UITLEENBAAK

2 december 1997
jaargang 7

Praktische Humanistiek

kwartaaltijdschrift

De formelen en de substantiëlen - *tussen professionele verantwoordelijkheid en professionele onverschilligheid*

Een humanistische visie op academische vorming

Thema - *verdriet en troost in het humanistisch raadswerk*

Narrativiteit in het socratisch gesprek

PRAKTISCHE HUMANISTIEK

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

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

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

Gerefereerde bijdragen zijn in de inhoudsopgave aangegeven met een *

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

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

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

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

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

Ontwerp en omslag: WAT-ontwerpers [Utrecht]
© Uitgeverij SWP, 1997, alle rechten voorbehouden
ISSN 0926-5228

Nederlands uitgeversverbond
Groep vaktijdschriften

UITLEENBAAR

INHOUD

2 **Redactioneel**

4 **De formelen en de substantiëlen** *
Hoe in geestelijk werk en pastoraat inhouden worden aangeboden
• *Andries Baart*

19 **Kansen en mogelijkheden van een kleine universiteit in een groot onderwijsbestel**
Een humanistische visie op academische vorming • *Henk Manschot*

27 **Denken met anderen.** Narrativiteit in het socratisch gesprek
• *Joachim Duyndam*

34 **Verdriet en troost.** Enkele gedachten naar aanleiding van een raadsliedenconferentie • *Brecht Molenaar*

38 **Het belang en eigenbelang van de raadsman bij rampen**
• *Frits van der Kolk*

43 **Verdriet en troost in de praktijk van de humanistisch geestelijke verzorging op de Intensive Care en de EHBO**
• *Ben van Remmerden*

49 **Reflecties over verdriet en troost in het humanistisch geestelijk werk**
• *Jan Hein Mooren*

56 **Recensies**

62 **Signalementen**
• *Ellen Grootoonk*

Richtlijnen voor auteurs

UVH
UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK
BIBLIOTHEEK
Postbus 797 3500 AT Utrecht
Tel: (030) 239 01 99

REDACTIONEEL

De artikelen in dit nummer kunnen worden ondergebracht in drie rubrieken: de theorie van het geestelijk werk, humanistieke vorming binnen het universitaire onderwijs en aandacht voor verdriet en troost in het humanistisch geestelijk werk.
Het artikel 'De formelen en de substantiëlen' van *Andries Baart* is een bewerking van een inleiding gehouden tijdens een symposium rond het boek *Door eenvoud verbonden* (onder redactie van Ton Jorna), dat is verschenen ter gelegenheid van het afscheid van Elly Hoogeveen van de Universiteit voor Humanistiek. Het gaat hier om aanzienlijk meer dan om een besprekingsartikel; het gaat om de theorie van het geestelijk raadswerk en het pastoraat. Tussen beide wordt geen scherp onderscheid gemaakt; de levensbeschouwelijke verschillen zijn volgens de auteur minder relevant. Het artikel opent met de constatering dat er een discrepantie bestaat tussen de geclaimde eenvoud en de hooggestemde taal die volgt in theoretiserende zelfuitleg over het geestelijke, het diepere, het vitale verlangen en dergelijke. Dienaangaande wordt een vijftal spanningen aangegeven, uitmondend in een gemeenschappelijke noemer; de aansluiting bij het zelf van de ander. Vervolgens wordt ingegaan op de opgave van het raadswerk; het schipperen tussen professionele verantwoordelijkheid en professionele onverschilligheid. Een tussenweg kan een uitweg zijn en daarvoor worden vijf strategieën aangeboden. Geleidelijk aan wordt het onderscheid tussen formelen en substantiëlen in kaart gebracht. De stelling hierbij is: 'zelfs waar raadslieden en pastores hun terughoudendheid radicaliseren en tot het maximum van het formele doorvoeren, oefenen ze inhoudelijk invloed uit en drukken ze met kracht een inhoudelijk bepaalde definitie op hun relaties.'

De bijdrage van *Henk Manschot* betreft de door hem gehouden inleiding ter gelegenheid van de opening van het academisch jaar 1997-1998 van de Universiteit voor Humanistiek. Manschot presenteert een humanistische visie op academische vorming, praktische humanistiek dus. Het gaat immers om een visie op de integratie van waarden en normen in het onderwijs, ervan uitgaande dat kwalitatief goed onderwijs geïntegreerd kan worden met levensbeschouwelijke oriëntaties, i.c. humanistische tradities. Hierbij worden drie grondthema's onderscheiden: de vraag hoe mensen gevormd worden tot mensen met gevoel, tot mensen die gehoor geven aan het appel zelf te denken en tot mensen die uitgaan van de relatie tot de andere mens, de mens als ander, tot de mensheid. Het humanisme heeft een eigen idee over de relatie tot de andere mens, samengevat in 'gedraag je als bewoner van de wereld en vriend van de mens'. Deze grondthema's vormen de kern van het humanistisch vormingsideaal van de Universiteit voor Humanistiek, volgens Henk Manschot.
Joachim Duyndam schrijft over narrativiteit in het socratisch gesprek op basis van zijn ervaringen met een practicum in filosofische reflectie in het onderwijs binnen de Universiteit voor Humanistiek. Binnen zo'n practicum gaat het om één centrale vraag die gezamenlijk moet worden beantwoord. Als voorbeeld neemt Duyndam de vraag onder welke voorwaarden agressie vruchtbaar kan worden. Dit wordt uitgewerkt aan de hand van concrete gevallen, waarbij mede van belang is wat er in

de groep gebeurt. Hierbij kan ook gebruik worden gemaakt van een zogeheten meta-gesprek, een gesprek over het gesprek. Het criterium van de gezamenlijkheid van de gedachtengang speelt in het socratische gesprek een belangrijke rol. Het gaat om het streven naar consensus, waarbij concrete voorbeelden gezamenlijk worden gereconstrueerd.

De derde rubriek bestaat uit een drietal inleidingen gehouden tijdens de door het Humanistisch Verbond georganiseerde raadsliedenconferentie over verdriet en troost van 9 oktober j.l., ingeleid door een kritische reflectie over de aard van 'verdriet' en 'troost' en de rol van de humanistisch geestelijk verzorger door *Brecht Molenaar,* die de conferentie ook bezocht.
Frits van der Kolk gaat in op de Herculesramp in Eindhoven en zijn betrokkenheid daarbij als humanistisch geestelijk verzorger. Het gaat hier om een situatie die afwijkt van het dagelijkse werk; het gaat om begeleiding bij een ramp. Hierbij ben je zelf ook overvallen door wat er gebeurd is en beschik je bovendien niet over de relevante informatie. Je weet ook niet aan welke begeleiding behoefte is en wat andere hulpverleners doen. Werken in onzekerheid dus, waarbij ook niet helder is wat een geestelijk verzorger in te brengen heeft. Daarbij krijg je te maken met mensen die je niet kent, waarbij de begeleiding neerkomt op het binnentreden in hun privé leven, als de zoveelste hulpverlener. Het gaat dan om de juiste balans tussen betrokkenheid en distantie. En wat doet zo'n ramp met je zelf?
In de bijdrage van *Ben van Remmerden* staat het werk op de intensive care en de EHBO in het Medisch Centrum Leeuwarden centraal. Het gaat om het werken op afdelingen waarbinnen een sterk accent ligt op medische technologie, met zware ingrepen, tijdsdruk, snel handelen, het redden van levens. Weinig ruimte voor bezinning; crisissituaties. Het 'systeem van de hoop' speelt een belangrijke rol; is er nog iets te redden? Hoe lang moet je daarin blijven geloven, wanneer is medische behandeling niet langer zinvol en wat kan je doen als geestelijk verzorger in dergelijke crisissituaties, ook voor de familie en nabestaanden? Steun, aandacht en betrokkenheid en bemiddeling met het medisch regime zijn belangrijk. Daarbij gaat het niet alleen om de patiënt en familie, maar ook om de verpleegkundigen en andere hulpverleners.
Jan Hein Mooren vertelt over de rol van troost in het omgaan met leed; een vorm van sociale steun die bijdraagt aan het draaglijk maken van verdriet. Geestelijk verzorgenden worden door hem gekarakteriseerd als troosters bij uitstek. Een van de wijzen van verwerken van verdriet is het opnemen ervan in grotere verbanden. De specifieke taak van geestelijke verzorgers sluit hierbij aan, vanwege hun aandacht voor het levensverhaal en de levensvisie van individuen. Het gaat dan om goede troost die eenzaamheid en isolement opheft, die iemand dichter bij zichzelf brengt en daarmee sterker maakt.

Daarna zoals gebruikelijk diverse recensies en signalementen. Ellen Grootoonk bespreekt *Jaap van Praag: vader van het moderne Nederlandse humanisme* (onder redactie van Peter Derkx en Bert Gasenbeek). Frank Brinkhuis bewijst het tijdschrift *Aarden* de laatste eer en Simone van der Burg besteedt aandacht aan *Denken over zorg. Concepten en praktijken* (onder redactie van Marian Verkerk).

Afsluitend en ondertussen vast onderdeel van het redactioneel, een mededeling over wijzigingen in de redactiesamenstelling. Zoals in het vorige nummer al is gemeld heeft *Frank Brinkhuis* de redactie verlaten. Dit is het laatste nummer dat onder zijn verantwoordelijkheid verschijnt. Helemaal afscheid nemen wij niet. Hij is namelijk toegetreden tot het bestuur van de Stichting Publicaties Praktische Humanistiek. Als redactiesecretaris wordt hij opgevolgd door *Marco van Groenendael,* zesdejaars student aan de Universiteit voor Humanistiek. We heten Marco van harte welkom.

Douwe van Houten

De formelen en de substantiëlen

Hoe in geestelijk raadswerk en pastoraat inhouden worden aangeboden

Andries Baart

Dit artikel, dat handelt over de theorie van het geestelijk raadswerk en het pastoraat (tussen beide wordt geen scherp onderscheid gemaakt, omdat de levensbeschouwelijke verschillen volgens de auteur minder relevant zijn), vertrekt vanuit de constatering dat er een discrepantie bestaat tussen de geclaimde eenvoud en de hooggestemde taal die volgt in theoretiserende zelfuitleg over het geestelijke, het diepere, het vitale verlangen en dergelijke. Dienaangaande wordt een aantal spanningen aangegeven, uitmondend in een gemeenschappelijke noemer: de aansluiting bij het zelf van de ander. Vervolgens wordt ingegaan op de opgave van het raadswerk, het schipperen tussen professionele verantwoordelijkheid en professionele onverschilligheid. Een tussenweg kan een uitweg zijn en daarvoor worden vijf strategieën aangeboden. Geleidelijk aan wordt het onderscheid tussen formelen en substantiëlen in kaart gebracht. De stelling is: 'zelfs waar raadslieden en pastores hun terughoudendheid radicaliseren en tot het maximum van het formele doorvoeren, oefenen ze inhoudelijk invloed uit en drukken ze met kracht een inhoudelijk bepaalde definitie op hun relaties.'

1. Problemen en spanningen

1.1 Praktijk en theorie

Wie het boek *Door eenvoud verbonden* leest [1] zal besluiten dat geestelijk raadslieden op de eerste plaats en wel hartstochtelijk goede mensen trachten te zijn en dat hun vak menselijkheid betreft. Hij zal tevens zien dat deze ontplooid wordt in een omgeving die daar dikwijls nauwelijks aan toekomt en in omstandigheden waar deze niettemin een eerste vereiste, zo niet het enig adequate is. Eenvoud, een woord dat in de titel van dit maar ook andere boeken over het raadswerk opduikt, is in velerlei opzichten een teken van het ware. Niettemin, hoe eenvoudig en nederig het werk zich praktisch ook voordoet, zodra het zich moet uitleggen bedient het zich van tamelijk grote woorden: het geestelijke, het diepere, het vitale verlangen, de zinervaring, het existentiële, het doen verschijnen van ontplooide mensen, het bieden van troost en verzoening waar het leven diepe scheuren te zien geeft, het verduren van de eigen fragiliteit of zich actief verhouden tot de eigen eindigheid. Deze discrepantie van 'eenvoud' en 'hooggestemde woorden' ligt dan ook niet zozeer in de praktijk - al is die spannend genoeg - maar in de theoretiserende zelfuitleg, in de verantwoording van het werk ten overstaan van elkaar en van anderen.

1.2 Vijf spanningen

Ik resumeer die spanningen en baseer me daarbij op wat ik in het boek heb gelezen, maar ik refereer ook aan het pastoraat want de zaken liggen daar nauwelijks anders. Ik zal in de loop van dit betoog dan ook onbekommerd de aanduiding 'raadswerk' en 'pastoraat' (of: raadslieden-pastores, cliënten-pastoranten) afwisselen. De scheidslijnen lopen naar mijn stellige indruk minder tussen de levensbeschouwelijke groeperingen dan door die groeperingen zelf, met name tussen de rekkelijken en de dogmatici, de praktici en de theoretisch-leerstelligen. Maar nu eerst een overzicht van de spanningen.

1) Om te beginnen is het niet zo duidelijk wat er geestelijk is aan de 'geestelijke' verzorging: de geest is zozeer zoek geraakt toen God en de ziel recentelijk de aftocht moesten blazen dat het de vraag is of ze nog wel bestaat, en als ze bestaat waar ze dan gezocht moet worden. Het innerlijk blijft een favoriete plaats (zoals men zijn verloren munt juist onder de lantaarnpaal zoekt, niet omdat die munt daar verloren is maar omdat daar het licht schijnt). Minstens zijn er concurrerende entiteiten opgekomen, zoals de psyche, die een deel van de oude boedel hebben overgenomen. Pogingen tot terreinafbakening (en die zijn er meer dan genoeg) doen vaak geforceerd aan en blijken zelden werkelijk geslaagd: wat als het eigene wordt geclaimd, kan met evenveel recht door anderen worden opgeëist. Omdat dat ook werkelijk gebeurt en verweer niet goed mogelijk is, resteert er - uitgaande van een waardevolle praktijk - een strategisch-opportunistische redenatie die niet veel meer wenst te bereiken dan dat het werk mag voortbestaan, wat het verder ook precies moge zijn.

2) Daar komt bij dat het geestelijke als domein gestoffeerd is met levens- en wereldbeschouwelijke interpretaties en pretenties - grondslagen, beelden, bestemmingen, voorschriften, waarden - die uit leerstellige kokers komen en die met de praktijk vaak niet zo bar veel (meer) van doen hebben. Deels omdat ze van een andere orde zijn en slechts met moeite op die praktijken toegepast kunnen worden of in die praktijken getraceerd kunnen worden, deels omdat ze zich anno 1997 nauwelijks laten overdragen op cliënten die er niet om vragen en er waarschijnlijk voornamelijk verlegen mee zullen zijn, deels omdat ze niet veel toevoegen aan de praktijk, behalve dan dat ze wat daar gebeurt en als goed wordt ervaren, herschrijven in een andere taal. Het is niet zo duidelijk wie daar beter van wordt. Het valt op hoe groot de afstand is tussen praktici en theoretici en hoeveel onbegrip er bij de leerstellligen leeft over de feitelijke betekenis van het werk. Wie zich niet kan verantwoorden in hun taal staat beroerd op de groepsfoto, dat is de grote foto van de levensbeschouwelijke zuil. Het inductieve moment is slecht ontwikkeld: naar het humanisme toe denken wordt lager aangeslagen dan van het humanisme af denken.

3) Geestelijke verzorging is, net als het pastoraat in tal van moeilijke omstandigheden, vaak iets doenerigs en minder iets praterigs. Maar als dat doen niet be-teken-d kan worden met de taalcodes van de levensbeschouwelijke traditie, lijkt het zichzelf niet te kunnen overstijgen en is het slechts wat het is: een muurtje kalken, knikkeren met kinderen, koffie leuten, formulieren invullen, een kus geven, haar kammen. Boven de poort tot het raadswerk en pastoraat prijkt dan ook Magritte's motto *Ceci n'est pas une pipe*: het is niet wat je ziet, al is het dat helemaal. Wat je 'ziet', is het begrip dat er achter ligt. De voortdurende begrippelijke representatie van het werk is van levensbelang, want zonder dat zou het werk abusievelijk ingeoefend worden als witten, knikkeren, zoenen of kammen, en dat is duidelijk niet de bedoeling.

4) Vervolgens: uit het boek rijst ook het beeld op van langs de straat schuimende honden. Het werk voedt zich met wat anderen zoal wegdoen, laten liggen of waarvoor ze hun neus ophalen.

In die zin is het werk, met een andere metafoor, een Lückenbüer, een gatenvuller die compensaties en correcties verzorgt waar anderen falen, al vertellen we elkaar dat het niet de minste gaten zijn die we vullen. Het terrein waarop het raadswerk zich beweegt is thematisch gesproken a-specifiek: het gaat over van alles en nog wat, al zit er lijn in wat anderen op al die terreinen laten schieten: aandacht voor de menselijkheid, althans dat vertellen we elkaar en misschien hebben we niet eens ongelijk.

5) Heel dit complex (de ongrijpbaarheid van het geestelijke, een praktisch niet zo relevante theoretische aansturing, een praktijk die niet vanzelf spreekt en de concentratie op wat overschiet in een veelheid van domeinen) maakt het bovendien zeer lastig uit te leggen wat de operationele eindtermen van geslaagd werk zijn, waarin professionaliteit in deze werksoort bestaat, hoe ze zich verhoudt tot de wel sterk uiteenlopende invullingen van het humanistisch gedachtengoed en wanneer we van goed dan wel van minder geslaagd werk spreken. Het sterke accent op de ervaring van de processen die in de relationele ruimte plaatsvinden maakt het nog lastiger om je klip en klaar uit te drukken in produkttermen - die eis verdient het overigens om zelf gekritiseerd te worden. Bovendien is het dikwijls helemaal niet zo goed duidelijk te maken wat de pastor of raadsvrouw zelf aan die processen heeft bijgedragen of welke competenties er vereist zijn.

1.3 Gemeenschappelijke noemer?

Dit soort moeilijkheden laat zich mogelijk op één verklarende noemer brengen: het werk is net zo stevig of zwak, net zo helder of verwarrend als het (verhaal van het) menselijk bestaan zelf waarmee het zich diepgaand inlaat. De sterke luciditeit is die van de *leer*, niet die van de *praktijk* van het leven - korter kan men het haast niet zeggen. Het raadswerk (en ook het moderne pastoraat) pretendeert doorgaans aan te sluiten bij de leefwereld en levensloop van degenen die het ondersteunt, bij de zich narratief en praktisch uitkristalliserende perspectieven die daar opgeld doen. In die intentie zijn leerprocessen van enkele decennia neergeslagen. Het boek staat er vol van: betrokkenheid, inleving, respectvolle nabijheid, je verbinden, natuurlijkheid van de relatie etc. Vele praktijkverhalen, ook in dit boek, hebben het 'zelf' van de cliënt als centraal begrip: zelfreflexie, zelfbewustzijn, narratieve identiteit, jezelf mogen zijn (in relaties), zelfontplooiing, het authentieke zelf, het diepere zelf, zelfbeschikking, zelfwording, zelfaanvaarding, zelfstandigheid, zelfredzaamheid en ga zo maar door. Dat zelf lijkt in veel gevallen even heilig als het vaag en ongrijpbaar is. Merkwaardig genoeg lijkt het er bovendien op dat juist waar die aansluiting op dat 'zelf' niet goed tot stand komt, het werk voor buitenstaanders 'helder' wordt maar tegelijk voor de raadslieden niet van goede kwaliteit is. Daar begint ook mijn twijfel: hoe zit dat nu met die wisselwerking van het zelf van de cliënt en de ander in de persoon van de raadsman? Een twijfel overigens die ik in de afgelopen twaalf jaar onophoudelijk, steeds in verschillende taalspellen en bij verschillende gelegenheden, heb gethematiseerd.

Ik concentreer me hier slechts op één kwestie en ik zal aan het eind van deze bijdrage trachten duidelijk te maken wat het belang daarvan is. Dan worden er lijntjes getrokken naar enkele van de kwesties die hierboven werden gesteld.

2. De opgave van het raadswerk

2.1 Voorgelegde ervaringen

Aan raadslieden en pastores wordt een bonte verscheidenheid van vragen, belevingen, problemen en vooral: soorten lijden voorgelegd. Er zijn, ook in dit boek, intrigerende beschrijvingen voorhanden hoe raadslieden daarmee omgaan.[2] Ze vallen uiteen in drie groepen.

a) Sommige beschrijvingen blijven dicht bij het gebeuren, het optreden van de raadsvrouw zelf en zijn gesteld in een directe, veldbetrokken taal. Ze lijken te mikken op een

aanstekelijke ervaring en zo enig begrip voor het werk te laten ontstaan.

b) Andere bedienen zich van de metataal der methodiek en vertellen op een wat grotere afstand welke instrumenten, technieken, strategieën, rollen en attitudes gemobiliseerd worden en wat daarvan de effecten zijn, met welke competenties, voorwaarden, keuzeproblemen en spanningen ze verbonden zijn. Deze lijken te mikken op de navolging of de navolgbaarheid.

c) Weer andere beschouwingen trachten door te stoten tot de kernbegrippen, leggen in taal vol wijsgerig aandoende basisbegrippen uit wat er eigenlijk aan de hand is, hoe de situatie het best verstaan kan worden, om welke fundamentele functies en existentiële waarden het onder het oppervlak van het raadswerk in werkelijkheid zou gaan, en hoe deze zich verhouden tot onze moderne cultuur. Hier wordt gemikt op de onthulling.

Alle drie zijn heel adequaat, ik kan dat alles zelden beter zeggen en het is nauwelijks interessant of ik sommige zaken anders zou analyseren en benoemen.

2.2 De duivelskring doorbreken

Ik lees dat raadslieden veelvuldig geconfronteerd worden met - naast velerlei vreugde - vastlopende verhalen waarmee radeloosheid, apathie en verslagenheid corresponderen. Ze worden ook geconfronteerd met alles absorberende en bijna verstikkende emoties die eenzaamheid in hun kielzog meevoeren. De aanstaande dood, angstaanjagende ingrepen die op til zijn of zojuist hebben plaatsgevonden, de eigen levensvoering die de cliënt geleidelijk ontsnapt, een permanente zorgbehoeftigheid.

In bijna alle gevallen staat de identiteit van de cliënt op het spel want deze heeft de grootst mogelijke moeite nog zichzelf te zijn (voldoende met zichzelf te kunnen samenvallen of zichzelf te kunnen beamen) op de manier waarvan hij dacht dat ze hem paste en eigen was.

a) In sommige gevallen valt er weinig anders te doen dan hulp te bieden bij het toeleven naar het zich sluitende levensperspectief, het onvermijdelijke einde; dan wordt er gewerkt aan het loslaten van het leven en de aanvaarding van deze afloop, er wordt gezocht naar enig resterend goed (*bonum*) dat nog richting geeft en naar een modus van leven waarin dat *bonum* gestalte krijgt of het leven minstens nog draaglijk is en waarin men zich kan verzoenen met het ontwrichtende onheil.

b) In andere gevallen - en daarover gaat het in deze bijdrage - is het tijdperspectief opener en komt het erop aan de duivelskring te doorbreken. Misschien is al met al het verschil tussen deze twee perspectieven niet eens zo groot. Essentieel is in beide gevallen immers dat mensen niet in de cirkel gevangen blijven waarin ze geen ruimte hebben om zich actief te gaan verhouden tot hun onheil en toekomst. De raadsvrouw kan daarbij helpen, overnemen kan ze niets.

2.3 Stagnerend handelen en stagnerende verhalen

Ik concentreer me thans op dat deel van het werk waarin de raadslieden of pastores worden geconfronteerd met stagnerende handelingen in een stagnerend verhaal. Dat kan op verschillende manieren het geval zijn. a) Mensen tasten niet alleen in het duister hoe het verder moet, maar het verhaal dat ze over hun situatie vertellen, biedt ook geen ruimte om een oplossing te vinden. Althans zo ziet het eruit. b) Of mensen vertellen wèl hoe ze verder willen maar je kunt je onmogelijk aan de indruk onttrekken dat die uitweg niet goed is, onwaardig zal zijn, on menselijk, desastreus en pijnlijk. Ook in dat geval gaat het om een verhaal met een gesloten structuur, zonder noemenswaardige ingangen tot bijsturing of aangrijpingspunten om een andere variant van dat verhaal te ontwikkelen. Weer: althans zo ziet eruit.

2.4 Voorbeelden

Ik heb in het werk van Elly Hoogeveen maar ook in dat van andere raadslieden en pastores talloze van dergelijke casussen gelezen: de verslaafde die zelfbewust zijn verslaving rondpraat en zich zo in de situatie brengt ermee door te kunnen gaan tot de onttakeling en de dood erop volgen. De suïcidant die geen ander verhaal over zichzelf en zijn wereld kan vertellen dan de variant die de zelfdoding onvermijdelijk en zelfs logisch maakt. De vrouw die slechts zo over haar huwelijk en handelingsmogelijkheden kan spreken en denken dat ze de volgende verkrachting tegemoet gaat, en zich weer vol zal proppen met eten en drank tot ze er ziek en invalide van wordt. De beschadigde jongere die geen andere werkelijkheidsinterpretatie bij de hand heeft dan die zal leiden tot de reproduktie van geweld en armoede, nu via zijn eigen optreden, terwijl hij toch zelf de gevoelens van een slachtoffer kent. De man die een ongehoorde zelfopoffering opbrengt en de daardoor ontstane schade aan zichzelf onder verwijzing naar hogere doelen en in een hermetisch betoog wegredeneert. De evidente homo die ongevraagd en gedetailleerd uitlegt hoezeer hij walgt van homoseksuele praktijken. De crimineel die feilloos uitlegt dat hij, gezien de omstandigheden, wel uit stelen móét gaan en de straf, die hij niet onterecht vindt, op de koop toeneemt: nergens zo rustig en verzorgd als in de bak.

Over dit type verhalen gaat het in deze bijdrage: mensen stevenen op iets gruwelijks af en vertellen daarbij een potdicht verhaal. De aard, inhoud en uitkomst van de zelfreflexie is onbevredigend terwijl dat reflexieproces zelf ongenaakbaar is.

2.5 Afgewezen oplossingen

Natuurlijk kan men hier één van de twee voor de hand liggende uitwegen inslaan: ofwel met kracht en overmacht ingrijpen, nieuwe inhouden inlassen en een koerswijziging forceren, ofwel terugtreden, vrede sluiten met de eigen machteloosheid en onder verwijzing naar respect, de veronderstelde competentie van een ieder en het onvervreemdbare zelfbeschikkingsrecht van de cliënt (al dan niet met spijt en verdriet) de handen van de cliënt af trekken. 'Professionele' onverschilligheid ligt niet zo ver van een te grote 'professionele' verantwoordelijkheid af - beide hebben een kern van cliëntverlating. Beide benaderingen zijn soms verdedigbaar, maar beide zijn ook onder scherpe kritiek te stellen.

2.6 De tussenweg

Het is echter interessanter om vast te stellen dat vele raadslieden en pastores kennelijk een tussenweg bewandelen, waarbij ze noch buiten het referentiekader van de pastorant treden noch zich daarnaar voegen. Ze leggen zich niet neer bij de totaliteit (in de zin van Levinas) van het aangetroffen referentiesysteem maar trachten dat van binnenuit te openen. Ik zal een paar manieren beschrijven waarop dat gebeurt.

Ik ben daar zo bijzonder in geïnteresseerd omdat in zulk handelen gebalanceerd wordt tussen inhoudelijk overnemen en aansluiten of volgen. Dat balanceren vormt de *pièce de résistance* van het raadswerk. Omdat echter 'aansluiten', in combinatie met de radicale respectering van het zelf van de cliënt, de sacrosancte basisregel van dit werk vormt (*Door eenvoud verbonden* staat er bol van), wordt dit balanceren naar mijn smaak althans te vaak en te eenzijdig en krampachtig gepresenteerd als formele aansluiting. Die voorstelling van zaken is misleidend en niet goed voor de ontwikkeling van het vak; ik zal dat verderop trachten te onderbouwen.

Hoewel ik hieronder enkele van die manieren waarop die tussenweg wordt bewandeld als afzonderlijke punten zal bespreken, overlappen ze elkaar sterk. De veelzijdige formulering en een steeds wisselende accentuering helpen wellicht een redelijk compleet beeld op te bouwen. Dat beeld is opgetrokken op de vraag: *hoe komt de werker (pastor, raadsvrouw) tot het genereren van inhoudelijkheid die de onbevredigende bevangenheid van het cliëntverhaal doorbreekt, gegeven de beperking dat deze werker moet aansluiten bij het eigen perspectief en de eigen referentiekaders van de cliënt?*

Nadat ik enkele van die standaardpogingen de revue heb laten passeren, zal ik trachten ze op één noemer te brengen om vervolgens de relevantievraag te kunnen aansnijden en dus terug te keren naar de vijf vraagstukken die in paragraaf 1 werden genoteerd.

3. Vijf strategieën van de tussenweg

3.1 Immanente verwijzingen

Men kan zich, om te beginnen, het volgende beeld voor ogen nemen. De cliënt vertelt zijn verhaal met een werkelijkheidslezing die hem - minstens in het aanvoelen van de raadsvrouw - allerminst goed doet, hem geen perspectief biedt en voor hem geen mogelijkheden opent om 'eruit' te komen. De raadsvrouw staat voor de paradoxale opgave om tegelijk daarbinnen te blijven en erdoorheen te breken. Om nu te ontsnappen aan de zuigkracht van het taalspel, het gesloten vocabulair, het versmalde en lokalistische perspectief waarin de cliënt zijn probleem of werkelijkheid definieert, gaat de werker op zoek naar ofwel (a) inconsistenties ofwel (b) een kritisch residu ofwel (c) een geïmpliceerd contrastbeeld. Als deze gevonden worden, is de werker aan het gevaar ontsnapt om, terwille van de noodzakelijke bijsturing, zèlf een substantiële inhoud te moeten inbrengen of inhoudelijk macht over de vertelling te gaan uitoefenen. We lopen deze drie manieren van doen na.

