwikkeld tot een paradigma met een sterk culturele en sociale hiërarchie.¹²² Puttend uit sociologisch onderzoek, het in kaart brengen van de ontwikkeling binnen de *disability-rights movement* en de observatie dat mensen met een beperking een 'lagere' plek in de samenleving hebben, noemt hij twee vooronderstellingen in de argumentatie van zijn onderzoek. De eerste zoomt in op zijn observatie dat "*the hierarchy of disability reflects the hierarchy of moral values in our culture*"¹²³ en de tweede trekt deze vooronderstelling breder door te stellen dat "*this hierarchy of moral values reflects a basic assumption about our human nature, namely, that selfhood and purposive agency are crucial to what makes our lives human in the first place.*"¹²⁴ Het is Reinders' doel om een verantwoording te ontwikkelen over onze menselijkheid waarin beperking (*disability*) in welke mate ook, geen deel uitmaakt van de vraag waaruit of waarin onze menselijkheid bestaat.¹²⁵ Dit beoogde doel heeft sterke overlap met de hoofdvraag van dit onderzoek en dat is de reden dat de argumentatie (en zijn resultaten) nuttig zijn voor het betoog van dit onderzoek. Hier hoeft (en kan) geen volledig overzicht gegeven te worden van de visies en gedachten die hij tegenkomt en evalueert. Waar ik vooral aandacht aan wil geven zijn een aantal belangrijke concepten die hij tegenkomt in de cultuur, theologie en geschiedenis, die bepalend zijn voor het hiërarchische model van morele waarden waar het ook (ontwikkelingen van) visies op menswaardigheid betreft.

5.3.1 Social model of disability

Reinders start zijn kritiek door te beschrijven hoe in de *social model of disability* een onderliggend ethisch raamwerk zichtbaar wordt dat de inclusie van mensen met een beperking afhankelijk maakt van "*their capacity for self-representation and self-*

Hieruit volgt de logische connectie tussen wat Reinders '*truly human being*' noemt en menselijke waardigheid.

¹²² Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 24-27.

¹²³ *Ibid.*, 27.

¹²⁴ *Ibid.*, 27.

¹²⁵ *Ibid.*, 31-32.

affirmation."¹²⁶ Een voorbeeld dat Reinders noemt is de opkomst van de beweging die stelt dat mensen met een beperking zich moeten vereenzelvigen met hun beperking en daarin hun identiteit vinden.¹²⁷ De consequentie hiervan is dat het een versterkend effect heeft op het denken over onze menselijkheid dat gebaseerd is op onze capaciteit van zelfreflectie en het idee dat onze menselijke natuur samenvalt met de mogelijkheid om zelf keuzes te kunnen maken.¹²⁸ De fundamentele manier van redeneren die volgens Reinders schuil gaat achter het sociaal-constructivisme (waar de *social model of disability* onderdeel van is), is de visie dat "*every human being is destined to determine his or her own existence.*"¹²⁹ De menselijke natuur wordt daardoor bepaald door de vrijheid om wie wij zijn te vormen door onze eigen zelfidentificatie.¹³⁰ Reinders herkent daarin hetzelfde probleem als waar de sociaal-constructivisten zich tegen afzetten, namelijk het essentialisme, de visie dat onze ontologische status wordt bepaald door kenmerken en capaciteiten. In het sociaal-constructivistische model wordt namelijk de visie uitgedragen dat ons bestaan wordt bepaald door onszelf. Als bij iemand die relatie tot 'zelf' echter fundamenteel aangetast is, zoals in het geval bij mensen met een ernstige verstandelijke beperking, dan levert dat een probleem op. Van deze mensen moet dan in ieder geval gezegd worden dat hun relatie tot wat mens-zijn betekent, anders is dan bij mensen die wel de capaciteit hebben tot zelfrealisatie en zelfidentificatie.¹³¹

5.3.2 Rooms-Katholieke moraaltheologie

Een andere toonaangevende manier van denken vindt Reinders in Rooms-Katholieke hoek. In de traditionele lijn van denken heeft deze vorm van moreel denken altijd de menselijkheid van ieder mens geprobeerd te waarborgen. Als mens gezien worden vindt in dit denken haar grond in haar *genesis*: mensen worden biologisch gezien als mens geboren en daarin vindt ze haar ontologische status. Het

¹²⁶ Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 85.

