3 april 1998
jaargang 7

uitleenbaar

Praktische Humanistiek

kwartaaltijdschrift

Overwegingen bij multiculturele geestelijke verzorging

Interview: Tony van Loon over moraal en advocatuur

Humanist Counselling of Post-Traumatic Stress

Inspiratie in het HGW bij justitie

Levensbeschouwelijke identiteit en humanistische inspiratie

Kwetsbaarheid van zorgvragers

PRAKTISCHE HUMANISTIEK

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

REDACTIECOMMISSIE
Prof.dr Douwe van Houten (voorzitter), drs Marco van Groenendael (secretaris), Ingrid Barneveld Binkhuysen, drs Ina Brouwer, drs Rob Buitenweg, 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@wxs.nl

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

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

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

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

Nederlands uitgeversverbond
Groep vaktijdschriften

INHOUD

2 **Redactioneel**

4 **Vrij stromend of gekanaliseerd***
Indrukken en overwegingen met betrekking tot multiculturele geestelijke verzorging
• *Alphons van Dijk*

14 **Een hulpverlener met meerwaarde**
Tony van Loon: advocaat en moraalwetenschapper
• *Ine Spitters*

21 **Trauma, Coping and Meaning of Life***
Humanist Counselling of Post-traumatic Stress
• *Jan Hein Mooren*

30 **Biedt het Humanistisch Verbond nog inspiratie aan het geestelijk raadswerk?**
• *Marjan Verkerk*

33 **Inspiratie in het werk, een klein humanistisch verhaal**
• *Ed van Hoorn*

39 **Als het erop aankomt**
Levensbeschouwelijke identiteit; humanistische inspiratie
• *Zier Baak*

47 **Schreeuwen tot je wordt gehoord**
Bedenkingen bij de kwetsbare mondigheid van zorgvragers
• *Els Maeckelberghe*

57 **Recensies**

62 **Signalementen**
• *Ellen Grootoonk*

Richtlijnen voor auteurs

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

REDACTIONEEL

Een groot deel van dit nummer wordt gevormd door een selectie van de inleidingen die zijn gehouden tijdens het najaarssymposium over 'Inspiratie in je werk'. Daaromheen is een aantal andere artikelen opgenomen. *Alphons van Dijk* gaat in op multiculturele geestelijke verzorging. Hij doet dat als lid van een commissie bestaande uit religiehistorici en geestelijk verzorgers, waarbij hij ook zijn eigen ervaringen daarmee weergeeft.

Ine Spitters doet verslag van haar interview met Tony van Loon, advocaat en docent moraalwetenschap aan de Vrije Universiteit Brussel. Dit interview vond plaats in het verlengde van een project waarbij ze een aantal filosofen heeft bevraagd op hun levensfilosofie en de achtergronden daarvan. De verslagen hiervan zijn gebundeld in een boek dat is opgenomen in de Humanistische Bibliotheek. Een bespreking van dit boek volgt in een van de volgende nummers.

In zijn Engelstalige bijdrage gaat *Jan Hein Mooren* in op humanistische geestelijke verzorging bij posttraumatische stress. Het draait hierbij om het verhaal van het slachtoffer en het referentiekader dat daarbij in het geding is. Hierbij wordt met name ingegaan op de rol van de levensbeschouwing van de geestelijk verzorger. Dit artikel is een bewerking van een paper dat gepresenteerd is tijdens een seminar van de European Humanist Professionals, gehouden in Londen. De redactie heeft zich zorgvuldig beraden over de vraag of in *Praktische Humanistiek* een Engelstalig artikel op z'n plaats is. Zoals U ziet was de uitkomst hiervan positief. We gaan ervan uit dat het merendeel van onze abonnees Engelstalige teksten kunnen lezen en hebben dan ook afgezien van een kostbare dan wel tijdsintensieve vertaling. Als daar door de abonnees anders over wordt gedacht dan horen we dat graag.

Vervolgens de bewerkte inleidingen van het najaarssymposium van de Universiteit voor Humanistiek in samenwerking met het Humanistisch Verbond en de humanistische sector van de Nederlandse Vereniging voor Geestelijke Verzorgers in Zorginstellingen (NVGZ), mede ter gelegenheid van het tweede lustrum van deze sector. De titel van dit symposium was 'Inspiratie in je werk. Het humanisme in het humanistisch geestelijk werk.' Bij dit symposium ging het om de inspiratiebronnen van humanistisch geestelijk werkers en de reflectie daarover. Tijdens het werk is vaak weinig ruimte om daarover na te denken, terwijl het wel van groot belang is je bronnen vitaal te houden.

Marian Verkerk (voorzitter Humanistisch Verbond) gaat in haar korte bijdrage in op de vraag of het Humanistisch Verbond zichzelf ziet als inspirator voor het geestelijk raadswerk. Ze maakt hierbij onderscheid tussen het Verbond als geïnstitutionaliseerd verband van de humanistische gedachte (het kerkelijk model) en de faciliterende rol die het verbond op zich neemt ten aanzien van het raadswerk. Van het kerkelijk model verwacht ze weinig en er moet gezocht worden naar nieuwe geïnstitutionaliseerde verbanden waarbij het zowel gaat om lokale en regionale profilering als om deelname aan landelijke profilering van het humanistische gedachtengoed (Humanistische Alliantie). Wat

humanistische geestelijke verzorging betreft dringt ze aan op verdergaande professionalisering. In een op te stellen toekomstscenario moet een en ander nader worden uitgewerkt en nieuwe beroepsprofielen worden ontwikkeld.

Ed van Hoorn (hoofd van dienst justitiële inrichtingen) presenteert een klein humanistisch verhaal over het raadswerk in justitiële inrichtingen, waarin hij het werk postmodern positioneert. Een dergelijk klein verhaal past bij de werkelijkheid die het beschrijft. Nederland telt binnenkort 15.000 cellen. Dit houdt een verdubbeling in die zich binnen enkele jaren heeft voltrokken. Binnen de strafinrichtingen is meer en meer sprake van een sober regime en is werkzame detentie ingevoerd. Een strafinrichting is een totaal-instituut waarin beheersing van gedetineerden en beveiliging van het personeel voorop staan. Hierbinnen nemen humanisten een uitzonderingspositie in; een soort vertrouwelijk 'muizengaatje'. Ze proberen van zinloze detentie-tijd zinvolle tijd te maken vanuit een open en enigszins onbepaald beroepsprofiel. Het gaat hierbij om twee kerntaken. Naast de humanistische geestelijke verzorging gaat het om een meer beleidsmatige taak, gericht op het bevorderen van humane detentie. Tot dit laatste behoort ook klokkeluidersgedrag in gevallen dat het humane gehalte van de straf te wensen overlaat. Binnen de geestelijke verzorging zijn humanistische noties op de achtergrond wel aanwezig, maar het humanisme is geen onderwerp van gesprek. De condities waaronder de gesprekken gevoerd worden zijn echter wel degelijk van humanistische aard.

Zier Baak (geestelijk verzorger zorg) benadrukt het belang van de levensbeschouwelijke identiteit van de geestelijk verzorger. Daarbij is het vaak zo dat deze in gesprek is met iemand die een andere levensbeschouwing heeft. Dit geldt met name in ziekenhuizen waarin territoriaal wordt gewerkt. Je werkt dan op bepaalde afdelingen en verzorgt daar het eerste aanbod van geestelijke verzorging, afgezien van de levensbeschouwing van de cliënt. Het is dan de vraag wanneer je moet doorverwijzen naar een collega uit de dienst geestelijke verzorging, die levensbeschouwelijk meer overeenkomt met de cliënt. In dit artikel wordt uitgegaan van een humanistisch geestelijk verzorger en wordt mede ingegaan op de vraag waaruit die humanistische identiteit zoal bestaat.

In 'Schreeuwen tot je wordt gehoord. Bedenkingen bij de kwetsbare mondigheid van zorgvragers.' gaat *Els Maeckelberghe* in op de ervaringen van patiënten met de gezondheidszorg. Ze doet dit aan de hand van een roman van Margaret Drabble die speelt in de Britse gezondheidszorg uit de jaren zestig. Hoewel dit wat gedateerd is, spelen veel zaken ook nog in de hedendaagse gezondheidszorg. Hierbij maakt ze onderscheid tussen de gezondheidszorg als geheel, de organisatie van de gezondheidszorginstellingen en de relaties tussen zorgontvanger en werkers in de gezondheidszorg. In het laatste geval gaat het om de persoon van de patiënt, waarbij de vraag aan de orde is waardoor de kwetsbaarheid en de mondigheid van de patiënt worden beïnvloed. De mondigheid van de ander respecteren betekent echt aandacht geven aan de ander die je tegenover je hebt. Het gaat hierbij niet om de mythe van gelijkheid; zorgverlener en zorgvrager gaan niet op basis van gelijkheid met elkaar om. Het is van belang daarvan uit te gaan en van de menselijke kwetsbaarheid.

Daarna volgen een aantal recensies en het nummer wordt door *Ellen Grootoonk* afgesloten met de rubriek Signalementen.

Ten slotte nodigen we de lezers nadrukkelijk uit bijdragen met casuïstiek aan ons te doen toekomen. Zoals al eerder gezegd, we hechten er belang aan dat woorden aan het (geestelijk) werk worden gegeven. Dit niet in de laatste plaats om anderen uit te nodigen daar commentaar op te leveren.

Douwe van Houten

Vrij stromend of gekanaliseerd

Indrukken en overwegingen met betrekking tot multiculturele geestelijke verzorging

Alphons van Dijk

Alphons van Dijk is docent aan de Universiteit voor Humanistiek en neemt deel aan een commissie van geestelijk verzorgenden en religiehistorici die beleidsaanbevelingen wil uitwerken ten aanzien van multiculturele geestelijke verzorging. In dit artikel reflecteert hij op ervaringen die hij rond het commissiewerk opdoet. Hij begint met een beschouwing over symboliek met betrekking tot de opening van een centrum voor multiculturele geestelijke verzorging en trekt deze beschouwing door naar de sociaal-psychologische en groepsdynamische verschijnselen die zich in relaties met minderheden voordoen en ook herkenbaar zijn in het werk van de commissie.

De symboliek van water

Op 10 april vorig jaar werd in het Psychiatrisch Ziekenhuis Rosenburg in Den Haag door alle daaraan verbonden geestelijk verzorgers (pastor, dominee, humanistisch raadsman, imam en pandit) gezamenlijk hun multireligieuze c.q. multilevensbeschouwelijke centrum geopend.
Voor het eerst werd in de zorgsector op microbeleidsniveau gehonoreerd dat Nederland een pluralistische, multiculturele en multi-levenbeschouwelijke samenleving is. Het bijzondere was tevens dat imam en pandit niet 'te gast' waren, gewenste bezoekers of via bijzondere regelingen incidenteel gehonoreerde krachten van buiten. Ze waren en zijn hier structureel lid van de Dienst Geestelijke Verzorging van de instelling.[1] Ieder van hen kan nu beschikken over een eigen religieuze/levensbeschouwelijke ruimte: kerkzaal, moskee, inclusief plaats voor de rituele wassing, mandir (tempel) en gespreksruimte. De opening door de vijf verschillende en toch zo op elkaar betrokken geestelijk verzorgenden was op zich al een unieke gebeurtenis die tot dan zelden zal zijn geëvenaard, niet alleen in Nederland maar, denk ik, ook elders. Uniek was ook het feit dat men elkaar had kunnen vinden in een gezamenlijk symbool: stromend water. In de centrale hal, waaromheen de ruimtes voor de verschillende denominaties waren gegroepeerd, bevond zich een bron.
Zoals de ruimtes eromheen naar de verschillende menselijke behoeftes waren ingericht - hoe men ook over religies en levensbeschouwingen denkt, de gestaltes waarin ze verschijnen zijn altijd van menselijke, meer nog, van zeer diverse menselijke hand - zo was ook de centrale bron gemaakt, een creatie van en voor mensen. In onze (post-)moderne tijd voelen mensen zich meer dan ooit betekenisgevers, makers van betekenis, maar in de lange geschiedenis van de aarde en de natuur ontstaan bronnen altijd zonder menselijk ingrijpen of ze worden hooguit door mensen aangetroffen. Plekken waar uit het schijnbaar harde en droge opeens en onverwacht het zachte en vochtig-vloeibare opkomt, hebben in de cultuurgeschiedenis van de mensheid vaak een sterke symbolische kracht omdat ze

niet door mensenhand zijn aangelegd. En ook al is de mens in antropologische zin 'vanaf den beginne' betekenisgever (symbolische actor), toch ervoer hij zichzelf in de loop van de cultuurgeschiedenis in existentiële zin bij voorkeur als ontvanger. Dat is als het ware een kenmerk van wat wel een universeel symbool wordt genoemd. In zijn algemene verbreiding en - in antropologische zin - verankering diep in de menselijke psyche en imaginatie, wekt het de indruk vooraf te gaan aan mens-zijn en met name het concrete mens-zijn van de individuen.

Om natuurlijke bronnen te onderzoeken is speleologische durf, bekwaamheid en een beetje avontuurzucht nodig en je wordt er hoe dan ook volledig nat van. Het blijft echter wel een zoektocht die in omvang, tijd en impact beperkt is. Daarbij vergeleken is de cultuurpsychologische en antropologische zoektocht naar de diepten en onderbewust kronkelende stromen van wat Jung archètypen noemde, veel intenser en ingrijpender: je kunt erin ondergaan, je erin verliezen. En bij deze laatste zoektocht geldt nog meer dan bij de eerste: *map is not territory*; de concrete waterlopen van symbolische imaginatie en beleving onttrekken zich aan de poging ze volledig in kaart te brengen. Met nagemaakte bronnen op menselijke maat, bijvoorbeeld de doopvonten in kerken, is dat anders. Je kunt ze door het gebouw heen en weer slepen - wat men al naar gelang van confessie en tijdperk dan ook driftig deed - en ze naar behoefte gewoon even droogleggen of de waterstraal zo reguleren dat niemand er echt nat van wordt.
Met de bron in het multireligieuze of -levensbeschouwelijke centrum in Rosenburg is dat ook het geval. Een druk op de knop en de pomp houdt op. Misschien zit er ook nog wel een electronische tijdklok achter; buiten werktijd of 's nachts is het symbool immers overbodig! De vijf geestelijk verzorgers van Rosenburg illustreren met deze bron heel duidelijk hun mensenwerk. Maar door hun diverse ruimtes rond een centraal punt te arrangeren wilden ze hun samenhang en samenwerking illustreren, een loffelijk streven. Het bewust gekozen gemeenschappelijke symbool van het water maakt dat nog eens extra duidelijk. Ze wilden zichzelf als het ware moed inpraten door gezamenlijk te symboliseren waarop volgens ieder van hen de mens 'in beginsel' zou zijn of moeten zijn aangelegd: eensgezind. Maar juist door hun eenheid of gezamenlijkheid te benadrukken, maakten ze de onderlinge verschillen duidelijk: bij het in werking stellen van de bron sprak ieder een tekst uit de eigen traditie. De pastor had een avondmaalbeker meegebracht, de imam bronwater uit de heilige stad Mekka. Hoewel water voor allen de symbolische basiswaarde van wassen en reinheid heeft, had ieder van de aanwezige tradities uit het rijke symbolische spectrum van water enkele 'brekingen' versterkt ten koste van anderen. Door het levend water van de doop wordt de christen een ander, nieuw mens; water van eeuwig leven. De moslim reinigt zich iedere dag opnieuw naar lichaam en geest alvorens zich in gebed tot Allah te richten. De hindoe kent het bad in stromend water. Het zuivert hem niet alleen maar doet hem ook herinneren aan de eeuwige wederkeer van al wat is, aan het vervloeien van alle bestaan, aan de rivier van het leven: Moeder Ganges, die het leven geeft, maar overigens ook weer tot zich terugneemt. En de humanist? Voor hem of haar zal water een menselijk oersymbool zijn, een poëtisch beeld van vloeiende beweging en zuivering, dat mensen kan inspireren maar ook gewoon rustgevend kan zijn. Sommige humanisten zullen er vooral een therapeutische waarde aan toekennen, angstvallig vermijdend dat het symbool àl te geladen wordt en daarmee verwijst naar onvermoede hoogten of diepten van menselijke beleving en betekenisgeving. Anderen zijn meer onbekommerd en laten open stromen wat stromen moet. Een humanist behoort immers iets te hebben met renaissance, steeds weer herboren worden; en je weet maar nooit wat nieuw mens-zijn allemaal mogelijk maakt.

Zodra mensen symbolen gebruiken, begeven ze zich op een gebied dat niemand zonder meer toebehoort. Met name het gebruik van de meest elementaire symbolen als aarde, water, lucht en vuur laat beheersmatige inperking niet toe, ook al willen allerlei tradities steeds weer hun symbolen vastleggen of beperken. Water bijvoorbeeld is zo elementair in de menselijke ervaring en beeldvorming dat wie het als beeld gebruikt, zich onverhoeds op 'overstromingen' of 'stroomversnellingen' zal moeten instellen, of op vermenging van beheersbaar gedachte waterlopen. Het beeld van de zondvloed of de bandjir is even wijd verbreid als dat van verkwikkend 'water ten leven'. Het niet beheersbare karakter wordt nog duidelijker als je aan stromend water een kleur toevoegt. Nauwkeurig bezien deed iedere geestelijk verzorger in Den Haag dat ook: ieder had zijn of haar eigen hoop of verwachting, ieder een eigen mensbeeld (en godsbeeld) en een eigen 'gekleurde' opvatting van traditie en toekomst in zijn of haar eigen tekst. Maar in stromend water zijn kleuren niet meer gescheiden te houden, ze vloeien onherroepelijk dooreen, zodat niemand zijn eigen bedoelde tracé eenkleurig houdt.
Dat krijg je nu, als je je in een laat- of postmoderne leef- en werksituatie met een multiculturreel experiment inlaat. Ook al was het bedoeld om anderen dezelfde rechten en mogelijkheden te geven als je zelf hebt, overigens een nogal statische denkwijze. Gaande het experiment blijk je er zelf meer mee gemoeid te zijn, meer in beweging te komen of meegesleurd te worden dan je dacht. Heb je met z'n vijven een bron ingericht, dan kun je hem alleen nog maar met z'n vijven verplaatsen, uitschakelen, herstellen etc. Of zelfs dat niet meer, want een verwijderde bron laat een pijnlijke leegte over. Ben je eenmaal met zo'n symbolisch proces begonnen, dan kun je nooit meer naar de uitgangssituatie terugkeren, hoewel iedere deelnemer soms en even, wellicht uit angst voor de eigen moed, de veiligheid van het vertrouwde terug zou willen hebben. Het experiment neemt allen mee, ook al denkt de een of ander het door goede begeleiding te kunnen reguleren of kanaliseren volgens eigen voorstellingen en wensen en wat dienovereenkomstig voor de anderen goed wordt geacht.

I. Het voogdijperspectief: gekanaliseerd beleid

In een circulaire van het Ministerie van Justitie vond ik de volgende betekenisvolle zinnen:

> 'Hoewel ook via andere functionarissen verzoeken om bijstand van een imam of pandit zullen worden gedaan, is het gebleken dat de vaste geestelijke verzorgers bij de toepassing van deze regeling een centrale rol vervullen. Zij bemiddelen bij het aantrekken van kandidaten en kunnen over hen adviseren... Voorts kunnen zij er op toezien dat de inschakeling van imams en pandits geschiedt in evenredigheid met de zorg die door de inrichtingsgeestelijken wordt geboden.' [2]

Deze ogenschijnlijk zakelijke vaststelling bergt een enorme spanning in zich. Bedoeld om nieuwgekomen minderheidsgroepen rechten te verlenen, illustreert ze ook de verwachting dat alles in goede banen wordt geleid door de zittende geestelijk verzorgenden.
Ik wil nu enkele processen analyseren die onder de beleidsmatige volzinnen verborgen gaan. Ik doe dat op basis van kennis van de sociologische discussie over macht in de relatie tussen meerderheid en minderheid, het bewustzijn van de macht van professionele vertogen c.q. spreek- en denkwijzen (Tennekes, 1990)[3] en tenslotte kennis van groepsdynamische processen.[4] Tegelijkertijd ervaar ik mijn eigen positie hierin en betrokkenheid ermee als ambivalent. Evenals de geestelijk verzorgers die aandacht besteden aan een multiculturele geestelijke verzorging ben ik als docent en wetenschapper met deze thematiek bezig vanuit een zeker ideaal. Niet alleen vind ik - en weet ik me daarin ondersteund door onze grondwet - dat nieuwe religieuze of levensbeschouwelijke groepen evenzeer als de reeds

gevestigden recht hebben op zelfontplooiing en leefbare maatschappelijke omstandigheden, waaronder in onze Nederlandse samenleving ook geestelijke verzorging wordt gerekend. Ik ben persoonlijk en als religiehistoricus ook nieuwsgierig welke ontwikkelingen in geloofsbeleving en religieus geïnspireerde levenswijze, immigrerende personen en groepen in onze (post-)moderne samenleving doormaken. Tevens heb ik een vermoeden of een vaag beeld van de verrijking die het zoveel mogelijk integreren van nieuwe groepen met andere werelden van beleving, expressie, levensstijlen en zinoriëntaties voor onze - en dus heel concreet mijn - samenleving kan betekenen. Tegelijkertijd ben ik me echter bewust van de mogelijkheid dat ik die nieuwe groepen tot een soort *sparring partner* reduceer; zij mogen mijn visioen verrijken! Soms schrik ik zelfs even terug als dat visioen al te concreet dreigt te worden. Of ik ben in ieder geval onzeker als de variëteit me even te groot wordt en ik voor de zoveelste keer uitgenodigd word mijn denk- en gevoelspatronen te relativeren. Want daar gaat het iedere keer weer om. Soms denk ik dat ik dit al vaak genoeg doe.

Lang geleden stelde een Surinaamse hindoe, een Nederlands staatsburger - we zijn beide lid van de Werkgroep Hindoeïsme als subsectie van de Raad van Kerken en stonden samen op een Kerkendag achter een tafel met boeken en brochures over hindoeïsme en hindoes in Nederland - me na veel aarzeling de vraag waarom ik dat werk voor hindoes en hindoeïsme eigenlijk deed. Ik kon en kan allerlei interessante deelantwoorden bedenken. Maar de vraag blijft doorvibreren! En als ik nog steeds enig ideaal heb, heb ik er intussen toch voldoende weet van gekregen dat al die anderen die in mijn of ons toekomstbeeld mogen of moeten figureren, daar van hun kant uiterst ambivalent tegenover staan (Kristeva, 1991). Want ik weet in het geheel niet of mijn toekomstbeeld echt onderdeel uitmaakt van een 'gezamenlijk gedeeld toekomstperspectief', zoals dat in een retorisch idealisme zo mooi heet. Immers, hun uitgangspositie was en is gewoonlijk anders dan die van een 'witte', mannelijke en behoorlijk gesalarieerde academicus, die ondanks alle vervreemdende effecten van zijn (post-)moderne maatschappij toch in die maatschappij groot geworden is en er zijn professionele en emotionele netwerken heeft.

Soms kan ik me in een flits voorstellen dat een imam met wie ik te maken heb, een van de islamitische vertegenwoordigers in een werkgroep die de contouren en profielen van multiculturele geestelijke verzorging in zorginstellingen wil ontwikkelen, wel eens doodgewoon als islamitisch geestelijk verzorger in zijn ziekenhuis zou willen werken. In ieder geval net zo 'doodgewoon' als al die anderen van de verschillende gevestigde denominaties. Dit in plaats van zijn visies, ideeën en doen en laten permanent onder de welwillende maar toch onbarmhartig registrerende - want uitvergrotende - loep van een begeleidingscommissie en een op de toekomst georiënteerde denktank-commissie te moeten stellen. Let wel: *moeten* stellen! Dat wil nu eenmaal ons Nederlandse beleidsdenken met zijn belangrijke moderne voorwaarden om verantwoord met geld en menskracht om te gaan. Willen we iets nieuws invoeren, dan maken we er een onderzoeksproject van. We richten proeven in en ontwerpen een voorlopig traject, waarna we bewust op de processen en resultaten gaan reflecteren. Daarmee doen we met het nieuwe wat we met de 'gewone' gevestigde praktijken niet of in veel mindere mate doen. Immers in mijn alledaagse werkpraktijk ben ik niet en kàn ik ook niet even bewust geconcentreerd en tevens reflexief zijn als ik bij een experiment ben. Ik doe veelal 'gewoon' mijn werk en ben blij met een zekere opleiding en ervaring waarop ik kan steunen. En zelfs als ik in een beroep of op een werkplek nieuwkomer ben, kan ik gewoonlijk van ervaringen van anderen of van een bekend rolpatroon of van begeleiding door collega's profiteren. Maar de nieuwkomende imam of pandit heeft geen enkel houvast dan juist een beroepssoort die in de nog vreemde

culturele achtergrond en in de heersende religieuze traditie niet bekend is en die zich moet verhouden tot een impliciet mensbeeld en een taalspel dat hij niet of nauwelijks echt van binnenuit kent, maar op basis waarvan de metingen en beoordelingen van het experiment - waarvan hij de kern uitmaakt - wèl plaatsvinden (Wagtendonk, 1995).[5] Natuurlijk is in islamitische landen zoiets als zorg aanwezig. Maar ze is vaak ingebed in het netwerk van de omvangrijke familie, het dorp of de wijk. De imam, zoals we die in Nederland hebben leren kennen, is in eerste plaats een gebedsvoorganger en vervolgens, als hij gestudeerd heeft, iemand die de traditionele regels en voorschriften met enig gezag kan interpreteren (het fatwa-fenomeen). Met diffuse problemen in de psycho-somatische sfeer gaat een moslim soms naar allerlei typen artsen en (gebeds-)genezers (Hoffer, 1994). Geestelijke verzorging zoals wij die kennen, dat wil zeggen als persoonlijke begeleiding, heeft misschien nog de meeste verwantschap met de charismatische rol van de sjeik in de mystiek-spirituele genootschappen van de islamitische wereld. Maar die is weer niet algemeen islamitisch en past evenmin zomaar in een organisatorisch systeem als een zorginstelling met zijn functionaliteitsdenken. En een imam is nu eenmaal geen sjeik!

Stelt u zich eens heel concreet voor: een soort denktank-commissie Ontwikkeling Multiculturele Geestelijke Verzorging. Tijdens vergaderingen zitten praktische en theoretische experts bij elkaar en hun aandacht gaat alsmaar uit naar het werk van een of twee imam(s) en/of pandit(s), wier achtergrond, huidige werk en toekomstig perspectief steeds weer worden gerelateerd aan de bestaande vormen van en opvattingen omtrent geestelijke verzorging als ambt en identiteit of als professionaliteit en functie. Wellicht ook nog gevoed door het besef dat zo'n project in Europa toch behoorlijk uniek is. En dat is het ook! Zouden vervolgens enkele 'autochtone' deelnemers willen proberen naar een wat minder verzuilde en nog meer seculariserende toekomst toe te denken, dan dreigt verwarring. Dan gaat de meerderheid in de commissie onder elkaar discussiëren en wordt het toekomstscenario, waarin alle deelnemers de 'allochtonen' vanuit hun ideaal en besef van noodzaak willen opnemen, zo diffuus dat van de bedoelde beleidsaanbevelingen weinig terecht zal komen. Gezien de taak van de commissie om tot beleidsaanbevelingen te komen, wordt het begrijpelijkerwijs heel moeilijk de bestaande structuren als zodanig ook nog eens ter discussie te stellen. Hoewel dat vanuit de betrokken minderheidsgroepen met hun eigen cultureel-religieuze tradities best eens de betere keuze zou kunnen zijn. Maar dan wordt er iets overhoop gehaald wat in termen van haalbaarheidsdenken wellicht te ver gaat. In ieder geval krijg ik in een aanval van 'realiteitszin' opeens angst voor mijn eigen courage. Want zo'n traject is echt stromend, met een open einde. En soms vraag ik me af of ik eigenlijk wel het recht heb zover naar de toekomst te grijpen. Hoewel ik het persoonlijk en als wetenschapper fascinerend vind over geestelijk-werk-voorbij-denominationele-inbedding te denken (met allerlei mogelijke scenario's), ervaar ik het als ironisch als de 'gevestigden' de nieuwkomende participanten, imams en pandits met hun achterbannen, als het ware een station te ver dwingen en hen op deze manier wellicht weer ontnemen wat we hen juist als een soort worst hebben voorgehouden. Eigenlijk weet ik niet zo goed hoe ik uit deze nijpende situatie moet komen.

