4 juli 1998
jaargang 7

Praktische Humanistiek

kwartaaltijdschrift

Het debat over de moraal

Universele Verklaring van de Rechten van de Mens bestaat 50 jaar

Onze *kijk op* en *zorg voor* chronisch zieken

Extramuraal raadswerk in de praktijk

Interview met John Brobbel

De teloorgang van de Wet Geestelijke Verzorging

PRAKTISCHE HUMANISTIEK

Praktische Humanistiek verschijnt viermaal per jaar en beoogt een bijdrage te leveren aan de verdere professionalisering van mensgerichte beroepen, in het bijzonder geestelijk werk en de reflectie daarover. Het richt zich tot beroepskrachten die vanuit een humanistische inspiratie mensen begeleiden en stimuleren, met bijzondere aandacht voor zingevingsvragen.

REDACTIECOMMISSIE
Prof.dr Douwe van Houten (voorzitter), drs Marco van Groenendael (secretaris), Ingrid Barneveld Binkhuysen, drs Ina Brouwer, drs Rob Buitenweg, Ellen Grootoonk, Ed van Hoorn, drs Brecht Molenaar (correctie) en drs Mart Vogels.

REDACTIERAAD
Prof.dr H.J. Achterhuis (Technische Universiteit Twente)
Prof.dr A.J. Baart (Katholieke Theologische Universiteit, Utrecht)
Prof.dr G. van der Laan (Universiteit Utrecht/NIZW)
Prof.dr J. van Mens-Verhulst (Universiteit voor Humanistiek/ Universiteit Utrecht)
Prof.dr mr J. de Savornin Lohman (Universiteit Amsterdam)
Prof.dr S.L. Sevenhuijsen (Universiteit Utrecht)
Prof.dr R. Veenhoven (Universiteit Utrecht)
Prof.dr M.A. Verkerk (Rijksuniversiteit Groningen/Erasmus Universiteit Rotterdam)

Gerefereerde bijdragen zijn in de inhoudsopgave aangegeven met een *

REDACTIEADRES
Postbus 470, 3500 AL Utrecht. Telefoon: (030) 2390100, fax: (030) 2390170

UITGEVERIJ EN ABONNEMENTENADMINISTRATIE
Uitgeverij SWP, Postbus 578, 3500 AN Utrecht. Telefoon: (030) 2368060, fax: (030) 2368140,
e-mail: swp@wxs.nl

ABONNEMENTEN
Een jaarabonnement omvat vier nummers en loopt van september tot september. De abonnementsprijs per jaargang bedraagt ƒ 60,00. Voor studenten geldt een gereduceerd tarief van ƒ 44,00. Voor instellingen bedraagt de abonnementsprijs ƒ 86,50. Collectief abonnement (geleverd op één adres) ƒ 50,00 (10-24 ex.); of ƒ 44,00 (25 en meer ex.).
Losse nummers ƒ 26,50 (excl. administratie- en verzendkosten).

OPZEGGING
Abonnementen kunnen alleen schriftelijk bij de uitgever tot uiterlijk 1 augustus van het lopende abonnementsjaar worden opgezegd. Bij niet tijdig opzeggen wordt het abonnement automatisch met één jaar verlengd.

KOPIJ
Ieder die zich professioneel met humanistisch raadswerk en geestelijke verzorging bezighoudt, alsmede ieder die een bijdrage wil leveren aan de theoretische en/of praktische verdieping en ontwikkeling van het humanistisch geestelijk werk, wordt uitgenodigd beschouwende artikelen, opiniërende stukken of reflecties over ervaringen aan te leveren. U kunt hiertoe contact opnemen met de redactie. Zie verder de binnenkant achterkaft voor richtlijnen auteurs.

Ontwerp en omslag: WAT-ontwerpers [Utrecht]
© Uitgeverij SWP, 1998, alle rechten voorbehouden
ISSN 0926-5228

Nederlandse Uitgeversverbond
Groep vaktijdschriften

INHOUD

2 **Redactioneel**

4 **Het debat over de moraal, de discussie op straat**
Over de bijdrage van humanisten aan het publieke debat over normen en waarden
• *Erwin A. Kamp*

13 **Lang zal ze leven!**
Vijftig jaar Universele Verklaring van de Rechten van de mens
• *Rob Buitenweg*

26 **Op zoek naar een eigen regie**
Onze kijk op en zorg voor mensen met een chronische ziekte
• *Douwe van Houten*

36 **Ondernemend raadswerk**
Hans Tijmes, een zakelijke idealist
• *Ellen Grootoonk en Krieno Zandinga*

40 **Interview met John Brobbel**
Over strijdbaarheid, maatschappij en inspiratie
• *Anita Witten*

49 **De Eerste Kamer verwerpt het Wetsvoorstel Geestelijke Verzorging**
De Kwaliteitswet Zorginstellingen en de Wet Geestelijke Verzorging - Wetgevingskroniek 6
• *Marijke Prins*

56 **Recensies**

60 **Signalementen**
• *Ellen Grootoonk*

Richtlijnen voor auteurs

UVH
UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK
BIBLIOTHEEK
Van Asch van Wijckskade 28
3512 VS Utrecht
Tel: (030) 239 01 99

REDACTIONEEL

Het is u waarschijnlijk ook opgevallen dat het vorige nummer van *Praktische Humanistiek* wat aan de late kant was. De oorzaak hiervan was dat de drukker in financiële problemen geraakt was en ondertussen failliet verklaard is. De uitgever heeft inmiddels één en ander opgelost; niettemin onze verontschuldigingen voor het late verschijnen.

Dit nummer opent met een artikel van *Erwin Kamp* over de bijdrage van humanisten aan het publieke debat over de moraal, of beter gezegd, over het vrijwel ontbreken van een dergelijke bijdrage. Hij geeft hiermee gehoor aan een uitnodiging van staatssecretaris mevrouw Netelenbos, uitgesproken tijdens een lezing ter gelegenheid van de opening van het academische jaar 1997/98 van de Universiteit voor Humanistiek. Ze gaf aan dat in het publieke debat over de moraal een humanistisch geluid weinig gehoord wordt. In het artikel wordt kort op het tot nu toe in Nederland gevoerde debat ingegaan om vervolgens de redenen aan te geven waarom humanisten ook aan dat debat moeten deelnemen. Dienaangaande worden drie rollen aangeduid die voor humanisten zijn weggelegd: signaleren, verklaren en ontwikkelen. Vervolgens wordt kort ingegaan op verschuivingen in solidariteit. Het artikel sluit af met een aantal suggesties.

Ter gelegenheid van het vijftigjarig bestaan van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens heeft *Rob Buitenweg* een 'feestartikel' geschreven. Voor een deel sluit dit aan bij één van de genoemde suggesties van Erwin Kamp. In negen stappen worden de Rechten van de Mens uiteengezet. In haar kern gaat het hierbij om de zorg voor de menselijke waardigheid. Dit is een bij uitstek internationale aangelegenheid, waarbij is uitgegaan van de universaliteit van mensenrechten. Dat houdt in dat allen mensenrechten (zouden moeten) hebben, maar eenvoudig ligt dit niet. Naast een momentele universaliteit wordt een normatieve universaliteit onderscheiden. Vervolgens komt de vraag aan de orde naar de beginselen achter de mensenrechten, waarbij met name aandacht wordt besteed aan het humanisme. Het gaat daarbij om zes beginselen: eerbied voor de menselijke persoon, respect voor autonomie, participatie, verantwoordelijkheid, welzijn en individualiteit. Dat leidt tot de vraag of deze beginselen ook universeel zijn. Het artikel sluit af met een pleidooi voor een universeel, publiek humanisme.

Douwe van Houten gaat in op het recht op een eigen leven van mensen met een chronische ziekte. Ofschoon dit niet geschreven is vanuit het perspectief van het vijftigjarig bestaan van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, heeft het er wel mee te maken. Na een korte inleiding over het Nederlandse chronisch-ziekenbeleid wordt ingegaan op zorgafhankelijkheid en wel met name op de vraag wat blijvende zorgafhankelijkheid inhoudt. Aansluitend wordt ingegaan op het leven van chronisch zieken, waarbij het van belang is er rekening mee te houden dat het om een heel heterogene groep gaat. In het bestaan van chronisch zieken is sprake van drie vormen van regie: een medische regie, een zorgregie en een eigen regie, waarbij er soms voor de laatste maar weinig ruimte overblijft. Bij het recht op een eigen leven gaat het erom die ruimte te vergroten. Ook de samenle-

ving moet daarvoor meer ruimte maken. Afsluitend komt de vraag aan de orde of geestelijk verzorgers ook een bijdrage kunnen leveren.

Ellen Grootoonk en *Krieno Zandinga* hebben een gesprek gehad met Hans Tijmes, die zich in de *Praktijk voor Levensvragen* in Badhoevedorp toelegt op extramuraal raadswerk. In het artikel 'Ondernemend raadswerk' wordt hiervan verslag gedaan; hierin is ook een stappenplan opgenomen voor degenen die ook wel zoiets zouden willen opzetten.

Anita Witten heeft een interview gehad met John Brobbel. John Brobbel heeft de pensioengerechtigde leeftijd bereikt en is aan de Universiteit voor Humanistiek werkzaam geweest als docent 'praktische humanistiek, in het bijzonder humanistisch vormingswerk'. Vanaf 1981 tot 1989 was hij al docent binnen het Humanistisch Opleidingsinstituut. Voor de redactie was dat een goede gelegenheid iemand te vragen hem te interviewen. We rekenen erop dat nu John over zoveel tijd komt te beschikken, hij die voor een deel zal besteden aan het schrijven van overpeinzingen in *Praktische Humanistiek*.

In dit nummer ook een artikel van *Marijke Prins* in het kader van haar wetgevingskroniek. Hoewel de algemene verwachting was dat het Wetsvoorstel Geestelijke Verzorging zou worden aangenomen, heeft de Eerste Kamer anders besloten. In dit zesde deel van de wetgevingskroniek wordt verslag gedaan van de verwikkelingen die ertoe hebben geleid dat de wet het niet heeft gehaald. In de conclusie worden een aantal consequenties besproken voor de geestelijke verzorging in instellingen.

Vervolgens een aantal boekbesprekingen en afsluitend de signalementen, waarin onder andere een aankondiging van het najaarscongres dat door de Universiteit voor Humanistiek en het Humanistisch Verbond wordt georganiseerd op 27 november 1998.

De redactiecommissie blijkt steeds weer een dynamisch geheel te zijn. Deze keer moeten we afscheid nemen van Mieke van IJzendoorn, die door persoonlijke omstandigheden de redactie heeft moeten verlaten. We betreuren dat zeer want haar inbreng 'van buiten' was zeer inspirerend en haar betrokkenheid bij het tijdschrift groot. We danken haar van harte voor haar inbreng en enthousiasme. Ondertussen zijn we op zoek naar een opvolgster, ook weer binnen het Nederlands Instituut voor Zorg en Welzijn. Ook Greet Doornenbal heeft de redactie na korte tijd om gezondheidsredenen moeten verlaten. We danken haar eveneens voor wat ze heeft kunnen doen en wensen haar veel sterkte toe.
Tenslotte wensen we iedereen voor wie dat aan de orde is, een goede vakantie toe.
Douwe van Houten

Bijdragen uit de praktijk

Bij het huidige nummer werden we aanvankelijk geconfronteerd met een tekort aan kopij. Uiteindelijk is het allemaal wel gelukt, maar wat meer aanbod van kopij maakt het werk van de redactie er wel gemakkelijker op. Met name bijdragen vanuit de praktijk worden zeer op prijs gesteld. De redactie wil benadrukken dat het daarbij niet altijd hoeft te gaan om een artikel van vijfduizend woorden. Ook kleinere bijdragen met bijvoorbeeld de uitwerking van een casus, de beschrijving van een werkweek of een reactie op een artikel, zijn van harte welkom. *Praktische Humanistiek* is immers mede een vaktijdschrift en dat werkt alleen als de werkers in het veld actief meedoen.

Gezocht

De redactie van *Praktische Humanistiek* is op zoek naar een lid uit de hoek van de geestelijke gezondheidszorg. We denken daarbij bijvoorbeeld aan een psycholoog (m/v) of een maatschappelijk werkster (m/v) met een duidelijke belangstelling voor zingeving en humanisme. Suggesties zijn van harte welkom. Informatie kan op werkdagen worden ingewonnen bij Douwe van Houten (030-2390194).

Het debat over de moraal, de discussie op straat

Over de bijdrage van humanisten aan het publieke debat over normen en waarden

Erwin A. Kamp

Tijdens de opening van het academisch jaar 1997-1998 van de Universiteit voor Humanistiek op 1 september 1997, hield de staatssecretaris van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen, mevr. T. Netelenbos, een toespraak over waarden en normen. Aan het einde van haar betoog deed zij een oproep aan humanisten om zich in het openbare debat hierover te mengen. Inmiddels zijn er tien maanden verstreken en bleef de oproep tot op heden onbeantwoord. In deze bijdrage neemt Erwin Kamp de uitnodiging aan en geeft hij vanuit een humanistische invalshoek een aantal aanzetten voor de discussie. Dit met als doel de inbreng van humanisten te stimuleren en het debat over de moraal te verrijken.

Uitnodiging voor discussie

Onder de titel 'Opening academisch jaar 1997/1998 in Utrecht: debat op het maaiveld', hield staatssecretaris, mevr. T. Netelenbos, op 1 september 1997 een toespraak over waarden en normen. In haar betoog gaat zij in op een aantal maatschappelijke ontwikkelingen die van invloed zijn op de publieke moraal in Nederland. De komst van immigranten, nieuwe technologische ontwikkelingen en de democratiseringsgolf uit de jaren zestig zijn volgens haar de directe aanleiding voor veranderingen binnen onze samenleving.

In aanvulling hierop geeft zij een beeld van de verschuivende opvattingen binnen het onderwijs in ons land. In tegenstelling tot de jaren vijftig is het besef doorgedrongen dat naast het gezin ook de school een belangrijke taak heeft als het gaat om het bijbrengen van waarden en normen, hetgeen wel de pedagogische opdracht van het onderwijs wordt genoemd. Vrijwel iedereen is het over deze bijzondere taak van het onderwijs eens, echter zodra de overheid handreikingen geeft om een reële invulling van die pedagogische opdracht te geven, valt bijna iedereen over je heen, aldus de staatssecretaris. Als je als overheid je kop eens boven het maaiveld uitsteekt dan wordt er collectief geroepen: 'Wat krijgen we nu, wij bepalen zelf wel wat wij willen overdragen. We zitten niet te wachten op een staatspedagogiek.' (Netelenbos, 1997:5)

De noodzaak voor een diepgaande bezinning over waarden en normen wordt volgens de staatssecretaris onderstreept door het toenemend straatgeweld. In haar bijdrage noemt zij als voorbeelden: de voetbalrellen bij Beverwijk en het doodtrappen op straat van Joes Kloppenburg in Amsterdam. Wat Netelenbos september vorig jaar niet kon vermoeden, is dat aan de lijst met straatgeweld nieuwe schrijnende voorvallen kunnen worden toegevoegd: de zaak Meindert

Tjoelker in Leeuwarden en de rellen in de oudejaarsnacht in de Oosterparkbuurt in Groningen. Voor het streven naar een samenleving waarin voor deze excessen geen plaats is, zijn u en ik verantwoordelijk, aldus de staatssecretaris.
Opvallend maar niet geheel onverwacht noemt zij in haar opsomming van mensen die het debat over waarden en normen aangaan, ook de humanisten. Voor het streven naar een samenleving waarin wederzijds respect een morele plicht is, zijn we gezamenlijk verantwoordelijk: als mensen omdat elke burger die morele verplichting heeft en zeker humanisten van wie verwacht mag worden dat ze zich mengen in het openbare debat over normen en waarden. [1] 'Ik zou willen dat ik meer van u hoorde, juist van u die uitgaat van de menselijke oorsprong van de eigen wil.' (Netelenbos, 1997:6) Hiermee werd de uitnodiging om een duidelijke rol te spelen in het debat over de moraal nadrukkelijk overgedragen aan de aanwezigen in de zaal. Echter tot op heden, is de bijdrage van humanisten aan deze discussie uitgebleven. Voordat ik antwoord geef op de vraag of zij in dit debat wel een rol moeten vervullen, wil ik eerst ingaan op de inhoud van de discussie zelf. Nadat ik een drietal redenen heb gegeven waarom ik vind dat humanisten aan het debat deel moeten nemen, laat ik het vervolg van dit artikel zien welke rollen zij mijns inziens hierin kunnen vervullen. Een van deze rollen, een verklarende, wil ik aan de hand van de veranderende betekenis van een waarde als solidariteit nader uitwerken. Aan het einde van dit artikel trek ik enkele conclusies over de bijdragen van humanisten aan het openbare debat over de moraal. Maar nu eerst, waar gaat de discussie precies over? [2]

Het debat over de moraal

Begin vorig jaar verscheen er een boekje met als titel *Het debat over de moraal*, uitgegeven door het dagblad *Trouw*. Dit boekje bevat een verzameling van achttien artikels die eerder in deze krant waren gepubliceerd en hierin geven godsdienstsociologen, historici, theologen en politici hun visie op de moraal. In deze artikels komen allerlei vragen aan de orde die relevant zijn voor de discussie over waarden en normen. Na lezing en bestudering van de teksten zijn er verschillende groepen vragen te onderscheiden die zich concentreren rond drie centrale thema's in het debat.
De eerste categorie vragen heeft betrekking op de grondslag van de moraal. Het betreft hier vragen als: waar komt onze moraal vandaan en waaraan ontleent de mens zijn opvattingen over goed en kwaad? Is moraal afhankelijk van godsdienst of kan er ook een seculiere moraal bestaan die louter en alleen op een menselijke grondslag is gevestigd?
Een tweede categorie vragen concentreert zich rond veranderingen binnen onze Nederlandse samenleving. Wat zijn de oorzaken van het groeiend straatgeweld? Wat betekent een waarde als solidariteit voor mensen? Wat bindt mensen nog? Wat is de invloed van een toenemende secularisering en individualisering op de publieke moraal? Welke invloed hebben onze veranderende opvattingen over opvoeding? Uiteindelijk monden ze alle uit in wellicht de meest gestelde vraag in het hele debat: is er in onze Nederlandse samenleving aan het einde van de twintigste eeuw sprake van een moreel verval?
De derde categorie vragen houdt verband met de politieke visie op de inrichting van de samenleving. Mag de overheid invulling geven aan het goede of moet dit voorbehouden blijven aan de soevereiniteit van het individu? Moeten we een samenleving creëren die uitgaat van de liberale moraal of verdient een samenleving, die - zoals de communitaristen voorstaan - het gemeenschapsdenken benadrukt, de voorkeur? Het zijn met name de politiek-ideologische verschillen die hier door politici voor het voetlicht worden gebracht.

Het debat over de moraal wordt dus gekenmerkt door een aantal onderwerpen die voor de discussie over waarden en normen relevant is.
Echter, er blijven ook een groot aantal zaken

onderbelicht en onbesproken. In geen enkele bijdrage wordt expliciet genoemd wat we eigenlijk met 'de moraal' bedoelen. De meeste auteurs schrijven over de publieke moraal en gaan onbedoeld voorbij aan het bestaan van meerdere moralen, laat staan dat zij aangeven hoe in hun visie deze moralen samenhangen. Hierbij moet worden aangetekend dat de teneur van veel artikels is om de ander te overtuigen van het eigen gelijk. Het zijn de liberalen tegenover de communitaristen, de christenen tegenover de atheïsten en de filosofen tegenover de empiristen. Voor een verrijking van het debat over de moraal liggen er nog vele vragen open. Om een beeld te schetsen welke, noem ik er enkele. Welke samenhang bestaat er - vanuit een historisch-maatschappelijk perspectief - tussen de samenleving en het individu? Ontstaan er in onze tijd soms ook nieuwe morele bindingen tussen mensen? En, welke rol zou de overheid kunnen vervullen zonder te vervallen in morele vrijblijvendheid of moralisme?

Redenen voor deelname

Het is waarschijnlijk ook in het eerder genoemde boekje *Het debat over de moraal*, waar staatssecretaris Netelenbos tevergeefs heeft gezocht naar de specifieke inbreng van humanisten in de discussie over waarden en normen. De enige humanist die een rol van betekenis in het debat speelt, is de oud-voorzitter van het Humanistisch Verbond, Paul Cliteur, die overigens bekend wordt gemaakt als liberaal filosoof. Het is dus niet zo verwonderlijk dat humanisten in het debat niet worden gezien. Maar is dat dan ook zo noodzakelijk, zult u zich wellicht afvragen. Ik vind van wel; er zijn mijns inziens een drietal redenen te noemen, waarom humanisten in het debat over de moraal een rol zouden moeten spelen.

1. Humanistisch mens- en wereldbeeld

Ten eerste worden humanisten vanuit hun mens- en wereldbeeld en de daaruit voortvloeiende betrokkenheid op de samenleving, aangespoord hun visie te geven op belangrijke maatschappelijke ontwikkelingen in ons land. Wanneer Boelaars bijvoorbeeld in zijn boek *De kostbare mens* zegt dat in de humanistische levensbeschouwing de kwaliteit van het eigen leven en dat van anderen centraal staat, dan kan ik mij geen toepasselijker onderwerp voorstellen als de publieke moraal. Zoals ik later in dit artikel aan de hand van de moraalsociologie van Emile Durkheim nog zal laten zien, ontbreekt het binnen de humanistische levensbeschouwing ook niet aan gedachtengoed om een zinvolle bijdrage aan de discussie te kunnen leveren. Binnen de humanistische traditie hebben velen zich bezig gehouden met vragen als: wat maakt de mens tot een goed mens en wat maakt een samenleving tot een gemeenschap in de letterlijke zin van het woord?
Deze eerste reden heeft wellicht een wat verplichtende ondertoon, echter wanneer humanisten zeggen zich ten doel te stellen meer inzicht te krijgen in het menselijk bestaan en in de belangrijkste zingevings- en bestaansvragen die daarin een rol spelen, dan zou het nogal ongeloofwaardig overkomen als zij deze inzichten alleen voor zichzelf houden. Wanneer het humanisme wordt gekenmerkt door de voortdurende bereidheid zich in denken en doen naar normen van redelijkheid en zedelijkheid te verantwoorden, dan impliceert dit een open dialoog. Ook met anderen dan alleen humanisten. (Beginselverklaring Humanistisch Verbond, 1973)

2. Mogelijkheden en beperkingen van het leven

Ten tweede is er in aansluiting op de voorgaande reden een meer inhoudelijk argument te noemen. Humanistisch geestelijk verzorgers hebben zich er na de Tweede Wereldoorlog met name op gericht om vanuit de eigen inspiratie mensen te begeleiden en te stimuleren bij zingevings- en bestaansvragen binnen de krijgsmacht, justitie en de gezondheidszorg. Het zijn deze delen van de samenleving waar het publieke morele debat het

meest pregnant wordt gearticuleerd en onderwerp van gesprek is. Ik stel dit omdat binnen alle drie de gebieden morele vragen aan de orde zijn die duidelijk zijn verbonden met de mogelijkheden en beperkingen van het (eigen) leven. Mag ik tijdens vredesoperaties geweld gebruiken ter bescherming van weerloze burgers? Met welke gevolgen krijg ik te maken wanneer ik mensen aanspreek op crimineel gedrag? Hoe lang wil ik doorbehandeld worden nadat ik door een zwaar auto-ongeluk in coma ben geraakt? Het zijn dit soort vragen die er in 'de discussie op straat' toe doen en waarop een eenduidig antwoord niet te geven is. Een antwoord is ook niet wat van humanisten mag worden verwacht. Wat wèl van hen mag worden verwacht, is dat zij - vanuit de bijzondere gerichtheid op zingevingsvragen in het geestelijk werk - een bijdrage leveren aan het helder in beeld brengen van de morele dilemma's en de specifieke waarden die in het geding zijn. Dit geldt in het bijzonder wanneer het gaat om waarden als autonomie, solidariteit en medemenselijkheid.

3. Zichtbaarheid en herkenbaarheid

Een derde reden die ik wil noemen, berust op strategische overwegingen. Wanneer de humanistische beweging in de toekomst haar bestaansrecht wil behouden, dan dient zij zichtbaar en herkenbaar zijn. Dat dit wenselijk is, blijkt ondermeer uit een in 1991 gehouden steekproef bij 12- tot 24-jarige Nederlandse jongeren door het Sociaal Cultureel Planbureau. Van de 2918 jongeren in die steekproef, bleek er slechts één aanhanger van het humanisme te zijn! Het gebrek aan aanhang wordt door sommige humanisten wel opgevangen door te verklaren dat iedereen die buitenkerkelijk is, als humanist moet worden beschouwd. Deze redenering deel ik niet, omdat onder de buitenkerkelijken in ons land ook veel mensen zijn te vinden die onder andere een eigen invulling aan het Godsbegrip geven. (Dekker, De Hart & Peters, 1997)

Een wijze waarop de verhoging van herkenbaarheid bij uitstek kan worden bevorderd, is deelname aan het publieke debat over de moraal. Tot op heden wordt de discussie gedomineerd door personen en organisaties met een christelijke achtergrond. Er hoeft zich maar een moreel vraagstuk aan te dienen, of vanuit confessionele hoek valt er wel een moralistisch geluid te horen. De vanzelfsprekendheid waarmee kerken, christelijke organisaties en politici in een geseculariseerde samenleving antwoorden claimen op morele vraagstukken, is zichtbaar aanwezig.

Met het geven van de strategische reden heb ik mij tevens uitgesproken voor de legitimiteit van dit soort argumenten. Humanisten staan op grond van hun levensovertuiging een specifiek mens- en wereldbeeld voor, waarmee bepaalde belangen zijn gediend. Er wordt immers gestreefd naar een samenleving waarin onder andere vrijheid, gerechtigheid, verdraagzaamheid en eerbied voor de menselijke waardigheid centraal staan. Duidelijk en herkenbaar zijn verhoogt de kans dat een dergelijke samenleving in toenemende mate realiteit wordt. Nu ik vanuit formele, inhoudelijke en strategische redenen heb aangegeven waarom humanisten een rol in het debat over de moraal moeten spelen, wil ik ingaan op de vraag welke rol hen hierin het beste past.

Signaleren, verklaren en ontwikkelen

In het debat over waarden en normen zie ik voor humanisten drie rollen weggelegd. Deze zou ik niet zozeer willen neerzetten als pretentieuze opties, maar veeleer als praktische invulling van de drie gegeven motivaties in het voorgaande.

Signaleren

De eerste rol wil ik omschrijven als signalerend: hieronder versta ik dat humanisten vanuit hun specifieke gerichtheid op zingevings- en bestaansvragen moeten benoemen wat er feitelijk in onze samenleving aan de hand is. Deze sig-

nalerende functie past hen omdat, zoals ik eerder heb aangegeven, het Humanistisch Verbond met name actief is op die gebieden van de samenleving waar de noodzaak voor - de tot nog toe ontbrekende - 'voeding' vanuit het publieke morele debat het meest pregnant wordt gevoeld. Wanneer dit signaleren in de openbare discussie op een vertrouwenwekkende wijze plaatsvindt, dan zal dit tot gevolg hebben dat mensen zich niet eenzijdig geïnformeerd weten over bijvoorbeeld de huidige maatschappelijke veranderingen.

Een goed voorbeeld van deze signaalrol vind ik bijvoorbeeld in het boek *Van theemutscultuur naar walkman-ego* van Harry Kunneman uit 1996. Deze beschrijft in de eerste hoofdstukken van zijn boek een drietal maatschappelijke ontwikkelingen die in onze samenleving belangrijk zijn: de economische globalisering, de levensbeschouwelijk individualisering en de intensivering van het verlangen. Aan de hand van de metaforen van theemuts en walkman wordt inzichtelijk gemaakt dat de voortgaande individualisering niet een maar minstens twee kanten heeft. De meest dominante kant, en in het debat het sterkst verwoord, wordt gekenmerkt door de opmars van het walkman-ego. Mensen worden in een mondiale consumptiecultuur voortdurend beïnvloed door concurrentie en prestatie, hetgeen tot gevolg heeft dat zij alleen nog maar met zichzelf bezig zijn. Een tot nu toe onderbelichte kant van de individualisering in de discussie is de bevrijding uit de theemutscultuur, waarbinnen tot voor kort de identiteit van individuen werd bepaald door de dwingende normen en waarden, voortkomende uit een dogmatische levensbeschouwing of politieke ideologie. (Kunneman, 1996)

Verklaren

Nauw verbandhoudend met deze signalerende rol vind ik de tweede rol, die ik wil omschrijven als verklarend. Hiermee bedoel ik dat humanisten het niet alleen bij feitelijke constateringen moeten laten, maar dat zij op zijn minst moeten proberen een verklaring te vinden voor het verschuiven van opvattingen over waarden en normen. Enerzijds vermoed ik namelijk dat een dergelijke verklarende houding heel relativerend kan werken op de uitkomsten van het publieke debat. Niet in de zin dat wij onze ogen moeten sluiten voor veranderingen die ons minder positief stemmen, maar meer dat wij onze ogen ook moeten wenden op veranderingen die in ieder geval grote vraagtekens zetten bij uitspraken over morele verloedering en de teloorgang van normen en waarden. Anderzijds kan vanuit deze verklarende rol aan de geëmancipeerde mens in onze samenleving duidelijk worden gemaakt, waarom het goed is dat er regels zijn en wat voor baat hij erbij heeft als hij zich aan bepaalde waarden en normen houdt.

Ontwikkelen

De derde rol die humanisten in het debat over waarden en normen zouden moeten vervullen, is een ontwikkelende rol. Een van de hiaten en onopgeloste aandachtspunten in het debat over de moraal is een theorie over de wijze waarop de private moraal, de professionele moraal en de publieke moraal zich tot elkaar verhouden en hoe deze moralen samenhangen. In het debat wordt er met een zekere vanzelfsprekendheid van uitgegaan dat er zoiets als een publieke moraal bestaat die het leven van de individuele mensen beïnvloedt. Maar hoe door privé-opvattingen over goed en kwaad de publieke opinie wordt beïnvloed, wordt nergens besproken. Wanneer we zouden inzien en kunnen verklaren hoe verschillende (niveaus van) moraliteiten op elkaar inspelen, dan zouden we verschuivingen in de moraal ook beter begrijpen. Een dergelijke ontwikkelende rol heeft tot gevolg dat humanisten zich in het debat kunnen profileren, hetgeen de bekendheid van de humanistische beweging bij het grote publiek in Nederland ten goede komt. Ter illustratie van de hiervoor genoemde drie rollen, wil ik vanuit de verklarende rol een aantal overwegingen in het debat over de moraal inbrengen.