¹²⁷ *Ibid.*, 63-64.

¹²⁸ *Ibid.*, 85.

¹²⁹ *Ibid.*, 86.

¹³⁰ *Ibid.*, 86.

¹³¹ *Ibid.*, 86-87.

concept van *Imago Dei* sluit hier nauw bij aan. De Rooms-Katholieke doctrine van mens-zijn raakt echter ook aan de notie dat mensen een *telos* (doel/eind) hebben, die de betekenis van mens-zijn plaatst in “*the development and proper use of the powers of intellect and will. That is, human beings attain their true nature only by developing their innate capacities.*”¹³² Reinders stelt daarom dat de leer van de Rooms-Katholieke theologie zich bevindt op het spectrum tussen de twee polen van *genesis* en *telos*. Mens-zijn wordt in de Rooms-Katholieke leer zowel bepaald door de potentie van mens-zijn als door haar actualisatie, het delen in de *human good* en het vervullen van het doel van het menselijk leven, de “*perfection of our natural capacities*”.¹³³ Reinders concludeert daarom dat de Rooms-Katholieke visie niet in staat is om de menselijkheid van iemand als Kelly te garanderen, aangezien Kelly “*does not qualify the individual substance that she is, not even in terms of its potentiality,*”¹³⁴ en zij ook niet in staat is om enige kans te maken op het vervullen van haar bestemming, gezien vanuit het *telos* perspectief. De menselijke natuur vanuit dit laatste perspectief kan alleen benoemd worden als defect, en juist die manier van denken evalueert Reinders als schadelijk voor het in stand houden van de menselijkheid van ieder mens.¹³⁵

5.3.3 Het menselijk doel om op te bloeien

Een laatste perspectief die ik wil bespreken uit Reinders’ bespreking van perspectieven die het concept menswaardigheid problematiseren, concentreert zich op het vraagstuk naar het doel van mens-zijn (*final end*). Het draait hierin om de vraag of er een *ultimate good* van mens-zijn gedetecteerd kan worden. Reinders ziet vooral een discrepantie optreden aangaande het feit dat als mens-zijn afhankelijk is van het delen in het goede leven, dit concept alleen universeel kan zijn als het niet afhankelijk is van de capaciteiten die nodig zijn om deze deel te hebben hieraan.¹³⁶ Dat is de reden dat de benadering van de beweging van de *disability rights* er niet in slaagt om deze volledig toegankelijk te maken, omdat het voortbouwt op het

¹³² Reinders, *The Gift of Friendship*, 92.

¹³³ *Ibid.*, 119.

¹³⁴ *Ibid.*, 119.

¹³⁵ *Ibid.*, 118.

¹³⁶ *Ibid.*, 153.

principe dat het goede leven bestaat uit het zelf kunnen claimen van dat leven.¹³⁷ In het geval van mensen met een ernstig verstandelijke beperking is dat principe problematisch. Ook met betrekking tot een *ethics of access*, een ethiek die het verminderen van de mogelijkheden tot beperking beoogt, ziet Reinders het gevaar opdoemen dat dit in de kern gebaseerd wordt op de mogelijkheid om iets wél te kunnen. Daarin ziet Reinders opnieuw het capaciteits-denken terug, waarin in dit geval zelf kunnen kiezen en besluiten de basis vormen.¹³⁸ Hij komt daarmee tot de conclusie dat de *telos* en het goede leven (*human good*) een extrinsieke grond nodig heeft die niet in de capaciteiten van de mens te vinden is, aangezien er altijd voorbeelden aangewezen kunnen worden, waardoor sommigen niet in de participatie van het goede leven meegenomen kunnen worden.

5.4 Theologisch invulling van waardigheid

We komen nu uit bij de vraag hoe Reinders zijn garantie voor menselijkheid en menswaardigheid garandeert. Wat is er volgens hem nodig om de volle en gelijkwaardige menselijkheid van Kelly te funderen die niet ‘fragiel’ is en geen ethisch raamwerk ondersteunt waarin sommigen tóch een trapje lager in de rangorde van mens-zijn staan?

