

UITLEENBAAR

tijdschrift

voor

geestelijk

werk

PRAKTISCHE HUMANISTIEK

i n h o u d

Voor en voorbij de
theemutsencultuur

Ervaringen met pijn



maart 1996

19

Inhoud



BIBLIOTHEEK

Postbus 797 3500 AT Utrecht

Tel. 036 229 01 92

- 3** Redactioneel - De professionaliteit van geestelijk werk
Douwe van Houten
- 6** Ervaringen met pijn
Marcelle Mulder
- 14** Voor en voorbij de theemutsencultuur: humanistiek en het
uiterst praktische probleem van 'gezellig' samenleven
Alphons van Dijk
- 24** Nieuwsbrief
- 27** Recensies



BIBLIOTHEEK

Postbus 797 3500 AT Utrecht

99

Colofon

Praktische Humanistiek is een uitgave van de Stichting Publicaties Praktische Humanistiek en richt zich tot allen die professioneel bij het humanistisch geestelijk werk betrokken zijn. Het redactionele beleid is gericht op de verdere ontwikkeling en professionalisering van het humanistisch geestelijk werk in het bijzonder en de geestelijke verzorging in het algemeen.

REDACTIE

Prof.dr Douwe van Houten (voorzitter), drs Frank Brinkhuis (secretaris), Ellis Blom (raadvrouw bij Justitie), drs Ina Brouwer, drs Rob Buitenweg, Jan van Eupen, drs Alphons Nederkoorn, Gerard Snels (raadsman bij Defensie) en drs Ina van Zanten.

REDACTIEMEDEWERKERS

Drs Brecht Molenaar en drs Leo van Acht.

REDACTIEADRES

Postbus 470, 3500 AL Utrecht. Telefoon: 030-2390100.

ADMINISTRATIE

Ellis Blom, Kempenland 8, 5171 HC Kaatsheuvel.

MEDEWERKERS AAN DIT NUMMER

Marcella Mulder en Alphons van Dijk.

VERSCIJNING

4 keer per jaar. Abonnementen lopen in principe van september tot september.

ABONNEMENTEN

Men abonneert zich door de gekozen abonnementsprijs over te maken op giro 6240747 t.n.v. *Praktische Humanistiek*, Kaatsheuvel. Als u een nota wenst te ontvangen, schrijft u naar de administratie en wacht met betalen. Gewoon abonnement f 55,-. Steunabonnement f 85,-. Studentenabonnement (alle universi-

teiten en hogescholen) f 40,-. Instellingstarief f 79,50. Losse gewone nummers f 15,50 (incl. porto). Losse themanummers f 19,90 (incl. porto). Voor België: gewoon abonnement Bfr 1100. Steunabonnement Bfr 1650. Overmaken op ASLK nummer 001-1779116-18 t.n.v. *Praktische Humanistiek*, Brand Whitloklaan 50, 1200 Brussel.

OPZEGGINGSTERMIJN

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

TEKSTBIJDAGEN

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.

AUTEURSRECHTEN

Het copyright van de artikelen berust bij de auteurs. Zonder hun schriftelijke toestemming mogen deze teksten niet vermenigvuldigd en openbaar gemaakt worden. Informatie uit de Nieuwsbrief mag met bronvermelding overgenomen worden.

Omslagillustratie: Ina Brouwer.
Zetwerk: Athmer/skr, Utrecht.
Druk: Thieme, Zutphen.

ISSN 0926-5228

NUGI 612/758

Redactioneel

de professionaliteit van geestelijk werk

De professionaliteit van geestelijk werk is een thematiek waar veel aspecten aan zijn te onderscheiden. Bij professionalisering gaat het onder meer om het ontwikkelen van theoretische inzichten en methodische principes, het verkrijgen van maatschappelijke erkenning, het onderhouden van een beroepsvereniging en het formuleren en bewaken van een beroepscode, het ontwikkelen en in stand houden van een forum waarbinnen beroepsbeoefenaren met elkaar van gedachten kunnen wisselen over praktijkervaringen, over nieuwe theoretische inzichten en, zeker niet in de laatste plaats, over de positionering van het beroep. Op al deze terreinen doen zich rond het geestelijk werk relevante ontwikkelingen voor. Binnen de Universiteit voor Humanistiek is meer aandacht gevraagd voor de praktijk van het geestelijk werk, aan de Katholieke Universiteit Nijmegen is onderzoek gedaan naar de professionaliteit van pastoraal werk (waarover in een later nummer meer), bij de behandeling van het wetsvoorstel Kwaliteit Zorginstellingen is aandacht gevraagd voor geestelijke verzorging als onderdeel van verantwoorde zorg (amendement Lansink), het wetsvoorstel Geestelijke Verzorging in Zorginstellingen en Justitiële Inrichtingen is in behandeling, de Vereniging van Geestelijke Verzorgeren in Zorginstellingen viert haar vijfde lustrum en het tijdschrift *Praktische Humanistiek* bestaat bijna vijf jaar.

Wat dit laatste betreft kan eveneens melding worden gedaan van een verdere professionalisering. Vanaf nummer 21 zal *Praktische Humanistiek* worden uitgegeven door SWP (Stichting Welzijnspublicaties); op het terrein van zorg en hulpverlening een gerenommeerde uitgever. Als lezer zult u daar weinig van merken, behalve dat het abonnementsgeld vanaf de volgende jaargang zal worden geïnd door SWP, die eveneens zorg gaat dragen voor de administratie. Er blijft een onafhankelijke redactie, die verantwoording schuldig blijft aan de Stichting Publicaties Praktische Humanistiek.

Tevens zijn afspraken gemaakt over het opzetten van een reeks Brochures Praktische Humanistiek, waarin langere bijdragen kunnen worden opgenomen, zoals bijvoorbeeld bewerkte afstudeerscripties van studenten van de Universiteit voor Humanistiek of gebundelde casusbeschrijvingen van geestelijk werkers. Zowel het tijdschrift als de brochurereeks beogen een bijdrage te leveren aan de verdere professionalisering van geestelijk werk in brede zin en aan de profilering van deze professionaliteit, en dit in directe samenspraak met de praktijk.

Een wat tegendraadse ontwikkeling is dat geprobeerd wordt de redactie uit te breiden met twee leden die niet direct betrokken zijn bij geestelijk werk. De gedachten gaan uit naar een lid dat deskundig is op het terrein van zingevingvragen binnen het maatschappelijk werk en een lid dat deskundig is op het terrein van zingeving en

levensbeschouwing binnen de geestelijke gezondheidszorg. Dit is een tegendraadse beweging in die zin dat professionalisering doorgaans gepaard gaat met verdergaande arbeidsdeling en specialisatie. Ruimte maken voor een inbreng vanuit andere beroepsgroepen is dan meestal niet aan de orde. De overweging van de redactie is echter dat zingeving- en bestaansvragen niet beperkt blijven tot geestelijk werk en dat het van groot belang kan zijn vanuit dit specifieke perspectief aandacht te besteden aan ontwikkelingen binnen twee aanpalende beroepsgroepen. Dit heeft mede te maken met de inhoud van ontwikkelingen die zich daar voordoen.

De gemeenschappelijke noemer kan worden aangeduid als het zoeken naar de contouren van wat wordt aangeduid als 'normatieve professionaliteit': een type professionaliteit dat ervan uitgaat dat er bij mensgerichte beroepen altijd sprake is van een geëngageerde normatieve sturing. Dit komt erop neer dat de eigen levensbeschouwing van de beroepskracht en de reflectie daarover deel uitmaken van het beroepsmatig handelen. Zowel binnen het maatschappelijk werk als binnen de geestelijke gezondheidszorg lopen beroepskrachten meer en meer tegen de grenzen van een technische, instrumentele professionaliteit aan. Dat het uiteindelijk mede gaat om zingeving- en bestaansvragen, waarbij een neutrale 'behandeling' tekort schiet, valt moeilijk te ontkennen. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Vandermeersch tijdens de Trimbos-lezing 1996 expliciet aandacht heeft gevraagd voor de relatie tussen levensbeschouwing en geestelijke gezondheidszorg.

Hiermee wil natuurlijk niet gezegd zijn dat deze gemeenschappelijke noemer de eigenheid van de betrokken beroepsgroepen ongedaan maakt. Geestelijk werk is geen maatschappelijk werk en ook geen geestelijke gezondheidszorg. Als het echter gaat om het omgaan met zingevingvragen binnen de diverse beroepspraktijken, dan kan er sprake zijn van een interessante eenheid in verscheidenheid, waarbij beroepsgroepen onderling het één en ander van elkaar kunnen leren. We gaan ervan uit dat de lezers van *Praktische Humanistiek* dit een interessante verbreding vinden, gericht op een verdere verdieping van wat normatieve professionaliteit kan inhouden. We hopen hiermee te bewerkstelligen dat materiaal wordt aangedragen voor inspiratie in je werk.

Praktische Humanistiek zal zich blijven bewegen op het snijvlak van praktijk en theorie, gericht op een verdere professionalisering van beroepspraktijken. We nodigen derhalve geestelijk werkers in de praktijk van harte uit hun ervaringen, problemen en puzzels op papier te zetten en voor te leggen aan het forum van de lezers van *Praktische Humanistiek*.

Onze belangstelling gaat in het bijzonder uit naar gevalsbeschrijvingen en reflectie daarover. Daarnaast is er ruimte voor theoretische beschouwingen, maar wel onder voorwaarde dat daarin een relatie met de praktijk wordt gelegd. De opzet is deze bijdragen voor te leggen aan referenten waarmee wetenschappelijke erkenning wordt verkregen. Wat betreft leesbaarheid zullen er echter geen concessies gedaan worden: bijdragen in *Praktische Humanistiek* moeten gericht zijn op de praktijk. Op termijn zal een vaste redactieraad worden samengesteld van referenten die de doelstellingen

van *Praktische Humanistiek* onderschrijven en die de ontwikkeling van het tijdschrift kritisch volgen.

Als laatste ziet de redactie zich geplaatst voor de opdracht het aantal abonnees te doen toenemen. Om op termijn te kunnen voortbestaan zijn minimaal nog zo'n honderd abonnees noodzakelijk. Naast praktiserende geestelijk werkers wordt met name ook gedacht aan studenten. Als de praktijk spreekt in *Praktische Humanistiek* is dit een rijke bron voor degenen die zich voor dit beroep voorbereiden of anderszins geïnteresseerd zijn in zingevingsvragen.

In dit nummer doet Marcelle Mulder verslag van haar worstelingen in de omgang met pijn. Als geestelijk verzorgster binnen een ziekenhuis wordt ze dagelijks geconfronteerd met mensen die pijn ervaren, maar wat te doen als je zelf met pijn te maken krijgt? Hoe ga je om met een onhanteerbaar beest in je maag, hoe kan je je noodzakelijke vitaliteit behouden?

Werken in een ziekenhuis roept veel spanningen op. Mensen kwetsen elkaar en ook zichzelf. Je lichaam reageert daarop en als je tot dat besef komt is dat ook wel prettig. Het is dan ook gemakkelijk in contact te komen met anderen die pijn ervaren en proberen dit te verstoppen. Om professioneel te kunnen werken is aanvaarding van kwetsbaarheid geboden. Hierbij sluiten pijn en vitaliteit elkaar niet uit. Door de pijn van de ander terug te brengen naar de eigen ervaring kan contact met de ander worden gemaakt.

Alphons van Dijk mengt zich op originele wijze in de discussie over impliciet en expliciet humanisme. Het gaat hem hierbij niet om abstracte levensbeschouwelijkheid, maar om alledaagse gezelligheid, belangeloos samenzijn. Bij de traditionele verzuilde gemeenschappen ging het niet alleen om expliciete antwoorden op bestaansvragen, maar ook om sociale netwerken. Hij tekent aan dat de lopende discussie teveel gericht is op professionele praktijken, waardoor te weinig aandacht wordt besteed aan alledaagse omgangsvormen, uitgaande van een open individualisme. Binnen allerhande kerkelijke gemeenschappen doen zich netwerkachtige, kleinschalige praktijken voor en daar zou de humanistische beweging best wel eens wat meer aandacht aan kunnen besteden. Het gaat dan om een bottom-up beweging, uitgaande van lokaal humanisme, dat wil zeggen van lokale of regionale gemeenschappen. Het nummer wordt afgesloten met een viertal besprekingsartikelen.

We hadden in dit nummer ook graag drie bijdragen aan de werkveldendag van de Universiteit voor Humanistiek, van 8 december jl. opgenomen. Door onvoorziene omstandigheden zijn wij daar echter op het laatste moment niet in geslaagd. Ze zullen nu worden gepubliceerd in nr. 20, dat in juni verschijnt.

Douwe van Houten

Ervaringen met pijn

Marcelle Mulder

Marcelle Mulder is humanistisch raadvrouw in het Academisch Ziekenhuis te Groningen. Tevens studeert zij aan de Universiteit voor Humanistiek.

Inleiding

Geestelijk verzorgers in instellingen voor gezondheidszorg worden, overigens net als andere zorgverleners aldaar, doorlopend geconfronteerd met mensen die pijn ervaren. Doorgaans hebben zij een zekere gevoeligheid voor wat er allemaal speelt en vroeg of laat – of misschien wel voortdurend – worden ze geraakt door hetgeen zich afspeelt met de mensen om hen heen. Confrontaties met pijn vragen om een antwoord, vragen om een bepaalde omgang met dit lijden, zodanig dat je als zorgverlener ook op de langere duur je werk ten behoeve van patiënten vitaal en bezielend kunt blijven doen. En dat is bij tijd en wijle geen gemakkelijke opgave...

Door mijn opleiding aan het vroegere Humanistisch Opleidings Instituut was mij al duidelijk dat aandacht voor de menselijke ervaringen met pijn van groot belang is voor het werken als zorgverlener, maar werkend in het Academisch Ziekenhuis in Groningen (AGZ) merkte ik toch dat deze aandacht nogal makkelijk ondergesneeuwd raakt onder wat ik allemaal meen te 'moeten'.

Na verloop van tijd ondervond ik dat ik daardoor het contact begon te verliezen met één van de meest wezenlijke bronnen van inspiratie voor mijn werk en mijn leven, namelijk mijn eigen lichamelijke gewaarwordingen en datgene wat zich daarin aan mij kan openbaren. Ik wilde het contact met mijn eigen lichamelijke gewaarwordingen herstellen en beter leren integreren in mijn dagelijks werk, vanuit de ervaring dat aandacht en toewijding voor lijfelijke ervaringen mij mede in staat stellen het werk bezielend te doen, me er in te ontwikkelen en me open te houden voor een nadere reflectie op ziekte, gezondheid en hulpverlening. Ik ben derhalve op zoek

gegaan naar mogelijke manieren om me als zorgverlener opnieuw te leren verstaan met ervaringen van pijn, zowel met die van mezelf als met die van anderen.

In dit verhaal onderzoek ik daartoe eerst mijn eigen ervaringen met pijn. Ik reflecteer op een ervaring met pijn zoals die eind 1994 voor mij gespeeld heeft. Ik begin met het beschrijven van die ervaring zelf, door te onderscheiden *wat* er zich nu eigenlijk lijfelijk aandiende en *hoe* ik daarop reageerde. Ik benoem de gedachten, denkbeelden en emoties die ik had als gevolg van de gewaarwordingen in mijn lijf en bekijk hoe die van invloed waren op de pijn. Daarna onderzoek ik hoe ik pijn tegenkom in contacten met anderen en hoe ook daarbij gedachten, denkbeelden en emoties een rol spelen. Tot slot beschrijf ik het effect van manieren van omgaan met pijn op mijn vitaliteit. Dit alles vanuit de veronderstelling, dat mijn ervaringen, normeringen en inzichten niet uniek zijn en daardoor wellicht ook relevant zijn voor andere zorgverleners in hun pogen het werk vitaal en bezielend te blijven doen.