Kortom, ik benijd de imam of pandit in zulke projecten niet. Ze beginnen hun werk in een maatschappelijke en levensbeschouwelijke situatie waarin de kleine kring die hun projectwerk begeleidt, daar vol idealisme en welwillendheid tegenover staat en toch een kritisch verantwoorde begeleiding moet bieden. Maar de bredere maatschappelijke kringen zijn, denk ik, eerder afwachtend en soms argwanend, alsof er in ieder geval in islamitische sferen meer gevaren kunnen optreden dan dat er iets goed zou

kunnen gaan. Het islam-beeld is nu eenmaal niet onverdeeld positief in de Nederlandse samenleving. En ik weet hoe sommige bezorgde moslim-representanten daaronder lijden en veel zouden willen geven om hierin verandering te brengen. In zo'n sfeer is alles wat je als minderheid doet op de een of andere manier opmerkelijk, opvallend. Vanuit de meerderheidsgroep wordt vanuit allerlei perspectieven op je gelet, met welwillende aandacht, met zorg, met argwaan of afkeer. En jij zelf bent zo betrokken en wilt het voor jezelf en je achterban zo goed doen, dat je ook daardoor weer de aandacht trekt. Dat betekent: je doet het nooit 'gewoon', je zult nog lang bijzonder blijven. En tot overmaat van ramp zijn de achterbannen hun weinige in aanmerking komende imams en pandits niet zomaar en zonder reserve welgezind. Wat voor ontwikkelingen staan hen te wachten, vragen ze zich af. Wat voor imam of pandit wordt dat, die door die Nederlandse molen wordt gedraaid? En de groep, wier man (daar gaat het vooralsnog om) zo'n voorlopige functie-plaats verwerft, krijgt die daarmee niet een zekere invloed op de wijze waarop de islam zich naar buiten, naar de Nederlandse samenleving toe profileert en daarmee op het integratieproces, het bijbehorende aanzien en... het geld? Sommige moslim-vertegenwoordigers hebben juist weer haast en ik kan me dat indenken, want ze signaleren de nood van hun relatief vele geloofsgenoten in de inrichtingen van Justitie en het zorgcircuit. Dat verleidt hen tot de idee dat een aantal hier reeds geruime tijd verblijvende imams met een applicatiecursus 'Inleiding Nederlandse Samenleving' aan de gang zouden kunnen gaan. Waarom moeten die 'witte' Nederlanders zich bemoeien met de manier waarop 'wij' onze religieuze grondrechten willen uitoefenen? In de jaren vijftig en zestig lieten de toen beginnende humanistische raadslieden zich toch ook niet zomaar in hun keuken kijken door pastores en dominees. En nu zien 'wij', moslims en hindoes, ons geconfronteerd met de verwachting dat 'wij' in korte tijd hetzelfde proces van beroepsprofilering, professionalisering en reflectie moeten doormaken, waarover de momenteel gevestigden veertig jaar hebben gedaan. En 'zij', de autochtonen, willen wèl weten of we het goed genoeg doen en wat voor islam (over het hindoeïsme maken ze zich vreemd genoeg nauwelijks zorgen!) er eigenlijk van hun belastinggeld aan het ziekbed of in de cel gebracht wordt.

II. Het voogdijperspectief: stromend beleid?

Keren we weer terug naar het citaat uit de circulaire van Justitie. De structuur en tendens ervan is ook toepasbaar op het zorgcircuit. Bij iedere enigszins democratische benoemingprocedure hebben zittende collega's een stevige stem in de benoeming van een nieuwe collega, dus ook als die een moslim of hindoe zal zijn. Maar bij de gevestigde denominatie kan men uitgaan van een zendende instantie die de dimensie van ambt en identiteit van de aanstelling voor haar rekening neemt en de kandidaat op de een of andere manier 'erkent'. Vergeleken met de organisatiegraad van de kerken en het Humanistisch Verbond ontbreekt zoiets echter tot nu toe bij moslims en hindoes. Ze redden zich dan met een soort regionale platformconstructie, die na enige tijd behoorlijk labiel blijkt - vergelijk de Stichting Platform Islamitische Organisaties Rijnmond (SPIOR). Maar deze constructie is zwak en achter haar façade gaan conflicten over macht, invloed en geld schuil. Zodoende valt aan de voortrekkers onder de gevestigde geestelijke verzorgers de twijfelachtige noodzaak en daarmee macht toe bepaalde personen binnen te halen en ze uitdrukkelijk ook te selecteren op hun islamitische of hindoeïstische richting en geloofskwaliteit, terwijl juist dàt eigenlijk door de zendende instantie behoort te worden afgedekt. Vanuit hun te waarderen idealisme zijn ze er immers niet in geïnteresseerd een eventueel experiment of project multiculturele geestelijke verzorging te laten mislukken.

De zorg om het experiment met multiculturele/multireligieuze geestelijke verzorging goed te laten verlopen, leidt soms tot paradoxale situaties. In het Academisch Ziekenhuis Utrecht loopt in overleg met de Vereniging van Geestelijk Verzorgenden in Zorginstellingen (VGVZ) momenteel zo'n project. Ik ben er met genoegen bij betrokken en ervaar tegelijkertijd mijn eigen ambivalentie. Wil men de behoefte van islamitische patiënten (de hindoe-populatie in de regio Utrecht wordt vooralsnog te klein geacht voor een eigen experiment) aan islamitische geestelijke verzorging volgens de heersende opvattingen met een betrouwbaar instrument meten en bijvoorbeeld enkele jaren later een onderzoek herhalen naar de mate van tevredenheid, dan zal men te weten moeten komen welke patiënten islamitisch zijn c.q. zich als zodanig beschouwen. Maar respect voor de privacy van de patiënt in combinatie met de strikte scheiding van levensbeschouwing en staat (religie/levensbeschouwing wordt als een strikt persoonlijke zaak beschouwd) heeft ertoe geleid dat de algemene academische ziekenhuizen bij opname niet meer naar religie of levensbeschouwing vragen, in tegenstelling tot bijvoorbeeld het ziekenhuis van de Vrije Universiteit in Amsterdam, waar dit wel wordt gedaan. Natuurlijk wordt in een - bij opname te overhandigen - brochure op de mogelijkheid van allerhande geestelijke verzorging, inclusief de islamitische, gewezen. Maar weten eventuele islamitische patiënten wat dat (voor hen veelal nieuwe) verschijnsel 'geestelijke verzorging' is en kunnen ze zich iets voorstellen bij speciale *islamitische* geestelijke verzorging? Eerder in dit artikel is erop gewezen dat een imam niet zomaar gelijk te stellen is met een functioneel geestelijk verzorger. Mijn ervaring in de reeds genoemde multiculturele denktank-commissie is juist dat er bij vele allochtone deelnemers, allen hoger opgeleiden met een lange ervaring in Nederland, een enorm kennisdeficit omtrent de gevestigde geestelijke verzorging in instellingen bestaat, zowel wat de werksoort en werkwijze als wat de organisatie betreft.[6] Dat is hen bepaald niet te verwijten. Maar zich deze situatie werkelijk realiseren, vraagt zowel van 'hen' als van 'ons' een stevig inlevingsvermogen. Het is juist de verdienste van zo'n commissie dat alle deelnemers zich in uitvoerige gesprekken en discussies langzaam naar elkaar toebewegen. Maar hoe zou dat dan zijn met de 'gewone' islamitische patiënt, die in zijn of haar land van herkomst dit type geestelijke verzorging als professionele begeleiding niet kent?

Wil men de groep islamitische patiënten breed genoeg ondervragen naar de wenselijkheid van islamitische geestelijke verzorging, dan is men aangewezen op de melding door het medisch en verzorgend personeel. Maar niet iedere mogelijkerwijze islamitische patiënt wil zonder eigen verzoek als moslim gemeld worden en bijvoorbeeld enquêteurs of eventueel de imam aan het bed hebben. De populatie moslims in Nederland is bepaald geen monolitisch blok, zowel religieus als cultureel en etnisch niet, en evenmin naar de mate van integratie in de Nederlandse samenleving.[7]

Een volgend probleem is dat een eventuele enquête naar de behoefte aan islamitische geestelijke verzorging naar mijn weten geen parallellen van christelijke en humanistische zijde kent. Een van de problemen is dat men in kringen van de bestaande geestelijke verzorging lange tijd meer aandacht heeft besteed aan het profileren van het aanbod dan aan onderzoek naar wenselijkheid qua behoefte en vorm bij cliënten en hun omgeving. Wat doet men beleidsmatig met de uitkomsten, als die niet enigszins betrouwbaar kunnen worden vergeleken met die van de gevestigde denominaties? Bestaat er dan niet het gevaar van een *overkill* aan aandacht, hoe welwillend dan ook?

De reflectie op groepsdynamische ervaringen leert dat wie als nieuwkomer en minderheid de aandacht van de meerderheid heeft, deze niet snel weer verliest. Als de minderheid niet aan veelal impliciete verwachtingen voldoet, valt ze op. Wil ze er met alle kracht juist wel aan voldoen en slaagt ze daar zeer goed in, dan valt de

minderheid ook weer op.[8] En het is een basiservaring in de interculturele communicatie, dat wil zeggen in het contact tussen een culturele meerderheid en een minderheid, dat men ingrijpende positieve of negatieve ervaringen met een minderheid gemakkelijk in stereotypen weergeeft: 'Wij' hebben alles gedaan, maar 'zij' zijn nog niet zover. Of men wil deze valkuil juist vermijden door het proces te individualiseren, wat gezien de complexiteit nauwelijks terecht zal zijn. Zowel de intellectuele als de sociaal-psychologische balans tussen beide uitersten is zeer gevoelig. De in het uitgangscitaat genoemde intentie van evenredigheid wordt dan al snel tot een schatting van de behoeften van minderheden door de meerderheid bij monde van enkele representanten. Is het dan niet beter dat beleidmakers, besturen en overheden vanuit ethische motieven maar gewoon tot zoiets als positieve discriminatie besluiten?

Een ander probleem. Bij de momenteel lopende projecten multiculturele geestelijke verzorging worden de deelnemende imams en pandits door de reeds zittende collega's wegwijs gemaakt op de gebieden van werkwijze, werkhouding, gespreks- en luistervaardigheid, herkenning van psychologische constellaties en psychopathologische ziektebeelden. Dat is de enige mogelijkheid die er op dit moment bestaat en het is verheugend dat er zulke enthousiaste en vaardige collega's zijn. Maar het fenomeen is toch niet zonder problemen.
In de jaren zestig en zeventig zijn de christelijke en later de humanistische geestelijke verzorgenden behoefte gaan voelen aan Klinische Pastorale Vorming en de daaraan analoge trainingen en practica die door het Humanistisch Opleidingsinstituut en de Universiteit voor Humanistiek werden verzorgd. De pioniers op dit gebied gingen vanuit een deficitbewustzijn meestal zèlf op zoek naar trainingen in counseling in de Verenigde Staten en later in Nederland zelf; zij voelden zèlf de behoefte. Intussen is een niveau van professionaliteit bereikt dat vele betrokkenen uit het oog doet verliezen hoe dit traject tot stand gekomen is. Maar voor vele imams en pandits is die (h)erkenning, laat staan die vanzelfsprekendheid er nog niet. En als ze een vermoeden hebben van wat die begeleidings- en gesprekskwaliteit in professionele zin betekent, zullen de contouren ervan en de consequenties voor islamitische en hindoeïstische hulpverlening en begeleiding niet zomaar duidelijk zijn. Het gaat immers niet om een algemene, van iedere religieuze, levensbeschouwelijke en culturele kleuring ontdane vaardigheid en houding, alsof vorm en inhoud van de begeleiding van elkaar gescheiden zijn, alsof zending, inspiratie en werkwijze elkaar niet wederzijds beïnvloeden.[9] Maar vooralsnog is zoiets als een islamitische of hindoeïstische 'pastorale' training of vorming (hoe moet ik zoiets eigenlijk noemen?) nergens herkenbaar. En het blijft in de sfeer van motivatie toch iets heel anders wanneer men uit eigen beweging op zoek gaat naar een nieuw terrein van vaardigheden, dan wanneer men er min of meer toe gedwongen wordt.
Of denk ik nu toch weer te veel vanuit het mij bekende christelijke of humanistische model, zodat ik de mogelijkheden daartoe in de islamitische en hindoeïstische traditie te weinig onderken? Want ook dat heb ik intussen in allerlei gesprekken en commissies ervaren: hoe meer ik ervan overtuigd ben dat imams en pandits er goed aan doen zich tot ons gevestigde niveau van professionaliteit te laten (bege)leiden, des te meer bestaat de kans dat ik de bronnen van hun *self-empowerment* en de mogelijkheden en groeikrachten in hun zeer diverse tradities misken. Soms denk ik dat het er eigenlijk meer om gaat ruimte te bieden aan deze groeikrachten, aan de potenties in *self-empowerment*, dan het door (al is het nog zo welwillende) zorg te beperken.

Nogmaals: de symboliek van water

De consequente vraag zou nu zijn: dan maar geen experimentele projecten multiculturele geestelijke verzorging? Geen idealistische begeleiding naar 'ons' niveau van ambtelijkheid, religieuze of levensbeschouwelijke identiteit en professionaliteit? Geen verholen beleidsdwang met geraffineerde oplegging van denkmodel en werkwijze? Geen kanalisatie van stromen? Als de gevestigde geestelijke verzorging het al moeilijk genoeg heeft met het door externe beleidsdenkers steeds dwingender opgedrongen beleidsvertoog van 'hoogwaardige verzorging' in *meetbare* zin (Van Houten, 1997), waarom dan juist nu minderheidsgroepen daarin te betrekken? Is er wellicht zelfs het gevaar dat invloedrijke groepen de onmiskenbare rechten van de minderheden op gelijke behandeling kunnen gebruiken om hun eigen opvattingen omtrent het behoud van identiteits- en zendingsgebonden geestelijke verzorging overeind te houden? Dat is zeker niet de motivatie van de direct betrokkenen. Maar in politiek opzicht kan het wel zo werken, zeker als aanvankelijk voorzichtige trendvolgers de mogelijkheden ruiken die het idealistische werk van de pioniers biedt. De Nederlandse samenleving kent daarvan verscheidene voorbeelden. De oecumene van de kerken, bijvoorbeeld, is als idee pas echt levend geworden, toen grotere groepen van kerkmensen begonnen te beseffen dat hun aparte organisaties aan profiel en invloed verloren. Het idee van 'samen sterk' kan ertoe leiden dat aan de moslims en hindoes als het ware een behoudsgezinde 'identiteit' wordt toegemeten, waarop men vervolgens gezamenlijk voor het behoud van rechten op kan wijzen. En als die identiteit er dan anders uitziet of, moeilijker nog, niet eenduidig of zelfs diffuus, dan wordt het geheel pas werkelijk problematisch.

Maar welke andere mogelijkheid blijft er dan? Gods water over gods akker laten lopen? Of, humanistischer geformuleerd, vertrouwen op de zelfactiverende krachten van minderheidsgroepen? Wellicht geldt ook op het gebied van de multiculturele geestelijke verzorging wat Landman (1996:73) opmerkt met betrekking tot een Nederlandse imam-opleiding: 'Bij de voorbereiding van een imam-opleiding in het Nederlandse onderwijsbestel past de Nederlandse overheid op grond van de scheiding van kerk en staat geen initiërende, maar een reagerende rol. De overheid dient initiatieven van moslimorganisaties en onderwijsinstellingen af te wachten. Wel kan de voorbereiding worden ondersteund door goede voorlichting en advisering.' Als tendens geldt deze aanbeveling ook op maatschappelijke middengebieden. Indien de aandacht van - de op het gebied van multicultureel geestelijk werk geëngageerde - geestelijk verzorgenden en wetenschappers gericht is op begeleiding en advisering, dan is dat uitstekend. Het vermindert de kans dat het ontwikkelingsproces van minderheden op dit gebied te vroegtijdig wordt gekanaliseerd. Maar het moet wel in de sfeer van begeleiding blijven. Je kunt anderen in de sfeer van *empowerment* alleen maar op betrouwbare wijze moed geven als je zelf een beetje weet hoe hachelijk een onderneming als deze kan zijn.

Uiteindelijk weet ik intussen op grond van de gesprekservaringen in de denktank-commissie een ding: soms gaan we even aan alle beleidsmatige motieven en perspectieven voorbij en raken heel even een niveau van dialoog waarin alle betrokken groepen en personen hun opvattingen en zekerheden kwijt zijn. Dan raakt de planning van de commissies in de war en doemt er spontaan zoiets op als wat Douwe van Houten 'aandachtstijd' noemt: het onmeetbare maar o zo belangrijke element in iedere ontmoeting, samenwerking en gesprek. Dan is de bron in de zin van de reden of het uitgangsmotief van het overleg even tot bron van wederzijdse inspiratie geworden en lopen de aanvankelijk gekanaliseerde kleuren voor een moment werkelijk dooreen. Water... gelukkig blijft het een beetje onberekenbaar! En soms raast voor een kort moment een banjir over het in keurige voren geploegde

veld. Dat heb je zo met symbolen. Ze nemen een beetje wraak als je ze te keurig behandelt.

Dr. Alphons van Dijk is universitair hoofddocent Theorie van de religie en geschiedenis en spiritualiteit van de niet-westerse religies. Hij houdt zich naast onderzoek en onderwijs op het gebied van de relatie humanisme-religies ook bezig met humanisme in een multiculturele samenleving en met name multiculturele geestelijke verzorging.

Literatuur

Hoffer, C. (1994), *Islamitische genezers en hun patiënten*, Het Spinhuis, Amsterdam.

Hoffmann, E. & Arts, W. (1994), *Interculturele gespreksvoering*, Bohn Stafleu/Van Loghum, Houten/Zaventem.

Houten, D. van, (1997), 'Over de kwaliteit van de geestelijke verzorging: een uitnodiging', in: *Praktische Humanistiek*, 1997/nr.3, pp. 5-13.

Kristeva, J. (1991), *De vreemdeling in onszelf*, Contact, Amsterdam.

Landman, N. (1996), *Imam-opleiding in Nederland: kansen en knelpunten. Eindrapportage van een terreinverkenning in opdracht van het Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen*, Publikatie MOCW, Den Haag.

Tennekes, J. (1990), *De onbekende dimensie. Over cultuur, cultuurverschillen en macht*, Garant, Apeldoorn/Leuven.

Wagtendonk, K. (1995), 'Vormen van raad en werkwijzen van islamitische raadgevers onder de moslims in Nederland', in: Dijk, A.M.G. van (red.), *Raad in religies. Raadvragen en -geven in enkele religieuze tradities, speciaal in multi-religieus Nederland*, Boekencentrum, Zoetermeer, pp. 60-91.

Noten

1. Hoezeer aanstellingscategorieën de sporen van het eenzijdig kerkelijk verleden dragen, illustreerde het feit dat imam en pandit aanvankelijk als 'pastoraal werkenden' moesten worden benoemd. De instelling kende nog geen andere categorie. Dit is spoedig veranderd.
2. 'Circulaire geestelijke verzorging moslims en hindoes in justitiële inrichtingen' (10 juni 1993). Naar haar tendens is dit citaat ook van toepassing op het zorgcircuit.
3. Naast beschouwingen over de factor macht c.q. machteloosheid in (inter)culturele processen, biedt Tennekes boek een pakkende analyse van machtsprocessen in een idealistische en progressieve kerkelijke gemeente en de positie daarin van wie op het juiste moment en in de juiste situatie het juiste vertoog gebruikt.
4. Ik maak hierbij gebruik van de pakkende beschrijving *Het Verhaal van X en O*, dat ik heb leren kennen tijdens interculturele communicatietrainingen in het centrum Kontakt der Kontinenten in Soest. Het is een verhaal dat zich dagelijks afspeelt waar meer mensen van de ene soort (ras, geslacht, leeftijd, formaat, taal, opleiding, cultuur, levensbeschouwing) zijn dan van de andere.
5. Iets vergelijkbaars beschrijft in het kort Abdulwahid van Bommel in zijn artikel 'De geïntegreerde imam. Maar een herder met een kudde wordt ie niet' in: *Trouw*, d.d. 3-10-1997.
6. Hetzelfde bleek in het door de eerder genoemde Werkgroep Hindoeïsme georganiseerd symposium over 'Profielen en Problemen van Hindoeïstische Geestelijke Verzorging in Zorginstellingen', mei 1997 op de Universiteit voor Humanistiek. Ook sommige autochtone deelnemers hadden maar een vage indruk van de werksoort en haar organisatorische situatie.
7. Onlangs verklaarde een van de 'allochtone' kandidaten voor de Tweede Kamer dat ze zich in het geheel niet als geïntegreerd beschouwde. Ze voelde zich door levensstijl, opleiding en werkervaring zo gewoon Nederlandse, dat de term 'integreren' niet meer van toepassing was. Ook deze term heeft dus onontkoombaar een ideologische lading.
8. Dit hele complex is uitstekend geïllustreerd in de analyse van een gesprek tussen een zittende Nederlandse ambtenaar en zijn nieuwe, Antilliaanse, collega, met als uitgang de opmerking van de eerste tegen de tweede: 'Je spreekt al goed Nederlands' (Hoffman e.a., 1994:53ff).
9. Toen ik tijdens het symposium over Hindoeïstische Geestelijke Verzorging argeloos zei dat pandits wellicht zouden kunnen gaan deelnemen aan KPV-cursussen, zowel om zelf ervaring op te doen als om op deze manier dit opleidingstraject te multi-culturaliseren, werd ik gewezen op het geïntegreerde christelijke karakter ervan.

Een hulpverlener met meerwaarde

Tony van Loon: advocaat en moraalwetenschapper

Ine Spitters

Tony van Loon incarneert 'het goede leven' bij uitstek. Ethische en esthetische waarden zijn daarbij onafscheidelijke levensvitaminen. Naast zijn werk als pleiter aan de rechtsbalie, leidt hij morele consulenten[1] op aan de Vrije Universiteit Brussel. Als moraalwetenschapper geeft hij zijn advocatenpraktijk een imponerende meerwaarde. 'Advocaat zijn is voor mij een hulpverleningssituatie. Omdat mensen hier vaak in een crisissituatie binnenkomen'. Op maandag houdt hij open spreekavond. 'Laagdrempelig, het gebeurt dan wel dat mensen lang moeten wachten.'

In zijn advocatenpand in Antwerpen op 'kunstzinnige' stand - naast hem woont de bekende regisseur Ivo van Hove, tegenover hem woont Hugo Claus - zijn de uren te kort. Het huis ademt een warme sfeer uit, met krakende parketvloeren, schitterende trappen en oude meubelen. Zijn werkkamer is getooid met een grote bos bloemen. Uit zijn bibliotheek, waar hij zijn proefschrift *De ware Leugen* schreef, wilde ik niet meer weg. Van Loon is duidelijk een estheet. Duidelijk een doctor in de moraalwetenschappen die 'het goede' benadert op 'schone' wijze. Met grote mokken koffie in de handen begroette de aimabele van Loon mij. Een flamboyante intellectueel met zachte stem in zijn bezielde omgeving. We 'zetten' ons in de spreekkamer, het gesprek kan beginnen.

In eerste instantie leraar geworden, zocht en vond van Loon werk voor 20 uur per week. 'Maar ik vond zo'n soort agenda veel te klein. Ik had een vriendin die Voordracht wilde gaan volgen aan het Koninklijk Conservatorium van Antwerpen. Ik ging samen met haar naar het ingangsexamen. Zij was er niet door en ik wel. Mijn leraren waren de tot vandaag gerenommeerde acteur Luc Philips en docente bewegingsleer Lea Daan.

Lea Daan was een enorme persoonlijkheid in het theater. Ik weet nog dat ze me vroegen: "Wat kom je hier doen?" Ik zei: "Ik kom uit liefhebberij." Dat was precies het slechte antwoord. Men zei wel te zullen zien hoe lang ik dat ging volhouden. Ik heb het afgemaakt. In mijn jonge jaren stond de beleving van schoonheid al zeer hoog op mijn waardenschaal.'

De aanleiding om jurist te worden was zijn echtscheiding. 'Ik werd in een machteloze positie gedrongen, waarna ik besloot om rechtenstudies te gaan doen. Eerst ben ik ook filosofie gaan doen en daarna moraalwetenschappen. Tezelfdertijd... om mijn techniciteit te vergroten.' Van Loons beroepsmatige existentie is gebaseerd op ervaringsdeskundigheid. Op de vraag naar zijn in zijn proefschrift genoemde 'deviante wegen' antwoordt hij: 'Ik ben altijd op zoek gegaan naar de grenzen van wat kan en wat niet kan. Van wat hoort en wat niet hoort. Ik heb altijd een enorme kritiek gehad op mensen die het wisten

zonder het uit te proberen. Eigenlijk in alle domeinen. Een Lapidaire uitspraak is: 'Hoe kun je weten hoe leuk het is in de goot te liggen als je nooit in die goot hebt gelegen?' Als je ervaringen niet hebt afgetast. En dan denk ik aan drugs, seks en rock and roll.'

Grenservaringen

'Helpen betekent vaak hetzelfde als om hulp vragen, namelijk jezelf blootgeven, samen tot op het bot gaan,' zegt van Loon. Maar wat betekent dat precies? 'Dat betekent voor mij: voortdurend jezelf geconfronteerd weten met je eigen grenzen.' Om die reden hanteert hij liever de term 'hulpzoekenden' in plaats van 'hulpvragenden en hulpverlenenden'.

'Een voorbeeld uit de praktijk. Als je ervaren hebt dat je kind, je dochter van veertien, door je partner seksueel wordt misbruikt, dan stort de wereld in elkaar. Dat is een verschrikkelijke ervaring. In de meeste gevallen gaat de moeder natuurlijk achter dat kind staan. Ze gaat haar kind met hand en tand verdedigen. Dat is een situatie die hier vrij vaak binnen wordt gebracht, waar ik vrij veel ervaring mee heb. De reactie van de moeder is uiteraard volkomen terecht. Dat kind moet in veiligheid gebracht worden. Tezelfdertijd brengt de moeder zichzelf volledig in de kou. Want ze verliest haar partner, haar kostwinner en de vader van haar kind. Ik kan niet direct de situatie oplossen. Maar sámen in een gespecialiseerde intimiteit, zoals Desmond Morris dat zegt, naar hulp zoeken, kun je niet door iemand in een droomwereld binnen te leiden. Dan moet je zeggen: Kijk, hier staat u nu. Naakt, met een toekomst die aangetast is. Met een dochter die misschien aangetast is. En met een man die misschien nooit meer acceptabel is. Die vragen zijn waard om gesteld te worden, en je moet ze ook durven stellen. Dat bedoel ik met tot op het bot gaan. Ik kan dan niet in de huid kruipen van die vrouw, maar ik kan met de ervaring en kennis van zaken die ik heb, met name de juridische werkelijkheid waar ik mee werk, een aantal lijnen uitzetten. Ik kan zeggen: uit die lijnen kunnen we keuzes maken, want uit die lijnen moet u uiteindelijke keuzen gaan maken. Ik kan dat echter alleen als ik daar in betrokken word. Advocaten hebben een merkwaardige job. Want een dag later stapt er een vader binnen, die zegt: 'Ik wordt beticht van incest op mijn dochter en het is niet waar' of 'het is wel waar'. Ook dan moet je met diezelfde betrokkenheid zeggen de persoon alleen maar 'mee te kunnen nemen'. Alleen bij een groeiende wederzijdse band kan je zeggen: wij hebben sámen een probleem.

En als die man dan niet onmiddellijk drie stappen achteruit zet en zegt: 'mensen dit is niet gebeurt', of: 'het is inderdaad gebeurt, maar ik ben tot alles bereid om iets met mezelf te gaan doen', als hij dat soort inzicht niet krijgt, dan loopt het vaak heel snel, heel erg mis. Daarin zit mijn meerwaarde als hulpverlener. Daarmee kan ik iets doen.

De vader die ik onlangs heb gehad, heb ik verteld: 'Ik zal je niet straffen, dat is niet mijn taak, dat is de taak van de procureur. Maar wat ik met jou wil doen is nadenken, want je bént de fout in gegaan... en je hébt een rotleven achter de rug. En je hebt daar je dochter en je partner bij betrokken. Ik wil met je nadenken hoe nu verder te gaan. 'Ik zie het niet meer zitten', zegt de man dan. 'Is er dan nog iets wat nog wél belangrijk is', is dan mijn vraag. 'Mijn job', zegt hij dan, 'want ik moet mijn gezin kunnen onderhouden'. Dat is dan een platform waar we mee kunnen beginnen. Dan stap je in een proces. In een hulpverlenende en hulpzoekende relatie. 'Kom', zeg ik dan, 'we gaan er samen voor'.

Maar ik denk dat, wanneer je voortdurend ontmoetingen hebt rond de grenzen van mensen, je bescheiden moet zijn en oh zo gelukkig dat je als hulpverlener aan die grenzen kunt komen. Dat je zegt: 'loop maar door, er zit veel meer in jou dan je denkt dat erin zit. Je moet verder.' Niet in de zin van: moeten, moeten, maar van:

kom-aan, het zit er in. Laat jezelf op je intuïtie meegaan, en stimuleer die intuïtie.'

