tijdschrift voor geestelijk werk

PRAKTISCHE HUMANISTIEK

PLAIN AIR in de Universiteit voor Humanistiek

inhoud

Levenbeschouwen als dialogisch proces

Deugden van de geestelijk verzorger

Met kerst even op schoot

december 1992

6

Inhoud

3 Redactioneel

4 DOSSIER ARTIKEL
Humanisme en het procesmatig karakter van levenbeschouwen
Alphons van Dijk

20 Deugden in het humanistisch geestelijk werk?
Leidy de Boer

29 De kwaliteit van de zorg en geestelijke verzorging
Erik IJpema

34 Met kerst even op schoot
Wim Blokland

36 OPINIE
Verruimen en verdiepen
P. Erftemeijer

38 OPINIE
Kan de beroepsidentiteit van het humanistisch geestelijk werk versterkt worden via het actualiseren van de levensbeschouwing?
Pam Hobbelman

42 Nieuwsbrief

48 Recensies

54 Agenda en adressen

Colofon

Praktische Humanistiek is een uitgave van de Stichting Publicaties Praktische Humanistiek. Bestuursvoorzitter is Prof. H.P. Kunneman, hoogleraar theorie en praktijk van het geestelijk werk, in het bijzonder praktische humanistiek aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht.
Praktische Humanistiek richt zich tot allen die professioneel bij geestelijk werk betrokken zijn. Het redactionele beleid is gericht op de verdere verdieping, ontwikkeling en professionalisering van het humanistisch geestelijk werk in het bijzonder en de geestelijke verzorging in het algemeen.

REDACTIE
Drs. Rob Buitenweg (UVH/voorzitter red.), Drs. Ko Burger (raadsman/secretaris red.), Ellis Blom (raadsvrouw bij Justitie), Drs. Frank Brinkhuis (UVH/tekstred.), Ina Brouwer (UVH), Joop Flokstra (raadsman bij Defensie), Marcella Mulder (raadsvrouw in ziekenhuis).

REDACTIEADRES
Postbus 367, 3850 AJ Ermelo. Telefoon: 03417-61440.

ADMINISTRATIE
Ellis Blom, Kempenland 8, 5171 HC Kaatsheuvel. Telefoon: 04167-74884.

MEDEWERKERS AAN DIT NUMMER
Wim Blokland, Leidy de Boer, Alphons van Dijk, Anneke Duyndam, P. Erftemeijer, Pam Hobbelman en Erik IJpema.

VERSCHIJNING
4 keer per jaar. Abonnementen lopen van september tot september.

ABONNEMENTEN
Men abonneert zich door de gekozen abonnementsprijs over te maken op giro 6240747 t.n.v. *Praktische Humanistiek*, Ermelo.
Als u een nota wenst te ontvangen, schrijft u naar de administratie en wacht met betalen.
Gewoon abonnement *f* 50,– (losse nummers *f* 14,25). Steunabonnement *f* 75,–. UVH/HOI-studenten *f* 35,–. Instellingstarief *f* 72,50.
Voor België: gewoon abonnement Bfr 1000. Steunabonnement Bfr 1500, overmaken op ASLK nummer 001-1779116-18 t.n.v. *Praktische Humanistiek*, Brand Whitloklaan 50, 1200 Brussel.

TEKSTBIJDRAGEN
Ieder die zich professioneel met humanistisch raadswerk en geestelijke verzorging bezig houdt, wordt uitgenodigd beschouwende artikelen of reflexies over ervaringen aan te leveren. U kunt hiertoe contact opnemen met de redactie.

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

Foto omslag: Pieter Boersma, Amsterdam
Zetwerk: Athmer/SKP, Utrecht.
Druk: Thieme, Zutphen.

ISSN 0926-5228
NUGI 612/636

Redactioneel

In de afgelopen nummers van *Praktische Humanistiek* heeft een discussie plaatsgevonden over humanisme en geestelijk werk, en in bredere zin over de relatie tussen een georganiseerde levensbeschouwing en geestelijke verzorging. Alphons van Dijk sluit met zijn visie op levensbeschouwing deze discussie voorlopig af. Hij stelt dat er mondiaal wellicht een ontwikkeling te constateren is in culturen, levensbeschouwingen en religies naar meer aandacht voor een kritisch dialogisch proces waarin men door ontdekking van wezenlijke kenmerken van de 'ander' tot ontdekking van het 'eigene' komt. Het beschouwen van het leven is in zijn ogen een 'pad' dat niet per se tot een "dominant geheel van inzichten en opvattingen" hoeft te leiden, zoals eerder werd gesteld.

De redactie verheugt zich in het feit dat steeds meer lezers zich als auteur melden. Uit al deze bijdragen valt een serieuze zorg voor en bezorgdheid over de geestelijke verzorging als professionele activiteit af te lezen, waar de lezer zijn voordeel mee kan doen.

Het themanummer over 'het ambt en de vrijplaatsfunctie van de geestelijk verzorger', dat we aankondigden voor maart, zal worden verschoven naar juni 1993. Wie zijn ervaringen met of een visie op dit thema aan collega's wil meedelen, wordt verzocht deze op schrift te stellen en aan de redactie te sturen. Het themanummer wil de zaak van zo veel mogelijk gezichtspunten belichten.

De redactie

Voor nieuwe abonnees die alle reeds verschenen nummers van Praktische Humanistiek willen ontvangen, zijn nog enkele exemplaren van de eerste jaargang beschikbaar.

Humanisme en het procesmatig karakter van levenbeschouwen

Alphons van Dijk

Dr. Alphons van Dijk is universitair docent theorie van godsdienst en religie, bij de vakgroep algemene humanistiek en wijsbegeerte van de Universiteit voor Humanistiek.

1. Inleiding

Noemt men het humanisme een levensbeschouwing, dan kan de vraag opkomen of, en zo ja, welke relaties er zijn tot andere levensbeschouwingen c.q. religies. Door zulke relaties te onderzoeken en zo mogelijk tot vergelijkingen te komen kan men wellicht bijdragen tot de eigen levensbeschouwelijk-theoretische bezinning. Tevens ontstaat de mogelijkheid zowel door confrontatie als dialoog van elkaars visie, beleving en praktijk te leren (of af te leren!). Ik vat het gehele proces samen in de vraag: 'Humanisme en/in de religies?'

2. De levensbeschouwelijke leegte, te vullen of juist niet? Een terreinverkenning door vergelijking

De vraagstelling 'humanisme en/in de religies' wil een bijdrage leveren tot de eerder in dit tijdschrift gevoerde discussie over "de levensbeschouwelijke leegte", zowel wat betreft de 'te vullen leegte' als de 'open te laten leegte'.[1]

2.1. De 'te vullen leegte'

Rekent men het humanisme tot de 'levensbeschouwingen en/of religies', dan gaat het er dus om de levensbeschouwelijke leegte te vullen, al was het maar ter profilering van het humanistisch geestelijk werk. Zo bezien bevindt zich de humanistische beweging in een vergelijkbaar historisch proces als reeds bekende levensbeschouwingen en religies. Ieder van deze naar omvattendheid strevende 'grote verhalen' is *voortgekomen* uit en heeft voorstellingen, symbolen en gedragingen *ontleend aan* de

voorafgaande culturele en levensbeschouwelijke omgeving. Voor de eigen profilering is ieder van hen ook geneigd tot een *zich-onderscheiden-van* en tot een eventueel hernieuwd nadenken over praktische *samenwerking of dialoog* met andere levensbeschouwingen/religies. Kortom: levensbeschouwelijke reflexie op het 'eigene' vindt altijd mede plaats in relatie tot het 'niet-eigene'.[2] Religies hebben altijd een visie op hun verwanten en buren. Ook het humanisme kent sinds de Verlichting zo'n visie op met name het christendom en van daaruit op gewoonlijk (ontoelaatbaar ?!) veralgemeniserende wijze op alles wat godsdienst of religie heet te zijn.
Als men afziet van inhoudelijke verschilpunten en vooral let op de psychologische houding, dan is er weinig verschil tussen een traditioneel christelijke visie en een modern humanistische-in-het-voetspoor-van-de-secularisatie. De oud-testamentische profeten waarschuwden tegen afgoderij. In combinatie met de latere theologische uitspraak dat er 'buiten de kerk geen heil' is heeft deze houding er met name in de conservatief katholieke en streng reformatorische theologie toe geleid, al het buiten-christelijke als 'heidens' te beschouwen. Moderne humanisten noemen zich a-theïstisch en proberen leven en wereld te begrijpen 'uitsluitend met menselijke vermogens', om vervolgens met negatief waarderend onbegrip tegenover 'resten van geloof' te staan. Of men zich nu richt op het zogenaamde bovennatuurlijke of juist op het natuurlijke, beide gevallen van 'uitsluiten' tonen een sterk contrasterende zèlfprofilering. Niet-westerse filosofisch-religieuze tradities slaan dit exclusivisme veelal met verbazing gade.
Gaan we eenmaal uit van het historisch en sociaal-psychologisch gegeven van contextuele verwevenheid met de levensbeschouwelijke omgeving, dan wordt duidelijk dat geen van die 'grote verhalen' zonder meer beschikt(e) over de naar sterke geslotenheid tenderende omvattendheid, die hen volgens postmodernisten gewoonlijk kenmerkt. Dat geldt in ieder geval niet in alle stadia van hun ontwikkeling en evenmin voor het gehele palet van hun verschijningsvormen (zie these 2). Tevens is een levensbeschouwing of religie zelden gekenmerkt door de soevereine gelatenheid, in alle rust aan andere en met name de historisch verwante of geografisch naburige verschijningsvormen van religie en levensbeschouwing voorbij te gaan of hen simpelweg niet waar te nemen, wat toch een voorwaarde is voor zelfbeslotenheid. Integendeel, alleen al de Europese godsdienst- en cultuurgeschiedenis illustreert de profilerende en polaire spanningsrelatie van filosofische en levensbeschouwelijke bewegingen, met de daarin meespelende maatschappelijke tegenstellingen en belangen.