Boem is ho!

Oktober 1994. Het gromt en klauwt van binnen, scherp, diep, nadrukkelijk. In golven, onvoorspelbaar en heftig toont zich een samengebalde agressieve kracht in mijn maag, een kramp, een beest dat in mij huist en boos wakker is geworden. Het slaat om zich heen en trekt mijn aandacht. Het is onvermijdelijk daar in mij aanwezig.

Ik baal ervan, wil slapen, wil rust, wil niets. Ik probeer de pijn te negeren, probeer zo te gaan liggen dat ik het niet voel, probeer de zaak tot rust te brengen. Ik wil dit niet, het moet over gaan. Het gaat niet over, blijft bij mij, in mij, blijft zeuren en maakt mij boos, onrustig, bang. Wat nu weer? Iets verkeerd gegeten? Ik heb al zoveel aan mijn hoofd! Val me niet lastig, lijf, doe even gewoon mee, zodat ik rusten kan na alle drukte op het werk. Maar helaas, het beest reageert niet op mijn onderhandelingspoging, niet op mijn halfslachtige maatregelen, niet op mijn negeren. De pijn is mij onbekend; nooit eerder gevoeld, dat er een beest in mijn maag woont, dat boos kan zijn, op kan spelen. Uiteindelijk val ik uitgeput in slaap.

In de weken daarna is het bijna elke nacht raak. Al mijn pogingen om te doen of het er niet is, lopen op niets uit. Sterker nog, de pijn wordt grimmiger, het klauwen gebeurt nu ook overdag, compleet met koude rillingen door mijn hele lijf. Ik zoek ook op het werk een douche op, sta te huilen van miezerigheid; dit is toch niet de bedoeling! Wat een ellende, wat een narigheid, zo kan ik mijn werk toch niet doen? Langzaam aan word ik weer wat mens van de warmte. Maar het is van korte duur. 's Nachts thuis, overdag in het AGZ, steeds moet ik na korte tijd een bad of een douche zoeken om bij te komen, om de kou en de pijn uit mijn lijf te krijgen. Ik word er verdrietig en moedeloos van. Zo kan het toch niet langer...

Langzamerhand begin ik te beseffen dat de pijn niet overgaat van mijn maatregelen en begrijp ik dat ik me naar de pijn toe moet wenden. Ik begin hem wat te onderzoeken, begin hem te accepteren als iets dat nu bij mij is, van mij is; als iets

waar ik wat mee moet, waar ik in gesprek mee kan gaan, iets dat me wellicht wat te zeggen heeft. Ik luister en merk dan dat de pijn samenhangt met mijn werk, met de immense spanningen die er op dat moment zijn. Ziekmakend is de sfeer, zo ervaar ik dat letterlijk. Ik kijk terug, wanneer is de pijn begonnen? O ja, na een vergadering waar de spanning te snijden was. Wat goed van mijn lijf, dat het mij al alarmeerde voordat ik in de gaten had dat het nu echt teveel werd allemaal. Wat een lijf heb ik toch, dat zo goed voelt wat ikzelf nog niet bewust in de gaten heb.

Zolang ik de pijn probeer te bestrijden, grijp ik niet in. Ik ga mee in de toestanden, voel me een speelbal, onmachtig, een slachtoffer van zowel de situatie als de pijn in mijn lijf.

Het wordt te erg. Ik ga naar de dokter en die vraagt mij, of ik zin heb in een maagzweer. "Die ben je wel aan het ontwikkelen," zegt hij. Ik schrik, maar voel me opeens ook blij met dit 'etiketje'. "Mmm, een maagzweer en dat komt door jullie! Jullie doen mij dit aan, zie nou toch eens, wat een toestand." Mijn pijn geeft me een stok om mee te slaan en tevens een excuus om me even uit het strijdgewoel terug te trekken. Dit bezoekje aan de dokter maakt opeens dat ik mijn pijn ook kan waarderen. Het maakt me milder naar mijn lijf, nieuwsgieriger ook. Wat heeft die pijn me nog meer te bieden, nog meer te vertellen? Langzamerhand voel ik hem als een maatje, als iets gevoelig in mij dat me helpt gewaar te worden wat er aan de hand is. Ik word er rustiger van, opener. Ik hoef even niets van wat ik normaal allemaal meen te moeten. Ik hoef alleen maar stil te zijn, stil te staan, want er is blijkbaar wel iets gebeurd dat me raakte. Ik krijg er zelfs wat plezier in, omdat ik in contact met mijn pijn merk wat er speelt. Steeds meer probeer ik met de pijn te praten, nu niet meer als onderhandeling, niet meer met als inzet dat hij moet ophoepelen – want dat doet hij toch niet- maar meer als iets in mij dat mij wat probeert te vertellen. 's Avonds in bed lig ik op mijn rug en leg mijn handen op mijn buik. Zo, wat is er nu allemaal aan de hand? Langzamerhand word ik tevreden met mijn pijn, tevreden met dit deel van mij, dat me helpt in plaats van me dwars zit.

Ik merk dat de pijn niet iets is dat mijn plannen in de weg staat, maar juist iets is, dat mij helpt te begrijpen hoe ik tot mijn plannen kom, hoe die gefundeerd zijn in mijn geschiedenis en waar die plannen te fanatiek zijn, doordat ze te maken hebben met oude pijn. Door te luisteren naar de pijn in mijn lijf ontdek ik, dat ik het niet aan kan zien dat mensen elkaar en zichzelf ernstig kwetsen. Ik ga in zo'n geval meteen een bemiddelende rol spelen in het conflict. Ik probeer van alles om hen tot ander gedrag te forceren, omdat ik hun pijn niet aan kan zien en vind dat we zo niet met elkaar om horen te gaan. Het wordt duidelijk dat het me pijn doet hen zo met elkaar en zichzelf om te zien gaan. En het wordt me duidelijk dat ik die pijn ken als een oude bekende. Het is ook pijn van vroeger; bij mijn ouders zijn, en voelen hoe ze elkaar kwetsen, elkaar kapotmaken. Het zijn de oude rillingen van kou en eenzaamheid, van onvermogen, van verdriet om twee mensen die mij de liefsten zijn, maar die elkaar niet kunnen verstaan, niet kunnen bereiken. Die pijn is nog steeds actueel. Na ruim dertig jaar huwelijk zijn ze onlangs uiteindelijk gescheiden. De pijn van

toen wordt bevestigd door hun scheiding. Het blijkt te kloppen, maar het verdriet is er niet minder om. Wel stromender, legitiemer.

En als ik nu probeer mensen tot elkaar te brengen omdat ik het niet verdragen kan dat ze zo kwetsend met elkaar omgaan, dan probeer ik tevens die oude pijn te vermijden. Dan probeer ik net als vroeger die pijn niet te voelen door actie te ondernemen, door met alle inzet te gaan bemiddelen. Maar ik forceer mezelf hopeeloos en in mij, lijfelijk, dierbaar, blijkt dan een 'weten' dat mij informeert.

In gesprek met mijn maagpijn borrelen er inzichten op uit mezelf die anders zijn dan mijn gedachten en mijn emoties. Inzichten die gedragen worden door mijn hele wezen, die in mij gefundeerd zijn en waar ik houvast door ervaar. Ik kan met die bewust-geworden lijfelijke wijsheid vrijwel vanzelfsprekend mijn gedrag onder de loep nemen en er mijn autonomie in ervaren. Ik kan me er verantwoordelijk door voelen voor mijn handelen. Het bemiddelen overkomt me minder, wordt meer een keuze. Ik kan onderscheid maken tussen de huidige pijn en de oude pijn, die bij mij hoort; pijn en verdriet om wat er toen niet was, terwijl ik dat wel zo graag had gewild. Warmte, liefde, erkenning. En met dit besef, dit toeëigenen van wat onvervreemdbaar bij mijn leven hoort, verandert de huidige lijfelijke pijn. Ik kan weer verder, met mijn geschiedenis, met mijn oud zeer, maar zonder dat onbewust voortdurend en dwangmatig proberen mensen om me heen met elkaar te verzoenen. Loslaten dus dat krampachtige streven -dat gaat dan vrijwel vanzelf-, er gewoon bij blijven, bewust van mijn oude pijn en daardoor open voor wat er speelt in mij en in de mensen om mij heen.

Als ik bovenstaand relaas terug lees, dan merk ik dat het haast niet lukt om uit te drukken hoe pijn voelt. Vrijwel vanzelf zoek ik naar metaforen -bijvoorbeeld een kwaad beest- om uit te drukken wat ik voel. Pijn is iets wat je voelt ergens in of aan je lijf, iets wat je gewaarwordt. En de gewaarwording voelt al gauw als lijden. Het roept onmiddellijk allerlei emoties op: boosheid, irritatie, afkeer, angst. Tevens roept het normeringen op: dit kan nu niet, ik moet morgen weer uitgerust zijn om te kunnen werken. Pijn is lastig, een ongewenste gast. Daarnaast zet pijn me aan tot actie. Ik ga proberen de pijn te verklaren, te verlichten, te bestrijden: eten, douchen, rust nemen. Na verloop van tijd, als dat allemaal niet 'helpt', ga ik me zwaar ongelukkig voelen, zielig, radeloos; wat moet ik hiermee? Naar de dokter! Een diagnose helpt: geeft de pijn een naam en legitimeert hem daarmee. Ik heb echt iets. Het doet me goed, geeft me wat grond onder de voeten en de kans me even te onttrekken aan het gebeuren om één en ander te onderzoeken. Dan ga ik er ook meer over praten met anderen. Verontwaardigd over wat mij wordt 'aangedaan', maar ook zoekend naar waar het dan allemaal mee samenhangt. En dan komt er beweging in de zaak. Mijn pijn wordt echt van mij, het is aan mij er nu iets mee te doen. En hoe het dan gebeurt, ik weet het niet, maar ergens van binnen wellen er tranen op, voel ik een oud en diep gemis, dat blijkbaar weer gevoeld moet worden, dat blijkbaar aan de orde is. Het voelt bevrijdend. En helpt, maar dit keer echt en

dieper. De oude pijn mag er zijn en met het uiten daarvan komt er reflectie op gang over mijn huidige gedrag ten opzichte van de mensen waar ik mee werk. Het is een wonderlijk proces, dierbaar en helend.

Pijn in contact met andere mensen

In het AGZ ontmoet ik voortdurend mensen die pijn ervaren. Dan denk ik aan patiënten en degenen die hen na staan, maar ook aan medewerkers: verpleegkundigen, artsen, collega-geestelijk verzorgers. Wat gebeurt er met mij, als ik in contact kom met mensen die pijn ervaren? Veel van die pijn zie ik, voel ik als ik rondloop en in gesprek ben met mensen. Het maakt me vaak machteloos en verdrietig. Ik heb in eerste instantie, net als bij het gewaarworden van eigen pijn, de neiging me af te sluiten. Zoveel pijn, ik wil het niet zien, het raakt teveel in mij. Ga weg met z'n allen, ga weg!

Maar dan roept de plicht! Je bent hier niet voor niets. Je hebt hier een taak, die van je vraagt je juist naar mensen en hun pijn toe te wenden. Dan roept er ook een morele notie in mij. Je laat elkaar toch niet in de steek in dergelijke situaties. Kijk eens om je heen! Doe iets! Plichtsbesef en morele overtuigingen, ze maken het probleem alleen maar ingewikkelder. Verward, onmachtig, verlamd, zo voel ik me geregeld op het werk.

Dat pijn bij het leven hoort, dat pijn een gids kan zijn en mensen kan verbinden in plaats van van elkaar te isoleren ...ik weet het en ik ervaar het ook geregeld, maar dat besef en die ervaring zijn op zich nog niet voldoende om me te motiveren me naar een ander toe te wenden. Om dat te doen is het voor mij belangrijk dat ik eerst een moment terug ga naar mezelf, naar mijn eigen gewaarwordingen. Ik moet me eerst even bewust zijn van mijn neiging tot afkeer, van mijn onmacht, mijn verontwaardiging, woede en verdriet om wat ik zie en voel. Ik moet me eerst verbinden met wat het mij doet -in al zijn fraaie en minder fraaie gedaanten- om getuige te kunnen zijn van de pijn van de ander. Pas dan ervaar ik de neiging om me naar die ander toe te wenden.

Ook pijn van anderen is in eerste instantie iets dat je isoleert. Het werpt je terug op jezelf en vervreemdt je van je vanzelfsprekendheden, je gewone gang, je planning. Die pijn verstoort je. Dat je je daar vrijwillig aan blootstelt, roept bij omstanders, vrienden en kennissen nog wel eens verzuchtingen en vragen op. "Is werken als hulpverlener in zo'n 'pakhuis van verdriet en pijn' nou niet vreselijk zwaar? Ik zou het niet kunnen, hoor! Hoe houd je dat vol?" We zijn bang voor pijn, we streven ernaar pijn en lijden waar mogelijk te vermijden, maar er zal ook altijd pijn blijven bestaan. Ons leven is kwetsbaar, ons lichaam is kwetsbaar, ons samenzijn is kwetsbaar. En hoe we er ook naar streven die kwetsbaarheid te verminderen, toch blijven we ten allen tijde te raken door pijn en lijden.

Om goed te kunnen blijven zorgen voor mensen die pijn ervaren en lijden, is het nodig om voortdurend aandacht te besteden aan ons zelf; aandacht in de vorm van

bewustzijn en aanvaarding van wat het ons doet. Een aandacht die we nauwelijks geleerd hebben op te brengen. Juist in de hulpverlening hoor je er immers te zijn voor de ander, niet voor jezelf. Als je te zeer geraakt wordt door alles wat er speelt, dan heet je 'niet geschikt' te zijn voor dit werk. Dan kun je 'werk en privé niet goed scheiden'. Dan loop je de kans er aan onderdoor te gaan. En zo leren we elkaar als hulpverleners afstand te houden, ons af te wenden, weg te lopen als we het niet meer weten. We leren elkaar om wat harder te worden, of 'professioneler'. Dat je dáárvan op den duur uitgeput raakt, mogelijk ziek wordt, op zijn minst je vitaliteit verliest, omdat je delen van jezelf hebt afgesloten, dat wordt over het algemeen niet zo gezien. Maar iedereen in de ziekenhuiswereld kent het dreigende gevaar, iedereen kan verhalen van collega's die langdurig 'overspannen' thuis zijn. En vaak met een geïrriteerde ondertoon: "Nu komt er weer meer op onze schouders terecht."

Mijns inziens raak je niet uitgeput van 'teveel geraakt worden' door de pijn van een ander, maar juist door te proberen deze pijn van je af te houden. Het kost ontzettend veel energie, die voortdurende waakzaamheid om situaties die je mogelijk kunnen raken, uit de weg te gaan, die defensieve manier van werken, waarbij je toch altijd weer risico's loopt. Mijns inziens kun je wellicht lang en vitaal blijven werken met en voor mensen die lijden door jezelf toe te staan daar regelmatig kapot van te zijn, daar je woede, verontwaardiging, verdriet en machteloosheid om te voelen. Juist door je te verbinden met jezelf, als mens die pijn ervaren kan, die zich dat bewust is en daar verantwoordelijkheid voor kan nemen, kun je je blijven verbinden met andere mensen die lijden. Dan hoeft je niet weg te lopen, dan kun je er gewoon bij blijven, geraakt, kwaad of verdrietig, met respect voor je eigen gewaarwording en juist daardoor gevoelig voor wat er nu bij die ander speelt en voor wat je nu kunt doen om de ander te helpen.