Spanningsveld

Er is wellicht een spanningsveld tussen het schuldig weten en tegelijkertijd de straf zo laag mogelijk houden. Van Loon: 'Ik vind het niet de taak van de advocaat om de straf zo laag mogelijk te houden. Ik vind het de taak van de advocaat de straf zo zinvol mogelijk te maken. Dat is anders. Er zijn maar twee soorten straffen in ons rechtssysteem. Dat is vrijheidsberoving en geldboete. Daarnaast is er nog de schadevergoeding. Meer hebben we niet. Alleen, als iemand zegt dat hij de boete nooit kan betalen, dan heeft geldboete geen zin. Want die man maakt zich dan onvermogend en zal voor de rest van zijn leven wegvluchten van zijn verantwoordelijkheid. Daar zullen we dan op een andere manier over moeten nadenken.
Vaak is het: altijd teveel, of: nooit genoeg. Daar zit het zoeken naar evenwicht in, en dat is ook weer niet eenvoudig. Ik denk dat mensen die de fout zijn ingegaan en dat beseffen, ook bereid zijn daar iets voor te doen. Om van die fout af te geraken. Om zich te rehabiliteren voor zichzelf en voor hun slachtoffers. Dat is niet meteen te peilen. Dat is een proces, van uren en uren met elkaar spreken. Leren helpen is een proces dat heel erg op wandelen in een wereldstad lijkt. Kaders aftasten. Bekende en onbekende straten en pleinen betreden, terugkomen waar je al eerder was en stilstaan waar iets interessants te zien is.'

Het kwaad, Dutroux en de morele consulent

Van Loon volgt Shakespeare wanneer die zegt dat goed en kwaad objectief gezien niet bestaan. 'Ah ja, tuurlijk, er zijn niet alleen slechterikken en goeden. We zijn allemaal een beetje goed en een beetje slecht. En we moeten ook aanvaarden dat we allemaal een beetje goed en een beetje slecht zijn. Ook de deviant heeft net zoals de vluchteling en de uitgestotene uit eigen omgeving het recht op menselijke waardigheid.' Heeft Marc Dutroux recht op een waardige menselijke behandeling? Zou hij Dutroux willen verdedigen? Van Loon: 'Laat me op de eerste plaats zeggen dat iedereen, ook de grootste crimineel, recht heeft op de beste verdediging. Mijn antwoord is: ja. Ik zou die verdediger willen zijn. Maar aan zo'n verdediging zitten nogal wat maatschappelijke componenten. Men dreigt de boodschap en de boodschapper te vermengen. De meeste mensen hebben te weinig inzicht in hoe het recht functioneert. De voortrekkers van de Witte Mars hebben goed gezien waar het systeem hier en daar ernstig faalt. De verdediging van Dutroux valt ook binnen de orde van het systeem. Dat wil zeggen dat je zult uitgaan van wat er werkelijk gebeurd is. Van hoe Dutroux zelf de gebeurtenissen percipieert en hoe hij daarmee omgaat, en welk inzicht hij heeft in zijn eigen rol in al die gebeurtenissen. En ook wat hij aan inzicht heeft over wat hij kan doen om zijn waardigheid in deze maatschappij toch enigszins te herstellen. Dit is een enorm proces in die man zelf.
Wat de verschrikkingen zijn van het gebeuren, ken ik uit de pers. Maar hoe die man tot zoiets gekomen is, is niet zo evident. Voor mij is het wel een evidentie dat wanneer hij de feiten heeft gepleegd, hij dan ook zeer zwaar gestraft zal moeten worden. Alleen is het ook een evidentie dat, wil je de wereld in de gevangenis niet onleefbaar maken, dat er dan zelfs voor een crimineel als Dutroux een toekomst moet zijn. Dat wil zeggen dat er een einde aan die gevangenisstraf moet kunnen komen. Nu zeggen sommigen: de doodstraf dan, want de doodstraf brengt een einde aan de gevangenisstraf. Maar dat vind ik geen humane oplossing. Ik geloof niet in de doodstraf, integendeel. De doodstraf is het principe van oog om oog, tand om tand. En we zijn toch een beschaafde samenleving,

althans, dat proberen we te zijn. Dus wat dat betreft, moet er een perspectief in de gevangenis zijn, anders wordt die man ter plekke levensgevaarlijk voor het gevangenissysteem. Als Dutroux die misdaden heeft gepleegd, en waarschijnlijk is het waar, dan heeft hij een aantal misdaden gepleegd die op de hiërarchische ladder van de waardering van gevangenen zeer laag staan. Kinderverkrachters en pedofielen worden geviseerd door de andere gedetineerden. Hij heeft daar recht op bescherming. Dat is niet zo eenvoudig. En daarbij denk ik niet alleen aan zijn eigen veiligheid, maar ook aan de omgeving zelf die voor hém veilig moet blijven. Dat is een moeilijk concept. Is de man zich niet bewust van zijn daden, dan is hij gek. Dan is de internerings-oplossing nodig.

Binnen het raam van de internering gaan we er vanuit dat mensen ziek zijn. Dan heeft de man recht op een adequate begeleiding, een medische omkadering. Als morele consulent zou ik die opdracht ook zeker kunnen aanvaarden. Omdat ik door middel van ondersteunende gesprekken op zoek zou kunnen gaan naar zingevingsvragen. Als die man een zelfbewustzijn heeft, wat we vermoeden, denk ik dat die gesprekken zinvol kunnen zijn. Het zou trouwens een heel mooie oefening zijn in de opleiding. Maar ook in de werkelijkheid, om te zien hóe op het moment waar je er samen voor gaat, er toch iets van solidariteit ontstaat met de grootste booswicht. Dat je dan gaat zoeken naar zijn perspectieven voor later.' Dutroux vertegenwoordigt het objectieve kwaad niet voor Van Loon. 'Ik geloof niet in het objectieve kwaad. Ik ben geen dualistisch denker. Ik ben een relationeel denker, dat wil zeggen dat het kwade altijd ten opzichte van iets anders staat.

De manier waarop Dutroux mensen als objecten heeft behandeld en heeft vernietigd, is gruwelijk. We moeten daartegen blijven ageren. Maar het gaat niet om het objectieve kwaad, het gaat om het relationele kwaad. De man heeft waarschijnlijk in zijn omgeving zoveel pijn, smart en agressie gezien, dat hij het niet heeft kunnen plaatsen. Hij is voor een stuk ook slachtoffer van de commercialisering van de wereld, van een stuk seksualisering van de wereld, van een stuk van de manier waarop wij maatschappelijk afstandelijk met elkaar omgaan. Onze wereld is zeker niet perfect. We leven in een aangetaste wereld, waar we met z'n allen en ieder voor zich, proberen zo zorgvuldig als mogelijk mee om te springen. De voorbeelden zijn niet alomvattend goed. Er zijn nogal wat voorbeelden van het tegendeel. Ik denk bijvoorbeeld ook aan politici die sjoemelen met overheidsgeld.'

Het communicatieve handelen in de gevangenis

In een verwevenheid van rechts- en counselingsarbeid rijst de vraag of diegenen die door Tony van Loon worden opgeleid, de morele consulenten, in de gevangenissen een pleister op de wonde kunnen leggen, die de 'hulpbehoevende' in het rechtssysteem niet krijgt. Het rechtssysteem gaat uiteindelijk om genoegdoening, om wraak. Maar misschien is dit te extreem gesteld. Van Loon: 'Dit is inderdaad te eng gesteld. Ik geloof nogal in de benaderingswijze van Habermas: de mogelijkheid van het communicatieve handelen; het communicatieve handelen verruimen.

Habermas maakt een onderscheid tot dat wat behoort tot de leefwereld en dat wat behoort tot de structuren. Ik ben het met Habermas eens dat tot de maatschappelijke structuur de staat, het recht en de economie behoren. Wat zie je in de geschiedenis van de westerse democratie? Dat onze leefwereld wordt gekoloniseerd. Wij worden binnen de ruimte van onze privéwereld voortdurend gestuurd en onderdrukt. Ons bewustzijn wordt gewijzigd. Ik vind Habermas' model hanteerbaar om na te denken over de morele consulent in de gevangenis. Los van de kritiek op de gevangenis - want dat is een ander gesprek - denk ik dat in de gevangenis de men-

sen die daar gedwongen moeten verblijven, recht hebben op aandacht voor privéleven. Uitgaande van dat recht, heeft de morele consulent of een pastorale helper die aandacht heeft voor dat privégedeelte, een enorme functie. Want dat is een functie van zingeving. Eén van de bedoelingen van de vrijheidsberoving is een stuk lijden opgelegd te krijgen, zodat men daarna weer met de dader verder kan. De zingeving van dat gedwongen lijden moet aandacht krijgen. Anders wordt de situatie uitzichtloos. Denk maar aan het aantal suïcides die in de gevangenissen voorkomen. Het stuk ondersteuning om naar verdere zingeving te zoeken vind ik een essentieel recht van de mens. Dat is dan geen pleister op een houten been. Daarin hebben de morele consulenten een gelegitimeerde plaats.'

Theatraliteit en waarheid

In *De ware Leugen* biedt van Loon een hulpverleningstheorie aan die uitgelegd wordt middels zijn geliefde theatrale setting. Hij neemt Desdemona uit Shakespeare's Othello als metafoor. In Othello zien we hoe elk van de personages een visie opbouwt en misvormt over zichzelf, het zelfbeeld verkleurt. Van Loon herkadert de fictieve hulpvraag van Desdemona, die blind blijft voor de ziekelijke en onterechte jaloezie van haar echtgenoot Othello. In zijn model laat hij Desdemona denkbeeldig op consultatie komen en probeert, na het aanbrengen van een raamwerk waarbinnen een oplossing gevonden kan worden en het scheppen van een vertrouwensband, de illusie van een zelfbeeld te exploreren.

'Ik werd geïnspireerd door een analyse-opdracht over de figuur Othello op de theaterschool. De vraag was: stelt u zich eens voor wanneer het overspel tussen Desdemona en haar vriend gepleegd zou kunnen zijn. In de tijd van het stuk, de *virtual time*, is daar geen tijd voor. Dat is een mooie manier om te zien hoe fictief gevoelens in situaties aan bod kunnen komen bij hulpvragen.

In *De ware leugen* heb ik de vraag wat er met "mij" gebeurt, als uitgangspunt genomen. Want de cliënt komt vanuit diens eigen fragmentaire realiteit om hulp vragen. Ik denk dat je een gids kunt zijn om samen meer te kunnen weten. Het gaat mij om het in beeld brengen van de concrete situatie die een cliënt mij voorlegt, vanuit het manifest weten dat de cliënt zijn of haar eigen levensverhaal aan het verloochenen is, een "ware" leugen in zijn levensverhaal aan het inbrengen is, zoals Desdemona dat doet. Mijn vraag is hoe om te gaan met iemand die zichzelf niet op de juiste manier beziet. Dat heb ik met de titel van *De ware leugen* bedoeld. Niet iedereen kan veel waarheid aan.'

In hoeverre is de mens in staat zichzelf te kennen? 'Ik ben overtuigd van bijna niet. Ik kan amper leven met de gedachte dat ik mijn duistere kanten toelaat... maar ik wil ze dan ook toelaten. Ik streel mezelf graag', zegt Van Loon. Hij gebruikt dus de podiumkunsten om inzicht te krijgen. Om te laten zien dat de lokaties van emoties en mogelijkheden en vaardigheden zijn ingebouwd in de menselijke existentie.

De bewegingsleer van de danskunstenaar en pedagoog Laban zet hij onder andere in bij het kijken naar lichaamstaal. De auteur en acteur Laban baseert zijn leer op het principe van de overeenkomst tussen de geestelijke en lichamelijke functies, waarbij uitgegaan wordt van de éne werkelijkheid. Die eenheid komt tot uitdrukking in de bewegingen van het lichaam en in de werkelijkheid van de geest. Bij Laban kunnen, net zoals bij een toneeluitvoering, gevoelens voor de geest worden gehaald. Wanneer dat actief gebeurt, kunnen die gevoelens worden gestuurd door benadering in de kleur, de afstand, de scherpte, de diepte, de duur, enzovoort. Door dit modelleren van gevoelens in het voorstellingsvermogen kunnen mensen symmetrie en asymmetrie ontdekken. De focus kan dan verlegd worden van wat iets ís naar hoe iets wérkt. De lichamelijkheid van de podiumkunsten, zoals de toneel- en danskunst, vindt hij belangrijke hulpmiddelen voor de hulpverlening. 'Laban

beschouwde het lichaam van de acteur als het instrument dat gevoelens moet vertolken in de ruimte. Je moet dat natuurlijk doen op een manier die mensen verstaan. In zijn analyse gaat het om een reeks van verhoudingen zoals hoog/laag, links/rechts, voor/achter. Aan die lichamelijkheid in de ruimte koppelt hij dan gevoelens, zoals licht en zwaar en eng en zelfvertrouwen. Als je bijvoorbeeld zelfvertrouwen wil uitstralen, moet je niet achteruit gaan. Er moet coherentie zijn tussen gevoel en de beweging die daarbij hoort.'

Het gaat dus uiteindelijk om het 'herkneden' van de problematiek van de cliënt. Ook letterlijk vaak. 'Ik doe het niet systematisch, maar ik wijs mensen er vaak op dat zij door hun uiterlijk gedrag een stuk kunnen veranderen. Je kunt namelijk horen dat mensen niet meer met elkaar praten. Wanneer zij hem bijvoorbeeld verwijt dat hij altijd de krant leest. Soms kun je aantonen dat dat een mechanisme is. Dan zeg ik tegen hem: 'Zet die krant eens op zijn kop en kijk eens wat er dan gebeurt. Door die krant op z'n kop te nemen laat je merken dat je niet aan het lezen bent, maar dat je in de krant zit te kijken om de verwijten op de een of andere manier te verwerken. Op zo'n moment kan er een 'Aha' bij beiden ontstaan. Systemen van communicatie kunnen op die manier een kwartslag draaien. Dat doe je door lichamelijk gedrag.

Welnu, als je het ene kan koppelen aan het andere, dus het wetenschappelijk onderzoek rondom emoties, emotieve verwerking en expressies, en de theorie over de lichamelijkheid in de ruimte, dan zou je naar mijn gevoel mensen kunnen leren dat ze zich lichamelijk bewuster kunnen gedragen. Met andere woorden, mensen zouden zich bewuster kunnen 'voorbereiden', in de zin van het vermijden van communicatiestoornissen. De hulpverlener die dat over kan brengen is een kunstenaar in zijn vak. Ik denk ook dat de hulpverlener kan leren hóe moeilijk dat is. Vandaaruit ga je dan aan het werk met de cliënt. Wat doet een acteur die zijn rol stamelend begint te lezen? Die acteur ervaart vanaf de eerste zin hoe moeizaam het is in het personage te stappen. Precies daarop moet de hulpverlener zich ook trainen. De hulpverlener werkt met reële mensen met reële hulpvragen, dat is natuurlijk een risico. Maar als hij goed getraind en opgeleid is, zal hij met de nodige behoedzaamheid werken. Als leidraad wordt het voor elk mens mogelijk een rol op te nemen en er invulling aan te geven en de afstand ertegenover te bepalen. Zelf leg ik altijd de alternatieve kaarten voor.'

De relativiteit van waarden als humanistische waarde

'Als hier een koppel komt met het verhaal dat zij willen scheiden omdat zij een vriend heeft, en als zij daarbij te kennen geeft dat zij eigenlijk niet wil scheiden maar dat hij haar de scheiding opdringt, dan gaat men hier vaak naar buiten met mijn shockerende gezegde: 'Leer eens leven met een vrouw die een vriend heeft. Denk daar eens over na.' Meestal zegt de man dan: 'Nooit van mijn leven'. Dan vraag ik: 'En waarom dan niet? Wat is daar zo bedreigend aan?' Als hij dan zegt dat hij dat niet kan verdragen, vraag ik wat er dan in het geding is. Gaat het over zijn eigen fierheid, zijn eigen potenties?

Tegen die vrijheidslievende mevrouw kan ik zeggen: 'Okay mevrouw, uw vrijheid is u heel dierbaar, maar het is een relatieve vrijheid, als je een man hebt en een kind. Bent u niet bereid daarvoor in te leveren?' Meestal volgt dan het antwoord: 'Als hij wil veranderen.' Dan vraag ik weer: 'Heb je hem dat al eens gezegd?' Daar kun je heel ver in gaan, daar kan je goed mee werken. Wanneer die relatie kans van slagen heeft, lukt dat, ja. Niet wanneer er nog andere, meer fundamentelere dingen aan bod komen. Als je vanuit een normerend kader denkt, en vindt dat dat niet kan, dan ben je niet die mensen aan het helpen maar ben je een bevestiging aan het zoeken van je eigen normen. Het moet andersom zijn. Je moet zeggen: Kijk, jullie maken de keu-

zes. Wat ik denk over het hebben van een minnaar of minnares, is niet ter zake. Misschien denk ik wel dat zoiets tijdverlies is, of weet ik veel. Het gaat er om op basis van gelijkwaardigheid te kunnen meedenken. En daarvoor moet ik eigen normen naast me neerleggen. Dat de cliënten over normen denken is een goede zaak, maar laat zien dat het om een burgerlijke norm gaat. Als mensen trouw een belangrijke norm vinden, heb ik daar respect voor. Maar laat zien dat het een relatieve norm is, zoals elke norm per definitie relatief is. Alle mogelijkheden liggen open. Die openingen zijn van het op zoek gaan naar een minnares voor hem, tot aan het genoeg hebben aan elkaar. De eigenheid van de morele consulent is een meerwaarde die hij heeft op de aalmoezenier: hij ziet namelijk de relativiteit in van de waarden. Dat is een humanistische waarde. Wel normerend natuurlijk in de zin van het terug komen op de basis van 'het goede en het ware en het schone'. Daarbuiten kan ik weinig bedenken... ik ben Plato niet.'

De morele consulent of geestelijk verzorger

Er werken vrij weinig vrijgevestigde morele consulenten in België. Die weinigen bewegen zich meer in de rol van therapeut. Er is wel een algemene verhoging van de positie van de morele consulent. 'Ik merk dat er nogal wat vragen zijn vanuit de plaatselijke Openbare Centra voor Maatschappelijk Welzijn (OCMW's). Elke gemeente heeft een OCMW en daar is er vraag om aanstelling voor morele consulenten in ziekenhuizen en bejaardenhuizen. Daarin zie ik een vrij grote exponentiële groei van aanzien in het hulpverleningslandschap.' Van Loon vindt echter dat binnen de marktsituatie elke hulpverlener zijn grenzen moet kennen en zijn mogelijkheden. 'Ik ben slechts deontologisch correct als ik een vrouw die wil scheiden vanwege een seksueel probleem met haar man, uitleg dat die scheiding slechts één van de mogelijkheden is en haar verwijs naar een seksuoloog. Dit soort grensbewaking loopt vaak fout bij counseling en therapie. En ook bij advocaten.'

Vaak zien advocaten de cliënt slechts als iemand aan wie geld verdiend moet worden. Maar Tony van Loon vindt dat een morele consulent of geestelijk raadspersoon een hulpverlener is, 'die zich vanuit een emancipatorisch model voor iedereen ten dienste stelt om op zoek te gaan naar een vorm van hulpverlening waarin zowel de hulpvragende als de hulpzoekende op zoek gaan naar meer ontplooiing en meer emancipatie voor beiden. Dáár geloof ik in!' Wie van Loon kent, weet dat hij daarin slaagt.

Drs Ine Spitters is afgestudeerd aan de Universiteit voor Humanistiek.

Literatuur

Tony van Loon (1995), *De ware Leugen. Stappen in een theorie voor hulpverlener*, VUBPRESS, Brussel.

Tony van Loon (1995), 'Inleiding' en 'Emotionaliteit en expressie. Een topologie van emoties ten dienste van hulpverleners?', in: Suzan Langenberg (red.), *Grens 94. Grenzen van mensen*. VUBPRESS, Brussel, resp. pp. 9-15; pp. 207-225.

Noten

1. In Nederland humanistisch geestelijk raadslieden genoemd.

Trauma, Coping and Meaning of Life

Humanist Counselling of Post-traumatic Stress

Jan Hein Mooren

This article was originally delivered as a paper at the Seminar on Post-traumatic Stress organised in London on 22 June 1997 by the European Humanist Professionals. It presents a model of meaning that can clarify the focus of humanist counsellors (meaning and meaning-oriented interventions) when dealing with victims of post-traumatic stress. Starting from the functional perspective of self-regulation (borrowed from A. Bandura's social cognitive theory) in the process of finding meaning in or giving meaning to life, several categories of cognitive regulators are identified, which can be seen as components of the life stance of the individual. Listening to the narratives of victims with this frame of reference in mind, enables counsellors to identify - within the broader category of meaning - the precise nature of the problems, conflicts and needs of their clients. Thus the humanist counsellor can help them to formulate their own philosophy of life, or to relate these views to their experiences of the traumatic events.

Introduction

Five years ago, the Division of Mental Health of the World Health Organisation, together with the United Nations High Commissioner for Refugees, published a manual for refugee mental health (De Jong & Clarke, 1992). A year later, a Dutch translation followed (De Jong, 1993). Also in 1992, a Dutch manual for crisis intervention was published (Brinkman & van den Berg, 1992). And just a few days before the EHP-seminar, the publication of a new manual for help with psychotrauma was announced on Dutch television in a programme called 'Breakfast TV', followed by an interview with the author (Van der Velden, et.al., 1997). These are but a few examples of the ever increasing literature on post-traumatic stress: a topic which has gained considerable importance.

Several developments have contributed to this increase in attention. First, there is the research into combat stress. Although this research has been conducted since World War I, it got its strongest impulse during and after the Vietnam War. A second and partly related development is the introduction of two disorders in the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM) of the American Psychiatric Association (APA); a manual that is subject to constant change and improvement. Post-traumatic Stress Disorder (PTSD) was introduced in the 1980-edition (DSM-III, APA, 1980). In the most recent edition (DSM-IV, APA, 1994), another stress-related disorder was introduced:

the Acute Stress Disorder. Both disorders follow exposure to extreme stressors.[1] The DSM-categories have stimulated research all over the world.

Also other developments have fostered the attention for post-traumatic stress. One of them is the rise of nation-wide victim movements since the Eighties, which culminated in an international victim movement (Winkel, 1990). And since 1975, through their setting up shelters and rape crisis centres, feminist movements have won recognition for the fact that women are repeatedly victimised by sexual and domestic violence. Research into the psychological consequences of criminal violence has made its own contribution, as has research into the aftermath of (serious) disasters. These may be natural disasters, such as hurricanes, floods and earthquakes, or man-made disasters, such as accidents with trains and planes or at nuclear and industrial plants, or even buildings that collapse.

Together these developments resulted in the identification of several categories of victims and a long list of traumatic events. All these unexpected events have in common that they, seriously afflict individuals and/or communities, that they profoundly alter one's situation and produce extreme discomfort and that they are beyond one's control (Kleber & Brom, 1992). Recent studies tend to broaden the category of trauma events by including environmental pollution in their description of disasters (Silverstein, 1992; Erikson, 1994; Green, et. al, 1994).

Humanist counsellors and educators often assist traumatised people. They work in general hospitals where they talk with victims of accidents or physical violence who are psychologically traumatised. In the army they accompany troops that are sent to war areas on humanitarian and peacekeeping missions. In jails they deal with prisoners who often have experienced violence in their past or who might be subject to traumatising violence by fellow-prisoners. In schools humanist educators are involved in projects aimed at preventing and diminishing bullying among children and dealing with the consequences of this behaviour for the victims.

So in answer to the question what the professional expertise of humanist counsellors and educators in these matters is, some suggestions will be offered. The idea that people need to experience some meaning in life is the core issue presented in this article. But first some general remarks about trauma and the consequences of traumatisation, and about the process of coping.

The Trauma Experience

Trauma means injury or wound. When used in a psychological or psychopathological context, the concept of trauma refers to 'an emotional shock, producing a disturbance, more or less enduring, of mental functions' (Drever, 1968). In other words, when people experience a trauma their normal coping reactions are often insufficient to deal with the situation. A trauma experience can be described at three levels.

On the emotional level, experiencing a trauma is a complex process. The most prominent emotions during the traumatising event itself are probably intense fear and a strong feeling of powerlessness. One of the consequences, for example, of disasters and victimisation is a confrontation with the possibility of one's own death. But other emotions may also be present: extreme anger, for example, resulting in the will to fight for survival; or shame of being humiliated or exposed to others, resulting in the tendency to mentally withdraw oneself from the situation; or grief because of the physical pain or the attack on one's integrity, resulting in the need for consolation; or despair, resulting in an inclination to give up. These emotions are not only conflicting but also very intense, and thus difficult to regulate in accordance with the demands of the situation at hand.

Also on the cognitive level, several conflicting tendencies can be seen. On the one hand, the acute danger in the trauma situation can height-

en one's awareness, resulting in a keen eye for details which remain imprinted on one's memory. People are also overwhelmed by stimuli which may lead to numbness, for example during combat or when involved in a serious accident. At the same time, the victim can be perplexed, because the events violate his values and expectations and because he has, for the time being, no explanation in terms of reasons, goals and causes. Consequently, the trauma alters one's concept of reality, a change that often lingers for some time after the experience.

On the behavioral level, different reactions can be observed during the trauma. Some people are in shock from the beginning: they respond neither orderly or sensibly, because they are disorganised or paralysed by the event. Others look for a way out or a solution. They help other people or work together; and some continue to do what they have been trained for, or what they used to do, whatever the course of events is. Whether this second group is able to keep on functioning, probably depends on their assessment of the situation and of the perceived possibility of solutions, on social-psychological mechanisms such as modelling and attribution of responsibility, and on their training (soldiers, firemen, etc).

People master the trauma with these experiences in their minds and memories. When the situation allows it, these experiences are supplemented by evaluations of their past and assessments of their future, and by worrying about children, partners, family, friends and colleagues. But even when this is the case, their focus is mainly on the here and now, on the demands of the trauma situation. Their sense of time may be disorganised or might temporarily have become unimportant or meaningless. And they might have the feeling that daily life is unreal and far away. They have to make a journey back to normality. Here their 'natural' social support systems (family, friends, colleagues) and professional helpers enter the picture. We will direct our attention to the professionals.

Reactions to Traumatisation

During and after the trauma, victims are faced with the task of coping with the experience. The concept of coping 'refers to efforts to master conditions of harm, threat or challenge when a routine or automatic response is not readily available, i.e. to adapt under relatively difficult conditions' (Monat & Lazarus, 1985). Coping is a time-consuming process of which several researchers have described phases. One model, for instance, distinguishes five phases which describe the reactions of victims of shocking events (Horowitz, 1976; see also Kleber and Brom, 1992). In the first phase, *outcry*, the victim shows the first emotional reactions to a shocking event. These reactions are reflex-like in nature. In the next phase, *denial*, the individual mobilises intra-psychic defense mechanisms against his own emotional reactions. During the *intrusion* phase one may compulsively re-experience the event in associations, dreams and fantasies. Next the victim accepts that the event took place and realising the consequences it has had on his life, *works through* them. In the last phase, *completion*, the victim integrates the events in the way he sees himself and the world around him. Of these reactions, the alternating between denial and intrusion is considered the most characteristic reaction to stress. Indeed, the symptoms of denial and intrusion, together with a third symptom, the tendency to avoid trauma-related stimuli, are central elements in the DSM-descriptions of PTSD and the acute stress disorder (APA, 1994).

It is important to distinguish between pathological models of post-traumatic stress and models which see these symptoms as normal reactions to trauma. DSM describes the reactions to trauma in terms of disorders. However, PTSD and acute stress disorder are different from other disorders in DSM: they do not necessarily result from weaknesses in one's personality organisation. Instead, the introduction of these disorders in the manual recognises the fact that psycho-

logical problems can be the result of extreme stress alone (Healy, 1993, p. xiii). But nevertheless they are described as pathology, even the reactions within the first four weeks after the trauma (acute stress disorder). Other researchers of post-traumatic stress take a different perspective. They see the reactions immediately and shortly after the trauma experience as a normal response which is part of a restorative process. For this reason, some of them dismiss the concept of PTSD, even the concept of stress, and want to replace it with the concept of 'trauma response' (Everstine and Everstine, 1992).
Generally humanist counsellors should take a similar position, i.e. they should see the initial response to a trauma as restorative. Whereas a disorder has the connotation of dysfunctional or stagnated psychological processes, humanist counsellors who deal with traumatised people shortly after accidents or disasters, question whether the problems of their clients should be seen as disorders. And even in later stages of the coping process, they do not have the attitudes and goals of psychotherapists, even if they do have some of their skills (Mooren, 1989). Their approach is not directed at the treatment of a dysfunctional or stagnated psychological process but at finding meaning in the events (or giving meaning to them), thus helping clients to integrate the experiences by connecting them with their life stance or meaning system. Linking experiences to life stance and vice versa is part of healthy psychological functioning.

Humanist Counsellors and Crisis Intervention

Hence we arrive at the role of humanist counsellors. Their task in assisting victimised people depends partly on the stage of the trauma response. During the first few hours and days immediately following the exposure to trauma, their work with the victims will not differ greatly from that of other professionals involved in crisis counselling. Their main task at that stage is to support those exposed to the trauma. These victims must be given the opportunity to tell their stories again and again and to express their emotions. They also need information that helps them to find some understanding of what happened and what is going to happen now. And they require some support with structuring their activities, with their communication with family, friends and others, and with their bounderies to the world. The principles of this kind of intervention within the context of crisis intervention were formulated several decades ago by Lindemann (1944) and Caplan (1964). When more than one victim is involved, it might be advisable to create an opportunity for the victims to share their emotions and reconstruct their experiences together. Such procedures are not unlike the debriefing-method for the armed forces, for the police or for firemen. Debriefing is a group-oriented intervention in which the event is reviewed by the participants shortly after the traumatic exposure (Shalev, 1994).