Uitgaande van een mogelijke relatie van humanisme tot de wereldreligies – dus bewust verdergaand dan de traditionele relatie met het Europese christendom! – wil ik enkele implicaties daarvan uitwerken. Een probleem ligt in de openheid of geslotenheid van opvattingen omtrent levensbeschouwing en religie en in de aandacht die al of niet wordt besteed aan hun procesmatig of open-dynamisch karakter.

2.2. De 'niet in te vullen leegte'

Gaan we ervan uit dat levensbeschouwingen/religies redelijk 'gevuld' zijn met een aantal samenhangende ervaringen, voorstellingen en gedragingen, dan zou de bewust volgehouden leegte van het humanisme dus niet kunnen leiden tot een nevenschikking, tot de vraag naar 'humanisme *en* wereldreligies', maar hoogstens tot de onderzoeksformule 'humanisme *in* wereld-religies', dat wil zeggen naar 'humanistische grondhoudingen, aspecten van of tendensen in wereldreligies'. Is deze formule zinvol, dan veronderstelt ze dat zo'n humanisme niet zonder meer, vanuit zichzèlf 'leeg' is, maar slechts in vergelijking met de 'gevuldheid' van traditionele religies/ levensbeschouwingen. Het wil immers grondhoudingen of uitgangspunten bieden. De vraag is dan: hoe 'gevuld' of 'leeg' zijn deze werkelijk?

Vervolgens kan worden gevraagd of de formule 'levensbeschouwelijke leegte', positief dan wel negatief gewaardeerd, niet bij voorbaat verleidt tot een *statische* en *substantialistische* benadering van de vraagstelling. Mooren gaat hier niet op in. Hij beschrijft levensbeschouwing als "het dominante geheel van inzichten en opvattingen".[3] Kunneman is duidelijker. Volgens hem kan levensbeschouwelijke individualisering voor de georganiseerde religies slechts worden beschouwd als een *bedreiging*, "voorzover zij ... noodgedwongen steeds meer afstand moeten doen van omvattende, naar hun oorspronkelijke strekking genomen absolute geldigheidsaanspraken" [4] Weliswaar doelt hij hier op de "conceptuele, metafysische grondstructuur van de georganiseerde religies", maar het is opvallend dat het woord religie of zelfs levensbeschouwing opeens niet meer wordt gebruikt waar hij het humanisme favoriseert als een "post-metafysische, niet-absolutistische, niet hiërarchisch geordende benoeming en interpretatie van bestaansvragen". Alsof religies en zelfs levensbeschouwingen bij voorbaat niet aan zo'n beschrijving zouden kunnen voldoen! Van religies (mv) sprekend, veralgemeniseert hij ontoelaatbaar, als enkele regels eerder "de geopenbaarde goddelijke waarheid" en "kerkelijke ambtsdragers" worden geserveerd; het bedoelde historische model is meer dan duidelijk! Het wordt als metafysisch, absolutistisch en daarmee statisch beschouwd. Even verder nog eens van het "bindende, overkoepelende en normerende karakter" te spreken dat inherent verbonden zou zijn "met georganiseerde levensbeschouwingen", en daarbij de geest van bisschop Gijssen op te roepen, is zwakte. Vele moderne of postmoderne humanisten schijnen zich nog steeds te moeten relateren aan of afzetten tegen een christelijk model van godsdienstige levensbeschouwing; de modernen polariseren tegen een inhoudelijk godsbegrip en beschouwen zich als a-theïstisch of on-godsdienstig, de postmodernen hebben het statische en absolutistische karakter nodig om scherp te kunnen tekenen wat men wil vermijden.In beide gevallen speelt de neiging zich polariserend te profileren tegenover een historisch zeer beperkt – maar overigens wel degelijk bestaand ! – model van confessionalistische godsdienst de humanistische beweging nog steeds parten.[5]

Een uitweiding: Op verschijnselen als Gijssen of de EO te letten is een begrijpelijke

maar beperkte waarneming. Wil men het humanistisch geestelijk werk (HGW) bewust in veranderingsperspectief profileren, dan moet parallel daaraan niet alleen worden gelet op de conserverende krachten in de kerken, maar bijvoorbeeld ook op het toenemend priestertekort in de r.k. kerk. Dat leidt onontkoombaar (door de hiërarchie niet gewild!), tot laïcering. Pastoraaltheologen willen hier bewust 'van de nood (de institutionele 'leegte') een deugd maken', met onoverzienbaar verstrekkende gevolgen. Tevens geldt het statistische gegeven dat enerzijds het aantal onkerkelijken in Nederland met ± 50% in vergelijking met het Europese buitenland en de USA opvallend groot is, maar anderzijds het aantal niet-ambtelijke vrijwilligers binnen de kerken, leken dus, eveneens opvallend groot is.
Laïcering van religieuze functies doet zich in Nederland ook bij moslims en hindoes voor. Omdat hun imams en pandits meestal onvoldoende kennis hebben van de moderne samenleving, profileren leken zich in activiteiten tot behoud van de zogenaamde religieus-culturele identiteit. Laïcering is overigens niet per se identiek aan emancipatie en zelfbeschikking, maar leidt veelal slechts tot veranderde machtsverhoudingen. Als Kunneman hoopt dat in het HGW de antwoorden zullen individualiseren en personaliseren, wordt het gevaar van 'charismatische' machtsverschillen tussen raadspersoon en cliënt des te groter.

Aandacht voor allerlei historische en mondiale vormen van religie/ levensbeschouwing, juist voorzover ze sinds een eeuw deel uitmaken van een alternatieve beweging in Europa en Nederland,[6] kan de eerder beschreven verkrampte fixatie versoepelen en wellicht leiden tot de ervaring dat de open en toekomstgerichte dynamiek en grondhouding, die humanisten voor ogen zweeft, in de (eigentijdse) geschiedenis van religies en levensbeschouwingen wel degelijk kan worden herkend. Wie bereid is niet rechtstreeks af te stevenen op de verbaal-conceptuele 'bovenbouw', die met name Europese vormen van religie en levensbeschouwing veelal laten zien, maar kennis wil nemen van het rijke palet van 'pastorale' gedragingen dat zij en anderen in hun geschiedenis hebben gekend, zal vaststellen, dat er niet altijd en wezenlijk sprake hoeft te zijn van "een verzameling uitgangspunten en antwoorden waaruit ... een antwoord op bestaansvragen kan worden *afgeleid*".[7] De term 'afgeleid' illustreert hoezeer hier sprake is van een statisch-deductieve benadering. Alsof een 'catechismus' met vragen en gesystematiseerde antwoorden ook maar iets zou weergeven van religieuze ervaring, beleving en begeleiding. Deze spelen zich in religies eerder af op het niveau van viering en esthetisch-symbolisch-verhalende expressie dan van conceptuele deductie. Een viering of ritueel mee te beleven betekent voor vele deelnemers niet perse een bewuste instemming met de veelal door een theologen-cratie over die viering of dat ritueel heen gestulpte verklaring. Juist de openheid van dimensie en interpretatie van symbolische vieringen maakt het mogelijk dat personen en groepen van verschillende kennis- en belevingsniveaus eraan deelnemen.[8]

3. Humanisme en/in religies? Een kwartetspel?

De vraag vormt het probleem: een vergelijking van twee onbekenden? *Beide* onbekenden moeten worden onderzocht, wil men een oppervlakkig kwartetspel vermijden. Doet men immers alsof het ene lid van de vergelijking, het humanisme, bekend is, dan ontstaat bij een welwillende en open houding ten opzichte van (andere) levensbeschouwingen en religies al snel de bereidheid ter verrijking van het 'eigene' iets van hen te willen en kunnen leren. Zo ontstaat een eclectische verzamelneiging, waarin de (vermeende) eigen identiteit ter lering wel andere nuttige verschijnselen wil opnemen, maar zichzelf niet principieel onder kritiek van buiten wil stellen. Enkele voorbeelden: "Geef mij ... uit de serie Ecologisch Georiënteerde Religieuze Verschijnselen... de eerbied voor alle levende wezens van het boeddhisme, of de natuurbeleving van noordamerikaanse Indianen". "Geef me ... uit de serie Introspectieve Vaardigheden... het zen-boeddhisme, of het taoisme". Of in negatieve zin: "Geef me ...uit de serie Anti-emancipatorische Religieuze Tendensen... de vrouwenbesnijdenis van de islam of het mannelijk priesterschap van het katholicisme". Enzovoort! Zo ontstaat een palet van leerzame en nastrevens- of afkeurenswaardige verschijnselen, waarop men zich kan oriënteren of ertegen profileren. Op de hedendaagse markt van religies en levensbeschouwingen is deze eclectische tendens sterk aanwezig. Wat betekent dan een niet of slechts ten dele 'ingevulde' levensbeschouwing voor de beleving en levensstijl van een humanist als privé persoon en vooral voor de humanistisch werkende? Betekent de veel geprezen individualisering van de levensbeschouwing een eindeloze reeks privé experimenten, een 'humanistische rozenkrans', geregen op een zwerftocht over de onoverzichtelijke markt van religies en levensbeschouwingen, waar volgens de cultuursocioloog Zijderveld niet meer gewikt en gewogen, maar naar hartelust gekozen wordt, *op grond van voorkeuren en niet meer van overtuigingen.*[9]

Een schets: na een korte en achteraf onbevredigende socialisatie in een christelijke denominatie wordt na een zoektocht een intensieve en sterk beschouwelijk georiënteerde cursus 'bezinning op grondslagen van humanisme' gevolgd, gekoppeld aan de therapeutisch ontlastende of bevrijdende ervaringen met symbool-oefeningen, die op hun beurt weer worden voortgezet met een als zinvol ervaren aandacht voor rouwrituelen. Deze worden vervolgens experimenteel-reflexief ingekaderd in karmaachtige opvattingen over het levensverhaal, waardoor men tevens – en wellicht terecht ! – sensibeler kan worden voor buitengewone of 'paranormale' dimensies en coïncidenties van leven en samenleven, wat via een moderne en verstedelijkte vorm van sjamanisme kan leiden tot een levensontwerp volgens de transpersonale psychologie, waarin de oude indiase yoga-fysiologie der chakra-centra's in een evolutionistisch groei-perspectief worden geduid. Zo'n zoektocht is minder een fabeltje dan lezers wellicht denken.