Ad A) Zoeken naar inconsistenties geschiedt door in het verhaal breuken op te sporen, niet met elkaar te rijmen standpunten of formuleringen, met elkaar strijdige wensen of zelfpresentaties die niet sporen met de onwillekeurige signalen waarin de cliënt zichzelf op een andere manier laat zien. Het is een standaard manier van doen en men herkent haar aan uitdrukkingen (van de pastor/raadsvrouw) als: '..ik hoor hier, geloof ik, toch wat anders', '...dat verbaast me gezien wat u daarnet zei', '...je kijkt zo blij bij het droevige verhaal dat je me vertelt', '...ik voel anders krampen in je nek (arm etc.)'. De werker kan met deze tegenstrijdigheden in de hand een proces van (zelf)confrontaties starten (Douwe van Houten spreekt in dit boek van 'makelaar in zelfconfrontaties') en de inhoudelijke bijsturing van het verhaal geschiedt in dat geval door de cliënt zelf, in leerprocessen die volledig wortelen in diens eigen gronden, eigen 'materiaal'. Er is in het referentiekader van de cliënt en veelal ook door cliënt zelf een begin ontdekt van een andere werkelijkheidslezing, een tegenverhaal dat schemert door het vertelde verhaal en dat zich kritisch verhoudt tot wat er werd verteld. De pastor of raadsman hoefde deze niet van buiten af in te brengen. Heerlijk toch: alles gaat over de band van het protocol van de symmetrische, communicatieve dialoog.

Ad B) De benadering via het kritisch residu verloopt enigszins anders: het verhaal dat de cliënt vertelt, is wèl coherent. Het staat naar het aanvoelen van de raadsvrouw ondertussen niet voldoende in het teken van een hoogwaardige zelfreflexie, eigen waardigheid of enig goed dat deze cliënt ten deel zou moeten en kunnen vallen. Het doet pijn, kleineert hem, sluit hem op. Hij doet zichzelf tekort, slaat een beroerde weg in of praat zichzelf vakkundig naar de kelder. Maar hij doet dat op een coherente wijze; er is - om het zo te zeggen - geen speld tussen te krijgen. Ik meen in de praktijk en zeker ook *Door eenvoud verbonden* te zien dat werkers in dergelijke gevallen soms op zoek gaan naar een kritisch residu: kan het zijn dat er in het verhaal van de cliënt noties figureren die naar een andere werkelijkheidslezing verwijzen, die getuigen van een sluimerend inzicht dat anders is dan wat er thans zo klemmend wordt gepresenteerd, die er blijk van geven dat de cliënt ook nog andere perspectieven en vocabulaires tot zijn beschikking heeft? In feite gaat de werker op zoek naar de contrapunten van het melodietje dat de cliënt fluit, naar iemands verborgen sociaal-culturele kapitaal. Mocht dat gevonden worden (en dat is geen zeldzaamheid) dan is er een intern refe-

rentiepunt gevonden om een alternatieve versie van het stagnerende, verbergende verhaal te gaan ontwikkelen, niet vanuit het manifeste verhaal dus maar vanuit het kritisch residu dat het bevat.

Ad C) En dan er is een derde manier. Hoe potdicht handelingsverloop en -verhaal ook mogen zijn dat iemand presenteert, hij kan er desondanks fysiek onder lijden, kreunen, verkrampt en gestresst van raken. Als dat het geval is, zullen pastores in mijn ervaring voorzichtig het contrastbeeld trachten te ontwikkelen. De basisidee is simpel: wie hierover kreunt, zegt hiertegen 'nee' en in die volgehouden negatie worden de contouren zichtbaar van een andere zijnsmodus, een leven zonder dat kreunen en in het teken van een goed dat ontbreekt in de pijn die geleden wordt. In eerste instantie bevat dat tegenbeeld slechts één uitroep: zo niet! En vervolgens bij wijze van extrapolatie komen er beelden van hoe zou het zijn zonder die pijn, spanning. Weer is er een intern referentiepunt ontwikkeld.
Harry Kunneman suggereert in *Door eenvoud verbonden* overigens dat zoiets ook kan gebeuren op het niveau van de organisatie: zoek geen aansluiting bij externe normatieve systemen, maar sluit aan bij de kernactiviteiten van het instituut waarbinnen het raadswerk zich afspeelt, en dan met name bij die momenten waar die instituten tegen hun eigen ongerijmdheden, normatieve vragen, problemen, stress en *burnout* aanlopen. De onderliggende aanname is dat dergelijke 'institutionele pijn' zichzelf kan transcenderen en dan leidt tot een idee van 'hoe het anders kan en zou moeten'. In zijn manier van redeneren is de waarheid van deze idee fundamenteel: mocht ze niet juist blijken te zijn dan krijgt zijn opvatting van humanisme en inhoudsbetrokken leerprocessen een flinke opdonder.

Als deze verwante strategieën slagen (als de inconsistenties, een kritisch residu of een contrastbeeld worden gevonden) dan is de werker verlost van de noodzaak zelf een inhoud van buitenaf in te brengen en kan hij/zij zich opgelucht beperken tot het hanteren van een communicatieprotocol: alles is dan reeds voorhanden en de intentie om aan te sluiten bij de leefwereld van de cliënt/pastorant kan formeel en intact worden doorgevoerd, zonder dat de werker het hoeft te laten bij het vastlopend of onbevredigend verhaal van de cliënt.

3.2 Methodische proceduraliteit
Daarmee komen we bij een volgende lezing van dezelfde tussenweg. De verhalen in dit boek, maar ook in andere (hand)boeken over het raadswerk en het poimenisch pastoraat, laten nog een andere manier zien om de klip van de inhoudelijke inbreng en overmacht te omzeilen. Ik beschrijf twee manieren.

A) De eerste gaat ongeveer als volgt. Organiseer de juiste omstandigheid en de relevante, nieuwe inhouden ontstaan vanzelf.
Kort gezegd: de juiste proceduraliteit en formeelmethodische arrangementen produceren de gewenste inhoudelijkheid. Het zijn niet per se inhouden die andere inhouden oproepen. Die juiste omstandigheden zijn bij voorbeeld aandacht, rust, ongehaastheid, bemoediging, spiegeling van de verhaalinhouden en van de emotionele lading van het verhaal e.d. en krijgt gestalte in bijvoorbeeld trouwe nabijheid, affectieve betrokkenheid en empathische ondersteuning. Dat behoort uiteraard allemaal eerlijk en authentiek te gebeuren, maar aan de basisidee doet dat niets af: voor het laten ontstaan van nieuwe inhouden hoeft geen inhoudelijke impuls te worden gegeven. De verdenking van deskundologisch geweld (zo ongeveer een banvloek) kan ontlopen worden.
Ook in de voorstellen van Harry Kunneman wordt geregeld iets dergelijks gesuggereerd, vooral waar hij zich krachtig afzet tegen betutteling en dan formuleringen kiest als 'het organiseren en begeleiden van leerprocessen (in de organisatie)'. Hij schrijft daar weliswaar bij '...en het voeden van die leerprocessen' maar als je vervolgens gaat zoeken hoe dat in zijn werk gaat,

vind je geen substantiële, dat is: inhoudelijk bepaalde, suggesties maar organisatorische (bijvoorbeeld de wisselwerking op managementniveau met cliëntverhalen tot stand brengen). Douwe van Houten lijkt bij deze manier van denken aan te sluiten waar hij een klein en vernuftig conceptueel bouwwerkje optrekt met de kernbegrippen 'kwaliteit van leven', 'aansluiten bij bestaansprojecten', 'fundamentele instemming met het leven verwerven' en dan uitkomt bij 'aandachtstijd': dat laatste wordt niet substantieel maar formeel-methodisch ingevuld.

B) Behalve via de procedurele weg kan het proces hier ook verlopen via performativiteit. Inhoudelijke inbreng en overmacht, geassocieerd met narrativiteit, worden omzeild zolang je niet praat, argumenteert of delibereert maar bij voorbeeld er gewoonweg bent, koffie drinkt, een hand vasthoudt, een zere nek masseert, een tissue aanreikt, je sinaasappeltje deelt of iemands haar kamt.
Dergelijke, methodisch aangestuurde proceduraliteit en performativiteit bevrijden de interne vermogens van de cliënt/pastorant tot het genereren van alternatieve inhouden, of minstens deblokkeren ze deze, en maken de eigen inhoudelijke inbreng van de pastor/raadsvrouw min of meer overbodig. De aanname is hier tweeledig: gewenste inhouden en leerprocessen zijn via proceduraliteit zonder inhoudsoverdracht op te roepen, want de inhouden zijn reeds voorhanden maar moeten slechts toegankelijk, articuleerbaar en bewerkbaar gemaakt worden. De zelfreferentialiteit van het cliëntverhaal kan procedureel doorbroken worden.

3.3 Waardenontwikkeling

Een volgende manier betreft het voorkomen van een kerugmatische waardenoverdracht door voorrang te verlenen aan een interne waardenontwikkeling. Het verhaal dat de cliënt vertelt, draait in het aanvoelen van de raadsvrouw almaar om zijn eigen as en komt zodoende niet verder. Het zou opengebroken moeten worden.

Ik zie in de cases die beschreven staan in *Door eenvoud verbonden* daartoe twee extreme strategieën.

A) De eerste (massaal afgewezen) is de kerugmatische inbreng: de verkondiging van andere, met name levensbeschouwelijk geïnspireerde, zienswijzen, werkelijkheidsinterpretaties, moraliteiten, zelfbeelden etc. Hoewel zulke overdracht nog wel voorkomt, staat ze in het algemeen te boek als te gewelddadig, te vreemd aan het eigen referentiekader van de cliënt en als te veel gericht op het (eigen)belang dat het achterbangenootschap bij zending heeft. Daaronder gaat, meen ik, een dubbele vrees schuil: het cultuurgoed van die achterban is goeddeels obsoleet en hinkt achter het moderne levensgevoel aan, en wie zich er expliciet mee verbindt neemt zo ongeveer de gestalte aan van een nieuwe Maasbach en vernietigt daarmee de relationele kwaliteiten van de verbinding die met de pastorant is aangegaan. Beide angsten ware op hun realiteitsgehalte te toetsen!

B) Daartegenover staat de praktijk van de waardenverheldering en waardenontwikkeling. Zelfs in het dichtgeslibde referentiekader van de cliënt treft men nog diffuse en half-verborgen waardenbepalingen aan die met (socratisch gestempelde) maieutische technieken tevoorschijn kunnen worden gehaald en vervolgens in processen van expliciete thematisering kunnen worden verhelderd en tot ontwikkeling kunnen worden gebracht. Je hoeft de boom niet zelf te planten, maar slechts aan te wijzen en water te geven.

3.4 Interferentiële roldoorbreking

Er is nog een andere strategie. Ik zou die aanmerken als roldoorbreking. Ze geldt zowel de patiënt/pastorant als de collega-functionarissen van de raadslieden. Laten we bij wijze van voorbeeld (en omdat in *Door eenvoud verbonden* dienaangaande enkele belangwekkende suggesties worden gedaan) nu eens de laatsten nemen.

De zelfpresentatie van de werkers is in hoge mate gebonden aan de regels, posities en functioneel afgebakende verantwoordelijkheden van hun institutionele context. Het verhaal dat ze vertellen over hun doen en laten is in die zin gesloten, heeft een eigen vaak moeilijk doordringbaar vocabulair en een ijzeren logica, die onontkoombaar is voor degenen die als werknemer van die instelling opereren. Dat leidt er gemakkelijk toe dat hun verhaal zelfreferentieel wordt, zich bedient van een taal die op een totalitaire wijze om zichzelf draait en een frame heeft dat alles in zijn eigen termen absorbeert, kritiek incluis. Elly Hoogeveen heeft (op een andere plaats) daar verschillende keren krasse voorbeelden van gegeven: wie protesteert tegen de psychiater wordt uitgemaakt voor infantiele neuroot en dus neergesabeld in hetzelfde taalspel waartegen hij verzet aantekent; wie een (ook door de chirurg als zinloos beschouwde) operatie verwerpt, krijgt te horen dat zij het vertrouwen in de medische stand opzegt en zo willens en wetens een wisse dood tegemoet gaat. Hier zoekt de raadsvrouw/pastor de oplossing door achter de positionele rol de mens vandaan te halen. De helper toont zich als méér dan de positionele rol: hij of zij is ook man/vrouw, ontroerbaar, ouder, te vermurwen, te irriteren, kwetsbaar of gewoon 'hartstikke bezorgd'.
Deze manier van doen doet nogal denken aan Harry Kunnemans descriptie van interferentie: het (laten) mengen van de (functionele) verkokeringen van gezichtspunten, ervaringen, logica's, aansprakelijkheden, verantwoordelijkheden en hoedanigheden. De werker biedt hier niet zelf nieuwe inhouden maar laat deze verschijnen door het arrangeren van of minstens niet blokkeren van interferenties. Het arrangement van interferenties blaast de zelfreferentialiteit op en zo komen er andere gezichtspunten, ervaringen en aanspreekpunten beschikbaar. En daarom was het immers allemaal te doen.

3.5 Ontleding van structuur

De vijfde en laatste strategie zou ik die van de ontleding noemen. In plaats van substantiële inhouden over te dragen gaat de werker ertoe over het potdichte verhaal te nemen zoals het wordt aangeboden maar het tegelijk te ontrafelen, de onderliggende architectuur aan het licht te brengen, de begrippelijke kongsi's te benoemen, de implicaties te extrapoleren en de veelbetekenende gaten in de spreektekst vanuit andere verhaalfragmenten in te vullen. Aan de patiënt of pastorant wordt dus gezegd: '...zo redeneer jij, dit breng jij *kennelijk* in verband met dat', of '...hierover hoor ik je niet, dat laat je telkens weg, en laat ons eens zien wat dat zou kunnen betekenen'. De gaten in de tekst en de spinnenwebben rond die gaten geven te denken. Door beide te interpreteren verschiet het verhaal van inhoud en betekenis, weliswaar niet op eigen kracht maar wel volgens de eigen krachtlijnen. Hier genereert analytische scherpte nieuwe inhouden. Dat zijn inhouden die er reeds in besloten lagen maar zich onttrokken aan het gezicht of de macht van de analysant (om zo te zeggen).

4. Op de keper beschouwd: de inhoudelijke inmenging

Deze vijf strategieën zijn enigszins scherp getekend. Uiteraard handelt niet elke raadsman of pastor zo, maar het globale beeld is adequaat: het zijn praktische manieren van omgaan met de verlegenheid hoe men zonder noemenswaardige, inhoudelijke inmenging, laat staan met inhoudelijk overmacht, zelfreferentiële (narratieve) structuren tracht te openen. [3] De indruk zou nu kunnen ontstaan dat deze strategieën werkelijk doen wat ze volgens bovenstaande beschrijving pretenderen en inderdaad zo formeel werken als het lijkt. Maar die schijn bedriegt: de inhoudelijke externe sturing is veel groter dan het lijkt. Die vaststelling heeft een grote relevantie en wordt hieronder uitgewerkt.

4.1 De substantie van formele operaties
We lopen de vijf strategieën nog eens na.

1) Zowel het vinden van inconsistenties en een kritisch residu, als de extrapolatie van een contrastbeeld zijn meer inhoudelijke dan procedurele interventies. Het hangt minder van het algoritme van het zoekpad dan van de culturele, ideologische en biografische bagage van de werker af wat er wordt gevonden. Deze bepalen immers diens opmerkingsvermogen, selectiviteit en competenties om (gemankeerde) verbindingen al dan niet te zien. Formele zoekpaden zeggen wel waar je naar kunt kijken, maar niet wat je ziet of vindt. Er wordt ook niets 'gevonden'; de vondst is een intentionele (re)constructie en het is zaak dat de cliënt die (geleide) reconstructies accepteert. Het zoekproces is op de keper beschouwd dan ook het aanbod van een supplementaire inhoudelijkheid, die zich gemakkelijk verbergt in zogeheten formele verhaalbewerkingen en zich daarmee even gemakkelijk aan het gezicht, dus aan controle, onttrekt.

2) Waar het gaat om gearrangeerde methodische proceduraliteit geldt iets soortgelijks. Dàt de arrangeur er is en wel op die bepaalde wijze, is reeds een betekenisvol en betekenisscheppend aanbod. Men zou over dat aanbod vooral niet te zoetsappig moeten denken: dat aanbod is tegelijk een zeer krachtige definiëring van de situatie, van de pastorant en van de verbinding van raadsvrouw en cliënt. Het aanbod is niet alleen maar 'machtsvrij' en uitnodigend maar laat de pastorant ook weten: in relatie met mij (=pastor, raadsman) moet je redenen aanvoeren voor wat je vraagt of doet; voor mij geldt: jij staat in principe op eigen benen, tekent voor je eigen leven en ik verwacht dan ook dat je je eigen leven leidt; ik vind een leven als een puinhoop niet verkieslijk en zo'n leven verdient het tussen ons gethematiseerd te worden; ik beschouw een empathische ondersteuning van je verhaal passender dan een vrijpartij met jou of je gootsteen doorprikken, zelfs als jij dat zou willen, etc. Zelfs het terughoudende aanbod stempelt de situatie dus in inhoudelijke zin en de daaruit voortvloeiende *vervolg*keuzes van uitvoerende procedures en methoden, die in deze benadering worden opgenomen, zijn eveneens inhoudelijk bepaald. Inhoudelijk gaat het *au fond* om het generatieve vermogen van de eigen leerprocessen van de pastorant en precies daartoe worden sommige methoden wel en andere niet aangewend. Dat je selectief bent in je performativiteit en bij voorbeeld soms doordringt in de intieme sferen van de cliënt, betekent dat je inhouden overdraagt. Betekenisvolle performativiteit opent het zicht op inhouden die tot dan toe niet beschikbaar waren en dat is ook een van de reden waarom cliënten zich sommige handelingen niet laten aanleunen en de aardige, bescheiden pastor van zich af meppen. *Nabijheid en vertrouwdheid weven een eigen intern referentieel systeem in het verhaal van de cliënt en dat is onmiddellijk te voelen*. De inhoudelijkheid van de werker, die zegt voornamelijk in formele zin aan te sluiten bij de leefwereld, dreigt hier verborgen te worden in een quasi-neutraal methodicisme.

3) De spannende vraag rond de waardenontwikkeling is uiteraard welke waarden worden geviseerd en welke inhoudelijke stuwkracht er wordt ingebracht om ze 'ontwikkeld' te krijgen, dat wil zeggen ze inhoudelijk te vullen en een richting te geven, een hechtingspunt. De eigen morele sensibiliteit van de pastor of raadsvrouw, alsmede een inhoudelijk relevantiekader worden in dit geval als gezichtspunt aan het gesprek toegevoegd. De cliënt die weigert daarin mee te gaan (en dat gebeurt) moet die weigering stellen in de taal van de waarden die ingebracht zijn. Hier dreigt het gevaar van morele willekeur en onnaspeurbare relevantiebepalingen.

4) Het stimuleren van interferenties gaat terug op een bepaald optimisme: op breukvlakken in het handelen kan de systemische zelfreferentialiteit gekeerd worden door leefwereldlijke logica's in te lassen.

Het is nog maar de vraag of de gedachte gerechtvaardigd is dat als men de breekpunten van het instituut vindt, men ook de inhoudelijke referentiepunten heeft gevonden om deze in een andere taal te doordenken dan waarin ze zich voordoen. Ik weet niet of ik dat optimisme deel, maar los daarvan getuigt deze standpuntbepaling van een inhoudelijk bijzondere cultuuranalyse die stilzwijgend de praktijk van het raadswerk wordt binnengebracht als een specifieke moraliteit (en waarde). Hoewel ze functioneel verdedigd kan worden (ze komt de werking van de instelling ten goede) kan ze buiten haar eigen redelijkheid om niet hard gemaakt worden.

5) Ten slotte een enkel woord nog over de formele analyse. Het probleem is uiteraard dat het raadswerk zelden halt houdt bij het ontwikkelen van een andere zienswijze maar ook inzet op een andere zijnswijze. Met andere woorden: er moet, anders dan in de postmoderne wijsbegeerte, niet alleen ontleed worden maar ook *ontworpen*, een traject opgesteld worden van voortbestaan, al is het nog maar één dag of één liefdevolle streling, en van voorthandelen, zowel sprekend als praktisch uitvoerend. En er zit een lapsus in de overgang van analyse naar ontwerp, die erop neerkomt dat er een regulatief beginsel geconstrueerd moet worden, desnoods tegen de verdrukking in, waarbinnen nieuwe doelen als zinvol kunnen verschijnen. Dat regulatieve beginsel kan desnoods *in nuce* in de analyse ge(re)construeerd worden, maar in de ontwerpfase moet het geëxtrapoleerd worden en dat is uiteindelijk het ontwerp van enig inhoudelijk goed. Natuurlijk zal de cliënt hier meespreken, tegenspreken en natuurlijk zal de pastor/raadsvrouw de ontwerpen tentatief presenteren. De kneep zit 'm dan ook in wat anders: wie zich zó engageert met het gezamenlijk ontwerpen van het voortbestaan en voorthandelen *draagt uiteindelijk ook inhoudelijke en relationele verantwoordelijkheden voor de doorvoering van het ontwerp*. Die moet erbij durven blijven, mag niet zomaar weglopen, het gezicht afwenden of de schouders ophalen. Kort gezegd: de analyse draagt impliciete en suggestieve ontwerpen in zich van een mogelijk anders, en mede daardoor wordt de relationele ruimte een inhoudelijke band die niet achteloos genegeerd kan worden.

4.2 Zijn er formelen en substantiëlen?

Waarom noteer ik dat alles zo nadrukkelijk? Voor wie ingevoerd is, bevat deze analyse niet veel nieuws: formeel ogende interventies zijn welbeschouwd op allerlei manieren inhoudelijk bepaald en dragen ook inhoudelijke gezichtspunten over. Ik scheer bovendien over het randje van het aannemelijke. En het zou me nauwelijks verbazen als er raadslieden zouden opstaan die zeggen: de idee van zulke formele, inhoudsschuwe gedragingen zijn de onze niet, zo doen we dat niet, we moedigen in het contact met onze cliënten het een aan en remmen het ander *willens en wetens* af, ja: we vechten desnoods met de cliënt. Anderen zouden kunnen tegenwerpen: natuurlijk hebben we inhoudelijke *invloed* maar geen *overmacht*, want elke inbreng onzerzijds is tentatief en wordt als aanbod aan de cliënt/pastorant voorgelegd. Hem staat het vrij dat aan te nemen of af te slaan.

Ik zou het niet moeilijk hebben met dergelijke kritiek, want we zouden het grotendeels eens zijn: *zelfs waar raadslieden en pastores hun terughoudendheid radicaliseren en tot het maximum van het formele opvoeren, oefenen ze inhoudelijke invloed uit en drukken zij met kracht een inhoudelijk bepaalde definitie op hun relaties*. Dat is wat ik aannemelijk heb willen maken. Het beslissende verschil tussen deze 'formelen' en de 'substantiëlen' (degenen die hun inhoudelijke sturing ruiterlijk toegeven en in expliciete verantwoordingsprocessen zoveel mogelijk voor hun rekening nemen), is dat de eersten het levensgrote risico lopen dat we hun inhoudelijke sturing niet kunnen zien en dat ze ook zelf geloven daaraan niet te doen. Die verdonkeremaning zou een buitengewoon slechte zaak zijn, waarover zo dadelijk meer.

Ik noteer de strategieën der 'formelen' en de implicaties ervan dus zo nadrukkelijk omdat ik de

inhoudelijkheid van hun optreden manifest wil hebben. In *Door eenvoud verbonden* maar zeker niet alleen daar, figureren dergelijke 'formelen' maar ze zijn moeilijk te herkennen, want hun verhalen hebben iets softerigs, gaan over terughoudendheid, respect, onvoorwaardelijke nabijheid, het arrangeren van bemoediging, ruim baan maken voor de eigen verlangens van de cliënt, het bieden van troost en steun, het doen van eenvoudige klusjes, de inzet van methoden die de zelfreflexie van de cliënt stimuleren, het ontwikkelen van waarden en gezichtspunten vanuit het binnenperspectief van de cliënt en het intens meeleven met de cliënt. Ondanks de schijn van het tegendeel, zo luidt mijn conclusie, gaat het hier om inhoudelijke sturing en stringente definiëring van de relatie en situatie die beide (sturing en definitie) een grondige, inhoudelijke en publieke argumentatie behoeven om in het kader van het beroep (pastor/ raadsvrouw) voor gerechtvaardigd te kunnen doorgaan. Er treden in dit boek overigens ook 'formelen' op die niets softs hebben maar die je als lezer ontsnappen als je de inhoudelijkheid van hun voorstellen of begrippenapparaat tracht op te sporen.

4.3 Prioriteit aan het relationele

Ik meen bij de 'formelen' te zien dat het relationele volledig gemodelleerd wordt naar het communicatieve en dat het in die vorm een ongekende zuigkracht gaat uitoefenen. De inhoudelijke aspecten en de machtsverhoudingen die inherent zijn aan de relatie, verdwijnen erin. Om het scherp te zeggen: de prioriteit van het protocollair opgevatte communicatief-relationele absorbeert volledig de vraag naar waarheid en macht. Misschien is dat, gelet op 'de postmoderne verlegenheid', niet verwonderlijk en zelfs onvermijdelijk, wellicht zijn er ook andere zwaarwegende redenen aan te voeren, maar het is tegelijk een aantasting van de verantwoordingsgrondslag van het raadswerk en het pastoraat. En precies die implicatie houdt mij bezig.

De concentratie op het communicatieve, zoals hierboven geschetst, is pas mogelijk als de pastor of raadsvrouw zichzelf niet beschouwt als met huid en haar overgeleverd aan het levensbeschouwelijke gedachtengoed. Dat zou immers op autoritaire wijze - waarom wordt dat overigens toch altijd zó voorgesteld? - het relationele doorkruisen en mijn lokale vrijheid beperken om aandachtig en betrokken op mijn pastorant te reageren. Afstand tot dat gedachtengoed is dus geboden, tenzij dat gedachtengoed zelf wordt opgevat als:

a) hetzij een formeel-protocollair geheel, dat wil zeggen dat het *zelf* een tamelijk vormeloos geheel is van omgangsregels met daarachter - maar ver weggeschoven - inhoudelijke gezichtspunten, die de concentratie op omgangsregels wettigen;
b) hetzij als een fluïde proces dat in onophoudelijke leerprocessen historisch toevallige gestalten en inhouden aanneemt, nooit ergens enige vastigheid of prioritaire inzichten bereikt, nooit af zal zijn en dus altijd ontweken kan worden.

Beide strategieën van ontkoppeling zijn in het moderne pastoraat en raadswerk (en dus ook in *Door eenvoud verbonden*) te vinden. Ze zijn respectabel maar niet onproblematisch.

De inhoudelijke inbreng van de pastores/raadslieden ter plekke valt, indien de bedoelde ontkoppeling is doorgevoerd, nauwkeurig samen met wat dezen *persoonlijk* voor hun rekening kunnen nemen. Dat is dus relatie-gestuurd en lokalistisch geldig, dat zal ten dele ook de resultante zijn van hermeneutische processen waarin 'het' gedachtengoed gemengd wordt, en dat zal toch overwegend willekeurig en onnaspeurbaar dus onaantastbaar zijn: *anything goes*. Dat is gelet op het beroep niet onproblematisch. Er is weinig op tegen de relatie met het gedachtengoed *post festum*, inductief te constitueren, maar men zal zich er in elk geval inhoudelijk toe moeten verhouden en dat kan alleen als men de inhoudelijkheid van zijn lokale optreden zo volledig en kritiseerbaar mogelijk aan het licht wil

brengen en voor dat optreden de volle verantwoording wil dragen. De ontrafeling van de vijf strategieën kan helpen de inhoud-vormende elementen van het communicatieprotocol onder ogen te zien.

4.4 Verlegenheid

Mijn verkenningen tonen niet zozeer kwalijke strategieën in de omgang met de eigen inhoudelijke inbreng als wel spanningen in dezen en de pogingen om de eigen verlegenheden te overwinnen. Het is verleidelijk om op dit punt in het betoog aangekomen diep in te gaan op de aard van die verlegenheid, maar daartoe ontbreekt thans de ruimte. Ik behelp me daarom met een stelling. De verlegenheid hangt samen met het onvermogen of de schaamte om goed te articuleren waarvoor je inhoudelijk gesproken staat, of -omgekeerd- te formuleren wat je feitelijke optreden inhoudelijk gesproken met het gedachtengoed van het humanisme van doen heeft. Het soort handelen dat dat optreden vorm geeft, maakt het er overigens niet gemakkelijker op. Door 'formeel' te worden tracht je aan die pijnlijke confrontatie te ontsnappen en sta je jezelf toe in grote, algemene termen te spreken. De in paragraaf 1 genoemde kloof tussen praktijk en theorie is dus beslist betekenisvol en functioneel. In feite wordt met behulp van de vijf genoemde strategieën die verlegenheid voortgezet. *Vanuit de inhoud van de praktijk zou naar het humanisme moeten worden toe gedacht*. Doordat die beweging stagneert, doordat in termen van dit betoog zowel de praktijk als het gedachtengoed de neiging hebben zelfreferentieel te blijven, blijven ook de positie, status, legitimatie en invloed van het raadswerk (en pastoraat) in de instellingen ongeregeld.

Daarmee ben ik terug bij het eerste deel van dit verhaal en heb ik aansluiting gezocht bij Harry Kunnemans onderscheid tussen Humanisme en humanisme. Humanistici zijn - om Ricoeur te parafraseren - het inhoudelijke verhaal dat ze van zichzelf vertellen. Uit die inhoudelijke vertelling blijkt hoe zij het verhaal opvatten dat ze zijn. *Maar dan moet het wel verteld en niet aan het gezicht onttrokken worden*. Dat verhaal is een constructie die alle kenmerken heeft van presenteren en verbergen, van rekenschap afleggen en effecten op de toehoorders najagen. Maar dat hindert niet, want in dat proces van veruitwendiging vormt zich het zelfbegrip en kun je vroeg of laat, in alle voorlopigheid, zeggen: dit ben ik, zo zijn we.

Dan pas kun je gaan staan voor je zaak en kun je ook instaan voor het verhaal dat je vertelt en waarin je duidelijk maakt waarom het nu allemaal gaat en wat - ondanks het feit dat er tientallen andere mogelijkheden zijn - toch je absolute toewijding verdient. En dat is het wat we in de praktijk zien en waarmee ik deze bijdrage opende: dat geestelijk raadslieden op de eerste plaats en wel hartstochtelijk goede mensen trachten te zijn en dat hun vak menselijkheid betreft.

5. Recapitulatie

Tot slot recapituleren we deze uiteenzetting nog eens op een wat andere wijze, zodat ook de praktische consequenties ervan zichtbaar worden.

1) Het begin lag bij het volgende probleem: het raadswerk ontplooit zich vanuit de aansluiting bij de leefwereld en levensloop, het bestaansproject en de binnenperspectieven van cliënten. Dat is niet alleen een methodisch beginsel maar ook principieel kwaliteitskenmerk, dat zich vertaalt in de stimulans tot ontwikkeling van de narratieve identiteit, de ontplooiing van het zelf en verdieping van de cultuur resp. missie van de organisatie. Die manier van zeggen is toch niet voldoende, want als we reeksen cases inspecteren, valt tweeërlei op.