Verschuiving in solidariteit

Een van de onbesproken vragen in het debat over de moraal is de vraag welke samenhang er bestaat tussen samenleving en individu, bezien vanuit een historisch-maatschappelijk perspectief. Een belangrijke vraag, omdat we de situatie waarin we vandaag de dag terecht zijn gekomen niet los kunnen zien van ontwikkelingen die in het verleden hebben plaatsgevonden. Het positioneren van een morele waarde als solidariteit in een bredere context, die veel verder gaat dan onze beperkte kijk op de post-industriële maatschappij waarin wij leven, geeft een mogelijke verklaring voor de wijze waarop mensen zich aan de samenleving binden en laat zien of er sprake is van een morele verloedering, een verval van waarden en normen. In dit opzicht is de moraalsociologie van de Franse socioloog Emile Durkheim nog steeds actueel en goed in te zetten als verklarende theorie voor veranderingen binnen de samenleving.

Durkheim is om meer redenen dan alleen zijn opvattingen over solidariteit voor het debat van belang. Het zou op dit moment echter te ver doorvoeren hier uitgebreid op in te gaan. Voor wie meer wil weten, attendeer ik graag op mijn doctoraalscriptie, die volop aandacht besteedt aan wat er onder 'de moraal' verstaan moet worden, hoe deze in de zienswijze van Durkheim is te funderen en welke rol de overheid jegens haar burgers op het terrein van de publieke moraal heeft te vervullen. Maar dit terzijde.

In de moraalsociologie van Durkheim staat de verbondenheid en de daaraan gerelateerde spanningsverhouding tussen samenleving en individu volop in de belangstelling. Het centrale vraagstuk in zijn werk is: wat houdt de samenleving bijeen? Hij legt daarbij de nadruk op het belang van een minimum aan sociale cohesie dat volgens hem noodzakelijk is, wil het menselijk samenleven überhaupt mogelijk zijn. Met de toename van de sociale dichtheid, ofwel het groeiend aantal contacten tussen leden van steeds grotere gemeenschappen, constateert Durkheim een nieuw soort samenhang in de samenleving van de tweede helft van de negentiende eeuw. Deze wordt volgens hem in toenemende mate beïnvloed door arbeidsdeling en specialisatie. In zijn dissertatie uit 1893, *De la division du travial social*, werkt hij vanuit verschillende typen samenlevingen de veranderende betekenis van een morele waarde als solidariteit uit. Volgens Durkheim zijn deze verschillen in samenlevingen zichtbaar te maken door de morele relaties tussen de leden ervan te observeren. Durkheims waarnemingen zijn later vele malen bevestigd en z'n bevindingen weer verder verfijnd.

Inmiddels wordt de opvatting dat solidariteit een essentiële waarde is voor het voortbestaan van de samenleving, door vrijwel iedereen onderkend. En zo draagt solidariteit - ook in onze dagelijkse werkelijkheid - bij aan een samenhang tussen individu en sociale omgeving. Deze bindingskracht, door Schuyt (1997) ook wel de 'zwaartekracht van sociale instituties' genoemd, is regelmatig onderwerp van studie geweest. In dit verband wil ik de aandacht vestigen op het vorig jaar verschenen boek *Het verhaal van de moraal*, waarin vanuit een empirische invalshoek de relatie tussen sociale bedding en morele binding nader wordt uitgewerkt. (Bovens & Hemerijck, 1997) De toegevoegde waarde van dit soort studies is dat discussies over de moraal niet verzanden in normatief-ideologisch geladen debatten.

Gelijkheid: mechanische solidariteit

Aan het einde van de negentiende eeuw toonde Durkheim reeds op een empirisch beschrijvende wijze aan dat de bindingskracht binnen sociale 'eenheden' inderdaad van elkaar kan verschillen: katholieken vertoonden grotere onderlinge binding dan protestanten en mensen met partners en kinderen pleegden minder gauw zelfmoord dan alleenstaanden. Maar zoals gezegd, zijn deze verschillen niet alleen te constateren op een micro- of een mesoniveau maar ook op het macroniveau, het niveau van de samenleving.

In zijn studie onderscheidt Durkheim op hoofd-

lijnen twee typen samenlevingen. De eerste is de feodaal-agrarische samenleving, gekenmerkt door een mechanische solidariteit die berust op gelijkheid. De leden van deze samenleving hebben in grote lijnen dezelfde waarden en normen en er is nog geen sprake van differentiatie in rollen en taken. De individuele verschillen tussen mensen zijn gering en de sancties op afwijkend gedrag repressief, met andere woorden: bij handhaving van de heersende norm speelt het strafrecht een belangrijke rol. De integratie van leden in een groep of gemeenschap is gebaseerd op uniform handelen en denken, dat zonodig met harde hand wordt afgedwongen.
Naarmate het aantal leden van een gemeenschap groeit, nemen de contacten tussen groepen en individuen toe. Doordat mensen hun eigen capaciteiten meer ontwikkelen en iedere activiteit specifiek wordt - met name door een toenemende arbeidsdeling - nemen traditionele bindingen af. In dit proces van personalisatie ontstaat steeds meer ruimte voor individualisering, omdat het personalisme in dit nieuwe type samenleving tot norm wordt verheven. Volgens Durkheim krijgen individualiserende waarden ook steeds meer een dwingend karakter aangezien ze het produkt zijn van de ontwikkeling van de samenleving zèlf.

Pluriformiteit: organische solidariteit

We zijn dan inmiddels aanbeland bij het tweede type samenleving dat Durkheim onderscheidt: de moderne burgelijke industriële samenleving. Deze samenleving wordt gekenmerkt door een organische solidariteit die berust op maatschappelijke differentiatie. De solidariteit tussen individuen is gebaseerd op complementaire verschillen en ongelijkheid. Er is sprake van een ver doorgevoerde arbeidsdeling en van een specialisatie van beroepsfuncties. Samenwerking vanuit (verregaande) taakverdeling en pluriformiteit treden in de plaats van gelijkheid als bindende kracht. Er is daarmee in de visie van Durkheim sprake van een groei van diversiteit in sociale relaties.
De socioloog Schuyt stelt dat deze observatie van Durkheim niet juist is. In de twintigste eeuw zien we eigenlijk het tegenovergestelde gebeuren. In plaats van een transitie van mechanische naar organische solidariteit constateert Schuyt een enorme toename van mechanisering van sociale relaties, van bureaucratisering van bijna elk facet van menselijke handelen. De mechanisch-administratieve solidariteit vandaag de dag is kenmerkender dan de op maatschappelijke differentiatie berustende solidariteit, aldus Schuyt. Dit lijkt op het eerste gezicht juist, wanneer we niet verder kijken dan wat we aan de oppervlakte van de samenleving menen waar te nemen. Toch denk ik dat de analyse van Schuyt de betekenis van Durkheims opvatting over een verschuiving in de solidariteit geen recht doet. Schuyt heeft onvoldoende oog voor de meer reflexieve wijze waarop mensen zich vandaag de dag tot elkaar verhouden en invulling willen geven aan de zin van hun bestaan. Hij geeft een eenzijdig beeld van de samenleving, alsof de bureaucratisch geregelde solidariteit van overheidswege - denk bijvoorbeeld aan ons sociaal verzekeringsstelsel - maatgevend is voor de sociale relaties tussen mensen. De samenleving is echter veel meer dan de door de staat geregelde administratieve solidariteit en dat laatste is ook niet kenmerkend voor het type samenleving dat Durkheim voor ogen had. Wat Durkheim wel voor ogen had, is een samenleving met een sterk ontwikkelde arbeidsdeling, waarbij de integratie van de leden van een groep vrijwillig tot stand komt en voortvloeit uit de onderlinge afhankelijkheid en wederzijdse aanvulling van de groepsleden. In vergelijking tot de primitieve samenleving is er binnen de moderne samenleving niet sprake van méér solidariteit tussen de individuele leden onderling, maar wordt aan gevoelens van saamhorigheid ànders invulling gegeven. De organische solidariteit uit zich in gemeenschappelijk denken en handelen, omdat individuele mensen op een bewuste en zèlfgekozen wijze uiting willen geven aan gevoelens van verbondenheid met de ander. Het vele vrijwilligerswerk dat in ons land plaatsvindt, het grote aantal mantelzorgers

dat zich dagelijks inzet en de massale deelname aan de herdenking van de dood van Meindert Tjoelker, kunnen mijns inziens niet worden verklaard vanuit een mechanisering van sociale relaties. Dit doet in mijn visie onrecht aan de saamhorigheid die in onze samenleving bestaat. Het is - redenerend in de lijn van Durkheim - dan ook niet de vraag of de individuele mens buiten de samenleving kan leven maar in welke soort samenleving hij wíl leven. Het individu onttrekt zich niet aan de samenleving, hij bindt zich op een andere manier dan vroeger aan haar, en dat komt omdat de samenleving hem anders ziet en anders wil dan vroeger. (Durkheim, 1893) De hiervoor beschreven uitwerking van een verschuiving in de solidariteit roept ongetwijfeld allerlei nieuwe vragen op. Wat ik heb willen aangeven met behulp van Durkheims moraalsociologie is dat het wel erg kortzichtig is om zomaar te spreken van een moreel verval. Durkheim heeft oog voor de toename van de individuele autonomie van de mens vanuit een historisch proces. Daarin is het belangrijk dat hij een evolutionaire ontwikkeling ziet in de moraal, die niet los kan worden gezien van de ontwikkeling van de samenleving.

Bijdragen van humanisten

Wat betekent het voorgaande voor de bijdragen van humanisten aan het publieke debat over normen en waarden? In vergelijking met wat tot nu toe in deze discussie is ingebracht, of beter gezegd is uitgebleven, betekent het dat de inbreng vanuit de humanistische beweging actiever en herkenbaarder moet zijn, zowel in de eigen kring alsook in de samenleving als geheel. Het verzoek van staatssecretaris Netelenbos is gebaseerd op een terechte constatering wanneer zij stelt niet zoveel van humanisten te vernemen. De humanistisch beweging mag zich de uitnodiging, op de opening van het academisch jaar 1997-1998 gedaan, dan ook aantrekken. In aanvulling op de - in dit artikel - omschreven drie rollen, kan dit worden gedaan op verschillende wijzen en vanuit verschillende verantwoordelijkheden.

Suggesties

Ten eerste kan ik mij voorstellen dat het Humanistisch Verbond het onderwerp van de publieke moraal als speerpunt opneemt in haar beleidsplan. Naar ik heb begrepen komt aan het eind van dit jaar het nieuw geschreven *Humanistisch Perspectief* in boekvorm uit. Het zou aardig zijn wanneer van de hoofdstukken er een wordt besteed aan het publieke debat over waarden en normen.

Ten tweede kan het Humanistisch Verbond, in samenwerking met bijvoorbeeld het Humanistisch Studiecentrum Nederland, een uitgave verzorgen waarin vanuit een humanistische inspiratie wordt ingegaan op vragen als: is moraal vandaag de dag alleen maar een kwestie van smaak? Wat is dat voor een moraal die louter en alleen is gevestigd op een menselijke grondslag? Kun je van de verschillende standpunten in het debat over de moraal zeggen dat op grond van de ingebrachte argumenten de ene moraal meer wenselijk is dan de andere? Et cetera. Een soortgelijke bundel vanuit christelijke inspiratie is overigens reeds uitgegeven door het Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving.

Ten derde zou de Universiteit voor Humanistiek haar onderzoeksprogramma meer kunnen afstemmen op een relevant maatschappelijk vraagstuk als de publieke moraal. Zoals ik al eerder stelde, is er nog steeds maar weinig bekend over de samenhang tussen de private, de professionele en de publieke moraal. De universiteit zie ik daarbij tevens als plaats, waar - door middel van fora en discussiebijeenkomsten - van gedachten kan worden gewisseld over waarden en normen. Waarom in de toekomst niet een debat organiseren voor de Tweede Kamerverkiezingen met alle lijsttrekkers van de landelijke politieke partijen? Hierin zou gesproken kunnen worden over de relatie tussen levensbeschouwing, politiek en moraal, en over welke politiek-ideologische vooronderstellingen in de discussie een belangrijke rol spelen.

Ten vierde wordt er vanuit het Humanistisch Vormingsonderwijs al jaren ruime aandacht besteed aan de morele ontwikkeling van leerlingen en studenten. Specifiek vanuit dit aandachtsgebied kan het belang van de pedagogische opdracht van het onderwijs benadrukt worden, juist in een tijd waarin veel gemeenten het levensbeschouwelijke onderwijs weg dreigen te bezuinigen. Vanuit al deze verschillende organisaties kunnen bijdragen aan het debat over de moraal worden geleverd.

Resteert nog de vraag of er vanuit het humanisme één gezamenlijk standpunt in het publieke debat over waarden en normen is in te brengen. Volgens sommigen zijn de opvattingen over wat specifiek humanistisch is zo pluralistisch dat er nauwelijks een gemeenschappelijke inbreng mogelijk is. Dit betwijfel ik ten sterkste. Zoals staatssecretaris Netelenbos al heeft aangegeven, gaan humanisten uit van de menselijke oorsprong van de vrije wil. Dit betekent dat als het vertrekpunt voor de fundering van de moraal, de mens zélf wordt gezien en niet een of andere hogere macht. Het debat wint aan inhoud wanneer vanuit humanistische idealen de motiverende kracht van levensbeschouwing ten aanzien van waarden en normen wordt benadrukt. De redenen waarom mensen zich al dan niet aan bepaalde waarden en normen binden, is in deze visie immers meer dan alleen het welbegrepen eigenbelang of de dreiging van straf op overtreding van een publieke regel. De humanistische traditie kan naar mijn mening de daarvoor benodigde extra motivatie leveren. Het is een zaak van bewustwording en een begin maken. De vraag is echter: wie neemt de uitdaging aan?

Erwin Kamp is in oktober 1997 afgestudeerd aan de Universiteit voor Humanistiek op het onderwerp 'politiek en moraal'. Momenteel werkt hij onder meer als projectleider Sprekend Humanisme bij het Humanistisch Archief en is hij beleidsmedewerker voor de vereniging van budgethouders voor hulp en hulpmiddelen, Per Saldo, in Utrecht.

Literatuur

Boelaars, B. (1997), *De kostbare mens. Inleiding tot het humanisme*, De Arbeiderspers, Amsterdam.

Bovens, M. & Hemerijck, A. (1996), *Het verhaal van de moraal. Een empirisch onderzoek naar de sociale bedding van morele bindingen*, Boom, Amsterdam.

Dekker, G., De Hart, J. & Peters, J. (1997), *God in Nederland 1966-1996*, Anthos, Amsterdam.

Durkheim, E. (1893), *De la division du travail social: étude sur 'l organisation des sociétés supérieures*, Presses Universitaires de France, Parijs.

Kamp, E.A. (1997), *Politiek en moraal. Een literatuurstudie naar de betekenis van Emile Durkheims moraalsociologie, als hulpmiddel bij het verhelderen van het huidige debat over politiek en moraal*, doctoraalscriptie UvH, Utrecht.

Kunneman, H. (1996), *Van theemutscultuur naar walkman-ego*, Boom, Amsterdam.

Netelenbos, T. (1997), 'Opening academisch jaar 1997/1998 in Utrecht: Debat op het maaiveld', ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen, Den Haag.

Schuyt, K. (1997), 'Sociale cohesie, publiekscollege in De Balie', De Balie, Amsterdam.

Trouw (1996), *Het debat over de moraal*, Trouw, Amsterdam.

Noten

1. Staatssecretaris Netelenbos richt zich in haar toespraak zowel tot humanistici als tot humanisten. In eerste instantie noemt zij alleen studenten humanistiek, waarvan volgens haar verwacht mag worden dat zij zich mengen in het openbare debat over waarden en normen. Later heeft zij het ook over humanisten die aan de discussie zouden moeten deelnemen. Om de nodige spraakverwarring te voorkomen gebruik ik het woord humanisten, waarmee door mij dus wordt bedoeld: humanistici en humanisten.
2. Binnen de context van dit artikel wordt onder het debat over waarden en normen hetzelfde verstaan en begrepen als onder het debat over de moraal. Zo bezien zijn zij hier elkaars synoniemen.

Lang zal ze leven!

Vijftig jaar Universele Verklaring van de Rechten van de Mens

Rob Buitenweg

In December 1948 nam de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens aan. Deze Verklaring vormt de uitdrukking van de zorg voor de menselijke waardigheid. Die bekommernis kwam op als een reactie op de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog. Deze had een schoffering van de menselijke waardigheid laten zien. De onmenselijkheid, die als een brand over de wereld woedde of als een pest de wereld aantastte, had de mensheid geschokt. Het eind van de oorlog ging gepaard met een gevoel dat de onmenselijkheid die was vertoond tijdens die oorlog, zich nooit meer mocht voordoen en dat op effectieve wijze de menselijke waardigheid diende te worden behoed en gekoesterd. De Universele Verklaring, die het resultaat was van deze bekommernis om de menselijke waardigheid, was een mijlpaal in de ontwikkeling van mensenrechten, welke evenwel al eerder was ingezet.

1. Zorg voor de menselijke waardigheid

Het idee van mensenrechten werd onder meer al verdedigd door de Engelse filosoof John Locke, die wel de vader van de mensenrechten is genoemd. Aan het einde van de zeventiende eeuw betoogde hij dat mensen van nature bepaalde rechten hebben, die ze bezitten onafhankelijk van en voorafgaand aan de politieke orde. Zijns inziens vloeiden die rechten voort uit de Wet van God, of de Wet van de Natuur. Die rechten dienden ook te worden gerespecteerd bij en door de politieke inrichting van de samenleving. Ook vorsten en andere dragers van politieke autoriteit waren aan die natuurlijke rechten gebonden.

Het idee van natuurlijke rechten was in de zeventiende eeuw betrekkelijk nieuw. Velen waren wel vertrouwd met een geloof in het bestaan van een soort natuurrecht, een recht van hogere orde waaraan het recht van de afzonderlijke staten moest voldoen. Reeds bij de Grieken treffen we een geloof aan in een hoger recht, een recht van de goden, dat voorrang had boven het recht van de wereldlijke heersers. Ook in de westerse Middeleeuwen werd een natuurrecht, i.c. een door God in de natuur ingelegd recht, aangenomen. Dit natuurrecht leidde tot verplichtingen bij mensen. Maar het idee dat dit natuurrecht voor individuele mensen - zelfs voor alle mensen - rechten genereerde, is van betrekkelijk jonge datum. Voor ons is de koppeling tussen recht en individuele rechten een vanzelfsprekende, die mede wordt gesuggereerd door de taalkundige verwantschap tussen de woorden 'het recht' en 'rechten'. Als er gesproken wordt van 'het recht' wordt gedoeld op een stelsel van regels die algemeen verbindend zijn en die voor mensen verplich-

tingen in het leven roepen. Maar dit behoeft niet altijd in te houden dat mensen ook 'rechten' hebben.

De koppeling tussen 'het recht' en 'rechten' heeft niet altijd bestaan en behoeft niet altijd te bestaan. Ook heden ten dage kan gewezen worden op situaties waarin er recht is, en waarin er plichten uit het recht voortvloeien, zonder dat het nodig is om aan te nemen dat er corresponderende individuele rechten bestaan. Er is belastingrecht en er zijn plichten voortvloeiend uit dat recht. Zo heb ik de plicht onroerende-zaak-belasting te betalen, maar kan er ook van corresponderende rechten worden gesproken? De overheid heeft de plicht te zorgen voor huisvesting, maar waar heb ik dan recht op? Heb ik recht op een huis? Mensen hebben de - juridische en morele - plicht dieren goed te behandelen, maar betekent dit dat dieren ook rechten hebben? Het praten in termen van dierenrechten is inmiddels gemeengoed geworden. Maar 50 jaar geleden, zelfs twintig jaar geleden, was dat uitzonderlijk. Betekent dat dan dat mensen twintig jaar geleden niet de plicht hadden om dieren goed te behandelen?

Kortom, de verhouding tussen recht, rechten en plichten is gecompliceerd. In ieder geval te gecompliceerd om hier uitgebreid te behandelen. Ik wil volstaan met te concluderen dat er situaties zijn geweest - en nog zijn - waarbij er recht was, alsook een idee van hoger recht, en dat er tevens sprake was van verplichtingen, zonder dat er nadrukkelijk werd aangenomen dat er ook individuele rechten waren. Welnu, het idee van natuurlijke rechten, rechten die mensen van nature hebben, kwam nadrukkelijk in de zeventiende eeuw naar voren. Dat idee bleef niet beperkt tot de ideeënwereld van filosofen, maar drong ook door in de wereld van de politiek en leidde onder meer tot de Engelse *Bill of Rights* (1689), de Franse *Declaration des Droits de l'homme et du citoyen* (1789) en de *Bill of Rights* (1791) die werd gehecht aan de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring. In de periode van de zeventiende tot de twintigste eeuw kreeg de idee van de mensenrechten vaste grond in de politieke systemen van de verschillende afzonderlijke landen.

2. Internationale mensenrechten

Het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog ging gepaard met een gevoel van onmacht omdat het niet mogelijk was gebleken een oorlog te voorkomen, ook al was er een internationale organisatie geweest - te weten de Volkerenbond - die de taak had de vrede te bevorderen. Met het verstrijken van de oorlog kwam daarbij de ontzetting over de gruwelen die daarin hadden plaatsgevonden. Het verlangen kwam op naar een effectieve internationale organisatie en naar waarborgen tegen onmenselijkheid. Reeds in 1941 stelden Roosevelt en Churchill een *Atlantic Charter* op, dat in 1942 door 26 landen die in strijd waren met Duitsland en Japan, werd ondertekend. In dit document werd gesproken van de Verenigde Naties als opvolger van de vroegere Volkerenbond. De oprichting van de Verenigde Naties werd voorbereid in conferenties van de Unie van Socialistische Soviet Republieken, Groot-Brittanië, China en de Verenigde Staten. Ze werkten aan een handvest, dat uiteindelijk werd voorgelegd aan en aangenomen door de vertegenwoordigers van 50 staten, die in april 1945 bijeenkwamen in San Francisco. In het Handvest van de Verenigde Naties werd uitgesproken dat de leden zorg wilden dragen voor de waardigheid en waarde van de menselijke persoon en dat ze zich committeerden aan de fundamentele mensenrechten. Dit *commitment* heeft geresulteerd in de genoemde Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (UVRM) en de andere mensenrechtendocumenten van de Verenigde Naties. Met het aannemen van de Universele Verklaring in 1948 werd het tijdperk ingeluid waarin de mensenrechten op internationaal niveau werden geïnstitutionaliseerd. [1]

Traditioneel worden twee groepen of generaties mensenrechten onderscheiden, die ook beide zijn opgenomen in de UVRM. De eerste categorie is die van de burgerlijke en politieke rechten, bijvoorbeeld het recht op vrijheid van meningsuiting, het recht op vrijheid van levensovertuiging en het kiesrecht. Voor veel rechten van deze categorie wordt ook wel de term vrijheidsrechten gehanteerd. Deze rechten worden traditioneel beschouwd als 'negatieve' rechten, dat wil zeggen rechten die een negatieve plicht scheppen voor anderen. Deze anderen hebben namelijk een onthoudingsplicht. Ze hebben bijvoorbeeld de plicht zich te onthouden van het ingrijpen in iemands geloof of levensovertuiging, of ze moeten zich ervan onthouden om zich te bemoeien met iemands mening, of ze hebben de plicht zich ervan te onthouden anderen te martelen of hun privacy te schenden, enzovoorts. De tweede categorie wordt gevormd door de economische, sociale en culturele rechten, bijvoorbeeld het recht op gezondheidszorg en het recht op onderwijs. Deze rechten worden traditioneel gezien als 'positieve' rechten, dat wil zeggen als rechten die een plicht genereren bij anderen om daadwerkelijk iets te ondernemen. Zo wordt aangenomen dat de overheid de plicht heeft een goed stelsel van gezondheidszorg te scheppen, dat de overheid de plicht heeft mensen in nood financieel te ondersteunen en te zorgen dat mensen goed onderwijs kunnen genieten.

De UVRM is een verklaring en geen verdrag. Een verklaring is minder dwingend dan een verdrag. Een verklaring ligt meer in de sfeer van de goede bedoelingen, terwijl een verdrag wordt gezien als een overeenkomst die verplichtingen in het leven roept. Vandaar dat men na het aannemen van de UVRM aan het werk ging om verdragen op te stellen die bindend zouden zijn voor de landen die tot het betreffende verdrag zouden toetreden. Dit heeft geleid tot twee verdragen, voor elk van de bovengenoemde categorieën rechten één: te weten, het Internationale Verdrag van Burgerlijke en Politieke Rechten en het Internationale Verdrag van Economische, Sociale en Culturele Rechten (1966). Na en naast de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens en de twee genoemde verdragen die de rechten van de UVRM uitwerken in verdragsvorm, zijn er vele verklaringen en verdragen door de Verenigde Naties aangenomen, onder andere het Internationale Verdrag over de Eliminatie van Alle Vormen van Rassendiscriminatie, het Verdrag over de Eliminatie van Alle Vormen van Discriminatie tegen Vrouwen, het Verdrag van de Rechten van het Kind en de Verklaring over de Eliminatie van Alle Vormen van Religieuze Onverdraagzaamheid.

Deze documenten zijn, zoals gezegd, voortgekomen uit de Verenigde Naties, de gestructureerde vorm van wereldwijde interstatelijke samenwerking, die na de Tweede Wereldoorlog tot stand is gekomen. Buiten het verband van de Verenigde Naties zijn ook vele mensenrechtendocumenten opgesteld, waarvan de bekendste wel is de Europese Conventie voor de bescherming van de Rechten van de Mens en de Fundamentele Vrijheden (1950). Dit verdrag is voortgekomen uit de Raad van Europa, een organisatie van 40 Europese staten, die zich begeeft op het terrein van cultuur, democratie en mensenrechten en die onderscheiden moet worden van de Europese Unie (de vroegere Europese - Economische - Gemeenschap) die 'slechts' uit 15 leden bestaat en die met name een economisch en - in zeker zin ook - een politiek samenwerkingsverband is. De ondertekening van de Europese Conventie voor de bescherming van de Rechten van de Mens en de Fundamentele Vrijheden is overigens wel voorwaarde voor toetreding tot de Europese Unie.

De UVRM viert dit jaar haar vijftigste verjaardag. Het stelsel van internationale mensenrechten dat in de afgelopen 50 jaar tot stand is gekomen, beoogt universele richtlijnen te bieden voor de inrichting van het georganiseerd menselijk samenleven, die uiteindelijk tot doel hebben een menswaardig bestaan voor eenieder mogelijk te maken. Maar, hoe universeel is de

Universele Verklaring van de Rechten van de Mens? Of, meer in het algemeen, hoe universeel zijn mensenrechten?

3. Universaliteit

In 1947 werd een *Statement on Human Rights* uitgebracht door de American Anthropological Association die de pretentie van universaliteit van de - toen nog aanstaande - UVRM bekritiseerde en stelde dat de Universele Verklaring de vrucht was van het westerse liberalisme. De westerse origine van de UVRM kan mijns inziens niet ontkend worden: de rechten uit de Universele Verklaring zijn in cultureel, ideologisch en politiek opzicht immers voortgekomen uit de westerse cultuur. [2]

Maar deze historische of 'genetische' relativering behoeft niet in te houden dat mensenrechten in een bepaald opzicht niet universeel zouden kunnen zijn. Mensenrechten moeten niet worden gezien als geworteld in een universele menselijke natuur maar als criteria ten behoeve van de zorg voor een menswaardig bestaan. En die zijn nu eenmaal opgekomen - of komen nog op - in een bepaalde tijd en in een bepaalde cultuur. Als in een historisch-culturele situatie bepaalde situaties als bedreigingen van de menselijke waardigheid worden ervaren, zal worden gepoogd die te keren door middel van mensenrechten.

Zo werd in het Europa van de zeventiende en achttiende eeuw de aantasting van de menselijke vrijheid door de staat en door anderen als een bedreiging van de menselijke waardigheid gezien. Dit resulteerde in de proclamatie van de vrijheidsrechten (vrijheid van godsdienst, vrijheid van meningsuiting, enzovoorts), die behoren tot de (eerdergenoemde) eerste categorie van burgerlijke en politieke mensenrechten. De negentiende eeuw liet zien dat de menselijke waardigheid bedreigd werd geacht door maatschappelijke machten die individuele mensen uitbuitten en onderdrukten. Het resultaat was de afkondiging van sociale en economische rechten, de mensenrechten van de tweede categorie, die de sociaal-economische zwakkeren bescherming moesten bieden.

Het commentaar van de cultureel-relativisten op de Universele Verklaring is - gezien het voorgaande - in een bepaalde zin juist. De mensenrechten van de UVRM zijn voor een groot deel de vrucht van de Westerse traditie en voor een iets minder deel van de Oost-Europese traditie. Daar moet onmiddellijk aan worden toegevoegd dat zich inmiddels invloeden uit andere culturele gebieden geopenbaard hebben en dat de laatste jaren landen uit niet-Europese culturen hun bijdrage leveren aan de ontwikkeling van mensenrechten. Maar ondanks die toevoeging kan worden geconstateerd dat mensenrechten in 'genetische' zin relatief zijn. Anders gezegd, ze zijn in naturalistische zin niet universeel. Het is immers niet zo dat er een gemeenschappelijke, universele, onveranderlijke, menselijke natuur is, die de basis vormt van onveranderlijke, cultuur- en tijdonafhankelijke rechten. [3] Maar ook al zijn mensenrechten in naturalistische zin niet universeel en zijn ze 'genetisch' of historisch relatief, ze zouden in een andere dan naturalistische zin universeel kunnen zijn. Hun 'genetische' of historische relativiteit behoeft niet in te houden dat er op een bepaald moment van de geschiedenis niet een situatie kan ontstaan waarin allen bepaalde mensenrechten aanhangen. Paul Cliteur gebruikt de term *cultuurrecht*, dat hij omschrijft als het geheel van rechtsnormen, 'bestaande uit rechtsbeginselen en mensenrechten, waarover 'tegenwoordig' in brede kring consensus bestaat', en dat hij plaatst tegenover het natuurrecht. Ik zou willen spreken van momentele universaliteit, inhoudend dat op dit moment van de menselijke geschiedenis bepaalde waarden of rechten door iedereen worden erkend. [4]

Welnu, men zou met betrekking tot de UVRM kunnen zeggen dat die in momentele zin niet universeel is, omdat in 1948 slechts 66 landen de UVRM hebben aangenomen (veel landen waren nog niet onafhankelijk) en dat er thans ruim 180

landen zijn. De voorstanders van de universaliteit kunnen er dan vervolgens weer op wijzen dat er vervolgconferenties zijn geweest, te weten de wereldconferenties mensenrechten in Teheran in 1968, en in Wenen in 1993, alsmede de Vrouwenconferentie in 1995 in Bejing, waar de genoemde 180 landen wel aanwezig waren, en dat de einddocumenten van die conferenties uitspreken dat de rechten van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens als universeel worden aanvaard. Bovendien hebben de meeste landen de meeste internationale verdragen ondertekend of geratificeerd. Hiermee lijkt het pleit beslist ten gunste van de (momentele) universaliteit. Zoals de Verklaring van Wenen en die van Bejing dan ook stellen: '*The universality of Human Rights is beyond question*'. Mensenrechten, zo is de hoop en veronderstelling van die verklaringen, worden algemeen aanvaard, en zijn momenteel universeel, ook al zijn ze wellicht ooit uit een bepaalde cultuur voortgekomen. Er dient echter een kanttekening te worden gemaakt bij deze veronderstelde momentele universaliteit. Verschillende landen leggen andere accenten en hanteren verschillende interpretaties met betrekking tot de rechten, hetgeen wel wat van de glans van de universaliteit afhaalt. Soms kunnen de interpretaties zelfs zo verschillend zijn dat de (momentele) universaliteit duchtig begint te kraken. Zo blijken er verschillen in waardering met betrekking tot de twee grote groepen of categorieën rechten. Westerse landen leggen vooral de nadruk op burgerlijke en politieke rechten en zien armoede en economische uitbuiting veelal niet als een aantasting van mensenrechten. Daarentegen waren in het verleden de communistische landen aanhangers van economische, sociale en culturele rechten en hebben ook heden ten dage Derde Wereld-landen een voorkeur voor die tweede categorie rechten. Verbetering van de sociaal- economische positie van mensen heeft dan prioriteit en als dat gepaard gaat met een beperking van de vrijheid van meningsuiting, wordt dat veelal als minder ernstig beschouwd.