Wellicht accepteren we dit verschijnsel als een onontkoombaar kenmerk van de moderne of postmoderne markt van levensbeschouwingen en religies in de privé situatie van de humanist: ieder zijn eigen cocktail van likeurtjes! Maar de opleiding tot en de uitoefening van humanistisch geestelijk werk moet – hier stem ik met Kunneman in – streven naar een "inhoudelijke, ondogmatische, normatieve discussie" en naar "de bereidheid tot reflexieve verantwoording van eigen opvattingen".[10] Bij zo'n intersubjectieve reflexie is een goede kennis en oordeelsvorming omtrent de veelheid en verscheidenheid van vraag en aanbod op de levensbeschouwelijke markt een hulp en een noodzaak, minder eclectisch en meer systematisch dan het 'humanistisch kwartetten', dieper en genuanceerder dan een statische en substantialistische benadering van levensbeschouwing/religie.

3.1. Humanisme... een bekende grootheid?

These 1: Als er – volgens de retorische plausibiliteit van de postmoderne visie – sprake is van "het einde van de grote verhalen", dan betekent dit dat ook het grote Verlichtingsverhaal en het verhaal van het eigentijdse Humanisme, het zgn. tweede humanisme,[11] als groot en naar universele geldigheid strevend of zelfs universeel gefundeerd verhaal of zingevingsmodel voorbij is.

Consequentie: Als van dat tweede humanisme slechts een van iedere transcendente maar ook transcendentale (dat wil zeggen in de diepte van de menselijke denk- en ervaringsstructuur wezenlijk verankerde) fundering ontdane denkbeweging en geïnspireerde levensstijl overblijft, waarin iedere momentele positie slechts kan worden bereikt door middel van een relatieve en relationele discours van in al hun voorlopigheid zinnige argumenten, kan er geen sprake meer zijn van de traditioneel gangbare polariteit humanisme-godsdienst/religie, zoals humanisten die bij voorkeur construeren. Omgekeerd gezegd: zolang er resten van het tweede humanisme blijven bestaan, loopt het humanisme als mogelijke levensbeschouwing(!) gevaar "het geworteld zijn van eigen grondslagen in de historische werkelijkheid" over het hoofd te zien en een "geseculariseerde dubbelganger van de kerkelijke levenshouding te worden".[12] De humanistisch filosoof Pos, van wie dit citaat stamt, is zo voorzichtig de "kerkelijke levenshouding" en niet meteen de levensbeschouwing als zodanig – en daarmee alle levensbeschouwingen en dus ook religies – als 'sparring partner' te gebruiken. Daarmee blijft dus de mogelijkheid open naar de relatie van 'humanisme *en* levensbeschouwingen/religies' te vragen. De laatsten zullen zich immers niet zonder meer in een typisch 'kerkelijke levenshouding' hoeven te herkennen. Zo blijft de vraag naar 'humanisme *in* religies' als mogelijkheid open. Ze wordt zelfs dringender, wil het humanisme niet als een geïsoleerd postmodernistisch en typisch 'westers' secularisatie-verschijnsel overblijven. Dan zou er weinig resteren van de nagestreefde mondiale oriëntatie, tenzij deze eens te meer wordt verward met de naweeën van een zelfovertuigd cultuurimperialisme.
Of zouden humanisten dat juist willen? Zouden ze zich – milder en meer idealistisch

geformuleerd – graag zien als voorhoede van een nieuwe samenleving, of op z'n minst van een vorm van geestelijk werk dat niet "tendentieel onderdrukkend", maar "bevrijdend of steunend" zal zijn? Geestelijk werk, waarin de geestelijk werkende op persoonlijke titel wordt aangesproken, zonder tot willekeurige antwoorden te vervallen, want gekenmerkt door een "inhoudelijke, ondogmatische, normatieve discussie en de bereidheid tot reflexieve verantwoording van eigen opvattingen." Indachtig de bijbels geïnspireerde uitspraak uit Gotthold Ephraim Lessing's Parabel van de Drie Ringen: "aan hun vruchten zal men ze kennen," moet men de humanistische beweging het voordeel van de twijfel toekennen. De bedoelde impuls is immers belangrijk genoeg! Dat neemt niet weg dat de beginfases van een aantal religieuze of levensbeschouwelijke bewegingen vergelijkbare intenties en houdingen laten zien.[13] Wellicht bestaat de humanistische mondialiteit niet zozeer uit het herkennen of construeren van enkele grondhoudingen (of juist de leegte of afwezigheid ervan), die als universeel, dat wil zeggen algemeen menselijk worden beschouwd en dus dwars door alle culturen, levensbeschouwingen en religies voorkomen, maar veeleer in de aandacht voor een kritisch dialogisch proces waarin men door ontdekking van wezenlijke kenmerken van de 'ander' tot ontdekking van het 'eigene' komt en waarin de zoektocht naar het 'eigene' ook de zoektocht naar het 'andere' insluit. Wellicht vindt de ontwikkeling van een mondiaal en tegelijkertijd lokaal en concreet humanisme juist plaats in het vrij spel van de ontdekking van en aan elkaar.

Men kan bij wijze van experiment vragen of er in de niet-westerse cultuurgeschiedenis inspirerende bewegingen – om de typisch europese en cognitieve term 'levens*beschouwing* te vermijden – zijn te vinden met een vergelijkbare impuls als aan dit ondogmatisch humanisme wordt toegeschreven. Het is voor een wederzijds leerproces immers nuttig zichzelf eens met de ogen van anderen en met name verwante anderen te bekijken.
De boeddhist Shokin Furuta stelde 30 jaar geleden voor te spreken over 'boeddhisme met een kleine b'. Hij bedoelde daarmee een boeddhisme waarvan alle historisch karakteristieke elementen in damp zouden zijn opgegaan, waaruit alle specifieke sporen van sekten-egoïsme zouden zijn verdwenen en dat zijn inhoudelijke kenmerken niet bepaalt en inperkt door middel van tegenstellingen tot andere religies. Een andere japanse geleerde stelt: "Rationele analyse van het menselijk bestaan heeft altijd tot de wezenlijke kenmerken van het boeddhisme behoord, waarbij er echter op moet worden gelet dat metafysische speculaties over problemen die geen betrekking hebben op de menselijke activiteit en niet gericht zijn op het bereiken van de verlichting, niet in het boeddhistisch rationalisme passen". Daarom is de leer van de Boeddha geen filosofisch systeem in westerse zin, maar eerder "*pad*".[14] Zulke uitingen doen vermoeden dat naast het humanisme meer levensbeschouwingen en/of religies ernaar tenderen van binnenuit, maar ook onder uitdaging van 'buiten', de geslotenheid van hun eventuele structuur van 'groot verhaal' steeds weer achter zich te laten.

These 2: These 1 wordt onhoudbaar als mocht blijken dat een aantal 'grote verhalen' bij lange na niet de omvattendheid en impact hebben gehad die hen post-modernisten en hun volgelingen wordt toegeschreven, met name niet als deze kenmerken dienen om het historisch achterhaalde karakter zulke 'grote verhalen' aan te tonen.