Ook voor patiënten is het regelmatig een opgave om om te gaan met lijden. Behalve met hun eigen ervaringen van pijn worden zij vaak ook nog geconfronteerd met de bezorgdheid van hun verwanten, met de pijn van hun mede-patiënten en soms ook met pijn die ze oplopen in contact met zorgverleners. Patiënten hebben in het ziekenhuis voornamelijk de taak hun lijden positief te dragen, lijkt het. Het is verbazingwekkend, hoeveel mensen dat tegen mij zeggen. "Ik moet wel positief blijven, hé?" Ook zij lijken zich niet diepgaand te mogen verbinden met wat hen raakt. Ook zij moeten hun rol blijven spelen, gerustgesteld en opgewekt. Misschien wel voornamelijk in het belang van ons omstanders, opdat wij niet meegetrokken worden in hun lijden.

In gesprek met patiënten probeer ik hen als het even kan, terug te helpen naar hun eigen ervaringswereld rondom de pijn, naar hun eigen gewaarwordingen, naar wat er voor hen speelt, nu, hier. Dan blijkt dat veel mensen hun pijn kunnen verwoorden, zich er wel degelijk mee durven te verbinden, hem wel degelijk kennen als iets van henzelf, iets dat nu bij hen hoort, iets waarmee ze kunnen praten, mee kunnen zoeken. Om dan te merken dat het ze goed doet om hun ervaringen met pijn een

plaats te geven in hun levensgeschiedenis, te verbinden met datgene dat hen eerder geraakt heeft, met hun strevingen en verlangens. Met datgene wat voor hen van waarde is. Het bewustworden en onderzoeken van ervaringen met pijn beleven patiënten vaak als helend. Het verwoorden van hun meest sombere perspectief blijkt niet te betekenen dat ze de moed opgeven, blijkt eerder te helpen om de moed weer te vatten.

Soms echter zijn patiënten helemaal murw van alles, hebben ze zulke hevige ervaringen met pijn dat ze het niet meer willen en kunnen voelen, dat ze alleen nog maar willen dat het over is. Ze hebben vaak al veel meer pijn te verduren gehad dan alleen van deze ziekte en ontwikkelden in de loop van hun leven een strategie om met die pijn om te gaan, om hem eronder te houden. Ze kunnen haast geen contact meer maken met hun eigen ervaringen, ze kunnen sowieso haast niet meer. Dan valt er nauwelijks meer te communiceren met behulp van woorden, dan ontstaat er soms een andere manier van contact. Ook dan, juist dan, probeer je als zorgverlener, verbonden met wat dat jezelf doet, open te blijven voor wat er is, onderzoekend, vragend, toegewijd. Dat is een kwetsbare positie voor een hulpverlener. Luisteren, kijken, aanwezig zijn, verbinding blijven maken, en daarin gewaarworden wat goed is om te doen. Een klein en verstild samenzijn in een groot en bedrijvig geheel. Broodnodig, van vitaal belang.

Pijn en vitaliteit

Wat voor effect heeft je manier van omgaan met pijn op je vitaliteit? Vitaliteit betekent voor mij energie hebben om het leven, de dingen aan te gaan. Het voelt als een innerlijk motortje, dat me aandrijft. Ziek zijn of pijn lijden sluit vitaliteit voor mij niet uit. Uit ervaring weet ik dat vitaliteit samen kan gaan met allerlei klachten en ziektes. Ik heb mensen ontmoet die daar grootse voorbeelden van gaven.

Ik herinner me met name een man, die leverkanker had. Hij was 47 jaar, nog lang niet klaar met leven, bezig met talloze projecten, vol plannen, maar hij zag de realiteit van zijn naderende dood zodanig onder ogen, dat hij dit, door alle pijn en verdriet om het afscheid heen, net zo goed als een bijzonder avontuur zag. Hij was er op een gegeven moment echt benieuwd naar hoe het zou gaan. En hij volgde alles in zichzelf zo toegewijd en onderzoekend, dat ook zijn familie en vrienden heel dicht bij hem konden blijven. Door hun angsten en verdriet heen durfden ze, zoals ze zelf later zeiden, veel verder met hem mee te lopen, dan ze ooit van zichzelf voor mogelijk hadden gehouden. Wat deed deze man nu wat hem zo bijzonder maakte? Hij was er helemaal, volledig in contact met zijn lichaam. Hij streefde bijvoorbeeld zijn gigantisch gezwollen buik regelmatig, verbaasd, verwonderd over de omvang, de huid, die strak gespannen stond. Hij deelde met iedereen die het aandurfde zijn ervaringen. Hij eigende zich zijn pijn toe, nam er de verantwoordelijkheid voor. Hij was volkomen aanwezig en in relatie, en dat was existentieel gezien helend voor hem en voor allen om hem heen.

Ook zelf heb ik ervaren dat pijn niet hoeft te betekenen dat mijn vitaliteit nul wordt. Op het moment dat ik mijn pijn onder ogen durf te zien en er naar probeer te luisteren, open, vrij en zonder geheime agenda, kan het weer stromen in mij. Vaak stromen eerst de tranen en wellen er inzichten op en tegelijkertijd stroomt de energie weer. Geraakt, verbonden en doorgaans weer wat rijker kan ik verder.

Het vermijden, eronder houden van pijn heeft echter onmiddellijk een vermoeiend en verlamdend effect op mij. Als het te lang doorgaat word ik er hard van, stoer en gepantserd. Ik krijg een afkeer van mensen, of beter gezegd van het verdriet en de pijn waar ze me mee confronteren. En ik krijg de neiging om op mijn beurt anderen pijn te gaan bezorgen, door te kwetsen, weg te slaan, onderuit te halen. Zelfbescherming heet dat, maar je helpt jezelf wel van de wal in de sloot. Toch gebeurt het veel, juist in de gezondheidszorg. Waar veel pijn is en veel lijden, wordt de neiging groot je af te sluiten. Ook dat is een lichamelijke gewaarwording, die je je bewust kunt zijn en die je informatie kan geven over wat er nu met je gebeurt en hoe dat resoneert in je bestaan. Op onderzoek dus maar weer!

Naschrift

Het omgaan met pijn en de invloed daarvan op je vitaliteit als zorgverlener in een ziekenhuis blijft voor mij een belangrijk thema. Pijn, die van jezelf maar ook die van de mensen waar je mee werkt, kan resoneren in allerlei lagen van je leven. Verhalen, ervaringen en gewaarwordingen vragen om aandacht, moeten wellicht opnieuw gehoord, gevoeld en doorleefd worden. Ik denk dat dat altijd zo zal blijven en vertrouw erop dat pijn, door ons bewustzijn ervan, elke dag door alle ervaringen heen, ons wellicht, soms, een stapje verder kan helpen, als we er maar bij durven blijven, er mee durven werken. Ik weet inmiddels dat ik mijn lijf kan vertrouwen onderweg en dat mijn zorg en aandacht ervoor helend kunnen werken. Niet in de zin dat de pijn er door verdwijnt, maar wel in de zin, dat ik me er door verbonden kan voelen met mijn eigen bestaan en dat van mensen om me heen.

Literatuur

R.P.C. Rijke, *De ziel in de gezondheidszorg?*, Bijdragen aan de zesde werk-conferentie ecologische gezondheidszorg, 11 en 12 september 1993, Bennekom (Rotterdam, 1994).

Thomas Moore, *Zorg voor de ziel. Naar toewijding in het dagelijks leven*, Cothen, 1993.

Voor en voorbij de theemutsencultuur

Humanistiek en het uiterst praktische probleem van 'gezellig' samenleven

Alphons van Dijk

——— *Dr A.M.G. van Dijk is universitair hoofddocent Theorie van godsdienst en religie en geschiedenis en spiritualiteit van de niet-westerse religies, aan de Universiteit voor Humanistiek.*

Regionale humanistische gemeenschappen

Een doodenkele keer bezoek ik een bijeenkomst van één van de plaatselijke of regionale gemeenschappen van het Humanistisch Verbond (HV). Het is naast het humanistisch werk van de (ambtelijke) functionarissen van het HV en andere humanistische instellingen één van de plekken waar concreet en lokaal humanisme plaats vindt of zou kunnen vinden. Ik ervaar dan iets van het geworstel dat vele besturen kennen om voldoende lokale of regionale activiteiten, en met name enige samenhang in wat eufemistisch 'gemeenschap' wordt genoemd, overeind te houden. De activiteiten bestaan meestal uit voordrachten – verbaal-cognitieve overdracht dus –, lees- of discussie-bijeenkomsten met veel koffie en thee eromheen en een enkele maal een uitstapje of receptie. Formeel gezien staat het sociale of emotionele aspect van wat ik kort 'gezelligheid' noem, dus niet direct op de voorgrond. Materieel gezien is het voor degenen die bij de activiteiten aanwezig zijn waarschijnlijk van meer belang dan gewoonlijk erkend wordt; het is één van de vele sociale circuits waarin men zich beweegt, elkaar kent en wellicht erkent, kennissen en erkenning vindt. De meeste leden van het HV bewegen zich als actieve deelnemers aan de (post-)moderne, gedifferentieerde maatschappij in een groot aantal van zulke circuits. Voor hun sociaal-emotioneel relatie-netwerk zijn ze dus niet of zelden op juist deze humanistische circuits aangewezen. Maar het HV heeft voor gewone leden, voor de niet-ambtelijken die ook geen erkend vrijwilliger zijn, geen andere circuits dan die, welke door de regionale gemeenschappen worden georganiseerd. Naar mijn weten vindt hierover ook zelden of nooit geordende reflectie plaats.

Het 'gezelligheidsaspect' van sociale circuits

Van het reeds genoemde grote aantal circuits waaraan moderne burgers deelnemen, som ik er enkele op: van beroeps- en sportverenigingen, politieke partijen, vakbonden, bewonersverenigingen, milieugroepen, Tupperware- of Amway-parties met hun verkooppraatje bij de koffie, Amnesty International, Greenpeace, schoolbesturen en ouderverenigingen tot en met lees- of studiegroepen, schilderclubs, koren etc.

Wat opvalt is dat al deze circuits zijn georganiseerd rond een min of meer uitgesproken doel. Men wil iets bereiken of bevorderen; de activiteiten staan bewust en doelgericht 'in-functie-van'. Dat de meeste van deze sociale ondernemingen onder de oppervlakte van de officiële doelstellingen en de erbij behorende vertogen nog heel wat nevenmotieven kennen van intra-psychische en sociaalpsychologische aard (bijvoorbeeld het 'gezelligheids- en erkenningsaspect') zal door velen worden herkend. Toch wordt het zelden duidelijk uitgesproken, en nog minder gewaardeerd of eventueel in beleidsdenken en onderzoek overdacht. Ook door de direct betrokkenen wordt dit aspect vaak pas waargenomen als een circuit uitvalt.¹

Gewoon 'samen zitten' zonder enig expliciet en uitgesproken doel, zoals dat in kleinschalige, agrarische samenlevingen bekend is, het zogenaamde praten om het praten 'op de markt', 'in de stadspoort' of 'onder het afdak van het dorpshuis' en daarmee het alledaagse sociaal-emotionele circuit overeind houden, zit er in ons soort moderne samenlevingen niet meer in.² Niet alleen zijn onze werkomgevingen enorm gedifferentieerd, datzelfde geldt ook voor onze zogenaamde recreatieve vrije tijd. Er zijn ontelbaar vele sporten en sportverenigingen, gespecialiseerd, gedifferentieerd en sociaal gelaagd. Ook kroegen en cafés zijn er van allerlei soort en ze moeten reeds lang worden gedreven volgens marktprincipes, gericht op speciale doelgroepen. Ogenschijnlijk nutteloze ledigheid, praten om het praten, een beetje 'rondhangen', zo maar 'relaxed' zijn, dat alles valt bij nauwkeurig toezien nog steeds onder het christelijke adagium: 'ledigheid is des duivels oorkussen', al noemen post-christenen het liever anders. Modernisme en post-modernisme hebben hier mijns inziens niets aan veranderd; het in tegendeel versterkt. Zelfs gewone gezelligheid (wat dat dan ook moge zijn),³ het sociaal-emotionele uitpuffen na stressvolle produktie, wordt gereguleerd en gepland. Zelfs de daarvoor beschikbare tijd moet zo goed mogelijk worden benut en uitgebuit: recreatief rentmeesterdenken! Human Resource managers behoren weet te hebben van de 'menselijke factor' om ze te kunnen inbouwen in de geplande ergonomie. Vrije tijd en vakantie dienen uitdrukkelijk ter regeneratie en recreatie, dat wil zeggen herscheppen van wat blijkbaar vernietigd of uitgeput was. Lichaamswerk en *fitness*-cultuur worden zodanig door en door gemethodiseerd en gepland dat de beoogde hernieuwde eenheid van lichaam en geest welhaast lijkt te verzanden in een solitair geoefen aan apparaten en technieken ('ik en/in mijn lichaam'), waarna de verloren vuchten, zouten en mineralen in solitaire gezelligheid aan de bar van het body-centrum op peil kunnen worden gebracht... ter verhoging van de omzet.

Ik wil overigens niet de fout maken terug te vallen in een cultuurpessimisme en een nostalgische verheerlijking van 'een heerlijke jeugd'. Als Harry Kunneman van *theemutsencultuur* spreekt,⁴ herken ik in dat beeld perfect de beslotenheid van de totaliserende zuil waarin ik ben opgegroeid, de gecontroleerde en gedoseerde 'gezelligheid' van mijn Roomsche Jeugd in besloten en veilige familie en welgeordende zuil. Ik ben blij dat ik niet meer in die smalle, gekanaliseerde levensstroom mee moet zwemmen, in één richting en keurig in slagorde van belangrijkheid en invloed, vaderlijk gecontroleerd door het Ene Alziende Oog van de Opperste Badmeester. Er zijn nu vele stromen die soms uiteenwaaieren, dan weer kort samenkomen, zich soms snel vooruit storten en dan weer langdurig, traag en langzaam meanderen. Er is niet meer te zien waar de vele stromen in de oceaan uitmonden, de delta is te breed geworden, de contouren te vaag. Ik zwem of drijf alleen en geniet van het feit dat ik nu eindeloos ver in alle richtingen kan kijken.

Maar het water voelt niet meer zo warm aan, ondanks de kunstmatige verhitte door het vele koelwater dat onze technologisch opgevoerde hersenen verbruiken. Ik heb vaak koude ledematen. En ik zwem nogal eens vrijwel alleen. Ik beschouw dat als de fascinerende "mogelijkheid tot communicatieve openheid". Als anderen een tijdje met me mee willen zwemmen vind ik dat heerlijk, maar ik heb "respect voor anderszijn" en als ik daarna weer alleen ben geniet ik van de "ruimte voor [mijn] individuele bijzonderheid"⁵ en gun anderen de hunne. Kortom: ik geniet van mijn 'nomadische subjectiviteit',⁶ of zoals Anil Ramdas het naar mijn mening nog treffender formuleert, ik geniet ervan een 'monade', een postmoderne eenling in voortdurend wisselende rollen te zijn.