A) Om te beginnen zijn er raadslieden en pastores die deze aansluiting zeer nauwgezet realiseren, een bijna scrupuleuze terughoudendheid aan de dag leggen om zelf externe, 'vreemde'

inhouden aan te bieden en daarom een formele manier van doen in de praktijk brengen. Ze nemen daarbij een formeel communicatieprotocol tot *inhoudelijk* (!) richtsnoer, waardoor de rechtvaardiging komt te liggen in de idee dat quasi-inhoudsloze proceduraliteit een substantieel-generatief vermogen bezit. Soms gebeuren er zo/daardoor mooie dingen, vaker dreigt het gevaar van een te grote vereenzelviging en van het zoek maken wat openbaar zou moeten zijn, wat inhoudelijke verantwoording behoeft. Dat is vooral zo omdat, zoals is duidelijk gemaakt, deze proceduraliteit de deur open zet naar een lokalistische en willekeurige inhoudelijke vulling van het *beroep*.

B) Anderzijds zien we werkers die weliswaar deze aansluiting realiseren maar desondanks tot stevige confrontaties komen, soms zelfs vechten met hun cliënt. Ook hier geldt dat de kwaliteit ervan soms heel goed is, soms weinig bevredigend.

Ik heb bij de voorbereiding van deze tekst in eerste instantie getracht de criteria van 'goed' en 'niet-goed' raadswerk te vinden, maar dat liep spaak. Voor mij ligt in die mislukking de belangrijkste opbrengst van deze verkenningen.

2) Van afzonderlijke beslissingen en 'inhoudelijke interventies' van raadslieden is in zijn algemeenheid nauwelijks uit te maken of ze goed, gewenst of verdedigbaar zijn. De legitimatie van hun handelen vindt niet plaats doordat ze zich aan een verfijnd systeem van algemene regels en standaarden houden -laat staan dat dergelijke kwaliteitsmaten in de *splendid isolation* van de academie zouden vastgesteld- maar doordat ze zo veel mogelijk open zijn over de betekenis en invloed van hun presentie en interventies, voor die betekenis gaan staan en de discussie erover aangaan. Dat kan des te beter als we beseffen dat 'formelen' in de kern van de zaak ook 'substantiëlen' zijn en dus met hun inhouden voor de draad moeten komen. We moeten er rekening mee houden dat zij dat niet volledig, niet in alle stadia van hun werkontwikkeling noch geheel en al op eigen kracht kunnen doen. Maar ze kunnen - en wat mij betreft: moeten - zelf daartoe de aanzet geven door zich maximaal te expliciteren over hun aandeel in de inhoudelijke sturing van de relatie en het daarbij figurerende verhaal.

3) Hoewel het probleem dat is gethematiseerd, doet denken aan de spanning tussen distantie en nabijheid, ingrijpen en overlaten, respect en confrontatie, bemoeizorg en zelfmotivatie, *enabling* en plaatsvervanging, betutteling en autonomie, waardenvrijheid en waardengeladenheid blijken de zaken uiteindelijk veel ingewikkelder en genuanceerder te liggen. Er is getracht dat in beeld te brengen met gebruikmaking van een ander conceptueel apparaat. Daarin hebben de volgende begrippen een plaats: zelfreferentialiteit en interne referentialiteit, formele inhoudelijkheid en substantiële inhoudelijkheid, en reflexiviteit en proceduraliteit. Dit is dus tevens de proef waarin bezien wordt hoever we met deze analytische instrumenten komen.

4) Er resulteert uiteindelijk niet slechts een rijtje aandachts- en vraagpunten inzake de inhoudelijke invloed van het raadswerk op levensverhalen van de cliënten, maar ook de *aanbeveling dat raadslieden hun praktijkverhalen mede aan de hand van die strategische grondpatronen van inhoudelijke verberging doorlichten en leren vertellen.* Dat zou moeten gebeuren in een permanente intervisie en hopelijk zijn enkele van de coördinaten van professionele intervisie geleverd: een manier van kijken en bevragen, waarvan de inhoudelijke strekking niet slechts de cliënt betreft maar ook het humanisme. Mogelijk is daarmee een kleine bijdrage geleverd aan de verdere, inhoudelijke ontwikkeling van dit werk, dat in *Door eenvoud verbonden* en al veel langer door Elly Hoogeveen zo hartstochtelijk is bedreven en beschreven.

Prof.dr A.J. Baart, wijsgerig-andragoloog, is staffunctionaris bij de Stichting KLVMA in 's-Hertogenbosch en bijzonder hoogleraar in de vakgroep Praktische Theologie van de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. Hij doet onderzoek naar (de methodiek, grondslagen en effecten van) het oude-wijkenpastoraat, diaconaal werk en het maatschappelijk activeringswerk.

Noten

1) Deze beschouwing is geschreven en (grotendeels) uitgesproken naar aanleiding van het verschijnen van Ton Jorna (red.), *Door eenvoud verbonden. Over de theorie en de praktijk van het humanistisch geestelijk raadswerk*, Kwadraat, Utrecht 1997. Het boek telt 324 bladzijden en 21 opstellen, variërend van historische en conceptuele verkenningen tot en met de beschrijving van talrijke praktijken en het ontwerpen van programma's voor de ontwikkeling van het werk. Het boek verscheen op 18 april 1997 bij gelegenheid van het vertrek van de docente 'geestelijk raadswerk' Elly Hoogeveen. Aan haar opvattingen wordt dan ook veelvuldig gerefereerd. Ik zal dat ook doen, zonder almaar weer in detail te treden of naar alle vindplaatsen te verwijzen. Hetzelfde geldt voor de verwijzingen naar de verschillende bijdragen aan het boek. Dat er wel enkele keren nadrukkelijk verwezen wordt naar de artikelen van Harry Kunneman en Douwe van Houten komt omdat zij verregaande voorstellen doen over de toekomst van het werk. In deze beschouwing blijf ik enerzijds dicht bij het boek en enkele karakteristieken ervan, en anderzijds neem ik het boek louter als aanleiding om een urgente vraag te bespreken die het boek weliswaar oproept maar die het ook te buiten gaat en een bredere strekking heeft. Daarmee krijgt deze bijdrage een enigszins essayïstisch karakter. En dat is ook precies wat ik nu voor mijn rekening kan nemen: een probeersel dat de discussie stimuleert.
2) De beschrijvingen zijn overigens sterk gestempeld door de intramurale settingen waarin het raadswerk zich afspeelt: dat het raadswerk (nog) geen ambulante varianten kent en in die zin buiten het gewone leven staat, leidt er feitelijk toe dat het werk nogal eenzijdig wordt geconceptualiseerd en de theorievorming veel trekken heeft van een 'asiel-identiteit' of 'verbanningsoordenmentaliteit', althans vergeleken bij het pastoraat dat zijn poimenische begeleidingen in een veel ruimer aantal settings aanbiedt. Mogelijk dat mede daardoor ook het door Kunneman terecht naar voren geschoven ideaal van de *Bildung* zo sterk in het gedrang raakt en ook de door Gaby Jacobs eveneens terecht bepleite macrosociologische machtsanalyses voorlopig buiten het gezichtsveld van het raadswerk zullen blijven. Beide suggesties laten zich nogal moeilijk verbinden met het werk en de bewoners in gevangenissen, verpleeghuizen, verzorgings- en verpleeghuizen.
3) Bij de beschrijving van de vijf strategieën heb ik een scheef oog gehouden op specifieke literatuur. Bij gelegenheid kunnen mede daarom deze vijf strategieën geanalyseerd worden in termen van een tweevoudige overgang resp. continuïteit. Enerzijds (met behulp van Giddens' *Modernity and self-identity*) als de overgang van zelfreferentialiteit naar interne referentialiteit. De eerst is gesloten en totalitair, de tweede verwijst slechts naar de omstandigheid dat in de moderniteit sociale systemen (ook die de intimiteit betreffen) in hoge mate autonoom zijn en worden bepaald door hun *eigen constitutieve invloeden*. Deze worden reflexief verwerkt, zij het binnen de structuur die allereerst loyaal is aan zichzelf en die zijn referentiepunten 'van binnenuit' kiest. In die zin zijn intern referentiële systemen ontwortelde systemen, ze staan min of meer los van de plaatselijke verwantschapsinvloeden, de lokale moraliteiten en de spatiaal-temporele beperkingen. Dat loskomen van het particuliere is in vele opzichten óók een afgesneden raken van existentieel-morele ervaringen. Anderzijds (met behulp van Ricoeurs *Soi-même comme un autre*) als de ontwikkeling van het zelf in de spanningsrelatie tussen idem en ipse: hoewel het zelf niet dezelfde blijft (in de verhaalbewerkingen en de ontplooiing van het zelfbewustzijn) blijft het het wel zelf (ipséité). Het zelf laat zich kennen en verbergt zich in het verhaal -dat rechtvaardigt ook mijn nadruk op het verhaal. De verbinding tussen beide theoretische fragmenten zou geleverd kunnen worden door enerzijds Bourdieu's theorie van het sociaal-culturele kapitaal en anderzijds door Taylors radicalisering van het authenticiteitsideaal.

Kansen en mogelijkheden van een kleine universiteit in een groot onderwijsbestel

Een humanistische visie op academische vorming

Henk Manschot

Onderstaande tekst werd uitgesproken bij de opening van het academisch jaar 1997-1998 van de Universiteit voor Humanistiek op 1 september 1997. Binnen het huidige universitaire bestel is een kleine universiteit een kwetsbare instelling. Kwetsbaar omdat alle signalen wijzen in de richting van schaalvergroting en fusie, omdat er in onderwijsland al openlijk wordt geopteerd voor rentabilisering van het universitaire bedrijf, omdat de idee van een universiteit op levensbeschouwelijke grondslag regelmatig onder vuur wordt genomen. Kortom, het concept universiteit zelf is op drift geraakt, losgemaakt van haar oorspronkelijke doelstelling en inzet. In deze situatie kan een kleine universiteit gemakkelijk de speelbal worden van ontwikkelingen die geheel buiten haar om gaan. Tegen deze achtergrond bepleit Manschot om de discussie te heropenen over wat onderwijs universitair, wat vorming academisch maakt. Hij ontwikkelt een visie aan de hand van drie, aan de humanistische traditie ontleende, doelstellingen van academische vorming: 'esthetiek' in de klassieke zin: creatieve betrokkenheid als een kenmerk van wetenschappelijke vorming; aandacht voor de wisselwerking tussen intellectuele zelfstandigheid en persoonlijke ontwikkeling en internationale oriëntatie gekoppeld aan een kosmopolitische instelling.

Vandaag openen wij het academisch jaar 1997-1998. Wat voor een jaar zal het worden? Een jaar als zovele andere? Met kleine *ups* en *downs* die we het jaar daarop alweer vergeten zijn? Of zal het een bijzonder jaar worden? Er zijn soms bijzondere jaren, ook in de academische wereld. Dertig jaar geleden bijvoorbeeld werd het academisch jaar even argeloos geopend als ik het nu doe maar het werd een jaar van revolutie. Mei '68, *Mai '68*.

Ik breng dit revolutionaire jaartal vandaag slechts in herinnering om te vermelden dat toen, binnen enkele maanden bereikt werd wat daarvoor in een eeuw niet was gelukt, namelijk dat die ene, grote, logge, prestigieuze, bureaucratische universiteit van Parijs zich omvormde tot zo'n veertien kleine, relatief zelfstandige universiteitjes, met als argument dat zo - in nauwe wisselwerking tussen docenten en studenten - een creatiever, democratischer en levendiger

onderwijs mogelijk werd. Participatie en inspraak in bestuur, onderwijsvorm en curriculum legden de basis voor een andere visie op universitair onderwijs. Vele intuïties van deze revolutie verdienen in mijn ogen nog steeds onze aandacht. Dat zij uiteindelijk niet slaagde, ligt mijns inziens aan het feit dat het onderwijs te uitsluitend werd gemodelleerd naar een politiek idee, de democratisering, een idee waarbij gelijke participatie van hoger waarde is dan deskundigheid. Al heeft die idee vele goede kanten: - het paternalisme verdween, vormen van actief leren deden hun intrede, en de universitaire poorten gingen open voor alle klassen van de samenleving - als model voor kennisverwerving is het maar ten dele adequaat. Leren is immers ook een proces van overdracht van kennis en kunde, van aanleren en trainen, van actieve nieuwsgierigheid en initiatie. Men zou misschien kunnen zeggen dat mei '68 uiteindelijk is gestrand, omdat alle betrokkenen onvoldoende helder hadden wat actieve participatie als onderwijsgebeuren onderscheidt van actieve participatie in politieke zin. Het ontbrak aan een discussie over de vraag wat onderwijs universitair, wat vorming academisch maakt.

Toen de democratiseringsimpuls was gestrand, namen zoals altijd, andere krachten de leiding over, ook in Nederland. In de ontwikkelingen die volgden doofde in ieder geval het elan van onderop. Nu, dertig jaar later lijken we het andere uiterste bereikt te hebben. De democratisering heeft het veld geruimd voor een economische manier van denken en een economisch taalspel. Participatie staat in dienst van rendement; het democratiseringsmodel is vervangen door een managementstructuur; en onderwijs is gestandaardiseerd tot effectieve informatieverwerking. De MUB, de nieuwe wet Medezeggenschap Universitaire Bestuursstructuren, bezegelt niet slechts het einde van de bestuurlijke democratisering, het maakt ook mogelijk dat studenten in strakke leer-routes worden geperst, meer uit *efficiency* dan uit didactische overwegingen, en dat het universitaire bedrijf als geheel wordt geloodst in vaarwater waar prestatie, *efficiency* en economisch nut de belangrijkste oriëntatiepunten lijken te zijn. Universiteiten zijn ondernemingen geworden en moeten nu leren denken en doen als echte ondernemingen. Vermakelijk zijn de slagzinnen waarmee ze elkaar de loef afsteken: 'De meest ondernemende universiteit' is de leus van Twente; 'Innovatief en Internationaal' kopt Maastricht; *Let's make things better!* - zou dat geen goeie voor onze Universiteit zijn? Met Philips als sponsor van onze postmoderne humanistische Verlichting? Misschien - wie weet - gaan ook universiteiten binnenkort naar de beurs met eigen aandelen, want de besturen worden voortaan bemenst door mensen die van ondernemen weten, meer dan van onderwijs. En opnieuw komt de vraag terug: Wat is eigenlijk een universiteit? Wat maakt vorming academisch? En waarom wordt die vraag zo weinig fundamenteel aan de orde gesteld of bloedt de discussie daarover, zoals in het 'grote' kennisdebat, onmiddellijk dood? Waarom zoveel onverschilligheid?

In de marge van deze ontwikkelingen vonden er ook andere dingen plaats. Zo werd in een voor velen verre uithoek van het machtige onderwijsgebeuren - het gebeurde in '89 - nog een nieuw universiteitje opgericht. Een dergelijk initiatief paste eigenlijk helemaal niet in de geschetste ontwikkelingen en ik zou het wellicht ook zelf niet hebben vermeld ware het niet dat ik nu toevallig rector ben van deze instelling. Historisch gezien lijkt de Universiteit voor Humanistiek een verlate vrucht te zijn van een typisch Nederlandse onderwijsrevolutie, de schoolstrijd, een strijd die tot in de vorige eeuw zijn wortels heeft en werd beslecht met de wettelijke erkenning en financiering van meerdere typen van onderwijs op levensbeschouwelijke grondslag. Een Hollands, een polderidee over pluriform onderwijs, zou je kunnen zeggen, waarin niet een politieke of economische waar-

de vooropstaat maar een visie op integratie van normen en waarden in het onderwijs.
In de ontwikkelingen die volgden is die grondidee eigenlijk steeds overeind gebleven. En ook nu, nu de verzuilingsstrijd zo goed als voorbij is, de secularisering steeds meer terrein wint en de Islamisering haar stem laat horen, nu biedt zij nog steeds het politieke uitgangspunt voor de vraag hoe kwalitatief goed onderwijs en levensbeschouwelijke oriëntaties geïntegreerd kunnen worden. In die gedachtengang past een universiteit op humanistische grondslag wonderwel. Dan is het eerder vreemd dat die er niet eerder is gekomen - al moet er onmiddellijk bij gezegd worden dat wij in de wereld de eerste erkende universiteit zijn op humanistische grondslag. Voor buitenlanders nog steeds een kleine revolutie, een daad van echte academische vrijheid. Velen benijden ons hierom, en niet alleen de humanisten onder hen.

Maar deze politieke daad die 'universiteit' en 'humanisme' hechter aan elkaar smeedt binnen de academische arena dan waar ook ter wereld, deze maatregel legt tegelijkertijd een verantwoordelijkheid op onze schouders, de verantwoordelijkheid om actief en creatief na te gaan, wat in dit tijdsgewricht en binnen het kader van ons onderwijsbestel, de humanistische traditie kan bijdragen aan de idee van academische vorming, van vorming überhaupt. Het kon niet uitblijven dat vroeg of laat bij ons de vraag zou opkomen: heeft de humanistische traditie een eigen visie op wat academische vorming is? Heeft zij een eigen inbreng in dat debat? We staan pas aan het begin van deze vraagstelling. Maar haar aan de orde stellen gaf mij toegang tot vergeten sporen en opende vergezichten waarvan ik de reikwijdte en de omvang slechts kan bevroeden. Daarom wil ik, zoals verleden jaar, U weer even meenemen naar de bronnen van het humanistisch *Bildungsdenken* om daarna kort toe te lichten welke lijnen vandaaruit zijn uit te zetten naar wat Nietzsche een eeuw geleden zo treffend en dreigend aanduidde als 'Die Zukunft Unserer Bildungsanstalten'. Omdat ik in korte tijd niet meer dan drie hoofdthema's kan selecteren uit de humanistische visie op vorming, stond ik al onmiddellijk voor de vraag: welke drie? En met welke te beginnen? Diende ik te beginnen bij de ons zo vertrouwde idee dat vorming vorming tot zelfstandigheid en zelf-denken is?

Een mens met gevoel

Nee, ik wil beginnen bij een waarde die in mijn ogen daaraan voorafgaat en die de inzet aanduidt van alle opvoeden en vormen in humanistische zin. Die waarde is vervat in het nauwelijks te vertalen Griekse woord *aisthèsis*. *Aisthèsis* verbindt gevoeligheid en esthetiek, zintuiglijkheid en creatieve vormgeving. In de lange traditie van vijfentwintig eeuwen humanisme komt telkens de vraag terug: hoe worden mensen gevormd tot 'mensen met gevoel', tot gevoelige mensen, (wat iets anders is dan gevoelsmensen)?
Is er een actueler vraag denkbaar in een samenleving als de onze waar reality-TV steeds indringender appelleert aan het gevoel; waar jongeren tussen 2 en 18 jaar gemiddeld zo'n half miljoen reclamespots te zien krijgen vol verborgen verleiders die hun emotionele energieën opwekken en richting geven? Op TV, in films en via mensgrote *billboards*, 'billenborden' op straat, worden we dagelijks bestookt met pakkende scènes en beelden die zo direct mogelijk binnen willen dringen in onze gevoeligheid en roepen: 'Voel zus, voel zo, als je erbij wilt horen.'

Als Socrates jongeren aanspreekt op straat, dan begint hij bij hun spontane gevoeligheid voor mensbeelden die het gemaakt hebben, bij hun merkkleding zogezegd, hun verlangen om gezien te worden als mensen die de juiste schoonheid en kracht uitstralen en alvast vooruitlopen op hun spetterende carrière, hun smaakvolle bezittingen, hun succesvolle imago. Hij geniet zichtbaar van zoveel jeugdig elan en overmoed,

maar tegelijkertijd probeert hij er de spot mee te drijven en twijfel te zaaien op het refrein: is dat álles? Is dat alles, wat er is? Een vraag die appelleert aan een gevoeligheid, of liever gezegd aan de afwezigheid/de verdringing van een gevoeligheid voor wat mens-zijn meer kan zijn dan dat. Socrates heeft niets tegen kracht en schoonheid - niet voor niets wordt hij een estheticus genoemd, een ironische estheet in de klassieke zin - maar zijn vraag beoogt door te stoten naar een ontvankelijkheid van een andere soort. In deze tijd zou hij zanger geweest zijn, denk ik, pop- of rapzanger. Muziek lijkt immers nu de gevoelsstromen van jongeren het meest onmiddellijk te raken. Helaas kan ikzelf slechts in onmuzikale woorden uitleggen wat de notie *aisthèsis* oproept. Ik zou het omschrijven als: gevoel krijgen voor wat leven waardevol maakt, leven van mensen in het bijzonder, en deze gevoeligheid ontwikkelen en vormgeven. Maar hoe ontstaat zo'n gevoeligheid? Hoe gebeurt dat? Hoe bereiken wij dat? Aan de hand van die vraag ben ik de geschiedenis gaan herlezen van humanisme als *paideia*, als *Bildung*.

De antwoorden die ik vond zijn heel verschillend, tegenstrijdig zelfs. Het antwoord dat ons het meest vertrouwd is, en over de beste papieren zegt te beschikken, luidt: maak een scheiding tussen rede en gevoel en verhef de rede daarbij tot gids en maat. Een pleidooi voor redelijkheid dus. Tegenover deze opvatting van rationaliteit staat echter een andere die eveneens zijn wortels in de klassieke oudheid heeft; maar zij kwam in de Renaissance pas echt tot bloei en nu, aan het einde van de moderniteit, herleeft ze en wint opnieuw aan kracht. Dat is de overtuiging die de rede vaak weerloos ziet opgaan in allerlei vormen van rationalisering, van beheersings- en controledenken, en haar ziet verworden tot een rationaliteit die meer op zoek is naar macht en rijkdom dan naar menselijkheid. Vandaar dat deze overtuiging rechtstreekser bij emotiegeladen intelligentie probeert aan te knopen, denkend langs lijnen van gevoeligheid. Dat was al zo bij Montaigne. Lees zijn *Essays* er op na, hoe hij tegen de toen al gemijterde hooggeleerden in, zijn eigen alledaagse belevingen uitschrijft en vandaaruit denkt over mens zijn, mens worden. Herlees Rousseaus prachtige boek *Emile ou de l'éducation*. De vorming van een nieuw, gevoeliger soort man (het gaat nog alleen over de man!) begint er in een omheinde tuin waaruit alle gevestigde redelijkheid is geweerd. Nietzsche wil ik noemen en de Franse filosoof Lyotard. De laatste gaf als geen ander stem aan signalen van pijn en vernedering die door de onverschilligheid van de gerationaliseerde omgangsvormen onvermijdelijk worden weggefilterd. Klonk ook indertijd, in 'mei '68, niet iets van een dergelijke aanklacht door toen studenten riepen: 'De verbeelding aan de macht!'? Wilden zij niet een socialer, een maatschappelijk gevoeliger wetenschapsbedrijf?

Samengevat: als *paideia* het kenmerk bij uitstek is van humanisme, zoals sommigen stellen, dan is dat omdat humanisme mensen verbindt die hun streven naar 'hogere menselijkheid' begrijpen als gevoel verwerven voor wat mensen de moeite waard maakt en leven bijzonder. Het is die inzet die allen gemeen hebben, al zijn de antwoorden verschillend. Wat volgt daaruit voor de academische vorming? Daarover straks meer.

Zelf denken en leven

Want eerst wil ik een *tweede* grondthema bespreken, ik noemde het reeds: humanisme houdt een uitdaging in, een oproep, een appel, en wel het appel om zelf te denken, om vanuit zichzelf te denken en zijn leven vorm te geven. Met deze idee zijn wij modernen zeer vertrouwd. Te vertrouwd misschien, want op de keper beschouwd, is het een moeilijke, gedurfde en veeleisende educatieve filosofie met de nodige gevaren en valkuilen.

Bijna alle godsdiensten doen het anders. Zij zeggen: om jezelf te vormen tot ware menselijkheid, moet je je eerst richten naar de Wet, de Wet van Jahweh of de Wet van Allah, of min-

stens naar de instructies van de Verlichten, de Boeddha en zijn soortgenoten. In onze tijd van voortschrijdende secularisatie wordt een dergelijke voorwaarde niet zelden als een probleem ervaren. Geseculariseerde mensen willen zelf denken, zeggen ze. Maar wat betekent zèlf denken, zichzelf vormen? Betekent dat: het maakt niet uit wàt je denkt, vindt, aanhangt, doet, mits je het maar zèlf doet?
In de humanistische traditie betekent het iets anders. Het betekent: wat goed, wat waardevol, wat juist is om te doen, komt uiteindelijk niet van buiten en buiten je om; het heeft in jezelf zijn laatste en hoogste autoriteit. In filosofische termen gezegd: het humanisme keert de dialectiek tussen gezag-van-buiten en gezag-van-binnenuit om: authenticiteit, echtheid is het richtsnoer voor de inrichting van je leven. En daarbij hoort vrijheid en vrijmoedigheid, de moed om zelf te denken en te spreken.
De paradox is echter dat niets aandachtiger begeleiding en betrokkenheid vergt, dan mensen laten uitgroeien tot wezens die van binnenuit, authentiek, zelf kunnen denken. Dat vraagt persoon-betrokken begeleiders zou ik zeggen, die net als Socrates zich op elk moment afvragen: is dit wat ik moet doen om de ander zelf te laten denken?

Ook met betrekking tot de idee van het zelf denken en doen zijn in de humanistische traditie twee hoofdlijnen te onderscheiden: soms wordt het accent vooral gelegd op vorming van rationaliteit, van de redenerende, de denkende vermogens, al worden andere niet geheel verwaarloosd; soms vertrouwt men meer op een visie die de *aisthèsis* vooropstelt en redelijkheid inbedt in gevoeligheid, in gevoel voor stijl, voor persoons-gericht denken en beeldende taal, en die deze kenmerken integreert in de visie op wetenschap en vorming. Welke van de twee opties de voorkeur verdient, hangt voor mij nauw samen met wat ik als het *derde* grondthema zie: de relatie tot de andere mens, tot de mens als ander, tot de mensheid.

Bewoner van de kosmos en vriend van de mens

De vraag of het Humanisme een eigen idee heeft over de relatie tot de andere mens, een idee onderscheiden van de Christelijke naastenliefde, de Joodse rechtvaardigheid of de Boeddhistische compassie, die vraag vind ik een van de belangrijkste maar ook een van de moeilijkste. Humanistische Manifesten houden het meestal bij algemene en daarom nogal wollige termen als verbondenheid of mede-menselijkheid.
Maar toen ik de bronnen herlas met de genoemde vraag in gedachten, stootte ik wel degelijk op een eigen, oorspronkelijk spoor, of liever op een signaal dat als een revolutionaire oproep moet hebben geklonken in de wereld van toen. Het signaal bestond uit een paar woorden. Ik geef ze in het Grieks omdat hun Nederlandse afgietsels nogal versleten zijn. Zij luiden: *Kosmoú polités* en *Philos anthropou*: 'gedraag je als bewoner van de wereld en vriend van de mens'. Niet: Heb Uw naaste lief als Uzelf, noch Weest rechtvaardig omdat Jahweh rechtvaardig is, maar: Gedraag je als een bewoner van de wereld en een vriend van de mens. Het was in de vierde eeuw voor het begin van onze jaartelling, toen een zekere Diogenes van Sinopse, als antwoord op beschuldigingen van ontrouw aan de burger-idealen van de Atheense polis, uitriep: 'Mijn woonplaats is de wereld; ik ben een wereldburger'. Door die uitroep werd een nieuwe vraag gewekt. De vraag of de mens zich in zijn relatie tot anderen laat leiden door banden van verwantschap of groepsbelang, of dat een ándere verhouding, een andere waarde die relatie richting zou moeten geven, een gedrag dat niet groepsvorming of groepsidentiteit als leidraad neemt maar iets anders, iets onbekends, onbenoemds nog, zoiets als 'mens-zijn' - het woord moest nog worden uitgevonden.

Stelt U zich die vraag voor in een wereld waar de grens tussen burger en barbaar, tussen autochtoon en allochtoon, scherp getrokken

was, en waar ook binnen de Verlichte stad Athene slaven en vrouwen verlengstukken waren van de vrije burgerman. In deze stad stak de genoemde Diogenes op klaarlichte dag zijn lantaarn aan en liep ermee door de straten. En als de burgers hem vroegen: 'Waarom doe je dat?', antwoordde hij: 'Ik zoek een mens!' Diogenes weigerde om zich te identificeren met de identiteit en de belangen van de burgerman. Hij weigerde om deze identiteit tot maat van mens-zijn te verheffen. Kunt U zich de schok voorstellen die dat teweeg moet hebben gebracht? 'Ondankbare hond!', riepen ze hem na. En zo ging hij de geschiedenis in: als 'de hond', de cynicus, want van hun scheldwoord maakte hij een geuzennaam.

Diogenes' signaal 'Gedraag je als bewoner van de wereld en vriend van de mens' werd als eerste opgepakt door Stoïcijnse filosofen, door Zeno, door Cicero natuurlijk, door Seneca en Marcus Aurelius. Zij ontwierpen daarvoor zelfs een nieuw woord, de term *humanitas*. Humanitas werd de aanduiding voor wat mensen tot mensen maakt. Heel concreet werd dat soms uitgewerkt. Zo leerden zij bijvoorbeeld dat een mens zijn leven zou moeten zien als omgeven door concentrische cirkels. De eerste cirkel is het zelf, de tweede de familie, de derde de buurtgemeenschap, de volgende de medeburgers van stad of staat, van volk of ethnie. En al die cirkels worden uiteindelijk omvat door een laatste die 'mensheid' heet. Wereldbewoner wordt je nu door de cirkels van 'buiten naar binnen' te trekken en niet andersom. Je moet die nog ongrijpbare waarde 'mens-zijn' dwars door alle groepsverbanden heen doortrekken tot in het eigen zelf. Wie zo doet, zal ontdekken dat de cirkels relatieve, in zekere zin toevallige en vergankelijke verbanden zijn. Want, behalve de buitenste zijn alle cirkels, hoe eigen ook en vertrouwd, bij ieder immers anders. Is dat geen mooie manier om onszelf, onze eigen identiteiten te hernemen als uitingen van 'menselijkheid'? Het cirkelspel was een idee van de Stoïcijn Hiërocles uit de eerste eeuw na Christus. Ik ontleen het aan Martha Nussbaum die, geïnspireerd door de Stoa, een eigen soort cirkelspel voor onze tijd heeft uitgedacht.