Enkele voorbeelden: de geschiedeniswetenschap (ook de kerkgeschiedenis) krijgt tegenwoordig meer oog voor de sociale en culturele stratificatie (gelaagdheid) van wereldbeelden c.q. religies en dienovereenkomstig van religieuze beleving en expressie. Lange tijd bestond er een (populair-)wetenschappelijke beeldvorming, een soort collectieve mentaliteit, volgens welke de godsdienst mensen onontkoombaar ringeloorde en onderdrukte. Daarentegen stelt Carlo Ginzburg: "Door het 'klassevrije' begrip 'collectieve mentaliteit' te gebruiken, worden de resultaten van ... onderzoek naar een dunne laag van de ... maatschappij ... stilzwijgend van toepassing verklaard op alle individuen...".[15] Hij pleit voor aandacht voor 'volksreligiositeit' en 'volkscultuur'. Historische studies kunnen duidelijk maken dat deze bijvoorbeeld in de Middeleeuwen, "lijnrecht tegenover het dogmatisme en de zwaarwichtigheid van de cultuur der heersende klassen" staan. De komische aspecten van de volkscultuur (hier wordt bijvoorbeeld gesproken van Rabelais) zou rechtstreeks te maken hebben met de carnavaleske thema's van de volkscultuur. "Culturele dichotomie dus – maar ook wisselwerking, wederzijdse benvloeding tussen de culturen van de ondergeschikte en de heersende klassen..."[16] Volgens de amerikaanse theoloog Harvey Cox is volksreligiositeit bepaald iets anders dan een elitair of kerkelijk geloof of de beschouwende godsdienstigheid van beschaafde intellectuelen. Volksreligiositeit "heeft ook een geschiedenis van verzet en van ondermijnende activiteiten tegen de heerschappij van het modernisme, die eveneens een nuttig hulpmiddel kan zijn om het modernisme te overwinnen". Dan moet er echter ruimte komen voor de (re-)creatieve en daardoor onontkoombaar chaotische krachten van viering en feest, die in de moderne tijd echter steeds meer in de ban kwamen van de regulerende krachten van kerk en politiek. Volgens Cox was "de hoofdtaak van de moderne theologie ...volgens haar beoefenaars de godsdienstige opvattingen en praktijken te zuiveren van de overtollige elementen die ze tot een anachronisme maakten, een anomalie in de moderne wereld".[17] Geldt dat niet evenzeer voor moderne humanisten, die de maatschappij wilden doordrenken met een wetenschappelijke verantwoorde levenshouding en geen raad wisten met de ongrijpbaarheid van het symboolgeladene ritueel en het regeneratieve aspect van chaotisch feesten en vieren? Zo ontstaan rationele 'levens*beschouwingen*' die leven en samenleven ontdoen van het 'mysterium tremendum et fascinans', geheel in het zog van christelijke kerken, die in de 19de en 20ste eeuw leven en samenleven eveneens wilden reguleren en administreren. Blijft er, in geval van kritiek daarop, alleen maar het 'afschaffen' van iedere levensbeschouwelijkheid over?

Ook de studie van de wereldreligies besteedt steeds meer aandacht aan de sociale

stratificatie binnen religies. Binnen wat 'hindoeïsme' wordt genoemd heeft men reeds lang weet van het fundamentele onderscheid tussen de brahmaans-sanskritische 'Grote Traditie' en de vele 'Kleine Tradities', waarin etnisch-religieuze groeperingen zich met behoud van de eigen tradities in naam of 'de jure' aan de brahmaanse theologische taal-bovenbouw aanpasten. Tevens raakt in de godsdienstwetenschap het probleem van "Die Religion von Oberschichten"[18] en van het onderscheid tussen "official and popular religion"[19] bekend. Al deze nieuwe inzichten stellen het humanisme onontkoombaar de vraag naar sociale en culturele stratificatie van de humanistische beweging(en) en belevingen. Omdat in Nederland het humanisme beperkt is tot een sociaal-educatieve middenklasse, is er nauwelijks nagedacht over de mogelijkheid van sociaal-cultureel verschillende humanistische levensstijlen en vormen en methoden van geestelijk werk. Hiervoor oog te hebben en 'ruimte' te scheppen is wat anders dan het construeren van een levensbeschouwelijke 'leegte'. Zelfs vergeleken met het sterke theologisch-beschouwelijke aspect van vele westers christelijke kerken is de eenzijdige nadruk op (levens-)*beschouwelijkheid* van het humanisme opvallend. Uiteindelijk blijft ook Kunneman met zijn overigens te begroeten pleidooi voor het derde niveau van "hedendaags, vitaal humanisme" in het beschouwelijke en reflexieve steken, als hij spreekt van "actieve, open en kritische participatie aan de normatieve discussies binnen de beroepsgroep en binnen de humanistische beweging in wijdere zin".[20]

Als het brede palet van verschijningsvormen van het christendom en met name van andere wereldreligies juist op het niveau van de *beleefde religiositeit, viering* en *de overdracht* van religieuze ervaring door methodische scholing iets te bieden heeft, is het des te meer de moeite waard eindelijk de tweede onbekende van de vergelijking 'humanisme *en/in* wereldreligies onder de loep te nemen. These 1 blijkt dan van historisch en fenomenologisch onjuiste premissen uit te gaan, reden waarom het op 'het einde van de grote verhalen' gebouwde pleidooi voor 'levensbeschouwelijke leegte' aan zeggingskracht inboet.

3.2. Religie/religies ...een bekende grootheid?

In de behandeling van het veronderstelde 'einde van de grote verhalen' en met name naar aanleiding van these 2 is reeds veel over deze (on-)bekende gezegd. Zelfs het door niet-godsdienstige humanisten bij voorkeur aangehaalde 'grote verhaal van het christendom' bleek niet zonder meer aan de typologische verwachtingen te voldoen. De vraag : 'humanisme en/in religies' geldt hier echter met name de zogenaamde niet-christelijke religies. Daarom...

These 3: De historische, sociaal-psychologische en cultuurgeografische verscheidenheid van religies maakt de tweede (on-)bekende van de vergelijking (de religies dus) evenzeer tot onderwerp van contextuele relativering. Het begrip religie (en levensbeschouwing) dient te worden gedynamiseerd.

Een parafrase van de antropologische definitie van Nijk: Religie is handelen in de modus van *toewijding* en betrokkenheid op een 'laatste werkelijkheid'. Dat handelen kan tot cultuur en daardoor tot cultureel aanvaarde *vanzelfsprekendheid* worden, waarin en van waaruit zich weer een *periodieke hernieuwing van toewijding* kan voltrekken. Deze hernieuwde toewijding kan zowel dienstbaar worden gemaakt aan de voortgezette consolidatie van een vanzelfsprekend bestaan als aan een op twijfel aan de vanzelfsprekendheid gebaseerde religie-kritische herziening en herbeleving van de wijze en oriëntatie van toewijding.[21] Deze definitie heeft het voordeel dat ze religie niet vastpint op een arbitrair contextueel-historisch moment en vervolgens de aldus vastgestelde situatie als het ware substantialiseert. Er is integendeel sprake van een wisselwerking tussen fasen van *toewijding* (een proces-begrip) en van *vanzelfsprekendheid* (een statisch begrip). Kijkt men op deze manier naar de eigentijdse mondiale markt van religies (en levensbeschouwingen), dan blijkt dat niet alle religies in hetzelfde stadium verkeren. Het westers kerkelijk christendom kan dan zowel verkeren in het stadium van voortgezette of hernieuwde consolidatie van vanzelfsprekendheid als in dat van hernieuwde toewijding in de zin van religie-kritische herziening. Vele christelijke bewegingen in de derde wereld verkeren opvallend in de tweede fase. Zolang humanisten hun aandacht blijven richten op traditioneel kerkelijke en hiërarchische vormen van christendom leveren ze daarom ondanks de schijnbare actualiteit schermutselingen in de achterhoede.

Richten we de aandacht op een nogal extreem andere vorm van religie, waar het procesmatige karakter in de vorm van meditatieve scholing bijna een wezenskenmerk is, dan blijkt het boeddhisme in een aantal aziatische landen zowel te verkeren in de fase van hernieuwd te consolideren vanzelfsprekendheid (het singhalees nationalisme van een deel van de boeddhistische monniksorde) als in de fase van herbezinnende toewijding, bijvoorbeeld in de inzet voor sociaal-economische ontwikkeling door plattelands monniken in Thailand. Reeds eerder was sprake van een onderscheid tussen Boeddhisme met een grote en met een kleine letter b. Het is de aandacht voor de basisinspiratie van dat laatste boeddhisme dat de duitse humanist Szczesny er toe heeft gebracht religiositeit hernieuwd onder de aandacht te brengen."Religieus zijn betekent begrijpen dat al wat kenbaar is wortelt in het onkenbare en al wat geconditioneerd is in het ongeconditioneerde".[22] Religie is voor hem het via cultus tot cultuur geworden *spel*, waarin de mens de existentiële spanning tussen geruststellende identiteit en de vragende openheid van de alles omvattende niet-identiteit steeds weer speelt en daardoor tot bewustzijn roept. Waar de spanningsvolle polariteit wordt opgeheven door een verstarde traditie van ritualisme en theologisme en waar het transcendente uit de spanningsrelatie wordt geëxtrapoleerd en zijn relatie met mens en aarde verliest, daar ontstaat een vanzelfsprekendheid die ieder 'speels' karakter heeft verloren. De dynamiek van toewijding verwordt tot een statische en drukkende ernst, die alleen nog kan worden doorbroken door de schallende lach van een dikbuikige Boeddha, de zelfspot van de chassidische joodse mop, de lichtvoetige tevredenheid van Frans van Assisi, de ogenschijnlijke onbenul-

ligheid van de lachende neohindoestische goeroe Papa Ramdas – die daarom in het Westen onbekend bleef – , de gewiekste domheid van de turks-islamitische moppenfiguur Nasroeddin of de verneukeratieve blik van Bhagwan Rajneesh. Zij allen vormen momenten of aspecten van het religieuze spel, evenzeer als de vele aspecten die ons humanisten momenteel heel wat minder aanstaan. Wanneer we wat minder ernstig aankijken tegen religie en ons met name minder laten ringeloren door religieuze officials, die zelf hun thema gewoonlijk met zware ernst verkopen, is een relatie mogelijk die een wederzijdse ontmoeting annex leerproces vanzelfsprekender maakt.

3.3. Een concrete vergelijking: humanisme en boeddhisme

De nevenschikking '*en*' geeft zowel ruimte aan de eenrichtingsvraag naar humanistische aspecten in het boeddhisme als aan een evenwaardig omgaan met beide grootheden, tot en met de openheid voor boeddhistische kritiek op het humanisme. Vooral dit laatste zal van belang blijken, als duidelijk wordt dat juist de '*on*-gods-dienstige' houding van humanisten ondanks welwillende openheid toch weer kan leiden tot een vertekening in de kennismaking met leer en praktijk van het boeddhisme.