Maar zoals ik reeds schreef, ik heb soms wel koude voeten. En sinds ik voetreflexzone-massage onderga, heb ik leren ervaren dat mijn blauw-koude voeten bijna letterlijk een *blue print* zijn van mijn psychosomatisch (wel)bevinden. Soms ook zink ik even weg, ondanks mijn behoorlijk aanwezig vermogen om autonoom en zelfredzaam in ieder geval het hoofd boven water te houden, zodat mijn verbaliteit in ieder geval niet al te vaak wordt gesmoord in een onduidelijk gebubbel. Even maar ben ik dan radeloos, weet me geen raad en vind juist op die momenten in mijn nomadisme/monadisme geen raad noch redding. De ruimte om me heen is dan net te groot, mijn mede ruimte-bewoners net te ver weg. Maar met alle zelfbeheersing red ik het dan zelf weer, gelukkig.

Zonder theemuts snelle verkillung, met theemuts sociale controle. Een dilemma

Wat ik met deze beelden wil zeggen, is dat het pleidooi van Kunneman en anderen om de theemutsencultuur achter ons te laten, bij mij niet alleen instemming maar ook vragen oproept. Wat me bijvoorbeeld bij de beschrijvingen van Kunneman van het individualisme opvalt, is dat het zogenaamde *open individualisme* dat hij terecht tegenover het *gesloten individualisme* stelt eerder wordt geformuleerd in termen van ruimte krijgen en geven dan in termen van bijvoorbeeld belangeloze aandacht van en

voor elkaar. De zin: "open individualiteit genereert solidariteit" staat betrekkelijk alleen temidden van alinea's waarin vooral het vragen en geven van ruimte wordt besproken.⁷ Nog afgezien daarvan valt deze uitspraak nog nader te bezien; de term 'genereert' klinkt namelijk nogal causalistisch.⁸

Verder heb ik heel concreet en laag bij de grond een vraag naar wat ik eerder kortweg 'gezelligheid' noemde, schijnbaar belangeloos sociaal-emotioneel samenzijn-in-ledigheid, bijvoorbeeld 's zondags (of wanneer dan ook) een tijdje traag-loom, beschouwelijk herkauwend luieren.

Wie de zuilen en de bij hen behorende theemutsencultuur retorisch steeds weer *uitsluitend* gelijk stelt met het formuleren van expliciete antwoorden op bestaansvragen, dat wil zeggen met een cognitief-verbaal vertoog dat in de handen van een groep ambtsdragers en specialisten onontkoombaar kan (ver)worden tot een regulatief en disciplinerend machtsinstrument van weinigen ten opzichte van velen, heeft gelijk en is toch evenzeer eenzijdig. Het gevaar bestaat dat zo iemand steeds weer gevangen blijft binnen de grenzen van het zelf opgeroepen 'vijandbeeld' of in de eigen woordkeus gebonden blijft aan de retoriek waaraan hij juist voorbij wil. Wat immers, als er momenteel binnen het zeer gevarieerde landschap van christelijke denominaties en andere religies sociaal-psychologische aanwijzigingen zijn dat grote groepen mensen niet alleen *nog steeds* maar *juist weer opnieuw* op zoek zijn om iets van samenzijn -wat is dat letterlijk anders dan gezelligheid- te ervaren? Verderop zal ik hierop ingaan.

Bij alle kritiek op de zuilen en op het expliciet levensbeschouwelijke humanisme in verenigingsvorm bekruipt me soms het gevoel dat de critici ofwel het kind met het te koud geworden badwater hebben weggeworpen, ofwel het simpele ervaringsgegeven over het hoofd hebben gezien dat je een kind dat uit het te koud geworden badwater is genomen snel met een nieuwe warmtebron zult moeten omgeven, eentje van ongeveer de eigen lichaamstemperatuur.

Een ander beeld: om in een kil, koud en galmend kerkgebouw de verspilde warmte van een centrale stralingsbron van boven zo effectief mogelijk te vervangen, moet je niet alleen het plafond verlagen maar ook vloerverwarming aanleggen, over de hele vloer of basis. Pas dan komen de voeten, benen, dijen, billen en ruggen – de onbeschutte onder- en achterkanten van de postmodern zelfredzame subject-nomade – wellicht op een behaaglijke temperatuur.

Kunneman is -begrijpelijk!- bang voor de resten van de theemutsencultuur indien het georganiseerd karakter van het HV te veel wordt benadrukt. Hij begroet de wijd verbreide afkeer van denominationeel denken als een vooruitgang. Maar, zegt hij, ook de walkman-ego's hebben behoefte aan stimulerende discussies over bestaansvragen. En hij haalt dan Henk Manschot aan, die vindt dat mensen moeten worden aangesproken op hun zorg voor zichzelf. De gesloten individualisten en rationalistische utilisten zouden allen immers ook periodiek voor de grenzen van hun bestaan komen te staan en ingrijpende existentiële problemen ervaren. Ik ben het met hen eens. Maar ik kan het niet nalaten stiekem aan de *Verelendungstheorie* van Marx te

denken. Fijn dat de gesloten individualisten deze algemeen menselijke trekken vertonen. Daarop kunnen we ze altijd weer aanspreken. Op basis van deze antropologisch existentiële constante beschikken we hoe dan ook over een trefzeker toegangsbewijs. Rob Tielman is het voor een deel met Kunneman eens, maar stelt ook dat mensen alleen maar op micro-niveau impliciet humanistisch kunnen zijn als er op macro-niveau expliciet humanistische randvoorwaarden zijn geschapen.⁹

Gezelligheid als vulling van alledaagse tussenruimtes tussen ingrijpende ervaringen

Ik vraag echter weer in samenhang met mijn eerdere pleidooi voor belangeloos samen-zijn en gezelligheid: als humanisme mensen alleen maar aanspreekt op bijzondere, cruciale momenten, in situaties waarin ze 'Verelendung' ervaren en als het HV als het ware voor dat aanspreken professionele macro-voorzieningen schept, is het een zeer uitgekledde aangelegenheid, een levensbeschouwing-voor-bijzondere-momenten-en-gebeurtenissen, die echter de alledaagse, schijnbaar zo gewone aan-enrijging van dagelijkse gebeurtenissen en ervaringen braak laat liggen. In de zeventiger jaren analyseerde de Amerikaanse godsdiensthistoricus Needleman de nieuwe religieuze bewegingen (vooral bewegingen in het kielzog van de 'Oosterse Renaissance') in de Verenigde Staten. Eén van zijn belangrijkste kritische bevindingen was dat men, permanent en geëngageerd op zoek naar *peak-experiences* (Maslow) en naar momenten waarin men zich op de toppunten van persoonlijkheid meende te bevinden, geen oog meer had voor de ruimte tussen die (bijzondere) ervaringen, en men zich als het ware haastte van het ene bewust ervaren, zin-geladen moment naar het andere.¹⁰ Hij stelde dat de moderne mens veelal de kennis en vaardigheid mist om tussen die ervaringen door te leven, zodat hij, indien ze zich voordoen, onvoorbereid wordt verrast en verleid door hun roesverwekkend, euforisch of bedreigend en daarmee angstwekkend karakter.

Zijn pleidooi voor de alledaagse, tussen de existentiële hoogte- of dieptepunten liggende en daarmee zelden bewust bereflecteerde ervaringen, spreekt me aan. Ik ben geneigd het op (praktisch) humanistische toekomstreflecties toe te passen. Onze alledaagse en existentieel niet zeer ingrijpende ervaringen nemen vaak het karakter aan van vanzelfsprekendheid. Het merendeel van ons alledaagse denken, voelen en handelen loopt als het ware 'op de automatische piloot', ook ons omgaan met anderen in de communicatie van ieder moment en iedere dag. Daar 'vergezellen' we elkaar op een manier en een basaal niveau, waarin het hele proces van cultuur, geschiedenis, voeding en opvoeding, opleiding, beroepservaring en persoonlijke biografie zodanig is bezonken dat het overgrote deel ervan als het ware volgens een automatische peristaltiek voortloopt. Echter: *als het ware*. Het blijft deel van ons typisch menselijk bestaan, het is niet vegetatief. Het kan bewust gemaakt en beleefd worden, bijgestuurd en veranderd. Soms gebeurt dat, op de existentieel cruciale momenten van ons leven. Dan valt de ogenschijnlijke automatiek, die ons het voort-en overleven mogelijk maakt, even weg. Als ik Kunneman en Manschot goed begrijp

moet de humanistische inspiratie, impliciet of expliciet, op die momenten aanwezig zijn; daar heeft ze haar kans, daar heeft ze wat te zeggen en kan ze begeleiden. Ik stel echter met Needleman de vraag naar de tussenruimtes. Of, om terug te keren naar een eerdere beeldvorming in dit artikel, naar de warmte van voeten, benen en billen. Deze warmte is de onontkoombare voorwaarde voor wat veelal wordt aangeduid als het 'hogere' of geestelijke. Zij wordt wegens het voorwaardescheppende karakter echter nauwelijks zelf waargenomen. Met onze voeten en benen gaan we vaak instrumenteel om, we verwachten gewoon dat ze zich vanzelfsprekend door 'boven' laten sturen. We nemen ze gewoonlijk pas waar als ze niet aan onze wil voldoen. Het is ermee als met de zingevingdiscussie; ze wordt gevoerd op het niveau van beschouwing en overtuiging, terwijl zinervaring en -geving zich mijns inziens eerder afspeelt op het niveau van alledaagse gebeurtenissen, voorafgaand aan verbale benoemingen, in het wederzijdse zien en gezien, kennen, gekend en erkend worden, in de peristaltiek van de 'normale' uitwisseling van dingen en gebaren, indrukken en uitdrukkingen, kortom: in het elkaar wederzijds vergezellen. Te voet, als het kan.

Consequenties voor de praktische humanistiek

Eerder in dit artikel duidde ik kort op ontwikkelingen binnen of aan de rand van de kerken. De godsdienstsocioloog Dekker stelt de vraag naar de "kerk van de toekomst: in huiskamer en stadion"..¹¹ Naar schatting 40 procent van de volwassen Amerikanen zouden momenteel deelnemen aan één of meer kleine groepen, die vaak wekelijks bijeenkomen. Meer dan de helft daarvan maakt deel uit van reguliere activiteiten van de kerken. Maar er zijn steeds meer niet-officieel kerkelijke groepen die zich met godsdienstige zaken bezighouden, zodat, volgens Dekker's informanten, naar schatting zo'n 30 % van de Amerikanen deelneemt aan groepen "die tot doel hebben het geestelijk leven te bevorderen (door gebed, bijbelstudie, discussie over godsdienstige onderwerpen, onderlinge pastorale zorg en dergelijke), alsmede de individuele verantwoordelijkheid ten opzichte van anderen en de samenleving gestalte te geven (bijvoorbeeld door hulp aan mensen buiten de eigen groep)". Deze groepen passen "wonderwel in het hele geïndividualiseerde culturele klimaat van de Verenigde Staten, waar keuzevrijheid één van de belangrijkste waarden is".

Men is dus voor het religieuze leven niet meer afhankelijk van de vormen die in de kerkelijke instituten gangbaar zijn. Men kan kiezen naar gelang hetgeen past in het individuele leven dat men leidt. "Er is zo'n verscheidenheid aan kleine groepen (naar samenstelling, activiteit, tijd en plaats van samenkomst) dat in vrijwel alle behoeften en interesses van mensen voorzien kan worden".

In schijnbare tegenstelling tot dit verschijnsel staat de opkomst van grote massakerken, de zogenaamde 'mega-kerken'. Het gaat om kerken die 's zondags meer dan tweeduizend mensen bijeenbrengen.¹² Dwars door alle traditionele kerkelijke denominaties en organisaties heen nemen mensen aan deze mega-bijeenkomsten deel omdat het er niet zozeer gaat "over de toekomst en de hemel, maar... over het leven

van alledag. Over de opvoeding van je kinderen, over het feit dat mannen verantwoordelijke zijn voor hun vrouwen, over hoe we met geld moeten omgaan”, zo vertelt een geïnterviewde Amerikaanse vrouw. Volgens Dekker kennen zulke megakerken veelal een groot aantal huisgroepen. Voor de meeste leden zouden de huisgroepen hun eigenlijke kerkelijke gemeenschap vormen.

Deze ontwikkeling doet vermoeden dat de kerk van de toekomst gekenmerkt zal worden door kleine huisgemeenschappen en massale vieringen.

Ook Nederland kent volgens Dekker reeds in aanzet zulke ontwikkelingen. Veel godsdienstig leven speelt zich af in kleine groepen: bijbelkringen, gebedskringen, leerhuizen, huisgemeenten (vgl. de lees- en discussiegroepen op lokaal HV-niveau). Deelnemers ervaren die kringen, en niet de nog steeds volgens het geografisch principe geordende wijkgemeenten, als hun kerk. Ook in Nederland kondigen zich dwars door de traditionele kerkgrenzen heengaande mega-fenomenen aan, bijvoorbeeld in de Westerkerk en de Dominicus in Amsterdam, de kerkedagen, EO-jongereindagen en de Acht Mei Beweging.¹³ Er is dus in de (godsdienst-)sociologie – en niet alleen daar – sprake van een tweeledige ontwikkeling: een pendelbeweging tussen periodieke grootschaligheid, waarin individuele emoties zijn opgenomen in de tijdelijke anonimiteit van duizenden, en de kleinschaligheid van de enorm gevarieerde en geschakeerde, intieme, identificatiemogelijkheden-biedende groepjes met slechts enkele tientallen leden die elkaar op een ‘huiselijk’ niveau emotioneel ‘vergezellen’.

Dit leidt tot een aantal vragen:

- 1) Nemen praktische humanistici en beleidsmakers van humanistische organisaties deze binnen- en randkerkelijke (maar niet alleen kerkelijke) ontwikkelingen voldoende waar?
- 2) Zijn ze bereid met (godsdienst-)sociologen en pastoraal- of praktisch theologen in discussie te gaan om te onderzoeken *of* en zo ja *waar* de humanistische beweging op allerlei niveaus het één en ander kan leren van wat er binnen de godsdienstsociologie en pastorale theologie aan ideeën ontwikkeld wordt omtrent nieuwe gemeentestructuren of opbouwwerk. Vergeleken met het humanistische wetenschapsbedrijf is het denkpotentieel van min of meer kerk-georiënteerde sociale, sociaal-psychologische en cultuurfilosofische wetenschapscircuits in Nederland en Europa vele malen groter en wellicht gevarieerder dan humanisten gewoonlijk (willen) waarnemen. Waarom daarvan niet, met alle alertheid voor ongewenste denkbeelden en effecten, geprofitteerd?

Het pleidooi voor meer humanistische aandacht voor het basaal-emotionele aspect van ‘gezelligheid’ doet de volgende vraag opkomen:

- 3) Is de huidige reflectie op wat gezien wordt als het veld en de taak van de praktische humanistiek, niet te veel of te eenzijdig bepaald door het nadenken

over de taak, uitrusting, functie, positie en toekomstige gewenste en ongewenste ontwikkelingen met betrekking tot professionals in het geestelijk werk op micro- en meso-niveau, kortom door de beroepsvragen van professionals in instituten?

Commentaar: deze vraag wordt bepaald door de indruk dat praktisch humanistische discussies te weinig letten 'op de alledaagse noden van de tijd en de mensen'. Dan gebeurt er precies wat de laatste vijftig jaar waarneembaar is bij de kerken en in de kerkgebonden praktische of pastorale theologie. We denken -ongeacht of het nu om expliciet of impliciet humanisme gaat- teveel of te eenzijdig in termen van ambten, professionals, functies en functionarissen, beroepsprofielen en beroepsethos, kortom: in termen van specialisten en specialismen.