Daarnaast zijn er ook met betrekking tot de afzonderlijke rechten verschillen in accentueringen. Veel landen, waaronder Nederland, zijn van mening dat het recht op leven inhoudt dat de doodstraf niet mag worden toegepast, terwijl andere landen, bijvoorbeeld de Verenigde Staten en China, het recht op leven niet zo interpreteren. Het recht op leven kan bovendien niet alleen als een negatief recht worden gezien, dat een verplichting oplegt iemands leven niet opzettelijk te beëindigen, het kan ook - mede - als een positief recht worden beschouwd, dat dan een plicht genereert om zorg te dragen voor een minimale kwaliteit van leven van mensen (zie bijvoorbeeld het artikel van Douwe van Houten in dit nummer).

4. Allen hebben mensenrechten

Mensenrechten zijn universeel in momenteel opzicht als álle de mensenrechten onderschrijven, hetgeen - zoals boven is gebleken - wel de officiële doctrine maar niet de praktijk is. Universaliteit wordt ook wel anders gedefinieerd. Ann Elizabeth Mayer omschrijft universaliteit als de positie die stelt dat allen dezelfde onvervreemdbare rechten hebben. [5] Het gaat er bij deze universaliteit niet om dat allen iets vinden, een bepaalde norm of waarde onderschrijven, maar dat allen bepaalde rechten hebben. Het betreft hier universaliteit met betrekking tot de rechthebbenden. Er is sprake van een combinatie van momentele universaliteit en universaliteit aan de kant van de rechthebbenden als *allen* vinden dat *allen* bepaalde rechten hebben. Deze twee vormen van universaliteit behoeven niet samen te gaan. Immers, slechts een beperkt aantal mensen zou kunnen vinden dat allen bepaalde rechten hebben en allen zouden kunnen vinden dat slechts een bepaald aantal mensen (bijvoorbeeld alleen mannen) rechten hebben. Het lijkt er op dat mensenrechten universeel zijn met betrekking tot de rechthebbenden: niet alleen de UVRM, ook andere documenten stel-

len steeds weer opnieuw dat allen dragers zijn van de mensenrechten. Maar de werkelijkheid laat een ander beeld zien. Niet alle mensen worden in dezelfde mate gezien als dragers van mensenrechten, hetgeen ook de eerdergenoemde universaliteit, namelijk de momentele, ondermijnt.

Gewezen kan worden op de vrouwenrechten. Mensenrechten van vrouwen worden niet altijd geëerbiedigd. Een groot aantal vrouwen wordt geconfronteerd met geweld en onderdrukking, zoals gedwongen zwangerschap, of juist gedwongen abortus, sexuele slavernij, genitale verminking of meisjesdoding. Zo verkeren bovendien meer vrouwen dan mannen onder de armoedegrens (70% van de 1,3 miljard mensen die in armoede leven zijn vrouw) en hebben minder vrouwen dan mannen toegang tot de gezondheidszorg.

Niet alleen worden de mensenrechten van vrouwen vaak niet geëerbiedigd, ze worden vaak ook niet erkend. Dat wil zeggen dat vaak niet wordt erkend dat vrouwen - in dezelfde mate als mannen - dragers zijn van mensenrechten. Veel landen hebben de verdragen met betrekking tot vrouwenrechten niet ondertekend of hebben bij de ondertekening dusdanige voorbehouden gemaakt dat de inhoud van het verdrag krachteloos is geworden. Het gebrek aan erkenning van vrouwenrechten is één van de plaatsen waar het gebouw van de momentele universaliteit scheuren vertoont. Kennelijk vinden niet alle landen dat alle mensen bepaalde rechten hebben. Het internationale mensenrechten-recht betoont kennelijk minder zorg voor de menselijke waardigheid van vrouwen dan voor die van mannen.[6]

5. Normatieve universaliteit

Als we proberen een antwoord te geven op de vraag of mensenrechten universeel zijn, kunnen we concluderen dat de eerste vorm van universaliteit niet volledig is. Er zijn nog veel landen of mensen die mensenrechten niet (volledig) onderschrijven, en mensenrechten worden verschillende geïnterpreteerd of gewaardeerd. Ook de universaliteit met betrekking tot de rechthebbenden is niet onproblematisch. Met name de mensenrechten van vrouwen zijn niet volledig gewaarborgd.

Maar ook als niet *allen* vinden dat *allen* mensenrechten hebben, zou men nog kunnen volhouden dat mensenrechten universeel zijn in normatieve zin. Men wil daar dan mee uitdrukken dat het wenselijk is, of - sterker uitgedrukt - moreel geboden, dat *allen* de mensenrechten van *allen* onderschrijven. Normatieve universaliteit zegt niet dat allen ook feitelijk een norm of waarde (i.c. de mensenrechten) onderschrijven. Normatieve universaliteit houdt in dat volgens de spreker(s) allen die norm of waarde dienen te onderschrijven of - iets zwakker uitgedrukt - dat het wenselijk is dat allen die waarde onderschrijven. Deze normatieve universaliteit behoeft niet samen te gaan met momentele universaliteit. Immers, slechts enkele mensen zouden kunnen zeggen: wij vinden dat allen de mensenrechten van allen dienen te onderschrijven.

Hier doemt een indringende vraag op: is het verdedigbaar om te stellen dat *allen* de mensenrechten van allen zouden moeten onderschrijven, en dat mensenrechten dus in normatieve zin universeel zijn, als die rechten op dit moment (nog) niet feitelijk door *allen* worden onderschreven? Die vraag is wellicht voor ieder van belang, maar zeker voor humanisten die het respect voor de opvattingen van anderen hoog in het vaandel hebben. Op grond van dat respect zullen veel humanisten gecharmeerd zijn van een meer cultuur-relativistische positie en zullen ze zeggen dat men toch niet kan vinden dat allen de mensenrechten van allen dienen te onderschrijven, als blijkt dat velen kennelijk andere waarden hebben. Humanisten willen toch niet graag hun waarden ook voor anderen laten gelden! En men onthoudt zich dan ook veelal van oordelen over andere culturen.

Toch is er wel wat af te dingen op een cultuurrelativistische positie. In de eerste plaats kan

worden opgemerkt dat in cultuur-relativistische uitspraken vaak meerdere niveaus zijn te onderkennen, waarbij men overigens vaak argeloos overstapt van het ene niveau naar het andere. De uitspraak dat verschillende culturen verschillende waarden hebben, de uitspraak dat er geen objectieve standaard is om juiste van onjuiste waarden te onderscheiden en de uitspraak dat men de waarden van een andere cultuur niet mag afkeuren, zijn uitspraken op verschillend niveau. Ze bevinden zich op respectievelijk descriptief, kennistheoretisch en normatief niveau. Het cultuur-relativisme heeft de neiging om normatieve consequenties te trekken uit een feitelijke constatering. Maar uit het feit dat mensen uit verschillende culturen verschillende opvattingen of levenswijzen hebben, volgt nog niet dat niemand gelijk heeft en ook niet dat het onaanvaardbaar is als men een afwijzende houding aanneemt tegen de opvattingen of levenswijzen van een andere cultuur.

Het lijkt heel tolerant om zich op een cultuur-relativistisch standpunt te stellen, maar - zoals onder meer Cliteur overtuigend heeft aangetoond - een cultuur-relativistische positie ondermijnt de kritische mogelijkheden van het beoordelen van culturele praktijken. Men kan dan geen kritiek meer hebben op culturele praktijken van andere culturen, zoals discriminatie, slavernij, vrouwenbesnijdenis, enzovoorts. Net zomin als dat nog kan ten aanzien van andere deelculturen, zoals praktijken in bepaalde geloofsgemeenschappen of bepaalde beroepsgroepen binnen Nederland. Deze onmogelijkheid tot kritische waardering zou (zelfs) ook in historisch perspectief kunnen worden gezet, hetgeen betekent dat we niets kunnen zeggen over onze culturele praktijken uit het verleden, maar ook geen (morele) uitspraak kunnen doen over de toekomst. Men kan dan bijvoorbeeld niet zeggen dat de afschaffing van de slavernij een vooruitgang was, of dat deeltijdarbeid positief moet worden gewaardeerd omdat het een bijdrage vormt voor een gewenste spreiding van tijd over zorg, werk en vrije tijd. Cliteur wijst er op dat de aanspraak van de cultuur-relativist dat zijn of haar positie een basis is voor tolerantie, een illusie is. Want waarom zou het idee dat het niet mogelijk en niet aanvaardbaar is om van een levenspraktijk of opvatting te zeggen dat die juist of goed is, leiden tot bescheidenheid? Leidt het niet even goed tot tolerantie als men van mening is dat de ene benadering van een praktijk beter is dan een andere, maar dat men niet zeker en definitief weet of de eigen oplossing inderdaad de betere is? Die laatste positie kan leiden tot dialoog in een streven om te zoeken naar het betere, ook al weet men dat het absoluut goede nooit te bereiken zal zijn. [7]

In de tweede plaats moet men zich realiseren dat die cultuur-relativistische positie universele pretenties heeft. Het respect voor andere culturen wordt gezien als een universele waarde, een waarde die allen dienen te respecteren. Echter, er zijn mensen of volkeren die het respect voor andere culturen niet onderschrijven. In momentele of descriptieve zin is respect voor andere culturen niet universeel. Als dan een groep mensen zegt geen enkele boodschap te hebben aan de waarde respect voor andere culturen en rustig een andere cultuur vertrapt, dient men (i.c. een humanist) zich dan van een oordeel te onthouden? Als men die vraag negatief beantwoordt en van mening is dat andere culturen door allen dienen te worden gerespecteerd, neemt men met betrekking tot het respect voor andere culturen een normatief-universele positie in. En dat terwijl er géén feitelijke grond is voor die positie, aangezien de realiteit immers anders laat zien. Ook de waarde van respect voor andere culturen wordt hier (blijkbaar) niet door allen aangehangen.

In het voorgaande komt naar voren dat er blijkbaar fundamentele waarden zijn waarvan men vindt dat ze voor ieder gelden en door ieder dienen te worden gerespecteerd, ook al zou een betreffende persoon of cultuur die waarde zelf niet onderschrijven. Respect voor andere culturen is één van die waarden, waarvan ik meen dat ze in normatieve zin universeel zijn, onge-

acht de vraag of ze in feitelijke, momentele, zin universeel kunnen worden genoemd.

6. Mensenrechten en beginselen

Laten we terugkeren naar de in de vorige paragraaf gestelde vraag: is het verdedigbaar - voor een humanist - om te stellen dat *allen* de mensenrechten van *allen* zouden moeten onderschrijven, en dat mensenrechten dus in normatieve zin universeel zijn, als die rechten op dit moment (nog) niet feitelijk door allen worden onderschreven? Men zou ten aanzien van bepaalde mensenrechten kunnen zeggen dat een humanist kan vinden dat die rechten niet gelden voor mensen die zelf die mensenrechten niet onderschrijven. Als er bijvoorbeeld mensen zijn die niet vinden dat ieder recht heeft op betaalde vakanties (artikel 24 UVRM), dan is het aanvaardbaar om te betwisten dat het recht op betaalde vakanties ook voor die groep mensen geldt. Waarschijnlijk kan men een soortgelijke positie innemen met betrekking tot het recht om vrijelijk deel te nemen aan het culturele leven van de gemeenschap (artikel 27 UVRM). Maar kan men het ook zeggen van het recht op onderwijs (artikel 26)? En van het recht op vrijheid van meningsuiting (artikel 19 UVRM)? En, als binnen een cultuur folteringen veel voorkomen en de vertegenwoordigers van die groep mensen zeggen dat folteringen nu eenmaal nodig zijn om de rust en orde binnen een meenschap te handhaven, is het dan een gepaste humanistische positie om zich van een oordeel over die folteringen te onthouden?
Het lijkt erop dat bepaalde waarden zo fundamenteel zijn voor een humanist dat hij of zij zal vinden dat die waarden door allen gerespecteerd dienen te worden, ook al zijn er mensen die de betreffende waarde niet aanhangen. (Dit wil natuurlijk niet zeggen dat die waarden ook daadwerkelijk aan allen dienen te worden opgelegd). Bij foltering is dat evident. Hier wordt op ongeoorloofde wijze geweld aangedaan aan een beginsel dat humanisten erg aanspreekt, te weten eerbied voor de menselijke persoon. Humanisten zullen, zo lijkt mij, van mening zijn dat foltering universeel afkeurenswaardig is, ook al wordt dat door sommige mensen als een aanvaardbare culturele praktijk gezien. Ik veronderstel dat bepaalde mensenrechten dus door humanisten in normatieve zin als universeel zullen worden beschouwd, ook al zijn ze in momentele zin wellicht niet universeel. Bij andere mensenrechten, bijvoorbeeld bij het recht op betaalde vakantie, zal een humanist misschien eerder geneigd zijn een cultuur-relativistische positie in te nemen. Maar ook bij die andere mensenrechten zijn belangrijke beginselen in het geding. Zo is het recht op betaalde vakantie de uitdrukking van de idee dat mensen niet door anderen dienen te worden uitgebuit. En, ook al is niet ieder overtuigd van de universaliteit van het recht op betaalde vakantie, het beginsel dat mensen niet dienen te worden uitgebuit, zal humanisten aanspreken. Ze zullen, zo vermoed ik, van mening zijn dat allen zich ervan moeten onthouden anderen uit te buiten, ook al vinden de betrokken uitbuiters dat hen niets te verwijten valt, omdat het leven toch een strijd is.
Het is in dit bestek niet mogelijk alle mensenrechten te onderzoeken op hun achterliggende beginselen. Nochtans, is wel iets over die beginselen te zeggen.

7. Zes beginselen

De eerste zin van de Universele Verklaring zegt dat de erkenning van de inherente waardigheid en van de gelijke en onvervreemdbare rechten van alle leden van de menselijke familie, de grondslag is van vrijheid, rechtvaardigheid en vrede in de wereld. De menselijke waardigheid is de bron van mensenrechten, maar tevens oogmerk van zorg. Mensenrechten zijn gebaseerd op de intrinsieke waarde en waardigheid van elk individu en de mensenrechtenidee verlangt dat

bij de inrichting van een samenleving die individuele menselijke waardigheid wordt gerespecteerd en gekoesterd.

Maar, waarom worden de bestaande mensenrechten geacht een menswaardig bestaan mogelijk te kunnen maken? Waarschijnlijk toch, omdat - meer impliciet dan expliciet - een beeld aanwezig is van wat een menswaardig bestaan inhoudt, waarbij mensenrechten worden verondersteld aan bepaalde aspecten van dat beeld te voldoen. Die aspecten worden vertaald in de beginselen die ten grondslag liggen aan mensenrechten. De beginselen vormen een intermediair tussen de idee van de menselijke waardigheid en de concrete mensenrechten. Die beginselen zijn overigens niet expliciet verwoord in de mensenrechtendocumenten, maar in de wetenschappelijke literatuur over mensenrechten komen enkele beginselen pregnant naar voren.

Een eerste beginsel is *eerbied voor de menselijke persoon*. Dit beginsel klinkt door in de andere, hierna te noemen beginselen. Het houdt in dat mensen een intrinsieke waardigheid hebben en niet uitsluitend mogen worden gehanteerd als middel voor een collectief doel. Het folteren van mensen met als doel de veiligheid van een land te dienen, is strijdig met dit beginsel.

Een ander belangrijk funderend beginsel is het beginsel van *respect voor autonomie*. Dit beginsel houdt in dat de politieke ordening van een samenleving dusdanig moet zijn dat mensen de vrijheid hebben te leven als hen goeddunkt. Dat draagt bij aan een menswaardig bestaan. Een leven van dwang, terreur en onderdrukking is niet menswaardig. Dit beginsel van respect voor autonomie is vooral zichtbaar in veel mensenrechten van de eerste categorie of eerste generatie, de eerdergenoemde burgerlijke en politieke rechten. Met name in de vrijheidsrechten, zoals het recht op de vrijheid van levensovertuiging of het recht op de vrijheid van meningsuiting. Deze rechten leggen anderen de plicht op zich te onthouden van het binnentreden in de private sfeer van het individu. Het beginsel van respect voor autonomie is ook indirect aanwezig bij rechten van de tweede categorie, de economische, sociale en culturele rechten, zoals het recht op gezondheidszorg, het recht op onderwijs of het recht op een adequate levensstandaard. Immers, als mensen beneden een minimaal niveau van sociaal-economisch welzijn leven, als ze omkomen van honger, geen enkele medische voorziening hebben of doodvriezen, kan niet worden gezegd dat ze een autonoom leven kunnen leiden, en dat ze de vrijheid hebben om te leven zoals hen goeddunkt. Ook al onthouden anderen zich van ingrijpen in hun privé-wereld. Het beginsel van respect voor autonomie vraagt niet alleen om vrijheidsrechten, maar ook om sociaal-economische rechten. Dit beginsel kan ook op groepsniveau worden gehanteerd en vraagt dan om tolerantie en respect voor andere culturen.

Een derde beginsel dat ten grondslag ligt aan mensenrechten is het beginsel van *participatie*. Dit verlangt dat binnen een publiek verband - bijvoorbeeld de inrichting van de gezondheidszorg of een stad, wijk of dorp - mensen worden gezien als wezens die er als medemens toe doen, die ook een inbreng kunnen hebben in dat verband en de gelegenheid dienen te krijgen te participeren in de vormgeving van dat verband. Het participatiebeginsel ligt ten grondslag aan verschillende rechten van de eerste categorie (die van de burgerlijke en politieke rechten), zoals het kiesrecht, het recht om te vergaderen. Maar dit beginsel biedt ook - weer indirect - een rechtvaardiging van sociaal-economische rechten. Immers, ook hier kan worden gezegd dat als mensen niet een bepaald niveau van sociaal-economisch welzijn hebben bereikt, ze niet de mogelijkheid hebben om in hun samenlevingsverband te participeren.

In het participatiebeginsel speelt ook het beginsel van *verantwoordelijkheid* een rol. Mensen worden gezien als wezens die een vermogen hebben tot onderscheidend oordelen. Meningen, opvattingen, inzichten en gevoelens van mensen worden daarmee niet beschouwd als de gedetermineerde uitkomst van natuurlijke processen,

maar als uitingen van verantwoordelijke mensen. Een benadering van mensen als objecten, als wezens die zelf geen verantwoordelijkheid hebben, is niet menswaardig.

Een vijfde beginsel is het beginsel van *welzijn*. Dit verlangt dat de leden van een samenlevingsverband mensen die in sociaal-economische nood zitten, niet laten verkommeren, maar zorg voor hen dragen. Een basaal niveau van welzijn wordt, zoals in het voorgaande bleek, ook gevergd door het beginsel van respect voor autonomie en het participatiebeginsel. Immers beneden een sociaal-economische drempel (van welzijn) hèbben mensen niet de vrijheid te leven zoals hen goeddunkt en kùnnen ze niet participeren in hun samenlevingsverband. Het beginsel van welzijn verlangt in directe zin een bepaald niveau van welzijn. Welzijn wordt niet verlangd omdat mensen beneden een sociaal-economische drempel niet de vrijheid hebben om te leven als hen goeddunkt en niet kunnen participeren in hun samenlevingsverband maar omdat een leven zonder voedsel of een leven zonder een dak boven je hoofd eenvoudig geen menswaardig leven is

Tenslotte, het *individualiteitsbeginsel*. Het individualiteitsbeginsel neemt een aparte plaats in. De beginselen van eerbied voor de menselijke persoon, vrijheid, participatie, verantwoordelijkheid en welzijn bepalen de inhoud van de mensenrechten. Ze kunnen aggregatieve beginselen worden genoemd. [8] Zorg voor een menswaardig bestaan betekent dat binnen de ordening van de samenleving de eerbied voor de menselijke persoon, vrijheid, participatie, verantwoordelijkheid en het welzijn van mensen worden vergroot. Het individualiteitsprincipe spreekt zich niet uit over de vermeerdering van eerbied voor de menselijke persoon, respect voor autonomie, participatie, verantwoordelijkheid en welzijn, maar over hun verspreiding. Men zou bijvoorbeeld in een samenleving de totale hoeveelheid vrijheid en welzijn kunnen vermeerderen ten koste van enkele individuen. Het individualiteitsbeginsel houdt echter in dat niemand wordt vergeten en dat eerbied voor de menselijke persoon, vrijheid, participatie, verantwoordelijkheid en welzijn voor ieder van evenveel waarde is. Het geeft uitdrukking aan de overtuiging dat het respectvol bejegend worden, het vrij zijn om te leven als men goeddunkt, het kunnen participeren in een samenlevingsverband, het verantwoordelijk zijn en als verantwoordelijke worden beschouwd en het vrij zijn van lijden en behoeftigheid als constituerende elementen van een menswaardig bestaan, hun eigen intrinsieke waarde hebben, en dat wordt aangenomen dat deze door ieder als waardevol worden beschouwd.

Eerbied voor de menselijke persoon, respect voor autonomie, participatie, verantwoordelijkheid, welzijn en individualiteit zijn de achterliggende beginselen van de mensenrechten. Die beginselen kunnen worden beschouwd als principes waarvan de verwerkelijking de voorwaarden creëert voor een menswaardig bestaan en die het fundament vormen van de concrete mensenrechten.

8. Universele beginselen

Het is waarschijnlijk dat degenen die de mensenrechten onderschrijven, ook de achterliggende beginselen onderschrijven. Daarnaast is het mogelijk dat degenen die van mening verschillen over de concrete mensenrechten, eensgezind zijn met betrekking tot de achterliggende beginselen. Men zou kunnen menen dat de scheuren in de universaliteit van mensenrechten worden veroorzaakt door het gegeven dat de mensenrechten concretiseringen zijn van de achterliggende beginselen, en dat die concretiseringen onherroepelijk door verschillende mensen verschillend worden geïnterpreteerd en gewaardeerd, maar dat de beginselen zelf volledig universeel zijn in momentele zin.

Het zou dus kunnen zijn dat allen de zes - in de vorige paragraaf genoemde - beginselen feitelijk onderschrijven, en dat die beginselen

momenteel universeel zijn. Misschien geloven allen dat ieder als persoon dient te worden geëerbiedigd, dat ieder vrij dient te zijn te leven als hem of haar goeddunkt, dat ieder de mogelijkheid dient te hebben te participeren in zijn of haar samenlevingsverband, dat ieder als verantwoordelijk persoon dient te worden benaderd en dat ieder een basaal niveau van welzijn dient te hebben. Maar, onderstel dat zulks niet het geval is, wat is dan de positie van een humanist ten opzichte van die beginselen?

Bij sommige concrete mensenrechten kunnen humanisten zich nog laten verleiden door het cultuur-relativisme en kunnen ze het standpunt innemen dat niet kan worden gesteld dat allen de mensenrechten moeten onderschrijven als feitelijk niet iedereen een aanhanger is van de mensenrechten. In deze argumentatie kan dan worden verdedigd dat bijvoorbeeld het recht op betaalde vakantie niet in normatieve zin als universeel kan worden beschouwd als feitelijk en momenteel niet allen dat recht onderschrijven. Nu, met betrekking tot de achterliggende beginselen wordt het moeilijker om toe te geven aan de verleidingen van het cultuur-relativisme. Een cultuur-relativistische positie zou inhouden dat men zich ervan onthoudt om te zeggen dat het wenselijk is dat allen aanvaarden dat ieder als persoon dient te worden geëerbiedigd, dat ieder de vrijheid heeft om te leven zoals hem of haar goeddunkt, dat ieder dient te participeren in zijn of haar samenlevingsverband, dat ieder als verantwoordelijk persoon wordt beschouwd en dat ieder een basaal niveau van sociaal-economisch welzijn dient te hebben. Kan een humanist het over zijn of haar hart verkrijgen om te zwijgen als mensen in verregaande mate niet als persoon worden geëerbiedigd, als hen de vrijheid wordt onthouden om te leven als hen goeddunkt, als mensen niet kunnen participeren in hun samenleving, als mensen niet als verantwoordelijke personen worden beschouwd en als mensen beneden een minimaal niveau van sociaal-economisch welzijn zitten? Is het niet eerder zo dat van humanisten verwacht mag worden dat ze zich juist inzetten voor de beginselen van eerbied voor de menselijke persoon, vrijheid, participatie, verantwoordelijkheid, welzijn en individualiteit, ook al worden die beginselen wellicht in momentele zin niet door allen onderschreven?

9. Universeel, publiek humanisme

De mensenrechtenidee zingt het loflied op de menselijke waardigheid, zoals vertolkt door Pico della Mirandola. Op grond van deze betrokkenheid op de menselijke waardigheid kan worden gezegd dat zich in de mensenrechtenidee een humanistische inspiratie manifesteert. Ook van de bovengenoemde beginselen, die geacht worden bij te dragen aan een menswaardig bestaan en die de verbinding vormen van dat idee en de concrete mensenrechten, kan gezegd worden dat ze een humanistisch karakter hebben.

Het humanisme van de mensenrechten valt evenwel niet samen met een levensbeschouwelijk humanisme. Een levensbeschouwelijk humanisme heeft een ontologische en een ethische dimensie, dat wil zeggen dat het poogt een antwoord te geven op de vraag hoe het leven, het mens-zijn en de wereld kunnen worden geduid (ontologische dimensie), en dat het een visie biedt hoe het leven dient te worden geleefd en hoe mensen kunnen komen tot een menswaardig bestaan (ethische dimensie). Het humanisme van de mensenrechten bekommert zich niet om de vraag hoe het leven, het mens-zijn of de wereld in elkaar zitten, en heeft dus geen ontologische dimensie, maar alleen een ethische. Daarbij is die dimensie beperkt. Bij de ethische dimensie van het humanisme van de mensenrechten gaat het niet om een antwoord op de vraag hoe het leven dient te worden geleefd, maar om de beperktere vraag hoe mensen in een georganiseerd samenlevingsverband, in het publiek domein, met elkaar dienen om te gaan.

Het is hier (weer) niet mogelijk in details te tre-

den. Ik kan hier niet een volledige schets geven van het verschil tussen de ethische dimensie van het levensbeschouwelijk humanisme en dat van het humanisme van de mensenrechten. Ik wil hier volstaan met een voorbeeld ten aanzien van autonomie.

De ethische dimensie van het levensbeschouwelijk humanisme zegt dat het waardevol is als mensen autonoom zijn, dat wil zeggen dat ze proberen de auteur van hun leven te zijn en als ze ernaar streven hun waarden te bereflecteren en zo nodig bij te stellen. Het humanisme van de mensenrechten geeft aan autonomie een andere betekenis. Als mensen zich willen overgeven aan tradities, zich willen voegen binnen bestaande cultuurpatronen en deze niet kritisch willen toetsen, is dat hun zaak. Wel verlangt het humanisme van de mensenrechten dat bij de politieke ordening van de samenleving, de wijze waarop deze mensen leven wordt gerespecteerd.

Gezien het feit dat het humanisme van de mensenrechten zich beperkt tot de vraag hoe mensen in een georganiseerd samenlevingsverband met elkaar om moeten gaan, spreek ik van een publiek humanisme. Dit humanisme is overigens een *humanisme in use*, ofwel een impliciet humanisme, aangezien - zoals gezegd - de beginselen van de mensenrechten niet zijn geëxpliciteerd.

Het lijkt me waarschijnlijk dat veel mensen dit publiek humanisme zullen onderschrijven. Nadrukkelijk wil ik opmerken dat ook veel mensen die zich niet in levensbeschouwelijke zin humanist noemen, aanhanger zullen zijn van dit publieke humanisme met zijn centrale bekommernis om een menswaardig bestaan en de beginselen van eerbied voor de menselijke persoon, vrijheid, participatie, verantwoordelijkheid en welzijn. In ieder geval zullen levensbeschouwelijke humanisten aanhangers zijn van het publieke humanisme. En het zal, naar mijn mening, een bijzonder deel van hun humanisme zijn, een humanisme met universele geldingskracht. Het publieke humanisme mag beperkt zijn, omdat het geen ontologische dimensie heeft en omdat de ethische dimensie zich niet uitspreekt over een goed leven, maar alleen over een menswaardige maatschappelijke ordening. Het is in een ander opzicht (met betrekking tot zijn bereik) echter onbeperkt: het geldt - volgens de aanhangers - niet alleen voor henzelf, maar ook voor alle anderen.