De Stoa introduceerde het kosmopolitisme dus als verbondenheid van een andere aard dan verwantschaps- of groepsidentiteit. Zij maakte er zoiets als een omgangsvorm van, een levenswijze, een manier van kijken naar jezelf, en naar anderen. In de eeuwen daarna doken in de westerse cultuur fragmenten van dit stoïcijns-kosmopolitisme regelmatig weer op. Elke oorlog, elk zinloos geweld, elke blinde machtsgreep van een stam, een ethnie of een volk deed de roep om menselijkheid als maat opnieuw klinken. Erasmus verwees ernaar in het heetst van de godsdienstoorlogen toen religieuze verwantschap de relatie tot de ander diepgaand bepaalde; Rousseau hernam het en Leibniz. Maar het was de moderne Verlichter bij uitstek, de filosoof Kant, die de kosmopolitieke idee zijn modern-europese verwoording gaf en er de politieke implicaties van doordacht. Hij stuurde aan op één, geordende wereld-orde en legde bovendien de filosofische grondslagen voor wat, na de misdaden van nog eens twee wereldoorlogen, de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens zou gaan heten.

Toch kan ik niet aan de indruk ontkomen dat deze ontwikkeling, hoe belangrijk ook, tevens een versmalling betekent van dat oorspronkelijke signaal: 'Gedraag je als bewoner van de wereld en vriend van de mens'. Hoe meer in de moderne tijd het accent komt te liggen op grootschaligheid en wereld-politiek, hoe verder de idee lijkt weg te drijven van de lokale beleving van alledag. Associëren wij kosmopolitiek niet met iets ver weg, met voer voor politici? Ik denk dat Toulmin in zijn boek *Kosmopolis* gelijk had toen hij de nadelen van de moderne kosmopolis-idee in het licht stelde, het nadeel bijvoorbeeld dat heel de wereld als één systeem wordt gedacht dat aan alle mensen daarbinnen hun plaats wijst. Moderne universaliteit herbergt altijd ook het streven in zich om te heersen en

te controleren. Dat zit diep ingebakken in de moderne rationaliteit, in de moderne manieren van denken en doen, van economie en politiek bedrijven, juist ook op wereldniveau.
Staan wij daarom niet voor de opgave om opnieuw uit te werken hoe in een pluriforme en multiculturele samenleving, een samenleving waarin, zoals het heet, de Grote Verhalen geen universele waarheidspretenties meer kunnen hebben, om in die context de oproep *kosmoú polités* en *philos anthropou* te zijn, opnieuw te doordenken?

Ik kan dat hier uiteraard niet doen maar wil de richting van het onderzoek toch aanstippen. Ik vermoed dat de modern-politieke uitwerking van het kosmopolitisme een aanvulling en kritiek behoeft vanuit wat ik een *esthetische kosmopolitiek* zou willen noemen. Esthetische kosmopolitiek ontwerpt geen wereldorden of politieke systemen. Het verkent en stimuleert in de praktijk van alledag het spanningsveld tussen groepsgedrag en menselijkheid, tussen mijn concentrisch elkaar zich versterkende identiteiten en die buitenste cirkel die zo gemakkelijk aan de horizon verdwijnt. We kunnen daarvoor teruggaan naar het oorspronkelijke signaal van die ondankbare 'hond' Diogenes, die dwaas die als geen ander alle conventies onderzocht die hij van thuis had meegekregen. Het was deze figuur die Nietzsche in gedachten had toen hij, meer dan twintig eeuwen later, opnieuw een dwaas met brandende lantaarn het marktplein opstuurde, op klaarlichte dag, maar nu om te melden dat 'God dood is' en er dus niets anders overblijft dan zoiets als menselijkheid, als *humanitas*. Wie zoveel dwaasheid teveel is, kan eerst bij andere meesters in de esthetische kosmopolitiek te rade gaan. Bij Montaigne bijvoorbeeld. Ook bij hem geen theorie óver een wereldorde maar wel een wijze van leven en denken die zijn eigen identiteit in beweging brengt. En wat is hij niet allemaal: man, telg uit een rijk geslacht, minnaar, vriend, echtgenoot, vader, burger van de stad Bordeaux, Fransman, alle cirkels komen aan bod. Bij Montaigne kun je leren hoe je van buiten naar binnen denkt. Hij praktiseerde een wijze van leven die je laat voelen hoe relatief, hoe toevallig en komisch de eigen gewoonten soms zijn, vooral die waaraan je het meest gehecht bent. Humor van de bovenste plank levert het op. Maar ook ernst. Als geen ander laat hij je voelen dat elke identiteit hoe onmisbaar en vertrouwd ook, dat elke groepsidentiteit openlijk of verborgen altijd ook een groepsbelang incarneert. Montaigne voedt de ervaring van humaniteit in het leven van alledag.

Ik vat weer samen: op de vraag of het humanisme een eigen idee heeft over de relatie tot de andere mens, is voor mij het antwoord positief. Dat eigene ligt samengebald in de woorden 'gedraag je als bewoner van de wereld en vriend van de mens'. Juister is nog: 'Gedraag je als bewoner van de kosmos', want de term Kosmos drukt beter uit dat het om het heelal gaat, dus tevens dieren en planten omvat, heel de ondermaanse natuur, en zelfs de sterren en hemellichamen. Samen met de twee andere grondthema's 'Heb de moed om zelf te denken en te leven' en 'Vorm je tot een mens met gevoel, tot een gevoelig mens', deze drie, in hun onderlinge betrokkenheid, daarin zie ik de uitdaging van het humanistisch vormingsideaal voor onze tijd en onze universiteit. Welke de uitdaging is die daarin besloten ligt, daarover een enkel woord tot besluit.

Slot

Binnen het huidige universitaire bestel is een kleine universiteit een kwetsbare instelling. Kwetsbaar omdat alle signalen wijzen in de richting van schaalvergroting en fusie, omdat er in onderwijsland al openlijk wordt geopteerd voor rentabilisering van het universitaire bedrijf, omdat de idee van een universiteit op levensbeschouwelijke grondslag regelmatig onder vuur wordt genomen - dat gebeurde onlangs nog

door de bestuursvoorzitter van de Groningse Universiteit die verdedigde dat alle universiteiten openbaar dienen te zijn. Kortom, het concept universiteit zelf is op drift geraakt, losgemaakt van haar oorspronkelijke doelstelling en inzet. In deze situatie kan een kleine universiteit gemakkelijk de speelbal worden van ontwikkelingen die geheel buiten haar om gaan.

Maar biedt een dergelijke situatie niet ook bij uitstek de mogelijkheid om te laten zien welke kracht er in kleinschaligheid kan liggen, een kracht die zich kan voeden aan klassieke universitaire inzichten? Oeroude inzichten bijvoorbeeld over het belang van een leergemeenschap waar docenten en studenten elkaar persoonlijk kennen, aanspreken en uitdagen; het inzicht dat leren meer is dan effectieve informatieverwerking van functionele kennispakketten omdat het aandacht vraagt voor de wisselwerking tussen intellectuele en persoonlijke ontwikkeling; het inzicht dat de universiteit een leerschool moet kunnen zijn waar ook naar de zin van het leven, van het eigen leven en van onze westerse samenlevingswijze kan worden gevraagd zonder dat dergelijke vragen worden weggehoond of op voorhand weggefilterd; een gemeenschap kortom waar mensen met zulke oude en gevoelige vragen veilig zijn, niet alleen intellectueel maar ook emotioneel?

Wij willen een universiteit ontwikkelen die in staat is om in onze tijd aan dergelijke beproefde intuïties recht te doen, die betrokkenheid bij mensen tot een kwaliteit van wetenschapsbeoefening maakt en de alom terecht geëiste internationale oriëntatie koppelt aan een kosmopolitische instelling. We zijn daar nog lang niet klaar mee; sterker nog: daar beginnen we pas de eerste contouren van te zien. Maar het is mijn stellige overtuiging dat, in de lijn van het humanisme, een type van academische vorming gestalte kan krijgen dat zijn vruchten zal afwerpen juist in een tijd als de onze. Vroeg of laat komt ook het huidige economische onderwijsdenken aan zijn einde. Met of zonder revolutie. Misschien zal de Staat zich dan haar eigen kleine daden herinneren. Want wat zijn wij anders dan een list van de Nederlandse Staatsraison, een paard van Troje binnen een geëconomiseerd universitair onderwijsbestel? Schrijlings gezeten op dit voor sommigen nog virtuele, voor anderen nog ongevaarlijke hobbelpaard, open ik hoopvol dit academisch jaar.

Prof.dr H.A.M. Manschot is hoogleraar Wijsbegeerte, in het bijzonder ethiek en rector van de Universiteit voor Humanistiek.

Denken met anderen

Narrativiteit in het socratisch gesprek

Joachim Duyndam

Het bespreekbaar-maken van allerlei persoonlijke problematiek is al geruime tijd gemeengoed. 'Wil je er over praten?', vraagt men tegenwoordig aan iemand die het moeilijk heeft. In gespreksgroepen en in talk-shows op tv schijnen mensen hun problemen op te lossen, of althans hun lijden te verlichten, door er over te praten. Aansporingen om zielepijn te uiten of om een bekneld gemoed bloot te geven, steunen op de thans breed erkende pastoraal-therapeutische norm dat alles eerst bespreekbaar gemaakt moet worden en vervolgens ook besproken moet worden. Ik zal deze trend, die zelfs in parodie en satire al tot cliché geworden is, in dit artikel niet opnieuw op de hak nemen. Ik wil integendeel het praten-over ondersteunen, en wel door een serieuze vorm van probleembespreking voor te stellen. Een probleembespreking door middel van filosofische reflectie op de eigen ervaring. Ik doel op het socratisch gesprek.

Het socratisch gesprek is een practicum in filosofische reflectie. In een kleine groep (van 6 à 10 deelnemers) wordt in een aantal opeenvolgende en strak gedisciplineerde sessies één centrale vraag gezamenlijk beantwoord. Voorbeelden van zo'n centrale vraag in het socratisch gesprek zijn: waar liggen de grenzen van tolerantie? Hoe ontstaat wederzijds vertrouwen? Onder welke voorwaarden kan agressie vruchtbaar worden? Het zijn vragen waarop het antwoord niet kan worden gevonden in een encyclopedie of in een ander gezaghebbend boek; evenmin kunnen ze worden beantwoord door het doen van (empirisch) wetenschappelijk onderzoek. In het socratisch gesprek vindt de beantwoording van deze vragen plaats via het gezamenlijk analyseren, kritisch bevragen, beargumenteren en bediscussiren van door de deelnemers ingebrachte ervaringsvoorbeelden. Voorbeelden van respectievelijk een tolerantiegrens, van een gebeurtenis waardoor wederzijds vertrouwen ontstond en van een situatie waarin agressie aanvaardbaar werd.

Dergelijke voorbeelden vormen het materiaal waarmee in het socratisch gesprek een inzicht wordt gereconstrueerd. Leonard Nelson (1882-1927) - de 'uitvinder' van het socratisch gesprek in zijn huidige vorm, waarmee hij de oorspronkelijke wijze van filosoferen van Socrates weer ingang wilde doen vinden in de filosofie - spreekt in dit verband over regressieve abstractie: het vanuit ervaringsvoorbeelden teruggaand abstraheren naar algemene structuren (Nelson, 1994:78v). Omdat echter naar hedendaagse opvatting algemene structuren niet *a priori* in ervaringsvoorbeelden opgeslagen liggen, maar het produkt zijn van een (deels individuele, deels cultureel bepaalde) constructie, spreek ik liever van reconstrueren dan van regressieve abstractie. Hoe in een socratisch gesprek gezamenlijk

inzichten worden gereconstrueerd, wil ik hier laten zien aan de hand van een dergelijk gesprek dat in het kader van het onderwijs van de Universiteit voor Humanistiek plaatsvond en waarvan ik zelf de gespreksleider was. Op de rol van gespreksleider kom ik later terug. Eerst wil ik een beeld geven van het gesprek zelf. Centrale vraag was hier: onder welke voorwaarden kan agressie vruchtbaar worden?

Voorbeelden en definities

'Als kind had ik een keer ruzie met m'n vader', vertelt een deelneemster aan dit gesprek. 'Toen hij mij woedend achterna kwam naar mijn kamer, forceerde hij de deur die met een haakje op slot zat. Naderhand maakte hij hierover z'n excuses. Hierdoor werd onze relatie niet alleen hersteld, maar werd die zelfs beter dan ze vóór de ruzie was.' Een andere deelneemster aan ditzelfde gesprek vertelt: 'Mijn partner gedroeg zich teruggetrokken, verborg zich als het ware en toonde geen enkele emotie. Een agressieve woedeuitbarsting van mijn kant dwong hem zich bloot te geven, zich open te stellen voor contact, zich te laten zien. Dit heeft tot ons beider opluchting goed uitgepakt.' Twee voorbeelden van agressie die op een of andere manier 'goed' heeft gewerkt. Maar hoe? In beide voorbeelden wordt door de agressor een grens overschreden. In het eerste voorbeeld werd de privacy geschonden die het kind in zekere mate had op haar eigen kamer, mede dankzij het haakje op de deur. In het tweede voorbeeld werd de 'muur' doorbroken die de inbrengster van het voorbeeld ervaarde tussen zichzelf en haar partner.

Maar er is meer aan de hand. Vaak is men in het socratisch gesprek geneigd om op grond van de voorbeelden wat snelle algemene conclusies te trekken, bijvoorbeeld dat agressie altijd te maken heeft met grensoverschrijding. Alsof dat iets zegt. Alsof we al weten om wat voor soort grenzen het hier gaat, wat grenzen eigenlijk zijn en waar die liggen, of: waar, hoe en door wie die gelegd worden. Dergelijke snelle conclusies hangen samen met de neiging die zich in het socratisch gesprek vaak voordoet om eerst de verschillende begrippen uit de centrale vraagstelling te willen definiëren, zoals in dit geval *agressie* en *vruchtbaar*, om vervolgens pas op zoek te gaan naar verbanden daartussen (in dit geval *welke voorwaarden*). Ook in het onderhavige socratisch gesprek deed deze neiging zich voor. Zo vond het voorbeeld van de teruggetrokken partner veel herkenning in de groep, en riep het allerlei soortgelijke voorbeelden op. Voorbeelden van situaties waarin communicatie niet tot stand kwam of gefrustreerd werd, en waarin een grens met agressie werd overschreden om de communicatie alsnog tot stand te brengen of te forceren. Iemand raakte bijvoorbeeld vaak geïrriteerd en zelfs agressief als hij te maken kreeg met mensen die als het ware een teflon-laag om zich heen hebben, waarlangs alles afglijdt. Mensen die altijd blijven glimlachen, of anderszins in de plooi blijven; mensen die 'geen emotie tonen'. Maar ook situaties met onbekenden zoals in het verkeer, waar de claxon en de middelvinger soms de enige communicatiemiddelen lijken, bleken bij velen agressie op te roepen.

Met deze laatste voorbeelden zou de snelle definitie dat agressie grensoverschrijding is, nog wat kunnen worden aangescherpt: agressie is grensoverschrijdend gedrag bij gestoorde communicatie en beoogt de communicatie te forceren (of dat lukt is een tweede). Agressie als communicatiemiddel dus, vaak voorkomend in situaties van onmacht of onzekerheid. Om vervolgens in een discussie terecht te komen over de vraag wanneer het doel de middelen heiligt. Deze conclusie was sommige deelnemers toch wat te gortig. Er werden voorbeelden gegeven van agressie die, als zij eenmaal is opgewekt, niet meer te stuiten is, laat staan te beheersen valt - en dus niet zonder meer als middel tot een bepaald doel ingezet kan worden. 'Bij een demonstratie tegen Dodewaard waaraan ik meedeed, gaven één of twee mensen een *yel* en in

hun kielzog bestormde de hele meute de hekken van de kerncentrale', vertelde iemand, die eraan toevoegde dat ze zich hierover achteraf wel schaamde. 'Toen ik eenmaal begon te slaan kon ik niet meer ophouden totdat ik uitgeput was', herinnerde zich een ander, die eveneens achteraf spijt had. Rationaliteit en een verband tussen doelen en middelen zijn hier ver te zoeken.

Het is niet gemakkelijk een goede definitie van agressie te vinden, ook niet als dat gezamenlijk gebeurt zoals in het socratisch gesprek. Men zou er hele reeksen van gesprekken aan kunnen besteden, gevoed met telkens nieuwe voorbeelden. Maar daar ging het niet om. Het ging om de vraag onder welke voorwaarden agressie vruchtbaar kan worden. En daar geven de eerste voorbeelden - die van de geforceerde kamerdeur met het haakje en die van de teruggetrokken partner - wel degelijk aanwijzingen voor. Aanwijzingen die men over het hoofd ziet als men eerst heldere definities wil en dan pas gaat denken. Zo blijkt uit het eerste voorbeeld dat de agressie van de vader ten opzichte van zijn dochter pas vruchtbaar kon worden - dat wil zeggen: dat de relatie tussen beiden pas hersteld werd, en zelfs beter werd dan die daarvoor was - toen hij zijn excuses had aangeboden. Plechtig gezegd: toen hij om vergeving had gevraagd en zij hem zijn agressieve optreden had vergeven. Ook in het tweede voorbeeld speelt vergeving een rol, zij het dat die niet uitgesproken werd. Maar zij werd wel degelijk ervaren, namelijk in de opluchting achteraf van beide partners. 'Mijn partner zei: ik ben blij dat je me eindelijk uit mijn schulp gehaald hebt'.

Vruchtbaar vastlopen

Er komt een gevoel van inzicht over de groep. Het besef dat de in het begin gegeven voorbeelden veel rijker zijn dan we aanvankelijk dachten. We besluiten het pad der definitie te verlaten en ons, met het perspectief van de centrale vraag voor ogen ('onder welke voorwaarden kan agressie vruchtbaar worden'), opnieuw te richten op deze begin-voorbeelden. Het achteraf vruchtbaar blijken van de agressie in deze voorbeelden heeft niet zozeer met de agressie zelf te maken, stellen we vast, maar met de relatie tussen 'agressor' en 'geagresseerde'. En van deze twee is het vooral de geagresseerde die uitmaakt of de agressie vruchtbaar is geweest. Het meisje dat de relatie met haar vader nu als veel beter ervaart dan daarvoor of de man die, zoals in het andere voorbeeld, 'eindelijk uit zijn schulp gehaald is'.

We testen de houdbaarheid van dit inzicht door het te confronteren met enkele voor de hand liggende (want snel gegeven) andere voorbeelden van agressie die 'goed' gevonden wordt. Voorbeelden namelijk waarin agressie een gepast antwoord vormt op ondervonden agressie van een ander. 'Ik werkte met carnaval in een kroeg,' vertelt een deelneemster, 'Toen een jongen mij tijdens het ophalen van de glazen van achteren beetpakte, greep ik hem stevig vast, nadat ik eerst de glazen had weggezet, en *smeet* hem terug. Hij had dit niet verwacht en hij werd door zijn vrienden uitgelachen.' Een oudere deelnemer, vroeger leraar, vult aan: 'In mijn begintijd als leraar werd ik een keer door een leerling geprovoceerd, en (in mijn beleving) in mijn integriteit aangetast. Ik beantwoordde dat met tamelijk agressieve dreiging. Ik kwam voor mezelf op en het is daarna niet meer gebeurd. Overigens zou ik zoiets nu, nu ik ouder ben, van me af laten glijden.' Is dit nu vruchtbare agressie? Hoewel het hun niet gevraagd is, zullen de geagresseerden uit deze beide voorbeelden de ondervonden agressie waarschijnlijk niet als vruchtbaar hebben ervaren. De agressors mogelijk wel. Zij hebben althans met hun agressie een aanvankelijk bedreigende situatie naar hun hand weten te zetten.

We dreigen nu een beetje vast te lopen. Niet alle agressie is vruchtbaar - dat is duidelijk. En ook niet alle agressie is 'goed' of terecht. Maar zelfs is niet alle 'goede' agressie vruchtbaar, tenminste niet voor alle betrokkenen. Want vruchtbaar

betekent toch: vruchtbaar voor alle betrokkenen? Maar wat betekent het dan, zoals we eerder hadden vastgesteld, dat de geagresseerde bepaalt of de agressie vruchtbaar is of is geweest? De deelnemers willen nu allemaal tegelijk het verlossende voorbeeld geven, zodat niemand meer naar elkaar luistert en het gesprek in een chaos verandert.

Wanneer de zaak vastloopt in het socratisch gesprek, is het verstandig om over te gaan tot een zogeheten meta-gesprek, een gesprek over het gesprek. Ook in de literatuur over het socratisch gesprek wordt gewoonlijk een onderscheid gemaakt tussen het zaak-gesprek, waarin geprobeerd wordt een gezamenlijk antwoord te vinden op de centrale vraag, en het meta-gesprek, waarin op het zaakgesprek gereflecteerd wordt als daar aanleiding toe is (Heckmann, 1993). Een impasse is zo'n aanleiding, en sommige auteurs bevelen in dergelijke situaties zelfs een 'strategie-gesprek' aan (Kessels, 1993). In ons geval dreigt het gesprek onder de vele voorbeelden, veel meer dan hier genoemd zijn, te bezwijken. Is het niet beter, zo vragen we ons in het meta-gesprek af, om ons te beperken tot één of slechts enkele voorbeelden?

De literatuur over het socratisch gesprek is over deze kwestie verdeeld. Peetvader Nelson en vaandeldrager Heckmann staan uitdrukkelijk meerdere voorbeelden toe. Jos Kessels, die in Nederland de socratische methode sterk heeft gepropageerd, houdt het op één voorbeeld (Kessels, 1997). Dat voorbeeld moet dan wel voor iedereen herkenbaar en inleefbaar zijn, en bovendien zeer rijk, om gedurende een reeks van sessies inspirerend te blijven. Mij lijkt deze kwestie niet vooraf beslisbaar. Als er in het begin van een socratische gespreksreeks meteen een goed en bruikbaar voorbeeld gegeven wordt, dan is dat natuurlijk prachtig. Maar soms willen er uit een groep deelnemers niet meteen van die goede voorbeelden opborrelen. Of er wordt wèl een goed voorbeeld gegeven, maar het duurt lang (enkele sessies) voordat de deelnemers zich in het voorbeeld herkennen. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer men, zoals hier, met UvH-studenten een socratisch gesprek over agressie voert. Er bestaat daar duidelijk enige huiver voor het onderwerp, zo bleek, en men zou de agressie het liefst verbannen. In feite heeft men dat trouwens al gedaan, want hoewel de meesten een scherp en tevens streng veroordelend oog hebben voor de agressie van anderen, blijken velen in zalige onwetendheid te verkeren over hun eigen agressie. Eén van de heilzame effecten van althans dit socratisch gesprek is (het begin van) bewustwording van de eigen agressie.

Consensus

Beslissend voor zowel de kwaliteit als de kwantiteit van de voorbeelden - de vraag dus of een bepaalde ervaring die een deelnemer inbrengt geschikt is als voorbeeld en de vraag of we één centraal voorbeeld kiezen of meerdere - is het criterium van de *gezamenlijkheid* van de gedachtengang in het socratisch gesprek. Hierover is de literatuur het eens. In het socratisch gesprek streeft men naar consensus, naar een gezamenlijke oplossing. Zowel ten aanzien van de verschillende tussenstappen in de gedachtengang als ten aanzien van het uiteindelijke antwoord op de vraag geldt dat alle deelnemers het steeds eens moeten worden. Zolang dat nog niet het geval is moeten de deelnemers proberen elkaar met argumenten, nuanceringen, toespitsingen enzovoort te overtuigen. Men moet het over elke stap in de gedachtengang eens zien te worden. Vandaar dat het socratisch gesprek soms moeizaam gaat en er veel meta-momenten nodig zijn om het gezamenlijk denken overeind te houden. Ook al zou het uiteindelijk niet lukken om het eens te worden over een antwoord op de centrale vraag, het *streven naar* consensus is de motor die de gezamenlijke gedachtengang voortbeweegt.

Zo ziet men het socratisch gesprek voor zich. Een groepje mensen bijeen, gezeten aan tafels

die in een kring geschaard zijn. Men peinst, er vallen veel stiltes. Iemand oppert iets, een hypothese, een antwoord, een tegenvoorbeeld, en plotseling begint iedereen door elkaar heen te praten. Ik sta als gespreksleider enigszins zenuwachtig voor het bord de gespreksorde te bewaken. Ik verzamel daar kernuitspraken waarover consensus is bereikt. Die hebben we dan tenminste, en zij moeten ervoor zorgen dat de gedachtengang niet steeds terugvalt in oude zetten maar daadwerkelijk vooruitgaat.

Wegens de ontstane impasse besluiten we ons strikt te beperken tot de twee in het begin gegeven voorbeelden, omdat het naar de mening van de groep voorbeelden zijn van echt vruchtbaar geworden agressie. Niet alleen is er in de relaties waarin de agressie optrad een verstoorde verstandhouding hersteld, maar deze is zelfs beter geworden dan die daarvoor was. En dat is echt vruchtbaar, vinden we. In een volgend metagedeelte van het gesprek, waarin we verder reflecteren op de status van de voorbeelden en waarin we dus de beantwoording van de eigenlijke vraag weer even hebben opgeschort, realiseren we ons dat we steeds in de valkuil van de snelle conclusies tuimelen. We streven zozeer naar consensus (wat ook onze opdracht is) dat we het liefst zo snel mogelijk eens willen worden over helder geformuleerde kern-uitspraken. Deze neiging wordt nog versterkt doordat de gespreksleider steeds de consensuele uitspraken op het bord schrijft. Maar daardoor gaan we niet serieus genoeg op de voorbeelden in. We zien de voorbeelden te veel als alleen maar voorbeelden, als voorbeelden van algemene uitspraken die we zoeken te formuleren. Maar elk voorbeeld is een verhaal op zich. Elk voorbeeld representeert een hele wereld.

Dat bleek wel toen de inbrengster van het eerste voorbeeld werd gevraagd naar de achtergronden van het incident met de geforceerde kamerdeur. Zoals we al konden vermoeden bleek het incident niet op zichzelf te staan, maar had het een hele voorgeschiedenis van opgelopen spanningen, irritaties, miscommunicatie en een stukje machtsstrijd. Een explosief mengsel, kortom, maar alles in het nette. Binnen de verhoudingen van het gezin waarin zich dit afspeelde was een gebeurtenis als deze even uitzonderlijk als ontzettend. Vader verliest zijn zelfbeheersing, en de wereld dreigt te kantelen. Hoewel het al jaren geleden is herinnert de dochter zich nog scherp en levendig hoe haar de adem benomen werd. In dat ene geconcentreerde ogenblik stond alles op het spel. 'Mijn vader wíst toen hij mij achterna kwam dat hij fout zat. Toch daverde hij mijn kamer binnen, woedend en gekweld tegelijk. Hij had niet alleen zijn zelfbeheersing verloren, maar hij verloor ook zijn gezicht. Dat zag er vertrokken uit. Ik zag het, en ik zag ook dat hij wist dat ik het zag. Hij moet zich verschrikkelijk geschaamd hebben. Op dat moment waren er twee mogelijkheden. Ofwel mijn vader had zijn schaamte verborgen, was afgedropen en er zou niet meer over het gebeurde gesproken zijn. Deze optie lag binnen de cultuur van ons keurige gezin het meest voor de hand. Onprettige dingen werden het liefst toegedekt. Maar blijkbaar was het nu te erg. Mijn vader was totaal ontredderd door wat hij voelde als gezichtsverlies, en bood zijn excuses aan. Eigenlijk was dit laatste de enige echte mogelijkheid. Had het gebeurde niet dankzij de vergeving kunnen worden rechtgezet, dan waren we waarschijnlijk op een ontwijkende en oppervlakkige manier met elkaar doorgegaan. Nu was er contact.'

Heel anders was de situatie in het voorbeeld van de teruggetrokken partner die met geweld uit zijn schulp getrokken werd. De inbrengster van dit tweede voorbeeld vertelde dat zij van jongs af aan vertrouwd was met agressie en geweld. Als kind werd zij regelmatig door haar vader geslagen, maar zij had een manier gevonden om met zijn agressie om te gaan. Door een slimme strategie van uitlokken en ontwijken kon zij zijn uitbarstingen als het ware programmeren, en had zij ze in die zin min of meer in de hand. Haar latere partner was bepaald geen agressief type, eerder een 'softie', maar juist dat maakte haar op

een of andere manier soms radeloos. Daardoor 'overkwam' het haar af en toe agressief tegen hem uit te varen, zoals die keer in het voorbeeld.

Gezamenlijke narrativiteit

Hoe verschillend ook, de verhalen vullen elkaar in zekere zin aan. Het eerste verhaal wordt verteld door en vanuit degene die agressie heeft ondervonden, het tweede door iemand die agressie pleegde. Uit de verhalen blijkt trouwens dat deze rolverdeling niet zo absoluut is. Verder zijn beide verhalen *reconstructies*. Je zou zelfs kunnen zeggen: reconstructies van reconstructies. Want de herinneringen van de betrokkenen, waarop de verhalen gebaseerd zijn, zijn zelf ook reconstructies. De gebeurtenissen waarnaar zij verwijzen hebben langer of minder lang geleden plaatsgevonden, en zij hebben in de herinnering van elk van de betrokkenen een bepaalde toedracht, kleur, lading, gevoelswaarde, kortom *betekenis* gekregen. Elke herinnering impliceert in feite een baaierd van betekenissen. Nu wordt zo'n verhaal in de zeer specifieke context van dit socratisch gesprek herverteld. Dat betekent opnieuw een reconstructie, nu in het licht van de centrale vraag van het gesprek, waardoor sommige betekenissen naar voren zullen komen (bijvoorbeeld rond inbreuk, vergeving, opluchting) en andere niet (bijvoorbeeld rond de rol van de moeder in deze beide verhalen).