De Duitse socioloog Th. Luckmann waarschuwt voor het gelijkstellen van religie -en ik transposeer het naar levensbeschouwing- met een inhoudelijk vastgelegd geloof (zoals in het christendom vaak gebeurd is) en met een religieus of levensbeschouwelijk virtuozen- of specialistendom.¹⁴ Humanisten zijn terecht gevoelig voor het eerste en steken veel energie in pleidooien voor een open levensbeschouwing. Ik pleit nu voor alertheid ten opzichte van het tweede. Waar religie of levensbeschouwing wordt gereduceerd tot een virtuozen- of specialistendom, dat zijn bestaansrecht en -plicht ontleent aan de antropologisch-existentiële zekerheid dat bestaansvragen te allen tijde de ogenschijnlijke zekerheid van mensen zullen doorbreken, bestaat het gevaar dat dit virtuozen- of specialistendom zichzelf voortzet en blijft steken in een retoriek die het ogenschijnlijk alledaagse uit het oog verliest en in zijn eigen kring blijft rond-draaien.¹⁵ Het gevaar van virtuozen en specialisten is tevens dat een soort *top-down* of ook van-binnen-naar-buiten denken normaal wordt.

Conclusie en voorstel

Zonder de bovengenoemde aandacht voor en het onderzoek naar het werk van (humanistische) specialisten of professionals te verwaarlozen, kan de praktische humanistiek haar onderzoeksgebied verbreden door meer aandacht te besteden aan *down-top*, *bottom-up* en van-buiten-naar-binnen-benaderingen en -vragen. Dat betekent niet alleen dat er wellicht nog meer kan worden gelet op wat de *grassroots professionals* van de werkvelden ervaren.¹⁶ Het betekent vooral dat er een reeks nieuwe onderzoeksvragen wordt gesteld. Enkele voorbeelden:

- 1) Welke wensen, verlangens, voorstellingen, kritiek hebben cliënten in en buiten de werkvelden?
- 2) Welke wensen, voorstellingen en problemen leven er bij de regionale humanistische gemeenschappen? Hoe ziet hun sociogram eruit? Hoe is hun interactie? Welke motieven spelen daarin een rol en in welke gelaagdheid? Welke activiteiten slaan aan, welke niet en waarom? Welke activiteiten en circuits zijn gewenst of vanuit toekomstprognoses aan te bevelen en welke niet?

- 3) Werken, en zoja, hoe werken (veelal impliciete) humanistische basisinspiraties door in het alledaagse leven, 'tussen de bijzondere ervaringen'?
- 4) In welke termen of in welke retoriek verwoorden humanistische non-professionals hun im- of expliciet humanistische overtuiging? Waarop en hoe zijn ze aanspreekbaar en waarop en hoe wensen ze te worden aangesproken, of zelf anderen aan te spreken? Zijn er wellicht verscheidene humanistische spreekwijzen of vertogen naar gelang de sociale stratificatie?

Vragen en onderzoeksthema's genoeg dus! Er aandacht aan te besteden kan met zich mee brengen dat de kwesties van ex- of impliciet humanisme, verzuiling of post-verzuiling, meer of minder georganiseerd humanisme, macro- of micro-structuren, specialisten-humanisme of een humanisme van het alledaags 'vergezellen' op een andere manier gesteld en belicht worden dan in de huidige discussies. En wellicht tot andere perspectieven leiden!

Noten

- 1 Zonder me hierin op betrouwbare onderzoeken te kunnen baseren stel ik dat er in onze huidige samenleving een groot aantal mensen is dat bijvoorbeeld de maanden van de zomervakantie als een ramp ervaart, even traag verlopend als de zondagsrust uit het verzuild verleden.
Een ander verschijnsel is de veel gehoorde uiting van *workaholics* of gewoon van harde werkers dat ze in het weekend of de eerste week van de vakantie een diffuus onwel zijn, een soort ontweningsverschijnselen ervaren, of soms zelfs regelrecht ziek zijn.
- 2 Zie bijv. W. van Beek, 'Raad in Afrikaanse tradities', in: A. van Dijk (red.), *Raad in religies*, Boekencentrum, Zoetermeer 1995. Een interessant nevenproduct van zulke quasi belangeloze praat- en gezelligheidsbijeenkomsten is dat er in allerlei vormen, verholen en onverholen, raad gevraagd en gegeven wordt, raad die men soms bewust niet aan de professionele functionarissen als orakels of medicijnmannen overlaat.
- 3 Mijn associatie bij het begrip gezelligheid heeft iets te maken met de oorspronkelijke betekenis, zoals die nog meeklinkt in het Duitse gesellig/gesellen, het alledaagse omgaan met elkaar als metgezellen, waarbij, uitgesproken of niet, de meest basale en banale ervaringen worden gedeeld.
- 4 Bijvoorbeeld in zijn artikel 'Impliciet en expliciet humanisme. Notities over de toekomst van het Humanistisch Verbond', in: *Rekenschap*, jrg. 42/nr. 2, juni 1995, p. 117.
- 5 Naar Kunneman, zie noot 4.
- 6 Vgl. Rosi Braidotti in de Socrateslezing van december 1993.

- 7 Zie Tanny Dobbelaar, 'De opmars van de walkman-ego's', in: *Humanist*, september 1995, nr. 9. Interview met Harry Kunneman.
- 8 De Amerikaanse Joan Tronto meent, nadenkend over 'zorg', eerder dat het omgekeerde het geval is: "Autonomie is voor mij iets waar mensen pas naar gaan streven nadat ze die ervaringen van verbondenheid hebben doorgemaakt. Qua ontwikkeling komt autonomie later in de levensfase". Zie: 'Zorg als centraal aspect van het menselijk leven' Interview met Joan Tronto, door Marjolein Gelauff en Loes Verplanke, in: *Tijdschrift voor de Sociale Sector*, september 1995, nr. 9, p. 11.
- 9 Rob Tielman, 'Iets is niet humanistisch omdat er humanistische op staat', in: *Rekenschap*, jrg. 42/nr. 3, september 1995, p. 198-200.
- 10 J. Needleman, *De nieuwe godsdiensten*, Amsterdam 1975, p. 283-284 [oorspr. *The New Religions*, Penguin 1972].
- 11 Gelijksnamig artikel in *Trouw*, 28 augustus 1995. Dekker bespreekt daar de boeken van R. Wuthrow (ed.), *I come Away Stronger. How Small Groups are Shaping American Religion* (Grand Rapids 1994) en C.F. George, *Prepare your Church for the Future* (Grand Rapids 1993).
- 12 Vgl. J. van Dijk, 'Mega-kerken' in vs geven steviger houvast', in: *Trouw*, 29 augustus 1995.
- 13 Zie bijv. L. Laeyendecker, 'De Acht Mei Beweging: Postmoderne uitdaging aan de kerk', in: *Religieuze Bewegingen In Nederland*, nr. 30 1995, p. 1-42. Daar wordt op p. 25 de uitspraak geciteerd: "emotionele saamhorigheid behoeft geen rechtvaardiging in instrumentele termen".
- 14 Th. Luckmann, 'Religion in der modernen Gesellschaft', in: J. Wössner (Hrsg), *Religion in Umbruch*, Stuttgart 1972.
- 15 Ook de Leidse godsdienstsocioloog M. ter Borg stelt: "Zingeving geschiedt alleen bij intellectuele virtuozen op een gereflecteerde wijze, door middel van woorden. Voor de meeste mensen gebeurt het ongereflexeerd, zomaar. Het zijn vanzelfsprekendheden. Ze blijven impliciet, vaak ook, als je er naar vraagt". Ongepubliceerde voordracht 'Religie en cultuur', NVMC-congres, Leiden, 21 april 1995. In deze voordracht pleit Ter Borg er tevens voor dat godsdienstsociologen de thematiek van de zingeving zouden moeten omarmen, zowel omdat niemand anders zich bezighoudt met de sociologie van de zingeving, als omdat hij de grens tussen religieuze en niet-religieuze vormen van zingeving flinterdun acht, juist nu religie in het zog van modernisering een tendens tot 'verbinnenwereldlijking' kent.
- 16 Dit suggereert Ina van Zanten in haar recensie van J.H.M. Mooren, *Beroepsprofielen in het professionele geestelijk werk. Humanistische raadslieden in het land van de Barbapappa's* (Interior, Ermelo 1995), in: *Praktische Humanistiek*, nr. 16, juni 1995, p. 49.

Oratie Janneke van Mens-Verhulst

De bijzonder hoogleraar *Feminisme, Humanisme en Emancipatievraagstukken, in het bijzonder Vrouwenhulpverlening*, mevrouw dr. Janneke van Mens-Verhulst, gedurende het academisch jaar 1995-96 benoemd namens de Stichting mr A.E. Ribbius Peletierfonds aan de Universiteit voor Humanistiek, heeft 19 februari jl. haar ambt in het openbaar aanvaard met het uitspreken van een inaugurele rede getiteld: *Vrouwenhulpverlening: diversiteit als bron van zorg*.

Vrouwenhulpverlening is ontstaan als protestbeweging tegen de oneigenlijke normering en behandeling die vrouwen in de gezondheidszorg ondervonden. Die beweging is twintig jaar later nog steeds 'in beweging', aldus Van Mens-Verhulst. De vrouwen van toen zijn namelijk veranderd en de samenleving ook. Dat houdt in dat de vrouwenhulpverlening nieuwe verhalen nodig heeft om de problemen van cliënten te begrijpen. Ook het oorspronkelijke gelijkheidsideaal is aan herbezinning toe. Diversiteit lijkt een beter uitgangspunt, dat vraagt echter om bijstelling van theorieën en een andere invulling van het emancipatiestreven, aldus Van Mens-Verhulst.

Wil de vrouwenbeweging recht doen aan de diversiteit tussen vrouwen, dan heeft ze een complexer referentiekader nodig dan voorheen. Veel is al gewonnen

als begrippen als sekse, onderdrukking en identiteit niet statisch maar dynamisch en gedifferentieerd worden uitgelegd.

Van Mens-Verhulst stelde dat met diversiteit als uitgangspunt zowel de inhouden, methoden en attitude van hulpverlening als haar politieke opties veranderen. Pluralisme in plaats van assimilatie ligt in het verschiet. Eén van de consequenties is dat hulpverleensters vaker in morele argumentaties betrokken zullen raken.

Waar diversiteit van vrouwen aanvaankelijk reden was voor bezorgdheid over de grondslagen van vrouwenhulpverlening, blijkt ze een inspiratiebron tot algemene vernieuwing te kunnen zijn.

De tekst van de oratie is verkrijgbaar bij de Universiteit voor Humanistiek. U kunt daartoe contact opnemen met PR-functionaris Diane Ricketts, telefoon: 030-2390175 (ma t/m do).

★★★

Oratie Theo de Vries

Dr ir. Theo de Vries, benoemd van 1995-2000 aan de Universiteit voor Humanistiek tot bijzonder hoogleraar op het vakgebied *Regionale gezondheidszorg*, namens de Stichting Paleia Kaltsa, zal op woensdag 20 maart 1996 zijn ambt in het openbaar aanvaarden met het uit-

spreken van een inaugurele rede getiteld: *Kanttekeningen bij de regio*.

De plechtigheid begint om 16.15 uur precies in de Aula van het Academieggebouw, Domplein 29 te Utrecht.



Humanistisch Archief en Documentatiecentrum (HADC) i.o.

Uit onderzoek is duidelijk gebleken dat het papieren geheugen van de humanistische stroming in Nederland over het geheel genomen onzorgvuldig, onsystematisch en versnipperd beheerd wordt. Relevante archiefmaterialen – opgeslagen op zolders en in kelders – dreigen te vergaan en te verdwijnen. De situatie van het papieren geheugen van het humanisme is nu en zeker in de toekomst zeer zorgelijk en noopt tot maatregelen op korte termijn.

Op initiatief van de Universiteit voor Humanistiek (uvh) wordt er door o.a. het Humanistisch Verbond, Humanitas, De Vrije Gedachte en de uvh vanaf 1992 gewerkt aan de realisatie van het HADC. Het is de bedoeling dat in de loop van 1996 bovengenoemde constituerende organisaties de oprichtingsakte laten passeren en een gezamenlijke oplossing vinden voor de financiering van het HADC. Voor de investeringen zal een beroep worden gedaan op grote subsidiefondsen.

Het HADC stelt zich ten doel activiteiten te ontwikkelen die een bijdrage leveren aan het bewaren en ter beschikking stellen van het culturele erfgoed van het humanisme en de humanistische bewe-

ging in Nederland vanaf 1850. Het HADC tracht zijn doel te realiseren door o.a. archieven van de humanistische beweging bij het HADC onder te brengen en deze toegankelijk te maken en te houden, door te documenteren waar andere archieven van de humanistische beweging ondergebracht zijn en door het organiseren van tentoonstellingen en lezingen en het verzorgen van publikaties.

Oprichting van het HADC is van groot belang omdat het een belangrijke rol kan vervullen bij de discussie over de identiteit van de humanistische beweging en omdat een goed en evenwichtig inzicht in de historische, sociale en culturele ontwikkeling in Nederland pas mogelijk is als ook het humanistisch erfgoed adequaat bewaard wordt. Daarnaast kan het gemeenschappelijk beheer en gebruik van een archief versnippering van beperkte middelen tegengaan en het een belangrijke steun bieden aan personen en instellingen uit de humanistische beweging, die zich met archivering bezig (moeten) houden.

Om financiële en inhoudelijke redenen zal voor de infrastructuur van het HADC - studiezaal, automatisering, deskundigheid, en opslagruimte - zoveel mogelijk gebruik worden gemaakt van de huisvesting en de voorzieningen van de Bibliotheek Universiteit voor Humanistiek. De gebruikers van het archief hebben zo ook profijt van de nabijheid van een wetenschappelijke bibliotheek. Gezien de beperkte middelen van het HADC zullen de werkzaamheden in het archief voornamelijk door vrijwilligers verricht moeten worden.

Het bestuur van het HADC i.o. bestaat uit

prof.dr R.A.P. Tielman (voorzitter), dr P. Derkx, drs R. de Jong (adviseur), J. van den Oort, mw drs A.P. Meijer, drs A. van Well, mr drs H. Hammelburg en mw drs M.C. van Leeuwen-Canneman (adviseur).

Voor meer informatie over het HADC kunt u contact opnemen met project-leider drs Bert Gasenbeek (Bibliothecaris UVH), p/a Van Asch van Wijckskade 28, 3512 vs Utrecht. Telefoon: 030-2390195. Fax: 030-2390170. E-mail: BG@UvH.nl



VVHGW opgeheven

Op 19 december jl. is de Vereniging voor Vrijgevestigd Humanistisch Geestelijk Werk (VVHGW) opgeheven.

Het Piet Thoenesfonds (Vrienden van het HADC)

Het Piet Thoenesfonds verenigt de Vrienden van het hadc die door middel van donaties het hadc in staat stellen meer archieven op te nemen en te bewerken dan anders mogelijk zou zijn. De bekende Utrechtse socioloog prof. dr Piet Thoenes (1921-1995), die een belangrijke rol heeft gespeeld in de humanistische beweging in Nederland, was van 1993 tot zijn overlijden in 1995 de zeer stimulerende voorzitter van het bestuur van het HADC i.o. Zijn naam leeft voort in het Piet Thoenesfonds..