Humanisten zullen relativistisch kunnen zijn als het aankomt op de ontologische dimensie van het humanisme en zullen het bijvoorbeeld kunnen aanvaarden dat anderen in God of in een bovennatuur geloven. Ze zullen ook kunnen aanvaarden dat anderen een ander idee hebben van een goed leven en bijvoorbeeld niet steeds kritisch alles wat zich aandient toetsen. Ze zullen daarnaast kunnen aanvaarden dat anderen niet steeds hun eigen waarden bereflecteren, zoals humanisten doen of vinden dat ze moeten doen. En tevens zullen ze kunnen aanvaarden dat anderen niet proberen bewust kiezend door het leven te gaan. Maar het lijkt mij waarschijnlijk dat veel humanisten het wenselijk achten, of misschien zelfs moreel geboden, dat allen zorg betonen voor de menselijke waardigheid en dat allen ernaar streven de genoemde beginselen te verwerkelijken omdat dit bijdraagt aan een menswaardig bestaan.

De UVRM en de andere mensenrechten zijn, zo kan worden geconcludeerd, in historische zin de vrucht van de westerse traditie. Ze worden op dit moment volgens de officiële doctrine evenwel door allen onderschreven en zijn in momentele zin universeel. Tegelijkertijd dient te worden gezegd dat die universaliteit toch beperkt is omdat er verschillen in interpretaties en waardering zijn tussen de twee categorieën mensenrechten en tussen de verschillende afzonderlijke mensenrechten.

Onder universaliteit kan ook de idee worden verstaan dat allen dragers zijn van de mensenrechten. In die zin kunnen mensenrechten universeel worden genoemd, omdat dat in verschillende documenten nadrukkelijk wordt uitgesproken. Men dient zich er evenwel van

bewust te zijn dat vele landen en culturen van mening zijn dat bepaalde mensen, met name vrouwen, niet dezelfde rechten hebben als mannen. Ook hier vertoont de universaliteit een scheur.

Maar kan men zeggen dat, ook al zouden niet *allen* de mensenrechten van *allen* onderschrijven, mensenrechten toch in normatieve zin universeel zijn? Anders gezegd, kan men zeggen dat de mensenrechten dan toch door allen dienen te worden onderschreven en gerespecteerd, en dat ze in die zin dan toch voor allen gelden? Humanisten zouden kunnen aarzelen hier volmondig ja op te antwoorden, gezien het belang dat ze er aan hechten om respect te tonen voor andere culturen. Maar het cultuur-relativisme heeft zijn beperkingen, zoals is aangetoond. En, ook al zou een humanist een cultuur-relativistische positie willen en kunnen innemen ten opzichte van bepaalde concrete rechten (bijvoorbeeld het recht op betaalde vakantie), met betrekking tot andere rechten (bijvoorbeeld het recht om niet gefolterd te worden), zal hij of zij dat minder gemakkelijk kunnen doen, op straffe van verraad aan een ander humanistisch principe. Een humanist zal, zo kwam in het voorgaande naar voren, zeker een normatief-universalistische positie innemen ten opzichte van de (toch humanistische) beginselen die impliciet aanwezig zijn in de mensenrechten.

Het humanisme van de mensenrechten kan een publiek humanisme worden genoemd, omdat het gericht is op de vraag hoe mensen in een georganiseerd samenlevingsverband met elkaar dienen om te gaan. Het houdt in dat de samenleving zo dient te worden ingericht dat allen een menswaardig bestaan kunnen hebben, dat er eerbied wordt betoond voor de menselijke persoon, dat mensen de vrijheid hebben te leven op de wijze waarop ze kennelijk willen leven, dat mensen als verantwoordelijke personen worden benaderd, dat ze een minimaal niveau van welzijn kunnen genieten, en dat niemand daarbij wordt vergeten. Dat publiek humanisme pretendeert universeel te zijn in normatieve zin, voor iedereen geldend en voor iedereen aanvaardbaar. Maar, is daar iets mis mee?

Rob Buitenweg is universitair docent Recht en rechtsfilosofie, in het bijzonder mensenrechten aan de Universiteit voor Humanistiek.

Noten

1. Pollis, A. & Schwab, P. (1997), *Cultural and Ideological Perspectives*, Praeger Publishers, New York, p. 3.
2. Alston, Ph. (1985), *Is Universality in Jeopardy?*, Genève, p. 54. Ook: Raghunandan Swarup Pathak (1990), 'Introductory Report', in: *Universality of Human Rights in a Pluralistic World, Proceedings of the Colloquy organised by the Council of Europe in co-operation with the International Institute of Human Rights*, N.P. Engel, Strasbourg/Arlington, p. 7.
3. Falk, R. (1992), in: A.A. An-Na'im (ed), *Human rights in cross-cultural perspectives*, Pennsylvania, p. 44. Ook: Raghunandan Swarup Pathak (1990), 'Introductory Report', in: *Universality of Human Rights in a Pluralistic World, Proceedings of the Colloquy organised by the Council of Europe in co-operation with the International Institute of Human Rights*, N.P. Engel, Strasbourg/Arlington, p. 7.
4. Raghunandan Swarup Pathak (1990), 'Introductory Report', in: *Universality of Human Rights in a Pluralistic World, Proceedings of the Colloquy organised by the Council of Europe in co-operation with the International Institute of Human Rights*, N.P. Engel, Strasbourg/Arlington, p. 10.
5. Mayer, A. E. (1995), 'Cultural Particularism as a Bar to Women's Rights: Reflections on the Middle Eastern Experience', in: Peters, J. & Wolper A. (eds.), *Women's Rights, Human Rights: international feminist perspectives*, Routledge, New York/London, p. 176.
6. Buitenweg, R. (1997), 'Vrouwenrechten zijn mensenrechten, mensenrechten zijn mannenrechten', in: *Filosofie & Praktijk*, 1997/nr.3, p. 145.
7. Cliteur, P. (1997), *De Filosofie van Mensenrechten*, Ars Aequi Libri, Nijmegen, pp. 54 e.v.
8. Nino, C.S. (1993), *The ethics of human rights*, Clarendon, Oxford, p. 164.

Op zoek naar een eigen regie

Onze kijk op en zorg voor mensen met een chronische ziekte

Douwe van Houten

In dit artikel [1] sta ik stil bij de denkbeelden die onze samenleving doorgaans heeft als we spreken over zorgafhankelijkheid. Vervolgens ga ik in op het leven van mensen met een chronische ziekte. Mensen die zowel te maken hebben met een medische regie als met een zorgregie en de vraag is of er dan nog ruimte over is voor een eigen regie. Hiertegenover plaats ik het recht op een eigen leven en ga ik in op de vraag hoe emancipatie en empowerment kunnen bijdragen aan het verbeteren van de sociale positie van mensen met een chronische ziekte. Dat laatste vraagt om een bepaald soort maatschappij, namelijk een waarbinnen iedereen tot z'n recht kan komen. Het gaat me hierbij om een gevarieerde samenleving die rekening houdt met mensen waar iets mee is en ook de nodige ondersteuning biedt aan mensen die dat nodig hebben. Afsluitend ga ik in op de vraag welke taak de geestelijke verzorging kan hebben bij de begeleiding van mensen met een chronische ziekte.

Inleiding

De laatste tien jaar is meer en meer aandacht gevraagd voor mensen met een chronische ziekte. In 1991 is de Nationale Commissie Chronisch Zieken als tijdelijk adviesorgaan ingesteld, vooralsnog met een looptijd van vier jaar, maar in 1995 is deze met nog eens vier jaar verlengd. De commissie zal haar werkzaamheden medio 1999 overdragen in de hoop dat ondertussen voldoende vorderingen zijn behaald ten aanzien van het chronisch-ziekenbeleid zodat daar geen afzonderlijk adviesorgaan meer voor nodig is. De gedachte is dat aandacht voor mensen met een chronische ziekte dan geïntegreerd is binnen de daarvoor in aanmerking komende beleidsvelden. In hoeverre dat een reële verwachting is laat ik in dit artikel onbesproken.

Waar ik aandacht voor vraag is de sociale positie van mensen met een chronische ziekte binnen onze samenleving. Er wordt wat dit betreft de laatste jaren meer en meer gesproken over emancipatie en *empowerment*. Opvallend hierbij is dat de term *empowerment* niet wordt vertaald en dat als regel ook niet wordt omschreven wat daar globaal onder kan worden verstaan. Dat leidt meer dan eens tot verwarring, waarbij de een ervan uitgaat dat het vooral gaat om het versterken van de patiëntenorganisaties, terwijl een ander benadrukt dat het er vooral om te doen is dat de mensen die het betreft, zichzelf sterk voelen en hun eigenwaarde herwinnen. Tot dit laatste behoort ook het ontwikkelen van het inzicht dat de problemen waar jij als individu met een chronische ziekte tegen aanloopt, geen individuele problemen zijn maar structurele

zaken, die voor een belangrijk deel te maken hebben met de manier waarop onze samenleving omgaat met mensen met een chronische ziekte. Zo wordt er bijvoorbeeld geen rekening mee gehouden dat er mensen zijn die over weinig energie beschikken en daardoor minder belast kunnen worden en dus niet zes uur lang aan een congres kunnen deelnemen. Toch worden er doorgaans geen extra pauzes gepland en als je dan halverwege moet afhaken, wordt dat eerder als jouw probleem beschouwd dan als een fout van de organisatie. In feite wordt vaak geen rekening gehouden met mensen met een chronische ziekte. Zelfs de Nederlandse Patiënten/ Consumenten Federatie heeft zich onvoldoende beseft dat bij haar verhuizing uit de binnenstad van Utrecht de bereikbaarheid van haar kantoor voor nogal wat mensen uit de doelgroep is afgenomen.

Het zal duidelijk zijn dat het hierbij niet alleen en zeker niet bij uitstek over gezondheidszorgbeleid gaat. Uiteraard, adequate gezondheidszorgvoorzieningen zijn van groot belang; we hebben immers te maken met de vaste klanten van de gezondheidszorg. Maar het gaat hier om mensen die per definitie niet te genezen zijn en wier leven uit meer dan chronisch-ziek-zijn bestaat. Dat roept de vraag op waar het me in dit artikel met name om gaat: in hoeverre hebben mensen met een chronische ziekte daadwerkelijk nog het recht op een eigen leven? Het gaat er hierbij ook - en misschien zelfs vooral - om wat de samenleving doet om het leiden van een eigen leven mogelijk te maken, rekening houdend met de mogelijkheden en de beperkingen die de betrokkenen hebben, alsook met de beelden die de samenleving van mensen met een chronische ziekte heeft. Dit is met name van belang omdat deze laatste factoren het zelfbeeld van de betrokkenen in hoge mate bepalen.

De opzet van dit artikel is als volgt. Ik sta eerst stil bij de denkbeelden die onze samenleving doorgaans heeft als we spreken over zorgafhankelijkheid. Vervolgens ga ik in op het hebben van een chronische ziekte. Mensen met een chronische ziekte hebben te maken met een medische regie en een zorgregie, waarbij tevens de vraag aan de orde is of er dan nog ruimte over is voor een eigen regie. Hiertegenover plaats ik het recht op een eigen leven en ga ik in op de vraag wat emancipatie en *empowerment* kunnen bijdragen aan het verbeteren van de sociale positie van mensen met een chronische ziekte. Dat laatste vraagt om een bepaald soort maatschappij, waarbinnen iedereen tot z'n recht kan komen. Het gaat me hierbij om een gevarieerde samenleving die rekening houdt met mensen waar iets mee is en ook de nodige ondersteuning biedt aan mensen die dat nodig hebben. Afsluitend ga ik in op de vraag welke taak de geestelijke verzorging kan hebben bij de begeleiding van mensen met een chronische ziekte. Eén van de problemen hierbij is dat veel mensen met een chronische ziekte zich niet binnen zorginstellingen bevinden, maar in een thuissituatie. Vanuit het perspectief van het recht op een eigen leven moet dat ook zoveel mogelijk worden bevorderd. De vraag rest dan, waar - indien gewenst - de geestelijke verzorging vandaan te halen? Wellicht kunnen lokale '*empowerment*-centra' hier goede diensten bewijzen. Ten dele wordt hierin voorzien door het basispastoraat, maar voor buitenkerkelijken is dat geen optie en dan gaat het in Nederland niet om een marginale restgroep.

Zorgafhankelijkheid

Als we het over zorg hebben, dan gaan we er als regel vanuit dat zorgafhankelijkheid een tijdelijke uitzonderingspositie is en dat sprake is van een enkelvoudig gezondheidsprobleem dat binnen afzienbare tijd kan worden opgelost. Het perspectief is dan dat herstel in het vooruitzicht ligt en er binnen niet al te lange tijd weer kan worden overgegaan tot de orde van de dag. Hierbij hebben we een groot vertrouwen in het medisch kunnen en zijn we bereid de eigen regie even uit handen te geven. Immers, de dok-

ter weet wat goed voor je is en snel genezen willen we allemaal. Binnen onze samenleving is een goede gezondheid onze belangrijkste waarde. Waarom dat laatste zo is, is overigens niet zonder meer duidelijk. Wel moeten we constateren dat de gemiddelde levensverwachting nog altijd toeneemt, terwijl het aantal gezonde levensjaren nauwelijks meer stijgt. Dat brengt met zich mee dat de goede oude dag steeds meer met problemen komt en het is nog maar de vraag of ons dat aanvankelijk voor ogen stond.

De tijdelijke zorgafhankelijkheid betreft niet alleen professionele beroepskrachten, maar ook het thuisfront, buren en vrienden. Als er zorg nodig is, kunnen mensen nog steeds op elkaar rekenen. Er zijn geen tekenen die erop wijzen dat er minder vrijwilligers of mantelzorgers beschikbaar zijn. Er wordt wel eens zorgelijk gedaan over de bereidheid om voor anderen te zorgen. Empirisch zijn daar weinig gronden voor, hoewel de kanttekening moet worden gemaakt dat een beroep op zorgbereidheid niet te lang moet duren, want dan wordt het al snel als belastend ervaren, zowel door de zorgverlener als door de zorgontvanger.

Bij tijdelijke zorgafhankelijkheid wordt uitgegaan van het autonome individu als norm. Als regel kunnen mensen voor zichzelf zorgen en hebben ze de ander niet nodig. Dit uitgangspunt is echter niet vanzelfsprekend. De mens wordt uitermate afhankelijk geboren en als we daar wat langer over nadenken, zullen we moeten toegeven dat we een ander toch meer dan eens nodig hebben. Het individualistische uitgangspunt heeft iets gekunstelds en betreft kennelijk alleen gezonde mensen.

Blijvende zorgafhankelijkheid

Hoe zit het dan met mensen die blijvend zorgafhankelijk zijn, ofwel met mensen met een chronische ziekte of handicap? Vergeten we die, houden we daar geen rekening mee of gaan we er vanuit dat dit eigenlijk toch geen volwaardige burgers zijn? Wat hiervoor gezegd is over tijdelijke zorgafhankelijkheid, ligt voor de 'vaste klanten' van de gezondheidszorg radicaal anders: er is namelijk in het geheel geen sprake van een tijdelijke uitzonderingspositie. Het ziek-zijn maakt hier structureel deel uit van het leven, waarbij voortdurend een beroep moet worden gedaan op anderen. Deze mensen ervaren dan ook dagelijks dat we feitelijk geen raad weten met langdurige zorgafhankelijkheid en kwetsbaarheid en ook dat onze samenleving daar eigenlijk niet zo op is ingericht.

We hebben uitstekende gezondheidszorgvoorzieningen, speciaal onderwijs, speciale werkvoorzieningen en sommige gebouwen zijn toegankelijk met een rolstoel, maar desalniettemin wordt bij de concrete inrichting van onze maatschappij als regel toch uitgegaan van gezonde medeburgers. Het gevolg is dat mensen met een chronische ziekte of handicap vaak in mindere of meerdere mate worden buitengesloten van het 'normale' sociale verkeer en worden weggezet in een cliënten- of patiëntenrol. Voor een recht op een eigen leven blijft dan weinig ruimte. Tot op zekere hoogte staat je leven onder een medische regie, dikwijls onder het voorteken van een diepgeworteld geneesdenken. Medici blijken bovendien vaak wat ongemakkelijk om te gaan met chronisch zieken; ze zijn immers qua professie gericht op genezen, en dat kan bij dit soort gevallen nu juist niet. Veelal valt er ook niet veel te behandelen en gaat het eerder om begeleiden en ondersteunen. Veel professionele eer valt daar niet mee te behalen. De ervaring van veel vaste klanten is dan ook dat ze uiteindelijk worden gezien als 'lastige gevallen'.

Chronische zieken: een heterogene groep

Toch zijn er nogal wat van dat soort 'lastige gevallen'. De schattingen lopen uiteen van 10 tot 15 procent van de bevolking. In haar *Toekomstverkenning Volksgezondheid* gaat het Rijksinstituut voor Volksgezondheid en Milieu-

hygiëne er vanuit dat dit percentage in 2010 zal zijn opgelopen tot zo'n 25 procent; een kwart van de bevolking dus. Dit met name als gevolg van de toenemende vergrijzing, waarbij we moeten constateren dat we weliswaar steeds ouder worden, maar - zoals gezegd - dat de toename van het aantal gezonde levensjaren geleidelijk aan stagneert. Dit mede door het toegenomen medisch kunnen; een wat paradoxale situatie die ongemakkelijke vragen oproept.
Het leven van mensen met een chronische ziekte wordt getekend door een permanente zorgafhankelijkheid. Daarbij heeft de ziekte in veel gevallen een grillig verloop, waar je zelf weinig over te zeggen hebt: de ene dag kan je redelijk voor jezelf zorgen en de volgende dag kan je zonder hulp niet eens uit je bed komen. Je moet je ziekte dan ook voortdurend in de gaten houden.
Dit alles brengt een eindeloos georganiseer met zich mee. De vraag 'hoe zit het vandaag met mijn zieke lijf', bepaalt immers welke assistentie nodig is, welke activiteiten ik kan ondernemen en welke niet. Het maken van plannen heeft iets ongerijmds, omdat je immers niet weet hoe je er morgen aan toe bent. Zeker in een maatschappij die er zo van uitgaat dat het leven beheersbaar is, problemen oplosbaar zijn en het maken van plannen normaal is, is dit een lastig gegeven. De in eerste instantie aangeboden of geplande zorg is dan ook zelden adequaat en de inspanning die je moet verrichten om dat wel het geval te laten zijn, vreet energie. Zeker bij chronisch zieken bij wie het energieniveau doorgaans toch al niet overhoudt.
Daarbij komt ook nog eens dat het moeilijk is je leven aan gezonde mensen uit te leggen en die uitleg wordt vaak toch wel verlangd. 'Gisteren zag ik je nog in het park wandelen en vandaag zou je niet zelf boodschappen kunnen doen: Leg uit! Vertel!' 'Een invalidenparkeerplaats gebruiken en dan wel gewoon het museum inlopen! Wat heb je daar trouwens te zoeken, als chronisch zieke?' En als je je als arbeidsongeschikte dan ook nog meldt als vrijwilligster, dan is er helemaal veel uit te leggen. We moeten toegeven dat over het leven van chronisch zieken als regel weinig bekend is en dat we er als samenleving goed aan zouden doen te luisteren naar het verhaal van deze mensen.
Een complicatie hierbij is dat het om een zeer heterogene groep gaat en 'het verhaal' van deze mensen in feite een grote verzameling is van (deels) verschillende, individuele verhalen. Zoals het Werkverband Organisaties Chronisch Zieken in de titel van haar brochure zegt: 'We hebben van alles onder de leden'. Als samenleving hanteren we een wat homogener beeld: chronisch ziek is gebrekkig, zielig, narigheid. Immers, ziek-zijn is aan de zijlijn staan, gereduceerd zijn tot je ziekte, afhankelijk zijn, niet voor jezelf kunnen zorgen. En de vooronderstelling daarbij is vaak dat er dan weinig ruimte blijft voor kwaliteit van leven: je bent immers ziek. Die treurnis laat weinig ruimte voor trots, maar ook niet voor sociale participatie en voor het serieus genomen worden als volwaardig lid van de samenleving. De ellende hiervan is dat het negatieve beeld van de samenleving ten aanzien van mensen met een chronische ziekte van invloed is op het zelfbeeld van de mensen die het betreft. Als je voortdurend wordt geconfronteerd met een bejegening dat je een zielig geval bent, hoe behoud je dan een gevoel van eigenwaarde?
Daar komt nog bij dat chronische ziekten vaak als 'boeket' voorkomen en dat zich tegelijkertijd meerdere kwalen manifesteren, zeker bij de wat oudere mensen. Je hebt met meerdere specialisten te maken die vaak van elkaar niet weten wat ze doen.
Dit kan erop neerkomen dat je je eigen zorgcoördinator moet zijn. Toch is de maatschappelijke marginalisering waarmee chronisch zieken geconfronteerd worden, wellicht schrijnender. Velen hebben het financieel al niet gemakkelijk maar hun sociale positie is - in meer algemene zin - nog minder rooskleurig. Daarmee is dit niet zozeer een gezondheidszorgprobleem maar vooral een sociaal probleem en een politiek vraagstuk. En dat wordt volstrekt onvol-

doende onderkend. Ook door de Nationale Commissie Chronisch Zieken.

Medische regie, zorgregie en eigen regie

Voordat daar verder op wordt ingegaan, eerst meer over de spanning tussen de medische regie waarmee chronisch zieken geconfronteerd worden en de eigen regie. Eigenlijk ligt dat nog ingewikkelder; de zorgafhankelijkheid betreft immers ook de zogenaamde informele zorg, zoals de mantelzorg, en die heeft ook zo z'n eigen regie.

Als eerste de medische regie. In het leven van chronisch zieken speelt medische zorg een belangrijke rol. Het medicaliseren van een klacht houdt in dat deze maatschappelijk is gelegitimeerd en geeft duidelijkheid over de maatschappelijke positie van degene die het betreft. Die duidelijkheid wordt hier geboden door chronisch zieken de rol van patiënt 'aan te bieden' en de praktijk is dan ook dat je je zonder medische diagnose in een niemandsland bevindt. De keerzijde van die patiëntenrol is dat er verwachtingen en verplichtingen aan zijn verbonden: zo word je verondersteld de aanwijzingen van de artsen op te volgen, je - zonder al te veel kritiek - open te stellen voor de behandeling en mee te willen werken. In het ideale geval zijn medische behandeling en begeleiding gericht op het leefbaar houden van je bestaan, maar blijft er wel ruimte voor dat bestaan; wordt die ruimte na verloop van tijd niet geheel ingenomen door het behandelingsrepertoire? Dat blijkt nogal eens voor te komen, zeker bij gecompliceerde gevallen waarbij je te maken hebt met veel specialisten. Je wordt dan geconfronteerd met een complex medisch netwerk, aangevuld met artsen uit de sociale zekerheidssector, met de Wet Voorzieningen Gehandicapten, de Algemene Bijstandswet en wat dies meer zij. Voor zeer veel zaken blijk je aangewezen te zijn op een medische beoordeling en verklaring. In die zin is het leven van chronisch zieken in verregaande mate gemedicaliseerd, tot de mobiliteitsbehoefte toe. Immers, als je gebruik wil maken van speciale vervoersmogelijkheden, dan heb je wel een verklaring van je huisarts nodig om dat vergoed te krijgen.

Dit komt erop neer dat het bestaan van iemand met een chronische ziekte feitelijk in verregaande mate onder een medisch regie staat. Allerhande vragen zijn gemedicaliseerd, wellicht vanuit de gedachte dat het probleem dan behandelbaar en dus oplosbaar is. Hierdoor wordt het bestaan van mensen met een chronische ziekte echter wel heel sterk door het medische gedomineerd. Toch zal bij nadere beschouwing vaak blijken dat voor het dagelijkse bestaan vaste verzorgers, partners, kinderen, buren en vrienden minstens even belangrijk zijn, zo niet belangrijker. Vermoed moet worden dat teveel gewicht wordt toegekend aan de medische regie, juist omdat het medisch kunnen bij chronische ziekten al snel geconfronteerd wordt met haar grenzen, met niet behandelbare klachten.

Chronisch zieken zijn voor hun dagelijks bestaan vaak structureel aangewezen op de zorg van naasten die zelf weinig ervaring hebben met de gezondheidszorg, alsook van persoonlijke assistenten voor algemene dagelijkse levensverrichtingen (ADL-hulpen) en assistenten voor dagelijkse huiselijke verrichtingen (HDL-hulpen). Zij bieden onder meer ondersteuning bij vervoer en sociale contacten, vrijetijdsbesteding, cultuurparticipatie of secretariële klusjes. Allemaal hele alledaagse zaken, waarbij je voortdurend afhankelijk bent van anderen; anderen die er allemaal ideeën op na zullen houden hoe jij je bestaan moet inrichten, hoe je dingen het beste kan aanpakken. Dat brengt het risico met zich mee dat je eigen identiteit geheel ondergesneeuwd raakt. Dit is des te meer het geval omdat je blijvend zorgafhankelijk bent; je kunt er niet van uitgaan dat het nu maar even moet gaan zoals het gaat, maar dat je morgen het roer weer zèlf ter hand kan nemen. Als je je eigen regie in stand wilt houden, kan dit erop neer-

komen dat je de goedbedoelende zorgverleners wat op afstand moet houden, op hun plaats moet wijzen. Dat kan de zorgrelatie behoorlijk verstoren en onder zware druk zetten, zeker als je zelf het initiatief in handen wilt houden. Natuurlijk, het is veel handiger als die ander even voor jou een boek ophaalt in de bibliotheek, maar als je dat nu per se zelf wil doen, op een tijdstip dat jij bedacht had? Je probeert je eigenwaarde op tafel te houden, maar dreigt verpletterd te raken door de hulpvaardigheid van die ander. Een ander die zich vaak maar ten dele in de positie van een chronisch zieke zal kunnen verplaatsen, eigen ideeën heeft hoe iets het best kan worden aangepakt en daarbij voorbijgaat aan de eigen regie van de zieke. Die eigen regie komt erop neer dat je als mens zo veel mogelijk je eigen leven wil blijven leiden en dat houdt in dat je je niet laat wegzetten in een afhankelijke patiëntenrol en je beroept op je kwetsbare autonomie. Dat heeft iets paradoxaals: het claimen van zelfbestemming terwijl je weet dat je chronisch zorgafhankelijk bent. Waar het dan om gaat is om die afhankelijkheid wat op z'n plaats te houden, deze niet je hele bestaan te laten doordringen en ruimte te houden voor een eigen regie. Het is dan van groot belang dat de zorgverlener deze ruimte serieus neemt en respecteert en de zorgvrager zoveel mogelijk benadert als medemens en niet als zieke.

Het recht op een eigen leven: emancipatie en *empowerment*

Binnen onze samenleving wordt ervan uitgegaan dat iedereen zoveel mogelijk in staat moet worden gesteld een eigen leven te leiden, een eigen bestaansproject te ontwikkelen. Dat gaat om hele alledaagse dingen: zelfstandig wonen, een sport beoefenen, vrijwilligerswerk doen, vrienden bezoeken, lid zijn van een politieke partij, met vakantie gaan, naar een concert gaan, boodschappen doen, van de natuur genieten en zo meer. Hiermee geef je vorm aan je leven, waarbij sprake kan zijn van een bepaalde levensstijl. Belangrijk hierbij is dat deelname aan het maatschappelijk verkeer van belang is voor het ontwikkelen van een eigen identiteit. Mensen zijn geen solistische individuen, maar geven in onderling verband vorm aan hun leven. Als wordt gepleit voor ruimte voor een eigen regie, gaat het niet om een soort individualistische autonomie, maar om een eigen regie in samenlevingsverband. Ik ga hierbij uit van de norm dat de mens een bij uitstek sociaal wezen is. Maar ook feitelijk zijn mensen op elkaar betrokken en op elkaar aangewezen; afhankelijkheid kan niet gezien worden als een tijdelijke uitzonderingspositie, maar maakt deel uit van de menselijke conditie. Vandaar het belang van sociale participatie om een volwaardig lid van de samenleving te kunnen zijn.

Binnen het beleid voor mensen met een chronische ziekte of handicap heeft de politiek het participatiebeleid hoog in het vaandel geschreven. Toch moet worden geconstateerd dat daar in de praktijk vaak niet zoveel van terecht blijkt te komen. Zoals al gezegd, onze samenleving is daar niet zo erg op ingericht en ik bedoel dat in een hele concrete zin. Gebouwen zijn niet toegankelijk, telefoontoestellen onbereikbaar, het openbaar vervoer kan niet worden gebruikt, hulp op werk- of studieplek ontbreekt, de openbare ruimte is volgestouwd met obstakels en ga zo maar door. Het zorgaanbod is weinig vraaggericht, star, gestandaardiseerd en gefragmenteerd. Tevens zijn er lange wachtlijsten en is er een opeenstapeling van eigen bijdragen, waardoor de financiële mogelijkheden afnemen om deel te nemen aan het maatschappelijk verkeer. Minder grijpbaar, maar van minstens evenveel belang, is dat binnen het alledaagse sociale verkeer geen rekening wordt gehouden met chronisch zieken. Om het scherp te zeggen: we zijn er niet op ingesteld te maken te hebben met chronisch zieken en daar ook rekening mee te houden. We hanteren een wat genormaliseerd straatbeeld waarbij eigenlijk alleen ruimte is voor gezonde mensen. Dat heeft mede te maken met

een tot voor kort dominante segregatietendens. Als er iets met je is, word je apart gezet, met speciale behandeling, veelal binnen een daartoe ingerichte instelling. Binnen die instellingen is over het algemeen niet zoveel ruimte voor een eigen regie en dus ook niet voor een eigen leven. Van sociale participatie kan doorgaans nauwelijks sprake zijn; als geval ben je apart gezet.

Er is wel sprake van nieuwe ontwikkelingen waarbij een meer integrale benadering wordt voorgestaan, zoals bijvoorbeeld aangepaste woonvormen binnen wijken voor mensen met een verstandelijke handicap, maar die geven onvoldoende aanleiding om te kunnen veronderstellen dat het huidige re-integratiebeleid een succes is. We moeten constateren dat er voor mensen met een chronische ziekte of handicap weinig mogelijkheden zijn om vorm te geven aan het eigen bestaan. Dit mede omdat de samenleving uitgaat van een passieve houding van mensen met een chronische ziekte. Als je hecht aan eigenwaarde kan je je dat echter niet permitteren en zal het eigen leven met kracht bevochten moeten worden. Dat kan op twee manieren. Enerzijds door de ziekte te verbergen en je bovenmatig in te spannen om aan de gangbare maatschappelijke normen te voldoen, en als dat even niet lukt uit het zicht te blijven in een sociaal isolement. Dat isolement is nodig om weer op kracht te komen en dat wijst erop dat het periodiek niet lukt aan de maatschappelijke verwachtingen te voldoen. Anderzijds kan dan ook de positie worden ingenomen openlijk te kiezen voor een afwijkende rol (*coming out)* en deze zelfbewust te vervullen door het claimen van het recht op verschil, uitgaande van gelijkwaardigheid van alle mensen. Dat laatste houdt in, *empowerment*: het versterken van je eigenwaarde, het afdwingen van respect voor jouw bestaan en het leren leven met 'trots en treurnis'.