Het besluit om ons tot déze voorbeelden te beperken dwingt de andere deelnemers ertoe zich in deze verhalen in te leven, ook al hebben zij misschien zelf niet iets soortgelijks meegemaakt. Dit laatste is geen bezwaar, omdat het niet gaat om de (onmogelijke) inleving in een situatie die voorbij is, maar om de inleving in de reconstructie zoals die in het socratisch gesprek plaatsvindt. Juist door het verhaal gezamenlijk te onderzoeken, in het licht van de centrale vraag van het gesprek, ontstaat er zoiets als een gezamenlijke reconstructie. Anders gezegd: het verhaal wordt ieders verhaal. De gespreksleider ziet daar op toe. Hij bewaakt de narrativiteit van het socratisch gesprek. Dat doet hij bijvoorbeeld door regelmatig aan deelnemers te vragen om iets dat al gezegd is in eigen woorden te herhalen. Daarbij let hij er niet zozeer op of de 'feiten' al dan niet 'verdraaid' worden, maar hij is vooral alert op de verschillende betekenis-lagen in wat de betreffende deelnemer zegt. Geeft die een andere waarde aan het gezegde; legt hij er een andere emotie in? Dát wordt uitgezocht en gecommuniceerd. Het gaat er immers niet om de waarheid, in de zin van feitelijke juistheid, van het gebeurde vast te stellen - dat zou erg moeilijk worden met meestal slechts één getuige - maar het gaat om de waarheid van de betekenis die gereconstrueerd wordt. In narratieve termen: het gaat om de *geloofwaardigheid*, in dit geval de geloofwaardigheid van het gereconstrueerde verband tussen agressie, vergeving en vruchtbaarheid. Dát is het waarheidscriterium van de reconstructie en het is daarom dat het gesprek een groepsgesprek is en niet een tweegesprek.

Maar betekent dit niet dat het verhaal de oorspronkelijke inbrengster ontnomen wordt? Dat het zogezegd wordt onteigend - iets waar men in hulpverlenerskringen terecht beducht voor is, als het gaat om het verhaal van de cliënt of patiënt (Baart, 1997; Gelauff, 1997). Dat zou inderdaad kunnen, maar het hoeft niet. In de eerste plaats is hier geen sprake van een asymmetrische relatie zoals tussen hulpverlener en cliënt/patiënt, met de daarbij behorende machtsverschillen. De deelnemers aan het socratisch gesprek zijn als het goed is gelijkelijk deelnemer, en de inbrengster van het voorbeeld heeft als zodanig niet een uitverkoren of ondergeschikte positie. Het is aan de gespreksleider om deze gelijkheid daadwerkelijk te bewaken. Maar bovendien - en ten tweede - is het gesprek zoals gezegd een re-reconstructie, een tweede reconstructie van de eerste reconstructie die haar herinnering is. Die herinnering is en blijft van haar, als het goed is. Dit veronderstelt wel dat de inbrengster sterk genoeg in haar eigen verhaal

staat. In de praktijk betekent dit dat er enige afstand moet zijn tot de gebeurtenissen die in het verhaal optreden. De gebeurtenissen moeten min of meer 'afgerond' zijn. Als de inbrengster er zelf nog midden in zit (zoals in hulpverleningssituaties natuurlijk vaak het geval zal zijn), dan is de kans op onteigening groter. Hoe dan ook, behalve de inbrengster zelf kan ook de gespreksleider waken voor eventuele onteigening. Tenslotte - en ten derde - is het socratisch gesprek geen hulpverleningsgesprek in de strikte zin van het woord. Het is een leer-gesprek. Het is de bedoeling er iets te leren, zowel qua gespreksvoering (luisteren, inleven, bijdragen, argumenteren, denken) als qua inhoudelijke inzichten. In dit geval: vanuit de ervaring gevoede en gereconstrueerde inzichten in de mogelijke vruchtbaarheid van agressie. Dat is beperkt. Het is niet alles over agressie, het is zeker niet het laatste woord erover, maar het levert wel ervaringskennis, kennis waar je wat aan hebt. En dat was tenslotte ook wat Socrates zocht. 'Wil je er over praten?' Ja graag. Maar dan wel in een socratisch gesprek.

Dr Joachim Duyndam is als universitair docent filosofie werkzaam aan de Universiteit voor Humanistiek. Onlangs verscheen zijn dissertatie 'Denken, passie en compassie: tijdreizen naar gemeenschap' bij uitgeverij Kok Agora te Kampen.

Literatuur

Baart, A. (1997), 'Methodiek, zorgbenadering en professionaliteit' in: Marian Verkerk (red.), *Denken over zorg: concepten en praktijken*, Elsevier/De Tijdstroom, Utrecht, p. 205-223.

Boer de, Th. (1993), *Tamara A., Awater en andere verhalen over subjectiviteit*, Boom, Amsterdam.

Gelauff, M. en Manschot, H. (1997), 'Zingeving als funderende dimensie van zorg' in: Marian Verkerk (red.), *Denken over zorg: concepten en praktijken*, Elsevier/De Tijdstroom, Utrecht, p. 189-204.

Hettema, Th. (1997), 'Luisteren naar de zin van verhalen. De filosoof Paul Ricoeur' in: Ellen van Wolde (red.), *Zin in verhalen*, Ambo, Amsterdam, p. 117-132.

Kessels, J. (1993), 'Onder welke voorwaarden wordt onenigheid vruchtbaar? Een voorbeeld van een Socratisch Gesprek' in: *Parodos* 36, p. 26-44.

Kessels, J. (1997), 'Onder welke voorwaarden wordt onenigheid vruchtbaar? Een voorbeeld van een Socratisch Gesprek' (bewerkte versie) in: Erik Heijerman en Paul Wouters (red.), *Praktische Filosofie*, Teleac/NOT, Utrecht.

Nelson, L. (1994). *De socratische methode* (Inleiding en vertaling Jos Kessels), Boom, Amsterdam.

Heckmann, G. (1993), *Das sokratische Gespräch: Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren*, Philosophisch-Politische Akademie, Bonn.

Ricoeur, P. (1975), *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris.

Ricoeur, P. (1985), *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris.

Verdriet en troost

Enkele gedachten naar aanleiding van een raadsliedenconferentie

Brecht Molenaar

Maar is het zwak, een enkle maal,
Te wenschen, dat er iemand was,
Die spreken zou in de ééne taal,
Waardoor het hart genas?

(J.C. Bloem) [1]

Verdriet en troost... de thematiek die centraal stond tijdens de op 9 oktober jl. gehouden conferentie voor raadslieden in de zorg, is toch bepaald niet bescheiden van omvang te noemen. Maar uit een door het Humanistisch Verbond gehouden enquête onder hen (waartoe ook ik behoor) was naar voren gekomen dat er behoefte bestond aan meer inhoudelijke bezinning. In dat kader werd met name het onderwerp van verdriet en troost genoemd, zowel met betrekking tot cliënten als zeker ook tot de raadslieden zelf. Wij werden met deze invulling zodoende op onze wenken bediend, wat naar mijn mening ook daadwerkelijk tot een zinvolle dag heeft geleid.

In de middag werden er een drietal lezingen gehouden, welke hierna in dit nummer van *Praktische Humanistiek* integraal zijn opgenomen. In de ochtend hebben we het onderwerp eerst zelf verkend door in kleine groepen in te gaan op verdriet en troost in relatie tot persoonlijke ervaringen, humanistische geestelijke verzorging en het vol kunnen houden van het werk. Bij de eindeloze reeks aan vragen die hierbij naar voren kwam, werd in ieder geval al wel snel duidelijk dat het onderwerp inderdaad sterk leefde onder de deelnemers. Persoonlijk verbaast me dat niet. Zelf ben ik werkzaam in zowel een algemeen als een psychiatrisch ziekenhuis en ook mijn praktijkervaringen hadden me in genoemde enquête naar deze thematiek doen vragen. Alleen al de casuïstiek die naar voren komt in de bijdragen van Ben van Remmerden en Frits van de Kolk zal voldoende illustratie vormen van het intense verdriet waarmee je geconfronteerd kunt worden in het werk. Als geestelijk verzorger verschijn je nu eenmaal vaak in beeld daar waar oplossingsgerichte benaderingen (medisch, therapeutisch, praktisch, maatschappelijk of anderszins) hun grenzen hebben bereikt en er in die zin sprake is van een onmachtsituatie. Geestelijk werk is misschien wel eerder 'verlossingsgericht' te noemen... hoe aards die verlossing ook moge zijn als een antwoord op het leed waar je in betrokken raakt. De vraag naar troost raakt aan de vraag naar een antwoord op de tragiek van het bestaan.

Het lijkt me hier niet op zijn plaats om uitgebreid verslag te doen van de discussies die ochtend. Ter inleiding op de hierna volgende lezingen wil ik me beperken tot het geven van wat eigen bespiegelingen, deels gerelateerd aan andere auteurs.

Om te beginnen is er de vraag naar de aard van verdriet en troost. Een vraag die niet zo gemakkelijk te beantwoorden blijkt. Verdriet is zieleleed, hartzeer, kwelling van het gemoed, zo legt mijn Van Dale uit. Is het een gemis? Soms. Als rouw bijvoorbeeld kan verdriet bestaan uit de ervaren pijn om het gemis van de aanwezigheid van een geliefde naaste. Is het de situatie graag anders willen hebben dan die is, en menen dat nu juist dat onmogelijk is? Soms. Maar in het verdriet om het overlijden van grootouders op leeftijd zal een dergelijke teleurstelling toch niet op de voorgrond staan, wetende dat het leven nu eenmaal niet anders kan verlopen. Misschién is een dergelijk besef van onvermijdelijkheid in het algemeen wel aanwezig in verdriet. Is het de ervaring van een verlies? Heeft het ook te maken met de ervaring van ongeborgenheid? Soms.

Hoe dan ook, hetgeen 'troost' wordt genoemd, is vervolgens de reactie van veelal een ander die daar op heilzame wijze bij aansluit en er iets van 'verlossing' in brengt. Maar wil er sprake kunnen zijn van aansluiting, dan betekent dat dat het verdriet er (in eerste instantie) ook daadwerkelijk mag zijn. Troost laat het (aanvankelijke) verdriet intact. De troostende werking zit dus niet in het wegnemen van verdriet, niet in de ontkenning ervan, maar in het leefbaar maken ervan. In mijn ervaring gebeurt dit laatste zelden doordat er een verlossende inhoudelijke visie voorhanden is die het verdriet draaglijk maakt. Uitspraken die de positieve kanten van leed naar voren halen, bijvoorbeeld door te wijzen op hetgeen je ervan kunt leren, en die al gelijk een sterk beroep doen op het vermogen het leedfeit te kunnen accepteren, lijken me over het algemeen minstens riskant. Niettemin kan verdriet na verloop van tijd soms wel degelijk mede draaglijk worden door een vorm van acceptatie, maar dat proces kan volgens mij zeker niet van buitenaf worden opgelegd en zal langs een andere weg verlopen.

Van een (humanistisch) geestelijk verzorger mag mijns inziens in ieder geval worden verwacht dat die het verdriet van de ander althans niet verergert. Degene die verdriet heeft, loopt namelijk het risico te worden weggezet als belastend (in zijn onmacht vormt de ander immers een aantasting van de *illusion of control* die mensen toch nodig lijken te hebben, zoals Jan Hein Mooren in zijn bijdrage schrijft), als gek (alsof de reactie van verdriet overdreven is of anderszins abnormaal) of zelfs schuldig (aan de oorzaak van het eigen verdriet, of aan die gekte...) Het kunnen ervaren en benoemen van het leed, het wellicht zelfs kunnen verwerken door er een plaats aan te geven, wordt door dergelijke buitensluitende veroordelingen ernstig geblokkeerd. Het moeten ontkennen van verdriet, er niet in gezien en erkend worden, maakt het alleen nog maar pijnlijker. Het geeft een isolement dat de angst kan versterken überhaupt niet tegen het leven opgewassen te zijn. Dit te voorkomen is toch wel het minste dat van de humanistisch geestelijk verzorger verwacht mag worden.

Ik denk dat het er daarentegen om gaat dat het verdriet ervaarbaar wordt, hoe pijnlijk dat ook is. Dit overigens niet als een doel dat kost wat kost bereikt moet worden. Soms kunnen bepaalde deurtjes gezien de levenssituatie van dat moment nu eenmaal (nog even) beter gesloten blijven. Maar indien die ander dat wil en er voor openstaat, werkt troost als erkenning voor de authenticiteit van het verdriet in kwestie bevorderend op het kunnen ervaren ervan. Door het serieus te nemen kan het mogelijk een leefbare plaats krijgen. Misschien alleen al doordat het verdriet en daarmee de drager er zodoende gewoonweg mogen zijn zoals ze zijn. Troost biedt de drager van het verdriet dan zowel vertrouwen niet alleen te komen staan alsook geloof dat het verdriet te verduren is. Het is steunend wanneer een ander, wanneer je daar zelf sterk aan twijfelt, je weet te sterken in de gedachte dat

je niet in je verdriet zal blijven, er niet aan zal bezwijken en er niet volledig en alleen nog maar mee samen hoeft te vallen. Dan verandert er al iets. Of het verdriet op den duur als zodanig misschien verdwijnt, is een vraag die er in relatie tot troost niet toe doet en er ook niet de insteek van zou moeten zijn. In dat geval spreek je al niet meer van troost.

Volgens Jan Hein Mooren, zie daarvoor zijn bijdrage, kan verdriet mede worden verwerkt doordat het wordt opgenomen in de grotere verbanden van het levensverhaal en de levensvisie van de persoon. Persoonlijk zie ik de levensvisie ook al aanwezig in het verdriet op zich zelf. Zo getuigt het de situatie liever anders willen hebben dan die is, wanneer dit verlangen althans deel uitmaakt van het verdriet, van een levensvisie die de actuele situatie als te betreuren laat verschijnen. Dit maakt dat troost voor mij toch niet altijd dè gepaste reactie is op elk verdriet. Zo kan ik niet zomaar aansluiten bij het verdriet van ouders die verdriet hebben om de homoseksualiteit van een zoon of dochter op grond van een normering die dat per definitie afkeurt.
Iets anders is dat juist de levensvisie door het nieuw ervaren leed dermate negatief kan worden dat deze zelf weer een voortgaande bron van verdriet wordt in plaats van een draagvlak voor nieuwe ervaringen. De hoop is er uitgeslagen. Zo lijkt dat het geval in de levensvisie die door de dichter J.C. Bloem verwoord is in antwoord op de hierboven geciteerde vraag of het zwak is te verlangen naar een mens die in staat is het hart te genezen. De slotalinea van dat gedicht luidt: *'Vergeefs. Onscheidbaar is de smart/Van 't leven en moet doorgeleefd:/Er is voor de eenzaamheid van 't hart/Geen mensch, die uitkomst geeft.'* [2]
In zijn boek *Over troosten en verdriet* spreekt W. ter Horst in dit verband van het 'lijden aan de onvervuldheid': 'Daaronder verstaan we hier dat de werkelijkheid niet is zoals hij behoort te zijn *en dat ik dus ook niet ben die ik behoor te zijn*; dat God niet is die ik dacht dat Hij was; dat alles wat ik geleerd heb en geloofd heb, tekort schiet.' [3]
Hier blijkt tevens dat het lijden aan de onvervuldheid allerminst is voorbehouden aan mensen met een seculiere levensvisie en dat een christelijk perspectief al evengoed stuk kan lopen op leed. Toch rest er zelfs dan, en daarin verschil ik van de teneur die door Bloem is verwoord, naar mijn idee nog altijd de troost van iemand die bereid is zichzelf als persoon te investeren in een contact waarin stem gegeven mag worden aan dergelijk verdriet.
In dit verband wil ik alvast wijzen op een onlangs door Henk Manschot gehouden lezing, welke in een volgend nummer van *Praktische Humanistiek* zal verschijnen. Hij spreekt over de ervaring van zinledigheid zoals hier bedoeld, al weet ik niet of ook de eenzaamheid er door hem in wordt meegenomen, als die van de 'mystieke nacht'. In zijn betoog echter wordt een dergelijke beleving van de werkelijkheid, een beleving die gekleurd wordt door het besef er geen greep op te hebben in het ontbreken van absolute waarheden, beschreven als een ervaring waar je je aan kunt laven. Geen associaties met verdriet en leed dus, geen roep om troost... maar zinledigheid als verrijkende inspiratie voor een andere verhouding tot de werkelijkheid.

Er blijven vragen te over. De steeds weer terugkerende vraag bijvoorbeeld (als je die zo trouwens wel kunt stellen, ook dat is de vraag) in hoeverre het de zelfwerkzaamheid van de persoon is die maakt dat het verdriet hem of haar al dan niet nekt, in verhouding tot de bejegening door andere mensen en humanistische raadslieden in het bijzonder. Of de vraag waar die lieden mee bezig zijn, is het werkelijk troost bieden aan de ander of is het meer een vorm van zelftroost, en waar ligt dan eventueel een grens aan goede zorg...
Ook interessant ten slotte vind ik de door Andries Baart in zijn artikel elders in dit nummer opgeworpen vraag of er achter de door mij toch wel behoorlijk 'formeel' geschetste omgang met verdriet inhoudelijke uitgangspunten liggen

die wel degelijk sturend dominant aan de ander worden opgelegd, en welke dat dan zijn. Want al mag het allemaal wel heel volgzaam lijken in het aansluiten bij het verdriet van de ander door dat om te beginnen intact te laten, misschien schuilen er toch wel degelijk substantiële addertjes onder het gras.

Zo getuigt mijn visie om te beginnen van een positieve waardering voor verdriet als reactie op bepaalde (want niet alle) vormen van leed. Heel duidelijk is verder ook de positieve waardering voor het ervaren en het doorleven van zulk verdriet. En het idee dat het goed is dit met een ander te delen, als zou het communiceren de ervaarbaarheid stimuleren (en dat was immers een goede zaak). Of zelfs de norm die er misschien wel uit te lezen is, als zou de onherbergzaamheid van de wereld ons ertoe nopen elkaar dan toch tenminste niet in de steek te laten. En, *last but not least*, de overtuiging dat leed erbij hoort en het leven desondanks toch maar de moeite waard blijft... Ik moet bekennen dat zulke gedachten me inderdaad erg bekend voorkomen. Maar hoe dan ook, mij is de waarde van aandacht voor verdriet in ieder geval zo troostend gebleken, dat die ervaring maakt dat ik het werk tot nog toe van harte doe. Het verheugt mij te ontdekken dat het laatste woord, al is het maar van korte duur, nu dan wel maar niet altijd gevormd wordt door verdriet.

Mw drs Brecht Molenaar is humanistisch raadsvrouw in een algemeen ziekenhuis en in een psychiatrisch ziekenhuis.

Noten

1) Uit: 'Eenzaam', een gedicht van J.C. Bloem, opgenomen in *De nederlaag* en in *Verzamelde gedichten* (4e druk), Uitgeverij A.A.M. Stols/J.-P. Barth, 's-Gravenhage, 1953, p. 112.
2) Ibidem.
3) W. ter Horst, *Over troosten en verdriet*, Kok, Kampen, 1991, p. 34.

(advertentie)

De ontmaskering

De terugkeer van het eigen gelaat van mensen met chronisch psychische beperkingen

Detlef Petry & Marius Nuy

ISBN 90-6665-235-7 / 208 pag. / ƒ 47,50

De ontmaskering is een drieluik over de rehabilitatie van chronisch psychiatrische patiënten, geïnspireerd vanuit *een gang door de psychiatrische zorg.* Het gaat over de trage maar zeker niet tevergeefse tocht die chronische patiënten gaan wanneer er een ander perspectief wordt gerealiseerd dan 'wonen in de kliniek'. Het gelaat, de terugkeer naar de eigenheid en het zichzelf kunnen zijn met in de nabijheid de familie, vrijwilligers en professionele begeleiders, vormen tezamen de kern van alle inspanningen op dit terrein. Het betekent, dat voor hen het APZ op den duur buitenspel raakt en dat de weg wordt geplaveid naar een communale psychiatrie. Het betekent een demasqué van sombere paviljoens waar velen langdurig tot permanent op 'waren' aangewezen alsof hun levens overbodig zijn. Dit boek is bedoeld voor hen die zich binnen de intramurale en ambulante sector van de geestelijke gezondheidszorg betrokken weten bij de levensloop van mensen die, meer of minder, langdurig van deze zorg afhankelijk zijn. Niet in de laatste plaats richten de auteurs zich tot zelfhulp- en andere vrijwilligersorganisaties, want zij vormen een vitaal onderdeel van de beoogde communale psychiatrie.

Boeken zijn verkrijgbaar in de boekhandel.

Uitgeverij SWP
Postbus 578
3500 AN Utrecht

Het belang en eigenbelang van de raadsman bij rampen

Frits van der Kolk

Als humanistisch raadsman was Frits van der Kolk betrokken bij de hulpverlening na de Herculesramp in Eindhoven: een situatie die sterk afwijkt van het dagelijkse werk. Je wordt overvallen door wat er gebeurd is en beschikt verder niet over alle relevante informatie. Je weet bovendien niet aan welke begeleiding behoefte is en wat andere hulpverleners doen. Werken in onzekerheid dus, waarbij niet helder is wat een geestelijk verzorger nog in te brengen heeft. Als de zoveelste hulpverlener treedt je binnen in het privé-leven van mensen die je niet kent. Het gaat er dan vooral om de juiste balans te vinden tussen betrokkenheid en distantie. En wat doet zo'n ramp met jezelf?

Mij is gevraagd iets te vertellen over mijn rol als humanistisch raadsman bij de Herculesramp. De ondersteuning in die situatie was anders dan ik in mijn dagelijkse praktijk meemaak. Alles wat zich hulpverlener noemt, bemoeide zich met de zorg voor de familie en relaties van de slachtoffers: het Bureau Individuele Hulpverlening Defensie, de Medische Dienst, de Maatschappelijke Dienst Defensie, de Personeelszorg, de Geestelijke Verzorging en de hulpverleners in de plaatsen waar de mensen wonen. Later hebben de nabestaanden zelf hulp georganiseerd. Het resultaat is een vereniging met de naam Lotgenoten. Ze organiseren familiedagen, broers- en zussen-dagen, reizen naar Modena, bezichtigingen van het wrak, etc.

Omdat deze situatie zo afweek van wat ik dagelijks als raadsman meemaak, wil ik iets vertellen over de gang van zaken direct na de ramp en het vervolg van de contacten.

Dankzij attent reageren van de plaatsvervangend Hoofdraadsman werden collega Jan Nauts en ik geïnformeerd over de wenselijkheid van hulp. De eerste uren werden besteed aan de opvang van de relaties van de vermoedelijke slachtoffers. Er heerste een sfeer van verwarring, onzekerheid en onvermogen.

Het onmiddellijk inrichten van een centraal informatienummer en een centraal opvangpunt, evenals het afweren van de pers, waren volgens mij belangrijke maatregelen. Overigens was een bijeffect van de als zeer positief gewaardeerde aanwezigheid van premier Kok, naast andere hoogwaardigheidsbeklederds, dat een aantal relaties dit als een signaal opvatten dat de situatie toch wel zeer ernstig was; een bevestiging van de vermoedens van het overlijden van de dierbare.

Hoewel het voor de geestelijke verzorgers van belang is dat in deze eerste fase de eerste relaties gelegd worden, is het tegelijkertijd moeilijk om de intimiteit te creëren waarbinnen een gesprek gevoerd kan worden. Het viel mij op dat nogal wat geestelijk verzorgers en andere hulpverleners zelf door de situatie werden overvallen en ofwel inert werden ofwel 'de ruimte' in hun contacten veelal zelf verbaal gingen invullen.

Bij de relaties overheerste angstige, stille afwachting en was men voortdurend op zoek naar informatie. Als geestelijk verzorger tref je dan een grote groep van anonieme mensen aan die niet in eerste instantie het gesprek zoeken. Temidden van deze anonieme groep lopen dan militairen en hulpverleners, die voor het grootste deel evenzeer niet als zodanig herkenbaar zijn. In zo'n situatie is het goed dat je voor iedereen als raadsman wel duidelijk herkenbaar bent, bijvoorbeeld door een naambordje met functieaanduiding. Ook het bij de hand hebben van visitekaartjes is noodzakelijk, om het de mensen gemakkelijker te maken je later terug te kunnen vinden. Je kunt op dat moment als hulpverlener niet meer doen dan bij de mensen gaan zitten en je openstellen voor wat er gebeurt. In veel gevallen blijkt dan dat mensen er spontaan toe over gaan hun machteloosheid met je te delen.

Rond 24.00 uur werd door de bevelhebber der luchtstrijdkrachten meegedeeld dat alle nog aanwezigen ervan uit moesten gaan dat hun familielid of naaste overleden was. De relaties van degenen die zeker in het ziekenhuis waren opgenomen, waren inmiddels ingelicht en naar het ziekenhuis verwezen.
Bij het daarop volgende nachtmerrie-achtige collectieve verdriet bleef niet meer te doen dan er te zijn en waar gewenst het verdriet te delen. Daarna ging een deel van de relaties vrij snel naar huis.
Het is belangrijk dat er in een dergelijke situatie in een zo vroeg mogelijke stadium geïnventariseerd wordt wie er aanwezig is geweest en eventueel wie de opvang verzorgd heeft. Ik heb bij de Maatschappelijke Dienst Defensie (MDD) aangedrongen op een snelle terugkoppeling waar het ging om wensen met betrekking tot geestelijke begeleiding. Uiteindelijk kwam er de volgende dag tegen de avond, één wens tot geestelijke begeleiding binnen.
De tweede dag heb ik me bezig gehouden met de opvang van hulpverleners. Daarnaast was ik bezig met de voorbereiding van de herdenkingsdienst. De derde dag stond vooral in het teken van de rouwplechtigheid. De rol van de geestelijk verzorgers bestond erin de familieleden op te vangen en te begeleiden tijdens de plechtigheid.

Ik wil even terugkomen op het feit dat maar één gezin kenbaar had gemaakt behoefte te hebben aan geestelijke begeleiding. Ik denk niet dat dat te maken heeft met de afwezigheid van die behoefte, maar met het niet expliciet genoeg stellen en overbrengen van die vraag aan nabestaanden door de MDD.
Mijn ervaring is dat geestelijke begeleiding van enorm belang is voor de nabestaanden. Fysiek is de geestelijk verzorger meer dan welke andere dienst in staat om tijd en ruimte te maken voor het vaak langdurige en intensieve begeleidingsproces dat zich soms over jaren uitstrekt. Soms ook komen mensen jaren later weer opnieuw in beeld wanneer ze door andere 'levensongevallen' zijn geraakt.
Er vindt ook een verschuiving plaats van rouwverwerking en materiële vragen, in een vroeg stadium, naar geestelijk-existentiële vragen in een later stadium. Deze vragen manifesteren zich latent in de eerste fase van de rouwverwerking maar worden gaandeweg steeds explicieter.
Om met deze vragen om te kunnen gaan is de herkenbaarheid van de levensbeschouwing 'in' de begeleider een eerste vereiste. Een tweede vereiste is de gerichtheid vanuit opleiding en beroep op het aangaan van deze vragen. Je moet door de wirwar van vragen en verwarring waarin nabestaanden verkeren, 'heen kunnen kijken' om zo de behoefte aan geestelijke begeleiding te kunnen waarnemen.

In dit verband vind ik het van belang dat de geestelijke verzorger bij de uitvaart betrokken wordt, om zodoende te kunnen delen in de intimiteit rond rouw en uitvaart. Mijn ervaring is dat er een 'hechtingsfase' bestaat tussen hulpverlener en nabestaanden, die duurt vanaf het moment onmiddellijk na het overlijden tot ruim

een dag daarna. Wie in deze fase nabij is, deelt zoveel intimiteit dat er een relatie gevestigd wordt. Andere belangrijke momenten zijn het eerste opbaren en bezoek, evenals de uitvaartplechtigheid. Niettemin zijn naar mijn mening de eerste 24 tot 36 uur van doorslaggevend belang. Geconcludeerd kan worden dat geestelijke begeleiding weliswaar van groot belang is, maar ze moet dan snel van start gaan.

Ik had een familie toegewezen gekregen om te begeleiden. Ik was niet de enige die deze mensen bezocht. Ik vond het heel moeilijk, soms beschamend, om bij deze mensen te komen en binnen te treden in hun privé-leven. Zeker in het begin heb ik dat zo gevoeld. Als ik contact met hen zocht, deed ik dat naar aanleiding van een 'officiële vraag', als bijvoorbeeld vanuit de geestelijke verzorging gevraagd werd of men behoefte had aan bezinningsbijeenkomsten.
Het aan mij toegewezen gezin vertelde mij dat ze hun verdriet zelf wilden verwerken en goed in staat waren dat zonder hulp van buiten te doen. Op mijn vraag of zij het op prijs zouden stellen dat ik hen regelmatig zou bezoeken, reageerden ze niet direct enthousiast - ik was de zoveelste hulpverlener - maar als ik bij hen kwam, ontstonden er heel indringende gesprekken.
Zo is de moeder gedichten gaan schrijven. Daarin geeft ze haar overleden dochter Monique een plek. Door over die gedichten van gedachten te wisselen werden ook de vader en het zusje erbij betrokken. De vader is een man van weinig woorden. Door mijn aanwezigheid, geen druk uitoefenend en soms samen een traan wegvegend, is er een band ontstaan. Ze hebben het gevoel dat ik Monique ook gekend heb. Ze kunnen hun gevoelens met mij delen.

Je betrokkenheid laten voelen en tevens distantie 'in jezelf' behouden is niet gemakkelijk. Mensen vinden je aanwezigheid belangrijk, ze willen delen, maar ze willen ook verder geholpen worden. Door me in te leven in de wijze waarop zij hun verdriet verwerken, krijg ik meer zicht daarop.
'Mijn' gezin is rooms-katholiek. Er heeft ook een r.k. uitvaartdienst plaatsgevonden. Toch stelde het gezin op den duur meer prijs op mijn bezoek dan op het bezoek van de priester. Hun mening was dat de verhalen over liefde en troost van God niet op z'n plaats waren. De priester troostte hen met zijn mening dat Monique in de hemel was en dat ze later allen weer verenigd werden. Ze moesten maar veel bidden en konden troost halen door kerkdiensten te bezoeken, maar zij vonden zichzelf niet direct godsdienstig. Ik heb gemerkt dat mensen je aanwezigheid, je trouw zijn en blijven, als troost ervaren. Het helpt hen de overledene die plek te geven in hun leven, die zij zelf bepalen. Mijn 'cliënten' ervaren dat ik naast hen sta en niet boven hen - en dat biedt troost.