5.4.1 Onvoorwaardelijkheid

Alleen als een theorie van menswaardigheid een onvoorwaardelijk karakter heeft, kan het ook gelden voor iedereen. En alleen een theologische invulling kan dat garanderen: *“only the claim to God’s unconditional acceptance can avert the logic of subjectivity that sooner or later appears in anthropocentric views.”*¹³⁹ Reinders gaat in zijn theologische benadering van beperking te rade bij Stanley Hauerwas en vindt in zijn denken aansluiting dat de kern van mens-zijn draait om afhankelijkheid.¹⁴⁰ In dat aspect kan ieder mens zelfs een diepe kern van waarheid vinden en leren van het bestaan van en het zijn met mensen met een ernstige verstandelijke beperking, aangezien zij ons leren hoe mens te zijn zonder te vertrouwen op onze *‘reflective self’*

¹³⁷ Reinders, *The Gift of Friendship*, 135.

¹³⁸ *Ibid.*, 139.

¹³⁹ *Ibid.*, 224.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 201.

als 'inner core'.¹⁴¹ Vanuit de ideeën van de Engelse filosoof en theoloog David Pailin, argumenteert Reinders dat het denken over mensen met een (ernstige) verstandelijke beperking nooit samen kan gaan met het denken in termen van *contributory worth*, de waarde die iemand bijdraagt aan iets (bijvoorbeeld de samenleving).¹⁴² Pailin wijst drie redenen aan waarom deze visie afgewezen moet worden. Ten eerste zorgt dit ervoor dat een persoon gedepersonaliseerd wordt, aangezien iemand een "object van zorg" wordt.¹⁴³ Ten tweede zorgt een visie op de mens in termen van *contributory worth* ervoor dat de waarde van de zorg en aandacht van mensen die zorg dragen voor mensen met een verstandelijke beperking verlaagd wordt.¹⁴⁴ Als de waarde van de levens van mensen met een verstandelijke beperking louter in termen van hun bijdrage zou worden uitgedrukt, dan zouden hun levens 'unintelligible' (onbegrijpelijk/ondoorgegrondelijk) zijn.¹⁴⁵ Een derde afwijzing zou zijn dat door de bijdrage van mensen met een verstandelijke beperking er altijd een noodzaak zou zijn voor zulke mensen. De reden dat het werk van Pailin zo belangrijk is voor Reinders heeft te maken met de claim waar Pailin naar toe werkt, namelijk dat de waarde van mensen onvoorwaardelijk is vanwege de liefde van God.¹⁴⁶ Om weg te blijven bij theorieën van mens-zijn waar op de een of andere manier aan een capaciteit moet worden voldoen, vindt Reinders een antwoord in "*the extrinsic grounding of being human in the relationship with God.*"¹⁴⁷

5.4.2 Een Trinitarisch concept van mens-zijn

Het grote belang van hoe we naar God kijken voor de fundering van de waarde van de mens, laat Reinders vervolgens ook een bepalende rol spelen in hoe we moeten kijken naar de mens. Het concept van de *Imago Dei* heeft in de Christelijke

¹⁴¹ Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 225.

¹⁴² Ibid., 211-212.

¹⁴³ David A. Pailin, *A Gentle Touch: From a Theology of Handicap to a Theology of Human Being* (London: SPCK, 1992), 101.

¹⁴⁴ Pailin, *A Gentle Touch*, 103-105.

¹⁴⁵ Reinders, *The Gift of Friendship*, 216.

¹⁴⁶ Pailin, *A Gentle Touch*, 116.

¹⁴⁷ Reinders, *The Gift of Friendship*, 225.