De minimum-donatie bedraagt f 25,- per jaar en is fiscaal aftrekbaar. Vrienden van het HADC dragen bij aan een zorgvuldig beheer van onvervangbaar materiaal, dat getuigenis aflegt van de humanistische traditie in Nederland. Als donateur ontvangen zij het jaarverslag met een lijst van aanwinsten van het archief en jaarlijks een uitnodiging voor een lezing op het terrein van de geschiedenis van het Nederlandse humanisme.

De eerste Vriend van het HADC is - niet toevallig- prof. dr P.C. Cliteur, oud-voorzitter van het Humanistisch Verbond en een warm pleitbezorger voor het zorgvuldig omgaan met de humanistische traditie.

Prof. dr D.J. van Houten (UVH) is bereid gevonden het Piet Thoenesfonds voor te zitten.

Recensies

A. van Dijk (red.), *Raad in religies: Raad vragen en -geven in enkele religieuze tradities, speciaal in multi-religieus Nederland*. Boekencentrum, Zoetermeer, 1995. ISBN 90-239-1276-4. 92 pagina's. f 24,50.

Deze bundel is een uitvloeisel van een studiedag van het Nederlands Genootschap voor Godsdienstwetenschap, die de vraag naar de werkwijze, de taak en het aanzien van religieuze raadgevers in religieuze Westerse en niet-Westerse tradities tot onderwerp had. Vier bijdragen aan die studiedag – van de hand van Van Dijk, Van Beek, Motzki en Wagtendonk – zijn in deze publicatie opgenomen.

Van Dijk bespreekt in zijn bijdrage 'Het is je geraten ook !?' de veranderende kenmerken van het verschijnsel raad door benoemde ambtsdragers als R.-k.-pastor en humanistisch raadslieden als gevolg van secularisatie en professionalisering. Raad heeft -historisch gezien- in Nederland een ontwikkeling doorgemaakt van spirituele leiding en advies binnen een normatieve context van levensbeschouwingen naar een geprofessionaliseerde functie waarin sociaal-psychologische en communicatieve vaardigheden voorop staan. Kenmerkend is voorts het verbale karakter van raad.

Deze ontwikkeling heeft consequenties voor een in Nederland werkzame hindoe-pandit. De raadgevende functie

van de pandit is van oudsher overgeërfd van vader op zoon en gebaseerd op informele netwerken en attributie (d.w.z. toegeschreven kunde en gezag). In de Nederlandse context vraagt de raadgevende functie van de pandit om een andere invulling: meer op basis van persoonlijke – verworven – kwaliteiten en minder op rituele praktijken. Ook in het laatste geval blijft het panditschap meer dan een professionele functie: "Het ritueel van de pandit, welk type dan ook, zal voor Hindoes altijd in een zekere mate gekenmerkt zijn door een transcendente binding of oriëntatie." Het symbolische en rituele karakter ervan staat in contrast met het verbale en rationele karakter van raad in Westerse tradities.

Dit roept de vraag op of deze Westerse en niet-Westerse raadstradities te vergelijken zijn en zo ja, in welke opzichten. Dergelijke vragen zijn onder meer het object van godsdienstwetenschappelijk onderzoek. In dergelijk onderzoek naar religieuze tradities heeft het thema raad vragen en raad geven echter weinig expliciete aandacht gehad. Dit lijkt een gemiste kans in een tijd waarin raad vragen en -geven vraagt om nieuwe vormen van bemiddeling tussen persoon en samenleving, tussen individuele zingeving en wereldbeeld. Symbolen, riten en verhalen kunnen in dit opzicht volgens de auteur bijdragen aan een hernieuwd proces van herkenning van zin of oriëntatie. Daarvan enkele voorbeelden in dit artikel.

Van Beek stelt in zijn bijdrage, getiteld 'Raad in orale tradities' dat de functie van raad geen wezenlijke verschillen vertoont in de diverse culturen, maar dat wel de definitie wat een crisis of probleem is en welke beslissingen relevant en moeilijk zijn verschilt.

Van Beek beschrijft kenmerken van raad uit de dagelijkse West-Afrikaanse leefpraktijken. Vanwege de grote betrokkenheid op elkaar vragen mensen veelal raad buiten de formele gezagsverhoudingen om. Een probleem als ziekte staat niet louter op zichzelf, dat wil zeggen als een kwaal waarvoor een remedie dient te worden gezocht, maar is symptomatisch voor een achterliggend individueel of sociaal probleem.

Interessant zijn vooral de door Van Beek waargenomen verschillen tussen raad als verschijnsel in Nederland en in West-Afrika. Zo stelt hij dat de effectiviteit van raad geven en vooral raad (aan-)nemen afneemt naarmate er in geringere mate sprake is van een gedeeld geloof in transcendentie of magische bronnen van kennis, omdat de raadgever dan minder als intermediair en meer als gelijk persoon wordt gezien. Raadvragers kunnen zich hierdoor aangetast voelen in hun autonomie.

Voorts meent van Beek dat individualisering en professionalisering in belangrijke mate de grond aan raadsprocessen ontnemen. Deze grond ligt in West-Afrika primair in de functie van raad als instrument om de sociale groep bijeen te houden (sociale cohesie) en in het gegeven dat de keuzevrijheid van de raadvragende reeds in het raadsproces besloten ligt, omdat raad in de cirkel van familie en vrienden op indirecte wijze (verhalen, anekdotes en parabels) wordt gegeven.

Motzki beschouwt in zijn bijdrage 'Raadgeving in de islam: ontstaan, betekenis en praktijk van mufti en fatwa' de centrale instelling van religieuze raadgeving in de islam, te weten de fatwa (letterlijk 'inlichting') die gepraktiseerd wordt door zogenaamde mufti's ('raadgevers').

Wagtendonk vergelijkt islamitische raadgevers voor moslims in Nederland met het bij ons bekende pastoraat in zijn artikel 'Vormen van raad en werkwijzen van islamitische raadgevers onder de moslims in Nederland'. Ook gaat hij in op de voorwaarden en belemmerende factoren voor georganiseerde islamitische geestelijke verzorging in gevangenissen en ziekenhuizen. De imam blijkt maar in beperkte mate vergelijkbaar met Nederlandse pastores, namelijk voorzover hij naast zijn traditioneel-religieuze taak van gebedsleider in de moskee in de Nederlandse situatie aanvullend sociale en maatschappelijke begeleiding is gaan verrichten voor Marokkanen en Turken. In deze laatstgenoemde – nieuwe – taak ligt de overeenkomst met de pastores die wij van oudsher in Nederland kennen. De raadgevende taak van de imams is dus een uitbreiding van hun functie vergeleken bij de landen van herkomst. De aard van de vragen waarbij men om raad vraagt is tevens verschoven van religieuze vragen rondom ondermeer gebedsritueel naar vragen die gerelateerd zijn aan het leven in een gemoderniseerde, niet-islamitische samenleving.

De auteur pleit voor een structurele oplossing van het tekort aan islamitische geestelijke verzorgers in gevangenis, leger en ziekenhuis. Voorwaarde hiervoor is een samenwerkingsverband van islamitische organisaties dat representa-

tief is voor moslims in Nederland. Belemmerende factoren voor de totstandkoming van islamitische geestelijke zorg zijn het gebrek aan adequate opleidingsmogelijkheden en de marginale ruimte aan formatieplaatsen in ziekenhuizen en gevangenissen. Wagtendonk noemt een geïntegreerde of algemene geestelijke verzorging een revolutionaire en interessante ontwikkeling. Deze mogelijkheid roept evenwel vragen op over de godsdienstige autoriteit van een islamitische ambtsdrager omdat de toekenning ervan traditioneel onder de verantwoordelijkheid van de moskee als religieus, politiek en bestuurlijk centrum valt.

De tekst op de achterzijde van *Raad in religies* belooft een godsdienst-historisch onderzoek naar opvattingen over raad vragen en -geven. Hoewel het eerste artikel enige summiere sporen bevat van dergelijk onderzoek, is het opvallende van deze publikatie dat het uiteindelijk op hoofdlijnen geen godsdienst-wetenschappelijk onderzoek is. De kracht van *Raad in religies* zit veeleer in de keuze voor een meer praktische en politieke benadering van raad vragen en -geven in situaties waarin minderheidsgroepen als Hindoestanen, Marokkanen en Turken op zoek zijn naar een culturele beleving die past binnen onze gesecculariseerde en geïndividualiseerde samenleving. Met name de bijdrage van Wagtendonk over de positie en organisatie van islamitische geestelijke verzorging in Nederland is in dit opzicht relevant en sluit aan bij actuele ontwikkelingen als de politieke discussie over de beschikbaarheid van geestelijke zorg in zorg- en justitiële instellingen.

Indien men godsdienst-historisch onderzoek zou opvatten als de systematische bestudering van het ontstaan en de ontwikkeling van geloofssystemen en hun kenmerken en tradities in de loop der tijden, ligt een andere aanpak -systematisch en theoretisch- meer voor de hand. Godsdienst-wetenschappelijk onderzoek lijkt met het verschijnsel raad niet goed raad te weten. Een verklaring hiervoor lijkt me dat raad zich overwegend op micro-niveau - tussen personen - afspeelt. Het is denkbaar dat godsdienstwetenschappers, gezien hun object van onderzoek, veeleer een voorkeur hebben voor historische analyse op het niveau van een samenleving (macro). In het laatste geval liggen alternatieve benaderingen van het verschijnsel raad in religieuze tradities meer voor de hand. Zo had men bijvoorbeeld studie kunnen doen naar de vraag of elementen van raad in leerstellingen van Boeddha c.q. boeddhisme (Pali-Canon) of van de islam (koran) zijn te vinden en binnen welk normatief of levensbeschouwelijk systeem deze zijn gevormd. Eén en ander overstijgt echter het bereik van een verkennende studie naar de werkwijze van religieuze raadgevers als uitvloeisel van een studiedag voor godsdienstwetenschappers. Voorts werpt de titel van deze publikatie waar het gaat om raad vragen en -geven in religieuze tradities, nogal wat vragen op over de door de auteurs gehanteerde visie op raad en op de positie van humanistische ambtsdragers in dit verband. Het gebruik van de term raad voor door de overheid bekostigde geestelijke verzorging wordt niet verantwoord. De vraag is of het huidige geestelijk werk van onder meer

humanistici kan worden samengebracht onder een algemeen begrip als raad. Een andere vraag is of raad in de religieuze tradities van minderheidsgroepen in Nederland een dergelijke rol kan hebben. Motzki geeft in zijn artikel voornamelijk de voorkeur aan een beschrijving van de imam waarbij de nadruk ligt op een verschuiving van zijn rol in Nederland van overwegend religieus leider naar geestelijk begeleider in sociaal-maatschappelijke kwesties.

Ook hadden de auteurs wellicht meer stelling kunnen nemen op navolgende aandachtspunten, die betrekking hebben op de historische veranderingen in de normatieve of levensbeschouwelijke context en inhoud van raad c.q. pastoraat of geestelijke verzorging in Nederland. Het eerste punt gaat over het vraagstuk van secularisering, het tweede over het vraagstuk van globalisering in relatie tot raad.

In *Raad in religies* worden weinig vraagtekens gezet bij een verschijnsel als secularisatie en haar implicaties voor raadspraktijken. Van Dijk lijkt in zijn bijdrage te veronderstellen dat er (a) sprake is van secularisatie waar hij het heeft over de afnemende betekenis van religie (= gewijde gezagsdragers als bemiddelaars tussen individu en God) en de historische organisatie in kerken. En dat (b) juist deze opvatting van secularisatie een belangrijke bijdrage heeft geleverd aan de inhoud van geestelijke verzorging als een zakelijke en professionele deskundigheid in plaats van een sacrosanct ambt. De lezer blijft echter tevergeefs wachten op een onderbouwing van deze veronderstelling en haar implicaties voor hedendaagse raadspraktijken. Hierdoor wordt

aan een historische analyse, waarin relevante theorieën over secularisatie worden gewogen, welhaast automatisch voorbijgelopen. Kern van een historische analyse zou met name de vraag kunnen zijn wat veranderingen in het religieus besef hebben gedaan met de context en inhoud van geïnstitutionaliseerde raadspraktijken of geestelijke verzorging. Alternatieve visies op secularisatie kunnen in verband met deze vraag in zo'n analyse op hun merites worden beoordeeld. Om twee belangrijke alternatieven voor de secularisatiethese te noemen:

1) Men had met evenveel recht kunnen betogen dat religie in zijn traditionele vorm (sacrosanct ambt en kerk) weliswaar afbrokkelt, maar dat dit niet hoeft te betekenen dat daarmee het religieus besef is verdwenen; dit besef is meer geïndividualiseerd, diffuus en onzichtbaar verankerd in de privésfeer (*invisible religion*). Het individu selecteert vragen en antwoorden rond persoonlijke thema's van zingeving als lijden, dood en ziekte uit een breed palet van religieuze en levensbeschouwelijke tradities. Zo opgevat zou er dus geen sprake zijn van secularisatie. Niet alleen is vanuit deze visie gedachtenvorming mogelijk over de wenselijkheid van een algemene of categoriale vorm van de geestelijke zorg, ook geeft deze visie ruimte aan gedachten over impliciet humanisme als referentiekader voor geestelijke verzorging.

2) Men kan ook de voorkeur geven aan een benadering waarin globalisering in plaats van secularisering centraal staat. Globalisering houdt in dat de politiek-economische, informatie- en culturele systemen van landen steeds meer onderling afhankelijk worden door de

schaal waarop problemen zich voordoen. In dit verband valt het toekomstbeeld te schetsen van een 'global ethic of conduct and belief'. Dit zou kunnen betekenen dat waarden en normen -ook in religieus handelen- steeds meer universeel van aard worden. Zou dit kunnen betekenen dat religies als islam en hindoeïsme onderling steeds meer op elkaar gaan lijken? (Op globaal niveau is er dan geen sprake van secularisatie). Deze speculatie maakt de vraag naar de uitwisselbaarheid van religieuze en eventueel humanistische raadgevers actueel. Praktisch gezien geeft deze verkennende studie evenwel aanzetten tot een beschouwing over professionalisering van het beroep die moeiteloos als agenda kunnen dienen voor toekomstige vervolgstudies of congressen. Brandpunt van aandacht kan daarbij de vraag zijn naar de positie en organisatie van islamitische en hindoestaanse (naast katholieke, protestantse en humanistische) geestelijke verzorging binnen zorginstellingen, leger en gevangenis. Wagten-donk neemt in zijn artikel het meest duidelijk stelling, waar hij verkondigt dat het zaak is dat de imam op het terrein van de geprofessionaliseerde geestelijke zorg een rol gaat spelen, ongeacht al of niet bestaande tradities. Ook pleit hij voor een structurele oplossing voor lacunes in het aanbod van islamitische geestelijke zorg binnen sectoren als gezondheidszorg en gevangeniswezen. Een organisatie van dit aanbod in de hoedanigheid van een algemene c.q. geïntegreerde geestelijke verzorging (uitwisselbaarheid van imam, pandit en pastor) noemt hij een theoretische oplossing die naar zijn, maar ook mijn mening, bijzonder interessant zou

zijn. Een voordeel is de verbreding van het begrip geestelijke verzorging welke hierdoor mogelijk wordt gemaakt. De humanistische ambtsdragers krijgen hierdoor in ieder geval meer lucht. Een ander voordeel is dat volgens Wagten-donk de imam als geestelijk begeleider -gezien zijn nieuwe raadgevende naast zijn traditioneel-religieuze functie- in deze conceptie past.