Cognitive Theories and Meaning

The task of humanist counsellors changes when some time has passed and the process of coping is well underway. The immediate need for a support structure diminishes and the need to go on with one's normal, daily life becomes stronger. In order to do so, a confrontation with the reality of the consequences of the trauma is necessary as it leads to a new comprehension of life and to new or renewed commitments. It is here that the specific professional expertise of humanist counsellors comes into view: their focus is on meaning and on meaning-oriented interventions. To illustrate this change we should look at trauma and coping from a different perspective than before. Here a cognitive approach is helpful insofar as this approach is concerned with the process of experiencing meaning in such a way that it brings the life stance of individuals into focus.

Meaning in relation to disturbing events has received considerable attention in cognitive theory in the last 20 years. Antonovsky, for example, a prominent researcher on stress and coping, formulated a theory in which he tried to answer the question why some people who experienced extreme stress stay psychologically healthy (1979; 1987). His research led him to the formulation of the concept 'Sense of Coherence' (SOC). SOC refers to 'the extent that one has a pervasive, enduring (...) feeling of confidence that (1) the stimuli deriving from one's internal and external environments in the course of living are structured, predictable, and explicable; (2) the resources are available to one to meet the demands posed by these stimuli; and (3) these demands are challenges, worthy of investment and engagement' (Antonovsky, 1987). In other words: people have a sense of well-being when they see their lives or the situations they are in as (1) comprehensible, (2) manageable and (3) meaningful. Others have drawn similar conclusions. Taylor (1983), for example, states that the process of adaptation to threatening events centres on regaining mastery over the event and a search for meaning in the experience. A third goal of adaptation is the restoration of self-esteem. Yet another example is the work of Janoff-Bulman & Frieze (1983). They state that victimisation shatters some of the basic assumptions of people about their own life and about life in general. Three assumptions are mentioned: the assumption that one is invulnerable, the assumption that the world is meaningful (i.e. comprehensible and orderly), and the assumption that one is a worthy and decent individual.

These approaches all have in common that they centre on 'meaning', albeit that they offer different formulations of this and of related concepts. It is at this level, that human counsellors have their specific expertise. They are trained to counsel clients in such a way that it helps them to formulate their own meaning in life in accordance with their emotions and their perception of their situation. Finding meaning in, or giving meaning to life can be seen as a process which helps people to deal with extreme stress and trauma. But how is it done? How can humanist counsellors proceed in their conversations with clients?

For humanist counsellors the theories mentioned thus far have a drawback: despite their postulating formal categories of goals or results of the processes of coping or adaptation, these (categories) do not bring the particular life stance of the individual into focus. For this we must turn to Bandura's Social Cognitive Theory, which states that people direct their own behaviour through a process of cognitive regulation (1986). This means that human behaviour is motivated and regulated by internal standards and that people react to their own behaviour in a self-evaluative way. It also refers to the fact that people direct their behaviour in accordance with goals they have and in accordance with their feelings and thoughts. This process of (self-)regulation operates through several subprocesses or cognitive regulators. Through these regulation-factors we can link cognitive theory to the life stance of individuals.

Meaning and Self-regulation

To illustrate this we must define two steps. The first is to look at the process of giving meaning to life from the functional perspective of '(self)-regulation': we assume that a life stance or meaning system has a function in the cognitive regulation of people; and loss of meaning is associated with diminished (self-)regulation. It should be mentioned here, that with traumatised people the capacity of self-regulation often seems to be temporarily disturbed or lost due to the impact of the trauma. As regards self-regulation, regaining that capacity is the goal of the coping process.

The second step is to make a connection between Bandura's cognitive regulators and meaning systems. As already said, the process of

self-regulation operates (according to Bandura) through several subprocesses. In other words: several cognitive regulators are involved to which elements of meaning systems can be related.

The first group of these regulators are one's ideas about facts, events and actions, i.e. one's perceived relation between them and their explanations. Bandura speaks of 'contingency structures', which are part of the propositional knowledge people use when dealing with reality and planning actions. Here, one's worldview or (if you prefer another term) one's look at the universe is involved. A worldview offers general concepts and ideas that serve the understanding of the world one lives in.

The second regulator is one's moral judgment, the norms and values that indicate which behaviour and actions are good or bad. These judgements are made on the basis of culturally acquired and, at the individual level, accepted ethical standards or moral beliefs.

The third regulator encompasses intentions and goals. These goals are partly based on one's general expectations of life and one's role in the world (i.e. in one's future perspective), and related to answers to the question what life is all about.

The fourth cognitive regulator is self-esteem, the way people evaluate themselves. These evaluations are rooted in one's view on the nature of human being. Whereas Bandura restricts himself to these four groups of cognitive regulators, it is useful when dealing with traumatised people to add a fifth which concerns experiences of fear and powerlessness. People act according to ideas about the best way to handle a situation or an event. They do so on the basis of more general notions about the possibility of influencing one's destiny, one's environment, or the best way to react to events; in other words on the basis of generalised notions about manageability.[2] Every life stance contains such notions, whether for specific situations and life events or as a general rule of conduct.

This approach to meaning in terms of cognitive regulators needs several comments. First, the components of an individual's life stance can be seen as five regulators albeit that even though these components are separated for analytical purposes, they are closely connected, inseparable even. Feelings of guilt, for example, refer at one and the same moment to contingency structures, self-evaluations, notions about manageability and value systems. Another example: despair refers to goals, notions about manageability and contingency structures, and calls for self-evaluations. The second is that in their narratives people do not often refer explicitly to these elements of their life stance in an orderly or systematic way. These elements show themselves only implicatively, i.e. the counsellor has to interpret his client's narrative with this frame of reference in mind. Finally, people generally tend to strive at some degree of coherence between these categories, although the nature and the degree of coherence can differ from person to person. Whatever this coherence looks like, people experience a sense of meaning in life when the regulators or subprocesses are active in such a way that they produce a sense of well-being and commitment (Van der Lans, 1992).

Meaning-oriented Interventions

As stated before, in later stages of dealing with a crisis, the counsellor's task of working through events changes. Analysing meaning in life in the way mentioned makes it possible to specify more precisely what the focus of humanist counsellors in their sessions with clients is. Returning to the process of experiencing trauma and the subsequent process of coping, it does not seem too difficult to make connections between the various aspects of the trauma and the components of the process of giving meaning to life. After a trauma someone's trust in others may be damaged, whereas at the same time (s)he is confronted with reactions and feelings that challenge that self-image. We already mentioned that

exposure to trauma leaves people bewildered, with little understanding of the events and without adequate explanations. Their moral judgement might change because of the nature of a trauma (for example in cases of violence) or as a consequence of the way they are treated afterwards by their family, friends, neighbours, the police or professional helpers. Often victims have to alter their future perspectives when they have lost their partner, their home, their physical health, their work, etc. They might overcome the events with a positive self-image but often they feel shame and guilt, indications that their self-esteem has been damaged and their norms and values have been violated. Moreover, they have to change their ideas of what can happen to them and what they can do about it.
There are two reasons why humanist counsellors can and should play a role in helping victims of trauma and disasters. The first reason is that they are specialists in the field of meaning in life. Secondly they have developed an attitude in counselling that is directed at the self-realisation or self-actualisation of their clients. Particularly for victims of trauma this is important, because they have suffered loss of control over their lives. The analysis of the general concept of meaning in the abovementioned categories offers humanist counsellors a frame of reference while they listen to people's narratives. It may thus become clear which aspect of meaning should be paid the necessary attention. And it makes the development of factor-specific interventions possible.

Community-oriented Interventions

Disasters and other traumatising events not only have an effect on individuals, but also on communities as a whole. Erikson describes the devastating effect of disasters, the depressed and despondent reactions of communities that have been hit by major traumas. 'Society itself is wounded', as Silverstein (1992) aptly described it. Indeed, a collective trauma such as the Bijlmermeer disaster (when a plane crashed onto a block of flats in Holland in 1992) can have an impact on community life which lasts for years. Because of the 'pastoral' nature of their profession, humanist counsellors have unique opportunities in stimulating members of the community to share their feelings and personal experiences so that they become incorporated in the collective memory. They can realise this by organising groups of companions in distress, or by organising commemorations. Moreover, because of the representative nature of their function, they can speak out for the whole community or for part of it, however small.

Closing Remarks

Three different tasks for humanist counsellors have been outlined: direct crisis intervention, meaning-oriented intervention and community-oriented intervention. The second and third task are linked with the specific nature of their profession. This approach to the counsellor's task leaves an important question unanswered, however. It is a question which is a topic of some debate at the University for Humanist Studies (Mooren, e.a., 1993), and which was also raised during the EHP-seminar: what is the role of the counsellor's own life stance (i.e. a humanist philosophy of life) in the process of counselling? To clarify this, humanist counsellors should first and foremost describe conversations with their clients in a way that transcends notions of self-actualisation and self-determination, i.e. in a way which reveals the content of the conversations and not just the communication procedures in guiding clients.[3] It is my contention that the frame of analysis proposed in this article offers an opportunity to describe the content of conversations in a way that does justice to their focus on meaning. In the presentation of their work, counsellors should move beyond psychological categories to the domain of life stance or phi-

losophy of life.

A last remark concerns trauma theories. In trauma theory there is a tendency to generalise insights and to disregard differences between events, individuals, groups and circumstances. We have done the same in this paper. But the growing literature on treating trauma sufferers also shows a tendency to specialising in events and groups. For humanist counsellors this may not be possible. But it is important to bear in mind that each trauma and each group of victims has its own, distinct particularity.

Literature

American Psychiatric Association (1980): *DSM-III. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Third Edition.* APA, Washington, DC.

American Psychiatric Association (1994): *DSM-IV. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fourth Edition.* APA, Washington, DC.

Antonovsky, A. (1979): *Health, Stress and Coping. New Perspectives on Mental and Physical Well-Being.* Jossey-Bass Publishers, San Francisco.

Antonovsky, A. (1987): *Unraveling the Mystery of Health. How People Manage Stress and Stay Well.* Jossey-Bass Publishers, San Francisco.

Baart, A. (1997): *De formelen en de substantiëlen. Hoe in geestelijk raadswerk en pastoraat inhouden worden aangeboden.* Praktische Humanistiek, nr. 2 (december), jrg. 7, pp. 4-18.

Bandura, A. (1986): *Social Foundations of Thought and Action. A Social Cognitive Theory.* Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.

Brinkman, F. & R. van den Berg (1992): *Crisishulpverlening.* Bohn Stafleu en van Loghum, Houten/Zaventum.

Caplan, G. (1964): *Principles of Preventive Psychiatry.* Tavistock Publications, London.

Drever, J. (1968): *A Dictionary of Psychology.* Penguin Books, Harmondsworth.

Erikson, K. (1994): *A New Species of Trouble. Exploratons in Disaster, Trauma, and Community.* W.W. Norton, New York.

Everstine D.S. & L. Everstine (1992): *The Trauma Response. Treatment for Emotional Injury.* W.W. Norton & Company, New York.

Green, B.L.; J.D. Lindy & M.C. Grace (1994): *Psychological effects of toxic contamination.* In: Ursano, et. al. (1994), pp. 154-176.

Healy, D. (1993): *Images of Trauma. From Hysteria to Post-Traumatic Stress Disorder.* Faber & Faber, London.

Horowitz, M.J. (1976): *Stress response syndromes.* Jason Aronson, New York.

Janoff-Bulman, R. & I.H. Frieze (1983): *A Theoretical Perspective for Understanding Reactions to Victimization.* Journal of Social issues, Vol. 39, No. 2, pp. 1-17.

Jong, J.T.V.M. (red.) (1993): *Handleiding bij psychotrauma. Een praktijkboek voor hulp in Nederland aan ontheemden en aan slachtoffers van rampen en vervolging.* Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam.

Jong, J.T.V.M. de & L. Clarcke (eds.) (1992): *Refugee mental health. Draft manual for field testing.* WHO, Geneva.

Kleber, R.J. & D. Brom (1992): *Coping with Trauma. Theory, Prevention and Treatment.* Swets & Zeitlinger, Amsterdam/Lisse.

Lans, J. van der (1992): *Zingeving. Een psychologische begripsverkenning.* In: F. Eijkman (red.): *Weer Zin Leren: Over levensbeschouwing en educatie.* Damon, Best, pp. 7-20.

Lindemann, E. (1944): *Symptomatology and management of acute grief.* American Journal of Psychiatry, 101, pp. 141-148. Also in E. Lindemann (1979): *Beyond Grief. Studies in Crisis Intervention.* Jason Aronson, Northvale, New Jersey, pp. 59-78.

Monat, A. & R.S. Lazarus (1985): *Stress and Coping - Some Current Issues and Controversies.* In: Monat, A. & R.S. Lazarus (1985): *Stress and Coping. An Anthology.* Columbia University Press, New York, pp. 1-12.

Mooren, J.H.M. (1989): *Geestelijke Verzorging en Psychotherapie* [Spiritual Guidance and Psychotherapy]. Ambo, Baarn.

Mooren, J.H.M.; H. Kunneman; J. Glastra van Loon & A. van Dijk (1993): *Humanisme in Humanistisch Raadswerk. Een debat rond de levensbeschouwelijke leegte dan wel ruimte in het humanistisch raadswerk.* Interior, Ermelo.

Shalev, A.Y. (1994): *Debriefing following traumatic exposure.* In: Ursano. R.J. e.a. (1994), pp. 201-219.

Silverstein, M.E. (1992): *Disasters. Your Right to Survive.* Brassey's (US), Inc., Mc Lean, (Virginia).

Taylor, S.E. (1983): *Adjustment to Threatening Events. A Theo-*

ry of Cognitive Adaptation. American Psychologist, November 1983, pp. 1161-1173.

Ursano, R.J.; B.G. McCaughey & C.S. Fullerton (eds.) (1994): *Trauma and disaster. Individual and community responses to trauma and disaster. The structure of human chaos*. Cambridge University Press, Cambridge.

Velden, P.G. van der; J. Eland; R.J. Kleber (1997): *Handboek voor opvang na rampen en calamiteiten*. Instituut voor Psychotrauma, Utrecht.

Winkel, F-W. (1990): *Slachtofferhulp. Verkenning en Sociaal-psychologische Analyse*. Swets & Zeitlinger, Amsterdam/Lisse.

Notes

1. The difference between PTSD and acute stress disorder is mainly one of time: acute stress disorder is diagnosed for symptoms that occur within one month of the extreme stressor, whereas the diagnosis of PTSD does not occur until after a period of one month.
2. This concept is borrowed from Antonovsky (1987).
3. Recently, it has been suggested that humanist counsellors, in thinking about their profession, should make a reflective movement from practice to humanism, that is, they should post facto explain how the content of their own life stance was related to their interventions (Baart, 1997).

Rectificatie

In het artikel 'Denken met anderen: narrativiteit in het socratisch gesprek' van Joachim Duyndam uit het vorige nummer (1997/ nr. 2) is bij de zin '...steunen op de thans breed erkende pastoraal-therapeutische norm dat alles eerst bespreekbaar gemaakt moet worden en vervolgens ook besproken moet worden.', de literatuurverwijzing '(de Boer, 1993:37)' weggevallen.

Biedt het Humanistisch Verbond nog inspiratie aan het geestelijk raadswerk?

Marjan Verkerk

Korte lezing uitgesproken ter gelegenheid van het symposium 'Inspiratie in je werk. Het humanisme in het humanistisch geestelijk werk', georganiseerd door de Universiteit voor Humanistiek, het Humanistisch Verbond en de humanistische sector van de Vereniging voor Geestelijk Verzorgers in Zorginstellingen op 14 november 1997 aan de Universiteit voor Humanistiek.

Dames en heren,

Biedt het Humanistisch Verbond heden ten dage inspiratie aan het geestelijke raadswerk? Strikt genomen is het niet aan mij die vraag te beantwoorden. Of het Humanistisch Verbond u al dan niet inspiratie biedt, is aan u te beoordelen. Het past mij als voorzitter van het Humanistisch Verbond meer een andere, daaraan nauw verbonden vraag te beantwoorden: ziet het Humanistisch Verbond zichzelf als inspirator voor het geestelijk raadswerk?

Het antwoord luidt: ja en neen. Laat ik met het *neen* beginnen. Het ligt voor de hand om de verhouding tussen het Humanistisch Verbond en het geestelijk raadswerk te zien als één waarin het Verbond het geïnstitutionaliseerde verband is van de humanistische gedachte en daarmee bepalend voor het humanistisch karakter van het geestelijk raadswerk. Dit, wat ik hier het zogenaamde kerkelijke model zal noemen, acht ik weinig vruchtbaar heden ten dage. Aan de andere kant wil het Humanistisch Verbond pal staan voor het humanistisch geestelijk raadswerk. Het *ja* duidt op de faciliterende rol die het Humanistisch Verbond op zich neemt ten aanzien van het raadswerk.

Een aantal overwegingen brengen mij tot een dergelijke conclusie. In de eerste plaats is het goed te beseffen dat het humanisme een nog maar zeer korte periode van institutionalisering kent. In 1946 werd het Verbond opgericht mede vanuit de gedachte een ander geluid te zijn naast de bestaande zuilen. Hoewel herhaaldelijk gesteld werd dat het Humanistisch Verbond geen zoveelste zuil wilde zijn, liep zij toch de kans dat te worden of althans zo te worden beschouwd. Hoe dan ook, eigentijdse maatschappelijke ontwikkelingen wijzen erop dat een dergelijke institutionalisering van de humanistische gedachte geen vruchten meer afwerpt. Er is een stagnatie in de groei van het ledenaantal, zonder dat daaruit vervolgens geconcludeerd kan worden dat er sprake zou zijn van een afname in de interesse in of affiniteit met het humanistisch gedachtegoed. Dat is overigens niet alleen het geval voor het Verbond, maar deze tendens geldt ook voor de andere zuilen, de kerken zelf.

Het recent verschenen rapport 'God in Nederland' laat een steeds verdergaand proces van ontkerkelijking zien, waarbij die ontkerkelijking nog iets anders is dan ongelovigheid. Het voordeel dat het Humanistisch Verbond echter heeft boven de kerken, is dat zij juist nog maar zo kort een zuil is, waardoor het voor haar dus gemakkelijker is nieuwe geïnstitutionaliseerde verbanden te zoeken dan slechts die van de moeder van de humanistische gedachte. Kortom, mensen laten zich enerzijds minder leiden door een geïnstitutionaliseerd verband van collectieve identiteit, terwijl er anderzijds een toenemende behoefte lijkt te zijn aan kaders, waarin zinvragen en normatieve vraagstukken aan de orde kunnen komen. Het is om die reden een uitdaging om juist als Humanistisch Verbond nieuwe structuren en netwerken te bedenken op basis waarvan aan die voorgaande behoefte tegemoetgekomen kan worden. Het Humanistisch Verbond heeft in de afgelopen Algemene Ledenvergadering besloten tot een nadere profilering van het Verbond aan de hand van een tweetal beleidspeilers: een lokale en regionale profilering van het Humanistisch Verbond en de deelname aan een landelijke profilering van het humanistisch gedachtegoed.

De profilering van het Humanistisch Verbond als levensbeschouwelijk genootschap met een maatschappelijke missie, zal met name gestalte krijgen binnen lokale en regionale verbanden. Deze kunnen liggen op het gebied van afdelingen, maar kunnen ook het karakter aannemen van nieuwe regionale en lokale netwerken. Activiteiten op bijvoorbeeld het gebied van armoedebestrijding hebben meer invloed wanneer deze gedragen worden in een samenwerking met andere (humanistische) organisaties en andere partners, zoals gemeenten, vakbonden en kerken. Activiteiten 'dicht bij huis' vergroten de motivatie en betrokkenheid van vrijwilligers en hebben veel uitstraling. Kortom het Humanistisch Verbond is niet meer de moeder, ook niet de spin in het web, maar een actieve en inhoudelijke medespeler op het humanistische en maatschappelijke veld. Daarmee kan zij groeien tot een transparante, flexibele en aanspreekbare organisatie.

Deze lokale profilering betekent geenszins een afzien van publieke en landelijke profilering van het Humanistisch Verbond. Deze maatschappelijke stem zal evenwel vooral vorm krijgen in het kader van de verdere ontwikkeling van het Humanistisch Perspectief. Het Humanistisch Perspectief wil een aantal goed doordachte visies presenteren op maatschappelijke vraagstukken, waarmee het een bijdrage kan bieden aan het debat daarover. Naast deze meer lokale en regionale profilering zet het Humanistisch Verbond zich in als initiatiefnemer en aangever van het ontwikkelen van een strategische samenwerking met andere humanistisch organisaties ter profilering van het humanistische gedachtegoed. Deze zogenaamde Humanistische Alliantie steunt op de gedachte dat de ontwikkeling en het zichtbaar maken van het humanisme, een bredere verantwoordelijkheid is dan die van het Humanistisch Verbond alleen. Het beperken van die verantwoordelijkheid tot het Humanistisch Verbond alleen, roept vragen op ten aanzien van het feitelijk draagvlak van het humanisme (affiniteit gaat verder dan lidmaatschap) en laat ook de andere organisaties zitten met wat het humanisme voor hen betekent. De eerder gesignaleerde behoefte aan articulatie van zingeving en aan overdracht van normen en waarden vraagt om een andere vormgeving, een breder bezielend verband.

Voor het terrein van het Humanistisch Geestelijk Raadswerk, nog steeds een van de kerntaken van het Humanistisch Verbond, geldt dat ook daar maatschappelijke ontwikkelingen nopen tot een nieuwe plaatsbepaling. Van belang is vooral die ontwikkelingen te zien als inspirerend en uitdagend en niet als ontmoedigend en negatief. In het algemeen kan voor de gehele sector van de geestelijke verzorging worden gesteld, dat zij zich in de loop der tijden heeft ontwikkeld tot een professionele tak. Er is

een wetenschappelijke opleiding en tal van nascholingsmogelijkheden. Tegelijkertijd staat het beroep onder druk vanwege ontwikkelingen in de werkvelden. In de zorgsector zien we een toename van andere vormen van zorg opkomen, niet alleen meer intramuraal maar ook extra- en transmuraal, met daarnaast voortgaande bezuinigingen en fusies; voor defensie geldt dat zij te maken heeft met de gevolgen van het beroepsleger, reductie van de krijgsmacht alsmede inzet bij vredesoperaties; voor de sector justitie tenslotte geldt een toenemende verzakelijking, privatisering en dreigende decentralisering van het budget. Al deze ontwikkelingen tezamen vragen om een nieuw en strategisch beleid dat zich meer dan ooit richt op verdere professionalisering van het beroep. De afdeling geestelijke verzorging is bezig een beleid te ontwikkelen gericht op de acquisitie en nadere profilering van het ambt. In een zogenaamd toekomstscenario zal onder andere aandacht worden besteed aan nieuwe beroepsprofielen, beroepscode, scholing, toetsing, aandacht voor de wijze waarop vrijwilligers kunnen worden ingezet en onderzoek naar specialisatiemogelijkheden in het beroep.

Het Humanistisch Verbond wil pal staan voor een goede organisatorische vormgeving van de geestelijke verzorging, waarbij optimale voorwaarden worden gerealiseerd voor de verdere profilering van het werk, de professionalisering van de sector, etc. Het brede palet van inzichten en gedachten in de humanistische beweging biedt daarnaast de inhoudelijke inspiratie.

Marjan Verkerk is voorzitter van het landelijk hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond.

Inspiratie in het werk, een klein humanistisch verhaal [1]

Ed van Hoorn

Bij wat ik te zeggen heb, moet ik een paar kanttekeningen plaatsen. Ik werk nog maar kort als Hoofd van de humanisten [2] bij het ministerie van Justitie. De situatie waarin humanisten in strafinrichtingen werken, is zéér complex. Dat kan ertoe leiden dat ik in mijn eerste waarnemingen geen recht doe aan de diepte van de problemen en ontwikkelingen die ik tegenkom. Graag maak ik dan ook enig voorbehoud.

Ik noem mijn verhaal een 'klein humanistisch verhaal' omdat ik het postmodern wil positioneren. Dat wil zeggen dat ik de crisis in het humanisme, die naar mijn gevoel toch ook ligt op het niveau van de rechtvaardiging van het humanistisch raadswerk, niet wil oplossen met een groot, ambitieus, universeel verhaal dat groter is dan de werkelijkheid die het beschrijft. Ik wil een klein verhaal vertellen, een lokaal verhaal dat het tijdelijke resultaat is van een redelijk machtsvrije discussie tussen gelijken. Misschien kunnen we de grote verhalen ooit weer funderen of misschien vinden we het ooit weer leuk om ze te vertellen, maar nu niet. Een klein verhaal staat overigens niet gelijk aan een saai of minimalistisch verhaal. Ik streef in elk geval naar de nodige onrust.

Humanistisch raadswerk bij Justitie, een korte rondgang door het penitentiaire landschap

Het aantal strafinrichtingen is de laatste jaren explosief gegroeid. Een onstuimige ontwikkeling die dit jaar of volgend jaar voorlopig afgerond zal zijn. Dan telt Nederland om en nabij de 15.000 cellen. Internationaal gezien zijn we dan geen buitenbeentje maar voor Nederlandse begrippen is het een verdubbeling van de capaciteit in enkele jaren. De roep om nog meer cellen zwakt inmiddels weer wat af. Aan steeds meer van hetzelfde heeft niemand behoefte en de voordelen van electronische detentie (huisarrest met een enkelband) dienen zich aan. In stoutmoedige fantasieën is de gevangenis van de toekomst een virtuele ruimte waarbinnen men - à la *Star Trek* - achter electronische barrières is opgesloten. Hoge muren, dat middeleeuwse residu, zijn dan verdwenen.

Hier en daar zijn er nu al zelfs tekenen van overcapaciteit te bespeuren. Met de groei van de sector is ook de druk op de budgetten groter geworden. De franje is weggesneden, gedetineerden zitten steeds langer achter de deur ('sober regime') zodat er met minder personeel gewerkt kan worden en de invoering van 'werkzame detentie' heeft van gedetineerden betalende kostgangers gemaakt die het systeem gedeeltelijk zelf financieren met de opbrengsten van hun arbeid. Een gevangenisdirecteur werkt tegenwoordig met een krap budget en het is een

wonder hoeveel leuke, inspirerende dingen daar soms toch nog mee gedaan worden. Soms ook niet maar dat komt omdat in de inrichtingen, net als daarbuiten, zowel ingedutte als creatieve mensen werken.

In sommige inrichtingen heerst er aan het eind van het jaar tevredenheid als men binnen het budget is gebleven, er geen ontsnappingen zijn geweest en als er, binnen de muren, geen zelfdodingen hebben plaatsgevonden. Andere inrichtingen vinden dan dat ze het slecht gedaan hebben: zij willen aan de detentie 'iets' toevoegen, iets dat kwaliteit heeft en van waarde is voor de gedetineerde: een nieuwe start, een opleiding, zelfkennis, etc. Op dit moment zijn er verschillende detentiedoctrine's die om voorrang strijden.
In de criminologie en in de samenleving is het abolitionisme uitgedoofd: er is bijna niemand meer die de gevangenissen wil sluiten, behalve de gedetineerden dan. Na het abolitionisme van de jaren zestig en zeventig volgde in de jaren tachtig een heropleving van het vergeldingsprincipe. Het doel van detentie was primair om leed toe te voegen. Van pedagogische bedoelingen werd verder afgezien en resocialisatie was ook uit, temeer omdat de recidive-cijfers optimisme in die richting absoluut niet rechtvaardigden. Met een van pedagogiëen bevrijde taakopvatting heeft men zich toen aan het detineren gezet, waarbij de ambitie vooral kwam te liggen bij het bevorderen en handhaven van de kwaliteit ('humaniteit') van de detentie zelf.
Toch bemerk ik weer een wisseling van het tij. Men wil weer iets toevoegen. Voor straks, voor buiten en om te voorkomen dat criminaliteit de enige optie is voor wie de inrichting verlaat. (Beroeps-)opleidingen komen hier en daar weer tot stand en worden door de gedetineerden zeer gewaardeerd. Resocialisatie heet nu mijns inziens maatschappelijke integratie. En langzaam klimmen we gelukkig weer uit het dal van de eenvoudige vergelding, waarbij de gunstige macroeconomische ontwikkeling met zijn vele arbeidskansen, ook voor ex-gedetineerden een stevige hand in de rug is.