These 4: Bezien vanuit humanistisch standpunt is er een opvallende verwantschap tussen humanisme en boeddhisme. Deze ligt met name in het mensbeeld van beiden.

Citaten uit werkstukken van studenten aan de Universiteit voor Humanistiek: Het gaat om "de extra dimensie die het [boeddhisme] mij zou kunnen bieden in het humanistisch geestelijk raadswerk, vooral omdat het boeddhisme gericht is op de zelfverantwoordelijkheid van de mens als zijn eigen meester. Evenals het humanisme erkent het boeddhisme geen hogere macht die zijn lot bepaalt". "Boeddha kende al zijn menselijke verwezenlijkingen en verworvenheden toe aan menselijke inspanningen en intelligentie. We zouden de Boeddha een mens bij uitstek kunnen noemen. De mens is zijn eigen meester en er is geen hoger wezen of hogere macht die zijn lot bepaalt". We bevinden ons hier in goed gezelschap. De geleerde duitse boeddhist Lama Anagarika Govinda heeft beschreven "Waarom ik boeddhist ben"[23] en stelt: "De Boeddha had niet de pretentie een hoger wezen te zijn; hij beweerde evenmin goddelijke openbaringen te hebben ontvangen. Een ieder kan daarom de weg van de Boeddha gaan en zijn boodschap navolgen, zonder daarbij dingen te moeten geloven die niet te begrijpen zijn of die niet in overeenstemming zijn met de natuurwetten."

Deze herkennende overeenstemming wordt echter overschaduwd door de opvallende '*niet*-houding', door een verwachtingspatroon dat mede wordt bepaald door de typisch europees humanistische traditie van contradictie ('on-gods-dienstig of a-theïstisch') en exclusiviteit ('uitsluitend met menselijke vermogens'), die vervolgens wordt overgedragen op het boeddhisme.[24] Daarbij wordt 'vergeten' dat het

boeddhisme juist kritiek heeft op een exclusieve oriëntatie op individu en mens, zowel in het westerse christendom als het humanisme. Dat leidt tot ...

These 5: Juist de vergelijking met het ogenschijnlijk zo verwante boeddhisme maakt duidelijk hoezeer er vanuit een kennis van de boeddhistische inspiratie en vanuit een dynamische opvatting van religie als levens*houding* kritiek kan worden uitgeoefend op het europese humanisme, zowel met betrekking tot haar levensbeschouwelijkheid als tot haar praktijk van het geestelijk werk.

Enkele voorbeelden: "Het humanistische van het Boeddhisme bewijst zich hier...: slechts vanuit een menselijk bestaan, waarin lijden (het onvervulbare van het bestaan) in evenwicht is met het inzicht, de verlossing (de dingen zien zoals zij zijn, fijn soms, verdrietig soms, allen vergankelijk), is de mogelijkheid bevrijd te worden".[25] De nadruk ligt hier op: "slechts *vanuit* een menselijke bestaan". Iedere bezinning kan slechts in de ervaring van het hier en nu van mensen kan beginnen. Dat is iets anders dan een principieel 'uitsluitend' in de zin van 'beperkt tot'. Nergens in het boeddhisme wordt de mens in uitsluitende, concurrerende zin tegenover een godheid, wordt 'natuur' tegenover 'bovennatuur' of wordt het 'hier en nu' tegenover een 'jenseits' geplaatst. Dat zou de mens alleen maar afsnijden van zijn micro- en macrokosmische omgeving en verleiden tot een individualistisch en homocentrisch mensbeeld. Een nederlands boeddhist wil daarom " zoveel mogelijk over boeddhisme in termen... spreken, die geen thestische connotaties hebben en waar nodig proberen bepaalde theologische(religieuze) termen zoveel mogelijk te 'detheïficeren'".[26] Zoiets kan voor de zelfbezinning van het humanisme het onderzoeken waard zijn, te meer daar de boeddhistische denkwijze een levensbeschouwelijke benadering niet laat vallen als een door religieuze uitwassen gebrand kind, maar een procesmatige benadering voorstaat die conceptualisering niet uit de weg gaat maar beschouwt als "de taal van het pad", waarin uitspraken een betekenis hebben die relatief is aan de positie of staat op het pad waarin ze worden gedaan:[27] ze zijn *voorlopig*! Deze taalfilosofische houding heeft consequenties voor een psychologische benaderingswijze. Een tibetaanse lama in Nederland: Westerse "wetenschappers denken dat ze niet-gelovig zijn; religieuze mensen denken dat ze gelovig zijn. Of u echter denkt dat u een gelovige of een ongelovige bent, u dient de natuur van uw eigen geest te kennen".[28]
Door zich te trainen in de vraag: "Wat ben ik aan het doen?", ontwikkelt zij/hij, die de weg van boeddhistische meditatie-training gaat, een vaardigheid in (zelf-)waarneming die tegelijkertijd simpel en verbluffend is. De Boeddha: "En verder, o monniken, weet een monnik: 'ik ga', als hij gaat, 'ik sta', als hij staat, 'ik zit', als hij zit, 'ik lig', als hij ligt; anders gezegd, hij weet zijn lichaam precies in die houding waarin het is".[29] Hetzelfde gebeurt op gevorderd niveau bij de waarneming van psychische processen. Op deze wijze kan een leegte ontstaan die aan de tegenstelling 'vullen of niet-vullen' ontsnapt, die het open karakter van een proces aanneemt. Een

voorbeeld: "Deze morgen veegt de abt de kloosterhof, heel langzaam, heel bedachtzaam, zeer geconcentreerd. Als hij klaar is, ligt er geen enkel blad meer op het roodachtige zand en laat het zand een symmetrisch ornament zien... De eerste streek schuin van links naar rechts, de tweede van rechts naar links en zo voort. De bomen zijn door ronde steenringen omgeven, waarin het zand cirkelvormig wordt geveegd. Om de rondingen heen ... een vierkant... [Een jonge duitse monnik] vraagt: Dient het vegen om een bepaalde toestand tot stand te brengen, die ten eerste als zuiver of schoon en ten tweede als esthetisch kan worden beschouwd? Dus verricht vanuit het motief van zuiverheid en de behoefte aan schoonheid...? Het antwoord kan in beide gevallen heel goed 'ja' zijn, maar dan wel in de zin van bijprodukt, niet wezenlijk. Hoofdmotief is de concentratie van de geest: geen ander object van denken of bewustzijn toelaten dan de op dat moment te verrichten streek met de bezem".[30]

3.4. Een relatie tot de praktijk van het geestelijk werk

Kennisname van theorie en praktijk van boeddhistische meditatieve basisoefeningen kan een bijdrage leveren aan de humanistische bezinning op het geestelijk werk. Aan de permanent te oefenen basishouding en vaardigheid van empathie wordt een dimensie toegevoegd. De cliënt-gerichtheid van de empathie kan worden voorafgegaan door een training in nuchtere en zakelijke zelfwaarneming van de geestelijk werkende, als voorwaarde voor een toenemend nauwkeurige waarneming van de wijze van optreden en zelf-representatie van de cliënt. Het gaat om het bereiken door de raadspersoon van wat wel 'getuigebewustzijn' wordt genoemd, een stadium van zelf-waarneming en gewaarwording van de in ons zelf voorbijtrekkende gedachten en gevoelens, evenals van alles wat er zintuiglijk te horen, te zien, te ruiken, te proeven en lijfelijk te voelen valt.[31]

4. Besluit

Terug naar de discussie over de 'levensbeschouwelijke leegte'. Duidelijk was dat Moorens pleidooi voor de 'in-te-vullen-leegte' en met name Kunnemans terughoudendheid in hun polariteit slechts kunnen worden begrepen in het licht van een impliciete statische visie daarop. De studie van de vele vormen, variaties en ontwikkelingsstadia van religie(s) laat zien dat niet àlle religies en met name niet in àl hun verschillende contextuele uitdrukkingen en fasen van ontwikkeling hierin passen. Het boeddhisme liet zien dat een procesmatige benadering van religie/levensbeschouwing ruimte biedt aan het aspect van *beschouwing*, voor zover de beschouwing wordt gerelateerd aan levens*houding*. Deze laatste is geen afgerond geheel en evenmin een afgeleide van de levens*beschouwing*, of zoals Kunneman zegt, een methodische vertaling van de ... levensbeschouwing".[32] De denkrichting van theorie naar methode en toepassing is een eenzijdig construct. Wil men op deze manier de penetrante Gijssen-geur definitief verjagen, verwordt 'leegte' tot niets dan kale 'afwezigheid'. Het verdient aanbeveling religies en levensbeschouwingen wat meer als

'pad, 'weg', of 'methode' te leren zien, waarin allerlei vormen van spel een rol spelen, nu eens als uitnodiging oude zekerheden te verlaten, dan weer als middel tot houvast (wetend maar soms vergetend dat alle zekerheden ten opzichte van het onbenoembare verbleken). Dan is er minder aanleiding het humanisme uit deze reeks te extrapoleren! Het gaat niet om het *dat* van de vulling of de leegte, *maar om het hoe* en de omgang daarmee, om het beweeglijke evenwicht van vulling en leegte, of van vulling-in-leegte!