Van Dijk daarentegen noemt de ontwikkeling van geestelijke verzorging in de richting van een beroepsgroep die bestaat uit professionals met bovenal een communicatieve en een - in levensbeschouwelijk en religieus opzicht- 'neutrale' deskundigheid paradoxaal (onwenselijk?). Zijns inziens zou een dergelijke neutraliteit de invloed van culturele en religieuze verschillen op gedrag van mensen (waaronder raadspreekpraktijken) onderschatten.

Ina van Zanten

Marjolein Gelauff, *Op basis van betrokkenheid: Algemeen maatschappelijk werk en ethiek van zorg*. SWP, Utrecht, 1995. ISBN 90-6665-183-0. 112 pagina's. f 26,50.

Vanuit een jarenlange ervaring met en een grondige kennis van de praktijk van het algemeen maatschappelijk werk (AMW) heeft Marjolein Gelauff een sympathiek boek geschreven. In een vlotte, persoonlijke stijl doet ze verslag van een recent door haar verricht onderzoek naar de morele dilemma's die kunnen ontstaan bij professionele werkers in AMW-instellingen, die een spanning ervaren tussen enerzijds de opdracht van het management en

anderzijds het appèl van de cliënt in de spreekkamer.

Het boek is niet alleen boeiend voor degenen die in het AMW werkzaam zijn, maar zeker ook voor andere professionals in de zorgsector die zoeken naar een juiste verhouding tussen deskundigheid en betrokkenheid, naar een goed evenwicht tussen functioneel, taakgericht handelen, ingebed in de strategische positie van de instelling, en persoonlijke betrokkenheid bij het wel en wee van de mensen met en voor wie gewerkt wordt.

Gelauff, vorig jaar afgestudeerd aan de Universiteit voor Humanistiek, op het thema 'Ethiek van zorg', voelt zich sterk betrokken bij maatschappelijk werkers en hun werk, wat ze in dit boek niet onder stoelen of banken steekt. Vanuit die betrokkenheid maakt ze zich zorgen over ontwikkelingen die ze in de praktijk van deze werksoort signaleert en die naar haar zeggen te maken hebben met "een transformatie van het beroep maatschappelijk werker naar een functionele invulling van de professie." (p.24 vv).

Strategisch gezien is de positie van het AMW kwetsbaar, afhankelijk van subsidiëring door een terugtrekkende overheid, gehandicapt door een zwak ontwikkelde beroepsidentiteit, maar tegelijkertijd onderdeel van de 'eerstelijns zorg', als laatste vangnet waar cliënten met alle mogelijke vragen in eerste instantie terecht moeten kunnen. Het AMW heeft als primaire taak "de burgers in haar werkgebied te beschermen tegen afhankelijkheid van specifieke anderen en steun te verlenen om zich staande te houden in de samenleving, zodanig dat er ruimte voor hen ontstaat om zich te richten op de

kwaliteit van hun leven." (p. 18). Aan deze vage en nogal onprofessionele taakformulering wordt door Gelauff de voorkeur gegeven boven de door haar als te functioneel ervaren doelstelling: "hulpverlening aan mensen met psychosociale problemen door het voorkomen of draaglijk maken van verlies van controle op eigen levensomstandigheden of het herstel van controle." (p. 16). Ook wordt aan het AMW een signaalfunctie toegedacht: "op grond van de informatie die zij vanuit de samenleving krijgt, aan de overheid signaleren waar de kwetsbaarheid van burgers en structurele risico's van uitbuiting toenemen." (p. 18).

Gelauff constateerde in de praktijk van het maatschappelijk werk spanningen in de communicatie tussen managers en uitvoerende werkers, waar beiden last van hebben. Zij vroeg zich af of die spanningen vertaald zouden kunnen worden in termen van verschillen tussen ethiek van recht en ethiek van zorg, en of daarmee nieuwe ingangen voor die communicatie in het vizier zouden kunnen komen. Dat werd de probleemstelling voor haar onderzoek. Toen uit een eerste gespreksronde met een beperkt aantal werkers (4 managers en 3 uitvoerende maatschappelijk werkers) bleek dat de hypothese – er is een kloof in de communicatie tussen managers en werkers – niet klopte, besloot ze "een wending in het onderzoek te geven in de richting van actie-onderzoek" (p. 13). Uit de gevoerde gesprekken had ze de indruk gekregen dat de kloof die zij zocht in de communicatie tussen management en uitvoerend werk in de werkelijkheid een kloof is in de maatschappelijk

werker zelf: "Soms denk ik echt dat maatschappelijk werkers een beetje schizofreen moeten worden van aan de ene kant de eisen van het management en aan de andere kant het appèl van de cliënt." (p. 24). De eisen van het management worden geïnterpreteerd als de vraag om vooral doelgericht en efficiënt te werken. Het appèl van de cliënt wordt geduid als "behoefte aan erkenning van zijn bijzonderheid" (p. 44). Gesteld wordt dat er in de praktijk van het AMW een spanning is tussen professionele doelgerichte interventies en de behoeften van de cliënten "om gezien te worden in je menselijke waardigheid". "Daarmee wordt de werkelijkheid van zowel cliënt als werker geweld aangedaan", en "onder druk van de strategische ontwikkelingen lijkt het erop dat de werkers hun eigen opvattingen loslaten." (p. 44, 57).

Dat wordt vervolgens de nieuwe werkhypothese: door de verschuiving in het beroep maatschappelijk werker naar een meer functionele invulling wordt een kloof in de werker zelf zichtbaar. Wat Gelauff vooral bezighoudt is "de manier waarop maatschappelijk werkers zichzelf en hun cliënt in de steek dreigen te laten door zich te identificeren met strategieën van de organisatie, die gericht zijn op economisch overleven en die zich geen rekenschap geven tegen welke prijs dat overleven nu gebeurt." (p. 42).

Deze nogal forse interpretatie van de discrepantie tussen functioneel handelen en de veronderstelde identificatie met de aan de cliënt toegedichte primaire behoeften, probeert Gelauff in een tweede serie interviews met haar zeven respondenten onderbouwd te krijgen.

Zij volgt daarbij een opmerkelijke methode, door Harry Kunneman in het voorwoord welwillend 'diepte-interviews' genoemd, door haar zelf aangeduid als 'kwalitatief actie-onderzoek'. Zij formuleert haar eigen visie op de professionaliteit van maatschappelijk werkers in termen van ethiek van zorg (waarbij de theorie van Joan Tronto dankbaar benut wordt), en legt deze opvatting (in de vorm van een 'manifest') aan haar gesprekspartners voor. Zij vermoedt namelijk dat de werkers naar buiten toe weliswaar een functionele professionaliteit laten zien, maar dat zij er voor zichzelf eigenlijk (ook nog?) andere opvattingen over professionaliteit op na houden.

Bij de respondenten wordt nagegaan of zij met Gelauffs opvattingen over professionaliteit kunnen instemmen. Uit de verslagen blijkt dit niet altijd het geval, ondanks een nogal confronterende werkwijze van de interviewster. Bij een aanvechtbare formulering als "de kern van professionaliteit bestaat uit de hier-en-nu-relatie die de werker bewust met de cliënt aangaat, waarin werker en cliënt gelijkwaardig zijn en afhankelijk van elkaar" (p. 108) worden door verschillende geïnterviewden vraagtekens gezet: er bestaan natuurlijk wel degelijk verschillen tussen de cliënt en de hulpverlener. Verschillen in positie, rol en status. En wederzijdse afhankelijkheid is in dit verband in mijn ogen een misleidende term. Respectvol omgaan met afhankelijkheid en verschillen is dan de professionele opgave.

Ook blijkt uit de gesprekken dat zowel de maatschappelijk werkers als de managers ervan uitgaan dat betrokkenheid en functionaliteit met elkaar

gecombineerd kunnen en moeten worden. Zij nemen daarmee afstand van de gesuggereerde tegenstelling tussen de opdracht van de instelling en het appél van de cliënt. De instelling verwacht van de werkers professioneel handelen, inclusief de daarbij passende betrokkenheid, en de cliënt verwacht daadwerkelijke hulp, die functioneel is. Wat Joan Tronto aanduidt als *competence*: gekwalificeerd-zijn, als één van de ethische vaardigheden vereist in een zorgrelatie (naast *attentiveness*, *responsibility* en *responsiveness*), houdt inderdaad meer in dan vakbekwaamheid. Ook competent zijn als mens in de relatie tot de zorgvrager behoort tot het ter zake kundig zijn. Professionaliteit staat of valt met persoonlijke kwaliteiten, zo kan een op zorg-ethiek geïnspireerde opvatting over professionaliteit ons leren. Van de andere kant vraagt Tronto's zorg-ethiek niet van professionals om functionele doelgerichtheid of efficiënt werken louter te gaan zien als een schrikbeeld, als een bedreiging voor betrokkenheid in de relatie tot de cliënt. Betrokkenheid bij het wel en wee van de cliënt blijkt bij de geïnterviewde professionals vanzelfsprekend de basis van het werk te zijn. Maar natuurlijk moet er ook competent gehandeld worden en is er een professionele verantwoordelijkheid dat er iets gebeurt voor de cliënt. Het pleit voor Gelauff, dat zij bereid is op dit punt haar eerdere standpunt te nuanceren. Na haar tweede gespreksronde stelt ze terecht met nadruk vast "dat betrokkenheid niet in strijd is met deskundigheid en dat effectief kunnen handelen als dat nodig is zeker tot de verantwoordelijkheid van de professionele werker moet worden gerekend." (p. 78).

Met deze aanscherping van haar eigen visie op de huidige situatie van het AMW is eigenlijk haar zoektocht voltooid. Maar er volgt nog een interessant hoofdstuk met een beschrijving van verschillende ethische perspectieven (als 'achtergrondkader') en een meer beschouwend hoofdstuk over 'de transformatie van waarden', waarin op verrassende wijze relaties gelegd worden tussen de waarde van betrokkenheid en waarden als rechtvaardigheid, maakbaarheid en zorgzaamheid.

In het slothoofdstuk zet Gelauff haar bevindingen nog eens op een rij om daar haar aanbevelingen aan maatschappelijk werkers, managers en de overheid aan toe te voegen. Helaas vertoont dit hoofdstuk sporen van haastwerk, in de vorm van minder zorgvuldige formuleringen en – wat erger is – door aan haar onderzoek conclusies te verbinden die niet gebaseerd zijn op hetgeen onderzocht is. Ook de aanbevelingen lijken me meer aan te sluiten bij de oorspronkelijke vooronderstellingen (of zijn het vooroordelen?) van de schrijfster dan op de bevindingen van de onderzoekster. Vooral hier wrekt zich, dat Gelauff humanistiek heeft opgevat als een legitimatie "om op basis van argumenten de waarde van mijn standpunt voor mijn respondenten zichtbaar te maken en het verkregen onderzoeksmateriaal zodanig te presenteren dat de respondenten als het ware gemobiliseerd worden." (p. 13). Ik heb er moeite mee, dat humanistiek hier gebruikt wordt als een dekmantel voor een wat drammerige en gelijkhebbende manier van veldonderzoek, waarbij niet alleen de geïnterviewden worden

gemanipuleerd, maar ook de conclusies en aanbevelingen wel erg worden opge-rekt. Wie bij drie instellingen voor AMW met in totaal 7 mensen een paar gesprekken voert, en daarbij eigen opvattingen dominant inbrengt, begeeft zich op glad en vooral dun ijs als er aanbevelingen mee verbonden worden die voor het hele veld ("naar de volle breedte van de werkvelden van zorg en welzijn", p. 100) pretenderen aan te geven wat er nu zou moeten gebeuren.

In een tweede druk, die ik het boekje van harte toewens, zou wat mij betreft dit slothoofdstuk herschreven moeten worden. En misschien kunnen dan tegelijk de wel erg talrijke taal- of zetfouten – ik telde er 66 in een boekje van net 100 bladzijden – gecorrigeerd worden.

Jan van Eupen

Jos van der Lans, *De onzichtbare samenleving: Beschouwingen over publiek moraal*. NIZW, Utrecht, 1995. ISBN 90-5050-339-X. 139 pagina's. f 34,50.

Jos van der Lans heeft een verfrissend boek geschreven. *De onzichtbare samenleving* bevat 10 essays over zorg, de verzorgingsstaat, over professionele hulpverlening, maar vooral over de plaats van de moraal daarin en in andere sectoren van de samenleving. Over die moraal wordt de laatste tijd veel geschreven, en meestal in mineurstemming. De mineurethiek en de doomsociologie klagen steen en been over de verdwijning van de moraal, over normverval, over de zelfgenoegzaamheid van de moderne burger, die zich niets meer gelegen laat

liggen aan anderen. In dit sombere koor zingt dan ook het post-modernisme van harte mee met het lied over individualisering, fragmentatie, versnippering, de 'onfundeerbaarheid' van morele opvattingen en de verdwijning van de 'Grote Verhalen'. Voeg daaraan toe de geluiden over de duistere kanten van de technologische vooruitgang, over toenemende criminaliteit en milieuvervuiling, en er is alle reden om alle hoop maar op te geven. Ook al bevatten deze opvattingen en geluiden veel waars, het is jammer dat men bij lezing of verneming ervan vaak een moedeloos gevoel krijgt en niet meer weet hoe uit het proces van teloorgang te ontsnappen.

Van der Lans wil de werkelijkheid van vandaag anders benaderen. Hij weet in zijn essays steeds net een element op te voeren, waardoor het beeld dat men van een verschijnsel of situatie heeft, wezenlijk verandert. Een concreet voorbeeld biedt zijn essay over de culturele betekenis van de telefoon. Naast het beeld van de op zich zelf terug geworpen, atomistisch opererende burger, die niet meer geworteld is in zijn directe woonomgeving, plaatst Van der Lans de mens die zoekt naar verbondenheid, en die die verbondenheid ook vorm weet te geven via de telefoon. Iedere Nederlander voert gemiddeld duizend gesprekken per jaar. En, hoeveel gesprekken gaan er niet over zorg of liefde? Hoeveel keer wordt niet iemand door zo'n gesprek gesteund? Is zo'n telefoontje met een verre vriend of vriendin van minder belang dan het drinken van een kop koffie aan de keukentafel van de buurvrouw? Velen, zo vervolgt Van der Lans, zien inderdaad telefonische contacten als een

verarming. Maar dit zou kunnen betekenen dat men de hedendaagse realiteit beziet met nostalgische beelden. Van der Lans nodigt de lezer uit met een andere bril naar die werkelijkheid te kijken.

Dit is ook één van de boodschappen van het boek: Feiten zijn geen feiten. Feiten kunnen een andere taal spreken naargelang de bril die men op zet. Wie bereid is zijn of haar oude bril af te zetten en een nieuwe op te zetten, ziet andere verschijnselen. Getooid met een oude bril kan men wijzen op de afnemende politieke betrokkenheid van de burger. Politieke partijen hebben de grootste moeite mensen te motiveren, en het aantal niet-kiezers neemt toe. Met die oude bril heeft men echter geen oog voor nieuwe vormen van politieke betrokkenheid: deelname aan verenigingen, lidmaatschap van Amnesty International, Natuurmonumenten of Greenpeace (die een steeds groeiend aantal leden hebben), activiteiten in actiegroepen in buurten.