In sociologische termen vormen gedetineerden een tamelijk homogene categorie. De doorsnee-gedetineerde is relatief jong en mannelijk, heeft meestal een lage sociaal-economische status, is vaak allochtoon, en bevindt zich veelal in een *poverty-circle* waaruit criminaliteit ogenschijnlijk een uitweg biedt. Vaak gaat het crimineel gedrag daarbij gepaard met drugsgebruik.
Het is duidelijk dat dit een grove categorie is waar vele uitzonderingen op zijn. Dat neemt echter niet weg dat veel gedetineerden aan een flink aantal van de opgesomde kenmerken van bovenstaande categorie voldoen.
Een strafinrichting is een totaal-instituut pur sang. De hiërarchische blik is absoluut, de gevangene is in alles en altijd zichtbaar en wordt voortdurend 'geïnterpreteerd'. Het leed dat wordt toegevoegd is gevarieerd. Het bedoelde leed is natuurlijk de vrijheidsberoving. De gedetineerde wordt uit de samenleving verwijderd waarvan hij in meerdere of mindere mate - naar gelang de duur van de detentie - vervreemdt. Al was het alleen maar omdat het ingewikkelde weefsel van de samenleving wordt teruggebracht tot twee rollen: die van boef en bewaker. In de inrichting is de gevangene onvrij. Van uur tot uur, van minuut tot minuut staat vast waar hij moet zijn en wat hij moet doen. In de gevangenis wordt het individu in extreme mate gereduceerd tot een van zijn kenmerken, namelijk het criminele gedrag (en de bestraffing daarvan). Dat betekent dat beheersing van gedetineerden en beveiliging van het personeel voorop staan en dat tekent de omgang tussen de mensen die er wonen en de mensen die er werken. Het personeel werkt vanuit een professioneel wantrouwen en de gedetineerden zien in de werkers hun natuurlijke vijanden. In zo'n situatie komen positieve interacties niet makkelijk tot stand. De gedetineerde zit in een web van controlerende en negatieve interacties en die maken, zo is bekend, niet het beste los in de mens.

Maar de detentie voegt ook onbedoeld leed toe, zoals: verlies van sociale rollen (partner, vader, zoon, werknemer) en van zorgtaken, evenals verlies van sociale vaardigheden en kwalificaties. Ook is het onmogelijk - om eens wat anders te noemen - gevolg te kunnen geven aan spontane invallen. Even een patatje halen om elf uur 's avonds is er niet bij, en ook om twee uur 's middags niet. Daarnaar gevraagd, noemen gedetineerden machteloosheid - moeten toezien hoe er in de wereld om je heen van alles gebeurt, vooral thuis, en er niets aan kunnen doen - als een van de moeilijkst te dragen gevolgen van detentie. Zoals een gedetineerde zei: 'ineens had mijn dochter verkering en toen ik eindelijk na zoveel jaar een weekend naar huis mocht, trok die goser zo de ijskast open!'

Humanisten bij justitie hebben geen beheersende, controlerende taken. Ze worden wel geacht zich te houden aan de strenge huisregels maar maken geen deel uit van de panoptische blik. Over wat zij met gedetineerden bespreken, leggen zij geen rekenschap af: de humanist heeft een zwijgplicht. Dit is van niet te onderschatten belang. De humanist biedt de gedetineerde mentaal asiel, een uitweg, een vertrouwelijk 'muizengaatje', in een omgeving die verder massief op zichtbaarheid is gericht. Het gesprek met de geestelijk verzorger is het enige moment dat je echt vertrouwelijk kunt zijn, of zoals een gedetineerde onlangs zei: 'bij de rechtbank lieg je, bij de humanist niet.'
Humanisten proberen om van zinloze tijd - de detentie - zinvolle tijd te maken: ze proberen om de gedetineerde zijn detentie te laten benutten. Detentie is als het ware een laboratorium waar vele variabelen stabiel worden gehouden en waar de gedetineerde hooguit *met* zijn denken, en *in* zijn denken kan experimenteren. Daar zit ook de zwakte, omdat eenmaal buiten alle vaste variabelen weer vlottend worden en hun invloed doen gelden.
Humanisten faciliteren dit proces met hun professionele en ambtelijke vaardigheden. Ze bieden geborgenheid, continuïteit, zorg en daar bovenop zijn ze voor wie dat wil een gesprekspartner in het morele en het ethische. Gespreksonderwerpen zijn er legio: een bezinning op het vaderschap, herstel van het idee dat je keuzes kunt maken (dat besef raak je kwijt als het slecht met je gaat), het overwinnen van de angst voor de vrijheid, reconstructie van enig zelfvertrouwen, acceptatie van het verlies van controle en ga zo maar door, genoeg materiaal om een zingevings-encyclopedie mee te kunnen vullen.

De omstandigheden bij Justitie zijn niet altijd even ideaal. Geestelijk verzorgers zijn wel beschikbaar, maar ze zijn door alle beperkingen, veiligheidsregels en door de vereisten van dagprogramma's soms moeilijk toegankelijk. De geestelijk verzorger is er dan wel, maar de gevangene kan hem of haar niet voor een gesprek vragen. Er zijn overigens ook inrichtingen waar dit prima geregeld is, maar toch laat de versobering, verzakelijking zich overal voelen. Soms heeft een gedetineerde het zo druk, is zijn leven binnen net zo jachtig als buiten, dat er weinig 'denktijd' over blijft.

Humanisten bij Justitie hebben een dubbele identiteit. Enerzijds zijn zij ambtenaar met een streng gecodeerde rol, anderzijds zijn ze 'gezonden' humanisten met een open en enigszins onbepaald beroepsprofiel. De omgang tussen de ambtenaar en de gedetineerde is hiërarchisch, die tussen humanist en gedetineerde is symmetrisch. Dat levert soms spanningen en conflicten op, zeker als het management van de inrichting weinig begrip heeft voor de positie waarin humanisten werken en zeker ook wanneer humanisten weinig begrip hebben voor de problemen van het management. De vraag 'wat kan wel, en wat kan niet' spookt menig humanist vaak door het hoofd. Vooral de jonge, beginnende collega moet zijn/haar spoor hier echt in vinden. Bij de dubbele identiteit horen bovendien ook nog eens twee 'bazen'. De directeur van de inrichting voor wat hun functioneren als

ambtenaar betreft, en het Hoofd van Dienst voor wat betreft hun inhoudelijke - humanistische - werk. Deze constructie leidt tot vele configuraties, potentiële belangentegenstellingen maar ook tot coalitie-mogelijkheden.
Wat het verder niet eenvoudig maakt, is dat de humanisten bij Justitie er niet zijn voor humanistische gedetineerden, althans niet per sé. Iedere gedetineerde die dat wenst kan met de humanistisch geestelijk verzorger spreken, ongeacht of men zelf humanist is of niet. Het humanisme zit hem dan vooral in de levensovertuiging van de verzorger en is minder vanzelfsprekend voor de gedetineerde. Dat betekent onder andere dat het niet eenvoudig en vanzelfsprekend is om humanistische inhouden aan de orde te stellen. Dat ligt bij het kontakt tussen een katholiek geestelijk verzorger en een katholieke gedetineerde toch anders.

De kerntaken nader beschouwd

Behalve twee identiteiten en twee 'bazen' hebben de humanisten ook twee (kern)taken. Ze bieden natuurlijk om te beginnen humanistische geestelijke verzorging aan gedetineerden. Daarnaast hebben ze ook een meer beleidsmatige taak in het voorkomen van onnodig leed en humaniteitsverlies en adviseren ze de directie over het te voeren beleid (voor zover dat de humaniteit van de detentie betreft). De geestelijk verzorgers staan zo midden in wat ik de 'paradox van de detentie' noem: bedoeld om leed toe te brengen wordt al het mogelijke gedaan om het leed te verzachten. Met als resultaat: humane detentie. In deze tweede taak zijn de humanisten 'klokkenluiders'; zij trekken aan de bel indien er structureel of incidenteel tekort wordt gedaan aan het humane gehalte van de straf. Dat wil overigens niet zeggen dat andere medewerkers van de inrichting op dit vlak geen taak zouden hebben, maar voor geestelijk verzorgers behoort dit een extra zorg te zijn, gepreoccupeerd als zij zijn met het morele.

Nu is mijn stelling dat het humanisme in de tweede taak helder, expliciet en substantieel aan de orde kan komen, veel meer dan in de eerste taak waarin het procedureel en impliciet is.[3] De vraag is natuurlijk wat ik bedoel met een humanisme dat 'aan de orde kan komen'. Ik doel hiermee primair op humanistische, inhoudelijke en substantiële uitspraken over wat juist, rechtvaardig en waar is. Ook doel ik hiermee op reflectie ten aanzien van uitgangspunten en posities in een debat en het verwoorden van standpunten die uitgewisseld kunnen worden. Meningen dus en die zijn in de individuele geestelijke verzorging veel minder aan de orde dan in de adviestaak. Voor de individuele geestelijke verzorging geldt toch vooral dat de mening, het standpunt van de verzorger niet in de schijnwerpers staat. Zijn/haar taak is vooral om de gedetineerde te helpen om zingevend en zinervarend bezig te zijn. Daarbij is de verzorger zelf met zijn/haar meningen eerder een instrument dan een beoogd resultaat. De verzorger schept met name de juiste communicatieve voorwaarden waardoor de ander kan 'verschijnen'. De taakopvatting kan veelal niet 'meer' zijn omdat de gesprekspartner, de gedetineerde in de regel zélf geen uitgesproken humanistische levensovertuiging heeft, de enkele atheïsten of agnosten niet te na gesproken die expliciet om een gelijkgezinde gesprekspartner vragen. Voor de meeste gedetineerden is levensovertuiging een *patchwork* geworden met vele oude en nieuwe inhouden en rituelen. Kerstmis en Oibibio passen voor velen zonder problemen in één levensbeschouwelijk amalgaam. En het geeft geen pas om daar een ongedeeld, massief humanisme tegenover te stellen ('vandaag gaan we het over het vierde postulaat van van Praag hebben'). Niet expliciet wil echter niet zeggen: absent. In het kontakt zijn humanistische noties wel degelijk aanwezig, als een diepe brom op de achtergrond. Wat ik in dat verband wil noemen is wat mij zelf als humanistische 'brom' inspireert, namelijk de lichtvoetige betekenissen van het humanisme uit de Renaissance: ironie, zelfspot,

de ervaring als beginpunt, cultureel relativisme, wantrouwen jegens het monisme, jegens het monopolie op de waarheid. Wie dit in zijn gesprekken praktiseert, krijgt van mij het humanistische zegel. Ironie en relativisme horen wat mij betreft bij de manier hoe wij over mensen denken: op elkaar betrokken en in verantwoordelijkheid voor elkaar. Er voor de gedetineerden, er voor 'de jongens' willen zijn is - hoe zalvend het ook klinkt - voor drie van de vier humanisten bij Justitie de grootste drijfveer. Je moet - zoals een van hen het laatst zei - van ze houden, ook al zijn het de grootste rotzakken. Dat is voor een buitenstaander misschien wel een mysterie: hoe je kunt houden van mensen die soms gruwelijke, onbeschrijflijk onmenselijke, dingen hebben uitgevreten. Ik vind het voor het lot van de mensheid een bemoedigende gedachte dat daders kennelijk niet met hun daad samenvallen en dat er voldoende overblijft om van te houden.

Humanisten scheppen de ideale gesprekssituatie; dat zouden ze althans moeten doen. Dat wil zeggen dat ze symmetrische verhoudingen scheppen, geen externe hermeneutieken op het verhaal van de gedetineerde plakken en zeker ook geen moreel oordeel vellen. Tenzij fundamentele mensenrechten in het geding zijn: in dat geval komt het gelukkig nogal eens voor dat racistische praatjesmakers uit humanistische gespreksgroepen gezet worden.
Samenvattend: in de gesprekken tussen humanist en gedetineerde is het humanisme geen onderwerp van gesprek, maar de condities waaronder het gesprek gevoerd worden zijn wel degelijk van humanistische aard.

Voor de tweede taak, het toetsen van beleid en praktijk op het humaan gehalte, ligt het anders. Daarbij moet worden opgemerkt dat humaan gehalte iets anders is dan humanistisch gehalte! Het zou in dit verband een interessant (gedachten) experiment zijn om een humanistische gevangenis te ontwerpen. Zo moeilijk als het is om in het individuele kontakt te spreken van goede en foute morele standpunten, zo belangrijk lijkt het mij om dergelijke standpunten in de tweede taak wel in te nemen. Niet op basis van een 'gezonden' morele, externe autoriteit maar op basis van een geslaagde verbinding met morele opvattingen die de inrichting zelf, in theorie en/of praktijk, belijdt. Nederland is zodanig gesecula-riseerd dat het voor humanisten niet al te moeilijk is om aansluiting te vinden met het bedoelde of gepraktiseerde beleid, dat grotendeels in een op het humanistische vocabulaire gelijkende woordkeuze wordt geschreven. Voor een effectief handelen van humanisten op dit niveau gelden echter een paar voorwaarden: men moet succesvol en zichtbaar zijn als geestelijk verzorger van gedetineerden, men moet een humanistische agenda hebben (en die hebben we thans in grote lijnen niet) en er zou een humanistisch instrument moeten zijn waarmee we de aan- of afwezigheid van humane en humanistische inhouden kunnen vaststellen. Werk aan de winkel dus. Voor ons als humanisten bij Justitie maar ook voor de Universiteit voor Humanistiek, waarvan wij verwachten dat ze ons hierin voorgaat of op zijn minst vergezelt.

Tenslotte: ook in ons, als gesecula-riseerde en geont-mythologiseerde wezens, zijn metafysische resten actief. Wij hebben er nog steeds een handje van om onszelf en onze levens in tweeën te delen: wie we zijn en wie we zouden kunnen zijn, wat we doen en wat we zouden kunnen doen, wat we denken en wat we zouden kunnen denken. Met verrassend weinig waardering voor wie we zijn en wat we doen en met met een groot weemoedig, soms Messiaans verlangen naar hoe heel, goed en volledig het ooit zal worden, hetgeen natuurlijk nooit het geval zal zijn. Dit vreemde idealisme in ons, dat ideeën over hoe het leven zou moeten zijn belangrijker vindt dan het leven zelf, berooft ons van veel levensvreugde en richt, als het eenmaal een 'groot verhaal' wordt, meer onheil aan dan het oplost. Ik zou ons wat barokker willen zien en

'in een adem' - waarom niet? - met meer Nietzschiaanse *Lebensbejahung*.

Ed van Hoorn is Hoofd van Dienst van de humanistische geestelijke verzorging bij het Ministerie van Justitie.

Noten

1. Dit artikel is een bewerking van een voordracht gehouden op het symposium *Inspiratie in je werk. Het humanisme in het humanistisch geestelijk werk*, georganiseerd door de Universiteit voor Humanistiek, het Humanistisch Verbond en de humanistische sector van de Vereniging voor Geestelijk Verzorgers in Zorginstellingen op 14 november 1997 aan de Universiteit voor Humanistiek.
2. Humanistisch geestelijk raadslieden worden bij justitie meestal aangeduid met humanisten.
3. Vergelijk: Baart, A. (1997), 'De formelen en de substantiëlen. Hoe in geestelijk werk en pastoraat inhouden worden aageboden', in: *Praktische Humanistiek* 1997/nr. 3, pp. 4-18.

(advertentie)

De pen als lotgenoot 2
Ervaringen over het leven met een ziekte
Fonds voor Chronisch Zieken
ISBN 90-6665-263-2 / 160 pag. / ƒ 29,50

'Ik haat mijn lichaam.
Ik haat de dokter die me vertelde dat ik reuma heb.
Ik haat de onbekende fysiotherapeut en de patiënten met wie ik moet gaan werken'.

Een sprekend citaat uit een van de ingezonden egodocumenten voor de stimuleringsprijs *De pen als lotgenoot,* een initiatief van het Fonds Chronisch Zieken in Zoetermeer. Meer dan 200 mensen hebben hun ervaringen met het leven met een chronische ziekte op schrift gesteld en als egodocument ingezonden. Op indringende, zeer persoonlijke wijze vertellen mensen hoe een ziekte of handicap een plaats in hun leven inneemt. Wat betekent het bijvoorbeeld voor je relatie, voor (het vinden van) werk, op school, voor de zorgverlening nu en in de toekomst?
Deze bundel bevat een bloemlezing van egodocumenten over het leven met een ziekte of handicap. Het zijn ervaringen van kinderen, volwassenen en van professionele auteurs in de vorm van een tekening, gedicht of verhaal. De fragmenten zijn een selectie van de egodocumenten van mensen die genomineerd zijn voor de stimuleringsprijs *De pen als lotgenoot 1997* en gaan over verschillende ziekten. De auteurs hebben veelal elf een chronische ziekte, maar ook een ouder en familielid van een chronische zieke hebben hun ervaringen aan het papier toevertrouwd.

Boeken van de SWP zijn verkrijgbaar in de boekhandel in Nederland en België.

Uitgeverij SWP
Postbus 578
3500 AN Utrecht
Telefoon (030) 2368060

Als het erop aankomt

Levensbeschouwelijke identiteit; humanistische inspiratie[1]

Zier Baak

De levensbeschouwelijke identiteit vormt een essentieel element in de uitrusting van de geestelijk verzorger. Tevens wordt de geestelijk verzorger geacht in gesprek te kunnen treden met mensen die een heel andere levensopvatting hebben. In het ziekenhuis is dat bijvoorbeeld vaak het geval: de meeste geestelijk verzorgers werken immers, namens de dienst of afdeling geestelijke verzorging, op een bepaalde verpleegafdeling, en verzorgen daar het eerste aanbod: een aanbod aan iedereen. Wanneer is het gesprek met iemand die een andere levensopvatting heeft adequaat en wanneer is doorverwijzing naar een collega op zijn plaats? Deze vragen spelen in menig team van geestelijk verzorgers een niet onbelangrijke rol. Ik probeer in dit stuk de contouren van een antwoord te schetsen door verschillende soorten gesprekken te onderscheiden. En dan gaat het vervolgens meer specifiek over humanistische geestelijke verzorging en over de humanistische identiteit daarin: ik verwoord daarbij iets van de inspiratie vanwaaruit ik mijn werk doe.

'Nou bent u vandaag mijn biechtvader geweest.' Dat zei, aan het eind van een vrijdagmiddag, een mevrouw met wie ik een intensief gesprek over haar leven had gevoerd. Eigenlijk had ze 'voor de gezelligheid' ja gezegd tegen een aanbod van geestelijke verzorging. En ze was aangenaam verrast over waar ze zomaar allemaal bij kon stilstaan. Biecht? In elk geval niet direct een kader waarin je jezelf als humanist zo direct herkent... Deze mevrouw bracht op een verrassende manier de levensbeschouwelijke identiteit van de geestelijke verzorging ter sprake. Zo leidt ze mijn verhaal in, een verhaal waarin ik wat gedachten rond de plaats van de levensbeschouwelijke identiteit in het werk wil doorgeven: over de identiteit van de geestelijk verzorger in het algemeen en over de identiteit van de humanistisch geestelijk verzorger in het bijzonder.

Ik maak in dit artikel een aantal stappen en geef vooraf een soort kaartje van de route. Ik zal een onderscheid aanbrengen in de gesprekken zoals ik ze voer, een onderscheid in diepte, met de vraag welke rol identiteit op welk niveau speelt. Wanneer is overeenstemming in levensbeschouwelijke identiteit tussen een geestelijk verzorger en zijn/haar gesprekspartner geïndiceerd? Vervolgens zal ik kijken naar gesprekken met mensen die een andere levensopvatting hebben. Wanneer kun je iemand met een andere levensopvatting nog wel adequaat begeleiden en wanneer niet meer? Hier is afgrenzing aan de orde: wanneer moet je doorverwijzen en wanneer moet er naar jou doorverwezen worden? Vervolgens zal ik nader ingaan op mijn eigen humanistische levenskijk en ik zal afsluiten met enkele concluderende opmerkingen.

Onderscheid in gesprekken

Ik praat vanuit mijn werk in een algemeen ziekenhuis. Ik werk daarbij, net als velen in mijn werkveld, territoriaal. Op een aantal afdelingen van het ziekenhuis maak ik daardoor als eerste namens de vakgroep geestelijke verzorging contact met patiënten. De contacten starten dus vaak niet omdat ik een bepaalde identiteit heb, maar omdat ik geestelijk verzorger ben. En het is ook niet zo dat het gesprek per se zou stokken wanneer een patiënt zich rekent tot een andere levensovertuiging dan de mijne. Datzelfde geldt voor mijn - protestantse - collega.
Ik begin met een analyse van de gesprekken die je als geestelijk verzorger in de praktijk voert. Ik wil daarbij een onderscheid aanbrengen in de 'diepte' van die gesprekken, 'diepte' gezien met het oog van ons vak. Drie niveaus zou ik willen benoemen, niveaus die overigens natuurlijk ook in elkaar over kunnen gaan.[2]

1. Allereerst is er het gesprek waarin de gesprekspartner vooral van je lijkt te verwachten dat je gewoon goed luistert en betrokken bent.

2. Een niveau dieper is er het gesprek waarin existentiële noties ter sprake komen of waarin je als geestelijk verzorger existentiële noties die er zijn, naar boven haalt. De gesprekspartner zet voor zichzelf, al vertellend, een en ander op een rij, en heeft daar voldoende aan. Dit type gesprek ontstaat soms omdat de term 'geestelijke verzorging' iets wakker roept en ook door de manier van luisteren en reageren van de geestelijk verzorger.

3. Tenslotte een niveau dat ik zou willen typeren met 'als het erop aankomt'. De gesprekspartner zoekt naar een nieuwe weg in zijn/haar huidige leven, met behulp van de eigen levensovertuiging. De verwachting is dat de geestelijk verzorger steun biedt in dat zoeken.

Op alle drie niveaus (betrokken gesprek, existentieel gesprek, gesprek over een nieuwe weg) kunnen mensen hun levensovertuiging inbrengen. Maar verschillend is wat ze in die gesprekken met hun levensovertuiging doen. Ik wil de drie niveaus nalopen om te zien wat het belang van levensbeschouwelijke identiteit en van beroepsidentiteit erin is.

Ad 1
De positie als betrokken toehoorder heb je als geestelijk verzorger nogal eens. Het is een positie die we in de instellingen delen met de maatschappelijk werkende en de klinisch psycholoog. Wel zal de manier van luisteren, de vakoptiek van de verschillende begeleiders het gesprek een andere ontwikkeling kunnen geven, maar een zekere uitwisselbaarheid is er.

Ad 2
Het tweede niveau, waarop existentiële noties aan de orde komen, zie ik als het specifieke terrein van de geestelijke verzorging als beroepssoort: mensen kunnen hier - terecht - verwachten dat geestelijk verzorgers hen in grote lijnen kunnen volgen, dat die de existentiële noties uit het verhaal kunnen opdiepen en expliciteren. *Verstehen* is hier de bedoeling. Het effect, als ik dat zo mag noemen, zit hem in het zelfwerkzame van het zich hardop rekenschap geven van wat er in hoofd en hart omgaat. 'Stilstaan bij wat je overkomt', zo typeren wij als team in het ziekenhuis het gesprek met de geestelijk verzorger.[3] Voor het 'stilstaan' op dit niveau ben je als geestelijk verzorgers van verschillende achtergronden naar mijn opvatting redelijk uitwisselbaar. Het hoort mijns inziens bij de professionaliteit van de geestelijk verzorger om actief met existentiële noties om te gaan, ook in gesprek met mensen van buiten de eigen kring. Dat omgaan zou ik willen samenvatten in: herkennen van existentiële thema's, kunnen begrijpen, ter sprake kunnen brengen en kunnen invoelen. Minimumvoorwaarde voor een goed gesprek is wel dat voor de geestelijk ver-

zorger de levensbeschouwelijke taal van de gesprekspartner niet te vreemd is of dat er minstens een adequate vertaalslag te maken is.

Ad 3

Bij het niveau van het zoeken naar een nieuwe weg zitten we duidelijk in de kern van het werk. Je kunt - denk ik - zeggen: voor je gesprekspartner 'komt het erop aan'. Van de geestelijk verzorger kan worden verwacht dat die meezoekt binnen het kader van de levensovertuiging van de gesprekspartner. Dat meezoeken moet het karakter hebben van 'van harte meezoeken'. Hiervoor heb je eenvoudigweg overeenkomst van levensopvatting nodig. Dat meezoeken is mmers niet louter een intellectuele aangelegenheid, zelfs niet in de eerste plaats. Laat ik zeggen dat het hart een duidelijke eigen taal spreekt. Ook voor de geestelijk verzorger geldt: 'het komt erop aan'. Je zou je gesprekspartner gemakkelijk knollen voor citroenen verkopen wanneer beider hartslag niet harmonieert, lijkt me. Als geestelijk verzorger moet je hier dus goed je grenzen kennen. Ik ga daar zometeen vanuit de eigen werkpraktijk op in. Professionaliteit betekent op dit niveau o.a. dat je adequaat met dit zoeken en meezoeken kunt omgaan.

Ik vat tussentijds samen: bij een onderscheid in diepte van gevoerde gesprekken speelt professioneel luisteren en reageren altijd een rol, maar is in toenemende mate de overeenstemming in levensbeschouwelijke identiteit tussen geestelijk verzorger en diens gesprekspartner van belang.

Grenzen in het gesprek

De noodzaak van overeenstemming in identiteit brengt met zich mee dat er grenzen zijn aan de mogelijkheid om iemand adequaat te begeleiden. Dat speelt met name op niveau drie, het gesprek over de nieuwe weg. Bij het zoeken naar zulke grenzen gebruik ik mezelf als meetinstrument. Ik beschrijf enkele situaties waarin ik wel (en niet) vind dat ik moet afhaken. Ik moet daartoe eerst iets schetsen van mijn eigen achtergrond en van de context waarin mijn ziekenhuis staat.

Mijn ziekenhuis staat midden in de strook van Zeeland naar Oost-Nederland, waarin veel zogenoemde bevindelijk protestanten wonen. Buitenstaanders duiden die strook wel aan met *bible belt*; de betrokken kerken worden ook wel 'zwartekousenkerken' genoemd. Onder de patiënten die in ons ziekenhuis zijn opgenomen, rekenen zich er nogal wat tot het bevindelijk protestantisme. Mijn eigen levensbeschouwelijke afkomst is ook een protestantse, zij het van een meer orthodox dan bevindelijk karakter. Ik kende het bevindelijk protestantisme wel uit mijn familie en omgeving. Omdat ik ook nog een theologische opleiding heb, kan ik worden geacht de taal en het levensgevoel van velen op mijn werkplek te verstaan. Ik kom, om het zo te zeggen, niet erg veel geheimtaal tegen.

Juist op dit punt is het aardig om te kijken waar de grenzen van begeleiding liggen, wanneer ik mensen met een protestantse levensoriëntatie spreek. Ondanks dat ik de taal versta, merk ik namelijk aan den lijve wanneer een grens wordt bereikt waaroverheen ik ophoud van waarde te zijn voor mijn gesprekspartner; en een grens waaroverheen ik voor mijzelf niet meer geloofwaardig ben. Alleen begrijpen, hoe vergaand ook, is onvoldoende. Het aanvoelen, het opmerken van een grens heeft uiteraard iets subjectiefs, maar ik denk dat het aanvoelen niet toevallig is. Ik zal proberen wat 'paaltjes' te plaatsen.

Grenspalen

Een grenspaal staat er zeker niet per se wanneer iemand vertelt wat zij gelooft, en wat de unieke betekenis daarvan op dit moment in haar leven is. Ik maak regelmatig mee dat mensen daarvoor het contact gebruiken. Ik kan voor dat *vertellen* voldoende ruimte bieden; het vertellen heeft zijn eigen werking. Ik kan dan bovendien

expliciet weergeven dat ik hoor dat iemand zich gesteund weet en mogelijk waarin zij zich gesteund weet. Wel moet ik hier alvast een basisvoorwaarde noemen: in het gesprek moet heel duidelijk zijn dat je geen geloofsgenoot bent. Anders vindt het gesprek plaats op grond van een vergissing en dat is niet te verantwoorden. En een voorwaarde lijkt me ook dat je de taal van de gesprekspartner voldoende verstaat. We zitten hier op een gesprek op niveau twee: de existentiële noties.

Een grenspaal voorbij, dat kan ook. Iemand vertelt dat hij merkt dat hij - ondanks zijn geloof - niet meer op God kan vertrouwen, en dat hij wat vertwijfeld op zoek is om dat vertrouwen terug te vinden. Ik vind dat de taak van de geestelijke verzorging dan is om mee te zoeken. Maar dat kan alleen 'van harte': het moet gaan om een zoeken dat ook dat van de geestelijk verzorger zèlf is of zou kunnen zijn. Als ik in het zojuist genoemde voorbeeld zou gaan meezoeken, zou ik me voelen als een tekenfilmfiguur die doorloopt wanneer hij aan een afgrond is gekomen. Ik zou wel meer kunnen dan niets; ik zou, om het zo te zeggen, technische steun kunnen bieden: doorvragen naar waar de moeilijkheden zitten. Maar met wat de gesprekspartner ziet als de kern - het verloren godsvertrouwen - kan ik niet voldoende: in wezen kan ik er alleen naar kijken, zij het met een heel gescherpt oog. Ook al is iets als vertwijfeling herkenbaar vanuit andere dan godsdienstige oriëntatie, voor déze vertwijfeling is het niet genoeg.