Binnen de patiëntenbeweging, maar ook binnen het chronisch-ziekenbeleid duikt de term *empowerment* meer en meer op, zij het in nogal diverse betekenissen. Voor mij gaat het bij *empowerment* bovenal om het verbeteren van de sociale positie van mensen met een chronische ziekte of handicap en in die zin kan ook gesproken worden van een emancipatiebeweging. Het gaat hier bij uitstek om een sociaal en politiek vraagstuk, waarbij geen sprake kan zijn van medicaliseren. Het is opmerkelijk dat dit laatste soms toch gebeurt, bijvoorbeeld binnen de Nationale Commissie Chronisch Zieken. Als je subsidie wil hebben voor onderzoek naar de sociale positie van mensen met een chronische ziekte dan moet je dat aanvragen bij het gebiedsbestuur medische wetenschappen van het NWO. Kennelijk hangt dat samen met de vigerende beleidslogica; het gaat immers om patiënten en dan zal daar wel iets medisch over te zeggen zijn. De term *empowerment* wordt ook wel gebruikt in de betekenis van het versterken van de patiëntenorganisaties, het vergroten van de mogelijkheden tot beleidsbeïnvloeding. Daar kunnen een aantal problematische kanten aan zitten: het te sterk gericht zijn op nationaal beleid en het gaan hanteren van de daar gebruikelijke taal, het - mede hierdoor - verliezen van het contact met de leefwereld van de doelgroep, het gaan hanteren van een systeem-perspectief en het zich manifesteren van spanningen tussen organisatie en beweging, waarbij de beweging veel energie moet gaan steken in het leveren van commentaar op wat de organisaties voorstaan. Wellicht kan het beste worden gestreefd naar een vitale combinatie van organisatie en beweging, uitgaande van de notie dat mensen niet geëmancipeerd kunnen worden; emanciperen doe je zèlf, ook als je een chronische ziekte hebt.

Een gevarieerde samenleving

Een voorwaarde voor een gevarieerde samenleving is dat deze daarvoor de nodige ruimte biedt. Aan het recht op een eigen leven zonder de daarvoor benodigde ruimte, heb je niet zoveel en emancipatie binnen een slecht passend standaard keurslijf levert ook weinig perspectieven.

In algemene zin moet worden geconstateerd dat onze samenleving zo is ingericht dat doorsnee Nederlanders daar redelijk tot hun recht kunnen komen. In feite wordt van gezonde standaardmensen uitgegaan, waarbij arbeidsparticipatie is inbegrepen. Immers, het lijkt er steeds meer op dat ervan wordt uitgegaan dat arbeidsparticpatie een voorwaarde is voor sociale participatie. Een wat wonderlijke zaak als dit (min of meer) ook van toepassing wordt verklaard voor mensen met een chronische ziekte.

Het normbeeld van de gezonde, arbeidzame Nederlander staat op gespannen voet met de werkelijkheid. Er zijn nogal wat mensen met een chronische ziekte en dat aantal zal nog aanmerkelijk toenemen. Zij voldoen niet aan het normbeeld; ze zijn niet gezond en vertonen doorgaans ook een beperkte arbeidsparticipatie of zelfs helemaal geen. Is het dan gerechtvaardigd deze mensen te degraderen tot tweederangsburgers, ergens in de marge van de samenleving, of moeten we toegeven dat er iets fout is met het normbeeld? De vraag is welbewust retorisch gesteld.

Uitgangspunt moet zijn dat iedereen aanspraak heeft op het recht op een eigen leven. Voor mensen met een chronische ziekte is dat geen eenvoudige aangelegenheid. Uitgaande van het principe van gelijkheid van kans, zou verwacht kunnen worden dat de samenleving iets extra's doet om ze toch in de gelegenheid te stellen dit te doen. Wat extra steun en aandacht, wat extra voorzieningen en bovenal maatschappelijke acceptatie en respect. Dat laatste houdt in dat het beeld van standaardmensen wordt losgelaten en vervangen wordt door dat van de gevarieerde samenleving; een samenleving waarin plek is voor iedereen. Het gaat hierbij niet om een samenleving die ruime middelen beschikbaar stelt voor medische behandeling, maar geen aandacht besteedt aan de sociale positie van mensen met een chronische ziekte. Hier ligt juist voor een deel de kern van het probleem. Al te vaak is immers sprake van zorgreductionisme, waarbij iemand met een chronische ziekte wordt gereduceerd tot een patiëntenrol. Dit reductionisme moet worden uitgebannen om te bewerkstelligen dat mensen met een chronische aandoening in staat worden gesteld een volwaardig leven te leiden.

Een en ander vraagt om een strategie langs twee lijnen. Enerzijds moet structureel de overgang worden gemaakt van een samenleving die uitgaat van standaardmensen naar een gevarieerde samenleving. Dat kan snel worden neergeschreven, maar zal een uitermate complexe materie blijken te zijn. We hebben immers geruime tijd de standaardmens-benadering gehanteerd, die zich op allerlei manieren zowel heeft vastgezet in onze samenleving, alsook in onze beeldvorming aangaande ziekte, gezondheid en kwaliteit van leven. Anderzijds moeten chronisch zieken het heft in eigen handen nemen en een volwaardige plek in de samenleving opeisen. En dat kan (mede) door te werken aan het versterken van de eigenwaarde, het bevorderen van *empowerment* en het vitaliseren van chronisch zieken als een sociale beweging.

Een taak voor de geestelijke verzorging?

Rest nog een laatste en ook wat ingewikkelde vraag: wat zou de geestelijke verzorging kunnen doen om de eigen regie van mensen met een chronische ziekte te bevorderen? Mijn invalshoek is hoe kan worden voorkomen dat chronisch zieken worden weggezet in een patiëntenrol, dat ze worden gereduceerd tot hun ziekte, waardoor er geen ruimte blijft voor hun bestaan en hun kwaliteit van leven. Immers, een mens is meer dan zijn ziekte; mensen met een chronische ziekte hebben er recht op dat hun bestaan serieus genomen wordt, dat aandacht wordt besteed aan hun kwaliteit van leven.

Zoals gezegd, veel mensen met een chronische ziekte bevinden zich in een thuissituatie en niet

in een zorginstelling. Veel van hen zullen periodiek op controle moeten, maar dat zal vaak ambulant zijn. Ook tijdelijke opnames behoren tot het repertoire. In beide gevallen gaat het dan over de chronische ziekte en niet om de vraag hoe je aan het proberen bent ook nog een beetje een eigen leven te leiden. Die periodieke medische interventies vormen daarbij eerder een verstoring dan een ondersteuning. Er zijn mij wel ziekenhuizen bekend waarbij vaste klanten zoveel mogelijk op dezelfde kamer worden gehuisvest, waarbij er toch nog iets eigens is, hoe ambivalent ook. Het gaat me nu echter niet zozeer om de begeleiding van patiënten maar om de geestelijke verzorging van mensen met een chronische ziekte. Wat kan eraan worden gedaan de geestelijke weerbaarheid van deze mensen te vergroten? Mijn indruk is dat dat voor een deel gebeurt in lotgenotencontacten, dat men steun zoekt bij elkaar en in een aantal gevallen wellicht ook bij bondgenoten. Bij patiëntenplatforms en binnen lokale patiëntenorganisaties ligt de zaak een beetje onduidelijk. Immers, er staan meerdere punten op de agenda, zoals het overleven met je ziekte en het uitwisselen van ervaringen daarmee, de omgang met de medische beroepsgroepen en paramedische beroepsbeoefenaren, hoe je op basis van de Wet Voorzieningen Gehandicapten het beste aan hulpmiddelen kan komen, hoe kan worden omgegaan met een persoonsgebonden budget, hoe je de thuiszorg een beetje op z'n plek kan houden zodat je ook nog iets te zeggen hebt over je eigen dagindeling, enzovoort, enzovoort. Over geestelijk welbevinden in expliciete zin hoor ik eigenlijk niet zoveel, maar bij verder doorvragen blijkt het daar uiteindelijk wel om te gaan. Er zijn al zoveel andere dingen die de aandacht vragen en vaak is het leven al zo'n eindeloos georganiseer. Als ik het heb over het recht op een eigen leven, een leven waar die ander mee kan instemmen, ondanks de beperkingen waarmee hij of zij is geconfronteerd, dan gaat het me erom aandacht te vragen voor wat iemand nog wel kan, wat waarde aan dat leven geeft. Dan gaat het dus om geestelijk welbevinden, om eigenwaarde, een positief zelfbeeld ondanks alle treurnis en gedoe. Enige ondersteuning daarbij is volgens mij geen overbodige luxe. Mijn gedachten gaan uit naar lokale *empowerment*-steunpunten, gedragen door de patiëntenbeweging, maar wel met de mogelijkheid - als dat gewenst is - wat extra ondersteuning te krijgen of gewoon eens even van je af te kunnen praten. Een soort ambulante geestelijke verzorging, maar dat niet in de zin van de her en der startende centra voor levensvragen. Ik zou de steunpunten expliciet willen richten op mensen met een chronische ziekte, teneinde deze mensen een plek te geven om als mens hun verhaal te kunnen vertellen, waarbij ze desgewenst hun ziekte maar even op de stoep achterlaten. Een plek waarbij het expliciet gaat om het immateriële welzijn.

Ik moet bekennen dat het nog niet veel meer is dan een ideetje, waar nog veel mee moet worden gedaan. Over hoe aan een en ander organisatorisch vorm kan worden gegeven, heb ik nog niet nagedacht en ook niet over de voor Nederlanders vaak zo prangende vraag: wie gaat dat betalen? Dat het hier gaat om een activiteit die zonder twijfel thuishoort binnen het veld van de praktische humanistiek, lijkt me boven twijfel verheven en ik hoop dat ik niet de enige ben die dat denkt. Mijn uitgangspunt is dat mensen met een chronische ziekte volwaardige medemensen zijn die recht hebben op wat extra ondersteuning, ook als het gaat om hun geestelijk welbevinden. Reacties zijn van harte welkom.

Douwe van Houten is hoogleraar Sociaal Beleid, Planning en Organisatie aan de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht

Literatuur

Conny Bellemakers en Douwe van Houten: 'Het leven en de zorgen van mensen met een chronische ziekte', in: *Praktische Humanistiek* 1996/nr. 2, pp. 12-24.

Werkgroep Ontwikkeling Patiëntenbeweging NP/CF (rapporteur Douwe van Houten): *Het recht op een eigen leven*. WOP, Utrecht, 1997 (Aan te vragen bij de NP/CF, 030 2970 303). Deze tekst is ook opgenomen in het verslag van het symposium 'Van mondigheid tot eigenwaarde', ook verkrijgbaar bij de NP/CF.

René Stüssgen, *De nieuwe patiënt op weg naar autonomie*, Thesis Publishers, Amsterdam, 1997.

Agnes van Wijnen, Yolan Koster-Dreese & Arko Oderwald: *Trots en treurnis. Gehandicapt in Nederland*, Babylon/De Geus, Amsterdam, 1996.

In het kader van het eindtraject van de Nationale Commissie Chronisch Zieken wordt gewerkt aan het samenstellen van een overzichtsboek over chronisch-ziekenbeleid. Dit boek zal medio 1998 verschijnen.

Tenslotte verwijs ik naar het nieuwe tijdschrift *Versie. Tijdschrift voor gezondheid, burgerschap en politiek*. Dit is de opvolger van het *Tijdschrift voor Gezondheid en Politiek* en besteedt expliciet aandacht aan het snijvlak van gezondheid en burgerschap.

Noot

1. Dit artikel is een bewerking van een inleiding die ik vorig jaar gehouden heb tijdens een studiedag van de Dienst Geestelijke Verzorging van het Medisch Centrum Leeuwarden. Bij deze inleiding heb ik op veel plaatsen gebruik gemaakt van inzichten van de leden van de Werkgroep Ontwikkeling Patiëntenbeweging van de Nederlandse Patiënten/Consumenten Federatie, in het bijzonder van die van Conny Bellemakers.

(advertentie)

Humanistisch raadsvrouw/-man

voor 16 uur per week

Het St. Clara Ziekenhuis is een groot algemeen ziekenhuis op katholieke grondslag. Door de omvang en het grote aantal specialismen biedt de organisatie een werk- en opleidingsveld met interessante toekomstmogelijkheden. De kwaliteit van de zorg, dienstverlening en bejegening staan centraal.

De dienst geestelijke verzorging van het St. Clara Ziekenhuis bestaat uit een pluriform team van vier geestelijk verzorgers met katholieke, protestants-christelijke of humanistische achtergrond. Bij deze dienst bestaat een vacature voor de functie van humanistisch raadsvrouw/-man.
Vanuit een open instelling leveren de geestelijk verzorgers een bijdrage aan de patiëntenzorg en aan de verdere integratie van de geestelijke verzorging in het ziekenhuis. De primaire taak van de humanistisch raadsvrouw/-man is het verlenen van geestelijke zorg aan patiënten en hun relaties. Voor medewerkers op de verpleegafdelingen verzorgt zij/hij thema-uren en denkt mee over ethische en levensbeschouwelijke vraagstukken.

Functie-eisen:
- voltooide opleiding aan de Universiteit van Humanistiek (voorheen Humanistisch Opleidings Instituut);
- relevante ervaring;
- open visie op levensbeschouwelijke vraagstukken;
- collegiaal kunnen samenwerken;
- ambtelijke binding met het Humanistisch Verbond.

Arbeidsvoorwaarden:
- dienstverband van 16 uur per week, bij voorkeur op maandag, woensdag en vrijdag;
- salaris afhankelijk van ervaring, maximaal f 3.477,43 bruto per maand;
- de CAO-Ziekenhuiswezen is van toepassing.

Gezien de samenstelling van het team gaat bij gelijke geschiktheid de voorkeur uit naar een vrouw.

Voor meer informatie kunt u zich wenden tot de heer B.H.M Bouwmeister, pastor, zoemer 81137, dinsdag t/m vrijdag.

Uw schriftelijke sollicitatie kunt u binnen 10 dagen na het verschijnen van deze advertentie richten aan het cluster sociale zaken.

St. Clara Ziekenhuis
Olympiaweg 350, 3078 HT Rotterdam, Telefoon 010 - 291 19 11

Ondernemend raadswerk

Hans Tijmes, een zakelijke idealist

Ellen Grootoonk en Krieno Zandinga

In de 'Praktijk voor Levensvragen' kunnen mensen terecht voor geestelijke begeleiding. De humanistisch raadsman Hans Tijmes is er met deze praktijk in geslaagd om vorm te geven aan extramuraal raadswerk. Praktische Humanistiek ging met hem in gesprek.

In Badhoevedorp bevindt zich de *Praktijk voor Levensvragen* van de humanistisch geestelijk verzorger Hans Tijmes. [1] Drie dagen per week is deze huiselijk ingerichte praktijk geopend voor groepen en individuen. Om zijn vaste lasten te kunnen betalen en verzekerd te zijn van een basisinkomen werkt Tijmes als adviseur in het bedrijfsleven. Daarnaast bekwaamt hij zich in de praktijk van het institutioneel gebonden raadswerk door te participeren in de dienst geestelijke verzorging van een academisch ziekenhuis. Aan zijn arbeidsverleden als aannemer heeft Tijmes een zakelijke instelling overgehouden. Hij heeft in tien jaar tijd een praktijk opgebouwd met een bruto jaaromzet van zevenentwintingduizend gulden. Het afgelopen jaar voerde hij driehonderdzestig gesprekken en zijn cliëntenbestand groeit nog steeds.

In militaire dienst maakte Tijmes voor het eerst kennis met het humanisme als levensbeschouwing. Geïnteresseerd geraakt, begon hij aan de opleiding voor Humanistisch Vormingsonderwijs waarna hij verder studeerde aan het Humanistisch Opleidingsinstituut (HOI). Nadat hij zijn aannemersbedrijf had verkocht, zette Tijmes zijn HOI-kennis om in een *Praktijk voor Levensvragen*. Hij is daarmee een van de weinige raadslieden in het land, die het werk buiten de instellingen praktiseert. Als een door het Humanistisch Verbond (HV) erkend raadsman is hij gehouden aan de beroepscode voor humanistisch geestelijk raadslieden en krijgt hij supervisie en intervisie.

Extramuraal raadswerk

Naast het institutioneel gebonden raadswerk neemt het extramurale raadswerk een marginale plaats in. Sinds jaar en dag krijgt het HV jaarlijks ongeveer driehonderd aanvragen voor geestelijke begeleiding buiten het reguliere aanbod. Raadslieden die werkzaam zijn in de traditionele werkvelden, worden - indien mogelijk - ingezet om deze mensen hulp te bieden. Omdat de raadslieden dit soort hulp naast hun baan moeten verlenen, blijft die vaak beperkt tot een à

twee gesprekken per aanvraag. Structurele hulp is in déze vorm veelal niet mogelijk.
Hans Tijmes is van mening dat deze aanvragen laten zien dat er een behoefte bestaat aan geestelijke verzorging buiten de instituten. De voortschrijdende secularisatie zal volgens hem deze behoefte doen toenemen. In het huidige aanbod van de reguliere ambulante geestelijke gezondheidszorg is er nauwelijks plaats voor ambtshalve hulp vanuit een levensbeschouwelijke visie. Hulpvragen op existentieel gebied blijven daardoor vaak buiten beschouwing. Hier ligt een mogelijkheid voor humanistisch raadslieden die zich vrij willen vestigen.

De praktijk

Tijmes werkt themagericht rond onderwerpen als scheiding, rouw en 'spanningen'. Verder houdt hij zich bezig met uitvaartbegeleiding en hulp aan ex-gedetineerden. Zijn cliëntèle werft hij door middel van advertenties in regionale bladen, alsmede door goede contacten met huisartsen en instellingen zoals de GGD en de reclassering. Deze verwijzen bij existentiële problematiek hun cliënten door naar de *Praktijk voor Levensvragen*. De GGD en de reclassering doen dat onder de voorwaarde dat een cliënt het reguliere traject heeft doorlopen zonder er baat bij te hebben gevonden.

In de advertenties die Tijmes plaatst, probeert hij potentiële cliënten aan te spreken met begrippen die aansluiten bij hun belevingswereld, zoals bijvoorbeeld rouw, verlies en scheiding. De doelgroep moet zich kunnen herkennen in de tekst en het moet geschreven zijn in een voor hen begrijpelijke taal. Omdat woorden als 'therapie' en 'diagnose' bekende termen zijn, gebruikt Tijmes deze in zijn advertentieteksten. Deze strategische keuze lijkt haaks te staan op de inhoud en positie van het humanistisch raadswerk. Humanistisch raadslieden zijn immers gericht op begeleiding en bijstand en niet op therapie. Hans Tijmes beschouwt zichzelf als een raadsman die warmte en veiligheid biedt in de vorm van een professionele vriendschap. In het begeleidingsproces kunnen er volgens hem echter wel therapeutische momenten plaatsvinden.

Het begrip 'diagnose' hanteert Tijmes om aan te geven dat hij een onderscheid maakt tussen existentiële en andere problemen. Met nieuwe cliënten heeft Tijmes eerst een oriënterend gesprek, waarin hij zijn werkwijze toelicht en waarin hij onderzoekt of de cliënt bij hem aan het juiste adres is. Op basis van het verhaal van de cliënt, stelt Tijmes een 'diagnose'. Als er sprake is van een existentieel probleem, en dat is meestal het geval, kan de cliënt bij hem terecht. In de overige gevallen verwijst hij door naar andere hulpverleners. Harde criteria om zijn diagnose te stellen, hanteert Tijmes niet. Als iemand getroffen is in zijn bestaan, bijvoorbeeld door het overlijden van een naaste, scheiding, incest, schuld, werkloosheid, faillissement of een psychische- of lichamelijke ziekte, is dat voor hem voldoende.
Tijmes laat het aan de cliënt over om het moment te bepalen, waarop deze met de gesprekken wil stoppen. Cliënten kunnen hem altijd bellen, ook als hij geen gesprekken meer met hen voert. Hans Tijmes is van mening dat mensen in moeilijke omstandigheden altijd bij iemand terecht moeten kunnen. Een van Tijmes' cliënten is een vrouw die als psychiatrisch patiënt in een dagcentrum verblijft. Voor Tijmes is niet haar psychiatrische ziektebeeld maar haar onmacht om te functioneren het uitgangspunt. In de gesprekken met haar is hij eerder gericht op ondersteuning van haar persoonlijk mens-zijn dan op een oplossing. Louter als luisterend oor fungeren, vindt Tijmes niet voldoende. Het is volgens hem ook van belang met cliënten, indien zij dat wensen, humanistische waarden te verkennen.

Naast gespreksvoering hanteert Tijmes in zijn praktijk twee technieken die over het algemeen niet tot het pakket van een raadsman worden gerekend. Deze technieken zijn neuro-linguïstisch programmeren (NLP) en hypnose. NLP is het gericht verankeren van begrippen en beelden in iemands geheugen, die op die manier een houvast kunnen bieden. Tijmes maakt gebruik van hypnose als cliënten erg gespannen zijn, hyperventileren of trillen. Hij gaat dan langzaam praten en laat de cliënt zich concentreren op zijn of haar ademhaling, waardoor hij deze meestal weet gerust te stellen.

De weg naar een praktijk

In de loop der tijd is Tijmes erin geslaagd om zijn diensten geaccepteerd en gefinancierd te krijgen. De sociale dienst betaalt hem voor de uitvaartbegeleiding, gezinsbegeleiding en individuele begeleiding van mensen met een minimuminkomen. Ook diverse particuliere ziektekostenverzekeraars vergoeden zijn begeleiding. De ziekenfondsen 'Univé' en 'Zorg en Zekerheid' betaalden voorheen begeleidingskosten voor cliënten uit coulance, momenteel is de betaling echter problematisch omdat de ziekenfondsen van mening zijn dat *De praktijk voor levensvragen* inmiddels tot de reguliere zorg behoort.

Stappenplan

Raadslieden die belangstelling hebben voor extramuraal raadswerk en overwegen een praktijk op te richten, adviseert Tijmes de volgende stappen te ondernemen.

1. Vraag geld voor de diensten die u aanbiedt. Hiervoor heeft u twee redenen; in de eerste plaats is het uw beroep en wilt u ervan bestaan. Ten tweede doet u dit om te voorkomen dat u cliënten met een schuld oplaadt en hen daarmee afhankelijk houdt. Als u geen geld vraagt, willen cliënten vaak op een andere manier betalen, variërend van het geven van dure schilderijen tot cognac.

2. Sluit u aan bij een netwerk van het Humanistisch Verbond, zorg voor een ambtshalve benoeming, supervisie en intervisie, en houdt u aan de beroepscode.

3. Zorg voor een bijbaan zodat vaste lasten en verzekeringen betaald kunnen worden.

4. Ontwikkel thema's en zorg dat deze thema's de potentiële cliënten bereiken door middel van advertenties. U moet weten wat advertenties kosten en hoe ingezonden stukken geplaatst worden.

5. Na het verschijnen van de advertentie moet u bereikbaar zijn. U moet een werkplek en tijd hebben, zodat cliënten direct bij u terecht kunnen. Zorg dat er een folder klaarligt met daarin tenminste de tarieven, thema's, levensbeschouwing, relevante opleiding en een vermelding van uw ambtshalve binding met het Humanistisch Verbond.

6. Zorg dat uw financiële administratie op orde is. Hanteer een inkomensafhankelijk systeem voor individuele cliënten, hanteer vaste tarieven voor instellingen, en differentieer naar handeling. Een uitvaart begeleiden kost bijvoorbeeld meer tijd dan een individueel gesprek en daar moet de prijs ook naar zijn.

7. Het is van belang dat u instanties (artsen, GGD, Riagg, reclassering en zorgverzekeraars) benadert en dat u een netwerk en een goede financiële infrastructuur opbouwt. Betracht hierbij uiterste zorgvuldigheid.

8. Als u punt een tot en met zeven hebt opgevolgd, heeft u een praktijk. U bent gestart met individuele gesprekken of de begeleiding van een groep, van daaruit bouwt u de praktijk langzaam uit. Aan de instanties die

uw begeleiding vergoeden, moet u na enige tijd verantwoording af kunnen leggen. Dat doet u in samenspraak met uw cliënt. Instellingen zoals de GGD zijn resultaatgericht, zij willen waar voor hun geld en die moet u kunnen leveren. Een geestelijk verzorger geneest geen ziektes maar levert een bijdrage aan de kwaliteit van leven.

Toekomst

Hans Tijmes hoopt dat humanistisch geestelijke verzorging eens tot de reguliere ambulante zorg gaat behoren. Om dat te bereiken moeten GGD, RIAGG, alsook betreffende ministeries en zorgverzekeraars actief benaderd worden. Enerzijds door de raadslieden en anderzijds door het HV en de Universiteit voor Humanistiek (UvH).
Het humanistisch raadswerk moet duidelijker - dan nu het geval is - gedefinieerd worden, zodat ook buitenstaanders begrijpen wat humanistisch geestelijke verzorging te bieden heeft. De kloof tussen theorie en praktijk kan verkleind worden door een intensievere samenwerking tussen mensen uit de werkvelden en de denkers op de UvH. Iedere afgestudeerde zou automatisch terecht moeten kunnen in een netwerk voor supervisie en intervisie.

Hans Tijmes laat met zijn praktijk zien dat extramuraal raadswerk een mogelijke beroepsvariant is voor afgestudeerde humanistici die beschikken over een flinke dosis doorzettingsvermogen en inventiviteit. Behalve de tips van Hans Tijmes in de praktijk te brengen, zou een humanisticus die een vrijgevestigde praktijk ambieert, ook inhoudelijke overwegingen moeten maken ten aanzien van het spanningsveld tussen financiering en de aard van het humanistisch raadswerk.

Ellen Grootoonk studeert aan de Universiteit voor Humanistiek. Krieno Zandinga doceert staatsinrichting aan de Fontys Hogeschool te Tilburg en studeert wijsbegeerte aan de Universiteit van Utrecht.

Noot

1. Voor meer informatie of gerichte vragen ten aanzien van het starten van een eigen praktijk, kunt u contact opnemen met Hans Tijmes, *Praktijk voor Levensvragen*, Sloterweg 4, 1171 CR, Badhoevedorp. Tel/fax: 020-6593320.

Interview met John Brobbel

Over strijdbaarheid, maatschappij en inspiratie

Anita Witten

Drs. John Brobbel was van 1981 tot 1989 als docent vormingswerk verbonden aan het Humanistisch Opleidingsinstituut (HOI). Zijn vakgebied heette in die tijd 'Werken in en met Groepen'. Sinds de overgang van het HOI in de Universiteit voor Humanistiek (UvH) in 1989, werkt hij officieel als 'toegevoegd docent Praktische Humanistiek, in het bijzonder humanistisch vormingswerk'. Hij wordt binnenkort 65 jaar en 'mag' ermee stoppen. Of hij dat ook daadwerkelijk zal doen, is aan hem. Je kunt iemand immers niet dwingen ergens mee te stoppen. 'Hoezo stoppen,' zegt John dan ook, 'het tijdstip bepaal ikzelf!'
Ik (de interviewster) ben een oud-leerling van John uit de periode van het HOI. Ik was vroeger wat bang voor hem; hij kon soms zo bars doen, en leek alles zo goed te weten. Nu komt het op mijn weg om een gesprek met hem te hebben over zijn werk en zijn visie daarop. Dat had ik nou nooit gedacht in die tijd dat ik als verlegen student in zijn groepen zat. Hij praat levendig: soms heel bevlogen, soms wat kortaf; soms stellig maar soms ook aarzelend. Hij heeft een aantal duidelijke thema's in zijn leven: zijn 'liefde' voor chaos; zijn hang naar confrontatie; de uitdaging van keuzes en zijn inspiratie in het joods-christelijke denken. Hij praat - dat merk ik naderhand als ik de band afluister en uitwerk - met veel tussenzinnetjes; hij denkt terwijl hij formuleert. In het uur dat ik met hem praat, hoef ik de woorden niet uit hem te trekken. Hieronder volgt een weergave van dit gesprek.

Ik ontmoet John in zijn kamer. Hij is wat aan het opruimen en rommelen als ik binnenkom. Over een kleine maand is het zover, dan zal hij niet meer als docent verbonden zijn aan de UvH. Wel zal hij nog diverse taken blijven waarnemen, zoals de supervisie en de stagebegeleiding van stagiaires bij justitie en defensie.

***Witten:* Stop je er echt mee of lijkt dat maar zo?**

Brobbel: Het is geen kwestie van *dat* ik stop maar *wanneer* ik stop. Wanneer is de tijd van iets voorbij? Dat is toch wanneer je zèlf dat besluit neemt. In zekere zin overkomen de dingen je en jijzelf staat dan voor de taak er een plek aan te geven in je leven. In het levensproces zijn er voortdurend mijlpalen en momenten waarin je zelf beslissingen moet nemen en keuzes moet maken, en dat kun je niet aan anderen overlaten. Dat geldt ook voor zo'n leeftijdsgrens van 65 jaar. Een interessante manier van leven is voor mij dat ik zèlf kan bepalen wanneer iets voorbij is.
Iets vergelijkbaars speelt er bijvoorbeeld met het feit dat er geen kracht meer zit in het georganiseerd humanisme. Net zoals bij alle 'collectiviteiten', die lijken ophouden te bestaan. Zo hebben we de afgelopen honderd jaar - en dat is

toch niet gering - georganiseerd geleefd. De vakbonden, de verschillende godsdiensten naast elkaar, et cetera, hebben onze samenleving mede structuur gegeven en ondanks het feit dat de maatschappij individualiseert, drijven we er in zekere zin nog steeds op voort. Dat kunnen we blijkbaar niet zomaar achter ons laten. Misschien omdat we bang zijn voor de chaos. Maar mijn stelling is: wees niet zo bang voor chaos! Veel interessanter is de tijdslijn, op welke momenten overkomt ons 'wat' en wat doen we er dan zelf mee.

Het humanisme de oren gewassen

Witten: Ik las in de *Intermediair* van 23 april 1998 een artikel van Renée Braams. In haar artikel 'Het Humanisme staat voor niets' krijgt het Humanisme en het humanistisch geestelijk werk (HGW) nogal de oren gewassen. Een van de aanklachten van Braams luidt: 'humanisten dobberen mee op die populaire stroom van spiritualiteit en verloochenen hun atheïstische uitgangspunten: het pure geloof in de mens die het moet doen met dit ene leven. Daarmee valt de bodem onder het humanistisch geestelijk raadswerk weg en zou het in principe een aantrekkelijke bezuinigingspost zijn.' Wat vind je daarvan?