Er werd gesproken over een herdenkingsdienst, maar nog niemand had aan Nauts of mij gevraagd een bijdrage te leveren. Ik hoorde toevallig dat een dominee en een aalmoezenier de herdenkingsdienst aan het bespreken waren. Nauts en ik hebben toen duidelijk gemaakt dat wij het niet juist vonden dat wij niet uitgenodigd werden om mee te praten. Ons gesprek met hen had als resultaat dat ik werd opgenomen in het groepje geestelijk verzorgers die de herdenking gingen voorbereiden.
Toen men accepteerde dat de humanistisch geestelijke verzorging ook zou participeren, heb ik een derde deel van de toebedeelde spreektijd tijdens de herdenkingsdienst gekregen. Ik ging ervan uit dat veel sprekers zouden vertellen dat de nabestaanden op veel troost en medeleven konden rekenen. Ik wilde de mensen een boodschap meegeven die troost gaf, telkens als ze daaraan zouden denken. Het mocht volgens mij geen lang verhaal zijn. Het moest menselijk zijn en mijn humanistische identiteit benadrukken.
Ik herinnerde mij dat ik jaren geleden in een Noors rituelenboekje een gedicht had gelezen

waar ik van onder de indruk was. Ik herinnerde mij enkele fragmenten, maar vooral het laatste: sterker dan de dood is de liefde; de liefde vergaat nimmer meer. Ik ben met Jan Nauts gaan werken aan het herschrijven van dat gedicht en heb het voorgedragen. Ik heb van de nabestaanden en anderen gehoord dat het gedicht eraan heeft bijgedragen hen te troosten.

De hulpverleningscontacten met de nabestaanden zijn willekeurig tot stand gekomen. Er waren dertig geestelijke verzorgers nodig om de nabestaanden te begeleiden en onze dienst kon acht raadslieden 'aanbieden'. De geestelijk verzorgers werden willekeurig gekoppeld aan de nabestaanden om hen tijdens de herdenkingsdienst en daarna te begeleiden.
Ik heb het als een gemis ervaren dat ik de intimiteit tijdens de dienst niet heb kunnen delen met de mij toegewezen nabestaanden. Dat contact is pas later tot stand gekomen. Ik twijfelde of er wel behoefte was aan mijn persoon. Bij het eerste bezoek was ik dan ook zeer gespannen en onzeker. Mijn geluk was dat ook zij troost uit het gedicht hadden gehaald. Ze hadden het laatste gedeelte zelfs laten afdrukken in de rouwadvertentie. Dat alles hielp bij mij voor een deel het gevoel te verminderen een indringer te zijn. Zeker toen de moeder mij vertelde dat het gedicht haar had gestimuleerd zelf ook te gaan dichten. Deze ervaring hielp mij om door te gaan met het contact.
Het feit dat deze mensen mij beschouwden als betrokken en meelevend, gaf mij een trots gevoel. Ik ervoer dat zij mijn trouw bleven belonen met vertrouwen. Zij vonden dat het delen van hun verdriet met mij goed was voor hun rouwproces en het hen troost bood.

Wat doet verdriet met mij en wat moet er in mij verzorgd worden om het vol te houden? Op deze vragen kan ik niet onmiddellijk bevredigende antwoorden vinden. Het kan zijn dat ik geen antwoorden kan vinden omdat de vragen misschien niet passen bij de situatie waarover ik verteld heb. Ten eerste gaat het om een zeer ernstige situatie waarin je terecht bent gekomen. Ten tweede loopt die situatie zonder meer over in een ernstige toestand in jezelf. Ten derde heb je derhalve zelf ook opvang of begeleiding/verwerking nodig. Ik zal deze drie punten uitwerken.

1) Er is verschil in de mate waarin een situatie ernstig kan zijn. Dat de situatie rond de Herculesramp zeer ernstig was, is duidelijk. Tevens is er een groot verschil tussen de manier waarop de slachtoffers en/of nabestaanden en ik in die toestand verzeild zijn geraakt. Slachtoffers en nabestaanden zijn er onvrijwillig in terechtgekomen. Ik ben er vrijwillig in terechtgekomen. Zowel door de keuze van studie en beroep als de keuze om te gaan en beschikbaar te zijn. Ik ben dus in een ernstige toestand verzeild geraakt, maar wel op basis van eigen keuzes.

2) Een ernstige toestand kan negatieve gevolgen hebben voor jezelf. Wat moet ik onder die gevolgen verstaan? Stress, trauma, emotionele onrust, twijfel, verdriet, eenzaamheid? Zo'n negatieve uitleg gaat evenwel voorbij aan de positieve gevolgen van het verblijven in een ernstige toestand. Dit kan ik misschien het beste aanduiden met de woorden van een collega, die in antwoord op de vraag hoe het met hem ging na een overlijden zei: 'Het was fijn om bij de mensen te zijn.'
Wat zit er in die uitspraak? Dat het van enorme betekenis kan zijn voor jezelf om de intimiteit te delen die op dat moment plaatsvindt. Het brengt een stuk persoonlijke groei, het geeft zin aan het bestaan als raadsman. (Stel je voor, je bent arts en er is nooit iemand ziek.)
Een echte ontmoeting aangaan, die wederzijds is. Je staat daar als mens uitgekleed, hoewel met minder angst dan de anderen, maar zeker niet met wezenlijk andere gevoelens. Ik ervaar de dingen ten diepste, maar ik verschil van de nabestaanden doordat ik er vrijwillig in sta, positieve gevoelens ervaren kan die de ander in zijn

situatie minder sterk of helemaal niet ervaren zal. Ik maak niet dezelfde situatie mee, ik kan me namelijk terugtrekken, omdat ik geen dierbaren verloren heb. Ik ben dus minder machteloos.

3) Je hebt mogelijkheden in jezelf (het onvoorwaardelijk kunnen houden van andere mensen, je levensbeschouwing, contact kunnen maken met en accepteren van je eigen kwetsbaarheid) om met de dingen die ik hierboven heb beschreven om te gaan. Dat wil niet zeggen dat je niet over die dingen praat. Je ervaart ze in de eerste plaats met de nabestaanden zelf. Er is ook een doorlopend proces van jezelf uiten aan relevante personen. Soms zijn dat mensen die je in de situatie vindt. Soms een collega, een vriend, je partner.
Dat wil niet zeggen dat er bij mij geen restgevoelens zijn. Sommige dingen deden zeer of doen nog steeds zeer, maar die pijn ervaar ik als een deel van mezelf. Die pijn was er al vaak en wordt in de situatie geactualiseerd; dat kan een ernstige zieke zijn of het zien van een overledene. Maar in alle gevallen geniet ik het voorrecht op twee punten beschermd te zijn: ik was er vrijwillig, ik was niet machteloos.
Wanneer er echter dingen fout lopen voor mijn gevoel, moet ik er toe overgaan langs een veel bewuster pad te gaan verwerken. Ook is het dienstig om de opeenstapeling van restgevoelens of de kracht van een bepaald gevoel niet te onderschatten. In dat geval worden de eerder genoemde vragen voor mij actueel.

Na de Herculesramp voelde ik mij weliswaar moe en in lichte mate emotioneel aangeslagen, maar ik voelde mij tegelijkertijd uitstekend. Ik had zoveel dingen gedaan, op allerlei momenten contact gemaakt met nabestaanden, met andere hulpverleners, invloed gehad op het 'beleid' van defensie, in zoveel kleine dingen bemiddeld en vooral zoveel intimiteit gedeeld. Misschien heb ik het geluk gehad dat we een team waren - collega Jan Nauts en ik. Dat is een geluk dat je kunt afdwingen, door te besluiten in zo'n complexe situatie een team in te zetten. Maar een team heeft alleen zin als je twee of meer mensen hebt die elkaar mogen en kunnen en willen samenwerken.

Ik ben begonnen met na te gaan hoe het kwam dat ik zo moeilijk een antwoord kon geven op de vraag wat verdriet met mij doet en de vraag wat er in mij verzorgd moet worden om m'n werk vol te houden. Ik heb vastgesteld dat ik - misschien in tegenstelling tot velen - het prettig vind om om te gaan met mensen die diep in de problemen zitten. Voorwaarde is dat ik er vrijwillig ben, niet machteloos ben en van betekenis ben voor de anderen.
De vraag die bij mij overblijft is of je het aan de raadspersoon zelf kan overlaten om te bepalen wanneer het moment is aangebroken om spontane verwerking over te laten gaan in systematische. Ik probeer door goed contact te houden met mijn eigen gevoel na te gaan op welk moment ik meer systematische begeleiding nodig zou hebben.

Vergankelijkheid

De steen is sterk, maar het ijzer breekt hem
Het ijzer is sterk, maar het vuur smelt het
Het vuur is sterk, maar het water blust het
Het water is sterk, maar de zon verdampt het
De zon is sterk, maar de wolk verduistert haar
De wolk is sterk, maar de wind drijft hem voort
De wind is sterk, maar de mens weerstaat hem
De mens is sterk, maar de dood slaat hem neer
De dood is sterk, maar sterker dan de dood is de liefde

De liefde vergaat nimmer meer.

Frits van der Kolk is humanistisch raadsman bij Defensie.

Deze bijdrage werd bewerkt door Frank Brinkhuis.

Verdriet en troost in de praktijk van de humanistisch geestelijke verzorging op de Intensive Care en de EHBO

Ben van Remmerden

De intensive care en de EHBO zijn afdelingen van een ziekhuis waar een sterk accent ligt op medische technologie, met zware ingrepen, tijdsdruk, snel handelen, het redden van levens. Weinig ruimte voor bezinning; crisissituaties. Het 'systeem van de hoop' speelt een belangrijke rol; is er nog iets te redden? Hoe lang moet je daarin blijven geloven, wanneer is medische behandeling niet langer zinvol en wat kan je doen als geestelijk verzorger in dergelijke crisissituaties, ook voor de familie en nabestaanden? Steun, aandacht en betrokkenheid en bemiddeling met het medisch regime zijn belangrijk. Daarbij gaat het niet alleen om de patiënt en familie, maar ook om de verpleegkundigen en andere hulpverleners.

'Misschien kun je wat voor hen betekenen'

Op een dinsdagavond gaat tijdens mijn bereikbaarheidsdient om half zeven de telefoon. 'Ben, kun je snel naar de EHBO komen. In D. is een groot ongeluk gebeurd. Twee zusjes en een vriendinnetje zijn met een fiets onder een vrachtauto terechtgekomen, waarbij het vriendinnetje en het jongste zusje van drie zijn overleden. Haar zusje van elf is zwaargewond bij ons binnengebracht en gaat nu naar de operatie kamer. De ouders zijn hier bij ons en misschien kun je wat voor hen betekenen.'
Een kwartier later tref ik op de EHBO twee totaal ontredderde mensen met een paar familieleden aan. Intens verdrietig; nog vol ongeloof over het gebeuren; met veel vragen en woede niet alleen naar de chauffeur, maar ook naar het oudste dochtertje toe. 'Ze had die kleine meid nooit achterop de fiets mee naar het centrum mogen nemen.'
De vrouw blijkt katholiek te zijn en zou graag in de kapel willen bidden. In overleg met hen schakel ik hun pastor in, die binnen een half uur verschijnt. Hij praat een tijdje met de ouders en gaat dan met de vrouw naar de kapel om daar met haar te bidden. Daarna verontschuldigt hij zich dat hij wegens een afspraak niet langer kan blijven. Voor de man wordt de opvangkamer te klein. Hij moet naar buiten. Ik volg hem, terwijl zijn vrouw met zijn moeder en zus in de kamer achterblijft. Buiten op de gang praten we af en toe eventjes. Hij wordt intens heen en weer geslingerd tussen leven en dood. Hij wil zo graag zijn kleine meid nog even zien die naar het mortuarium van het ziekenhuis te G. was gebracht. Hij zou haar zo graag nog even willen vasthouden, even willen knuffelen. Maar zijn dochtertje hier had hem nu ook zo hard nodig. Omstreeks elf uur komt de chirurg langs. Hij legt de ouders kort uit wat ze allemaal gedaan hadden. De operatie is goed geslaagd en hun oudste dochtertje is nu buiten levensgevaar. Ze

mogen nog even bij haar kijken. Kort daarna vertrekken ze naar huis. Ik praat zelf nog even na met de mensen op de EHBO. Tegen twaalven ben ik weer thuis. Dan merk ik pas hoe leeg en moe ik me voel.
De volgende dag kom ik de vader weer op de intensive care (IC) tegen, waar zijn dochtertje na de operatie naar toe was gebracht. Hij maakte zich erg veel zorgen om zijn vrouw. Ze kon het nu niet opbrengen om mee op bezoek te komen. Hij was zelf heel verdrietig, omdat hij van de politie en de pastor te horen had gekregen dat het 'beter' was om zijn overleden dochtertje niet meer te zien.
Na zijn vertrek bel ik de mortuariumbeheerder van het ziekenhuis te G. en leg hem de situatie uit. 'Laat hem maar rustig komen, hoor! Dat lukt ons wel.' Een paar uur later kan hij komen. Zijn vrouw ziet ervan af. Zij durft niet.
Die week spreek ik de vader nog een paar keer. Hij vertelt mij uitgebreid over zijn moeilijke jeugd, over zijn eerste huwelijk, dat finaal misliep; over zijn tweede huwelijk nu en het overleden kindje, dat een paar jaar daarna werd geboren. En ook over het eigen bedrijfje waaraan hij net begonnen was en veel tijd en energie in stak.
Met hun oudste dochtertje ging het ondertussen al een stuk beter. Ze werd overgeplaatst naar de kinderafdeling, waar één van mijn collega's de nodige aandacht aan haar gaf en ook probeerde de moeder wat op te vangen. Die zaterdag ben ik naar de begrafenis van hun dochtertje gegaan. Er ging een katholieke dienst aan vooraf, waarbij er door een kinderkoor werd gezongen. De vader droeg zelf in zijn grote handen samen met zijn vader het kleine kistje de kerk in. Na de uitvaart heb ik in de koffiekamer nog een tijdje met de vader gesproken. Hij vond het heel fijn dat ik ook was gekomen.
Twee maanden later ben ik nog op een middag bij hem thuis langs geweest. Met hun oudste dochtertje ging het al weer een stuk beter. Ze hoefde na het ziekenhuis maar kort in het revalidatiecentrum te blijven. De man is alleen thuis. Hij ziet er slecht uit. Hij geeft aan dat hij nog nergens zijn draai kan vinden. Tussen hem en zijn vrouw gaat het erg moeilijk. Zij is al een week weggeweest. Hij stopt nu al zijn tijd maar in zijn bedrijfje. Ze worden verder bijgestaan door een hulpverlener van Slachtofferhulp en door een kinderpsychiater van het RIAGG.

Er komt geen einde aan

Als patiënten en hun naaststaanden ergens een crisis doormaken, dan is het wel op de IC. Leven is hier absoluut geen vanzelfsprekendheid meer. Er zijn veel post-operatieve opnames na grote operaties; daarnaast vele, vooral oude, patiënten met allerlei grote complicaties, die soms nog nauwelijks te behandelen zijn. Ook zie je regelmatig patiënten op de IC die geprobeerd hebben een eind aan hun leven te maken.
De IC ziet er elke dag weer anders uit. Als een patiënt wat opknapt, gaat hij meestal al snel weer terug naar de verpleegafdeling. Soms overlijdt een patiënt kort na opname op de IC. Vaker duurt het dagen, soms weken, voordat een patiënt uiteindelijk aan zijn ziekte of de daarmee gepaard gaande complicaties komt te overlijden.

De mogelijkheden van de medische technologie lijken soms onbegrensd te zijn en geven artsen, die niet gemakkelijk kunnen accepteren dat ze niets meer kunnen doen, heel wat 'speelruimte'. En de meeste patiënten en naaststaanden grijpen elke strohalm vast die hen wordt aangeboden. Binnen het ziekenhuis is het 'systeem van de hoop' nog steeds heel sterk aanwezig. Nog maar al te vaak lijkt er aan het doorbehandelen geen einde te komen; weet men niet te stoppen.
Ik kwam in contact met een familie van een 70-jarige man, die na een geslaagde reanimatie op de IC was opgenomen. Hij lag daar al meer dan een week in een comateuze toestand. Zijn vrouw en twee dochters, die bijna dag en nacht aanwezig waren, hadden het er ontzettend

moeilijk mee. Naast intens verdrietig en heel onzeker over de toekomst van haar man en hun vader bleken ze ook ontzettend kwaad te zijn.
De man was al jaren hartpatiënt en had het vorige weekend klachten gekregen. De vervangend huisarts was langsgekomen en had toen een spray voorgeschreven. Dit bleek niet voldoende te helpen. De man kreeg steeds meer klachten. De huisarts werd opnieuw gebeld, maar weigerde tot twee keer toe te komen. Ze moesten de uitwerking van de spray maar wat langer afwachten. De familie vertrouwde het niet meer en heeft toen zelf de ambulance maar gebeld. In de ambulance op weg naar het ziekenhuis had hij toen een hartaanval gekregen.
Ruim zes weken heeft de man op de IC aan de beademing gelegen. Hij was nog steeds niet bij bewustzijn, maar ging lichamelijk toch wat vooruit en kon naar de afdeling neurologie overgeplaatst worden. Elke middag kwam zijn vrouw daar met één van de dochters uren op bezoek. Ze waren steeds heel betrokken en zorgzaam aanwezig, hopend op een teken van herkenning, van verbetering. Om de dag liep ik daar even langs. Soms maar tien minuten; dan weer een klein uurtje. Ze werden continu heen en weer geslingerd tussen hoop en vrees. Ook de woede naar de huisarts toe bleef maar op de voorgrond staan. Mogelijk had het dan nooit zo ver hoeven te komen.
De man heeft bijna vier maanden comateus op de afdeling neurologie gelegen. Daarna werd hij overgeplaatst naar een verpleeghuis. Hier bleef ik ook contact met de familie houden en ging regelmatig even langs. Na een paar weken wist de verpleeghuisarts daar de familie te overtuigen dat het geen enkele zin meer had om vader nog verder intensief te behandelen en dat het beter was om ook met de sondevoeding te stoppen. Een kleine week later overleed de man heel rustig in het bijzijn van zijn vrouw en dochters. Tijdens de crematie heb ik namens de familie gesproken. Daarna ben ik nog een paar keer bij hen thuis langs geweest. Ze hadden ondertussen een officiële klacht ingediend over de handelswijze van de huisarts.

Een klein jaar later werd de vrouw zelf getroffen door een hartinfarct. Ik heb haar toen intensief begeleid en ik houd nog steeds contact met haar en haar dochters. Het ziet er naar uit dat hun klacht binnenkort gegrond zal worden verklaard. Mocht dat niet zo zijn, dan laten ze het erbij. Het heeft hen het afgelopen jaar allemaal veel te veel beziggehouden.

Op eieren lopen

Van patiënten en naaststaanden wordt in sommige situaties wel erg veel, zeg maar rustig te veel, gevraagd. Ze zijn meestal zelf de jongsten niet meer. Vooral als het allemaal lang duurt, zie je regelmatig mensen instorten. Dan trekt de partner het absoluut niet meer; moet hij soms tijdelijk op de PAAZ opgenomen worden.
Als het erg lang duurt kunnen er ook gemakkelijker fouten insluipen en vergissingen worden gemaakt. Wat moet je als patiënt en naaststaande denken wanneer je van twee behandelaars twee heel verschillende verhalen/prognoses te horen krijgt? Of als er een medisch-technische of verpleegkundige fout wordt gemaakt? Of de patiënt valt uit bed, terwijl hij al zo ziek is. 'Als je in een ziekenhuis niet eens veilig bent, waar ben je het dan wel?'

Ik begeleidde al weken een familie, waarvan de zoon door het gebruik van xtc in coma was geraakt. Ze hadden het er ontzettend moeilijk mee. Ze hadden een paar jaar geleden al een dochter door een hersenvliesontsteking verloren. De ouders zaten vol vragen waar ze geen antwoord op kregen. Samen met hun jongste dochter probeerden ze hem op allerlei manieren, door onder andere veel tegen hem te praten en steeds zijn favoriete muziek te draaien, te bereiken. Hij reageerde echter alleen maar als iets hem pijn leek te doen. Al die tijd lag hij daar verkrampt en vaak heel onrustig in bed.
Na de IC werd hij op de afdeling neurologie opgenomen. Binnen een week liep het daar vol-

ledig uit de hand. Een verpleegkundige had tijdens de nachtdienst een voedingssonde verkeerd ingesteld, waardoor hij bijna gestikt was. Hij moest toen weer naar de IC. De ouders en zijn zus waren de wanhoop nabij. Dit had toch nooit mogen gebeuren. Vanaf dat moment hadden ze bijna alle vertrouwen in vooral de verpleging verloren en waren haast als een 'waakhond' bij hun zoon en broer aanwezig, met name toen hun zoon na een aantal dagen weer naar de afdeling neurologie werd teruggeplaatst.

Vaak wordt bij een zeer ernstige crisis de zingeving op een laag pitje gezet. Is daar gewoon geen ruimte meer voor. Alles staat dan in het teken van de hoop, van de behandeling. Maar al te vaak geldt dan dat 'behandelen verwachtingen schept'.
In de hierboven beschreven crisis ging al de energie op aan het bewaken en controleren van de behandeling; stonden alleen nog maar de verhalen rond de temperatuurschommelingen, decubitis en het wel of niet goed lopen van de voedingssonde voorop. Voor de afdeling werd het haast een onwerkbare situatie, omdat er nauwelijks nog enige basis van vertrouwen aanwezig was. Volgens velen was het beter om de patiënt over te plaatsen naar ofwel een andere verpleegafdeling in het ziekenhuis ofwel naar een neurologische afdeling in een ander ziekenhuis. Uiteindelijk werd daar door de hoofdbehandelaar en de familie van afgezien omdat de patiënt binnen enkele weken naar het revalidatie-centrum zou gaan, waarvoor hij al was aangemeld.
Tot die tijd ben ik nog intensief met de familie opgetrokken en was namens hen de spreekbuis naar de afdeling toe als er onduidelijkheden of problemen waren. Drie weken later werd de jongen overgeplaatst naar het revalidatie-centrum en droeg ik ook de begeleiding over aan een collega geestelijk verzorger die daar werkzaam was. Ik bleef nog wel telefonisch contact houden met de familie. Het verblijf in het revalidatie-centrum bracht geen enkele verbetering en de jongen werd toen overgeplaatst naar een verpleeghuis in hun woonplaats. Hier is hij bijna een jaar na de opname in ons ziekenhuis overleden. Al die tijd is hij comateus gebleven.

Gemiste kansen

Bij zulk soort crisissituaties kun je regelmatig van gemiste kansen spreken. Vaak word je als geestelijk verzorger pas ingeschakeld als de situatie is geëscaleerd en er al op eieren wordt gelopen. Dat ligt lang niet altijd aan de afdeling en de behandelaars, maar veelal aan de familie en naaststaanden, die in de eerste fase het aanbod van geestelijke verzorging of andere hulpverlening afslaan. Achteraf krijg ik dan vaak van de familie en naaststaanden te horen dat het jammer was dat ze me niet eerder ingeschakeld hadden.
In veel crisissituaties met een trieste afloop doe ik vaak een actief aanbod. Ik begeleid dan regelmatig de uitvaart of verwijs naar de humanistische uitvaartbegeleiding, of ik verwijs - mogelijk al in een eerder stadium - naar één van mijn confessionele collega's, indien mensen 'randkerkelijk' blijken te zijn. Soms help je ze dan met de muziek of het uitzoeken van de gedichten, maar soms ook op een heel andere manier.
Ik kwam op de IC in contact met een man wiens vrouw een zeer zware hersenbloeding had gekregen. Hoogzwanger was ze drie weken daarvoor in verband met een veel te hoge bloeddruk op de afdeling gynaecologie opgenomen. Ze kreeg toen plotsklaps die zware hersenbloeding, waardoor de gynaecoloog genoodzaakt was het kindje eerder te halen. Twee weken later overleed de vrouw zonder een moment bij bewustzijn te zijn geweest; zonder haar kindje ooit gekoesterd te hebben. Zo in en in triest; leven en dood zouden elkaar daar nooit mogen ontmoeten.
De man en zijn vrouw hadden het in het verleden wel eens over cremeren gesproken, maar meer ook niet. Hij woonde in een klein plaatsje, net buiten Leeuwarden; op 200 meter afstand

van het plaatselijk kerkje met het kerkhof eromheen. Samen met hem hebben we de voor- en nadelen daarvan besproken en we zijn toen nog diezelfde dag een grafplek wezen uitzoeken. Er was nog net ruimte naast een mooie spar. Vanuit zijn huis kan hij precies zien waar zijn vrouw nu begraven ligt en heel vaak loopt hij er met de kleine even naar toe.

Voorbij de bureaucratie

Als je in dit soort situaties op de IC en de EHBO langdurig met mensen optrekt, kan er veel wederzijds vertrouwen ontstaan en word je regelmatig op een zeer intieme wijze betrokken in hun verdriet, verwachtingen en levensgeschiedenis. Je kunt dan zonder meer veel voor mensen betekenen, ook al werk je in dat enorme gebied van de machteloosheid; daar waar meestal geen echte oplossingen, geen verbeteringen meer voor handen zijn. Juist in deze moeilijke situaties hebben mensen meestal behoefte aan steun, aan aandacht en betrokkenheid, aan iemand die hen niet in de steek laat en waar ze makkelijk een beroep op kunnen doen. Die de tijd heeft en die, ook als het erg lang duurt, langs blijft komen en hun verhaal wil blijven aanhoren.
En ze hebben behoefte aan iemand die de weg weet binnen het medisch regime. Die voor hen dingen navraagt, bemiddelt en zich zonodig ook als bondgenoot durft te laten gelden en voor hun belangen opkomt. Aan één die voorbij het bureaucratische durft te werken en een relatief onafhankelijke positie durft in te nemen.
In dit soort situaties laat je de mensen niet meteen los als ze de ziekenhuispoort achter zich laten; laat je je niet door allerlei 'schotten' weerhouden. Daarvoor is er veel te veel gebeurd en is een zekere continuïteit van zorg - ook al wordt dat dan meestal 'nazorg' genoemd - van groot belang; alleen al door het feit dat het door de mensen zèlf enorm op prijs wordt gesteld dat je nog een tijdje meeloopt en hen niet voor gezien houdt.

Geestelijke verzorging op zijn plaats

Naast de zo belangrijke deskundigheid op het terrein van levensbeschouwelijke noties en levensvragen mag dus ook van de geestelijk verzorger verwacht worden dat hij als het ware aan de bureaucratische bemiddeling van zorg weet te ontsnappen [1] en een zeker tegenwicht weet te bieden tegenover de ook op de IC zo sterk aanwezige behandelings- en oplossingsgerichtheid. Voor de geestelijk verzorger is geïntegreerd werken in het ziekenhuis een onmisbare voorwaarde om zijn werk goed te kunnen doen. Dat geldt zeker ook voor het werken op de IC maar betekent niet dat je als geestelijk verzorger geheel in de wereld van het ziekenhuis opgaat. Volgens Henk van Breukelen, die onlangs een boekje over de *Pastor op de intensive care* geschreven heeft, is de geestelijk verzorger qua professie oppositioneel. Dat betekent echter niet dat hij dan optreedt als zedenmeester die zonder kennis van zaken hoog van de toren blaast of onverkort kerkelijke standpunten uitdraagt. De medische wereld is bovendien bekwaam en bevoegd om ethische uitgangspunten te bepalen. Maar de geestelijk verzorger dient wel spreekbuis te zijn van de nood, de onzekerheid en het onrecht dat er in het ziekenhuis geleden wordt. Waar de identiteit van patiënt en naaststaande bedreigd wordt - van binnen, of van buiten door het ziekenhuis - daar moet hij de geestelijk verzorger aan zijn zijde vinden om hem te helpen zichzelf te hervinden. [2]

Vanuit deze specifieke inbreng is de geestelijke verzorging hier zeker op zijn plaats en wordt de begeleiding niet alleen door de patiënt en naaststaanden op prijs gesteld. Ook door verpleegkundigen en andere hulpverleners op de afdeling kan je begeleiding als positief worden ervaren. Voor hen kun je vaak ook iets betekenen. Als geestelijk verzorger behoor je ook oog te hebben voor hun emoties, voor hun geraaktheid. Voor hen is de situatie ook dubbel. Zij worden net zo goed niet alleen met de eigen emoties op

schokkende gebeurtenissen geconfronteerd, maar ook met die van de patiënt en naaststaanden.
Regelmatig wordt een beroep op mij gedaan om 'even op verhaal' te komen of gezamenlijk het schokkende gebeuren nog eens te evalueren. Of men vraagt hoe het nu met die familie gaat die ik in de thuissituatie verder begeleid.
Voor zowel de humanistische als de confessionele geestelijke verzorging valt er genoeg zinvol werk te verrichten. Een aantal mensen kiest heel bewust voor mij of voor één van mijn andere collega's of doet liever een beroep op iemand van het thuisfront.
Veel mensen maakt het in eerste instantie niet uit. Het is voor hen veel belangrijker te weten dat je veel ervaring hebt met dit soort crisissituaties, dat je er snel bent en je tijd en aandacht voor hen hebt. Dan doet de levensovertuiging er even niet toe. Dat komt mogelijk later wel aan de orde.
Veel humanistische collega's worden mogelijk kwaad als ik het volgende van Van Breukelen aanhaal. Hij zegt: 'in deze crisismomenten van het leven worden mensen geconfronteerd met vragen die het bestaan tot in de kern raken. Er is een apart type gesprekspartner voor nodig om die te verwerken. Dat geldt niet alleen voor de kerkelijke mens. Het kan gebeuren dat een patiënt mij tot deelgenoot maakt van de meest ingrijpende dingen uit zijn leven, en zich na enkele dagen realiseert dat hij niet kerkelijk is en geen 'pastor' nodig heeft.[3]
Men kan nu denken: 'Daar heb je ze weer met hun geclaim van we zijn er voor iedereen.' Toch herken ik veel van wat van Breukelen hier zegt. Ik maak zelf regelmatig mee dat het ook andersom kan gelden. Dat mensen die duidelijk in een christelijke traditie staan, bij deze ingrijpende gebeurtenissen prima met mij uit de voeten kunnen.

Waar blijf je zelf?

Je moet zeker niet dagelijks of zelfs wekelijks met deze zo schokkende gebeurtenissen geconfronteerd worden. Vorig jaar kwam ik heel fris en uitgerust van vakantie terug. Op de tweede werkdag na mijn vakantie werd mijn hulp ingeroepen bij een ernstige crisissituatie op de IC, waar van alles mee aan de hand was. Vanaf dat moment was voor mij de hele week en ook een deel van de volgende week weer gevuld. Er kwam zoveel achter tevoorschijn en er viel zoveel voor mij te doen. Ik redde het niet binnen de kantooruren en was twee avonden tot half twaalf op de IC. Je voelt je dan enorm betrokken en mede verantwoordelijk. Je probeert in dat grote gebied van machteloosheid, het weinige wat dan nog mogelijk is, zo goed mogelijk te doen.
Door je geraaktheid, maar vooral ook doordat je zoveel in de gaten moet houden en mogelijk interventies moet plegen en/of voorkomen, merk je achteraf hoeveel energie je dat wel niet gekost heeft. Wat het allemaal van jou gevraagd heeft. Je bent dan weer hard aan vakantie toe.
Belangrijk is dan ook dat je zelf terug kunt vallen op anderen. Op je thuisfront, op vrienden die het niet erg vinden dat je om twaalf uur nog 'even' een borrel komt halen. En op je collega's geestelijk verzorgers. Dat je weet dat je al die tijd ook op hen kunt rekenen en zonodig elk moment van de dag binnen kunt vallen.