Een - korte - aanduiding van een vergelijkbare grens: de verzuchting 'Bidden kan ik op het ogenblik niet'. De vraag om een herstel van de - ooit wel gevoelde - relatie met God, kan ik niet van binnen uit meemaken.

Ook een grenspaal voorbij is het, wanneer iemand inbrengt dat zij haar leven niet gerust kan voltooien: heeft zij naar haar eigen geloofsnormen wel goed genoeg geleefd? Het gaat dan natuurlijk niet om een veredelde boekhouding, maar - om het in mijn eigen termen te vertalen - om zoiets als het besef er te mogen zijn. Ondanks en dankzij alles wat je wel en niet hebt gedaan. Zo'n besef bevestig je alleen vanuit een gezamenlijke kijk op het leven. En bevestiging is, wat hier - denk ik - geboden kan zijn.

Als het erop aankomt

Even een tussenconclusie: we zitten hier op niveau drie. Zoektochten naar heroriëntatie, naar bevestiging, naar vrede met je bestaan, zoektochten waarbij het er existentieel 'op aankomt'. Het zijn tochten waarin je als geestelijk verzorger van harte moet kunnen meezoeken. Misschien kun je ter onderscheid met gesprekken op de andere niveaus zeggen: hier is actieve steun gevraagd. De gesprekspartner heeft recht op het onderste uit de kan; of misschien moet ik in ons vak zeggen: recht op drinken uit eenzelfde bron. Ik heb proberen te laten zien dat ik, ook waar ik meen heel wat van de bron van protestantse gesprekspartners te kennen, een duidelijke drempel tegenkom, zowel theoretisch, als ook heel gevoelsmatig: ik moet met mijn handen afblijven van waar ik mijn hart niet leg.

In elk geval moet er dus in dit type gesprekken een duidelijke grens worden verwoord: 'Ik vind dat ik hierin niet de juiste geestelijk verzorger voor u ben, en dat u beter af bent wanneer u hierover met mijn collega of met een andere predikant doorpraat.' En waar je deze drempel ziet aankomen, of duidelijk vermoedt, dient verwijzing al eerder plaats te vinden. Er gaat immers nogal wat investering van je gesprekspartner (en van jezelf) verloren: er moet opnieuw iets worden opgebouwd.

Maar - dat mag uit mijn verhaal ook duidelijk zijn - ik vind zeker niet dat elke verwijzing naar geloof in het gesprek onmiddellijk moet leiden tot directe doorverwijzing. Niet elke verkenning van geloven vraagt om heroriëntatie en bevestiging. Op niveau een en twee wordt je eigen identiteit veel minder gevraagd dan op niveau drie, zij het dat een bepaalde identiteit ertoe kan leiden dat er überhaupt wel of niet een gesprek

plaatsvindt, en mee kan bepalen hoe ver een gesprek zal reiken.
Nog even over het gesprek waarin er een grens getrokken moet worden. Het gaat in het contact niet alleen om de tevredenheid van de cliënt, dat lijkt me duidelijk. Die kan beleven dat hij of zij een prima gesprek voert; en het gesprek kan ook kwaliteit hebben. Maar duidelijk moet worden dat dit gesprek niet het beste is wat er te krijgen is. We hebben als geestelijk verzorgers op dit punt ook een eigen - professionele - verantwoordelijkheid.

Next best

Af en toe heeft iemand redenen om het contact toch te beperken tot déze geestelijk verzorger. In mijn regio zijn er nogal wat mensen die, zoals ik het noem, 'in eigen beheer' geloven. Ze hebben geen banden (meer) met een kerkgenootschap, vaak vanuit een conflict van sociale of religieuze aard. Ze zijn dan nogal eens allergisch voor predikanten. Ze hebben daarbij de traditionele predikant uit het bevindelijk protestantisme op het oog: iemand met een sterk verkondigend pastoraat. Ook al laat ik weten dat ze met mijn collega een heel ander type gesprek kunnen voeren, het is soms toch een brug te ver.
Een andere reden om niet doorverwezen te worden, ligt soms in het feit dat de predikant uit eigen kerk ook op bezoek komt, terwijl daarmee de betrokken problematiek niet bespreekbaar is. De vraag om een gesprek met de protestants geestelijk verzorger van het ziekenhuis beleeft men dan soms in termen van concurrentie en loyaliteitsconflict. Maar dan blijft, jammer genoeg, de wezenlijke thematiek liggen: die kan niet op adequate wijze aan de orde komen.
Even een heel klein zijpaadje naar een gedeeltelijk vergelijkbare problematiek: soms schat je in dat iemand er beter aan zou doen om contact te zoeken met bijvoorbeeld een psychotherapeut of psychiater, maar je gesprekspartner wijst dat contact af.
Het gaat in de beschreven situaties - samenvattend - om posities waarin ik mezelf hoogstens als *next best* kan zien. Ik heb niet voldoende te bieden, maar meer dan niets. Dat geldt overigens soms ook heel praktisch: als je op een bepaald moment de enige geestelijk verzorger in huis bent en wanneer er toch acuut een gesprek geboden is. Wie in bereikbaarheidsdienst werkt, zal die situatie goed kennen.

Confessionele geestelijk verzorgers

Hoe zit dat nu bij onze confessionele collega's? Laat ik eerst beschrijven wat naar mijn opvatting onze confessionele collega's inhoudelijk te bieden hebben, waar, denk ik, hun kracht ligt. Zij staan in een traditie waarin er een oriëntatie is op een persoonlijke God, met wie er een vorm van communicatie is, of mogelijk is. Regelmatige en systematische oriëntatie op bijbelverhalen en elementen uit de christelijke traditie zie ik als een vast onderdeel van hun bagage. Ik doel daarbij uiteraard vooral op de gesprekken waarin het er, zoals ik dat heb genoemd, 'op aankomt', gesprekken van niveau drie. Ik heb het daarbij dus nadrukkelijk niet over het vooroordeel dat predikanten en pastores mensen ongevraagd met een boodschap zouden confronteren, maar zeg iets over wat mensen die een gesprek voeren met onze confessionele collega's, van hen mogen verwachten.
Wanneer onze confessionele collega's mensen begeleiden die vanuit een seculier perspectief leven en denken, hebben zij, meen ik, een vergelijkbare beperking als wij ondervinden bij het begeleiden van mensen met een godgelovige achtergrond. In de gesprekken van niveau een en twee (betrokken toehoorder zijn en het gesprek rond existentiële noties) vormen de professionele eisen die elke geestelijk verzorger zich moet stellen voldoende basis. Het kunnen herkennen van existentiële thema's, het kunnen begrijpen en/of ter sprake brengen van de problematiek, alsook het kunnen invoelen daarvan,

zijn dan toereikend. Maar wanneer het gaat om niveau drie verschillen de levensoriëntaties teveel om 'van harte te kunnen meedenken': zij kunnen het niet van binnenuit meemaken. In deze situaties kan de confessionele collega mijns inziens slechts *next best* zijn.

Vertrouwdheid

Ik heb in het voorgaande heel veel grenzen getrokken maar ik wil ook nog - heel kort - de positieve kant van de inbreng van de levensbeschouwelijke identiteit benoemen. Mensen kunnen bij hun zoeken een specifieke steun hebben aan 'geloofsgenoten'; niet omdat die iets kunnen overnemen, maar omdat ze de vertrouwdheid kunnen bieden die vaak nodig is om in alle eerlijkheid onder ogen te zien hoe het nu allemaal zit en hoe het nu verder moet. Die vertrouwdheid biedt de geestelijk verzorger niet alleen met een gemeenschappelijke traditie, maar ook met zijn of haar hoogst eigen levensopvatting.
Overigens, dat het gesprek op niveau drie terechtkomt en dat mensen zo in gesprek willen en durven raken, dát wordt soms ook pas weer mogelijk doordat er een geestelijk verzorger met de juiste levensopvatting is: de vertrouwdheid werkt uitnodigend. Dat heeft ook consequenties voor doorverwijzing: we moeten er als geestelijk verzorgers rekening mee houden dat onze gesprekspartner door een verwijzing nader kan worden uitgenodigd om meer diepte aan te brengen.

Een humanistische inspiratie

Ik ben eerder in mijn betoog begonnen met iets naders over de inhoud van de levensbeschouwelijke identiteit te zeggen, in dit geval over die van de confessionele collega's. Ik ga daar nu dan ook op door in een volgend onderdeel van mijn verhaal over humanistische identiteit.

Ik heb terloops gebruik gemaakt van de typering 'een seculier perspectief van leven en denken'. Dat is wel de wijdste cirkel die je binnen de humanistische geestelijke verzorging kunt trekken: die van de niet-godgelovigheid, in de zin van je niet te oriënteren op een als persoon benoemde god. Dat is niet per se hetzelfde als a-religieus, maar daarover straks nog iets.
Als je een humanistische identiteit wilt typeren, kun je natuurlijk een verhandeling houden. Ik wil dat niet doen, maar ik wil zo letterlijk mogelijk een antwoord proberen te geven op een vraag die mij voor dit artikel werd gesteld: wat is nu jouw inspiratie? Ik zeg - ter beantwoording van die vraag - iets over de manier waarop ik het leven beleef.

'Ik kijk in het leven mijn ogen uit', zo zou ik kunnen samenvatten. Verwondering over het bestaan, over de complexiteit van het leven, over de volstrekte overdadigheid ervan; ik kan daar het woord rijkdom bij gebruiken. De grootse en tegelijk relatieve plek van de mens daarin horen daar volop bij.
Ik leef graag. Dat is de eenvoudigste manier waarop ik het begrip zinvolheid kan aanduiden. Ondertussen is leven wel 'leven in een lege wereld', een wereld zonder zingevend principe van zichzelf. Dat maakt het ook een heikele opgave: op onszelf komt het aan; je hebt alleen jezelf en elkaar.
Het leven dringt zich ook van zijn chaotische kant aan mij op. Het chaotisch karakter van de werkelijkheid als zodanig, maar vooral ook de chaos die inherent is aan de menselijke samenleving, maakt dat ik leven ook altijd als gevecht beleef.
Het zoeken naar 'waar het nu eigenlijk om draait' is een onuitroeibaar gegeven, door alle vanzelfsprekendheid heen die het dagelijks leven bevat. Daar hoort de drang bij die we hebben om ons bewustzijn telkens weer te scherpen, om ons rekenschap van onze daden en overwegingen te geven. Misschien is het eenvoudigste woord het beste en het moeilijkste: eerlijkheid.

Het beleven van eigenheid hoort hier onmiddellijk bij: te zijn zoals je wilt zijn en zoals je ten diepste kunt zijn. Zelfbeschikking en autonomie zijn woorden die we in deze sfeer graag gebruiken. Voor mij houden ze in dat als er iemand over de belangrijke dingen in je leven moet beschikken, je dat zelf moet zijn. Dat is overigens dan wel ingebed in het besef dat het meeste in het leven je toevalt, dat je het leven niet zelf schept: zo groot ben je niet...

Verbondenheid is een grondwoord, als besef en als ideaal. Het logisch bij elkaar horen van mensen over grenzen van individualiteit heen. Logisch ook vanuit een fundamenteel beleven van dat we met al onze verschillen hetzelfde menszijn delen, en dat ongelijkwaardigheid dus een onding is. In verbondenheid zit dan ook het respect voor de fundamentele waardigheid die het menszijn met zich meebrengt. Verbondenheid is het enige ankerpunt in het omgaan met chaos: hier ligt de bron van persoonlijke en maatschappelijke betrokkenheid en verantwoordelijkheid.
Dat je echt leeft, dat beleef je soms heel geprononceerd. Voor mij: soms in de rilling over de rug bij muziek; in de stilte, in het bijzonder de stilte van de natuur; in liefde. Het bestaan is dan even totaal geen vraag... Zulk beleven gaat jaren mee, als herinnering, maar ook als besef dat het leven de moeite waard is. Tot zover iets over mijn persoonlijke kijk. Die klinkt door in mijn gesprekken, met name die op niveau drie, zij het dat dat meestal impliciet gebeurt.

En mijn gesprekspartners...

Ik heb iets over inspiratie vanuit mezelf gezegd. Ik voeg daar iets aan toe over de inspiratie die van mijn gesprekspartners uitgaat. Zij zijn nogal eens op een punt in hun bestaan waarop het leven ineens veel intenser is dan anders: 'Waar draait het om?', die basale levensvraag is dan ineens actueel. Het belang van die vraag - gemakkelijk genegeerd of ondergesneeuwd - verdient bevestiging.
Vertrouwen op wat iemand in huis heeft, soms door dikke lagen rommel heen, dat hoort bij de motiverende elementen, net als de zinvolheid van het je durven te realiseren waarmee je bezig bent. De simpel klinkende gedachte dat je vaak veel meer aankunt dan je denkt, zie ik regelmatig bevestigd.
Ik vind het bijzonder om te horen wat mensen allemaal voor elkaar kunnen betekenen in extreme situaties: mensen uit het verleden, die in de herinnering hun rol spelen, en mensen van nu. Ik merk dat het besef dat dit leven het enige is dat je hebt, kan opleveren dat mensen de verantwoordelijkheid voor hun leven heel sterk voelen. Overigens, over de humanistische identiteit in het gesprek gesproken: wie ik tegenkom als gesprekspartner met een seculiere levensopvatting, duidt zich meestal niet als humanist aan. Ik ontmoet wel veel verwantschap met mijn levensgevoel. Soms expliciet, soms wat implicieter is er het genoegen om op dezelfde golflengte te kunnen overpeinzen, nadenken, puzzelen.

Ik keer nog even terug naar de systematisering die ik eerder heb aangebracht in het identiteitsgebonden karakter van de geestelijke verzorging. Ik heb nog wat losse eindjes. Niet iedere niet-godgelovige gesprekspartner weet zich op één golflengte met een humanist. Er is bijvoorbeeld de vraag in welke mate de sfeer van New Age en de sfeer van humanisme overlappen. Hier komt ook veel aan op de overtuiging van de individuele humanistisch geestelijk verzorger. Zo kan ik zelf bijvoorbeeld ten diepste niet veel met gedachten over reïncarnatie.
Een ander los eindje: bij welke geestelijk verzorger voelen mensen zich thuis die zich als religieus beschrijven zonder godsdienstig te zijn? Er zijn lijnen vanuit religieus humanisme te trekken. Maar men kan zich ook verwant weten met christelijke denkers. Een vaste indeling valt moeilijk te maken.

Ten slotte

Ik vat samen wat ik heb willen betogen. In allerlei gesprekken die we als geestelijk verzorgers voeren, kunnen we voldoende betekenen voor mensen van andere levensovertuigingen: waar onze hulp met name om ons goede luisteren wordt ingeroepen en waar mensen de gesprekken met name gebruiken om voor zichzelf hun huidige levensthema's te expliciteren en hardop te doordenken. Onze eigen levensbeschouwelijke identiteit is daarbij uiteraard niet afwezig maar speelt ook niet altijd een centrale rol.
Anders is het wanneer mensen de knopen in hun bestaan aan het ontwarren zijn, op zoek moeten naar de samenhang in hun bestaan, op zoek naar de betekenis van wat ze op de bodem van hun ziel aantreffen. Dan hebben ze recht op meer dan 'een' geestelijk verzorger. Dan komt het erop aan dat ze iemand treffen die van binnenuit weet waar ze het over hebben, en die 'van harte kan meezoeken' naar de weg die zij te gaan hebben. Als het erop aankomt...

Ten slotte, geestelijk verzorgers in pluriforme teams hebben nogal eens onduidelijkheden en soms ook ongenoegen rondom de vraag wanneer ze naar elkaar zouden moeten doorverwijzen. Ik meen dat het aanbod van geestelijke verzorging adequater kan worden wanneer we de verschillende niveaus waarop gesprekken zich bewegen, onderscheiden.

Zier Baak is als humanistisch geestelijk verzorger verbonden aan de Stichting Zorgvoorzieningen Gorinchem e.o. voor het Beatrixziekenhuis in Gorinchem en - sinds kort - voor Verpleeghuis Lingesteyn in Leerdam.

Noten

1. Dit artikel bevat de bewerkte versie van een voordracht gehouden op het symposium *Inspiratie in je werk. Het humanisme in het humanistisch geestelijk werk*, georganiseerd door de Universiteit voor Humanistiek, het Humanistisch Verbond en de humanistische sector van de Vereniging voor Geestelijk Verzorgers in Zorginstellingen op 14 november 1997 aan de Universiteit voor Humanistiek. Ik dank Mieke van Wijck voor haar verhelderende commentaar bij eerdere versies van dit stuk.
2. Ik heb een dergelijk onderscheid in drie niveaus - samen met mijn collega mevrouw L. H. Stel - eerder verwoord in: *Geestelijke verzorging in het Beatrixziekenhuis*, Beatrixziekenhuis, Gorinchem, 1990: p. 12., zonder auteursvermelding.
3. Zie: Stel, L. H. & Baak, Z. (1995), *Stilstaan bij wat je overkomt*, Beatrixziekenhuis, Gorinchem. Tevens - met dezelfde titel - gepubliceerd in: *Geestelijke Verzorging*, 1996/nr. 2, pp. 29-35.

Schreeuwen tot je wordt gehoord

Bedenkingen bij de kwetsbare mondigheid van zorgvragers

Els Maeckelberghe

'Zorgvragers mogen geen middel zijn en horen omwille van zichzelf gerespecteerd te worden. Zij verdienen gecompassioneerde zorg, omwille van de kwetsbare en afhankelijke menselijkheid die alle mensen met elkaar delen.'(van Heijst, 1997).

In 'The Millstone', een roman uit 1965, staan een paar wonderbaarlijke, zelfs hilarische passages over hoe iemand de gezondheidszorg en haar hele entourage ervaart. Rosamund Stacey, een zelfstandige, alleenwonende vrouw die een proefschrift aan het voorbereiden is, vermoedt op een bepaald moment dat ze zwanger[1] is. Na een 'onhandige' poging met veel gin en een warm bad om de zwangerschap ongedaan te maken, komt ze op het idee dat het misschien wel verstandig is om een dokter te zien. En dan worden we meegevoerd in Rosamunds kennismaking met de (Britse) wereld van de gezondheidszorg.

In dit artikel wil ik Rosamund Stacey volgen in haar ervaringen. De observaties van Margaret Drabble, gesitueerd in 1965 en in het Verenigd Koninkrijk, gebruik ik als opstapje om de aandacht te richten op wat de wereld van de gezondheidszorg met ons kan doen. Ik gebruik met opzet het woord 'ons', omdat vroeg of laat ieder van ons wel eens te maken krijgt met de gezondheidszorg vanuit de kwetsbare - en daarmee gedeelde - positie van zorgvrager. Ik zal aandacht besteden aan hoe op verschillende niveaus de mondigheid en kwetsbaarheid van zorgvragers wordt beïnvloed. Op macro-niveau zal ik iets zeggen over de organisatie van de gezondheidszorg als geheel. Op meso-niveau doe ik uitspraken over de organisatie van gezondheidszorginstellingen. En op micro-niveau licht ik de relatie tussen zorgontvanger en zorgaanbieders toe, waarbij ik tevens inga op het ervaringsperspectief van de cliënt. Hoewel in 1965 geschreven, wijst de roman ons op zaken die mijns inziens nog steeds actueel zijn. Ik volg de roman en hang aan de verschillende situaties waarin Rosamund Stacey terecht komt, mijn betoog op.

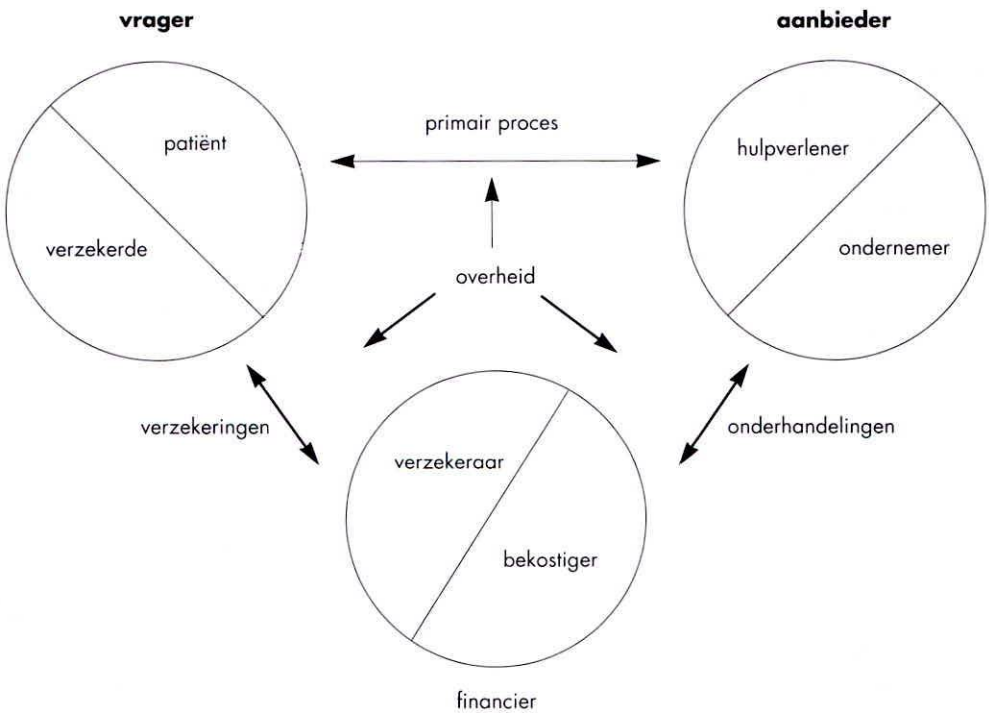
Naar de dokter

'Naar de dokter gaan was nog niet zo'n simpele operatie als men zou veronderstellen. Om te beginnen, ik wist niet eens naar welke dokter ik moest gaan', zo begint Rosamund's verhaal. Het Engelse gezondheidszorgsysteem stelt Rosamund voor de keuze: gaat ze naar een dure arts in Harley Street (dé Londense artsenstraat voor rijke lui) waar ze veel geld zou moeten uitgeven, of stapt ze de wachtkamer binnen van een National Health Service-arts die de verwachte gezondheidszorgdiensten wel gratis kan leveren maar er misschien dubieuze praktijken op nahoudt?

We belanden meteen aan op het macro-niveau. Beïnvloedt de manier waarop gezondheidszorg is georganiseerd, de mondigheid van de zorgontvanger of is dit een neutrale factor? Hoe werkt in Nederland de tweedeling tussen wel en niet particulier verzekerden? Durft de particulier verzekerde zorgontvanger meer op haar strepen te staan? Bevordert een specifieke vorm van verzekering de mondigheid of niet? Als ik moet afgaan op de huisarts die grappend uitroept: 'ha, een particuliere patiënt, dat spekt de kas, u mag vaker komen'; of op de studenten die menen dat iemand die particulier verzekerd is, begrijpelijkerwijs een generiek geneesmiddel weigert, dan kan ik voorzichtig concluderen dat het wel verschil lijkt uit te maken. Noch de huisarts, noch de studenten willen iemand gezondheidszorg ontzeggen, maar toch maken ze een verschil. De particulier verzekerde zorgontvanger mag haar mond opentrekken, alleen al op grond van het feit dat ze particulier verzekerd is. Ik zou willen poneren dat de structuur van de gezondheidszorg mondigheid bevordert of belemmert. Post (1998) gaat uit van de stelling dat de patiënt in de gehele organisatie van de gezondheidszorg centraal zou moeten staan, met daar omheen de zorgverleners en voorwaardenscheppende organen, dat wil zeggen zorgverzekeraars en overheid. Om de wereld van de gezondheidszorg inzichtelijk te maken tekent hij het onderstaande schema:

Het schema geeft de complexiteit aan van de verhoudingen binnen de gezondheidszorg. Opvallend in dit schema is dat de overheid centraal staat. Dat is omdat de overheid op alle zijden van de driehoek een wettelijk bepaalde invloed heeft. Iedere speler in het veld bekleedt een dubbele positie. Afhankelijk van de positie die men inneemt, verhoudt men zich tot andere instanties. In dit schema wordt de relatie tussen zorgvrager en zorgverlener het primaire proces genoemd: het gaat om zorgverlening.

Schema: *Participanten in een driehoeksverhouding*



In deze relatie speelt het financiële geen rol. Mijns inziens stellen de eerdergenoemde voorbeeld-reacties van huisarts en studenten het laatste echter ter discussie. In ieder geval is duidelijk dat men, nog voor men een arts spreekt, al is opgenomen in een krachtenveld waar men zelf weinig sturing aan kan geven. Mondigheid krijgt grenzen opgelegd, grenzen waarbinnen zowel zorgvragers als zorgverleners zullen moeten opereren.

Post waarschuwt ons voor toekomstige ontwikkelingen: de sturing zal steeds meer worden overgenomen vanuit een economische invalshoek. Liberalisering leidt tot individuele regelingen en het loslaten van het principe van solidariteit. Vraag is of dit alles ten gunste van de patiënt werkt. Individuele regelingen veronderstellen dat ieder individu afzonderlijk zicht heeft op alle mogelijkheden en grenzen. Uit bijvoorbeeld de zorg voor mensen met een verstandelijke handicap duiken regelmatig stemmen op die zich afvragen of het 'zorg op maat' niet ook betekent dat de zorgen groter worden.

Een nieuwe manier van leven

Na deze overwegingen die vooral het macro-niveau in het vizier namen, gaan we verder met Rosamund Stacey. Haar eerste bezoek aan de arts is een openbaring: het is 'een initiatie in een nieuwe manier van leven' (p.36). Ze weet niet wat te doen. Ze verkeert in de veronderstelling dat een minuut na de aanvang van het spreekuur de wachtkamer binnenkomen rijkelijk vroeg is. De wachtkamer zit echter al overvol. Vervolgens weet ze niet tot wie ze zich moet wenden. Tot overmaat van ramp blijkt ze ook nog allerlei papieren te hebben vergeten. Kennelijk wisten alle anderen dat dit nodig was.

Een ziekenhuis, maar ook de huisarts etc..., is een professionele bureaucratie. 'Professionals werken in een omgeving die via bureaucratische regels worden aangestuurd. In een bureaucratie heerst de discipline van de hiërarchie: het management stuurt de processen aan en stelt bepaalde regels en voorwaarden om dat proces zo goed mogelijk te laten verlopen.' (Post, 1998). Dit is noodzakelijk wil een en ander ordelijk verlopen. Wie echter deze regels niet kent, voelt zich snel verloren. Rosamund is opeens niet meer de jonge vrouw die weet wat ze wil en die haar leven redelijk goed op een rijtje heeft als ze geconfronteerd wordt met deze regels.[2] Ze zijn voor haar volslagen nieuw en weinig inzichtelijk. Ze voelt zich onmondig. Letterlijk zelfs: ze durft niet eens te vragen wat ze moet doen.

Een organisatie goed op poten zetten mag niet ten koste gaan van degene voor wie deze is opgezet. Ook, of misschien juist, als men vanuit efficiëntie redeneert, is het belangrijk dat de zorgontvanger hulp krijgt bij het vinden van de weg, letterlijk en figuurlijk. Als de regeltjes inzichtelijk zijn, komt de zorgvrager immers sneller op de goede bestemming aan.

De hele wereld

Hoe ziet de wachtkamer waar Rosamund binnenkomt er uit? Propvol en met de hele wereld er in, lijkt het wel. Er zitten mensen met diverse achtergronden in de kamer. Wachtkamers, gezondheidszorginstellingen in het algemeen, hebben een vervreemdend effect. Mensen zijn er niet omwille van wie ze zijn, maar omdat ze iets mankeren. Tevens gaat er een nivellerend effect van uit: allerlei mensen, ook die waar je meestal geen contact mee hebt, tref je er aan. Ziekte maakt geen onderscheid.[3] De gemeenschappelijke kwetsbaarheid van mensen wordt hier duidelijk. Alle klassen en standen zijn aanwezig, het enige onderscheid dat nog lijkt te bestaan, is dat tussen ziek en gezond. Maar is dit niet een illusie? De term *temporarily able*.[4] drukt uit dat het 'gezond van lijf en leden zijn' een situatie is die niet voor eens en altijd is. Het is een in de tijd gesitueerde en mogelijk ook

gelimiteerde toestand. De illusie van het onverslaanbaar zijn wordt doorbroken door ziekte en handicaps, door het binnenstappen in de wereld van de gezondheidszorg. Dit kan dislokerend werken: de vertrouwde wereld valt niet geheel en al weg maar lijkt ineens op een andere plaats te staan, alles wordt uit zijn verband gerukt. Hierdoor duiken vragen op als: wat is nog belangrijk in het leven, waarop richt je je? Wie ben ik en wat is mijn plaats in deze wereld? Ziek-zijn heeft een vreemde dubbelheid. Enerzijds ervaart men een ziekte te hebben, alsof het iets buiten de mens is, maar tegelijk *is* men ook deze ziekte. Ik meen dat goede zorgverlening mede af te meten is aan de flexibiliteit om in te spelen op deze dubbele ervaring van een zorgvrager.