Brobbel: Het is in mijn visie niet aan de orde of je het humanistisch geestelijk werk moet stopzetten. Het moet wel op de agenda komen om erover te praten en ik vind dat je er ook over moet willen praten. Bijvoorbeeld over de kwestie om de geestelijke verzorging vanuit de denominaties te veranderen in een algemene geestelijke verzorging. Dat geldt voor de werkers zelf en voor de overheid. Ook de protestantse en katholieke geestelijk werkers moeten het op de agenda durven zetten. Dáár kom je immers ook werkers tegen die algemene geestelijke verzorgers willen. Die dialoog moet je aangaan. Op de UvH zei iemand ooit: als je daaraan begint gaat dat ten koste van onze identiteit. Maar dat is nou een type denken dat ik niet voorsta. Dat vind ik een zekerheid zoeken in het verleden. Toch zie ik het wel die kant uitgaan en zie ik zo snel ook niet hoe het geestelijk werk uit die denominatieve sfeer kan komen. Dat laatste houdt voor mij trouwens niet in dat je in het geestelijk werk zonder levensbeschouwing moet werken. Integendeel, die vraag over levensbeschouwing wordt steeds spannender. Ik zeg in dit verband vaak tegen studenten: 'Jij moet erachter komen wat die levensbeschouwing voor jou is'! Ik vraag ernaar omdat ik denk dat daar op de een of andere manier de drijfkracht vandaan moet komen. Dat is ook altijd wel zo geweest, alleen gaat de vorm nu anders worden: men komt niet meer uit een georganiseerd gezelschap of genootschap. Als je nu ziet dat de kracht daar niet meer zit, kom je bij de vraag: maar waar dan wel? In dat hele individualiseringsproces zit inderdaad een soort verbrokkeling. Tegelijkertijd zie ik daarin ook een mogelijke rijkdom aan inspiratie. Je ziet bijvoorbeeld humanisten die hun inspiratie zoeken in spiritualiteit, new age, healing, multicultureel denken, Derde Wereld-denken, milieubewustzijn. Je moet nu ook wel!

Witten: Is het een soort calculerend denken van humanisten om naar díe kanten uit te waaien? Twintig jaar geleden mocht je als humanist nog niet zo in die andere sferen denken.

Brobbel: Nu móet je wel...

Witten: Het gaat dus over het bestaansrecht van levensovertuigingen in deze veranderende, individualiserende wereld.

Brobbel: Ja, ik vind dat een belangrijk thema, namelijk de vraag, waardoor word je gevoed? Welke inspiratiebronnen kunnen je verrijken? En juist in een dialoog met verschillende godsdiensten en diverse soorten bewegingen - ook internationaal - zit een heleboel vruchtbare spanning.

Confrontatie

Witten: Als zich dan morgen een new age-professional bij de poort van een gevangenis meldt en zegt: 'Ik heb hier een fantastische aanbieding van spirituele zorg en de mensen knappen daar geweldig van op, enz. Ik kan u dat aanbieden voor een prijs die veel goedkoper is dan die van de geestelijk verzorger die u in dienst heeft.'

Brobbel: Dan krijg je daar ruzie over! Dat moet uitgevochten worden. Het gaat allemaal niet vanzelf. Er worden veel oorlogen gevoerd, op vele terreinen. Dat zijn de gevechten die geleverd moeten worden: dat betekent gesprek, dat betekent debat en dat betekent de confrontatie aangaan. Dáar ben ik ook voorstander van, al is het maar omdat daarbij ook aan de orde komt wat je zèlf in de aanbieding hebt; dat wordt dan ook tegen het licht gehouden. Confrontatie is overal aan de orde, alleen heet het niet altijd zo. Je moet goed kijken naar wat er in de samenleving werkelijk aan de hand is, wat er gebeurt, wat er aan de orde is.
Ik ben nu een boek aan het lezen: *Botsende beschavingen* van Samuel Hungtington. Daarin wordt een sociologische analyse gegeven van hoe in de geschiedenis beschavingen kunnen botsen. Ik ben ook erg geïnspireerd door Ulrich Beck; zijn visie op de risicomaatschappij in *Risk Society* vind ik zowel beangstigend als ook een uitdaging: hoe leer ik op een zodanige wijze omgaan met een risicovolle samenleving dat ik toch betekenis aan mijn leven kan blijven geven. En dan een man als Giddens. In *Modernity and Self-Identity* gaat hij in op de eigen keuze van mensen. Hij zegt min of meer: als jij niet kiest - in een maatschappij waarin je voortdurend móet kiezen - wordt er wel voor je gekozen. Dat kiezen zie ik dan als een persoonlijke aangelegenheid. Je kunt immers niet terugvallen op collectieve waarden omdat die niet meer werken.
Je kunt dat als een bedreiging zien maar je kunt het - zoals ik al heb gezegd - ook als een uitdaging zien. Ík wil het opvatten als een uitdaging. Daarin ga ik met Harry Kunneman mee, die zegt dat in die keuzevrijheid een inspiratiebron zit. Alleen vind ik het soms een probleem dat die inspiratiebronnen zich vooral op individueel niveau manifesteren, waardoor het moeilijk is tot een gemeenschappelijk draagvlak te komen. Dat komt misschien wel weer. Maar daarmee blijft de vraag van dit moment, hoe je mensen bij elkaar krijgt. Om een gezamenlijk gedachtegoed en om gezamenlijke inspiratiebronnen te vormen. Kijk bijvoorbeeld maar eens naar ons politieke systeem dat zo ontzettend verouderd is. Dat wordt nog steeds op een manier georganiseerd die stamt vanuit de vorige eeuw. En dat terwijl de geluiden die je hoort in de samenleving, duidelijk maken dat het in de politiek om marginale onderlinge verschillen gaat. Dat wil niet zeggen dat er geen verschillen meer zijn, maar die zijn niet meer terug te voeren op de politieke constituties. Het onderscheid tussen de verschillende partijen heeft met andere woorden steeds minder van doen met de verschillende politieke uitgangspunten. Groen-Links en D'66 proberen bijvoorbeeld wel een alternatief te vormen, maar omdat ze in dezelfde politieke vormgeving zitten als de rest, lijken ze wel erg veel op hun politieke tegenstanders. De partijen houden elkaar simpelweg gevangen, daarin geholpen door het politieke systeem.
We leven in een georganiseerde maatschappij, waarin beheersing centraal staat. Beheersing van de economie, van de politiek, van de cultuur, van het milieu, van allerlei soorten overlasten. Ik denk dat angst ten grondslag ligt aan die beheersing. Namelijk de angst voor de chaos.
Neem het vluchtelingenvraagstuk of het asielvraagstuk: we denken nog zo in oude concepten, dus laten we zoveel mensen toe en zoveel niet. Doordat we in aantallen denken - want op dat niveau speelt de huidige discussie zich af - zijn we in feite bezig met beheersing. We kunnen de juiste antwoorden nog niet geven omdat we de goede vragen nog niet hebben gesteld. En het is in zekere zin de angst voor de chaos die

ons ervan weerhoudt de goede vragen te kunnen stellen en om van daaruit te komen tot beheer in plaats van beheersing.

Witten: Ben jij bang voor chaos?

Brobbel: Een beetje wel maar ik voel me er ook wel mee vertrouwd.

Witten: Ga je de confrontatie met chaos liever aan dan dat je vastigheid zoekt?

Brobbel: Ja, die oude vertrouwde vastigheden, daar zie ik absoluut geen heil in. Maar ik ben ook wel dubbel, omdat ik er tegelijk ook gebruik van maak. Ik heb een huis en een baan; in die zin is het makkelijk praten. Maar dat andere houdt mij zeker bezig en vind ik eigenlijk veel boeiender.

De man die de 'overgang' meemaakte

Witten: Wil jij die overgang van het HOI naar de UvH eens beschrijven? Je ervaringen vertellen en beschrijven wat het heeft betekend in je werk?

Brobbel: Het is voor mij - in mijn werk en in de ontwikkeling van mijn werk - een heel belangrijk moment geweest, die overgang. Zelf vond ik het ontzettend nodig dat er een wetenschappelijke verdieping kwam. Daar bedoel ik mee dat er vanuit verschillende invalshoeken eens opnieuw nagedacht ging worden over wat de plek van geestelijk werk nou eigenlijk was en wat bijvoorbeeld het 'geestelijke', en het 'humanistische' nou eigenlijk inhield. Door daar een universiteit voor op te richten, met een nieuwe instroom van medewerkers - met name hoogleraren, en later nog nieuw wetenschappelijk personeel - ging die ruimte voor verdieping ontstaan. Voor mij persoonlijk was het interessant dat de sociologische invalshoek belangrijker werd en een grotere plaats ging krijgen in het geheel van de opleiding. En met name daardoor konden belangrijke thema's meer op hun maatschappelijke betekenis onderzocht en opnieuw gedefinieerd worden.
Ik had het ook wel benauwd gekregen van die - uitsluitend op het microniveau georiënteerde beroepsopleiding - waarin vooral het contact tussen werker en cliënt centraal stond. Niet dat ik dat onbelangrijk vond, maar soms ging het ten koste van de maatschappelijke positionering van mensen. Dat werd in het onderwijs niet altijd duidelijk. Het HOI heeft een periode gekend waarin de psychologische benadering erg centraal stond. De overgang naar de UvH betekende een verruiming en daarmee een verdieping. En dat is voor mij ook een wezenlijk verschil tussen een HBO-opleiding en een universiteit. Een HBO-opleiding is duidelijk gericht op de uitoefening van een beroep en heeft daarvoor een duidelijke route uitgetekend. Met andere woorden: we leiden zus op en we komen zo uit, en dat stond in het geval van het HOI ook niet zo ter discussie. Ik heb dat altijd als zeer begrensd gezien en heb die beperking vanuit mijn eigen vakgebied, het vormingswerk, ook ervaren. Vormingswerk paste eigenlijk niet echt in de opleidingsformule. Ik heb daar altijd last van gehad.
Aan de andere kant heeft dat ook wel voordelen, in die zin dat je precies weet hoe je moet opleiden. De relatie tussen opleiding en wat er gebeurde in de werkvelden was op zich helder en dat had voor een docent zo zijn voordelen. Het was een duidelijk georganiseerde opleiding met een duidelijke en goed georganiseerde output richting Humanistisch Verbond. Maar ook daar kwam een proces van verandering op gang. In het begin van dit interview zei ik: de vraag is niet of je moet stoppen, maar wanneer. Met andere woorden, de tijdsvraag diende zich aan. En de tijd was gekomen om afscheid te nemen van de vertrouwde beroepsopleiding en een nieuw avontuur, gesprek, dialoog aan te gaan op een universitaire basis. Die overgangsperiode was

spannend, soms ook pijnlijk, soms ook chaotisch. Er moesten risico's genomen worden en er moesten keuzes worden gemaakt. Maar daardoor was het ook inspirerend. In zijn geheel zie ik als het een goede ontwikkeling, waarin ik mij goed heb thuis gevoeld en nog voel. Niet dat de interne dialoog op de UvH en het gesprek met de buitenwereld altijd zo geschikt wordt gevoerd, maar ik zie wel dat die veel meer kansen krijgen. Kort gezegd: hoewel ik veel kritiek heb op de UvH, ben ik er toch gelukkig mee.

Bezorgd kritisch?

Witten: Wil je iets zeggen over die kritiek die je hebt op de UvH?

Brobbel: Nou, kritiek... noem het meer bezorgdheid. En die is dat 'de winkel' en dat wat men wil verkopen, tè groot is. Men kan het eigenlijk niet allemaal aan. We willen zowel opleiden tot het beroep van humanistisch geestelijk werker als ook andere beroepsuitgangen mogelijk maken. Aan dat laatste zit echter een ontzettende hoeveelheid werk en research vast. Als *humanisticus* bij een willekeurige instelling of organisatie krijg je niet zomaar *er*kenning en *her*kenning. Dat krijg je ook niet in je eentje voor elkaar: dat doe je in samenspraak met mensen buiten. Dat is een lang proces, dat nog maar nauwelijks begonnen is. Wel zie ik dat het humanistisch geestelijk werk - ondanks alle verbreding - het meest duidelijke accent heeft in de opleiding, gedeeltelijk omdat het een bestaand beroep is. Non-profit bedrijven, ambulante verzorgingsinstellingen, vormingswerk, onderwijs, op heel veel terreinen is de UvH actief en dat kunnen we in feite niet aan. Een aantal mensen dat hier werkt is daardoor ook te zwaar belast: niet alleen voor wat betreft de onderwijskant maar ook met betrekking tot de onderzoekskant.
Deelname aan het maatschappelijke debat over normen en waarden op de vele probleemterreinen, kan alleen op zeer beperkte schaal. Ook het interne gesprek op de UvH op zich is geen vanzelfsprekendheid. Niet alleen op het niveau van de volle agenda's, maar ook hoe je met elkaar moet praten is niet meer zo duidelijk. Er zijn zoveel soorten gezichten. Op zichzelf is die verscheidenheid goed maar het kan uiteindelijk ten koste gaan van de werkbaarheid, de haalbaarheid en de communicatie.

Witten: Wat zou op dit moment voor de UVH een goede zaak zijn om zich mee bezig te houden?

Brobbel: Dat wat op dit moment ook wel gebeurt. Ik zou het een goede zaak vinden als de UvH het accent heel nadrukkelijk legt op het HGW.

Witten: Maar wordt het dan toch niet weer een verkapte HBO-opleiding terwijl de universiteit toch ook wel geacht wordt een denk- en ontwikkel-instituut te zijn?

Brobbel: Nee, dat hoeft volgens mij niet. Als je een heel duidelijk onderscheid hanteert en prioriteiten stelt, kan dat heel goed werken. De UvH zou dan moeten zeggen: we zijn een beroepsopleiding met een wetenschappelijke onderbouwing voor het geestelijk werk; en dat geheel zou dan geleidelijk meer moeten worden uitgebreid. Bijvoorbeeld door experimenten in de ambulante zorg of de educatieve sfeer. Daarnaast zou een kleine club zich meer met het specifieke en fundamentele werk van onderzoek bezig moeten houden.
Het probleem zit voornamelijk in het stellen van grenzen. In de begrenzing krijg je namelijk een veel constructiever en veel beter op elkaar gericht en afgestemd gesprek. Dan zou het groeiproces van de UvH overzichtelijker en meer herkenbaar zijn. En vanuit hetgeen je bereikt hebt, kun je dan af en toe weer een stapje verder zetten. Door op deze manier tegen de zaak aan te kijken, besef je dat dat vooral consequenties zou hebben voor de input. De vraag is er dan ook voornamelijk een van selectie: wat

stop je er aan kennis en energie in en met name wat doe je niet. Nu hangen alle projecten nog te veel als losse eindjes aan elkaar. Als je via de selectieve lijn gaat denken dan levert dat een veel fellere, maar wel gerichte discussie op.
Mijn kritiek op het geheel raakt ook de infrastructuur van de UvH. Hoewel we een kleine organisatie vormen, zijn we te groot en te onoverzichtelijk bezig. De gerichtheid op de breedte kost relatief meer geld. Je moet voorzieningen hebben die die breedte kunnen dragen, terwijl de output kwantitatief beperkt blijft.

De vormingsman pur sang

Witten: Vormingswerk is erop gericht mensen te veranderen. Wat is vormingswerk in essentie voor jou?

Brobbel: Voor mij is vormingswerk een hulpmiddel om bewustwording in het denken van mensen te activeren en te bevorderen. Verondersteld dat mensen langs bepaalde lijnen en in bepaalde concepten denken, kun je via het vormingswerk bepaalde thema's aan de orde stellen. En wel met een vraag als: zit het werkelijk zo in elkaar als jij denkt of zijn er ook nog andere aspecten van belang? Dat proces van bewustwording vind ik heel belangrijk.

Witten: Dat klinkt als Paolo Freire?

Brobbel: Sure, ik ben een Freire-fan! Een tweede punt wat ik heel erg belangrijk vind, is dat het vormingswerk altijd plaatsvindt in groepen. Let wel: niet vorming maar vormingswerk. En groepen zijn een heel belangrijk fenomeen omdat mensen met behulp van een groepsgesprek uit hun isolement kunnen komen, de groepsleden elkaar uit een isolement kunnen halen. Doordat je in een groep ontdekt dat jij niet de enige bent, ligt er vanuit het vormingswerk een link naar het maatschappelijke.
Ik weet nog goed dat er op het HOI een grote groep vrouwen was die stage liep bij justitie. Een aantal van die vrouwen had het gevoel dat zij binnen dat systeem onderdrukt werden, maar weten dat vooral aan zichzelf. Zij waren niet sterk genoeg, deden hun werk niet goed, dachten kortom: ik deug niet. Ik heb die vrouwen toen bij elkaar gehaald en nodigde ze uit om hun verhaal aan elkaar te vertellen. In dat groepsproces ontdekten ze op een gegeven moment dat het niet aan hen lag. Er werd een vertaalslag gemaakt van het psychologische denken dat naar binnen was gericht, naar een meer sociologisch, naar buiten gericht denken. Dat leverde het inzicht op dat het probleem vooral te maken had met de specifieke cultuur bij justitie. Het resultaat was niet alleen dat die groep vrouwen uit hun isolement kwam maar dat ze zich ook sterker en zelfbewuster voelden om actief stappen te ondernemen op het niveau van de organisatie en cultuur van de instelling. Groepswerk heeft daarmee ook een ondersteunende functie: je helpt elkaar immers aan nieuwe ideeën. Het bevordert bovendien het zelfbewustzijn en *empowerment*. Dat is het voordeel van werken in groepen.

Kunnen we eens af van dat woordje 'geestelijk'
Witten: Wat is het geestelijke aspect in het vormingswerk? We noemen het humanistisch *geestelijk* vormingswerk.

Brobbel: Van dat woord 'geestelijk' moeten we eindelijk eens af. Het is erg gerelateerd aan het christelijke denken. In een ontkerkelijkte maatschappij levert dat uitsluitend verwarring op, geen herkenning. Eigenlijk is dat vreemd, want we weten wel waar het over gaat. Het gaat immers om zingevingsvragen, om vragen die te maken hebben met de kwaliteit van het bestaan: op alle niveaus, van hoe we als samenleving met dit soort vragen omgaan tot het persoonlijk niveau, waarin het erom gaat hoe je hecht aan je bestaan. Existentiële vragen hebben met je bestaansrecht te maken, met de waarde ervan en de kwaliteit ervan. Niet de kwantiteit!

Dat hele gebied met vragen als: 'hoe geef ik mijn leven vorm en inhoud?'; 'durf ik terug te kijken?', 'hoe geef ik het een plek?', 'hoe geef ik het betekenis?', staat bij het humanistisch *geestelijk* vormingswerk centraal. Eigenlijk komen deze vragen in alle vormingscentra via allerlei projecten aan de orde. In het rapport *Herprofilering van het vormingswerk* neemt een hoofdstuk over zingeving dan ook een centrale plaats in.

... en dat humanistische kan er ook wel af?
Witten: En wat is nog het 'humanistische' eraan, nu we het woord 'geestelijk' er niet meer bij noemen?

Brobbel: Ik zou ook wel van dat woord 'humanistisch' af willen, als aanduiding; net zo goed als dat ik - om maar eens een voorbeeld te geven - vind dat je van een aanduiding als 'katholiek' af moet. Natuurlijk ben je humanistisch bezig. Maar dat moet niet blijken uit je briefhoofd, maar uit de manier waarop je bezig bent, uit je inhoud. Daarin staat voor mij de eigen persoonlijke keuze en de eigen persoonlijke verantwoordelijkheid centraal en zaken als respect en gelijkwaardigheid. Vanuit je eigen keuze en verantwoordelijkheid kom je tot solidariteit, kom je ertoe om ook dingen samen te doen. Daarmee is het humanistische voor mij: het sámen beleven, voelen, nadenken; je mèt anderen inzetten vóór anderen, op basis van gelijkwaardigheid.

... en hoe dan wel?
Witten: Hoe zou je het vormingswerk in de instellingen waarin HGW-ers werken, dus bij defensie, justitie en zorginstellingen willen benoemen?

Brobbel: Als vormingswerk gericht op zingevingsvragen. Misschien dat als ik twee dagen nadenk, ik een ander woord vind... Maar laat dit maar even zo staan. Wat ik trouwens opmerkelijk vind en als een compliment interpreteer is dat bij justitie en defensie de raadslieden 'humanist' worden genoemd door hun 'cliënten'. Dat vind ik geweldig! Wat daar gebeurt is namelijk dat de mensen met wie zij werken hen deze titel geven. In feite bevestigen zij hiermee het werk van de raadslieden. Dat is de omgekeerde beweging, in plaats van er zelf een naam op te plakken. Pasgeleden hoorde ik dat een gedetineerde tegen een HGW-er zei: 'Kijk het zit zo, je hebt de 'humanist' en je hebt de geestelijk verzorgers'. Dat vind ik nou klasse, geweldig: 'humanisten' hebben een goede naam in deze instellingen! Dat zegt toch alles over hun werk!

Witten: Hoe zit het met het individuele raadswerk? Ons is geleerd niet te zeer gericht te zijn op verandering. Met andere woorden de mens respecteren zoals die is.

Brobbel: De valkuil van het hele vormingswerk is inderdaad dat woord 'verandering'. Zoals Piet Reckman het ooit eens heeft gezegd: 'Voordat de deelnemer de vraag heeft gesteld, heeft de vormingswerker het antwoord al gegeven.' De vormingswerker heeft in die uitspraak de boodschap al in huis en 'verandering' zou iets zijn dat wordt bedacht door de vormingswerker.
Hoe dan ook, 'verandering' is een beladen woord en ik gebruik dan ook liever het woord 'bewustwording'. Wat niet wegneemt dat als bewustwording plaatsvindt, er natuurlijk ook altijd sprake is van een verandering. Als jij bewust een gesprek voert met anderen, ben jij bezig met veranderen. Niet in de directe betekenis van 'jij moet het anders gaan doen', maar met die ander gebeurt ontegenzeggelijk iets. Trouwens niet alleen bij de ander(en), maar ook bij jezelf als werker.
Dat is ook het geval bij geestelijk werkers als ze individuele gesprekken voeren. Een geestelijk werker zegt in een gesprek ook dingen als: 'Oh ja?', 'Hoe zit dat dan?', 'Ben je dan ook slachtoffer?' of 'Is dat wel zo?' Met andere woorden: de werker maakt niet alleen een meegaande beweging, maar stelt ook vragen, soms confronterende of uitdagende. En dat heeft ook z'n effect op de werker zelf.

Witten: Maar toen wij werden opgeleid, lag sterk de nadruk op het geestelijk werk. In de tijd dat wij werden klaargestoomd voor het werk was het bijna een doodzonde om te zeggen dat het geestelijk raadswerk er was om mensen te willen veranderen. Dat vond ik destijds als leerling op het HOI knap ingewikkeld. Alle beroepsgroepen in een gevangenis waren gericht op verandering van de gedetineerden en jij moest als HGW-er dan gaan uitleggen dat het jóu daar niet om te doen was.

Brobbel: Ik heb hiervoor al gezegd dat verandering te maken heeft met een proces dat zich binnen in jezelf afspeelt, zowel bij diegene(n) met wie je werkt als bij de werker zelf. In de ontwikkeling van de professionaliteit is dat begrip 'verandering' een eigen methodisch leven gaan leiden. In veel hulpverleningsinstellingen, instellingen voor maatschappelijk werk, alsook bij centra voor vormingswerk zit die beweging er nog in. De hulpverlener denkt: 'Jij zit klem en 'wij' zullen daarvoor een plan opstellen'. In de praktijk heeft de hulpverlener allang de route bedacht en uitgestippeld. De maatschappelijk werker zal een gedetineerde die terugkomt in de gevangenis, zijn teleurstelling laten blijken. Maar de geestelijk verzorger zal dat anders doen en misschien iets zeggen in de trant van: 'Wat leuk dat je er weer bent.' Het verschil tussen beide reacties zit erin dat een reactie als de laatste voortvloeit uit een onvoorwaardelijk respect voor de mens zoals die is. Dat kan voor de gedetineerde een schok zijn, in de zin van een stuk bevestiging van zijn bestaan. Nou, dan is er sprake van verandering, maar wel tot stand gekomen via dat onvoorwaardelijke respect. Daarom zou ik in plaats van 'verandering' liever andere woorden gebruiken, zoals: 'bewustwording', 'stilstaan bij', 'reflectie', 'probeer eens een stap te doen', 'ga eens een avontuur aan', 'terugkijken', 'vooruitkijken', enzovoorts.

Inspiratiebronnen

Witten: Wie was jouw voorbeeld toen jij begon met vormingswerk?

Brobbel: Eugen Rosenstock-Huessy was - en is nog steeds - mijn inspiratiebron. En Martin Buber uiteraard en Paolo Freire. Ja daar zitten mijn wortels. In feite ook in het joods-christelijk denken, waardoor ik me in mijn leven laat inspireren. Als je zegt Ruth Cohn, ja dat is ook een 'kind' van Martin Buber. Snap je: je hebt er allerlei uitwerkingen van. Ook sommige filosofen inspireren mij. Met name Levinas, Habermas, Foucault en Bataille.

Witten: Als je nog eens opnieuw zou mogen beginnen, wat zou je dan worden?

Brobbel: Ik denk dat ik hetzelfde zou gaan doen. Het gebied van met mensen bezig zijn èn met zingeving, is voor mij nog steeds het gebied dat mijn grote belangstelling heeft.

De kracht van relativeren

Witten: Je zou er bijvoorbeeld niet voor kiezen om iets met je handen te gaan doen?

Brobbel: Nou ja, dat ligt voor mij meer in de vrijetijdssector en dan doe ik liever dingen als cabaret; ik heb pasgeleden nog een cabaretvoorstelling gegeven op het diesfeest van de UvH. Dat heeft ermee te maken dat ik de dingen graag relativeer. Dat vind je ook weer terug in mijn manier van lesgeven. Soms zeg ik bijvoorbeeld wel eens tegen studenten: 'Meestal vertel ik onzin maar af en toe vertel ik iets wat de moeite waard is en dat moet je opschrijven.' En dan vragen ze aan mij: 'Wanneer is dat dan?' En dan geef ik als antwoord: 'Dan moet je opletten en wakker blijven en kijken!'
Dat ik relativeer, heeft ook iets met het joodse denken te maken. Je kan pas dan relativeren als je de dingen ook ernstig neemt. Zo heb ik jarenlang met lichamelijk gehandicapten gewerkt; en

tijdens mijn werk heb ik waanzinnige grappen met hen uitgehaald, in zekere zin de zaak bespot. Dat kon ik doen omdat ik er middenin stond. Als je over je eigen ellende kunt lachen of als je anderen over hun eigen ellende kunt láten lachen - zoals de groten in de cabaretwereld - dan draagt dat bij aan het leven of overleven.

Witten: Wat vind je van de wereld op dit moment?

Brobbel: Ik ben daar niet zo vreselijk somber over. Er is wel erg veel ellende waar ik bij tijd en wijle onthutst of kwaad over ben: de geweldsuitbarstingen, de hongersituatie in Soedan, et cetera. Maar tegelijkertijd zie ik ook pogingen om er toch een wat meer menselijke wereld van te maken. Aan de ene kant gaat het goed in de zin dat we nadenken over hoe met elkaar te leven, hoe om te gaan met het milieu of hoe de economie kritisch te benaderen. Aan de andere kant denk ik soms dat het totaal uit de hand loopt.
Als ik erover nadenk is mijn visie op de wereld eigenlijk heel ambivalent. Als ik op kleinere schaal kijk - in onze Nederlandse samenleving - dan houden we ons echt wel met belangrijke thema's bezig. Voorbeelden daarvan zijn onder andere multiculturaliteit en armoede.
Je zou kunnen zeggen dat ik wel bezorgd ben maar niet echt somber. Tegelijkertijd vind ik het vreselijk spannend en soms benauwend om te zien hoe grotere samenwerking soms tot stand komt via ontzettende geweldsconflicten. Hoe erg ik dat ook vind, ik denk dat conflicten en oorlogen bij het leven horen. Net als de dood bij het leven hoort. Of, zoals ik van de joden geleerd heb: zonder oorlog geen vrede en zonder de dood geen nieuw leven.
We leven - zoals Ulrich Beck dat zegt - in een risicomaatschappij en we moeten nu eenmaal leren leven met risico's. Daarin zie ik een grote uitdaging en ik vind het soms spannend en beangstigend tegelijkertijd. En dat geldt tegenwoordig al voor het lopen op straat: je moet ontzettend opletten welke stap je zet, en waar. Als iemand zich heden ten dage in het verkeer niet gedraagt, kun je niet zomaar zeggen: 'Hé, wat ben je aan het doen!' Dan loop je de kans een mes op je keel krijgen. Dàt is een onderdeel van de chaos. En die chaos is wel een onderdeel van de realiteit. Dat betekent echter niet dat ik verlang naar de vroegere zekerheden van de burgermaatschappij waarin ik ben opgegroeid.

Witten: Waar ben je dan opgegroeid?

Brobbel: Ik ben in Rotterdam geboren en voor een groot deel in Vlaardingen – vroeger een vissersplaats - opgegroeid. Dat laatste gebeurde in een kerkelijke sfeer, namelijk Orthodox Hervormd. Op zondag mocht je niks, ook niet fietsen; dat had God verboden. En je moest vooral netjes zijn; 'Wat moeten de buren er niet van zeggen' is dan ook een uitspraak die nog levendig in mijn herinnering staat.

Witten: En hoe zat dat dan met jouw homoseksualiteit?

Brobbel: Dat 'bestond' vroeger nog niet. Dat is bij mij ook pas in de jaren zestig doorgebroken; voor die tijd was het kommer en kwel. Homoseksualiteit is voor mij niet zomaar een seksuele geaardheid. Het is verankerd in mijn levensstijl. Nou ja, daar zou ik een aantal colleges mee kunnen vullen, wat ik trouwens ook wel heb gedaan. Een voordeel van mijn levensstijl, om maar eens wat te noemen, is dat slechts weinig zaken in het leven voor mij vanzelfsprekend zijn. En dat vind ik een groot goed.

Anita Witten is als humanistisch geestelijk raadsvrouw in dienst bij het ministerie van Justitie. Ze is in het kader van een Interim Functie Regeling voor de duur van een jaar 'uitgeleend' aan het ministerie van Defensie.