Ben van Remmerden is humanistisch raadsman in het Medisch Centrum Leeuwarden dat onderdeel uitmaakt van de Zorggroep Noorderbreedte.

Noten

1) Vgl. Andries Baart, 'De onvermijdelijke zelftroost van hulpverleners', in: Andries Baart (red.), *Het troostrijk*, Gooi en Sticht, Baarn, 1996, p. 109-110.
2) Vgl. Henk van Breukelen, *Pastor op de intensive care*, KSGV, Nijmegen, 1997, p. 61-62.
3) Vgl. Van Breukelen, p. 52.

Reflecties over verdriet en troost in het humanistisch geestelijk werk

Jan Hein Mooren

Deze bijdrage werd als voordracht gehouden tijdens de raadsliedenconferentie van 9 oktober 1997. Troost speelt een rol in het omgaan met leed: het is een vorm van sociale steun die bijdraagt aan het draaglijk maken van verdriet. In deze voordracht worden geestelijk verzorgenden gekarakteriseerd als troosters bij uitstek. Eén van de wijzen van verwerken van verdriet is het opnemen ervan in grotere verbanden. De specifieke taak van geestelijk verzorgenden sluit hierbij aan, vanwege hun aandacht voor het levensverhaal en de levensvisie van individuen. Het gaat in deze lezing om 'goede troost'. Goede troost heft eenzaamheid en isolement op, brengt iemand dichter tot zichzelf en maakt een mens sterker.

Verdriet

Jaren geleden, toen ik nog niet zo heel lang als docent aan het HOI werkte, karakteriseerde Jaap van Praag (als ik me goed herinner in een docentenvergadering) het verschil tussen psychotherapie en geestelijke verzorging aan de hand van een voorbeeld. 'Als iemand niet kán huilen', zo zei hij, 'is dat een probleem voor de psychotherapeut; als iemand niet kan stóppen met huilen is dat een probleem voor de geestelijk verzorger'. De opmerking werd gemaakt in het kader van een gesprek over de eigenheid van het humanistisch geestelijk werk en het onderscheid met psychotherapie. Over dat onderscheid wil ik het evenwel vandaag niet hebben. Ik haal de uitspraak van Van Praag aan als opstap voor enige reflecties over verdriet en troost, het thema van vandaag. Ik wil aansluiten bij gedachten die achter deze uitspraak schuil gaan, gedachten over lijden en verdriet en de verwerking ervan. Verderop ga ik in op de betekenis van de geestelijk verzorgende bij het verwerken van verdriet. Maar eerst richt ik me op het eerste deel van de uitspraak van Van Praag: 'als iemand niet kán huilen, is dat een probleem voor de psychotherapeut'.

Deze uitspraak gaat er vanuit dat mensen een vermogen hebben verdrietig te zijn en dat het van belang is dat verdriet toe te laten en te uiten. Verdriet is een emotionele reactie op het ondergaan van pijn, krenking, verlies of onmacht, een reactie die zich met name toont in het huilen van mensen. Natuurlijk, mensen kunnen huilen van geluk, van spanning of van opluchting, maar huilen is toch eerst en vooral geassocieerd met verdriet, dus met het ervaren van leed. Niet zelden verzet iemand zich overigens krachtig tegen die ervaring. Mensen gaan bronnen van leed het liefst uit de weg, of sluiten, als het even kan, het leed buiten. In de gezondheidszorg is dat vrijwel dagelijks te zien. Zo zijn er mensen die in eerste instantie verbazingwekkend onaangedaan lijken te reageren op de mededeling dat een ziekte niet te genezen is, dat behandelingen hooguit nog pijn kunnen verlichten. Anderen reageren met een zeer actief zoeken naar ande-

re behandelingsmogelijkheden. Die kunnen uiteenlopen van het zoeken naar een *second opinion* of het volgen van ingrijpende diëten, tot het ondergaan van exotische, soms zelfs bizarre behandelingsvormen in een alternatief circuit, dat niet zelden al te gemakkelijk beloften doet van heil en genezing. Ieder van de aanwezigen hier kent wel dergelijke voorbeelden.
Zulke reacties zijn op zich niet zo slecht. Allereerst kun je nooit zeker weten en niet geschoten is altijd mis. Maar zelfs als vraagtekens over het hulpaanbod dat wordt gedaan op hun plaats zijn, hoeven we niet al te laatdunkend te doen over dergelijke reacties van patiënten of cliënten. Op z'n minst hebben die reacties een bufferfunctie. Ze beschermen tijdelijk tegen te veel leed ineens, en staan in dienst van de *illusion of control* die mensen nu eenmaal nodig lijken te hebben. Maar de meeste hulpverleners gaan er toch vanuit, dat vroeg of laat het verdriet dient te worden toegelaten. Rouwen, het ervaren van droefenis over verlies, is hier een duidelijk voorbeeld van. *The griefwork must be done* is het axioma van de rouwtherapeut, het verdriet moet verwerkt worden (Ramsey, 1979). Onverwerkte rouw kan tot pathologische rouwreacties leiden. Let wel: rouwtherapeuten richten zich op het herstel van het vermogen tot rouwen, niet op het verminderen van het verdriet.

Eigenlijk is het een wonderbaarlijk mechanisme: mensen die verdrietig zijn lossen hun verdriet op door dit gevoel te uiten, dat wil zeggen door te huilen, of door erover te praten met anderen en hen zo deelgenoot te laten worden van hun leed, en soms door er andere uitingen aan te geven zoals in muziek of in tekeningen en gedichten. Het behoort blijkbaar onlosmakelijk bij mensen om het verdriet te veruitwendigen. Juist die beweging van het geven van expressie aan emoties maakt het mogelijk de ervaring van het leed in te passen in het levensverhaal, het is één stap in dat proces van integratie. Dat klinkt paradoxaal, veruitwendiging en integratie samen, maar dat is het niet: we hebben hier te maken met een basisgegeven van emotionele processen. Het proces van veruitwendiging schept ruimte voor andere gevoelens in het proces van verwerking. Dat geeft mensen de mogelijkheid om zich na enige tijd weer op andere levensmomenten dan alleen de leedervaring te richten. Stagneert dit proces, dan wordt de ervaringswereld beperkter, omdat iemand in verdriet blijft hangen. Dat maakt de waarneming doffer en dooft levenslust, betrokkenheid en motivatie.

Over het waarom van het mechanisme van oplossen van verdriet door veruitwendiging zijn verschillende verklaringen in omloop. Een ervan wil ik noemen, omdat die verklaring ons dicht brengt bij het tweede element in het thema van vandaag, bij troost en troosten. Het uiten van verdriet heeft onder meer de functie van het doen van een appel op de ander. Huilen heeft een signaalfunctie. Misschien wel meer dan enig andere emotioneel gedrag mobiliseert de uiting van verdriet de ander, zet het die ander aan tot het geven van steun of het verminderen van het leed. Dat dit niet altijd kan of lukt, doet aan die signaalfunctie niet af.
Een voor de hand liggende vraag is nu, waarom mensen, als het ons zoveel kan opleveren, dan niet veel vaker huilen? Het antwoord op deze vraag is weinig verrassend, maar in verband met het thema troost wel van belang: in de loop van het groeiproces naar volwassenheid moeten mensen leren tot op grote hoogte autonoom in het leven te kunnen staan en dienen ze in de strijd om het bestaan de nodige weerbaarheid te ontwikkelen. Talloze reacties leren het individu zijn tranen in te slikken en zijn verdriet weg te sluiten voor het oog van de buitenwereld. Dat leerproces is dermate ingrijpend dat mensen op een gegeven moment niet meer of nog slechts in mindere mate kunnen beschikken over hun vermogen verdriet te beleven en dit te uiten.
In mijn ogen is het dan ook niet alleen leed dat de mens op zichzelf terug werpt, maar zeker ook het sociale gebod groot, sterk en zelfredzaam te zijn. Dat verinnerlijkte gebod brengt mensen er

dikwijls toe emotionele steun die ze kunnen krijgen, af te wijzen. In dat teruggeworpen zijn hebben ze paradoxaal genoeg de ander dubbel zo hard nodig: voor een menswaardig bestaan en zelfs soms voor het behoud van de menselijkheid die achter de verstarringen en blokkades verloren dreigt te gaan. Juist dan is belangrijk wat een ander kan betekenen in het verwerken van verdriet, waarmee ik overstap naar het tweede element van het thema van vandaag: troost.

Troost

Mijn opmerkingen daarover wil ik beginnen met twee observaties. Al lezend over troost valt allereerst op dat het geven van troost met veel ambivalenties verbonden is. Aan troosten lijkt, zeker in de hulpverlening, een luchtje te kleven: troost zou verdriet afstoppen; troost zou meer ten behoeve van de trooster worden gegeven dan ten behoeve van de lijdende; troost zou cliënten emotioneel onzelfstandig maken; troost zou vervalsend werken omdat het de hardheid van de werkelijkheid verdoezelt; troosten zou sowieso een onhaalbare optie zijn, omdat iedereen er in laatste instantie toch alleen voor staat. Dergelijke standpunten komen niet uit de lucht vallen: ze stoelen deels op ervaringen in de hulpverlening zelf; het zijn ook correcties op ongewenste attitudes van hulpverleners; en het zijn relativeringen van de pretenties van de hulpverlening en van de daarop aansluitende hoge verwachtingen van cliënten en patiënten. Maar dat is maar de helft van het verhaal: met goed recht kan de stelling verdedigd worden, dat het verdacht maken van troost ook gevoed wordt door het al genoemde leerproces van verharding op weg naar zelfredzaamheid. En het gevaar bestaat dat in deze enigszins cynische benaderingen het waardevolle verdwijnt van troost als een vorm van menselijk contact, die wezenlijk is op momenten dat iemand gebukt gaat onder verdriet. Ik geef er de voorkeur aan om het waardevolle van troost te benadrukken, en vind dat de gevaren van troost op hun best kunnen dienen als bakens voor 'goed troosten'.

Met het noemen van 'goed troosten' kom ik bij mijn tweede observatie. Is 'goed troosten' wel te doen? Als troosten wèl haalbaar en waardevol geacht wordt, wordt het soms op een andere manier buiten het bereik van de hulpverlening geplaatst, namelijk door het te omhangen met een zweem van magie: je kunt het troostende moment niet nastreven, troost is iets dat 'ontstaat', welhaast onwillekeurig.
Eerlijk gezegd kan ik hier wel gedeeltelijk in meegaan. Met kwaliteit in relaties is het al niet anders dan met kwaliteit in sport en muziek: de hoogtepunten ontstaan op momenten dat we onze resultaat-gerichtheid voor een deel achter ons kunnen laten, dat we als het ware kunnen opgaan in een belevend handelen van het moment zelf. Maar deze opvatting kan ook leiden tot mystificatie, waarmee troost buiten het domein van reflecties over professionele kundigheid wordt geplaatst en te eenzijdig op het conto van de menselijkheid van de hulpverlener wordt geschreven.
Ik wil geenszins suggereren dat in begeleidingsrelaties alles beredeneerbaar of te plannen zou zijn. Maar ik vind dat over de idealen en mogelijkheden van hulpverleners open en nuchter gedacht moet worden. En ik maak een onderscheid tussen intentioneel handelen en resultaatgerichtheid. Het loslaten van resultaatgerichtheid is nog niet hetzelfde als het loslaten van intentionaliteit in het handelen. Over troost, over 'goed troosten' als vorm van intentioneel relationeel handelen valt dus te praten. Het 'handelen' in troostende interacties bestaat dan in een zorgvuldig zoeken naar de juiste woorden of in besluiten dat zwijgen even beter past, in het aanslaan van de juiste toon, in het je instellen op emotionele verbinding met de cliënt, in het geven van reacties en het aanreiken van inzichten die mogelijk helpen het leed beter te kunnen dragen. En professionaliteit houdt in dat je met een behoorlijke mate van oplettendheid

adequaat inschat of datgene wat je doet of zegt is afgestemd op het verhaal van de cliënt, op diens stemming of belevingswereld en op diens noden.

Na deze observaties rijst de vraag waarover we het dan inzake troost met elkaar hebben. Dat is niet gemakkelijk te zeggen. Troosten kan verwijzen naar intenties, naar gedrag en naar de effecten van het gedrag, drie categorieën die niet noodzakelijkerwijs op elkaar hoeven aan te sluiten. Troost komt bovendien in vele gedaanten: een kopje koffie, een blik of gebaar, condoléances, praktische hulp, een geruststellende relativering, een levenswijsheid, een boek of muziek, of soms de eenvoudige zekerheid van de beschikbaarheid van een belangrijke ander. En troost kan ook nog eens uit verschillende hoeken komen: van een ander die zich voor me inzet; van iets dat ik *en passant* hoor op de radio of dat ik ergens lees; of van mezelf, als ik mezelf verwen met iets leuks na een dag vol tegenslag. Bij zo'n rijk scala aan mogelijkheden is het raadzaam ons enigszins te beperken. Ik denk over troost vooral in termen van relationeel handelen: troost is een vorm van sociale steun die bijdraagt aan het draaglijk maken van verdriet. Deze aanduiding heeft met diverse andere omschrijvingen of opvattingen gemeen dat troost niet gericht is op het wegnemen of oplossen van het leedfeit (pijn krenking, verlies, onmacht), en dus niet op het wegnemen van verdriet. Soms is dat overigens wel mogelijk, zorgen dat verdriet verdwijnt. Maar dikwijls, en zeker in situaties waar geestelijk verzorgenden werken, is het leed zo groot, zo fundamenteel of zo actueel, dat het niet doenlijk is het verdriet erover weg te nemen. Juist dan toont troost, het draaglijk maken van verdriet, zijn werking. En daarmee ben ik gekomen aan het tweede deel van de uitspraak van Van Praag: 'als iemand niet kan stoppen met huilen, is dat een probleem voor de geestelijk verzorger'.

Deze uitspraak impliceert een visie op verwerking van verdriet en ze verwijst naar rol van de geestelijk verzorgende. Om die rol te verduidelijken is het nodig iets te zeggen over verwerking van verdriet. Van Praag - en met hem natuurlijk vele anderen - gaat er blijkbaar van uit, dat we met verdriet kunnen en moeten leren leven. Zoals het niet adaptief is om verdriet blijvend weg te stoppen, zo is het ook niet adaptief in dat gevoel te blijven steken. Vraag is nu, hoe mensen dat voor elkaar kunnen krijgen, dat leren leven met een verdriet. Die vraag is te meer van belang als, zoals ik al zei, het leed dat aan het verdriet ten grondslag ligt zo groot of fundamenteel is, of nog zo actueel, dat het verdriet niet kan worden weggenomen.
Blijkbaar staan de mens nog andere mogelijkheden ter beschikking. Het veruitwendigen van verdriet, dus er op een of andere manier uiting aan geven en het delen met anderen, kan opluchten, kan verdriet verlichten. Dat is één aspect van draaglijk maken van verdriet. Maar leren leven met verdriet houdt inderdaad meer in. En dat meer zit niet in verlichting van verdriet, maar in het creëren of vergroten van een draagvlak voor leed en verdriet op het niveau van zingeving. Van Praag heeft met zijn opmerking over ontroostbaar-zijn die wijze van draagelijk maken van verdriet op het oog. Ook Baart doelt naar mijn mening op dit niveau als hij het heeft over het mechaniek van de troost: het verplaatsen van het verdriet naar een groter geheel (Baart, 1996). In plaats van die uitdrukking geef ik overigens de voorkeur aan de omschrijving 'het opnemen van verdriet in grotere verbanden'. Ik kom hier straks nog op terug, maar wil eerst ingaan op troost en geestelijke verzorging.

Troost en geestelijke verzorging

In zeker opzicht kunnen geestelijk verzorgenden worden gekarakteriseerd als beroepstroosters. Zij zijn er vaak waar leed niet meer door praktische of medische hulp te verhelpen

is en verdriet niet met psychotechniek kan worden opgelost. Ik doel dan op de onvermijdelijkheden van ziekte en dood, maar ook op het gegeven van lichamelijk lijden na een ongeluk. En ik doel op het onder ogen moeten zien van een handicap of van ouderdom, op het verlies van belangrijke anderen, op de onmacht die mensen ervaren om tijdens ziekte en opname het leven naar eigen inzicht en wens vorm te geven. Ook het kleinere leed van een opname komen ze tegen: niet in eigen omgeving te kunnen verkeren, plannen te moeten wijzigen, je werk aan anderen over te moeten laten, vrienden en kennissen te moeten missen, soms langdurig niet van het weer, het jaargetijde of dagelijkse bezigheden te kunnen genieten.
Wat is in al deze situaties troostend? Wat hebben geestelijk verzorgenden hier aan goede troost te bieden? In drie stappen geef ik een antwoord op deze vragen.

Beschikbaarheid en erkenning
Een eerste antwoord is natuurlijk 'beschikbaarheid', het luisterend oor. Dat antwoord is langzamerhand bijna vanzelfsprekend, maar beschikbaarheid zelf is dat allerminst. Leed, het werd al gezegd, werpt mensen op zichzelf terug. Dat teruggeworpen worden op zichzelf wordt versterkt door het handelen om en aan patiënten dat in de gezondheidszorg in sterke mate wordt gekenmerkt door doelgerichtheid en *efficiency*. Daarmee is niets ten nadele gezegd van de inzet en motivatie van artsen, verpleegkundigen en anderen: we hebben hier te maken met systeemeffecten. Maar in die wereld, waarin om redenen van geld en drukte de aandacht voor de patiënt als persoon onder zware druk staat, is het beschikbaar zijn van geestelijk verzorgenden weldadig. Van het gegeven dat iemand tijd heeft om te luisteren en er te zijn, gaat een troostende werking uit: die aanwezigheid doorbreekt met regelmaat het naar binnen gekeerd zijn en het tobben van patiënten en stelt hen in staat hun verdriet te veruitwendigen. Goede troost heft eenzaamheid en isolement op.

Een tweede antwoord zou kunnen zijn 'erkenning'. Als geestelijk verzorgenden hun werk goed doen, ontstaat er verbondenheid. Dat is een situatie waarin de geestelijk verzorgende, vanuit de idee dat mens-zijn samen-zijn is, de patiënt het gevoel kan geven dat diens ervaren er werkelijk toe doet en door de geestelijk verzorgende gezien en verstaan wordt. Nauwgezette aandacht, empatisch begrip en acceptatie van de eigen wijze van zijn van de patiënt zijn hier sleutelwoorden. Waar de mogelijkheden van de patiënt om zelf te beschikken over lot, lijf en leden beperkter zijn, draagt het erkend worden als persoon er toe bij dat de patiënt het lijden en het bijhorend verdriet beter kan dragen. Werkelijk gezien en erkend worden is troostend, is balsem voor de ziel. Goede troost brengt iemand dan ook dichter bij zichzelf.

Opname in grotere verbanden
Deze twee antwoorden betreffen bijdragen aan troost die niet beroepsspecifiek zijn. In feite draagt iedereen aan troost bij die met aandacht en betrokkenheid bij de patiënt kan zijn. In de arrangementen van de gezondheidszorg zijn geestelijk verzorgenden echter meer dan anderen als gesprekspartners beschikbaar voor patiënten. Het is hun expliciete taak, waar het bij anderen gaat om iets extra's - hoe wezenlijk ook - dat de primaire taakinvulling kan kleuren. Het derde antwoord ligt op een ander niveau en is wel specifiek voor de geestelijke verzorging. Het gaat dan om het vergroten van het draagvlak op het niveau van zingeving. Ik keer daarmee terug naar wat ik al formuleerde als 'het draaglijk maken van verdriet door het op te nemen in grotere verbanden'.

Hoe gaat dit opnemen in grotere verbanden nu eigenlijk in z'n werk? Twee aspecten daarvan wil ik hier noemen: het integreren van het leed in het *levensverhaal* en het ontwikkelen of aanwenden van een *levensvisie* in het begrijpen en hanteren van het verdriet.

Om te beginnen het levensverhaal. Leed staat nooit op zich zelf. Een actuele verlieservaring door overlijden van een partner, bijvoorbeeld, roept herinneringen op aan vele ogenblikken die met de overledene gedeeld zijn, goede en slechte momenten, met de bijhorend emoties. Die herinneringen activeren emoties die met eerdere verlieservaringen verbonden waren, of met eerdere pijn, eenzaamheid en onmacht. Het steeds maar weer opnieuw vertellen, dat in begeleidingen zo dikwijls nodig blijkt, heeft de functie van het verbinden van de actuele verlieservaring met al die eerdere herinneringen en emotionele momenten. Het verhaal dat daardoor ontstaat, structureert gedachten en gevoelens. Die structuur schept ruimte voor andere ervaringen en herstelt het vermogen tot regulering van gedrag en gevoel. Het levensverhaal vormt als het ware een weefsel van betekenissen, dat mensen in staat stelt leed te dragen. Het opnemen van de actuele ervaring in dat verhaal, in dat weefsel, versterkt het weefsel en maakt dat die ervaring niet langer als een zware last op dat weefsel rust.

Het tweede aspect van het opnemen in grotere verbanden is het betrekken van een levensvisie bij de omgang met het verdriet. We zijn geen geïsoleerde individuen die onder kaasstolpen een eigen, op zich zelf staand levensverhaal aaneen weven. Mensen leven in interactie met anderen en met de cultuur waartoe ze horen. In die interactie eigenen ze zich ideeën toe over mens, wereld en lotgevallen. Het levensverhaal wordt altijd verteld tegen de achtergrond van deze (soms uitgesproken, maar deels ook nauwelijks bewuste of bereflecteerde) ideeën, die tezamen de levensvisie van een individu vormen. Zo'n visie vormt een intrinsiek onderdeel van het levensverhaal, maar neemt daar wel een bijzondere plaats in. Het bevat, om zo te zeggen, de ordeningsprincipes met behulp waarvan levensverhalen en ervaringen gestructureerd, en handelingen gericht worden. Het leggen van verbanden tussen die visie, de actuele gebeurtenissen en de herinneringen aan het geleefde leven draagt dan ook aanzienlijk bij aan de structuur en de sterkte van het weefsel van betekenissen, dat het draagvlak voor nieuwe ervaringen is.

De tijd staat me niet toe uitvoeriger in te gaan op de vraag hoe verschillende aspecten van een levensvisie verbonden kunnen worden met het verwerken van verdriet. Maar essentieel is hier in ieder geval, dat aandacht voor de persoonlijke levensvisie van mensen van belang is, omdat die visie kan helpen de gebeurtenissen begrijpelijk, samenhangend en hanteerbaar te maken. Het gaat hier overigens niet om pasklare schema's van patiënten die klaarliggen om rechtstreeks te kunnen worden toegepast op een nieuwe situatie. Het gaat eerder om noties die in een doorlopend proces van reconstructie en evaluatie kunnen worden geactiveerd en ingeschakeld en die kunnen worden gerelateerd aan actuele gebeurtenissen. Dat proces van reconstructie en evaluatie draagt op zich weer bij aan aanvulling en uitbreiding van noties waaruit de patiënt kan putten.

Het opnemen van verdriet in grotere verbanden maakt verdriet draaglijker en is daardoor troostend. Omdat geestelijk verzorgenden hier een specifieke bijdrage leveren, kunnen zij, het woord viel al, worden gekarakteriseerd als 'beroepstroosters', als troosters bij uitstek. Troost is hierdoor van betekenis veranderd in vergelijking met enkele connotaties die aan het begrip vastzitten. Niet altijd, en zeker niet alleen, uit troost zich door eenzijdige aandacht voor de emoties van de patiënt. Was dat het geval, dan zou troosten inderdaad neerkomen op vermindering van verdriet, met het daaraan verbonden risico van dempen van dat verdriet. Van troost kan echter, zo hoop ik duidelijk gemaakt te hebben, een versterkende werking uitgaan. Goede troost maakt iemand dus sterker.

Een tijdsprespectief

Ik wil afsluiten met een opmerking over het tijdsperpectief van verwerking van verdriet. Verwerken van verdriet kent verschillende fasen, of - zo men wil - verschillende aspecten: het toelaten en uiting geven aan het verdriet, het aanvaarden van het leed, en het integreren ervan in het eigen levensverhaal. Het is goed dat we ons hierbij realiseren dat het bij verwerking van verdriet vrijwel nooit zal gaan om een geordend en in de tijd lineair verlopend proces volgens door ons opgestelde modellen: gevoelens buitelen door elkaar heen en wisselen elkaar af; emotionele herinneringen kunnen na lange tijd nog opduiken; soms gaat een rationeel aanvaarden van het verlies vooraf aan het toelaten van verdriet erover, maar het kan ook andersom. Het is dan ook beter om over verwerking van verdriet te denken in termen van cyclische processen. Maar ook dan gehoorzaamt verwerking van verdriet niet aan de voorschriften van een ideaal model. Op bepaalde momenten zal een cyclus niet volledig doorlopen worden, niet zelden ook is het noodzakelijk een cyclus meermalen te doorlopen. Dat laatste is niet alleen het geval kort na het leedfeit, als de emoties nog sterk zijn en het leven ontregeld is. Het herhaald doorlopen van cycli van verwerking is ook nodig om goede verwerking in stand te houden. Gezamenlijke herdenkingen verwijzen bijvoorbeeld naar dit laatste: zo activeren verjaardagen van rampen opnieuw het verdriet en dit vraagt om continuering van het verwerkingsproces. De behoefte aan troost kent in die zin dan ook geen tijd.

Drs J.H.M. Mooren is universitair docent psychologie, in het bijzonder sociale psychologie en psychologie van zingeving, levensbeschouwing en cultuur, aan de Universiteit voor Humanistiek.

Literatuur

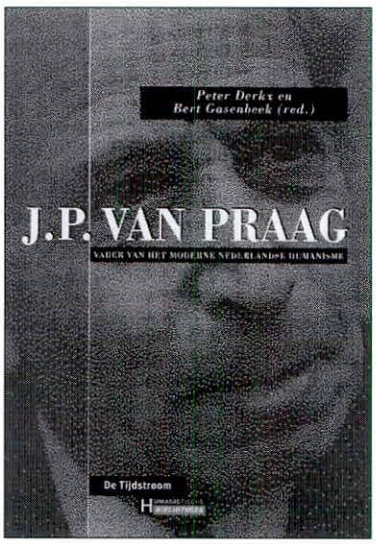
Baart, A. (1996), 'Het troostrijk' in: A. Baart (red.), *Het troostrijk. Cultuur tussen maakbaarheid en eindigheid*, Gooi en Sticht, Baarn.

Ramsey, R. (1979), 'Rouwtherapie. De gedragstherapeutische benadering van pathologische rouwproblemen' in: *Handboek voor Gedragstherapie*, afl. 5, mei 1979, B 4.2, p. 1-35.

RECENSIES

Willen is kunnen

Peter Derkx en Bert Gasenbeek (red.), *J.P. van Praag, vader van het moderne Nederlandse humanisme*, De Tijdstroom, Utrecht, 1997. ISBN 90-352-1778-0. 230 blz. *f* 39,-.



Jaap van Praag (1911-1981) is jarenlang hét gezicht geweest van humanistisch Nederland. Behalve voorzitter van het Humanistisch Verbond was Van Praag actief in de politiek en in allerlei commissies en besturen. Al op jonge leeftijd, in 1926, richtte hij een scholierenclubje op dat de naam 'Willen is kunnen' droeg. Deze slogan was Van Praag niet vreemd. Toen de onderwijzer hem na de lagere school naar de mulo wilde sturen, wist de jonge Van Praag dat te voorkomen. Ondanks zijn matige rapporten meende hij dat de hbs een geschikte school voor hem zou zijn. Gelukkig stelde Van Praag zichzelf niet teleur. In het eerste schooljaar ontwikkelde hij zich tot één van de betere leerlingen. De rol van het slimste jongetje van de klas was Van Praag op het lijf geschreven. Van Multatuli-fan op vijftienjarige leeftijd groeide hij uit tot vader van het Nederlands humanisme.

Peter Derkx en Bert Gasenbeek hebben met *J.P van Praag, vader van het Nederlands humanisme* geprobeerd een beeld te geven van de mens Van Praag. Tevens hebben zij zich ten doel gesteld Van Praags ideeëngoed toegankelijk te maken voor een breder publiek. In het eerste deel van hun missie zijn Derkx en Gasenbeek zeker geslaagd. De korte levensschets, de geredigeerde selectie uit een serie gesprekken die Casper Vogel in 1975 en 1976 had met Van Praag en de bloemlezing van de geschriften brengen Jaap van Praag tot leven. De foto's kleuren dit beeld verder in.

Op iemand uit de jaren negentig komt Van Praag in eerste instantie over als een man uit vervlogen dagen. Hij leefde in een tijd waarin een eigen plek bevochten moest worden voor de buitenkerkelijke mens. Dit gevecht was klein vergeleken bij de grote taak - de strijd tegen het nihilisme - die het humanisme in zijn ogen had. Als je ziet waar vooraanstaande hedendaagse filosofen (Taylor, MacIntyre) mee bezig zijn, is het nog maar de vraag of deze strijd inmiddels beslecht is. Van Praags terminologie doet echter archaïsch aan waardoor zijn appel verloren gaat.

Terugblikkend op zijn leven laat Van Praag zich kennen als een man die weinig last had van bescheidenheid. Hij vond dat hij als voorzitter de stem van het Humanistisch Verbond moest zijn. Deze taak vroeg om een bijzondere combinatie van eigenschappen die hij, volgens eigen zeggen, bezat. Organisatievermogen, kunnen relativeren en anderen overtuigen gingen samen in de persoon van Van Praag.