Het eerste bezoek aan de dokter leert Rosamund dat ze heel erg onwetend is. Ze wordt geconfronteerd met allerlei dingen die ze kennelijk had moeten weten. Het was niet nodig geweest om dit allemaal te weten, en nu moest ze het wel weten. 'Ik voelde me bedreigd, mijn onafhankelijkheid werd bedreigd: ik wist niet hoe ik het in mijn eentje zou kunnen redden.' (p.39). We zien hier een bedreiging van onafhankelijkheid door onwetendheid en onzekerheid over hoe te handelen. Het is een waarschuwing tegen het a priori vooronderstellen van een mondigheid van de zorgvrager. Dit gaat voorbij aan hoe nieuw de situatie is en hoe onzeker-makend dit is. Er is een verschil tussen enerzijds er van uitgaan dat iemand mondig ís en dus alles maar moet weten, en anderzijds er alles aan doen opdat de ander zich als een mondig wezen zou kúnnen gedragen.
Rosamund wordt doorverwezen naar het ziekenhuis en Margaret Drabble beschrijft het eerste bezoek (p.65 vv.). Het is een herhaling van de hiervoor beschreven scene, maar Rosamund is al iets beter voorbereid. We zien hier het schijnbaar oneindige aanpassingsvermogen van de mens. Het is denk ik een aandachtspunt: het kan wel lijken alsof mensen zich voegen in het patroon zoals dat door de gezondheidszorg wordt uitgestippeld, maar is dit niet steeds een laagje bovenop de initiële vervreemding? Wordt het kwetsbare *ik* niet vooral met een pantsertje bedekt opdat men het zou volhouden?

'I was alive twice over'
In het ziekenhuis wordt Rosamund door vijf studenten geneeskunde onderzocht. 'Ik lag daar, mijn ogen gesloten en stilletjes glimlachend om mijn woede te verbergen, want ik wist dat dit soort dingen moeten gebeuren, en dat dokters moeten worden opgeleid, en dat studenten geneeskunde tentamens moeten doen; en hij vroeg hun over de hoogte van de fundus (bovenste gewelfde deel van de baarmoederholte), en of ze de duur van de zwangerschap konden schatten, en wat dachten ze van het bekken? Ze zeiden allemaal dat ik een smal bekken had, en ik lag daar en ik luisterde naar ze en ik voelde ze, met niet meer protest dan als ik een lijk was geweest waar ontluikende pathologen de doodsoorzaak van moesten vaststellen. Maar ik was niet dood, ik leefde zelfs twee keer.'[5] (p.60). Deze scene waarschuwt ons voor het tot object maken van de zorgvrager.[6]

Lichaam en communicatie

Hoe met het lichaam wordt omgegaan is een cruciaal gegeven in de gezondheidszorg. David Michael Levin en George F. Solomon zien de omgang met het lichaam in de geschiedenis van de geneeskunde als volgt: in de klassieke geneeskunde werd het lichaam gezien als een voorbeeld van het sacrale geheel, de vroeg-moderne geneeskunde kon het lichaam enkel empirisch benaderen door het geheel en al profaan te maken, waarbij het gereduceerd werd tot een mechanisme dat geïsoleerd van de omringende wereld functioneerde. Het lichaam was in zichzelf en zichzelf genoeg. Recentelijk echter, zo betogen Levin en Solomon, in de laat-moderne geneeskunde, wordt het lichaam weer in verband gebracht met de bredere wereld.

De hedendaagse geneeskunde probeert steeds meer het lichaam te zien als een zelfregulerend systeem dat voor zijn functioneren afhankelijk en onafscheidelijk is van de grotere wereld. Het lichaam kan dan ook alleen maar bestaan in een continue, psychologisch gemedieerde interactie met een complex geheel van sociale, culturele, historische en omgevingsfactoren (Levin, 1990). Het lichaam is dus niet een op zichzelf-staand mechanisme, maar is gesitueerd *in* en staat in interactie *met* de omgeving.

Levin en Solomon onderscheiden zeven lichamen. Ik zal met name aandacht schenken aan de laatste twee.

1. Het rationele lichaam van de klassieke geneeskunde.
2. Het anatomische lichaam van de vroeg-moderne geneeskunde.
3. Het fysiologische lichaam waarbij vooral het mechanische van het lichaam werd benadrukt.
4. Het bio-chemische lichaam dat bestaat uit cellen en moleculen.
5. Het psycho-somatische lichaam.
6. Het lichaam van de psycho-neuro-immunologie: dit is een lichaam dat bestaat uit buitengewoon subtiele functies en processen en wordt gezien als '...een multifactorieel netwerk van oorzaken en gevolgen waarbinnen gevolgen ook oorzaken kunnen worden.' (Levin 1990:530). Dit lichaam kan niet worden gerepresenteerd als een substantie maar wel als een geheel van interactieve processen. Ziekten worden in dit model niet langer alleen maar gezien als natuurgeweld, maar eveneens als voortkomend uit sociale, culturele en historische omstandigheden.
7. Het lichaam van de ervaren betekenis: men komt er steeds meer achter dat processen van ziekte en genezing verbonden zijn met de ervaren betekenis hiervan. Het gaat erom dat de door de patiënt ervaren lichamelijke betekenis wordt gecorreleerd aan wat men in het 'medische' lichaam (het lichaam van onderzoek en klinisch handelen) vindt. (Volgens Levin en Solomon is deze correlatie te plaatsen in de psycho-neuro-endocrinologie.) Dit werkt alleen maar als niet alleen de medische stand het lichaam goed beschrijft, maar als ook zorgontvangers een fijnzinnigheid ontwikkelen voor het ervaren van lichamelijke veranderingen en de taal hebben om deze ervaringen ook weer te geven.

Wat heeft deze uiteenzetting over het lichaam met mondigheid te maken? Laten we even terugkeren naar Rosamund op haar tafel. Ze is monddood gemaakt door de situatie: zijzelf is niet aanwezig, maar wel haar lichaam. Het is als het ware een lijk. Er wordt over haar gesproken, niet met haar. Dit is alleen maar mogelijk als men uitgaat van het fysiologisch, anatomisch, biochemisch lichaam. Als de blik binnen de geneeskunde wordt bepaald door het lichaam van de psycho-neuro-immunologie en van het beleefde lichaam, dan is het onmogelijk om over iemand heen te praten. Dan kan het niet anders dan dat de patiënt zélf meespreekt. De mondigheid van de zorgontvanger respecteren blijkt ineens niet meer iets dat lastig is en waar je steeds aan moet denken, en iets waar je steeds weer die ethici over hoort zeuren, maar het is een wezenlijk onderdeel van goed medisch onderzoek. Een arts zei me eens: mijn vak is voor het grootste deel communicatie. Ik wil dit uitbreiden door te stellen dat alle zorgverleners deskundige communicatoren moeten zijn.

We gaan terug naar de roman. 'Zoals zuster Hammond had voorspeld, raakte ik gewend aan het hele gebeuren (..) maar het bleef een hele opgave. (..) Mijn enige doel was om er zo snel mogelijk weer buiten te zijn.' (p.60). Dit lijkt zo vaak te worden vergeten in mooie praatjes over ziekenhuizen, verpleeghuizen, etc... Het is en blijft echter een plaats waar mensen eigenlijk niet willen zijn en waarvan ze de deur toch maar het liefst zo snel mogelijk achter zich dicht willen trekken.

'...ik was te bang'

Baby, Octavia, wordt geboren en alles lijkt in orde. Tot na enige tijd ontdekt wordt dat er misschien iets mis is. De dokter komt en constateert een gewone verkoudheid, maar meent desalniettemin dat verder onderzoek nodig is: niet in verband met de verkoudheid maar iets anders. 'Ik hoorde iets terwijl ik naar de verkoudheid luisterde, dat is alles. Het stelt waarschijnlijk niets voor, echt niets.' (p.119). Hierop vervolgt Rosamund haar verhaal met: 'Ik veronderstel dat de meeste mensen hem zouden hebben gevraagd wat hij bedoelde, maar ik was te bang. Ik denk dat het laatste dat ik wilde horen de waarheid was, en ook nu nog kan ik er niet aan terug denken. Ik wilde dat hij verder ging mij te vertellen dat het niks was, echt niks. Dat was alles wat ik wilde horen, alsof het mijn eigen doodsbed betrof. Ik wilde zelfs niet dat hij me zou vertellen voor wanneer de afspraak [met de specialist E.M.] was, want ik was bang dat het dringend zou zijn, voor diezelfde avond, voor de volgende dag, en toen hij het me begon te vertellen probeerde ik niet te luisteren, maar ik hoorde zijn stem naar me toe komen, zeggend dat het waarschijnlijk voor de volgende week zou zijn, voor de volgende donderdagmiddag, maar dat hij het me zou laten weten als dat werd bevestigd.' (p.119). Rosamund vertelt dit alles alsof zij uitzonderlijk is; maar is zij dat wel? Willen wij wel altijd álles horen? Is het niet een instinctieve reactie om het slechte nieuws niet te willen horen?

Informatie overbrengen is een punt dat aandacht blijft vragen. De relatie tussen degene die de informatie overbrengt en degene die de informatie ontvangt, is asymmetrisch: hoe betrokken een zorgverlener ook is, de gebrachte informatie betreft niet haar- of hemzelf. De zorgvrager heeft op het moment dat de informatie wordt gegeven een heel scala aan emoties en gedachten die tegelijk om voorrang strijden. De informatie nestelt zich tussen deze gedachten en gevoelens en wordt erdoor geabsorbeerd. Tevens ketst de informatie ook af op het tegenstrijdige: 'dit wil ik niet weten' en 'dit moet ik weten'. Theorieën en praktijken rondom *informed consent* die hier geen rekening mee houden, zijn waardeloos.

Een vertrouwenwekkende glimlach

Octavia moet worden geopereerd. Er is iets met de longslagader en ze moet zo snel mogelijk onder het mes. De arts in het ziekenhuis is aan het woord. 'Geloof me,' zei hij, 'ik zal niet beweren dat dit niet een grote klus is, maar ze ziet er, gezien haar conditie, abnormaal goed uit, en de kansen op herstel zijn, eens we door de beginfase heen zijn, nogal veelbelovend. En geloof me, Miss Stacey, hoewel ik het zelf zeg, maar ze is hier in goede handen, ze kon nergens beter terecht. En ik geloofde hem ook. Hoewel ik zijn competentie nooit betwijfelde, voelde ik me een stuk gelukkiger toen hij dit zo met een glimlach bevestigde. Het vlees is zwak, en wij vragen teveel, maar het is een troost als we het krijgen, en dan nog zonder te betalen.' (pp.123-124).

We zien hier opnieuw wat voor kleine dingen een rol spelen in de communicatie tussen zorgverlener en zorgvrager: de uiterst rationele Rosamund heeft niet genoeg aan de diploma's, de deskundigheid van de arts, het is zijn geloof en vertrouwen in de goede afloop waar ze op wacht. Dit is iets waarvan ze weet dat het nergens op slaat, maar het troost haar en het biedt haar hoop. De technische competentie is bijna een bijkomstigheid. Dat is vanzelfsprekend! Maar de mens is meer dan een auto waaraan wordt gesleuteld, de mens is een verlangend en hopend wezen. En dit wordt enkel aangesproken door bijvoorbeeld een vertrouwenwekkende glimlach.

Niets meer zeker

De nacht voor Octavia's operatie ligt Rosamund wakker en ze overweegt, zoals dat gaat, van alles en nog wat. Ze zegt dat ze zich niet kan voorstellen dat iemands godsgeloof ongewijzigd uit een dergelijke ervaring komt. Zelf is ze niet gelovig want (dit zijn de woorden van M. Drabble) ze is meer geïnteresseerd in rechtvaardigheid. Ze kan niet anders denken dan dat als Octavia zou overlijden, dat dan een straf is voor haar zonde, maar ze kan niet echt bedenken welke zonde het zou moeten zijn geweest. Misschien wel dat ze van haar dochter houdt. En ze haalt de dichter Ben Jonson aan die over zijn dode kind schreef: *my sin was too much hope of thee, loved boy*. En Rosamund becommentarieert dit als volgt: 'We gaan er te gemakkelijk van uit dat wat dichters zeggen een figuurlijke betekenis heeft, mooie beelden zijn, als een reeks van *bon mots*. Maar misschien spreken ze af en toe wel de waarheid.' (p.127). Als Rosamund 's ochtends opstaat, knielt ze en zegt: 'Oh, God, laat haar overleven, laat haar leven, laat haar in orde zijn, en God werd geschapen door mijn nood, misschien.' (p.127). Niets is meer zeker. De ongelovige Rosamund wendt zich tot god. Ze beseft wel dat haar eigen nood een god in het leven roept, maar ook daaraan twijfelt ze, getuige het kleine woordje 'misschien' dat ze toevoegt. Opnieuw wijst Margaret Drabble er ons op dat de confrontatie met de kwetsbaarheid van het bestaan - zoals blijkt uit de vertwijfeling van Rosamund - om meer gaat dan alleen maar een strikt medisch gebeuren. Goede zorg besteedt ook aandacht aan de vraag hoe het leven zin te geven als alle perspectieven ineens anders lijken te zijn. Hiermee hoort u mij een pleidooi houden voor de geestelijk verzorger als zorgverlener, samen en met de andere zorgverleners.

Schreeuwen tot je wordt gehoord

Vervolgens wordt Octavia geopereerd en alles verloopt voorspoedig, tot Rosamund haar baby wil bezoeken. De scene die dan volgt is bijna hilarisch. Het is een scene die wij niet (meer) kennen, maar die toch herkenning oproept. Rosamund gaat naar het ziekenhuis met de intentie haar kind te bezoeken. Ze stuit echter op een 'vrouw in 't wit met een kalme zekerheid, neerkijkend naar haar aantekeningen.' Deze 'vrouw in 't wit' verzekert haar dat alles in orde is maar dat het niet mogelijk is Octavia te zien. Een lange uitleg volgt: 'Geloof me, mevrouw Stacey, u moet begrijpen dat het echt niet handig is om zo'n jong kind te bezoeken, ze zal zich veel gemakkelijker aanpassen als ze u niet ziet. U zult verbaast zijn hoe snel ze zich aanpassen. Moeders geloven ons nooit, maar wij weten uit ervaring dat wij gelijk hebben dat we deze regeling hebben.' (p.129).

Het is nog niet zo lang geleden dat dit soort scènes zich konden afspelen. Wat echter interessant is, is het mechanisme dat de verpleegkundige hier gebruikt. Twee technieken worden namelijk door haar toegepast: generalisatie en beroep op deskundigheid en ervaring. Het laatste is duidelijk: de verpleegkundige weet wel hoe om te gaan met baby's in een ziekenhuis. Het is tenslotte haar vak. Daarbij doet zij dit, samen met haar collega's en het hele ziekenhuis, al jaren. En ervaring heeft geleerd dat... De verpleegkundige stelt zich hier op als autoriteit, als iemand die het kan weten en die geen tegenspraak duldt. Met deze techniek kun je mensen monddood maken. Vervolgens doet ze ook aan generalisatie: ze heeft het niet over Octavia, maar over baby's in het algemeen. Het individu verdwijnt: 'De zorgontvanger wordt teruggebracht tot een combinatie van noden en de zorgverlening herleid tot een combinatie van functies die zo professioneel mogelijk aan die noden moet voldoen. Zorgverlener en zorgontvanger worden op deze manier gereduceerd tot elementen van een systeem die (dankzij wetenschappelijke en technische inbreng) zo harmonieus en efficiënt mogelijk op elkaar zijn afgestemd.' (De Dijn, 1997:40-41). Het gaat alleen nog over categorieën die je zus of zo dient te benaderen, individuele verschillen doen er niet zo toe.[7]

Rosamund laat zich in eerste instantie intimideren. Ze verdwijnt naar de bibliotheek van het British Museum, waar ze mechanisch een paar totaal onbelangrijke voetnoten natrekt. Ze probeert zichzelf aan te praten dat Octavia veertien dagen niet zien, niet het einde van de wereld zal betekenen, dat ze dankbaar zou moeten zijn omdat de operatie is geslaagd en dat ze bovendien geen vervelend wijf moet zijn. 'Maar hoe meer ik dit mezelf vertelde, hoe minder ik mezelf overtuigde.' (p.131). Vastberaden neemt ze haar boeken op en gaat terug naar het ziekenhuis. De dame in 't wit is er niet, ze heeft haar lunchpauze en zal zeker niet voor tweeën terug zijn. 'Geen probleem,' zegt Rosamund, 'ik kwam ook niet om haar te zien maar mijn baby. Zou u mij naar mijn baby kunnen brengen? Ze is in zaal 21G. Octavia Stacey, dat is haar naam.' (p.131). De verpleegkundigen kijken elkaar nerveus aan, herhalen nog even dat bezoek niet is toegestaan en behandelen Rosamund alsof ze van Lotje getikt is. Rosamund probeert een andere strategie: 'Het kan mij allemaal niets schelen. Als u mij nu vertelt waar het is, dan ga ik er wel alleen naar toe, dan hoeft u niet eens te zeggen dat u mij hebt gezien.' Ook dat werkt niet, de verpleegkundige slaagt er zelfs in dat Rosamund zich een gemeen kreng gaat voelen omdat ze zo vasthoudend is. Maar ze geeft niet op. Het gaat nog even heen en weer en uiteindelijk komt de hoofdverpleegkundige er aan. Rosamund wordt steeds strijdlustiger. De hoofdverpleegkundige is ook een betere tegenstandster, die twee verpleegkundigen konden toch ook niet anders dan ze deden. Vervolgens wordt Rosamund beschuldigd van hysterische praat. Ze wordt bij de arm genomen en richting uitgang gemanoeuvreerd. En dan gebeurt het: Rosamund begint te schreeuwen. Ze stopt niet meer, ze doet haar ogen dicht en blijft schreeuwen. Men doet van alles: ze wordt op een stoel geduwd, krijgt een klap in haar gezicht en een natte doek maar ze blijft schreeuwen. 'De hele tijd bleef ik denken dat ik moest doorgaan tot ze me haar zouden laten zien. In mijn hoofd was het rood en zwart en heel heet, dat herinner ik me, en ik herinner me ook de helderheid van mijn geest en de heftigheid van mijn emotie, en hoe ik standhield (..) niet brekend.' (p.134). Het werkt: ze hoort iemand zeggen dat ze haar dan in godsnaam maar die baby moesten laten zien. 'Zei u dat ik de baby kon zien?'(p.134). Heel abrupt houdt ze op met schreeuwen: ze is gehoord. Nu komt alles goed.

We kunnen ons laten afleiden door het hilarische van deze scene, maar ik denk dat Margaret Drabble hier op een belangrijk fenomeen wijst, namelijk op dat wat Herman de Dijn het 'sentimentalisme' noemt (1997:41). Hij bedoelt hiermee dat alle waarde wordt gereduceerd tot sentiment, gevoel. Het criterium bij uitstek lijkt te zijn of men al dan niet aangename ervaringen heeft. Dit komt in zijn meest markante vorm tot uitdrukking in de uitspraak dat het erom gaat dat men zich goed voelt. Het enige waarop men dan nog reageert, zijn de uitingen van gevoelens. In de zorgverlening heeft men inmiddels door dat mensen als mens willen worden behandeld en niet als een object, niet als alleen maar een lichaam waar wat aan mankeert. Dus besteedt men aandacht aan hoe patiënten zich voelen, hoe ze begeleid kunnen worden in het omgaan met hun ervaringen en gevoelens van tot een ding te zijn gereduceerd. De Dijn wijst er echter op dat wanneer men louter gericht is op het ontzien van de gevoelens van anderen, men hen juist beschouwt als onmondig: als mensen die gereduceerd kunnen worden tot hun gevoelens en erdoor worden overweldigd. Wie echter als persoon gerespecteerd wil worden, wil worden gezien in de inzichten, verlangens en gevoelens die hij heeft: daarin wil hij ernstig worden genomen. Niet louter omdat het zijn inzichten, verlangens of gevoelens zijn, maar omdat deze inzichten, verlangens of gevoelens de moeite waard zijn, terecht zijn. De ontdekking dat anderen je inzichten of verlangens niet ernstig nemen en respecteren maar er slechts op ingaan om je niet te kwetsen, is een akelige ontdekking. (De Dijn, 1997:41).

Margaret Drabble schetst die ontdekking zeer duidelijk: Rosamund wil haar baby zien, heeft daar goede redenen voor, maar wordt niet gehoord. Het is pas op het moment dat ze erin slaagt haar emoties naar buiten te brengen door te gillen, dat men echt naar haar gaat kijken en iets aan de situatie gaat veranderen. Maar dat gebeurt niet omdat men vindt dat zij gelijk heeft of dat men vindt dat ze toch een belangrijk punt naar voren brengt, namelijk dat kinderen hun moeder willen zien. De enige reden waarom men nu naar haar 'luistert', is omdat ze uiting geeft aan haar gevoelens en dat op een opzienbarende manier. Men wil af van het gezeur. Wordt hier nu respect getoond voor wat Rosamund wil? Feitelijk niet. Ze bereikt wat ze wil, maar enkel door een rol aan te nemen, namelijk de rol van de hysterische vrouw.

Het klinkt misschien vreemd als tegelijkertijd door velen wordt geponeerd dat emoties in de zorg te weinig plaats krijgen. Zeker aan de kant van de professionals zelf: bepaalde niet stuurbare emoties van artsen en verpleegkundigen belemmeren een rationeel hulpverleningsproces. Affect-neutraliteit en efficiency zijn dan ook de waarden en attitudes die impliciet worden aangeleerd, onder andere aan artsen in opleiding (van der Werf, 1998). Het is dan ook niet vreemd dat men professionals gaat aanstellen die zich op dit gebied begeven en waarnaar men dus kan doorverwijzen. Tegelijk is het ook vaak zo dat zorgontvangers juist aandacht krijgen als ze hun gedachten en overwegingen in gevoelens vertalen. Ze vertellen over hun gevoelens en de professional geeft die gevoelens de ruimte, maar plaatst ze meteen in het proces dat de betrokkene doormaakt. Misschien werkt het relativerend te weten dat wat jij nu meemaakt ervoor zorgt dat je je op dit specifieke moment zus of zo voelt, maar daar gaat het je helemaal niet om. Jij wil dat serieus wordt ingegaan op waar jij het over hebt. Je wil weten of het terecht is wat je ervaart, of je hoop juist is. Je zoekt niet naar een goed gevoel maar naar een echt gesprek. Dit vergt, zo zegt De Dijn, 'vertraging temidden van de versnelling' (p.41). Een echt gesprek aangaan betekent tijd nemen. Dat lijkt compleet in te gaan tegen het op efficiëntie en pragmatisme ingestelde bedrijf van de zorgverlening. De mondigheid van de zorgontvanger au serieux nemen betekent dat het niet mogelijk is om zorg in minuten en seconden af te meten. Het gaat dus om meer dan alleen maar ervoor zorgen dat het bed binnen een bepaalde tijd is verschoond en het eten klokslag twaalf op tafel staat.

Het verhaal van Rosamund Stacey is een herkenbaar verhaal. Het wijst ons erop dat zorgvragers niet te vatten zijn in categorieën die zus of zo bejegend dienen te worden. Rosamund Stacey is een individu, net zoals iedere andere zorgvrager. Op alle niveaus van de gezondheidszorg is het belangrijk om dit onszelf steeds weer te realiseren en regelmatig stil te staan bij het eigen handelen. Wat wordt vanzelfsprekend gevonden maar is dat voor een zorgvrager niet? Wat zit zo ingebakken in de structuren dat daarmee de zorgvrager onrecht wordt aangedaan?

Mondige kwetsbaarheid

Ter afsluiting een voorbeeld uit mijn eigen leven. Enkele jaren geleden moest ik een mammografie laten maken, een allesbehalve prettige gebeurtenis. Twee verpleegkundigen begeleidden me professioneel en vriendelijk door het hele proces. Vervolgens kwam de arts met een geïrriteerd gezicht binnen: wat deed ik daar wel, er was helemaal niets te zien. Ik was zo verbouwereerd dat ik geen woord kon uitbrengen. De verpleegkundigen reageerden echter met een kattig en verontwaardigd 'Nou zeg'. Ik vergeet dit niet: op dat moment hebben zij mij stem gegeven. Ik stond daar niet voor mijn plezier, was doorverwezen door mijn huisarts en was toch wel angstig over wat er zou worden gevonden. De binnenstormende arts gunde mij niet eens de opluchting over 'het is niets'. Ik had kennelijk

alleen maar zijn tijd verspild. De verpleegkundigen zorgden er met twee simpele, kleine woordjes voor dat mij (meer) recht werd gedaan.

De mondigheid van de ander respecteren betekent niet dat je als professional in de zorg steeds je mond moet houden. Het betekent wel echt aandacht geven aan degene die je tegenover je hebt. Het houdt in dat je je rekenschap geeft van de asymmetrische relatie die er bestaat tussen zorgverlener en zorgontvanger. Het veronderstelt dus het doorprikken van de mythe dat zorgverlener en zorgontvanger op voet van gelijkheid met elkaar omgaan. Het betekent ook inzicht krijgen in de zorgsystemen die kwetsbaarheid willen uitbannen. En het is tenslotte onszelf realiseren dat we allen kwetsbaar zijn.

Els Maeckelberghe is werkzaam aan de Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit Groningen

Literatuur

Jenner, J.A., Maeckelberghe, E.L.M., Rebel, J.J. & Vermeij, J. (1998), *Wel bezorgd. Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kok, Kampen.

De Dijn, H. (1997), 'Kwaliteit en respect in de zorg', in: *Tijdschrift voor geneeskunde en ethiek*, 1997/nr.2, pp. 40-44.

Drabble, M. (1965), *The Millstone*, Penguin Books, Harmondsworth.

Heijst, A. van, (1997), 'Compassie vanuit zorgethisch en charitatief perspectief', in: *Tijdschrift voor geneeskunde en ethiek*, 1997/nr.2, pp. 34-39.

Levin, D.M. & Solomon, G.F. (1990), 'The discursive formation of the body in the history of medicine', in: *The journal of medicine and philosophy*, 1990/nr. 15, pp. 515-537.

Post, D. (1998), 'De gezondheidszorg als context van de geestelijke verzorging', in: Jenner, J.A., Maeckelberghe, E.L.M., Rebel, J.J. & Vermeij, J. (1998), *Wel bezorgd. Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kok, Kampen, pp. 15-27.

Werf, T. van der, 'Medisch gezien, in een academisch ziekenhuis', in: Jenner, J.A., Maeckelberghe, E.L.M., Rebel, J.J. & Vermeij, J. (1998), *Wel bezorgd. Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kok, Kampen, pp. 151-160.

Noten

1. Ik wil zwangerschap absoluut niet als een ziekte zien. Ik gebruik alleen maar deze roman omdat die, volgens mij, licht werpt op de zorgprocessen en -structuren die de mondigheid en kwetsbaarheid van cliënten klem kunnen zetten.
2. Later, als Rosamund naar het ziekenhuis gaat voor de bevalling, wordt ze weer geconfronteerd met gekke regels: ze mag niet lopen als ze het ziekenhuis binnenkomt, maar weer wel in de kamer waar ze haar papieren moet tekenen. De ondoorgrondelijkheid van de regels ridiculiseert ze nu. Het is ook een strategie om haar mondigheid te bewaren: ze kan niets doen aan de zogenaamde wijsheid van de regels, maar ze kan wel haar humor inzetten als teken ter onderscheiding, 'Ik, Rosamund Stacey onderga dit, maar ik hoor er niet bij'.
3. Dit is niet helemaal waar, sommige ziekten zijn verbonden met de leefomstandigheden van mensen. Wie in een bouwvallig huis moet wonen en weinig geld heeft om aan gezond voedsel te besteden, daarenboven geen betaald werk heeft en sociaal geïsoleerd raakt, wordt sneller ziek dan iemand die in andere omstandigheden leeft.
4. Deze term is afkomstig uit de beweging van mensen met een handicap.
5. In het engels: *I was alive twice over.*
6. Laten we niet te snel denken dat dit soort taferelen nu toch echt niet meer voorvallen. Het uit zich in kleine zaken. Bijvoorbeeld onderzoek: wanneer mogen de kleren weer aan. Verlies van je normale gedrag: witte jas voor je bed, dus alles wordt getoond.
7. *Evidence-based medicine*: alleen die geneeskundige behandelingen toepassen die bewezen effectief zijn. Dit leidt tot een strikt rationele geneeskunde, terwijl je te maken hebt met individuen die niet strikt rationeel zijn.

RECENSIES

Annemarie Mol, *Wat is kiezen? Een empirisch-filosofische verkenning*. Inaugurele rede Universiteit Twente, 1997.