De Eerste Kamer verwerpt het Wetsvoorstel Geestelijke Verzorging

De Kwaliteitswet Zorginstellingen en de Wet Geestelijke Verzorging - Wetgevingskroniek 6

Marijke Prins

Op 11 november 1997 heeft de Eerste Kamer gestemd over het Wetsvoorstel Geestelijke Verzorging. De algemene verwachting was dat het voorstel door de Eerste Kamer zou worden aangenomen. In deze zesde aflevering van de wetgevingskroniek doet Marijke Prins verslag van de verwikkelingen rond de Wet Geestelijke Verzorging die ertoe hebben geleid dat het voorstel niet door de Eerste Kamer is aangenomen.

Voorgeschiedenis

Op 11 november 1997 heeft de Eerste Kamer gestemd over het 'Wetsvoorstel Regels met betrekking tot de Geestelijke Verzorging in Instellingen in de Zorgsector, in Justitiële Inrichtingen en in de Krijgsmacht'. De afhandeling van het wetsvoorstel is eerder, op 13 mei van het vorig jaar, aangehouden. Er ligt dan een nieuw probleem van financiële aard op tafel, waarop VVD-staatssecretaris Terpstra van Volksgezondheid, Welzijn en Sport (VWS) een antwoord moet geven. Het probleem dat dan nadrukkelijk aan de orde wordt gesteld is de ongelijke financieringspositie van de verzorgingshuizen ten opzichte van de verpleeghuizen. Het dilemma van deregulering en decentralisering van de budgetten enerzijds en het formaliseren van de beschikbaarheid van de geestelijke verzorging anderzijds, wordt hierdoor scherp zichtbaar in het debat: wanneer de regering een wet wil invoeren die bewoners van instellingen recht op geestelijke zorg geeft, aldus het oordeel van een groot deel van de Eerste Kamer, dan moet de regering daarvoor ook het benodigde geld beschikbaar stellen. Over deze kwestie komen de Kamer en staatssecretaris Terpstra echter niet nader tot elkaar. De beslissing om het wetsvoorstel aan te nemen of te verwerpen hangt dan in de lucht. De staatssecretaris zegt in de kwestie van ongelijke financiering geen oplossing van het vraagstuk te kunnen bieden: deze ligt volgens haar immers - als gevolg van de tendens tot deregulering - voor een belangrijk deel bij de instellingen zèlf. De Eerste Kamer is door de opstelling van de staatssecretaris zwaar teleurgesteld en houdt het wetsvoorstel voor gezien. In plaats dat het wetsvoorstel wordt aangenomen, om vervolgens iets aan het financiële probleem te kunnen doen, vindt een omgekeerde beweging plaats: het wetsvoorstel wordt verworpen. De toedracht waarom het wetsvoorstel is gestrand, wordt in het vervolg van dit artikel gereconstrueerd.

Nieuwe verplichtingen

Tijdens de mondelinge beraadslaging op 13 mei 1997 verzoekt de Eerste Kamer staatssecretaris Terpstra om schriftelijk te reageren op vragen rond de financiële consequenties van het Wetsvoorstel Geestelijke Verzorging voor de verzorgingshuizen. Dit naar aanleiding van de brief van de Woonzorgfederatie (WZF, 18-12-1996) welke de Kamer attendeert op problemen die de wet zou veroorzaken: vele verzorgingshuizen zouden in financiële moeilijkheden komen wanneer zij de wet moeten uitvoeren zonder extra middelen. Het kabinet herhaalt (wederom) dat de eis van beschikbaarheid niet tot nieuwe verplichtingen mag leiden voor de staatskas, hierbij van de veronderstelling uitgaande dat in de middelen voor geestelijke verzorging reeds is voorzien in de budgetten van de afzonderlijke instellingen. De praktijk is echter dat geestelijke verzorging, in tegenstelling tot verpleeghuizen, niet binnen de bestaande budgetten van verzorgingshuizen is verdisconteerd. (De Woonzorgfederatie had dan ook berekend dat voor de uitvoering van de wet een structureel bedrag van dertig miljoen gulden beschikbaar zou moeten worden gesteld.) Daarmee wordt duidelijk dat aan de beschikbaarheidseis een niet onaanzienlijk prijskaartje verbonden zou zijn voor zover het de verzorgingshuizen betrof. De Eerste Kamer reageert niet geschrokken op het gevraagde bedrag van dertig miljoen gulden. Immers, het belang van geestelijke zorg wordt breed onderstreept en men is van mening dat - in het licht van de financiële ruimte waarover het Kabinet dan beschikt - gezocht kan worden naar een jaarlijks beschikbaar te stellen bedrag tot het jaar 2002.

Het lijkt er in deze gang van zaken op dat de Kamerleden te naïef redeneren. De gedachte dat wanneer een wettelijke regeling er komt, de rest vanzelf wel volgt, wordt dan ook gelogenstraft: uit de antwoorden van staatssecretaris Terpstra namens het Kabinet blijkt dat additionele financiering niet beschikbaar zal worden gesteld omdat de noodzakelijkheid daartoe zou ontbreken. De gevolgen van de Wet Geestelijke Verzorging - zo luidt de conclusie - moet maar binnen de bestaande middelen worden opgevangen: de verzorgingshuizen beschikken immers - net als de verpleeghuizen - over geld voor geestelijke verzorging en het is daarmee hun eigen verantwoordelijkheid binnen de bestaande middelen aan het wetsontwerp te voldoen. De enige toezegging is slechts die van een inventariserend onderzoek. (Brief van de staatssecretaris, 23 mei 1997)

Op 27 mei wordt de mondelinge beraadslaging van het wetsvoorstel in de Eerste Kamer hervat. Met de brief van de staatssecretaris komt de Kamer echter geen stap verder. Met de toezegging van een inventariserend onderzoek is men niet tevreden en er wordt expliciet gevraagd om een oplossing voor de financiële problematiek. Het PvdA-kamerlid Le Poole voert namens alle woordvoerders van de fracties het woord en verzoekt staatssecretaris Terpstra opnieuw haar huiswerk te maken door nog vóór het zomerreces te rapporteren aan de Eerste Kamer. Het uitgangspunt zou daarbij moeten zijn dat verpleeghuizen en verzorgingshuizen gelijk behandeld worden. De reactie van Staatssecretaris Terpstra is hierop:

> 'Dat kan pas op het moment dat de financieringswijze van de verzorgingshuizen totaal gelijk is aan die van de verpleeghuizen. Dat is pas het geval wanneer er in het jaar 2002 wordt overgegaan van de subsidieregeling ex Ziekenfondswet naar de echte AWBZ-regeling. (...) Het gaat om een uitgangspunt dat ook van belang is voor het wetsvoorstel dat wij hebben ingediend. Inderdaad kan ervan worden uitgegaan dat bij gelijke situaties ook gelijke behandeling dient te volgen. Wij verkeren nu in een overgangssituatie en in die periode zullen wij met elkaar moeten nagaan of nadere regelgeving nodig is tot aan de definitieve vorm. Een andere mogelijkheid is dat wij

met de budgetvrijheid die er nu al is, op een andere manier omgaan. Men weet dat wij op het moment in bespreking zijn over 'meer handen aan het bed', zowel bij de verzorgingshuizen als bij de verpleeghuizen. Dit zou kunnen betekenen dat er wat meer financiële ruimte ontstaat voor het budget en dat binnen dat budget de budgetvrijheid van de directies een bepaalde rol speelt.' (EK 30, 27 mei 1997: 1450-1451).

Nog voor het zomerreces informeert staatssecretaris Terpstra, in haar Brief van 27 juni 1997, de Eerste Kamer dat de toegezegde informatie niet beschikbaar is, aangezien de gegevens ontbreken over de wijze waarop de geestelijke verzorging in verzorgingshuizen wordt bekostigd, welke bedragen daarmee zijn gemoeid en hoe dit onderwerp in wet- en regelgeving is vastgelegd. Het inventariserend onderzoek door Moret, Ernst & Young Management Consultants in opdracht van het ministerie van VWS levert op dat moment nog weinig inzicht. De voorlopige conclusies zijn onder andere - zo blijkt op basis van gegevens van de WZF over de jaren 1993-1995 - dat in 1995 van de 733 verzorgingshuizen er 102 kosten voor geestelijke verzorging hebben opgevoerd. In totaal gaat het daarbij om ca. 37 fte, hetgeen ca. 0,06 geestelijk verzorgende per 100 bedden betekent.

Gelijk hebben is nog niet gelijk krijgen: het onderzoeksrapport

Op 8 september 1997 biedt de staatssecretaris - mede namens de minister van Justitie - de resultaten van het onderzoek aan de Eerste Kamer aan. De conclusie van het rapport *Geestelijke verzorging: verzorgingshuizen een zorg*, is duidelijk: de relatieve uitgaven voor geestelijke verzorging van verpleeghuizen - gemeten naar het bedrag per 100 bedden in 1995 - zijn twee maal zo hoog dan die voor verzorgingshuizen; indien de verzorgingshuizen en verpleeghuizen volledig gelijk zouden moeten worden gefaciliteerd in het aanbieden van geestelijke verzorging, dan zou er - vertaald naar de situatie in 1997 - een budgetverschil van zo'n 24 miljoen bestaan. Aldus heeft de WZF gelijk gekregen in de constatering dat een substantiële uitbreiding van de financiële middelen noodzakelijk is voor de gelijke behandeling van verzorgingshuizen inzake de geestelijke verzorging.

De staatssecretaris geeft in haar brief van 8 september schoorvoetend toe dat er gemiddeld inderdaad een hoger bedrag beschikbaar is voor geestelijke verzorging in verpleeghuizen. In de uitkomst van het onderzoek ziet zij echter geen enkele aanleiding om méér geld voor geestelijke verzorging in verzorgingshuizen beschikbaar te stellen; ze verdedigt dit door nieuwe argumenten aan te voeren. In haar brief van 8 september schrijft zij:

'Het Kabinet heeft gesteld te willen uitgaan van een *gelijkwaardige* benadering van beide bewonerspopulaties. Gegeven de duidelijk bestaande verschillen daartussen impliceert het vorenstaande dus geenszins dat voor beide voorzieningen van hetzelfde normbedrag zou moeten worden uitgegaan. Relevante verschillen betreffen met name de gemiddelde grotere mobiliteit en overige gezondheidstoestand van verzorgingshuisbewoners en mede daarmee samenhangend de aard van de band met de plaatselijke kerkelijke gemeenschap, en de verschillen in de aard en de intensiteit van de geestelijke verzorging. Deze rechtvaardigen naar mijn overtuiging nog steeds dat in verzorgingshuizen een gemiddeld lager bedrag per plaats dan in verpleeghuizen aan geestelijke verzorging wordt besteed.' *M.P.*

Met deze uitleg neemt de staatssecretaris afstand van haar eerdere uitspraak inzake gelijkberechtiging van verpleeghuizen en verzorgingshuizen. Ze doet dit door het uitgangspunt van gelijkberechtiging te herinterpreteren als een

'gelijkwaardige benadering van beide bewonerspopulaties'. De Woonzorgfederatie reageert onmiddellijk en geeft als commentaar: 'Duidelijk is dat in verpleeghuizen een gemiddeld hoger bedrag per bed beschikbaar is voor geestelijke verzorging in verzorgingshuizen. Dat gemiddeld hoger bedrag vindt zijn oorsprong in een budgetnorm van het COTG [1] die in de jaren zeventig is ontwikkeld. Deze norm ging uit van één voltijds geestelijk verzorger op 250 bedden/plaatsen. De WZF meent dat deze norm past bij de actuele zorgvraag in verzorgingshuizen. Wij willen erop wijzen dat de huidige en zeker de toekomstige bewonerspopulatie van verzorgingshuizen in termen van gezondheidstoestand en mobiliteit zich goed laat vergelijken met de bewonerspopulatie van verpleeghuizen aan het einde van de jaren zeventig. In het kader van de Modernisering Ouderenzorg (MOz) zal het verzorgingshuis zich nog meer richten op ouderen met lichte tot middelzware psychogeriatrische of chronisch lichamelijke problemen. Graag wijst de WZF in dit verband op het in opdracht van het ministerie van VWS verrichte onderzoek 'Zorg voor medewerkers' dat concludeert dat de inzet van de geestelijke verzorger in verzorgingshuizen sterk zal toenemen, en dat hij in de periode 1997-2002 een structurele bijdrage gaat leveren aan het zorgproces.' (Brief WZF, 21 oktober 1997)

Het antwoord van de Kamer

Op 4 november 1997 wordt de mondelinge beraadslaging van het Wetsvoorstel Geestelijke Verzorging voortgezet. Het onderzoeksrapport *Geestelijke Verzorging: verzorgingshuizen een zorg* door Moret, Ernst & Young Management Consultants, de aanbiedingsbrief van de staatssecretaris van 8 september 1997, alsmede de reactie van de WZF liggen op tafel.
De Eerste Kamer is verbijsterd. Met name de brief van de staatssecretaris van 8 september met de reactie van het kabinet op het onderzoeksrapport, waarin wordt toegegeven dat er gemiddeld inderdaad een hoger bedrag beschikbaar is in verpleeghuizen dan in verzorgingshuizen, alsmede de constatering dat dit terecht is, ontlokt een heftige reactie. CDA-kamerlid Van Leeuwen verwoordt het als volgt:

> 'Dat is een wel erg magere conclusie als het bedrag twee maal hoger is. (...) Aan deze constatering wordt dan als standpunt toegevoegd, dat het kabinet heeft gesteld te willen uitgaan van een 'gelijkwaardige' benadering van beide bewonerspopulaties en het geeft hieraan vervolgens een nieuwe inhoud. Dat is bepaald voor ons een nieuw feit, omdat tot dusverre slechts financiële argumenten werden aangevoerd. De staatssecretaris stelde immers op 27 mei 1997: 'Dat [i.e. gelijke behandeling M.P.] kan evenwel pas op het moment dat de financieringswijze van de verzorgingshuizen totaal gelijk is aan die van de verpleeghuizen.' (...) Het CDA meent te moeten constateren dat het kabinet de hieruit voortvloeiende gelijke behandeling [het onderbrengen van de verzorgingshuizen in het AWBZ-regime M.P.] in feite niet wil en de verantwoordelijkheid voor het eventueel beschikbaar komen van een hoger budget bij het instellingsmanagement legt.' (EK 4, 4 november 1997: 90-91)

Ook het VVD-kamerlid Van den Broek-Laman Trip constateert:

> 'het uitgangspunt van een groot aantal fracties in deze Kamer, namelijk een gelijke behandeling van verpleeghuizen en verzorgingshuizen, wordt met deze wet dus niet bereikt.' (EK 4, 4 november 1997: 91)

De Kamer staat voor een moeilijk dilemma: enerzijds betekent het wetsvoorstel in termen van beschikbaarheid een goede stap in de richting, maar anderzijds weigert het kabinet absoluut om voldoende financiële middelen ter

beschikking te stellen voor de uitvoering ervan. Welke consequentie moet daaraan verbonden worden? In de woorden van minister Sorgdrager:

> 'De gedachte achter dit wetsvoorstel lijkt op zichzelf instemming te hebben. (...) Het probleem is nu toegespitst op de wijze en het niveau van financiering van verpleeghuizen en verzorgings- of bejaardenhuizen. Dat discussiepunt komt op dit moment naar voren, omdat deze wet aan de orde is. Dat mag misschien op zichzelf al een verdienste heten. Datgene wat in de wet is neergelegd sluit op zichzelf een verschil in financieringswijze en financieringsniveau niet uit. Vereist wordt geestelijke verzorging zoals geïntegreerd in de totale zorg. Hoe en tot welk niveau wordt niet geregeld. Moet het punt dat nu is gerezen, leiden tot een discussie over de wet op zichzelf en eventuele verwerping ervan? Aangezien de wet voor een aantal onderdelen inderdaad tijdelijk is en de zorgsector het belangrijkste deel van de wet vormt, kun je je dat afvragen. Zou verwerping echter niet betekenen dat, om het populair te zeggen, dat daarmee het kind met het badwater wordt weggegooid? Het belang van de geestelijke verzorging wordt immers door iedereen onderstreept.' (EK 4, 4 november 1997: 93)

Voor de PvdA-fractie in de Eerste Kamer weegt zwaar dat er bij invoering van de wet voor de bejaardenoorden financiële problemen rijzen. Als in de wet wordt vastgelegd dat geestelijke verzorging beschikbaar en toegankelijk moet zijn, dan moeten ook de hiervoor benodigde gelden op tafel komen. Wanneer het antwoord van de staatssecretaris negatief blijft - zo luidt de conclusie - dan zal het PvdA tegen de Wet Geestelijke Verzorging stemmen om te voorkomen dat de druk op de instellingsbudgetten nóg groter wordt. Deze ernstige waarschuwing mag echter niet baten, zoals zal blijken.

Het antwoord van de staatssecretaris

In haar antwoord op de reactie van de Eerste Kamer stelt de staatssecretaris slechts dat zij geen grip heeft op de besteding van middelen binnen de instellingen en zegt geen invloed te hebben of instellingsdirecties er al dan niet voor kiezen om een geestelijk verzorger in dienst te nemen. De staatssecretaris ziet dat als verantwoordelijkheid van de directie, het bestuur en de cliëntenraad. Daarnaast lijkt de opstelling van de staatssecretaris ingegeven te zijn door een wel erg beperkte visie op geestelijke verzorging:

> 'Ik vind dat per 100 bewoners in verpleeg- en verzorgingshuizen niet evenveel geld aan geestelijke verzorging zou hoeven te worden besteed. De claim van de Woonzorgfederatie van 24 miljoen structureel per jaar is daar echter wel op gebaseerd en dat is een puur politieke keuze. Men gaat niet uit van een gelijkwaardige of vergelijkbare behandeling, maar van een gelijkstelling van beide bewonerscategorieën. Dat vind ik niet juist. De verschillen bij de indicatiestelling zijn onder andere gebaseerd op een grotere mobiliteit, op een betere gezondheidstoestand en daarmee samenhangend de aard van de band met de plaatselijke kerkelijke gemeenschap. In vele gevallen geschiedt de geestelijke verzorging door en vanuit de plaatselijke kerkgenootschappen en wordt op die wijze invulling gegeven aan de beschikbaarheidsvereiste. Dat is de relatie tussen de kerkgenootschappen en haar leden. Zoals eerder opgemerkt, rechtvaardigt dit in mijn optiek zeker een gemiddeld lager bedrag voor geestelijke verzorging per plaats in een verzorgingshuis. (EK 4, 4 november 1997: 94-95)

De beperktheid van deze visie is gelegen in het feit dat de staatssecretaris de behoefte aan geestelijke verzorging met name koppelt aan criteria als 'mobiliteit' en 'gezondheidstoestand', waarmee ze impliceert dat geestelijke nood of levensvragen minder voorkomen bij mensen die relatief mobiel zijn en/of zich in een betere

- of minder slechte - lichamelijke conditie bevinden. Ten tweede veronderstelt ze dat 'in vele gevallen' aan de beschiksbaarheidseis met betrekking tot geestelijke verzorging wordt voldaan 'vanuit de plaatselijke kerkgenootschappen', terwijl dat in een geseculariseerde samenleving nog maar de vraag is.

Doekje voor het bloeden

Als doekje voor het bloeden biedt de staatssecretaris nog wel een troostprijs aan. Het Kabinet heeft inmiddels 65 miljoen extra beschikbaar gesteld voor 'meer handen aan het bed' in verzorgingshuizen, gezien de stijgende werkdruk in die instellingen. En - zo wordt gesteld - aangezien geestelijke verzorging een integraal onderdeel uitmaakt van de instellingszorg, kan op deze wijze geestelijke verzorging gefinancierd worden. Dat wil zeggen, wanneer de instellingen zèlf prioriteit geven aan geestelijk verzorgend personeel.

Het antwoord van de staatssecretaris kan de PvdA bepaald niet bekoren. De optie dat instellingen zèlf kunnen kiezen om het extra budget bedoeld voor 'meer handen aan het bed' deels voor geestelijke verzorging in te zetten, voldoet niet en het resultaat is dat - in weerwil van de oorspronkelijke welwillendheid - de grootst mogelijke meerderheid van de PvdA-fractie haar steun aan het wetsvoorstel heeft onthouden. Als doorslaggevend argument wordt daarbij het afwijzende politieke oordeel van staatssecretaris Terpstra aangevoerd om geen additionele gelden beschikbaar te stellen voor de geestelijke zorg in de verzorgingshuizen.

Het CDA, D'66, PvdA en Groen-Links hadden zich steeds in positieve zin uitgesproken vóór de wet. Ook de VVD heeft de grote betekenis van voorzieningen voor de geestelijke verzorging in instellingen altijd onderschreven, waarbij wel dient worden aangemerkt dat een overkoepelende regeling altijd al op weerstand vanuit de fractie stuitte. Bij de uiteindelijke stemming waren tegen het wetsvoorstel: de VVD, de SGP, het GPV en de PvdA - met uitzondering van het lid Wöltgens, het AOV en de fractie van de heer Bierman, waarmee het Wetsvoorstel Geestelijke Verzorging op 11 november 1997 is verworpen door de Eerste Kamer.

Conclusie

Op 18 mei 1994 is het Wetsvoorstel Geestelijke Verzorging - onder verantwoordelijkheid van het kabinet Lubbers III - ingediend door de minister van Justitie, Hirsch Ballin (CDA), mede namens minister D'Ancona (PvdA) van WVC (nu VWS). Het wetsvoorstel is destijds ingediend vanuit de bezorgdheid dat de beschikbaarheid van geestelijke verzorging gevaar zal lopen wanneer directies van zorginstellingen met budgetdruk worden geconfronteerd. De toedracht rond de positie van de verzorgingshuizen in de geschiedenis van het wetsvoorstel kan daarbij - helaas - als exemplarisch worden opgevat.

Via aparte wetgeving zal de geestelijke verzorging voor de krijgsmacht en voor de inrichtingen van justitie nog nader worden vastgesteld. De eis van beschikbaarheid van geestelijke verzorging is in de Kwaliteitswet Zorginstellingen expliciet geregeld. Van groot belang voor de toekomst van geestelijke verzorging is evenwel dat direct betrokkenen (met name de beroepsgroep van geestelijk verzorgers) alert blijven op welke wijze de eis van beschikbaarheid wordt ingevuld. Wanneer bij instellingen een tendens ontstaat om aan de beschikbaarheidseis te voldoen via geestelijke verzorging op afroep, hetgeen staatssecretaris Terpstra min of meer suggereerde in haar antwoord aan de Eerste Kamer op 4 november 1997, dan is dat geen goede zaak. Aan geestelijke verzorging op afroep - dat wil zeggen een los-vast contract met een geestelijke verzorger buiten de instelling - zijn nogal wat nadelen verbonden. Het is in de eerste plaats in tegenspraak met het uitgangspunt om te streven naar een integrale zorgverlening.

Ten tweede, wanneer geestelijke verzorging aan patiënten/cliënten alleen langs de ambtshalve lijn wordt aangeboden en invulling krijgt, dan zal slechts een kleine groep patiënten/cliënten een beroep doen op geestelijke verzorging; ook patiënten die niet levensbeschouwelijk gebonden zijn, hebben recht op geestelijke zorg en zullen daar behoefte aan hebben. Het voordeel van een aan een instelling verbonden geestelijk verzorger is dat deze een (vast) aanspreekspunt kan zijn voor personeel en patiënten. Een geestelijk verzorger kan als functionaris expliciet op de begeleidingstaak worden aangesproken, hetgeen de integratie in de overige zorgverlening bevordert. Vice versa kan een vaste geestelijk verzorger een structurele(re) bijdrage leveren aan de meningsvorming ten aanzien van ethische of levensbeschouwelijke kwesties, alsook aan die met betrekking tot de kwaliteit van de zorgverlening.

Of zorginstellingen binnen hun krappe budget er voor kiezen de geestelijke verzorging (zelf) goed te regelen, blijft een belangrijk aandachtspunt. De instelling moet jaarlijks openbaar verantwoording afleggen van het gevoerde kwaliteitsbeleid in een zogeheten kwaliteitsjaarverslag. Zo'n jaarverslag biedt mijns inziens belangrijk houvast voor de geestelijke verzorging. Als de activiteiten van een dienst geestelijke verzorging en de plaats ervan binnen de organisatie worden opgenomen in het jaarverslag, dan kan door de Inspecteur Volksgezondheid beoordeeld worden of er voldoende aandacht wordt besteed aan geestelijke verzorging. Een ander punt is dat de zichtbaarheid van de geestelijke zorg wordt verhoogd. Dat is de winst die vanuit de optiek van de geestelijke verzorging is geboekt.

Marijke Prins is universitair docente Organisatie- en Beleidsvraagstukken met betrekking tot verzorging en hulpverlening, aan de Universiteit voor Humanistiek.

Literatuur

Brief van de staatssecretaris van VWS aan de Voorzitter van de Eerste Kamer der Staten-Generaal, Eerste Kamer, 1996-1997, 23720, 23 mei 1997, nr. 43d, pp. 1-2.

Brief van de staatssecretaris van VWS aan de Voorzitter van de Eerste Kamer der Staten-Generaal, Eerste Kamer, 1996-1997, 23720, 27 juni 1997, nr. 43e, pp. 1-2.

Brief van de staatssecretaris van VWS aan de Voorzitter van de Eerste Kamer der Staten-Generaal, Eerste Kamer, 1996-1997, 23720, 8 september 1997, nr. 43f, pp. 1-2.

Handelingen Eerste Kamer, 1997-1998, nr. 26, 28ste vergadering, het Wetsvoorstel Geestelijke Verzorging (nr. 23720), 13 mei 1997, pp. 1339-1346.

Handelingen Eerste Kamer, 1997-1998, nr. 28, 30ste vergadering, het Wetsvoorstel Geestelijke Verzorging (nr. 23720), 27 mei 1997, pp. 1450-1451.

Handelingen Eerste Kamer, 1997-1998, nr. 4, 4de vergadering, het Wetsvoorstel Geestelijke Verzorging (nr. 23720), 4 november 1997, pp. 90-95.

Handelingen Eerste Kamer, 1997-1998, nr. 5, 5de vergadering, het Wetsvoorstel Geestelijke Verzorging (nr. 23720), 11 november 1997, pp. 137-138.

WZF, 96.08057/MKO/MM, Brief aan het ministerie van Volksgezondheid Welzijn en Sport, Mevrouw E.G. Terpstra, 18 december 1996.

WZF, 97.06998/MM, Reactie van de Woonzorgfederatie op het rapport *Geestelijke Verzorging: verzorgingshuizen een zorg*, Brief aan de leden van de Eerste Kamer, 21 oktober 1997.

Wetgevingskroniek 1-5, eerdere afleveringen van deze kroniek betreffende de Kwaliteitswet Zorginstellingen en de Wet Geestelijke Verzorging zijn verschenen in *Praktische Humanistiek*: 1994/nr. 1, pp. 15- 23; 1995/nr. 2, pp. 29-43; 1995/nr.3, pp. 61-64; 1996/nr. 4, pp. 49-54 en 1997/nr. 5, pp. 43-50.

Noot

1. Centraal Orgaan Tarieven Gezondheidszorg.

RECENSIES

Joachim Duyndam, *Denken, passie en compassie. Tijdreizen naar gemeenschap*, Kampen, Kok Agora, 1997, ISBN 90 391 0727 0, *f* 39,90

Compassie uitgekleed

Joachim Duyndam is docent filosofie aan de Universiteit voor Humanistiek. Het lezen van zijn proefschrift *Denken, passie en compassie* geeft een aardig idee hoe het moet zijn om bij hem in de collegebanken te zitten. Als een geduldige leraar voert hij zijn lezer mee langs een aantal filosofische en psychologische theorieën, waarbij geen enkel moeilijk begrip onuitgelegd blijft. Het gevoel bij hem in de collegezaal te zitten wordt nog eens versterkt doordat hij regelmatig een dialoog aangaat met zijn lezer en doordat voetnoten - wat voor een proefschrift toch minstens bijzonder genoemd mag worden - geheel ontbreken.

De vraag die Duyndam zich in dit boek stelt, luidt: hoe kan de gemeenschap gedacht worden als plaats waar het goede zich afspeelt? Dit goede wil hij niet nader invullen of definiëren, want, zoals hij na een uitstapje naar Plato's academie uitlegt, het goede of waardevolle is niet iets gekends of iets bestaands. Wel heeft hij een vermoeden van het bestaan van iets dat naar het goede in de gemeenschap kan leiden en dat is volgens hem compassie. Compassie (mede-lijden of mede-voelen) vormt daarom het centrale thema van zijn boek en hij geeft er een 'fenomenologische analyse' van, dat wil zeggen een analyse van compassie zoals die zich in de ervaring toont. Het gaat hem daarbij niet om een pleidooi voor meer compassie, maar om een analyse van wanneer en hoe compassie ervaren wordt.

Deze fenomenologische analyse voert hem langs filosofische en psychologische theorieën en langs literatuur en empirisch onderzoek. Vooral de laatste twee leveren erg mooie en vooral zeer sprekende voorbeelden van het al dan niet voorkomen van compassie.

Aan de hand van *The Time Machine* van H.G. Wells laat Duyndam overtuigend zien dat de waarde van een emotie voor een groot deel bestaat uit het antwoord van een ander op die emotie: als George, de hoofdpersoon uit dit verhaal, naar een verre toekomst is gereisd, belandt hij temidden van een volk genaamd Eloi. Hoewel dit volk in eerste instantie in het paradijs lijkt te leven, bemerkt George al snel dat zij op vreemde wijze compassie-loos zijn. Op de angstkreten van een vrouw die bijna verdrinkt, reageert niemand,

behalve uiteindelijk George. De doodsangst van de vrouw krijgt pas haar waarde als deze ook door een ander erkend wordt als reële angst. En in het verhaal *Vrijdag of het andere eiland* van M. Tournier is te zien hoe Robinson Crusoe door zijn eenzaamheid langzaamaan de betekenis van de dingen om hem heen verliest.
Met deze literaire voorbeelden maakt Duyndam duidelijk hoe we pas in het sámen leven de wereld als betekenisvol en emoties als waardevol kunnen ervaren. Het empirische onderzoek waar Duyndam op ingaat, gaat ook over compassie: het is onderzoek naar de verschillen in motieven en achtergronden tussen mensen die in de Tweede Wereldoorlog joodse mensen hielpen met onderduiken en degenen die dit niet deden.
Wat is nu die compassie waar het Duyndam steeds om draait? In de eerste plaats leidt hij uit theorieën en literatuur af dat compassie een gemoedstoestand is die je overkomt, zonder dat je daar een duidelijk motief of beargumenteerde reden voor kunt geven. Je kunt compassie daarom ook niet nastreven.
Compassie is meer dan meevoelen met iemand om iets wat je zelf ook is overkomen. Want zelfs als iets je nooit is overkomen, kun je wel compassie voelen met iemand die dat wel overkomt. Compassie, zo concludeert Duyndam aan het slot van zijn boek, is de potentiële pijn en potentiële lust die je voelt ten aanzien van iets of iemand. Het is pijn en lust die je zelf misschien ooit ervaren hebt, maar in ieder geval zou kunnen ervaren. In die zin is compassie als tijdreizen: naar eventuele vroegere of potentiële toekomstige emoties. De verbeelding speelt daarin een belangrijke rol en de keuze voor literaire voorbeelden is daarom zeer gepast.
In deze zeer heldere, ethische verhandeling - met een lichte stijlbreuk in het vijfde hoofdstuk, waarin de analyse van de waarneming wel erg technisch-analytisch wordt - toont Duyndam zich zeer bevreesd voor 'moralisme'. Moralisme legt volgens hem codes, regels en keuzes aan anderen op, terwijl argumentatie ontbreekt.