Noten

1 Zie J.H. Mooren, 'Levensbeschouwelijke leegte?' in: *Praktische Humanistiek*, nr.3, maart 1992, p. 4-18 en de reactie van H. Kunneman, 'Koffie met of koffie zonder?'. idem, p. 19-31. Zie tevens de reactie daarop van J. Glastra van Loon, 'Leegte of open ruimte?", in: nr. 4, juni 1992, p. 20-29. Het artikel van R.Buitenweg, 'Levensbeschouwing in de existentiële begeleiding' in nr.5, sept. 1992, was bij het schrijven van dit artikel nog niet bekend.

2 A.J. Nijk spreekt hier van "het paradoxale effect van de apologie" als een mechanisme dat in 't bijzonder optreedt in de moderne maatschappij, die bestaat uit een pluralisering van "werkelijkheisdefinities". Wanneer een groepering daarbij de eigen 'werkelijkheidsdefinitie' niet voldoende helder heeft, "ontkomt men niet aan de suggestie dat men bezig is andere 'werkelijkheidsdefinities' te corrigeren en dat men zich derhalve begeeft op het terrein, dat tot de competentie van de desbetreffende vormen van werkelijkheidsbenadering behoort". In: *Secularisatie. Over het gebruik van een woord*, Rotterdam 1968 (3e dr.), p. 322-325. Dit verschijnsel komt mijns inziens niet alleen voor bij christenen, over wie Nijk vooral spreekt, maar ook bij humanisten, juist wanneer deze hun werkelijkheidsdefinitie veelal profileren door aan te geven wat ze niet zijn en daardoor tegelijkertijd een karakterisering van anderen (ongewild?) versterken.

3 Mooren, idem, p. 10. Hij besteedt gewoonlijk aandacht aan het procesmatige karakter van de psychologie van de levensbeschouwing, dat zich uit in de mogelijkheid om middels twijfel steeds nieuwe gezichtspunten te verwerken en in de samenhang van de levensbeschouwelijke elementen verandering aan te brengen.

4 Kunneman, idem, p. 11.

5 Nijk's constatering van het paradoxale effect van de apologie (zie noot 2) wordt hierdoor alleen maar bevestigd.

6 Zie A. van Dijk, 'Ervaring en beleving: religiositeit vandaag', in: *Rekenschap*, jrg. 38/2, 1991, p. 87-99.

7 Kunneman, idem, p. 29.

8 Zie bijvoorbeeld de visie van de humanist Swan Liat Kwee op het dramatische ritueel van strijd en spel in zijn korte beschouwing over de Ilias en de Bhahagavadgita. *De mens tussen mythe en machine*, Amsterdam, 1974, p. 65-68.

9 Zie A.C. Zijderveld, *De samenleving als schouwspel*, Den Haag, 1987, p. 182-183.

10 Kunneman, idem, p. 30. Als consequentie van mijn verdere betoog meen ik overigens dat er bijvoorbeeld juist terwille van een humanistische levensstijl heel wat meer zal moeten gebeuren dan een verbaal-conceptuele uitwisseling.

11 W. van Doorens aanduiding voor "een in de negentiende eeuw opgekomen niet- of antigodsdienstige levensovertuiging... eigentijds, sterk rationeel en wetenschappelijk, maar wel heeft het een morele en persoonlijke inslag. Het baseert zich niet op transcendente en godsdienstige uitgangspunten, maar houdt zich geheel binnen het kader van de menselijke vermogens. De zingeving

ligt geheel binnen het tijdelijke, aardse bestaan", in: 'Renaissance-humanisme in tweevoud', in: P. Cliteur en W. van Dooren (Red.), *Geschiedenis van het humanisme. Hoofdfiguren uit de humanistische traditie*, Meppel/Amsterdam, 1991, p. 114.

12 H.J. Pos, 'Drie fasen in de filosofie der waarden', in: *Rekenschap*, jrg. 22/4, 1975, p. 172.

13 Zowel de geschiedenis van Jezus van Nazareth als bijvoorbeeld van Siddharta Gautama (de Boeddha) laat een ontevredenheid ten opzichte van de heersende religiositeit van Farizeeën of Brahmanen zien, alsmede de neiging te komen tot een persoonlijk doorleefde visie en praktijk. Hun stijl van 'verkondigen' – beiden spraken veelal in parabels – vertoont een dialogisch aspect, waarin ruimte wordt gelaten aan de hoorder. Zie R. Kloppenborg, '*De leraar van de wereld, trainer van mensen. De wijze van onderricht van de Boeddha, zoals beschreven in de boeddhistische kanonieke geschriften*', inaugurele rede, R.U. Utrecht, 1988.

14 H. Nakamura, 'Nicht Doktrin sondern Pfad. Die Grundlehren des Buddhismus, ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition', in: *Saeculum*, jrg. 20, 1969, p. 178 f.

15 *een zestiende-eeuwse molenaar*, Bakker, 1982, p. 25.

16 Ginzburg, idem, p. 16. Een vergelijkbare differentiatie van lief geworden historische beeldvorming belicht O. Schreuder met betrekking tot de post-reformatorische Nederlandse (kerk-)geschiedenis. Hij "... komt tot de conclusie dat de Gereformeerde Kerk [de toenmalige Herv. Kerk] in de zogenaamde Gouden Eeuw voornamelijk bestond uit relatief stevige kernen van belijdende calvinisten die zich bewogen in een zee van on-orthodoxie, vrijzinnigheid, on- en bijgeloof, slappe kerkelijke praxis en losse moraal". Rond 1920 gold: "Tezamen omvatte het zéér gelovige en echt kerkelijke deel van de Nederlandse bevolking [d.w.z. orthodoxe calvinisten, waarbij zich toen ± 36 % vrij orthodoxe katholieken voegden]... nog niet de helft van de Nederlanders... De kern van dit verhaal is dat het beeld van de 'vrome vaderen' als een mythe bestempeld moet worden". In: 'De religieuze traditie in de jaren tachtig', in: O. Schreuder en L. van Snippenburg (Red.), *Religie in de Nederlandse samenleving*, Baarn, 1990, p. 28-30.

17 H. Cox, *Religie in de stad van de mens*, Ambo, Baarn, 1984, p. 284-285.

18 Boektitel, P. Antes & D. Pahnke (Hrsg). Marburg, 1989.

19 P.H. Vrijhof & J. Waardenburg (Eds.), *Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religious Studies*, Mouton, Den Haag, 1979.

20 Kunneman, idem, p. 30

21 Nijk, idem. Zie noot 2, p. 310.

22 G. Szczesny, 'Religion als Beschäftigung des gottlosen Menschen', in: I. Riedel (Hrsg.), *Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität*, Bern/München, 1976, p. 29.

23 Een informatiebrochure van de Stichting Vrienden van het Boeddhisme.

24 M. Mildenberger illustreert dit met voorbeelden uit een eeuw duits boeddhisme. '*Religiöser Humanismus. Zum europäischen Erbe im deutschen Buddhismus*', in: G. Kehrer (Hrsg.), *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, München, 1980, p. 49-76. "Der deutsche Buddhismus stellt sich als religiöser Humanismus dar, der seine wesentliche Impulse aus der ausserchristlichen und kirchenkritischen Tradition des Abendlandes bezieht" (p. 52).

25 M. Kloppenborg, 'Boeddhisme. Religieuze Bewegingen in Nederland' nr. 23, 1992, p. 102.

26 H. de Wit, 'Religieuze ervaring vanuit Boeddhistisch perspectief', in: W. de Haan (Red.), *Godsbeelden in verschillende religieuze tradities*, Amsterdam, 1985, p. 36. Volgens de Wit is de westerse psychologie met enkele uitzonderingen 'egopsychologie'. Boeddhistische 'psychologie' erkent echter niet alleen geen god, maar ook geen subject of individu als drager van ervaring. Ze is uiterst sensibel voor het misleidende spraakgebruik van het spreken en daarmee theoretiseren omtrent een 'ziel', een 'ik' of een 'zelf' als kern van persoonlijk bestaan.

27 Vgl. H. de Wit, *Contemplatieve psychologie*, Kampen, 1987, p. 116 ff.

28 Lama Thubten Yeshe, 'Het boeddhisme', in: *Maitreya Magazine*, 1983/2, p. 5.

29 Naar de vietnamese boeddhist Thich Nhat Hanh, *Het gras wordt groener. Meditatie in actie*, 1982, p. 62.

30 Vrij vertaald naar: E. Kronenberg, *Buddha*, Berlin-Wilmersdorff, Frankfurt, 1980, p. 53.

31 Vgl. bijvoorbeeld O. Duintjer, 'Het belang van een nieuwe spiritualiteit in een expansieve maatschappij', in: O. Duintjer, C. Verhoeven e.a., *Maken en Breken. Over productie en spiritualiteit*, Kampen, 1988, p. 17-46, vooral p. 21-22.

32 Kunneman, idem, p. 31.

Deugden in het humanistisch geestelijk werk?

Leidy de Boer

Leidy de Boer is humanistisch raadsvrouw in het Slotervaartziekenhuis in Amsterdam. Zij is als geestelijk verzorgster lid van de medisch-ethische commissie van het ziekenhuis waar ze werkt. Zij studeert filosofie aan de Universiteit van Utrecht, met ethiek als afstudeerrichting.