traditie altijd een belangrijke rol gespeeld, maar heeft er volgens Reinders ook vaak toe geleid dat het goddelijke beeld uitgelegd is geworden in termen van capaciteiten die wij delen als beelddrager van wie God is. Het zetten van deze stap voelt voor Reinders als een noodzaak. De enige optie om de menselijkheid van iemand als Kelly uit te leggen zonder een beroep te doen op haar inherente kenmerken, kan namelijk alleen gevonden worden in de reactie van anderen met betrekking tot haar menselijkheid. Maar, zoals onze morele cultuur laat zien, zegt Reinders, ook dat kan klaarblijkelijk niet genoeg garantie geven.¹⁴⁸ Reinders wendt zich daarom tot een Trinitarische visie, waarin hij relationaliteit niet alleen onderdeel wil laten zijn van de *genesis* van de mens, maar waarin die relationaliteit ook geïnterpreteerd moet worden met het oog op de menselijke *telos*. Volgens Reinders wordt een “*extrensic relationship between its genesis and its telos*,”¹⁴⁹ zichtbaar. “*Relational being, understood from a Christian perspective, aims at communion and not merely at an enriched subjectivity*,”¹⁵⁰ stelt Reinders. Die relatie tussen de *genesis* en de *telos* van mens-zijn krijgt op nog een manier zichtbaar vanuit zijn Trinitarische opvatting van mens-zijn, namelijk in het onderscheid dat hij wil maken tussen ‘*person*’ en ‘*personality*’. De term *person* verklaart ons mens-zijn in termen van “*a gift that enables the participation of every human begin in the final end of our humanity*.”¹⁵¹ De term *personality* verwijst dan naar onze menselijke natuur en de mogelijkheid om onze intrinsieke capaciteiten te ontwikkelen.¹⁵² Reinders verklaart met deze uitleg de inherente spanning die er bestaat in het definiëren van mens-zijn in termen van onze menselijke natuur en vindt daarmee een manier om ons mens-zijn niet afhankelijk te maken van onze capaciteiten of de inherente mogelijkheden om mee te doen in wat als de *telos* van het menselijk leven moet worden gezien.¹⁵³ Reinders concludeert daarmee dat in *divine agency* en niet in *human agency* het primaire concept van de christelijke antropologie

¹⁴⁸ Reinders, *The Gift of Friendship*, 247.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 273.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 252.

¹⁵¹ *Ibid.*, 267.

¹⁵² *Ibid.*, 273.

¹⁵³ Elders werkt Reinders uit dat de Trinitarische visie van Augustinus, en later de ideeën van Descartes, hebben geleid tot “*the elevation of interiority and self-referentiality as the defining characteristics of the human*.” Zie: Hans S. Reinders, “Human Dignity in the Absence of Agency,” in *God and Human Dignity*, red. R. Kendall Soulen en Linda Woodhead, 121-139 (Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006), 131.

gevonden moet worden.¹⁵⁴ Het is in de onvoorwaardelijke liefde van God die elk mens als gave geschonken wordt en die gefundeerd is in ‘*God’s act of self-giving*’ dat elk mens zijn of haar waarde mag vinden.¹⁵⁵

5.4.3 Het antropologische model van vriendschap

Reinders duidt de gemeenschappelijke relatie met God als vriendschap met God, die elk mens ontvangt als gave en waar de mens haar *telos* in vindt. In deze vriendschap met God vindt de mens “*the freedom of begin drawn into the divine communion: to be God’s friends, and thus to be friends with others.*”¹⁵⁶ Deze relatie vormt het fundament waardoor mensen met een ernstig verstandelijke beperking kunnen delen in de “*final fulfilment of our being*”.¹⁵⁷ Zowel omdat ze daarin in vrijheid kunnen delen zonder iets te hoeven veranderen of ergens aan te voldoen, en ten tweede omdat ze het goede dat vriendschap brengt ook kunnen ontvangen als de mensen met wie ze samen zijn veranderd worden door de aanwezigheid in hun levens.¹⁵⁸

5.5 Reinders als *critical friend*

In de vorige paragraaf is de theologische antropologie van Reinders besproken in het licht van de vraag naar de garantie van menswaardigheid. Hoe verhouden zijn methode en zijn conclusies zich tot de eerder behandelde theorieën van waardigheid en de casus van menswaardigheid binnen het Triple-C behandelmodel? En op welke manier verdiept en bekritiseert zijn uitwerking van menswaardigheid vanuit theologisch perspectief deze visies? Op deze vragen wil ik in het slot van dit hoofdstuk nog kort op ingaan.

¹⁵⁴ Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 275.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 274.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 313.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 313.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 349.