Een voorbeeld van dergelijk moralisme is de vooral in de Verenigde Staten hoogtij vierende *political correctness*. Daarom benadrukt hij in diverse passages dat hij zich houdt aan de fenomenologische analyse, dat hij het fenomeen compassie 'naakt' wil benaderen en dat hij niet wil pleiten voor meer compassie. Maar waarom eigenlijk niet? In de eerste plaats zal hij compassie beslist belangrijk vinden, want waarom er anders een proefschrift aan wijden? In de tweede plaats is het nog de vraag of het ontbreken van argumentatieve gronden wel zo kenmerkend is voor een moralistische positie. Is het probleem van bijvoorbeeld 'political correctness' niet juist dat er wel argumenten zijn voor bepaalde keuzes en regels maar dat men die maakt of navolgt zonder zich er emotioneel mee te verbinden, zodat er geen sprake is van betrokkenheid bij het doel dat men met die keuzes of regels wil dienen?
Een dergelijke betrokkenheid spreekt regelmatig uit Duyndams boek, waarin hij soms stevig stelling neemt: 'Positief gesproken, is de wereld van new age een supermarkt waar letterlijk alles te koop is op zingevingsgebied, van God en de astrologie tot aan de etherische oliën, en waar iedereen het zijne en hare kan halen (en brengen).' 'Holisme is in feite een hyper-individualisme', schrijft hij. En daar is niks mis mee. Integendeel, juist als Duyndam in zijn tekst naar voren komt als gepassioneerd pleitbezorger voor een zorgvuldige ethische afweging van de waarde van emoties en relaties, is hij des te overtuigender.

Tonja van den Ende

Emma Luijendijk, *Omdat de dood niet het laatste woord heeft. Rituelen bij begraven en cremeren*, Kok, Kampen, 1997, ISBN 90 242 8720 0, 169 blz., *f* 32,50

Wie is er niet eens na een begrafenis of crematie thuis teruggekeerd met een gevoel van katterigheid? Wat ging alles formeel, kaal, onbeholpen! Wat deed het de overledene onrecht!
Met het afschaffen van de traditionele godsdienstige rouwrituelen lijkt het kind met het badwater weggegooid. Maar kunnen we nog wel terug? In zekere zin wel, is de boodschap van de schrijfster van bovengenoemd boek.
Meer en meer proberen mensen - al dan niet met steun van een uitvaartbegeleider - eigen en meer passende vormen te vinden voor het hele gebeuren rondom het laatste afscheid. Het wiel hoeft hierbij niet opnieuw te worden uitgevonden. We kunnen ons laten inspireren door tradities van andere culturen, maar ook door (voor)christelijke begrafenisrituelen. De Germaanse manieren van afscheidnemen van overledenen vormen bijvoorbeeld een waardevolle bron waaruit we kunnen putten. Emma Luijendijk, docente godsdienst aan het Develstein College te Zwijndrecht, wil met haar boek daarbij behulpzaam zijn.

Het is voornamelijk een praktisch boek. Uiteraard worden er eerst enkele kaders geboden waarbinnen rituelen pas goed begrepen kunnen worden. In navolging van de cultuurfilosoof Van Peursen onderscheidt de schrijfster een mythische, een ontologische en een functionele fase in de ontwikkeling van de westerse cultuur.
In de eerste hangt - in de belevingswereld van mensen - alles in de wereld met alles samen. Buiten het veilige stamverband loert overal gevaar en door middel van rituelen proberen mensen het kwaad te bezweren. Aangaande de dood heerst er de angst dat de geest van de overledene de geesten van nabestaanden mee zal nemen naar het hiernamaals. Dit zou speciaal tijdens de slaap kunnen gebeuren, daar de geest dan tijdelijk buiten het lichaam vertoeft. Het is dus zaak rondom een sterfbed wakker te blijven, vandaar het ritueel van het waken. In het algemeen hebben de afscheidsrituelen in deze fase van culturele ontwikkeling de functie deze angst om zichzelf te verliezen, tegen te gaan. Zoals gezegd, via het houden van waken; het rituele en expliciete afscheid nemen van de dode, waarmee de grens tussen dood en leven duidelijk gemarkeerd wordt; en het rituele versterken van gevoelens van verbondenheid bij de nabestaanden, onder andere via een maaltijd.

In de ontologische fase van culturele ontwikkeling proberen mensen zich los te maken van die - in eerste instantie - ondoorgrondelijke machten die de wereld beheersen. Ze worden verpersoonlijkt in goden en duivels die als zodanig begrepen kunnen worden en beïnvloedbaar zijn. Strikte naleving van de voorgeschreven afscheidsrituelen is geboden, priesters leiden en bewaken ze.
In de functionele fase heeft de individualisering in de cultuur haar intrede gedaan. Men stemt het handelen niet meer af op natuurkrachten en goden of duivels, maar op elkaar. Men zoekt naar wat in iedere situatie voor betrokkenen het beste is, en bij hen gevoelens van zin oplevert.

In alle fasen dreigen perverteringen. In de mythische fase die van de magie: het willen manipuleren en beheersen van natuurkrachten ten behoeve van zichzelf of de eigen stam. In de ontologische fase dreigt wat Van Peursen het substantialisme noemt: het idee dat de wereld via vaste wetmatigheden functioneert en door inzicht hierin beheerst kan worden. De pervertering van het functionele denken ligt in het operationalisme, de opvatting dat al het handelen in principe goed is, als het maatschappelijk en psychologisch maar werkt.

Hier passen twee kritische kanttekeningen mijnerzijds. Het denken in fasen van culturele ontwikkeling is op zich prima, alleen moeten we niet vergeten dat iedere fase een bepaalde manier van in de wereld staan inhoudt. Deze verschillende basishoudingen ontstaan - cultuurhistorisch gezien - wel na elkaar, maar blijven tegelijkertijd ook naast elkaar staan. Ze vertegenwoordigen verschillende aspecten van onze persoonlijkheid. De tweede kanttekening die ik wil maken sluit hierbij aan. Ik zou niet zoals de schrijfster, waarschijnlijk wederom in navolging van Van Peursen, over perverteringen van cultuur willen spreken. De culturele ontwikkeling zie ik eerder als een ethisch-neutraal proces, waarbij het voor mensen wèl zaak is daar adequaat op in te springen, met name op de culturele processen van individualisering en institutionalisering.

Nu de praktijk. Het boek geeft vele suggesties voor afscheidsrituelen. Rituelen worden door Luijendijk i.c. opgevat als sets van handelingen en symbolen die mensen bewust creëren om stil te staan bij belangrijke gebeurtenissen in hun leven. Eigenlijk is het beter om hier meer algemeen van symbolisch handelen te spreken. De term 'rituelen' reserveren we dan voor historisch gegroeide, collectief gedeelde en - min of meer - strikt voorgeschreven vormen van symbolisch handelen. Bij het bedenken van symbolische handelingen kan men natuurlijk wel gebruik maken van reeds bestaande rituelen, ook die van andere tijden en culturen. Zo zou men uit de Germaanse en christelijke cultuur, maar ook bijvoorbeeld uit de Surinaamse traditie rituele elementen kunnen overnemen. Bijvoorbeeld het in eigen beheer wassen en opbaren van de dode, het waken en het branden van kaarsen.

Zoals gezegd hadden deze handelingen oorspronkelijk een geestenwerende functie, maar is deze niet vergelijkbaar met de gevoelens-kanaliserende functie van met name het zintuiglijke element ervan? Er bestaat in onze cultuur een tendens om het zien en zeker het aanraken van de dode te vermijden. Praktisch met een dode bezig zijn, is concreet afscheid nemen en helpt bij het verwerken van het verlies. De dood wordt letterlijk onder ogen gezien. Figuurlijk gebeurt dit door vóór het sterven zelf al een en ander van het afscheidsritueel te regelen, dit voorkomt veel onzekerheid bij de nabestaanden. Bijvoorbeeld de keuze van de ruimte waarin het laatste afscheid wordt gehouden. Is het de kille ruimte van het crematorium, waar de gesloten kist vanaf een podium de bodem in verdwijnt? Of is het bijvoorbeeld de palmentuin van de Hortus Botanicus, de plaats waar de overledene graag fotografeerde?

Het afscheidnemen is een zaak waar alle betrokkenen bij aanwezig zouden moeten zijn. Een mogelijk scenario: de open kist staat in het midden, er wordt muziek gespeeld die de overledene dierbaar was, en er worden toespraken gehouden waarin hij of zij ten voeten uit getekend wordt. Alles is tot in de puntjes geregeld en er is een programma dat uitgedeeld wordt, zodat de kans op pijnlijke ongelukjes klein is. Pas dan vindt het sluiten van de kist plaats, als handeling die de overgang markeert van de rite van samenkomst naar die van het begraven of cremeren. Vervolgens wordt de kist naar de lijkwagen gedragen en de gang naar de begraafplaats of het crematorium ingezet. Na de begrafenis of crematie vindt een aangeklede maaltijd plaats, als vanouds het teken dat de rouwenden weer 'in de kring van de levenden' zijn teruggekeerd. Na enige tijd kunnen er herdenkingsriten gehouden worden, waarbij eventuele tekortkomingen van het afscheidsritueel aangevuld of hersteld kunnen worden.

Kortom, een nuttig boek om te leren hoe vaak oeroude rituelen weer tot leven te brengen zijn en een zinvol hedendaags kader kunnen bieden. Een nuttig boek ook, om te leren de dood op verschillende manieren onder ogen te zien.

Albert Nieuwland

SIGNALEMENTEN

Ellen Grootoonk

Dries van Dantzig (e.a.), *De wereld in therapie. Intieme processen en politieke structuren*, Uitgeverij Van Gennip,
ISBN 90 5515 195 5, *f* 29,90

'Waarom nemen we niet de hele wereld in therapie?' Deze vraag van de psychoanalyticus Andrew Samuels stond centraal in het project 'De wereld in therapie' dat in de herfst van 1997 plaatsvond in de Rode Hoed in Amsterdam. In *De wereld in therapie* zijn de lezingen gebundeld, die uit dit project voortkwamen. De diverse auteurs hebben gemeen dat zij allen hun denken en handelen in een maatschappelijke context plaatsen. Mede hierdoor is de bundel een relevante en interessante bijdrage aan hedendaagse debatten rond zorg en solidariteit. De lezingen zijn toegankelijk geschreven en zonder specifieke voorkennis goed te volgen.
Andrew Samuels onderzoekt in zijn lezing de vraag of psychotherapie werkelijk verschil kan maken in de huidige wereld. Zijn antwoord bestaat uit een constatering en een wens. Samuels stelt vast dat de psychotherapie er tot nu er niet in geslaagd is om de wereld te verbeteren, de wereld is volgens hem praktisch hetzelfde gebleven. De reden hiervoor is dat psychotherapeuten alles willen herleiden tot hun eigen kennis. Dit reductionisme heeft de psychotherapie in politieke en maatschappelijke kwesties een slechte naam bezorgd. In plaats van dit gedrag voort te zetten, zou Samuels graag zien dat psychotherapeuten zich, door zitting te nemen in multi-disciplinaire commissies, daadwerkelijk mengen in maatschappelijke vraagstukken, zoals bijvoorbeeld het vraagstuk van de economie. Het leven in een onrechtvaardige economie is volgens Samuels schadelijk voor de geestelijke gezondheid.
De psychoanalyticus Dries van Dantzig vraagt zich letterlijk af of iedereén in therapie moet. Volgens hem zou de gemeenschap zich meer verantwoordelijk moeten voelen voor het lot van kinderen en burgers. Het zou daarbij vanzelfsprekend moeten zijn om les te krijgen in gesprekstechnieken en empathie, alsook om psychologische bijstand te vragen. Volgens de psychotherapeute en psychiater Nelleke Nicolai hoeft de wereld niet in therapie maar zouden therapeuten wel de psychologische gevolgen van politiek meer en beter onder de aandacht van de politiek moeten brengen.
Selma Sevenhuijsen, hoogleraar vrouwenstudies, pleit voor zorg als onderdeel van actief burgerschap waardoor betrokkenheid en verantwoordelijkheid op een bereflecteerde en creatieve manier deel kunnen gaan uitmaken van politieke macht.
UvH-onderzoekster Marjolijn Gelauff, die tevens staffunctionaris is bij een instelling voor maatschappelijk werk, noemt onze samenleving een risicomaatschappij. Namens de samenleving begeleiden maatschappelijk werkers burgers die niet of onvoldoende in staat zijn om zich staande te houden in deze maatschappij. Zowel aan de materiële als immateriële aspecten van het leven moet aandacht geschonken worden. Gelauff zoekt als staffunctionaris samen met maatschappelijk werkers naar het vormgeven van normatie-

ve professionaliteit, waarin betrokkenheid en zorg belangrijke waarden zijn. In een interessante casus werkt zij deze praktijk uit.
Guus van der Veer, die als psychotherapeut verbonden is aan Pharos, Opvang voor Vluchtelingen, stelt dat in zijn werk therapie alles met politiek te maken heeft. 'Als je met vluchtelingen werkt, hoor je dagelijks absurde verhalen die het disfunctioneren van onze samenleving demonstreren', aldus Van der Veer.
De arts Ivan Wolffers stelt tenslotte de vraag of wij de wereld in therapie mógen nemen. Vanuit zijn ervaring met ontwikkelingssamenwerking vindt hij het van belang om de relatie tussen zelfbeeld, het beeld van de ander en ontwikkelingssamenwerking onder de loep te nemen. Wil ontwikkelingssamenwerking meer zijn dan een afhankelijkheidsritueel, dan dienen Europeanen kritisch in de spiegel te kijken.Het antwoord op de vraag of de hele wereld in therapie moet, is - zoals blijkt uit de verschillende bijdragen - niet eenvoudig vast te stellen. De vraag functioneert eerder als een interessante metafoor die aanzet tot reflectie over belangrijke aspecten van de hedendaagse samenleving.

Ine Spitters, *Zonder passie heb je niks*,
ELSEVIER/De Tijdstroom,
ISBN 90 352 1935 X, ƒ 39,00

Humanistica Ine Spitters ging in gesprek met zeven bekende Nederlandse en Vlaamse filosofen. *Zonder passie heb je niks* vormt de neerslag van deze uitvoerige gesprekken. Op geheel persoonlijke wijze ondervroeg Spitters de filosofen naar de esthetische en ethische begeestering in hun werk. Jacques de Visscher, Cornelis Verhoeven, Ronald Commers, Hans Achterhuis, Samuel IJsseling en Otto Duijntjer waren allen bereid om op de praatstoel plaats te nemen. De gesprekken waar Spitters de lezer deelgenoot van maakt, zijn de uitwerking van een bijna letterlijke (band)weergave. Daardoor blijft het onderscheid tussen de mening van de filosofen en de interventies van Spitters helder. Tal van onderwerpen, variërend van vrijheid, verantwoordelijkheid, vreugde, verdriet, feminisme, kunst en kapitalisme komen aan de orde. Mede door de open houding van Spitters laten de geïnterviewden zich verleiden tot uitspraken over verschillende thema's. Deze veelzijdigheid is tegelijkertijd de kracht en de zwakte van het boek. Het gebrek aan afbakening maakt de gesprekken enerzijds vluchtig en wijdlopig. Anderzijds geeft het juist aan dat het denken van de geïnterviewde filosofen niet beperkt blijft tot één onderwerp en dat verschillende thema's met elkaar in verband kunnen worden gebracht. De inleidingen die Spitters aan ieder gesprek heeft toegevoegd, geven een meerwaarde aan de tekst en getuigen van een gedegen voorbereiding op de gesprekken.

Een luisterend oor, Uitgeverij Roodbont,
ISBN 90 75280 22X, ƒ 24,50

Een luisterend oor bevat drieëntwintig gesprekken van anonieme boeren en boerinnen met vrijwilligers van de Telefonische Hulpdienst voor Agrariërs (THD-A). De agrarische cultuur met zijn nauwe verwevenheid van werk en privéleven maakt dat boeren, tuinders en hun gezinsleden vaak hun mond houden over wat hen bezighoudt. 'Gewoon wat harder werken', wordt vaak als oplossing gezien voor alle problemen op het agrarisch bedrijf. Volgens Hanneke Meester, coördinator van de THD-A, is de instelling 'dat ze zichzelf moeten kunnen redden', dus ook in moeilijke omstandigheden, typerend voor boeren. Zij zijn volgens haar zelfstandig, onafhankelijk en gewend om zelf beslissingen te nemen. In verhouding tot vroeger zijn er echter nu meer factoren van buiten, zoals een strikt landbouwbeleid, waar een boer weinig invloed op uit kan oefenen. Het maken van keuzes wordt volgens Meester voor agrariërs steeds belangrijker. De vrijwilligers van de THD-A proberen mensen te helpen hun verhaal te vertellen. Het zijn gesprekken van mens tot mens waar over problemen als eenzaamheid, bedrijfsbeëindiging en onbegrip van de omgeving gesproken kan worden. Het feit dat de vrijwilligers zelf doorgaans een agrarische achtergrond hebben,

wordt door de bellers gewaardeerd. Agrariërs bellen nauwelijks naar algemene hulplijnen, de THD-A is dan ook een waardevolle aanvulling op de bestaande voorzieningen. De verhalen in *Een luisterend oor* zijn opgebouwd uit fragmenten van werkelijk gevoerde gesprekken, waardoor de anonimiteit gewaarborgd blijft. Ze bieden zicht op de sociale problematiek die zich op het boerenbedrijf voor kan doen. Zo komt er bijvoorbeeld een boer aan het woord wiens vader het bedrijf niet los kan laten. Vader en zoon houden elkaar in de tang, waardoor de bedrijfsvoering stroef verloopt en de familiebanden verziekt raken. Een andere man wil juist het familiebedrijf niet voortzetten en huivert ervoor om dat aan zijn ouders te vertellen. Een nog weer ander probleem dat naar voren komt in de verhalen is de verhouding tussen werk en vrije tijd. Omdat het werk nooit af is op een boerderij, is het voor veel boeren en boerinnen moeilijk om tijd vrij te maken voor vakantie, een dagje uit of een leuke hobby. *Een luisterend oor* toont aspecten van de agrarische cultuur waar de gemiddelde stadsmens geen weet van heeft. Na alle verhalen over varkenspest en BSE, zijn deze verhalen over de mens die de agrariër is, een welkome aanvulling.

Ram Dass en Paul Gorman, *De kunst van het helpen*, Servire Uitgevers, ISBN 90 6325 527 6, *f* 37,50

Regelmatig verschijnen er boeken met interessante titels die op het eerste gezicht van belang lijken te zijn voor humanistici. *De kunst van het helpen* van Ram Dass en Paul Gorman is zo'n boek. De achterflap belooft dat het boek als leidraad kan dienen voor professionele hulpverleners en anderen die hun naasten bijstaan in tijden van nood, en dat het de nodige inspiratie biedt. De schrijvers spraken met tal van hulpverleners en vrijwilligers over hun werk en inspiratie. De verhalen die daar uit voortkwamen, vormen een substantieel deel van *De kunst van het helpen*. Ze getuigen van grote betrokkenheid bij mensen die in nood zijn. Het overige deel van het boek bestaat uit beschouwingen van de auteurs die nogal vaag en oppervlakkig zijn. Een grondige reflectie op de verhalen van de hulpverleners ontbreekt nagenoeg. De pretentie dat dit boek een leidraad zou kunnen vormen, is dan ook te groot. Ondanks de verzorgde vormgeving en goede bedoelingen is dit boek voor humanistici nauwelijks relevant te noemen.

Ann Phoenix, *(Re)constructing gendered and ethnicised identities. Are we al marginal now?*, Inaugurele rede Universiteit voor Humanistiek, Uitgave: Universiteit voor Humanistiek, ISBN 90 73022 12 6, *f* 12,50

Op dinsdag 12 mei j.l. hield de Britse sociaal- en ontwikkelingspsychologe Ann Phoenix haar engelstalige inaugurele rede vanwege de Ribbius Peletierleerstoel, die zij in het academisch jaar 1997/1998 bekleedt. Haar leeropdracht luidt, 'Feminisme, Humanisme en Emancipatievraagstukken, in het bijzonder Identiteitsconstructies in relatie tot Gender en Etniciteit'. In de laatste jaren heeft het denken over identiteiten een grote vlucht genomen. De belangrijkste uitkomst van de debatten rond identiteit is de idee dat identiteiten geen absolute vaststaande kern hebben. Een identiteit is een samenspel van verschillende factoren, zoals bijvoorbeeld gender en etniciteit, dat in de loop der tijd kan veranderen. Een identiteit is geen onafhankelijk gegeven, maar komt tot stand in relatie met anderen. In het denken over identiteit is er ook korte metten gemaakt met de idee dat er mensen met centrale of marginale identiteiten zijn. In het verleden werd er bijvoorbeeld aan vrouwen een marginale rol toegekend, de norm was de mannelijke identiteit die in het centrum stond. Behalve gender, zijn etniciteit en ras vaak ook bepalend voor het marginaliseren van identiteiten. Met name feministische debatten hebben deze thema's, die nieuwe visies op identiteit mogelijk maakten, onder de aandacht gebracht. De veranderde ideeën over identiteit zouden volgens Phoenix een bijdrage kunnen leveren in de doordenking en heroverweging van het humanisme. In het volgende nummer

van *Praktische Humanistiek* komt een interview met Ann Phoenix over haar werk en ideeën.

Raadswerk bij defensie

De aandacht in de vakliteratuur over het humanistisch raadswerk gaat vaak uit naar het gebied van de zorgsector of justitie. Artikels over het werkveld defensie verschijnen echter sporadisch. Dat is jammer, want raadswerk bij defensie is zeker een terrein dat aandacht verdient. De humanistisch raadsman Mart Vogels is kennelijk ook deze mening toegedaan, hij schreef in *Rekenschap* (maart 1998) een lijvig artikel over zijn werk bij de krijgsmacht. Op basis van de praktijk en met behulp van literatuur geeft hij handen en voeten aan het begrip 'humanitaire interventie'. Ook schetst hij een helder beeld van de veranderde werkzaamheden van de beroepsmilitair. Humanistisch raadslieden gaan bij toerbeurt mee op vredesmissie om de beroepsmilitairen ondersteuning te bieden. Uitgezonden militairen worden geconfronteerd met geweld in een onveilige wereld waartoe ze zich moeten verhouden. Daar betekenis- en zingeving tot het terrein van de raadsman/vrouw behoren, kunnen raadslieden hun aandeel leveren in de zorg voor deze mensen.

Humanisme ter discussie

De journaliste Renée Braams (*Intermediair* 23 april 1998) is van mening dat de humanistische beweging geen reden van bestaan meer heeft in de jaren negentig van de twintigste eeuw. De meerwaarde van de humanisten is volgens Braams beperkt in een tijdperk van secularisering en de ontwikkeling van de eigen keuzevrijheid. Het stoort haar dat humanisten overheidssubsidies krijgen, terwijl ze geen helderheid kunnen verschaffen over wat hedendaags humanisme inhoudt. Afgezien van het HIVOS heeft Braams weinig op met de exponenten van de humanistische beweging. De humanistisch geestelijke verzorging en het Humanistisch Vormingsonderwijs zijn onduidelijk en vaag en de *Humanist* is een magazine zoals vele andere. Braams heeft zich verdiept in de humanistische beweging, helaas met een flinke portie vooringenomenheid. UvH-studenten Twanneke Dijkstra, Sabine Pikkemaat en Winfried Tilanus zijn van mening dat Braams niet ongestoord het humanisme in een kwaad daglicht mag stellen. Zij schreven een brief naar *Intermediair* (14 mei 1998) waarin zij hun visie op het humanisme geven. Volgens Pikkemaat, Dijkstra en Tilanus is het de kracht van de humanistische organisaties dat zij mogelijkheden scheppen voor mensen om in ontmoeting met de ander zichzelf te ontdekken. Zij nodigen Braams uit tot een voortzetting van de dialoog.

Jongerenparticipatie

De Hoenderloo Groep, een instelling voor jeugdhulpverlening, heeft haar cliëntenbeleid vertaald in jongerenparticipatie. (*Nederlands Tijdschrift voor Jeugdzorg*, 1998/nr. 2) Jongeren hebben in deze instelling een eigen plaats in de beleidsvoorbereiding en -uitvoering. Het uitgangspunt voor de Hoenderloo Groep is dat er mèt jongeren gepraat wordt, en niet tegen hen. De jongeren die verblijven in de instelling, kunnen deelnemen aan jongerenraden en verbetergroepen en ze kunnen optreden als *peer*-voorlichters. *Peer*-voorlichters worden in twaalf lessen getraind om voorlichting te kunnen geven, bijvoorbeeld over drugs, aan de andere jongeren in de instelling. Het blijkt dat jongeren eerder en beter luisteren naar ervaren leeftijds- en lotgenoten dan naar 'professionele' volwassenen. De verbetergroepen bestaan voor de helft uit medewerkers en voor de helft uit jongeren. Deze groepen komen bijeen om zich te buigen over problemen van de organisatie, zoals bijvoorbeeld het rondhangen van jongeren bij de plaatselijke bank of het ontbreken van de eigen inbreng van jongeren in het behandelplan. Door de participatie van jongeren als uitgangspunt te nemen, laat de Hoenderloo Groep zien dat de cliënt op een positieve manier, centraal staat.

Compassie-moeheid

Hulpverleners die werken met ernstig getraumatiseerde cliënten, kunnen klachten krijgen die lijken op die van hun cliënten. Om dit probleem het hoofd te bieden, is er een gesprekstherapie ontwik-

keld voor hulpverleners. Compassie-moeheid ontstaat volgens de psychotherapeuten Angeline Donk en Karien de Ridder (*Vrouw en Gezondheidszorg*, 1998/nr. 1) snel en onverwacht. De hulpverlener kan last krijgen van symptomen van post-traumatische stress, zoals geïrriteerdheid, slecht slapen, somberheid en concentratieproblemen. In de gesprekstherapie die bestaat uit een serie van vijf gesprekken, individueel of groepsgewijs, wordt er gewerkt aan inzicht op de situatie en het ontwikkelen van *coping*-mechanismen om de spanning en angst te doen verminderen. Voor informatie over deze therapie en soortgelijke cursussen kunt u terecht bij De Ridder en Donk (020-6240342 en 020-6279835) en Transact (030-2340933).

Symposia

Voorbij het product. Naar nieuwe verhoudingen tussen cliënten, professionals en managers in de zorg, het welzijnswerk en de dienstverlening
Plaats: RAI-Congrescentrum. Amsterdam.
Datum: 17 september 1998. *Informatie:* B.V. Uitgeverij SWP, Postbus 578, 3500 AN Utrecht, tel. 030-2368060. *Doel:* mensen en organisaties bij elkaar te brengen die nieuwe ideeën hebben ontwikkeld en in de praktijk bezig zijn - 'voorbij' het product- en marktdenken - gestalte te geven aan nieuwe verhoudingen tussen cliënten, professionals en managers. Op de conferentie worden ideeën en initiatieven aan de orde gesteld, vanuit de invalshoeken 'de cliënt als burger', 'de beroepskracht als normatieve professional' en de 'lerende organisatie'. *Programma:* ochtend: interviews, collumns en discussie; middag: workshops. *Kosten:* Inclusief lunch, consumpties, documentatiemateriaal en deelnemerstas bedraagt de deelnameprijs *f* 255,00 excl. 17,5% BTW. *Kortingsregeling:* bij meerdere deelnemers uit een instelling: 2e deelnemer 5%, 3e en volgende deelnemer 10% korting; studenten: 20% korting. Voor niet-studenten met een inkomen onder het minimumloon is een klein fonds gevormd, waaruit onder bepaalde voorwaarden 70% van de deelnamekosten wordt betaald. Deelnemers die van deze regeling gebruik wensen te maken, dienen voor 20 augustus een verzoek aan de organisatie te richten.

Najaarssymposium Zingeving en Methodiek
Organisatie: Universiteit voor Humanistiek en Humanistisch Verbond. *Plaats:* Universiteit voor Humanistiek, Drift 6 te Utrecht. *Datum:* 27 november 1998. *Tijd:* 9.30-16.30. Aanmelding en informatie bij Gerard Linde: 030-2390100.
Doel: over de eigenheid van het humanistisch geestelijk werk (HGW) is al vaak gesproken en de laatste jaren is de vraag naar de methodiek van het werk regelmatig onderwerp van discussie geweest. Een van de centrale punten van aandacht in het HGW is zingeving. Tijdens het Najaarssymposium (dagvoorzitter: Douwe van Houten, UvH) zal de vraag aan de orde komen, in hoeverre die gerichtheid handvatten biedt voor het formuleren van methodische uitgangspunten en inzichten.
In de ochtend zullen inleidingen worden gehouden vanuit de werkvelden door Ingrid Hensing (justitie), Marjon Ragetli (gezondheidszorg) en Jacques van den Blink (krijgsmacht). Jan Hein Mooren (UvH) zal een inleiding houden over zingeving en methodiek. De middag zal worden besteed aan een interactief programma over het beroep van humanistisch geestelijk verzorger en zal onder leiding staan van Prof.dr. Geert van der Laan. Aan het slot van het programma zal een boek met casuïstieke bijdragen van humanistisch raadslieden, dat verschenen is onder redactie van Jan Hein Mooren, worden gepresenteerd door Elly Vreeburg. Het boek zal tijdens het symposium te koop zijn. Om 16.30 wordt de dag afgesloten met een borrel en een informeel samenzijn.

14th International Humanist and Ethical Union World Congress
Titel: 'Humanism for human development and happiness'. *Plaats:* Mumbai in India. *Datum:* 10 t/m 14 januari 1999. *Informatie:* Dr. Indumati Parikh-President IRHA. C/o Centre for the Study of Social Change, Mumbai Marathi Granthasangrahalaya, MMGS. Marg Mumbai 400 014, India.