Van der Lans nodigt de lezer uit ook met een ander bril naar de hulpverlening te kijken. Wij hechten aan onafhankelijkheid en autonomie, nog bewust van een verleden waarin kerken of professionele organisaties charitatieve en paternalistische hulpverlening verzorgden. En wij zijn geneigd ons ten opzichte van cliënten terughoudend op te stellen, gevoed door het inzicht, ons onder andere door Achterhuis en Foucault geschonken, dat het zorgaanbod de vraag oproept en dat zorgverlening disciplinerend en normaliserend kan werken. Zelfbeschikking en privacy van de cliënt zijn heilig, al bij het aangaan van het hulpverleningscontact. De cliënt dient gemotiveerd om hulp

te vragen. Maar, zo vraagt Van der Lans, is die autonome, zelfbeschikkende burger inderdaad, de cliënt waarmee professionals te maken hebben? Is het niet juist zo dat die cliënt een mens is wiens op-zich-zelf-staan een probleem is geworden? En, moeten we die mens die zich niet meer gedragen voelt of die zich niet meer vast kan houden aan anderen, confronteren met zijn of haar recht op privacy en zelfbeschikking? Is hij of zij daar mee geholpen? Of, moeten we ons misschien toch meer met die cliënt 'bemoeien'? Mensen, zo stelt Van der Lans, worden individuen tegen het decor van een sociale omgeving. In relaties met anderen kunnen mensen hun identiteit ontwikkelen. Individualiteit kan pas ontstaan en zich ontwikkelen in verbindingen met anderen. Mensen die op grond van wat voor reden ook worden uitgesloten, hebben geen verbinding meer en wankelen. Dan ligt hier een taak voor de professionals. Zij dienen uitsluiting tegen te gaan, dus 'bemoeizorg' te bieden. Dat is niet de bemoeizucht van de hulpverleners uit het verleden. Maar het is ook niet die terughoudende hulpverlening van het heden. Bemoeizorg, *compassionate interference*, wil gestalte geven aan het uitgangspunt dat niemand aan zijn of haar lot mag worden overgelaten. Dat betekent voor de professional actief uitnodigen, contact aangaan, nog eens bellen of schrijven, kortom bemoeien. Ook de overheid heeft hier een taak, te weten: op politiek niveau uitsluiting van mensen tegengaan. Niemand mag buiten de boot vallen. Daartoe dient de overheid mechanismen van insluiting en integratie aan te zetten en in gang te houden. De overheid dreigt echter die

taak te verwaarlozen, volgens Van der Lans. De overheid heeft zich voorgenomen terug te treden. Maar de regelgeving van deregulering, decentralisering, en privatisering, die dit proces van een terugtrekkende overheid begeleidt, ligt er niet om. De overheid is daardoor nog steeds en intensief aanwezig, maar in de vorm van georganiseerde afwezigheid. De overheid als hoeder van het publiek belang is afwezig. Veel bestuurders verwijten de burger dat hij of zij calculerend is geworden en een gebrek aan burgerzin vertoont. Van der Lans is van mening dat de overheid eerder gebrek aan overheidszin kan worden verweten, als -om een enkel voorbeeld te noemen- de overheid de tourniquet bij de metro weghaalt, als er geen conducteurs meer op de tram zitten en de politieagenten achter hun computer hun rapporten schrijven en de inbraakstatistieken bijhouden.

Het is niet mogelijk alle thema's die Van der Lans bespreekt de revue te laten passeren. Gemeenschappelijk aan die besprekingen is evenwel dat de thema's bij Van der Lans net even in een ander licht verschijnen. Daardoor ontstaat de mogelijkheid los te komen van de vanzelfsprekendheden die aan die thema's kleven, en komt er weer ruimte voor debat. Als Van der Lans zich bijvoorbeeld verzet tegen de opvatting dat de overheid te nadrukkelijk aanwezig was en nu moet terugtreden, en in plaats daarvan aanvoert dat de overheid op een verkeerde manier aanwezig was en is, en dat die op een andere wijze meer aanwezig zo moeten zijn, dan ontstaat er weer een gevoel van ruimte.

Een zelfde gevoel van ruimte ontstaat als de schrijver (zonder de waarde van

autonomie geheel te ontkennen) zich afvraagt of de professional zich door het beginsel van autonomie misschien heeft laten verleiden zich te terughoudend op te stellen, en of die professional niet meer bemoeizorg zou moeten geven. De cliënt kan toch altijd neen zeggen tegen die bemoeizorg? Maar het betoog van Van der Lans roept natuurlijk ook vragen op. Zo is er de vraag hoe de overheid in concreto gestalte kan geven aan de taak die zij bij Van der Lans heeft. De overheid verwijten dat ze geen overheidszin heeft is misschien even gemakkelijk als de burger verwijten dat hij of zij gebrek aan burgerzin vertoont. Een andere vraag is hoe professionals gestalte moeten geven aan bemoeizorg zonder in verregaand paternalisme te vervallen. Maar deze en andere vragen verminderen niet de waarde van de *andere blik* die Van der Lans ons gunt op de thema's die hij bespreekt.

Voor humanistici is het boek daarom interessant omdat Van der Lans duidelijk verlangt naar een menselijke en menswaardige samenleving. Die betrokkenheid op menselijkheid blijkt ook uit de ontroerende wijze waarop Van der Lans zijn overleden vader een plaats geeft in het boek.

Rob Buitenweg

Monique Stavenuiter, Karin Bijsterveld & Saskia Jansens (red.), *Lange levens, stille getuigen. Oudere vrouwen in het verleden*, Walburgpers, Zutphen 1995. ISBN 90-6011-949-5. f 34,50.

De bundel *Lange levens, stille getuigen*, deel 9 uit de reeks Tipje van de sluier

(een initiatief van de Vereniging van Vrouwengeschiedenis) doet op alleraardigste wijze verslag van historisch onderzoek naar beelden en zelfbeelden van oudere vrouwen. Door gebruik van ego-documenten en *oral history* klinkt door hoe vrouwen in het verleden zelf antwoord gaven op vragen als: Wat betekent het om oud te zijn? Wanneer voel je je oud? Hoe kijkt de omgeving naar je als je oud bent? Dit levert een genuanceerd historisch beeld op van het leven van oudere vrouwen, dat bestaande clichés doorbreekt: hemelhoog geprezen als wijze vrouwen, lieve oma's of juist ten diepste verguisd als oude vrijsters, wellustige besjes, heksen of handlangsters van de duivel, bezeten met magische kracht.

Er komt een beeld en zelfbeeld naar voren dat nauw verbonden blijkt met de maatschappelijke status en de economische omstandigheden. Duidelijk wordt dat oudere vrouwen ook nu nog te kampen hebben met een schrijnend gebrek aan inzicht in factoren die hun levenskijk en levenshouding mede bepalen. Met het onnodige existentieel leed dat daaruit volgt, moeten vrouwen zelf zien af te rekenen. De auteurs benadrukken het belang van vrouwen-netwerken in familie en met vriendinnen. Door zo'n netwerk kon men zich makkelijker handhaven in de reeds verworven maatschappelijke posities en een positief zelfbeeld behouden. De ouderdom kon daardoor met meer gemak en waardigheid aanvaard worden. En volgens mij laat het gepresenteerde materiaal ook een andere kant zien: zo'n netwerk was mede nodig wegens het gebrek aan burgerrechten en een zelfstandig economisch leven. Daarmee benadrukt het de afhankelijk-

heid en de inperking van het leven van oudere vrouwen.

De bundel bestaat uit drie delen: beeld, zelfbeeld en spiegelbeeld.

Deel I, 'Beeld', gaat in op maatschappelijke vooroordelen en stereotypen over vrouwen. Hilde Pack onderzoekt het toneelstuk *Moorkens vel*, uit de 16e eeuw, dat gaat over de strijd tussen de echtgenoot en de moeder van een pasgehuwde dochter. De toneelschrijver schilderde de moeder af als oud, lelijk, dominant en wellustig. Zij werd in een kwaad daglicht gesteld omdat ze haar dochter te veel zou beïnvloeden. Dochters werden in het toneelstuk opgeroepen om zich van hun moeders los te maken en hun echtgenoot te gehoorzamen.

Pack signaleert dat al in toneelstukken uit de klassieke oudheid oudere vrouwen werden beschreven als rimpelig, tandeloos, te mager of te dik, onappetijtelijk en voormalig hoer. Hun leeftijd werd vaak schromelijk overdreven. Aan de levenservaring van oudere vrouwen werd vaak negatieve kwaliteit toegekend. Met name de vrouwen die hun eigen inzichten niet zonder slag of stoot wilden prijs geven, moesten het ontgelden. De kracht die vrouwen ontleenden aan elkaars nabij-zijn: de moeder-dochterrelatie, het vriendinnen-netwerk werd in het huwelijk door de echtgenoot als bedreigend ervaren en gaf aanleiding tot jaloezie en machtsstrijd.

Klaziena Horstman onderzocht het vrouwbeeld in reclameteksten van Nederlandse Levensverzekeringsschappijen tussen 1880 en 1920. Deze geven een verrassend positief beeld van

oudere vrouwen. Men sprak vrouwen toe in de vocabulaire van de eerste feministische beweging als zelfstandige, onafhankelijke en voor zichzelf zorgende vrouwen.

Verstandige vrouwen werden geacht voorzorgsmaatregelen te nemen zodat ze hun oude dag financieel onafhankelijk zouden kunnen doorbrengen.

Onverstandig, te teerhartig en bijgelovig waren die vrouwen die hun man beletten een verzekering af te sluiten omdat hij daarmee het lot zou tarten en spoedig zou overlijden. Vrouwen die niet bereid waren op hun huishoudgeld in te leveren door de steeds terugkerende premiebetaling werden afgeschilderd als kortzichtig en niet in staat verstandig over het leven te denken. Mannen werden opgeroepen om hun echtgenotes na hun dood niet financieel onverzorgd achter te laten en als dom betiteld als ze hun vrouw geen ontwikkelingskansen boden en ze alleen lieten tobben met etenspot en kleding. De reclames voor het afsluiten van een levensverzekering speelden in op een behoefte aan autonomie en zelfstandigheid en financiële onafhankelijkheid van vrouwen op de oude dag.

Uit deel II, 'Zelfbeeld', noem ik het artikel van Peri Tremo over de beleving van innerlijke kracht en uiterlijke schoonheid bij Noord-Amerikaanse vrouwen in de periode 1785 tot 1835, na de onafhankelijkheidsstrijd. Deze vrouwen koppelden hun beleving van oud zijn niet aan leeftijd, zoals de huidige Amerikaanse vrouwen, die zichzelf al als 30 jarigen 'op hun retour' vinden. De ouderdomsbeleving viel meer samen met de levensloop van hun echtgenoot. Aan zijn bestaan ontleen-

den zij maatschappelijke status en een financieel geregeld leven. Na zijn dood ervaarde men zich, ongeacht de leeftijd, als oud.

De dood had overigens een vaste plaats in hun leven en vormde onderdeel van hun levenskijk. Als weduwe voelden deze vrouwen zich de spil van familie en relatienetwerk. Uit brieven en andere documenten blijkt dat vrouwen de ouderdom opvatten als een uitdaging om de opgedane levenservaringen te verwerken tot wijsheid, waarmee men de jongere generatie kon ondersteunen.

Rond 1850 veranderde hun positie door de toenemende industrialisatie en scheiding tussen privé- en werk. Door de commercialisering werd in reclames jeugdigheid en schoonheid steeds meer benadrukt. Innerlijke wijsheid moest het af leggen tegen uiterlijke schoonheid. Oudere vrouwen bleven zichzelf wel als 'spirituele wachters' en hoedsters van waarden ervaren, maar het nut daarvan klonk niet door in het openbare leven.

Begin 20e eeuw zakten het zelfbeeld van oudere vrouwen tot een historisch dieptepunt. In de publieke sfeer werden ze hevig gediscrimineerd. Waar jongere vrouwen hun kansen grepen, die mede geboden werden door de invloed van de feministische beweging, bleef de maatschappelijke status en het beeld van oudere vrouwen beneden alle peil. Tremo stelt dat feministen uit de jaren '70 nu de ouder wordende generatie vormen die vanuit hun feministische levenskijk tegen nog bestaande vooroordelen en achterstellingen aanlopen en daartegen fulmineren. Deze invloed leidt tot een 'stille revolutie' onder Amerikaanse vrouwen die zo

langzamerhand een machtige belangengroep vormen. Over 30 jaar zal 18% van de Amerikaanse bevolking 65 jaar en ouder zijn, waarvan de meerderheid vrouwen.

Deel III, 'Spiegelbeeld', bevat onder andere het verslag van een onderzoek van de Indiase antropoloog Chowdury. In 1988 onderzocht hij het leven van de bewoners in een Amsterdams Verzorgingshuis. 78% van hen was vrouw. Chowdury's onderzoek laat zien dat vrouwen in de openbare ruimtes van het huis, zoals de recreatiezaal, de koffiekamer en het activiteitscentrum een andere persoonlijkheid tonen dan in hun privéruimte. Uit hun levensverhaal blijkt dat velen van kindsaf aan geen privéruimte hebben gekend. Men sliep vaak met z'n twaalf in een kleine woning. Na het huwelijk trok men in een nette arbeiderswoning, gericht op een geregeld en gezellig gezinsleven. Bezoek werd ontvangen in de huiskamer. De slaapkamer – zo meent Chowdury – was de enige privéruimte waar men zich kon terugtrekken. Nadat de kinderen de deur uit waren en manlief overleden, beschikte men voor het eerst zelfstandig over een zowel voor bezoek toegankelijke ruimte als een privéruimte.

Chowdury stelt dat vrouwen deze verworvenheid in verzorgingshuizen niet prijs geven. Men hanteert strikte normen over openbare en privéruimtes: In de recreatiezaal, het activiteitscentrum en de koffiekamer heerst een gezelligheidsideologie: daar ga je heen met een keurig kapsel, bloemetjesjurk, flirt je met de verzorgers, klaag je tegen anderen over het verschrikkelijke eten uit de keuken en de hoge prijzen in de

supermarkt. Klagen over ziekte, ouderdom, eenzaamheid is daar ongepast. De eigen kamer, tevens slaapkamer, is privé-domein. Hier wil men vrij zijn. Voor kinderen en verzorgers is deze ruimte wel toegankelijk. Zij krijgen ongelimiteerd toegang, en worden daar geconfronteerd met de existentiële eenzaamheid, verpakt in zorgen en klachten. Voor bewoonsters uit het huis is deze privéruimte taboe: vrouwen zijn bang voor het verlies van vrijheid. De medebewoonsters respecteren dit, ook al omdat men niet graag geconfronteerd wordt met de zich steeds herhalende verhalen over eenzaamheid, isolement, ziekte en ouderdom. Deze versterken de eigen onmacht. Zelfs als de gezondheid van de vrouw zo achteruit gaat dat zij de openbare ruimtes niet meer bezoeken kan, blijft bezoek in de privéruimte achterwege. Vrouwen- of vriendinnen-netwerken bieden geen steun. Hier geldt de wet: ieder voor zich.

Lange levens, stille getuigen is een bundel onderzoeksverslagen die voldoet aan haar doelstelling: een breder publiek bekend maken met historisch onderzoek. De bundel is het aanschaffen waard, met name voor vrouwen, verzorgers, hulpverleners en geestelijk raadslieden. Het boek is goed leesbaar, prachtig geïllustreerd en werpt licht op een in de geschiedschrijving vergeten onderwerp: de lange levens van oudere vrouwen.

Ina Brouwer