5.5.1 Triple-C

In de mensvisie van behandelmodel Triple-C, krijgt menswaardigheid een prominente plek. Dit begrip functioneert niet alleen als aanleiding voor de ontwikkeling van deze methode; menswaardigheid krijgt ook gestalte in de begeleiding van mensen met een beperking. De grond waarop Triple-C haar menswaardigheid baseert kan echter vanuit het werk van Reinders bekritiseerd worden. Reinders laat immers zien dat vormen van mens-zijn die de waarde van het leven vinden in de vrijheid om zelf keuzes te maken en regie te nemen, een kwetsbare kant hebben. Het vervullen van menselijke behoeften als vorm van waardigheid heeft inherent een fragiele basis. Juist in de context van de zorg voor mensen met een beperking, wordt steeds duidelijk dat het vervullen van deze behoeften een uitdaging is en begeleiding een absolute noodzaak om hierin op enige wijze te voldoen. Ook brengt de behandelmethode Triple-C een perspectief van het goede leven ter sprake, die in haar bewoording van 'het gewone leven ervaren' al schetst dat dit 'gewone' leven voor heel veel mensen niet 'gewoon' is. Die impliciete verwoordingen van ongelijkheid en verschil laten zien dat ondanks het willen najagen van menswaardigheid, deze visie een hiërarchisch model van ongelijkheid tussen begeleider en cliënt in stand houdt.

5.5.2 Sulmasy

Reinders' kritiek op een theorie van menswaardigheid zoals die geformuleerd wordt door Sulmasy richt zich vooral op het onvermogen van zo'n visie om mens-zijn en haar *telos* bevredigend samen te laten vallen. Reinders geeft op dit punt aan: "*they are part of a community of genealogy; they cannot be part of a community of teleology.*"¹⁵⁹ Onlosmakelijk komt hiermee het gevaar mee naar voren dat sommige mensen hun potentiaal kunnen vervullen en anderen niet; daarmee kan ook deze visie niet garanderen dat een hiërarchisch onderverdeling tussen mensen ontstaat.

5.5.3 Singer

In de poging van Singer om het concept van rechten en de waarde van het leven in een breder domein te plaatsen, maakt Singer verstrekkende ethische keuzes. Zijn visie kan de menswaardigheid van mensen met een ernstige verstandelijke beperking niet garanderen en wil dat ook niet. De noodzaak om de menswaardigheid van ieder mens te garanderen, heeft in zijn visie een te grote weerslag op andere ethische gebieden.

¹⁵⁹ Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 118.

5.5.4 Killmister

De visie op menswaardigheid die Killmister voorstelt, weegt Reinders als onvoldoende in staat om de menselijke waardigheid van ieder mens te kunnen garanderen. Zoals ik al eerder liet zien in de bespreking van hoofdstuk 4 blijft het fundament van het sociaal-constructivisme, zonder dat zij het wil, toch terug te vallen op dynamieken die bepaalde menselijke capaciteiten zoals het kunnen maken van keuzes en autonomie, de kern van mens-zijn laten zijn.