1. Inleiding

Tijdens het bestuderen van MacIntyre's *After Virtue* (1981) raakte ik steeds meer in de ban van de vraag of zijn theorie over deugden ook van dienst zou kunnen zijn bij het formuleren van kwaliteiten, die de humanistisch geestelijk werkenden minimaal zouden moeten bezitten om een 'goede' geestelijk verzorger[1] te kunnen zijn. Het gaat mij niet om de vraag naar de vaardigheden – die bijvoorbeeld tijdens de opleiding aangeleerd en/of verder ontwikkeld worden – maar om de menselijke eigenschappen, deugden genaamd, die een geestelijk verzorger nodig heeft om het werk goed te kunnen doen.
'Deugden hebben' en 'deugdzaam zijn' heeft in de omgangstaal vaak een negatieve gevoelswaarde. Wij associëren het snel met kleinburgerlijkheid en braaf zijn. Daar komt bij dat deugden in onze cultuur vaak hun plaats vinden binnen de christelijke levensbeschouwingen. Zo schrijft Manschot (1992, p. 29): "Wat opvalt is dat ... de herwaardering van de deugdethiek gepaard gaat met een herwaardering van de christelijke levensbeschouwing."
Desalniettemin wil ik als humanist onderzoeken in hoeverre MacIntyre's theorie voor de praktijk van het humanistisch geestelijk werk bruikbaar kan zijn.

Nadat ik een samenvatting heb gegeven van dat deel van de theorie dat hier relevant is, wil ik nagaan of de praktijk van het geestelijk werk op te vatten is als een *practice* in de betekenis van MacIntyre. Vervolgens wil ik kijken of de deugden die MacIntyre formuleert, deugden zijn die voor de praktijk van het humanistisch geestelijk

werk belangrijk zijn. Vanuit een deductieve benadering vergelijk ik de algemene theorie van MacIntyre met het bijzondere van de praktijk van de geestelijke verzorging.

2. Samenvatting van de theorie van MacIntyre

In één van de hoofdstukken van *After Virtue* (hfd. 14) onderzoekt MacIntyre of de verschillende opvattingen of theorieën over deugden (zoals bijvoorbeeld bij de Oude Grieken, in het Nieuwe Testament, en in de modernere tijd) gemeenschappelijke kenmerken hebben. Op het eerste gezicht lijken deze opvattingen veel verschillende en niet met elkaar te vergelijken deugdconcepten te bevatten. In het Nieuwe Testament bijvoorbeeld is nederigheid een deugd, terwijl het dit voor Aristoteles juist niet is.
Op grond van de verschillen kunnen we volgens MacIntyre tenminste drie deugdconcepten onderscheiden: a) bij Homerus is een deugd een eigenschap die een individu in staat stelt zijn of haar sociale rol te vervullen; b) bij Aristoteles, in het Nieuwe Testament en bij Thomas van Aquino is een deugd een eigenschap die het individu in staat stelt het specifiek menselijke doel (*telos*) te bereiken en c) bij Benjamin Franklin is een deugd een eigenschap die van nut is om succes te kunnen hebben.
MacIntyre zegt dat er uit deze verschillende opvattingen toch een gemeenschappelijke kern te distilleren is. We kunnen het kernconcept van deugd begrijpelijk maken tegen de achtergrond van de drie stadia in de ontwikkeling van het concept: 1) er is een bepaalde praktijk (*practice*) nodig; 2) er is de narratieve orde van een menselijk leven (de persoonlijke identiteit van de desbetreffende mens); 3) er is de morele traditie. De notie van een praktijk waarbinnen de deugden zich aandienen is cruciaal voor de identificatie van het kernconcept.
MacIntyre gebruikt het begrip praktijk op een speciale manier. Hij zegt:

> "By a 'practice' I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended." (1981, p. 187)

Vrij vertaald is een *practice* een activiteit van een collectief, ze is coherent en wordt sociaal aanvaard. Een praktijk wordt gekenmerkt door maatstaven van excellentie; er is een inwendige dynamiek naar steeds beter. Om aan een praktijk mee te kunnen doen moet je de streefnormen ervan accepteren en de regels die gelden in die praktijk gehoorzamen.
Binnen een praktijk worden goederen gerealiseerd die intern aan die praktijk zijn (*internal goods*). Wat bedoelt MacIntyre met deze interne goederen? Hij geeft een

voorbeeld van een kind dat je leert schaken. Om een kind te paaien voor het schaakspel kun je het bijvoorbeeld als het een partij gespeeld heeft belonen met snoep of geld. Snoep of geld zijn dan externe goederen; ze dienen als motivatie voor het kind om te schaken. Wanneer het kind echter plezier krijgt in het spel en gaat schaken om het schaken zelf, terwijl het probeert het spel steeds beter te spelen en er steeds meer de schoonheid van gaat waarderen, dan ervaart het kind goederen die intern aan het spel zijn.
De goederen die intern zijn aan een praktijk zijn te onderscheiden van externe goederen. Onder de laatste rekenen we geld, maar ook macht, eer en status. Het onderscheid tussen externe en interne goederen is volgens MacIntyre van groot belang. Karakteristiek voor externe goederen is dat ze altijd iemands individuele eigendom zijn; het zijn objecten van competitie, waarbij er winnaars en verliezers zijn. Daarentegen komen interne goederen ten bate van de gehele gemeenschap die in een praktijk participeert, ofschoon ook deze het resultaat zijn van de inspanning om iets goed te doen, uit te blinken of voortreffelijk te zijn (en op deze manier dus ook de uitkomst van competitie kunnen zijn).
Als voorbeelden van praktijken noemt MacIntyre de kunsten en de wetenschappen, sport en spel, de stichting en instandhouding van menselijke gemeenschappen en verenigingen.[2]

Wat is nu de relatie tussen een *practice* en deugden? Deugden zijn volgens MacIntyre die menselijke kwaliteiten zonder welke we goederen intern aan een praktijk niet kunnen verwezenlijken. Letterlijk:

> "A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods." (1981, p. 191)

Omdat iedere praktijk een bepaalde relatie tussen de participanten vraagt kunnen we deugden aanwijzen die nodig zijn om die relatie gestalte te geven. Dit zijn de deugden rechtvaardigheid, moed en eerlijkheid.[3] De vierde deugd die MacIntyre formuleert gaat boven de *practice* uit (er zijn immers ook slechte praktijken) en grijpt terug op het concept eenheid-van-een-mensenleven. Deze deugd is integriteit.[4]

Dit is in een notedop het relevante deel van MacIntyre's deugdtheorie dat mij bruikbaar lijkt voor mijn opzetje naar deugden in het raadswerk. Hoe kunnen we een verbinding leggen?
Om deugden te kunnen begrijpen hebben we volgens MacIntyre drie items nodig: de praktijk, de narratieve orde ofwel de eenheid van een mensenleven en de morele traditie. Deze drie concepten roepen de volgende vragen op: kunnen we de praktijk van de humanistische geestelijke verzorging duiden als een *practice* in de zin van MacIntyre en zoja welke deugden hebben we dan nodig?; is eenheid-van-een-

mensenleven een begrip dat relevant is in het humanistische geestelijk raadswerk? en in hoeverre is er binnen dit werk sprake van een morele traditie?
In dit artikel beperk ik me tot de eerste vraag. Ik probeer aan te tonen dat de praktijk van het humanistisch geestelijk werk op te vatten is als een *practice*. Daarna onderzoek ik of de deugden van MacIntyre deugden zijn die humanistisch geestelijk werkenden nodig hebben.

3. Humanistisch geestelijke verzorging. Een *practice*?

Volgens MacIntyre is een praktijk een coherente en complexe coöperatieve menselijke activiteit die sociaal gevestigd is. Geestelijk verzorgers hebben een scala van activiteiten die met elkaar verband houden. De complexiteit van het werk komt ondermeer tot uitdrukking in de spanning die veel werkers binnen instellingen ervaren tussen de eisen die de zogenoemde vrijplaatsfunctie en het geïntegreerd werken met zich mee brengt. Zie hiervoor bijvoorbeeld de 'Functie- en taakomschrijving' voor raadslieden binnen instellingen van gezondheidszorg.[5]
Geestelijk verzorgers werken in het algemeen binnen de strijdkrachten, inrichtingen van justitie en instellingen van gezondheidszorg en op grond hiervan lijkt mij de conclusie gerechtvaardigd dat het raadswerk sociaal gevestigd is.
Het is een coöperatieve activiteit (in de meest ruime betekenis van samenwerken) want geestelijk raadswerk heeft per definitie de ander nodig.[6]
Binnen de praktijk moeten interne goederen worden gerealiseerd. In het geestelijk werk gaat het niet om geld, eer, macht of status (de externe goederen) maar de geestelijke verzorging is gericht op de ontmoeting, op de verstandhouding met de ander (het interne goed). Hoogeveen (1985, p. 151) zegt hierover: "Voor geestelijke begeleiding is het van wezenlijk en vitaal belang steeds opnieuw in belevende en beschouwende betrokkenheid de relatie met een ander mens aan te gaan." Binnen deze ontmoeting kunnen zinvolheid en voldoening ervaren worden.
Binnen een praktijk zijn er "standards of excellence", de streefnormen waaraan moet worden voldaan. In de praktijk van het humanistisch geestelijk werk is er een streven naar professionalisering en kwaliteitsverbetering. We mogen dit aflezen uit bijvoorbeeld de oprichting van de Universiteit voor Humanistiek en het vaktijdschrift *Praktische Humanistiek* waarin we in het eerste nummer kunnen lezen: "Het streven naar kwaliteitsverbetering en versterking van de maatschappelijke positie van humanistisch raadswerk zijn daarbij belangrijke elementen" (Prins en Burger, 1991, p.3).

Op grond van deze korte analyse lijkt het mij gerechtvaardigd de praktijk van het humanistisch geestelijk werk op te vatten als een *practice* in de zin zoals MacIntyre bedoelt. Dit sluit aan bij de gewoonte van raadslieden en docenten en studenten van de opleiding om te spreken over de praktijk van het geestelijk werk.