Ondanks dat Van Praag een stoffig, drammerig beeld oproept weet hij toch te boeien. De gedachten die hij over het humanisme en het raadswerk ontwikkelde, zijn nog steeds de moeite waard om in overweging te nemen. Van Praag zag onder ogen dat de rede alleen niet genoeg is om een ander te overtuigen. Er moest een innerlijke beweging op gang komen. De humanist Van Praag erkende het mysterie van het zo-zijn der dingen dat niet uit de rede kan worden afgeleid. Zijn vertrouwen in de mogelijkheden van de mens als vormgever van zijn eigen lot is opwekkend. Mensen zijn geplaatst binnen afhankelijkheden maar zij zijn niet alleen het produkt van die omstandigheden. Van Praag roept op tot het ontdekken van eigen mogelijkheden en krachten en daarmee een eigen leven te leiden. Mens-zijn houdt volgens hem niet alleen zelfbestemming in, maar ook verbondenheid. Het eigen leven wordt geleefd met anderen. Dit balanceren tussen autonomie en gemeenschap is tegenwoordig actueel in het debat tussen liberalen en communitairen.
Zingeving is volgens Van Praag de meest fundamentele behoefte van de mens. Die zingeving berust op een hoogst persoonlijke keuze. Een ander kan echter steun en hulp verlenen in dit zoeken naar zin. Van Praag zag hier voor de humanistisch geestelijk verzorger een schone taak weggelegd. Het 'luisteren als activiteit' omschrijft Van Praag als een scheppend meebeleven van wat de ander ervaart. Deze toegewijde aandacht voor de innerlijke bewegingen van de ander is fundamenteel voor het werk van de geestelijk verzorger.

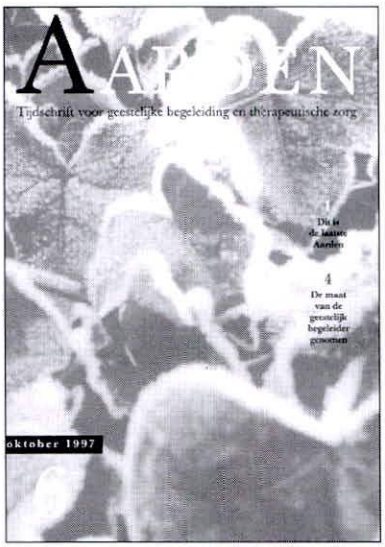
De tweede opdracht die Derkx en Gasenbeek zich gesteld hebben met dit boek, is zoals gezegd het ideeëngoed van Van Praag toegankelijk maken voor een breder publiek. Of de redacteuren dit doel bereikt hebben, is niet eenvoudig vast te stellen. Als zij beoogd hebben Van Praags ideeën toegankelijk te maken voor humanisten en wetenschappelijk onderzoekers, dan zijn zij in hun opzet geslaagd. De combinatie van gesprekken en geschriften tonen de inhoudelijke ontwikkeling van het humanisme van Van Praag. De verschillende delen van het boek sluiten goed op elkaar aan en de chronologische ordening van de teksten maakt vergelijken beter mogelijk. Bovendien biedt de uitputtende bibliografie veel aanknopingspunten voor nader onderzoek.

Als Derkx en Gasenbeek doelen op een publiek breder dan louter humanisten en wetenschappers dan is hun opzet niet geslaagd. Aan de belangstelling voor een filosoof als Fernando Savater met zijn *Ethiek van het goede leven* is op te maken dat humanistische idealen als vrijheid en verbondenheid mensen nog steeds aanspreken. De stijl en toon van Van Praag zijn echter uit de tijd en daardoor is zijn werk voor velen ontoegankelijk.
Uit historisch oogpunt hebben Derkx en Gasenbeek niettemin belangrijke arbeid verricht.
De geschiedenis van het Nederlands humanisme van deze eeuw moet nog geschreven worden.
Met dit boek hebben historici in de toekomst een handzame inleiding op een invloedrijke naoorlogse denker.

Ellen Grootoonk

Geestelijk werk als attribuut

Aarden, nr. 6 (2e jaargang), oktober 1997



Het tijdschrift *Aarden* zal wegens geldgebrek ophouden te bestaan. Het blad werd opgericht door Ko Burger, voormalig redactielid van *Praktische Humanistiek*.

Burger was vanaf het begin de enige samensteller van *Aarden*, het contactblad van de vereniging van Geestelijk Werkers Albert Camus - die het blad had 'geadopteerd'. *Aarden* moest een platform zijn voor professionele geestelijk werkers in verschillende maatschappelijke sectoren. Tegelijkertijd was het blad bedoeld voor professionals op alle terreinen van zingeving, counseling, therapie en begeleiding. Een brede maar ook onheldere formule, als gevolg waarvan er in de zes nummers die zijn verschenen niet iets van een rode draad valt te ontdekken wat betreft thema's of invalshoeken. Ook werden aanduidingen als geestelijk werker, mensbegeleider, counselor en gesprekstherapeut moeiteloos door elkaar heen gebruikt en elk nummer had weer een andere ondertitel: 'Aarden in geestelijk leven', 'Tijdschrift voor geestelijke en psychosociale zorg', 'Tijdschrift voor geestelijke begeleiding en therapeutische zorg'. Dit alles terwijl het blad juist een bijdrage wilde leveren aan de professionalisering van 'het' geestelijk werk.

Aarden, zo stelt Albert Camus-bestuurslid Ko Bordens in het afscheidsnummer, werd door Burger vooral ook gehanteerd als een platform om zijn *eigen* zoektocht inzake 'de professie van geestelijk werk' neer te zetten. Bordens: 'Dat leverde boeiende inzichten op. Dit laatste nummer is daar het ultieme bewijs van.'(p. 2) Zeker!

In zijn artikel 'De maat van de geestelijk begeleider genomen', dat bijna driekwart van het nummer beslaat, komt Burger op basis van eigen ervaringen (hij heeft 15 jaar in het geestelijk werk rondgelopen) en een onderzoek/enquête onder geestelijk werkers tot de slotsom dat geestelijk werk geen zelfstandig beroep is, maar hoogstens een attribuut van 'de goede hulpverlener' genoemd mag worden: 'de' geestelijk verzorger als een zelfstandige beroepsbeoefenaar is een fantoom.

Van een gedegen onderzoek is hier echter geen sprake. De resultaten van de enquête worden door Burger tamelijk lukraak geïnterpreteerd. Conclusies die voor de hand liggen worden niet getrokken, terwijl omgekeerd soms vreemde gevolgtrekkingen worden gemaakt. En wat Burgers ervaringen betreft: deze hebben sterk de toon van teleurstelling.

Er werden voor het onderzoek in totaal 400 enquêteformulieren uitgezet. 154 werden ingevuld geretourneerd. De 130 respondenten die de vraag of ze professioneel in het geestelijk werk actief zijn met 'ja' hadden beantwoord werden in 4 groepen ingedeeld: 1. leden van de VGVZ en VGVO (40), 2. leden van Albert Camus (28), 3. leden van andere beroepsverenigingen (32) en 4. geestelijke werkers die niet lid zijn van een beroepsvereniging (30).

De eerste vraag luidde: *onder welke beroepsaanduiding bent u actief?* Dit leverde voor de 4 groepen respondenten respectievelijk 16, 25, 31 en 26 verschillende benamingen op. Echter, wat is het verschil tussen een humanistisch geestelijk verzorgster, een raadsvrouw en een humanistisch geestelijk raadsvrouw (groep 1)? Zonder veel

moeite kunnen de beroepsaanduidingen in groep 1 geclusterd worden en blijven 5 benamingen over: dominee, pastor, predikant, geestelijk verzorger en humanistisch geestelijk werker. Niets aan de hand dus. Bij groep 2 is dat clusteren van beroepsaanduidingen echter al veel moeilijker en bij de groepen 3 en 4 haast onbegonnen werk. Burger trekt alleen een algemene conclusie: 61 verschillende beroepsaanduidingen op 130 personen wijst op een zwak zicht op de eigen professionele identiteit (p. 9). Ja, zo kan ik het ook. Trouwens, ik kan een flink deel van de beroepsaanduidingen in met name groep 3 slechts met veel moeite met geestelijk werk in verband brengen.

Dan de volgende vragen: *hoe lang hebt u ervaring in uw beroep?, werkt u bij een instelling?* en *wat is de omvang van uw dienstverband?* De respondenten in groep 1, de leden van de VGVZ en VGVO, hebben allen een dienstverband, de helft daarvan volledig. Ze hebben in vergelijking met de andere groepen gemiddeld ook de meeste jaren ervaring. De respondenten in groep 2 komen bij deze vragen het slechtst uit de bus. Op alle punten scoren ze het laagst en 43% heeft geen dienstverband en veelal ook geen vaste raadspraktijk maar 'leeft van klusje naar klusje'. Burger besteedt aan dit verschil geen aandacht. De respondenten in de groepen 3 en 4 doen het een stuk beter dan die in groep 2. Velen hebben een goedlopende thuispraktijk. Het onderzoek biedt echter geen zicht op *wat* zij precies doen.

Het meest interessant zijn de volgende twee vragen: *wat is uw eerste opleiding?* en *wat is uw vervolgopleiding/specialisatie/nascholing?*

Het merendeel (90%) van de respondenten in groep 1 heeft theologie of de HOI-opleiding, met ander woorden een 'traditionele GV-opleiding' (door Burger ook de 'minst eigenlijke beroepsopleidingen' genoemd ?? p. 19) als eerste opleiding gevolgd. De vervolgopleidingen betreffen meestal korte, praktijkgerichte cursussen. In groep 2 heeft 60% een traditionele opleiding als eerste opleiding gevolgd, in groep 3 is dat slechts 12% en in groep 4 53%.

Wat volgden de respondenten in groep 3 zoal als eerste opleiding? Een verpleegkundige beroepsopleiding (22%), een universitaire menswetenschappelijke opleiding (28%), de sociale academie (10%). Burger stelt in dit verband, zonder uit te leggen waarom: zijn dit misschien de opleidingen voor de nieuwe geestelijke begeleiders? (p. 16) Verderop wordt duidelijk waarop hij doelt. In groep 3 (en 4) zou het 'HBO-plus' model zichtbaar worden. Dit model houdt in 'dat men eerst een opleiding volgt in één van de mens- of hulpverleningsvakken op HBO- of universitair niveau,' waarna men zich via een beroepsopleiding specialiseert als hulpverlener. Hij stelt verder: 'HBO-plus lijkt in de toekomst als minimale opleidingseis voor professionele registratie en erkenning als professionele hulpverlener te kunnen gaan gelden. Daar zijn de leden van VGVZ/VGVO en de VGW Albert Camus op dit moment nog het verst van verwijderd.'(p. 21) Waar dit vage vermoeden op is gebaseerd wordt niet vermeld.

Hierna volgt een zeer warrige passage waarin Burger onder andere zegt: 'Ik maakte de verkeerde keuze, toen ik me bij het Humanistisch OpleidingsInstituut inschreef. De opleiding heeft zich in 1989 omgevormd tot 'Universiteit voor Humanistiek'. In feite is het geen beroepsopleiding, maar slechts een post-HBO, een 'plus'-opleiding. Het beroep waartoe men zegt op te leiden bestaat niet.' (p. 24) Dus de UvH is geen beroepsopleiding, maar slechts een HBO-plus opleiding, en dat is, zoals we zagen, in de ogen van Burger de nieuwe opleiding voor geestelijk werkers, maar als puntje bij paaltje komt leidt de UvH op tot een beroep dat niet bestaat. Ik snap er niets van.

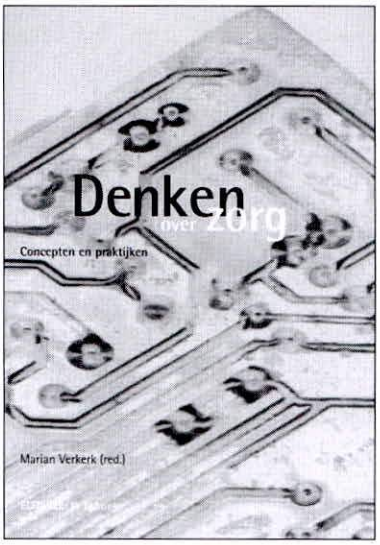
Volgens Burger kunnen er twee belangrijke conclusies worden getrokken (p. 5): ten eerste lijkt het onderzoek te wijzen op een ontwikkeling in de geestelijke begeleiding in de richting van het 'hulpverlenersmodel' en ten tweede blijkt dat een studie theologie of humanistiek geen voldoende beroepskwalificatie biedt voor een effectieve carrière als geestelijk begeleider. De eerste conclusie

berust evenwel op niets meer dan een vaag vermoeden, terwijl de tweede claim zelfs haaks staat op de uitkomsten van het onderzoek. Burgers beweringen zouden hoogstens wat steun kunnen vinden als de grootste groep respondenten - de leden van de VGVZ en VGVO - niet meer mee mag doen. Dat is *wishful thinking* maar het is geen onderzoek doen.
Burger had graag gezien dat het geestelijk werk, met name het geestelijk werk buiten de instellingen (want binnen de instellingen wordt in zijn ogen nog steeds voornamelijk aan geloofsverkondiging gedaan) zich naar het model van de psychotherapie had ontwikkeld tot een 'echt' beroep en dat geestelijk werkers nu 'echte' hulpverleners zouden zijn. Dat dit niet is gebeurd zit hem behoorlijk dwars, zo erg zelfs dat geestelijk werk nu ook geen beroep meer *mag* zijn. Geestelijk werk heeft in Burgers ogen nog slechts toekomst als een 'attribuut' van een hulpverlener.
De maat van de geestelijk begeleider genomen? Het lijkt er meer op dat de schrijver zijn eigen maat neemt.

Frank Brinkhuis

Zorg, zelfopoffering en het CDA

Marian Verkerk (red.), *Denken over zorg. Concepten en praktijken*. Elsevier/De Tijdstroom, Utrecht, 1997.
ISBN 90-352-1657-1. *f* 45,-.



Zorg heeft nog steeds de stoffige bijklank van schemerlampen en spruitjes. Kijk maar naar het CDA. Deze partij wil het 'vrije individu' de centrale plaats in de samenleving afnemen, en er een socialer uitgangspunt voor in de plaats zetten. Nederland moet een samenleving worden waarin mensen tijd hebben om voor elkaar te zorgen. Een mooi plan, maar helaas kan deze oubollige partij als uitwerking hiervan niets anders bedenken dan een herwaardering van de oude vertrouwde hoeksteen van de samenleving: het gezin.
Dat is jammer, want er zijn veel sprankelender gedachten over zorg te vinden. Bijvoorbeeld in de nieuwe bundel *Denken over Zorg. Concepten en praktijken* onder redactie van Marian Verkerk. In dit boek komen vele onderwerpen aan de orde, waardoor meteen duidelijk is dat zorg niet alleen thuis plaatsvindt, of in het ziekenhuis, maar eigenlijk in bijna al onze activiteiten een rol speelt. Volgens de Amerikaanse politieke filosoof Joan Tronto is zorg zelfs een activiteit die het hele leven behelst. In haar bijdrage aan de bundel bekriti-

seert Tronto het individualisme dat ten grondslag ligt aan het Nederlandse gezondheidszorgbeleid. Gezondheid is volgens dit beleid 'afwezigheid van ziekte' en wordt gezien als voorwaarde voor een individu om zijn levensdoel te kunnen nastreven. Tronto daarentegen zegt dat gezond-zijn geen voorwaarde is, maar een dagelijkse zorg. We zijn dagelijks bezig met het zorgen voor onze eigen gezondheid of voor die van anderen. Iedereen wast kleren, ruimt op, kookt eten, wast af, geeft en ontvangt aandacht, neemt verantwoordelijkheden of staat ze af. Gezondheid moet in stand worden gehouden.
Deze visie op 'gezondheid' impliceert een ander mensbeeld, namelijk die van een mens die in essentie is verbonden met andere mensen. Niet alleen binnen een gezin of in een ziekenhuis, maar ook in vriendschappen, collegiale relaties, in een buurtgemeenschap of kennissenkring. Dat mensbeeld contrasteert scherp met de individualistische visie op de mens.
In de moderne cultuur, en ook in de politiek, wordt vaak gedacht dat er een tegenstelling bestaat tussen individuele belangen en gemeenschapsbelangen. Het zorgloon-voorstel van het CDA illustreert dat. De partij wil op deze manier als tegenhanger tegen het carrière-jagen in de maatschappij waardering tonen voor de onzelfzuchtige verzorger van de kinderen. Aan de basis van dit voorstel ligt de gedachte dat we te maken hebben met een tegenstelling tussen het streven naar zelfontplooiing en het zorgen voor anderen. Maar bestaat die tegenstelling wel? Joep Dohmen denkt van niet. Hij laat in zijn artikel aan de hand van het werk van Charles Taylor zien dat zelfzorg en zorg voor een ander elkaar niet uitsluiten, maar juist versterken. Mensen hebben elkaar nodig als zij zichzelf willen worden. Een persoon stelt zijn identiteit vast in samenspraak of juist in contrast met de identiteiten van mensen om hen heen. Omgekeerd kun je ook niet voor een ander zorgen, als je niet voor jezelf zorgt. Zelfopoffering is nooit goed.
Henk Manschot sluit zich hierbij aan in zijn artikel over compassie. De deugd compassie heeft in onze tijd een nare bijsmaak gekregen: het is een eigenschap van een halfheilige die zichzelf wegcijfert en daardoor vreselijk lijdt. Wie zou door zo'n persoon verzorgd willen worden? Waarschijnlijk niemand. Dit negatieve imago is volgens Manschot afkomstig van een eenzijdige behandeling in de geschiedenis van het denken over 'compassie'. Compassie werd door Hobbes gedefinieerd als het tegendeel van het streven naar eigenbelang. Na hem ging het in de filosofie alleen nog om de vraag: waarom zou iemand niet egoïstisch maar altruïstisch handelen?
De aandacht van de filosofen ging dus alleen uit naar de morele actor, de zorgverlener in dit geval, en niet naar de zorgontvanger. Hobbes zou heel goed iemand kunnen prijzen om zijn onzelfzuchtige daden, terwijl de persoon die hij verzorgt intussen wegkwijnt van schuldgevoel. Dat is geen goede zorg, vindt Manschot. Zorg moet juist leiden tot een verbetering van het zelfrespect van de zorgontvanger.
De aandacht van filosofen voor 'compassie' was te eenzijdig: zij stelden alleen vragen over de motivatie van de zorgverlener. Maar volgens Manschot ontstaat goede zorg in de relatie tussen zorggever en zorgontvanger. Beide perspectieven moeten dus ook naar voren komen in een ethiek van de zorg, of een ethiek van de compassie. In de zorgrelatie tussen specifieke mensen moet worden bepaald of de zorg 'goed' is, niet de motivatie van één individu.

Kortom, uit deze essays mag blijken dat het CDA zijn streven naar een zorgende samenleving verkeerd aanpakt. Het zorgloon leidt niet tot een waardering voor de verzorger; het is eerder een financieel (erg karig) zoethoudertje. Door zo'n maatregel zal niemand inzien wat voor belangrijke rol zorg werkelijk speelt in onze dagelijkse activiteiten en zelfs in de vorming van onze individuele persoonlijkheid. Iedereen kan beter dit boek lezen, waarin de plaats van zorg in ons leven haarfijn en duidelijk wordt uitgelegd.

Simone van der Burg

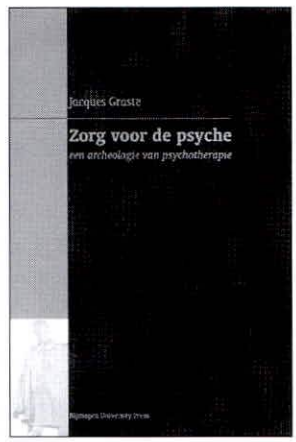
SIGNALEMENTEN

Ellen Grootoonk

Anton G. Weiler, *Desiderius Erasmus. De spiritualiteit van een christen-humanist*, Valkhof Press Nijmegen 1997. ISBN 90-625-019-1. 71 blz. *f* 24,50.

Een humanist in de vijftiende eeuw was de vakkundige beoefenaar van de *studia humaniora*. Dat wil zeggen van de studie van de Griekse en Latijnse taal en literatuur, de poëzie, de retorica en de ethiek, zoals die in de klassieke geschriften waren vastgelegd. Erasmus maakte met dat vroege humanisme kennis in Deventer op de stadsschool en bij de broeders van het Gemene leven. Het humanisme van Erasmus was dat van de vakman, de filoloog.
In *Desiderius Erasmus* geeft de historicus Anton G. Weiler een beknopte inleiding op het leven en werk van Erasmus. Dit mooi vormgegeven boekje heeft een gedegen en duidelijke structuur. Een mogelijk bezwaar is wellicht de droge stijl. Wie zich daar echter doorheen bijt, treft een aardig verhaal over een oude christen-humanist aan.
Het christelijke geloof van Erasmus is volgens Weiler het ankerpunt van zijn spiritualiteit. Hij stelt dat Erasmus niet te begrijpen is zonder dit te erkennen. Naar aanleiding van brieven en vroege werken beschrijft Weiler de spirituele ontwikkeling van Erasmus. Erasmus was in zijn jonge jaren een kloosterling die naar vriendschap verlangde en zich daar kwetsbaar in toonde. Volgens Weiler was Erasmus in die jaren narcistisch te noemen, later kreeg deze geconcentreerdheid op zichzelf een tegenwicht door de toewending naar Christus. Voor de oudere Erasmus was het geloof in Christus het enige wat echt telde. Bij de bestudering van theologische en literaire werken was hij gericht op zedelijke levensverbetering. De christen die Erasmus voor ogen stond, diende God in vrijheid en verantwoordelijkheid. De verbondenheid van mensen moest volgens Erasmus voortkomen uit de gezamenlijk aanvaarde en beleefde filosofie van Christus.

Jacques Graste, *Zorg voor de psyche*, Uitgeverij KU Nijmegen 1997. ISBN 90-5710-024X. Paperback, 240 blz., *f* 39,50.



De late Foucault gaf aanzetten tot een zorgethiek die geënt was op de Griekse zorg voor zichzelf. In de Oudheid leefde er een zelfcultuur waarin het vanzelfsprekend was om aan zichzelf te werken. Deze zorgpraktijk was bedoeld als een dagelijkse taak. Net zoals het lichaam dat voortdurende aandacht en verzorging behoeft, moet ook de ziel behandeld worden. De zorg voor zichzelf bestond uit een continue levensomvattende oefening. Met behulp van zelfonderzoek poogden de Grieken meester te worden over zichzelf.
De hedendaagse geestelijke gezondheidszorg is geïnstitutionaliseerd en gericht op het voorkomen en behandelen van lijden. De Griekse zorg voor zichzelf was een persoonlijke keuze, het ging uit

van een vreugdevolle, positieve verhouding tot zichzelf. Men werkte niet aan zichzelf omdat de problemen de pan uit rezen maar omdat het een ethische deugd was om zorg voor zichzelf te dragen.
Jacques Graste onderzoekt in *Zorg voor de psyche* de geschiedenis van de hedendaagse psychotherapie. Als onderzoeksperiode heeft hij de Grieks-Romeinse cultuur van de vijfde eeuw v.C. tot de eerste twee eeuwen n.C. genomen. Het blootleggen van de Griekse zorg voor zichzelf geeft volgens hem ruimte om over onze zorg voor de geestelijke gezondheid na te denken. Dit proefschrift van Graste geeft een goed inzicht in de Grieks-Romeinse zorgethiek. Zijn onderzoek beslaat maar liefst zeven eeuwen, het mag dan ook niet verwonderen dat er een veelheid aan ideeën naar boven komt drijven. Af en toe lijkt het boek één grote opsomming. Toch weet Graste een aantal gemeenschappelijke kenmerken uit deze rijkdom te distilleren. Bijvoorbeeld zelfbeheersing en bezonnenheid. In de zorg voor zichzelf had zelfbeheersing betrekking op lichamelijke behoeften, bezonnenheid stond voor het vinden van een bepaald evenwicht in het eigen leven. De zorg voor de ziel werd opgevat als een geneeskunde voor de ziel. Hierbij was de rede een noodzakelijk instrument. Woorden en argumenten werden een genezende werking toegedicht, zij moesten leiden tot een verbetering van het handelen.
De praktijk van zelfzorg is behalve voor psychotherapeuten ook interessant voor geestelijk verzorgers. In de keuze voor de helpende ander werd het bijvoorbeeld belangrijk gevonden dat er overeenstemming bestond tussen woorden en leven. Om een goede geestelijke zorg te kunnen bieden diende een zielzorger kortom over voldoende zelfzorg te beschikken. De helpende ander was vaak een vriend. Ook de geestelijk verzorger van nu gaat een relatie aan die kenmerken vertoont van vriendschap. Volgens Socrates moest de helpende ander kennis, wijsheid, welgezindheid en zorgzaamheid bezitten. Bovendien moest hij de moed hebben om openhartig te spreken. Deze idealen zijn nog steeds nastrevenswaardig, vooral in de praktijk van het raadswerk.

De plaats van de dienst geestelijke verzorging in zorginstellingen. Beleidsnota Commissie Professionalisering VGVZ.
Aan te vragen bij het secretariaat VGVZ p/a NZF, Postbus 9696, 3506 GR Utrecht (Tel. 030-2739348). *f* 10,-.

De plaats van de geestelijk verzorger dient inzichtelijk te zijn. Met het begrip 'plaats' verwijzen de auteurs van *Beleidsnota Commissie Professionalisering VGVZ* naar zowel de hiërarchische plaats in de organisatie als naar de 'ruimte' of 'positie' die een geestelijk verzorger inneemt om zijn of haar functie te kunnen vervullen. De nota wordt door de auteurs opgevat als een stuk gereedschap voor het systematisch nadenken over alle aspecten die de geestelijk verzorger tegenkomt in het zoeken naar een goede plaats in de instelling. Dit hulpmiddel fungeert als een stapsgewijze analyse om de eigen positie helder boven tafel te krijgen. De drie stappen die voorgesteld worden zijn:
1. Het vaststellen van het eigene van de geestelijke verzorging; 2. Nagaan aan welke voorwaarden moet worden voldaan om het eigene tot zijn recht te laten komen; 3. Nagaan of de plaats in de organisatiestructuur optimaal is. Door de duidelijke opzet kan deze nota een goed instrument zijn om de plaats van geestelijke verzorging in de instelling te evalueren.

Willemien Fraaije, *'Kan ik hier ook terecht voor humanitaire hulp?'* Te bestellen bij: Humanistisch studentenraadswerk, Technische Universiteit Eindhoven, Postbus 513, 5600 MB Eindhoven. 28 blz. *f* 5,-.

Ter gelegenheid van het tien-jarig bestaan van de inloopochtenden van het Humanistisch Studentenraadswerk (HSR) aan de Technische universiteit Eindhoven zijn een aantal situaties van inloopstudenten gebundeld. De betreffende studenten bezochten soms eenmalig, maar soms voor kortere of langere tijd de inloopochtenden, waarbij de frequentie soms opliep tot tweemaal per week.

Het HSR bleek een laagdrempelig adresje te zijn buiten de reguliere studentenvoorzieningen. Fundamentele beschouwingen over het studentenraadswerk hoeft de lezer niet te verwachten in dit jubileumboekje. Willemien Fraaije geeft middels fragmenten een impressie van de inloopochtenden. Thema's als bijvoorbeeld vriendschap, seksualiteit of het creëren van eigen levensruimte waren onderwerp van gesprek. De inloopochtend is een plaats waar persoonlijke zaken aan bod kunnen komen. Dit is van belang in een omgeving waarin een zakelijke sfeer heerst.

*

Kwaliteitstoetsing

Mieke Boelens heeft voor de kwaliteit van de specifieke zorg aan ouderen in het ziekenhuis een meetinstrument ontwikkeld dat in een aantal Noord-Nederlands ziekenhuizen wordt toegepast. Het uitgangspunt van Boelens is dat goede zorg geen kwestie van 'noodlot' maar van sturing moet zijn. Er moet meer systematische controle op de kwaliteit van zorg komen. Belangrijk in de zorg voor oudere cliënten is dat de zorgverleners zich aanpassen aan het tempo van hen. De bejaarde patint verdient een bejegening van rust en kalmte, waarin er naar hem of haar geluisterd wordt. Alhoewel het instrument geschreven is voor meerdere disciplines, blijkt uit de praktijk dat het te eenzijdig op de verpleging is gericht. (*Zorgvisie* 12, september 1997)

Kwaliteit kan ook getoetst worden door de patiënten zelf. In de geestelijke gezondheidszorg is dat onlangs gebeurd door een patiëntenvisitatiecommissie. Met behulp van 29 kwaliteitscriteria en vooral een flinke dosis gezond verstand is de commissie te werk gegaan. Als belangrijkste voordeel van de 'lotgenotenstatus' wordt de gemakkelijke toegang tot patiënten genoemd. De commissie concludeert dat goede voorlichting niet ophoudt bij folders maar afhangt van eindeloos herhaalde attendering daarop door het personeel, dat geldt ook voor patiëntenparticipatie en zelfwerkzaamheid. De patiënten hebben vooral behoefte aan méér; meer begeleiding, meer eigen verantwoordelijkheid, meer behandeling, meer wooncomfort enzovoorts. De leefomgeving en leefsfeer laten te wensen over, concludeert Toon van der Aa (*Deviant* 14, September 1997).

*

De moraal van psychiatrische rehabilitatie

Welke moraal wordt verondersteld bij psychiatrische rehabilitatie? Guus van Loenen geeft in *Maandblad voor Geestelijke volksgezondheid* (7/8-97) een voorzet om de morele dimensie van rehabilitatie in ogenschouw te nemen. De impliciete veronderstelling bij hedendaagse rehabilitatie is volgens hem het concept van de autonome zelfbepaling. Het leven van de gemiddelde burger is de norm en het welslagen van rehabilitatie wordt steeds verbonden met het bereiken van een staat van zorgonafhankelijkheid. Daarmee wordt er volgens Van Loenen voorbij gegaan aan de ervaring van de waanzin. Naar aanleiding van Foucaults analyse van de geschiedenis van de moderne psychiatrie concludeert Van Loenen dat juist het ideaal van autonomie de psychiatrische patiënten buitengesloten heeft. Gezien deze achtergrond is het gebruik van het autonomie-ideaal problematisch. In plaats van de rede tot enige taal te verheffen prefereert Van Loenen een dialoog tussen rede en waanzin. De omgeving moet leren rekening te houden met de patiënt in plaats van de patiënt in de dwangbuis van de rede te dwingen. Zelfbeschikking is niet de enige bestaansvorm. Van Loenen kritiseert Detlef Petry omdat hij een bestaan als burger tot uiteindelijk doel verheft, Petry zou voorbij gaan aan het ethos dat hierbij in het geding is. Ik denk echter dat Petry evenals Van Loenen oog heeft voor de morele dimensie van rehabilitatie. Het morele aspect van rehabilitatie is volgens Petry het blijven bestrijden van het stigma van krankzinnigheid. (*De ontmaskering*, Detlef Petry en Marius Nuy, SWP, Utrecht 1997, p. 69) Ook erkent Petry dat ieder een stukje van de waarheid in pacht heeft en dat dus de rede niet de enige werkelijkheid is. (Idem, p. 73)