CONCLUSIE

De garantie van menswaardigheid

Dit onderzoek heeft haar begin gekend in de ervaring dat in het begeleiden van mensen met een ernstige verstandelijke beperking impliciete vooroordelen over mens-zijn en menselijke waardigheid hoorbaar worden in taalgebruik en tastbaar door de omgang met deze mensen. De evaluatie van de mensvisie in het behandelmodel Triple-C en de resonantie die deze antropologische vooronderstellingen hebben bij andere zorginstellingen, laten zien dat er een ambigüiteit zichtbaar wordt rondom het maatschappelijk denken over het begrip menswaardigheid. Die conclusie kan ook gevonden worden in een brede consensus binnen de academische wereld. In de disciplines van onder andere de filosofie, ethiek, rechten en theologie bestaat geen overeenstemming hoe het begrip menswaardigheid geduid moet worden. Vanuit mijn christelijke vooronderstelling dat ieder mens waarde heeft, heb ik in dit onderzoek getracht een antwoord te vinden op de vraag hoe de menswaardigheid van ieder mens wél gegarandeerd kan worden. Door de bespreking van het begrip menswaardigheid en de evaluatie van enkele relevante stemmen in dit veld van onderzoek is geconcludeerd dat in deze visies die garantie niet gevonden kan worden. Frits de Lange, Daniel P. Sulmasy en Suzy Killmister slagen er niet in om een overtuigend antwoord te bieden. In het bijzonder is in dit onderzoek gekeken naar het werk van Killmister, *Contours of Dignity*, dat een benadering voorstelt die geen beroep wil doen op de inherente waardigheid van de mens om een theorie van menswaardigheid te construeren. Ook in Killmisters poging om vanuit een sociaal-constructivistische benadering een theorie van menswaardigheid te formuleren, wordt echter duidelijk dat de garantie voor de menswaardigheid van ieder mens ook in haar visie fragiel is vanwege de afhankelijkheid die menswaardigheid krijgt als *status dignity* die gevormd en bepaald wordt door haar sociale context. In het laatste hoofdstuk wordt ten slotte de visie van Hans S. Reinders gepresenteerd als een visie die er wél in slaagt om de menswaardigheid van ieder mens te garanderen. Vanuit zijn analyse dat een hiërarchisch model van beperking aanwezig is in onze samenleving, observeert hij dat ongelijkheid tussen mensen op vele niveaus in de samenleving zichtbaar worden en versterkt worden door hedendaagse ontwikkelingen op moreel gebied. Ook bij ontwikkelingen en bewegingen die de waarde van mensen met een beperking juist willen versterken, moet hij concluderen dat ze toch bijdragen aan een hiërarchisch model van morele waarden die de menswaardigheid van ieder mens uiteindelijk toch niet kan garanderen. Met zijn theologisch antropologische benadering vindt hij in de onvoorwaardelijke liefde van God voor ieder mens en de gave van Zijn vriendschap een fundering dat de waarde van ieder mens kan garanderen. Reinders'

visie bekritiseert de visies van Sulmasy, Singer en Killmister door te wijzen op hun beperkingen; deze drie visies funderen hun visie op menswaardigheid op capaciteiten, die uiteindelijk geen dienst kunnen als theorie dat een volledige garantie biedt of bekritisieren zelfs het hele concept van waardigheid. In vergelijking met deze drie auteurs kan alleen de extrinsieke grond van Gods onvoorwaardelijke liefde ervoor zorgen dat elk mens gewoon waardig is.

Evaluatie van onderzoeksresultaten en methode

In een poging om het begrip menswaardigheid te duiden en vanuit theologisch antropologisch een antwoord te formuleren op de vraag hoe de menswaardigheid van ieder mens gegarandeerd kan worden, heeft dit onderzoek ook haar beperkingen gehad. Met het eerste hoofdstuk heb ik getracht een beschrijving te geven hoe het ambigue spreken over menswaardigheid gestalte krijgt. Hoewel die schets naar mijn idee een goede weergave van de visie van Triple-C geeft, is het ook een beperkte weergave. De praktijk van hoe deze visie functioneert is namelijk niet aan bod gekomen, hoogstens in conceptuele vorm. Daarnaast heb ik mij in deze analyse maar beperkt tot de visie van maar één zorginstelling. Met de analyse van Reinders die een hiërarchisch model van beperking aanwezig ziet in onze samenleving, kunnen de analyses van deze bespreking breder getrokken worden, maar toch zou het onderzoek haar aannames met de bespreking van meerdere visies kunnen verhelderen. In dit opzicht moet ook gezegd worden dat de visie van menswaardige begeleiding van Triple-C in veel opzichten wel lijkt te werken. Vanuit deze visie worden begeleiders in staat gesteld om kwalitatief goede zorg te geven, die de potentie heeft om méér te zijn dan alleen zorg. Dat is in ieder geval de ervaring geweest die ik had, en die verdient het om hier genoemd te worden. Hoewel het in de visie van Triple-C niet specifiek aan bod komt, krijgt de liefde voor de mensen die begeleid worden in de concrete praktijk zeker een plaats. Dat aspect van haar visie is niet meegenomen in dit onderzoek, maar heeft de potentie om ook de mensvisie en de visie op menswaardigheid een nog betere evaluatie te kunnen geven. Er kan immers een discrepantie optreden tussen praktijk en theorie. De grootte en inzet van dit onderzoek heeft dat niet kunnen meewegen, maar is de moeite waard voor vervolgonderzoek.