Wat is kiezen? Dat lijkt een typisch filosofische vraag te zijn, een vraag in de klassieke *wat is*-vorm zelfs. Het is ook de titel van de oratie die Annemarie Mol onlangs hield aan de Universiteit Twente bij haar aanvaarding van het bijzonder Socrates-hoogleraarschap aldaar. Toch is het bepaald niet op klassiek-essentialistische wijze dat zij de titelvraag bespreekt. Het gaat, met andere woorden, bij *wat is kiezen?* niet om een boventijdelijk of niet-lokaal probleem, voor de oplossing waarvan grondig denken en een geleerd debat zouden kunnen volstaan. Integendeel, zij wil de problematiek van het kiezen langs *empirisch*-filosofische weg benaderen. Daarmee wordt een manier van filosofie bedrijven bedoeld die in haar uitspraken steeds het waar en het wanneer verdisconteert. Zo onderzoekt Mol 'waar en wanneer het *woord* kiezen gebruikt wordt, en waar en wanneer de *situatie* van het kiezen tot stand wordt gebracht.' De empirische filosofie 'doet dat bovendien, en dat is wellicht haar grootste tegendraadsheid, zonder van tevoren te operationaliseren wat kiezen is. Dat is juist haar vraag, wat kiezen is.' (p.5)

Kiezen fungeert vaak als interpretatief kader waarbinnen menselijk gedrag wordt geïnterpreteerd. Zo kan bijvoorbeeld een ongewenste situatie achteraf worden gereconstrueerd in termen van verkeerde keuzes die mensen op bepaalde momenten hebben gemaakt. Maar Mol wil niet blijven steken in verhalen over kiezen, ze wil naar het kiezen zelf. Daartoe kondigt ze onderzoek aan, met behulp van methoden ontleend aan etnografie en semiotiek, naar *situaties* waarin gekozen wordt. De 'markt' is bijvoorbeeld zo'n situatie. Maar noch het kiezen noch de situatie van het kiezen zijn natuurlijk, in de zin dat zij van nature met het mens-zijn gegeven zouden zijn. Situaties waarin gekozen kan (of moet) worden, worden georganiseerd. Bijvoorbeeld in de gezondheidszorg, waar patiënten in de spreekkamer bepaalde keuzes voorgelegd krijgen: van wel of niet opereren tot aan welk dieet te volgen. Het zijn deze keuzemomenten, deze cruciale grote en kleine ogenblikken in iemands leven, die Mol's speciale interesse hebben.

In dergelijke situaties van kiezen en bij dergelijke keuzemomenten speelt de technische infrastructuur een grote rol. Kiezen is niet alleen een kwestie van argumenteren en rekenen, maar er is ook een wederzijdse beïnvloeding tussen kiezen en de beschikbaarheid van technische middelen. Mol wil vooral de in de techniek gestolde, verborgen keuzes naar voren halen. Ze geeft als voorbeeld de bepaling van de normaalwaarde van het hemoglobinegehalte in iemands bloed, schijnbaar slechts een getal dat in het laboratorium wordt vastgesteld. Deze wordt thans op epidemiologi-

sche wijze bepaald, maar een bepaling via iemands individuele dossier zou eveneens heel goed denkbaar zijn. Een dergelijke keuze heeft vergaande consequenties: wordt iemand als lid van een risicogroep benaderd of via zijn of haar individuele geschiedenis? Dergelijke keuzes blijven voor de patiënt echter veelal verborgen. 'Het naar voren halen van geïncorporeerde keuzen is een krachtige manier om de maatschappelijke en politieke dimensies van techniek te thematiseren', bepleit Mol (p.13). Zo kunnen meer mensen bij cruciale keuzen betrokken worden, meer dan alleen ingenieurs, artsen, microbiologen en architecten (p.14).
Toch heeft zij ook aarzelingen. In hoeverre is democratisering (van bijvoorbeeld de gezondheidszorg) door middel van een politiek van de keuze de meest wenselijke weg? Met het organiseren van keuzen, zegt Mol, maken we ons tot afzonderlijke subjecten die, van elkaar losgezongen, bereid zijn zich in een of ander calculatie-systeem te voegen, bijvoorbeeld in een rekenmodel dat de kwaliteit van leven in de vorm van getallen uitdrukt. En met het organiseren van keuzen wordt de werkelijkheid tot slechts enkele mogelijkheden gereduceerd. Terwijl we er wellicht beter aan doen, zegt Mol, om met alle kracht die in ons is, te proberen nieuwe mogelijkheden te scheppen (p.15). Dat is geen pleidooi tégen kiezen maar de waarschuwing om er niet in gevangen te raken. Kiezen mag dan vrijheid lijken en zo tegenover dwang staan, toch gaat elke keuze onvermijdelijk óók samen met dwang en beperking.

Het paradoxale samengaan van keuze en dwang brengt Mol aan het eind van haar oratie tot het voorstel om de ene starre logica van het kiezen, waarin keuze tegenover dwang staat, open te breken. Zodat er ruimte ontstaat voor andere logica's, zoals die van het zorgen, waarin zorg tegenover verwaarlozing staat, of die van de plicht, waarin plicht staat tegenover vrijblijvendheid, of die van de angst tegenover veiligheid. Mol geeft een interessant voorbeeld - tevens een voorbeeld van haar empirisch-filosofische benadering - van het dilemma dat zij eens meemaakte, of een psychiatrisch patiënt zelf zou mogen kiezen de hele dag op bed te blijven liggen of dat hij gedwongen zou moeten worden om op te staan. Vanuit een logica van het kiezen is dit een dilemma, vanuit een logica van het zorgen verschijnen beide opties als vormen van verwaarlozing. Andere logica's naast die ene, andere ordeningen, andere perspectieven: misschien kunnen andere tradities en niet-westerse culturen ons op dit punt nog veel leren.

De oratie van Annemarie Mol is meer aankondigend dan substantieel-uitwerkend. Dat is niet ongebruikelijk voor een inaugurele rede. Daarin worden dingen in de steigers gezet, of om in Mol's eigen metaforiek te blijven, daarin wordt de tekentafel van de cartograaf gereed gemaakt. Iedereen die geïnteresseerd is in het gebied van de zorg en in het denken over zorg mag benieuwd zijn naar de kaarten die daarvan door haar hand zullen verschijnen.

Joachim Duyndam

Anja Krabben, *De dood is springlevend. Beleving en praktijk van de dood in Nederland.* Uitgeverij BZZTôH, 's-Gravenhage, 1997, ISBN 90 5501 372 2, 176 blz. *f* 24,50.

Anja Krabben vermeldt in haar boek *De dood is springlevend* het verhaal dat in 1995 in een Amerikaans tijdschrift stond van een man die een in memoriam-bericht op het Internet plaatste na het overlijden van zijn geliefde. Daarop

kreeg deze man reacties van veel mensen vanuit heel de wereld. Zij vertelden hem over hun eigen verlies en wat ze hadden gedaan om te overleven.
Krabbens boek, met als ondertitel *Beleving en praktijk van de dood in Nederland* bevat echter veel meer dan alleen moderne technologische zaken, al worden onderwerpen als invriezen en de virtuele begraafplaats op Internet wel besproken.
Die bredere diversiteit aan onderwerpen wordt benaderd vanuit verschillende invalshoeken en het totaalplaatje dat het boek vormt, levert de moderne uitvaartconsument een schat aan informatie en inspiratie, om op een heel gewone manier stil te staan bij dood en overlijden. Het boek gaat over het taboe dat de dood lang geweest is (sinds de Tweede Wereldoorlog), over nieuwe veranderende wetgeving, hernieuwde behoefte en aandacht voor een persoonlijke vormgeving van uitvaarten en de rol van uitvaartondernemers, kunstenaars en anderen daarbij. Ook gaat het over wat Krabben aanduidt als de 'industrie van de dood'.

Père Lachaise

Haar eigen belangstelling voor alles wat met de dood te maken heeft, werd voor Anja Krabben manifest tijdens haar eerste bezoek aan de Parijse begraafplaats *Père Lachaise*. Het was voor haar 'meteen raak.' Deze begraafplaats beleefde ze als een echte necropool, een dodenstad en als 'een omgeving waar - ondanks de constante aanwezigheid van veel toeristen - rust heerst en de bijzondere stilte van de dood.' *Père Lachaise* is voor haar een plaats vol unieke monumenten voor unieke 'levens' die met zorg en liefde herdacht worden. Daar 'vond' ze de doden. In Nederland had ze vroeger - zo vertelt ze - ook wel eens begraafplaatsen bezocht, samen met haar ouders. Maar de sfeer daar vond ze kaal en sober.

Een nieuwe generatie

In de samenleving manifesteert zich in de jaren negentig een sterke belangstelling voor alles wat met dood en uitvaarten samenhangt. Het onderwerp ligt inmiddels ook goed bij de media. Krabben noemt een aantal impulsen voor die belangstelling: de aanwezigheid van allochtonen - die al in 1991 heeft geleid tot een nieuwe Wet op de Lijkbezorging, met onder andere de mogelijkheid om zonder kist begraven of gecremeerd te worden; en ook de televisiebeelden van de rouw na de Bijlmerramp in 1992. Tevens speelt het *fin de siècle*-gevoel een rol alsmede de ziekte AIDS. Tenslotte manifesteren zich thans meer en meer de uitvaartwensen van de generatie van na de Tweede Wereldoorlog. Een andere generatie, een andere uitvaart. De tot nu toe dominante mentaliteit, van de generatie die de oorlog meemaakte, illustreert Krabben treffend met een kort citaat van Frank Starik. Deze kunstenaar van tegen de veertig jaar, zegt over die leeftijdsgroep: 'die wil gewoon hun lijk netjes opgeruimd en verder geen gedoe. Die hebben zo'n verantwoordelijkheid van 'geen brood weggooien', dus die stellen zich bij voorkeur beschikbaar voor de wetenschap, om nog nuttig te zijn en nog iets goeds te kunnen betekenen. Of ze laten de hele boel gewoon verbranden, netjes, efficiënt en schoon.'
Naadloos sluit bij dit beeld aan, wat Krabben hoorde uit de mond van uitvaartondernemers. Namelijk dat de uitvaart in Nederland haar eenvoudige gestandaardiseerde vorm pas na de oorlog heeft gekregen. En toeval is het dan ook niet, aldus Krabben, dat het cremeren hier in de jaren zestig een grote vlucht nam.

Praktijk

De praktijk leert trouwens, aldus een onderzoek uit 1995 - onder personen van 55 jaar en ouder - dat zij zich vaak niet als kiezende consumenten opstellen. Ze nemen een uitvaartondernemer vaak op advies van anderen. Negenendertig procent van de ondervraagden, die vier tot acht maanden terug opdracht hadden gegeven tot een uitvaart, kreeg de ondernemer toegewezen door de verzekering, prikte er één uit de Gouden Gids of had het advies gevolgd van vrienden, huisarts en zieken- of bejaardenhuis.
Volgens vijf procent van alle ondervraagden kun

je alles regelen zoàls je het wilt, maar - zo luidt hun advies - zorg dat je van tevoren wéét wat je wilt! Is dat niet het geval, dan krijg je een soort standaardprodukt. Volgens Krabben wil tegenwoordig zo'n vijftien procent van de mensen vanaf 25 jaar een niet-standaarduitvaart. Ze ontleent deze gegevens aan een onderzoek uit 1996 door het Haagse onderzoeksbureau NSS.

De dood is springlevend is door achtergrondinformatie, literatuuropgaven, adressen van organisaties en vormgevers en zelfs internetdata in hoge mate informatief. Slechts één minpuntje is de afwezigheid van een beschrijving en centrale adresgegevens van de humanistische uitvaartbegeleiding. In een boek over de praktijk van de dood in Nederland, wekt dit enige bevreemding, temeer daar de oprichter van het Netwerk Uitvaartvernieuwers (NU), Joop Bots, hierin wel als humanistische uitvaartbegeleider wordt aangeduid. Desondanks is dit boek een plezier om te lezen en zeer geschikt om aan te reiken als literatuur of om in groepsverband te gebruiken. Het heeft een vrijmoedige sfeer en het is inspirerend, helder en compact geschreven.

Freek Boon (godsdienstsocioloog en humanistisch raadsman)

Herman Noordergraaf (red), *Participatie in de samenleving. Over verschuivende verhoudingen tussen overheid, middenveld en individu*, Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving (MCKS), Driebergen, 1997, *f* 12,50. (Te bestellen bij MCKS, tel. 0343-516548)

Dit MCKS cahier is gebaseerd op inleidingen die gehouden zijn op de conferentie 'Participatie in de samenleving', georganiseerd door het MCKS, het Hervormd Werkverband voor Maatschappelijke Activering, de Gereformeerde Raad voor Samenlevingsaangelegenheden en DISK in mei 1996. Het cahier bevat zeven bijdragen en een toegift over de organisatie Fair Trade, die zich richt tegen kinderarbeid. Uitgangspunt is de volwaardige deelname van eenieder in de samenleving; iedereen heeft recht op een menswaardig bestaan en sociale participatie draagt daartoe bij. Een van de vragen is wat levensbeschouwelijke organisaties kunnen bijdragen aan de realisering van zo'n uitgangspunt; een thema dat me voor *Praktische Humanistiek* van belang lijkt.
Herman Noordergraaf gaat in z'n inleiding in op de discussie over de crisis van de verzorgingsstaat. Deze crisis betreft met name financieel-economische aangelegenheden maar is vaak verbonden met principiële kritiek op de verzorgingsstaat. Staatszorg versterkt de afhankelijkheid van mensen en verzwakt de wil tot eigen initiatief, aldus de kritiek. Dit roept de vraag op naar de verhouding tussen overheid, markt, maatschappelijk middenveld en individu.
Het gaat hier uiteindelijk om de notie van een *civil society*; een samenleving waarbinnen maatschappelijke verbanden buiten de staat om actief zijn. Binnen het CDA werd aanvankelijk gesproken over 'de zorgzame samenleving' en later over 'de verantwoordelijke samenleving'. Dat laatste is trouwens een uitdrukking die na de oorlog binnen de Wereldraad van Kerken al opgeld deed, zij het dat daarbij een zwaar accent gelegd werd op de verantwoordelijkheid van de staat zwakken te beschermen. Nu wordt eerder gedacht aan vrijwilligerswerk, door sommigen aangeduid als sociaal kapitaal.

Het gaat hierbij mede om actuele discussies over burgerschap en daarin vervatte noties van in- en uitsluiting. Uiteindelijk draait het om de vraag wat mensen onderling van elkaar te verwachten hebben. De kerken hebben daar wat meer uit-

gesproken ideeën over dan de humanistische beweging. Kerken vormen ook nog steeds de grootste vrijwilligersorganisaties. Hieraan kan Humanitas helaas niet tippen. Tegelijkertijd ligt hier een uitdaging om vanuit de humanistische beweging ernst te maken met het ter hand nemen van maatschappelijk activeringswerk, ervan uitgaande dat iedereen ertoe doet. De deelname van het Humanistisch Verbond aan het Platform Armoedebestrijding van het werkverband Kerken, Humanistisch Verbond en Vakbeweging is wat dit betreft een stap in de goede richting. Overigens is het opmerkelijk dat in Nederland, ondanks de voortgaande secularisatie, er nog steeds een zeer dicht institutioneel netwerk is van kerkelijke organisaties die zich actief bezighouden met allerhande maatschappelijke vraagstukken.
In de brochure is een aantal inspirerende bijdragen opgenomen die ook voor de humanistische beweging van belang kunnen zijn. De politicoloog Andries Hoogerwerf gaat in op de opkomst van het politieke marktdenken en de negatieve gevolgen daarvan. Hij benadrukt het belang van levensbeschouwelijke organisaties voor de sociale en culturele participatie van kwetsbare groepen. Maria Martens werkt dit verder uit en benadrukt het belang van maatschappelijke organisaties die binnenkerkelijke en privé belangen overstijgen. Het gaat hierbij dus niet om zendingswerk, maar om een maatschappelijke taak voor levensbeschouwelijke organisaties. Dat herinnerde me eraan dat binnen de humanistische beweging de diaconie (armenzorg) toch niet echt tot ontwikkeling is gekomen, afgezien van het werk van Humanitas. De bijdrage van Martens sluit af met praktische suggesties voor het functioneren van organisaties die ook voor de humanistische beweging van belang zijn.
Joop Roebroek en Ria Roelofs richten zich op het lokale niveau met de vraag wat daar aan armoedebestrijding en participatiebevordering kan worden gedaan. Hierin bepleiten ze een ontkoppeling van participatie en het hebben van een betaalde baan. Onbetaalde arbeid biedt veel mogelijkheden tot sociale participatie en activering en verdient dan ook een hogere waardering dan dat daar nu aan wordt toegekend. Hierbij gaan ze ervan uit dat voor de toekomst van de sociale politiek en verzorgingsstaat aandacht voor onderlinge solidariteit en lokale sociale politiek van groot belang is, alsmede een herleven van vrijwillige en buurtgerichte initiatieven.
David Renkema en Hielke Wolters gaan in op de relatie tussen levensbeschouwing en sociaal-economische belangenbehartiging, toegespitst op de agrarische sector. De vraagstelling is echter algemener en betreft de actuele betekenis van levensbeschouwing bij de vormgeving van het publieke domein.
Ans Brandsma behandelt het seksespecifieke karakter van participatiemogelijkheden. Naast sociaal-economische, culturele en religieuze factoren speelt bij participatie de sociale constructie van vrouwelijkheid en mannelijkheid een belangrijke rol. Het gaat hier om interpretaties, normeringen en macht, zowel op persoonlijk niveau, als in organisaties, samenleving en cultuur.
Victor Lizama vraagt tenslotte aandacht voor participatie van minderheden in de Nederlandse samenleving. Tot nu toe is nadrukkelijk sprake van onderparticipatie en het huidige overheidsbeleid (inburgeren) waarin het accent gelegd wordt op integratie komt eerder neer op assimilatie dan op multiculturalisme. In feite blijft dan weinig ruimte voor het behoud van een eigen identiteit en cultuur.
Al met al een geslaagd cahier, waarbij het duidelijk is dat nog veel moet worden uitgewerkt. Een humanistisch geluid zou hierbij niet misstaan. Hopelijk ziet het Humanistisch Studiecentrum Nederland hierin een uitdaging.

Douwe van Houten

SIGNALEMENTEN

Ellen Grootoonk

Hans Dornseiffen, *Vele gezichten van zorg. Geestelijke verzorging in beeld*, Uitgeverij Kok, Kampen, ISBN 90 242 6157 0. *f* 34,90.

Hans Dornseiffen is katholiek geestelijk verzorger in de gezondheidszorg. Tevens is hij fanatiek amateurfotograaf. Door middel van (zwart/wit-)foto's heeft hij getracht geestelijke verzorging in beeld te brengen. *Vele gezichten van zorg* is samengesteld op basis van de gelijknamige foto-tentoonstelling van de Vereniging van Geestelijk Verzorgers in Zorginstellingen. De titel belooft een blik op een pluriforme geestelijke verzorging. Deze belofte wordt waargemaakt door Dornseiffen: alle denominaties zijn vertegenwoordigd. Pastores vormen echter de meerderheid, maar liefst dertien pastores komen in beeld. Daarnaast zijn twee humanisten, drie dominees, een pandit, drie rabijnen en een imam met de camera gevolgd. Op basis van het boekje zou je kunnen concluderen dat het ritueel een belangrijke plaats in het werk van de geestelijke verzorging inneemt. Bidden, een kaars opsteken, zegenen en kerkelijke bijeenkomsten passeren de revue. De teksten naast de foto's schreef Dornseiffen zelf. De tekst zegt daardoor meer over de schrijver dan over de foto's. Als Dornseiffen de gefotografeerden aan het woord had gelaten, hadden de foto's vermoedelijk meer inhoud gekregen.

Jan Foudraine, *Bunkerbouwers*, Ambo/Anthos, ISBN 90 236 1508 2. *f* 34,90.

Vijfentwintig jaar geleden stelde Jan Foudraine in *Wie is van hout...* de psychiatrie aan de kaak. Patiënten werden in de instituten gereduceerd tot objecten en volgestopt met pillen. De afgelopen decennia is er volgens Foudraine in de psychiatrie nog niet veel veranderd. Er wordt inmiddels gepraat met patiënten maar de biologische psychiatrie die de nadruk legt op behandeling met medicamenten, heeft nog steeds een duidelijke stem.

Foudraine trekt daarom opnieuw ten strijde en uit zijn gram in *Bunkerbouwers*. Mensen zijn volgens Foudraine bunkerbouwers, wij metselen muren op om onszelf te beschermen tegen de buitenwereld. Foudraine probeert in zijn praktijk contact te maken met afgesloten, gekwetste mensen die zich verschanst hebben in hun bunker. Existentiële vragen beschouwt Foudraine als de kern van zijn vak. Middels ontmoetingen verkent hij met de ander diens leven.

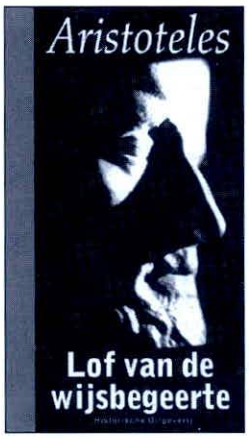
Foudraine heeft zelf zijn heil gevonden bij mystici, zelfgerealiseerden en verlichten als Baghwan Schree Rajneesh en Alexander Smit, die zijn persoonlijke leermeester werd. *Bunkerbouwers* is dan ook doorspekt met getuigenissen van Foudraines levensvisie. Afgezien van dit verschil heeft *Bunkerbouwers* dezelfde teneur als *Wie is van hout...*

Nog steeds bewandelt de psychiatrie de verkeerde weg en zijn pillen taboe. De oorzaak van psychiatrische problemen legt Foudraine in het gezin. In plaats van op te groeien binnen kleine, afgesloten gezinnen, zouden kinderen groot gebracht moeten worden in communale structuren.
Met *Bunkerbouwers* bevestigt Foudraine opnieuw zijn plaats buiten de gevestigde orde. Het is dan ook maar de vraag of zijn kritiek gehoord zal worden.

Aafke Komter (red.), *Het geschenk. Over de verschillende betekenissen van geven*, University Press, Amsterdam, ISBN 90 5356 199 4. *f* 49,50.

De decembermaand ligt alweer ver achter ons. De voorjaarszon heeft kou en somberheid verdreven. Vergeten zijn die donkere dagen van december en de cadeaus die we kregen met sint en kerst. De parfum is op, de pantoffels zijn onder in de kast beland en dat nieuwe computerspelletje boeit al lang niet meer. Het is nu tijd voor een nieuw liefde, een grote schoonmaak en wroeten in de tuin. Gezeten op een roze wolk stuur je rode rozen naar je geliefde, een schare vrienden komt het huis schilderen en een familielid rijdt je naar Intratuin.
Het hele jaar door geven en ontvangen wij materiële en immateriële geschenken. Aafke Komter schreef samen met vele anderen een aardige bundel over 'het geschenk'. Vanuit historisch, psychologisch, cultureel en economisch perspectief wordt het onderwerp belicht. Kinderschenking, Sinterklaas, offeren en gastvrijheid komen ondermeer aan de orde. Deze veelzijdigheid is zowel de sterkte als de zwakte van het boek.

Aristoteles, *De lof der wijsbegeerte. Ingeleid en vertaald door Cornelis Verhoeven*, Historische uitgeverij, ISBN 90 6554 013 X. *f* 25,-.



Aristoteles dacht dat ieder mens van nature naar kennis verlangt. De wijsbegeerte was in zijn ogen hèt middel om die kennis te verkrijgen. Om op de juiste manier maatschappelijk te functioneren en een zinvol privéleven te leiden was het beoefenen van de wijsbegeerte volgens Aristoteles onontbeerlijk. *De lof der wijsbegeerte* heeft een bescheiden omvang. Daardoor oogt het aantrekkelijk voor de geïnteresseerde leek. De inleiding van Cornelis Verhoeven is vrij technisch van aard en lijkt geschreven te zijn voor vakgenoten. De woordkeus en de stijl van de vertaling zijn daarentegen helder en toegankelijk. Wie na het lezen van *De lof der wijsbegeerte* enthousiast geworden is en zich wil verdiepen in het denken van Aristoteles, wordt op zijn/haar wenken bediend. Dit jaar verschijnen namelijk ook de Nederlandse vertalingen van *Ethica, Politica* en *De ziel* bij de Historische Uitgeverij.

Themanummer *Geestelijke verzorging in het spanningsveld tussen zorg en management*, TGE, 1997/nr. 4.

Het *Tijdschrift voor geneeskunde en ethiek* heeft een themanummer gewijd aan geestelijke verzorging. Het nummer is goed samengesteld, verschillende aspecten van geestelijke verzorging komen aan de orde. De artikelen zijn geschreven door geestelijk verzorgers en ethici.
Pastor Körver betoogt in zijn bijdrage dat het 'vrijplaatsmodel' te beperkt is. Een duidelijke inbedding van de geestelijke verzorger in de instelling (en in de maatschappelijke context) ontbreekt

volgens Körver in dit model. Hij stelt voor om te werken volgens een 'hermeneutisch-communicatief model'. Het voordeel hiervan is dat de integratie van geestelijk verzorgers verder kan komen dan een louter organisatorische integratie, waarin de geestelijk verzorger door zijn omgeving wordt 'gedoogd'. Het 'hermeneutisch-communicatieve model' biedt volgens Körver ook de mogelijkheid om zich op zowel micro-, macro- als meso-niveau te bewegen. Dit houdt in dat de geestelijk verzorger garant staat voor een eigen bijdrage in beleid, behandeling en zorg. Deze bijdrage brengt de geestelijk verzorger in communicatie met (vertegenwoordigers van) beleid, behandeling en zorg in de ziekenhuisorganisatie, waar bredere maatschappelijke ontwikkelingen en invloeden aan de orde van de dag zijn.
Informatief is het artikel van de islamitisch geestelijk verzorger Hasselhoef. De imam als geestelijk verzorger is een nieuw fenomeen. Hasselhoef licht de verschillende functies van het imam-zijn toe. Belangrijk is dat het imam-zijn een functie is waartoe je geen ambitie mag hebben. Aan de hand van een casus laat Hasselhoef zien welk spanningsveld hij als geestelijk verzorger ervaart. In de islam gelooft men dat het moment van sterven uitsluitend en alleen door god wordt bepaald. Moslims zijn verplicht medicijnen te gebruiken of een arts te raadplegen. Maar het is god die geneest; medicijnen zijn louter een middel. De moderne medische technologie wordt volgens Hasselhoef vaak overschat door patiënten. Hij is van mening dat patiënten daarentegen bewust en alert moeten afwegen in hoeverre zij alle medisch-technische behandelingen willen accepteren.
Ook de artikelen van Delhaas, van Zanten-van-Hattum en van der Kloot Meijburg zijn zeer de moeite waard. Geestelijk verzorger en ethicus Delhaas gaat in op de bijdrage die een geestelijk verzorger kan leveren aan het morele karakter van de instelling. Docente Mariet van Zanten-van-Hattum verheldert het onderscheid tussen ethische en zingevingsvragen. Theoloog en ethicus van der Kloot Meijburg gaat ten slotte in op de plaats van de geestelijke verzorging in de ethische commissie.

Rehabilitatie

De rehabilitatiediscussie is nog niet uitgewoed. In *Passage*, 1997/nr. 4 wordt door Hanneke Cuppen, Ilse van de Rakt en Eva van Vugt nog eens benadrukt dat psychiatrische rehabilitatie een moreel aspect heeft. Zij stellen dat de rehabilitatievisie gebaseerd is op een waardensysteem en de normen die daaruit voortkomen. Volgens de auteurs is er een verandering van moraliteit nodig om de patiënten in ere te herstellen. Dat vergt een bezinning op de bestaande normen- en waardenpatronen en het zetten van vraagtekens achter vanzelfsprekendheden. Rehabilitatie is aldus het (her)ontdekken van een gezamenlijke ideologie, welke begint met het problematiseren van de eigen werksituatie van de hulpverlener.

Cursussen

Autonomie van patiënten: ideaal en werkelijkheid
Organisatie: Afdeling Wijsbegeerte, Universiteit van Amsterdam. *Data:* donderdag 14 mei, 28 mei en 11 juni 1998. *Plaats:* Amsterdam. *Doelgroep:* zorgverleners en beleidsmedewerkers in de hele zorgsector. *Kosten:* ƒ 1625,- inclusief studiemateriaal en diner op alle cursusdagen. *Informatie & aanmelding:* Mw. M. Boenink, 020-5253161 (ma & di) of mw. J. Wu, 020-5254515.

Introductieweek Geestelijke Verzorging en Organisatie
Organisatie: KPV. Data: 16-20 november 1998. *Plaats:* AZN St. Radboud, Nijmegen. *Cursusleider:* Drs. W.M. Rooijakkers. *Kosten:* ƒ 950,-. *Informatie & aanmelding:* mw. M. Allema 033-4609641 (dinsdag en vrijdag van 9.00 - 16.30 uur, overige tijden: antwoordapparaat).

Een introductieweek voor geestelijk verzorgers in psychiatrische ziekenhuizen, verpleeghuizen, revalidatiecentra, zwakzinnigenzorg
Organisatie: KPV. *Data:*12-16 oktober 1998. *Plaats:* Psychiatrisch Centrum Zon & Schild, Amersfoort. *Cursusleider:* Drs. T. de Jong. *Kosten:* ƒ 950,-.
Informatie & aanmelding: mw. M. Allema 033-4609641 (dinsdag en vrijdag van 9.00 - 16.30 uur, overige tijden: antwoordapparaat).