Een andere beperking van dit onderzoek is haar Westerse context. Terwijl de evaluatie van een begrip als menswaardigheid een universele reikwijdte heeft, heeft dit onderzoek geen breed assortiment aan verschillende stemmen geanalyseerd. Dat zorgt aan de ene kant voor een verscherping van de analyse, maar laat aan de andere kant ook de invalshoeken vanuit andere disciplines en sociale contexten liggen.

Een ander punt van aandacht ligt in de toepasbaarheid van de evaluatie en bijbehorende resultaten voor mensen die een seculiere achtergrond hebben. In dit onderzoek heeft de optie van een theologische invalshoek de argumentatie niet alleen gekleurd, maar ook gestuwd. Daarin zit een bepaalde vooringenomenheid, die te verklaren is vanuit mijn christelijk-theologische achtergrond. Een kritische vraag aan dit onderzoek en haar argumentatie luidt echter in welke mate de resultaten ook relevant zijn voor mensen die geen christelijke achtergrond hebben. Hoewel ik die vraag impliciet heb meegenomen in de keuze van bronnen en perspectieven die ik heb behandeld, en ook niet zonder reden bij de visie van Hans Reinders ben uitgekomen, ligt in vraag naar de toepasbaarheid van de resultaten wel de vraag hoe Reinders' visie bruikbaar gemaakt kan worden in een seculiere organisatie als de ASVZ.

BIBLIOGRAFIE

Boeken

- Barrett, R. *Bedrijfsvoering met een ziel*. Meppel: Symbolon, 2009.
- Basselin, Timothy J. *Flannery O'Connor: Writing a Theology of Disabled Humanity*. Waco, TX: Baylor University Press, 2013.
- Brock, Brian. *Wondrously Wounded: Theology, Disability and the Body of Christ*. Waco, TX: Baylor University Press, 2019.
- Carlson, Licia. *The Faces of Intellectual Disability: Philosophical Reflections*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- Creamer, Deborah Beth. *Disability and Christian Theology: Embodied Limits and Constructive Possibilities*. New York, NY: Oxford University Press, 2009.
- Davis, Lennard. *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body*. New York: Verso, 1995.
- Debes, Remy, Ed. *Dignity: A History*. New York, NY: Oxford University Press, 2017.
- Eiesland, Nancy L. *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1994.
- Hacking, Ian. *Social Construction of What?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- Hauwerwas, Stanley. *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped, and the Church*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1986.
- Kateb, George. *Human Dignity*. Cambridge, Mass. / London, UK: Harvard University Press.

- Killmister, Suzy. *Contours of Dignity*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Langeveld, M.J. *Beknopte theoretische pedagogiek*. Groningen: Wolters-Noordhoff, 1979.
- Løgstrup, K. E. *The Ethical Demand*. Trans. Bjørn Rabjerg en Robert Stern. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Moerbeek, Jozien. *De kracht van de eenvoud: ontwikkelingsgeschiedenis van de Very Intensive Care-Workhomes*. Leerdam: ASVZ Groep, 2003.
- Oliver, Mike. *The Politics of Disablement*. London: Macmillan, 1990.
- Pailin, David A. *A Gentle Touch: From a Theology of Handicap to a Theology of Human Being*. London: SPCK, 1992.
- Reinders, Hans S. *Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.
- Reynolds, Thomas E. *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008.
- Rosen, Michael. *Dignity: Its History and Meaning*. Cambridge, Mass. / London, UK: Harvard University Press, 2012.
- Singer, Peter. *Practical Ethics*. 3^{de} Ed. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2011.
- van Wouwe, Hans en Dick van de Weerd. *Het gewone leven ervaren: Triple-C in theorie en praktijk*. ASVZ, 2015.
- van Wouwe, Hans en Dick van de Weerd. *Triple-C, tot hier en verder: Menswaardig begeleiden, organiseren, en coachen*. ASVZ, 2021.
- Yong, Amos. *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity*. Waco, TX: Baylor University Press, 2012.

Hoofdstukken in boeken:

Cuddeback-Gedeon, Lorraine. "Disability: Raising Challenges to Rationality and Embodiment in Theological Anthropology." In *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*. Red. Mary Ann Hinsdale, I.H.M. en Stephen Okey. 333-343. London, UK / New York, NY: Bloomsbury Publishing Plc, 2021.

Debes, Remy. "Introduction." In *Human Dignity: A History*. Red. Remy Debes. 1-17. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Hauerwas, Stanley. "Timeful Friends: Living with the Handicapped." In *Critical Reflections on Stanley Hauerwas' Theology of Disability: Disabling Society, Enabling Theology*. Red. John Swinton. Binghamton, NY: Haworth Pastoral Press, 2004.

Koh, Harold Hongju en Lawrence O. Gostin. "Introduction: The Human Rights Imperative." In *The human rights of persons with intellectual disabilities*. Red. S. S. Herr, L. O. Gostin en H. H. Koh. New York, NY en Oxford, UK: Oxford University Press, 2003.

Kraynak, Robert P. "Defending Human Dignity: the Challenge of our Times." In *In defense of human dignity: essays for our times*. Red. Robert P. Kraynak en Glenn Tinder. 1-9. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 2003.

de Lange, Frits. "The Hermeneutics of Dignity." In *Fragile Dignity: Intercontextual Conversations on Scriptures, Family, and Violence*. Red. Juliana Claassens en Klaas Spronk. 9-38. Society of Biblical Literature, 2013.

Reinders, Hans S. "Human Dignity in the Absence of Agency." In *God and Human Dignity*. Red. R. Kendall Soulen en Linda Woodhead. 121-139. Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.

Soulen, R. Kendall en Linda Woodhead. "Introduction: Contextualizing Human Dignity." In *God and Human Dignity*. Red. R. Kendall Soulen en Linda Woodhead. 1-24. Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.

Sulmasy, Daniel P. "Dignity and Bioethics: History, Theory, and Selected Applications," In *Human Dignity and Bioethics*. Red. Edmund D. Pellegrino,

Adam Schulman, Thomas W. Merrill, President's Council on Bioethics (U.S.) 469-501. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009.

Watts, Fraser. "Human Dignity: Concepts and Experiences." In *God and Human Dignity*. Red. R. Kendall Soulen en Linda Woodhead. 247-262. Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.

Artikelen:

Macklin, Ruth. "Dignity Is a Useless Concept." *British Medical Journal* (20 december 2003).

Reinders, Hans S. "The Power of Inclusion and Friendship." *Journal of Religion, Disability & Health* 15, nr. 4 (2011): 431-436.

Singer, Peter. "Speciesism and Moral Status." *Metaphilosophy* v40 nr. 3-4 (juli 2009).

Tournier, Tess, Alexander H.C. Hendriks, Andrew Jahoda, Richard P. Hastings en Petri J. C. M. Embregts. "Developing a Logic Model for the Triple-C Intervention: A Practice-Derived Intervention to Support People with Intellectual Disability and Challenging Behavior," *Journal of Policy and Practice in Intellectual Disabilities*. Volume 17, nr. 4 (december 2020): 297-307.

Krantenartikelen

Adriaanse, Mark Lieveisse. "2025 was door regering-Trump 'kantelpunt' voor mensenrechten, schrijft Human Rights Watch in jaarverslag." *NRC*, 4 februari 2026, <https://www.nrc.nl/nieuws/2026/02/04/2025-was-door-regering-trump-kantelpunt-voor-mensenrechten-schrijft-human-rights-watch-in-jaarverslag-a4919557>

Johnson, Harriet McBryde. "Unspeakable Conversations." *The New York Times Magazine*, 16 februari 2003,
https://courses.washington.edu/intro2ds/Readings/24_Johnson-unspeakable.pdf

Rapporten

Human Rights Watch. *World Report 2026: Events of 2025* (februari 2026).

Websites:

<https://www.nrc.nl/nieuws/2012/01/04/in-sliedrecht-is-hij-blij-daar-zit-hij-niet-vast-12147502-a993874>

<https://www.sheerenloo.nl/over-ons/organisatie/onze-beloofte/missie-visie-kernwaarden#betrokken>.

<https://www.ipsedebruggen.nl/hier-staan-we-voor>.

<https://www.philadelphia.nl/over-philadelphia/onze-missie-en-visie>.