4. Deugden in het humanistisch geestelijk werk

Wanneer het humanistisch raadswerk een *practice* is, dan zullen de werkers deugden[7] nodig hebben, om het interne goed van deze praktijk te kunnen realiseren.
In de geestelijke verzorging is er altijd sprake van een relatie tussen de werker en één of meer cliënten.[8] Om aan een relatie gestalte te kunnen geven zijn volgens MacIntyre de deugden rechtvaardigheid, moed en eerlijkheid of waarachtigheid noodzakelijk. Zijn deze deugden ook relevant voor de praktijk van het geestelijk werk? Ik geef in het volgende een korte reflexie op deze deugden.

Eerlijkheid of waarachtigheid

MacIntyre geeft het volgende voorbeeld van eerlijkheid in een relatie (1981, p. 191): A, B, C en D zijn ware vrienden. In de woorden van MacIntyre: ze delen in een (vriendschap)*practice*. Persoon D sterft onder duistere omstandigheden en A, die dit ontdekt heeft, vertelt aan B een ander verhaal dan aan C (waarbij C wordt misleid). A definieert zijn relatie met B dus anders dan zijn relatie met C (bijvoorbeeld omdat hij C wil beschermen). Maar het streven naar gezamenlijk goed (het interne goed binnen een vriendschap) wordt op deze wijze volgens MacIntyre problematisch en daarom zouden we eerlijk behoren te zijn in relaties.
MacIntyre werkt deze eerlijkheid niet verder uit. Het is voor mij echter niet zeker, dat vriendschap zou vragen dat we altijd met al onze vrienden exact hetzelfde om zouden moeten gaan (maar dit terzijde).
Dit voorbeeld kunnen we niet zondermeer toepassen op de praktijk van de geestelijke verzorging. Met name bij één-op-één begeleidingen geldt dat we telkens te maken hebben met eerlijkheid ten opzichte van deze ene cliënt. En de vraag is of de deugd van eerlijkheid altijd voorrang heeft boven andere deugden of principes. Nemen we het principe van weldoen. Mag ik bijvoorbeeld tegen een zeer ernstige zieke patiënte mijn gefundeerde twijfels over de zinvolheid van de behandeling uitspreken, terwijl zij, ondanks juiste informatie en goede voorlichting, toch kiest voor chemotherapie? Is hier niet eerder een deugd van behoedzaamheid vereist die voorrang dient te krijgen op strikte eerlijkheid? Aan een noodzaak tot eerlijkheid valt te twijfelen. Hiermee wil ik echter niet zeggen dat eerlijkheid geen deugd van geestelijk werkenden zou moeten zijn. Wat ik duidelijk wil maken is dat het interne goed van een bepaalde geestelijke begeleiding niet noodzakelijker wijze hoeft af te hangen van de strikte eerlijkheid van de geestelijk verzorger in die desbetreffende begeleiding. In de geestelijke verzorging lijkt het eerder te gaan om authenticiteit. De geestelijk werker kan steeds "authentiek blijven door eerlijk te zijn naar zichzelf ten aanzien van de in hem spelende gevoelens en reacties als ook naar de cliënt aan wie hij deze gevoelens en reacties mee kan delen" (Hoogeveen, 1991, p. 73), met voor mij in dit verband de nadruk op het woordje 'kan'.

Rechtvaardigheid

Rechtvaardigheid vereist dat we anderen behandelen naar gelang hun verdiensten of behoeften op grond van uniforme en onpersoonlijke standaards. In de zin van billijkheid vraagt het een gelijke behandeling van gelijken. MacIntyre (1981, p. 191) geeft het voorbeeld van een docent die papers moet beoordelen. Dit moet gebeuren op grond van de inhoud ervan en het feit dat hij zich aangetrokken voelt door de blauwe ogen van een bepaalde student, mag bij deze beoordeling geen rol spelen. Zou dat wel van invloed zijn op de beoordeling dan ervaren wij dat als niet rechtvaardig, als onbillijk.

Mijn ervaring is dat geestelijk verzorgers rechtvaardig willen zijn en de deugd van rechtvaardigheid onderschrijven, maar ook dat het in de praktijk brengen ervan op allerlei praktische problemen stuit. Rechtvaardigheid, in de zin van oordelen over de cliënt, zoals in het voorbeeld van MacIntyre lijkt in één-op-één relatie geen rol te spelen. Wanneer een geestelijk verzorger echter deelneemt aan teamoverleg, dan wordt van haar of hem wel vaak een oordeel, of beter een mening over de patiënt of cliënt gevraagd. Het spreekt voor mij vanzelf dat de geestelijk werker dan rechtvaardig is: er dient in hetgeen te berde wordt gebracht recht gedaan te worden aan de eigen aard van de cliënt.

Rechtvaardigheid lijkt me in de geestelijke verzorging echter vooral een distributieprobleem. Hier gaat het om een beschikbaarheid in tijd.[9] De klemmende vraag die hierbij geldt: hoe en over wie verdeel ik mijn beperkte tijd? Vaak is het min of meer toevallig met welke cliënten er contact gemaakt wordt en het is heel denkbaar dat degene die juist niet ontmoet werd meer baat bij een gesprek gehad zou hebben.

Mijn vraag is hier of de noodzakelijke verdelende rechtvaardigheid zo geen farce wordt. Met andere woorden zou je de deugd van distributieve rechtvaardigheid moeten hebben wanneer deze in de praktijk moeilijk te realiseren is? Of is het voor een geestelijk verzorger *voldoende* om naar rechtvaardigheid te streven?

Moed

MacIntyre definieert moed als het vermogen om schade of gevaar voor zichzelf te riskeren (1981, p. 191); het speelt een rol in het menselijk leven omdat het verband houdt met zorg en betrokkenheid. In de woorden van Van den Beld (1985, p. 172): "De moedige mens is in staat in gevaarlijke situaties zijn angst te beheersen en rationeel, met het oog op het individuele of ook collectieve goed, te handelen."

Geestelijk verzorgers verkeren regelmatig in situaties waarbij moed vereist is. Ik denk bijvoorbeeld aan het opkomen voor de belangen van de cliënt in gevallen waar deze haaks staan op de instellingsbelangen. Een kritische houding ten opzichte van de instelling wordt de geestelijk verzorger niet altijd in dank afgenomen. Ook kan het moed vereisen met de cliënt te praten over bijvoorbeeld diens intolerante gedrag ten opzichte van anderen.

Integriteit

De vierde deugd die we volgens MacIntyre als mens nodig hebben (en niet alleen binnen relaties) is "the virtue of integrity or constancy" (1981, p. 203). Deze deugd gaat een specifieke praktijk te boven; ze heeft betrekking op de eenheid van een mensenleven, op de eenheid van een levensverhaal. MacIntyre gebruikt hier integriteit in de betekenis van ongeschondenheid, zuiverheid, volledigheid, onkreukbaarheid.[10]

In deze betekenis is het niet alleen de vraag of de integriteit van de geestelijk verzorger een rol moet spelen in de praktijk van het werk, maar ook of de werker dit werk zal moeten inbedden in het geheel van zijn leven. Of anders geformuleerd: moet het werk een plaats krijgen binnen het *telos* van leven van de geestelijk verzorger?

Voor de praktijk van het geestelijk werk geldt in ieder geval dat de geestelijk verzorger integer moet zijn. De cliënt heeft er recht op dat hij weet wie de werker is. Dat hij weet in welke levensbeschouwing de werker geworteld is, zodat hij hem kan vertrouwen en zich bij hem 'geborgen' weet. Dit vertrouwen is wezenlijk voor de geestelijke verzorging. De cliënt moet de werker in vertrouwen durven te nemen en dit ook daadwerkelijk doen, anders kan er van geestelijke verzorging geen sprake zijn. En binnen deze vertrouwensrelatie behoort de geestelijk verzorger 'onkreukbaar' te zijn; of in de woorden van Elly Hoogeveen (1991, p. 69): "Authenticiteit, eerlijkheid en zuiverheid zijn aanduidingen van deze methode [van het geestelijk werk] waarmee de geestelijk werker zich in relaties wil begeven."

Tot zover de deugden van MacIntyre in relatie met de praktijk van het geestelijk raadswerk. We hebben gezien dat ze niet alle vier zondermeer overgeheveld kunnen worden naar de praktijk van het humanistisch raadswerk.

5. Liefdevolle aandacht?

We kunnen ons afvragen of er geen andere deugden zijn die voor geestelijk verzorgers van het grootste belang zijn. Ik denk bijvoorbeeld aan zoiets als "liefdevolle aandacht" of het minder zware idee van "emotionele betrokkenheid" (Hoogeveen, 1991, p. 90). Het zou interessant zijn te onderzoeken in hoeverre er een verband gelegd kan worden tussen iets als "liefdevolle aandacht" in de geestelijke verzorging en de theorie van Sara Ruddick. In haar prachtige artikel *'Maternal Thinking'* formuleert zij het concept "attentive love": een verbinding tussen het vermogen van mensen aandacht te geven (in de zin van oplettend zijn) en de deugd van liefde. Ze zegt: "This capacity and virtue, when realized, invigorate preservation and enable growth" (1980, p. 16).

We kunnen onderzoeken wat de verschillen en overeenkomsten zijn tussen begrippen als "warme aandacht", "(emotionele) betrokkenheid", "empathie", "openstaan-voor-de-cliënt", "beschikbaar-zijn", "bijstaan", etc., etc. Begrippen waarvan wij

menen dat ze wezenlijk zijn voor aard van het werk en die wellicht zonder inhoud zijn, als wij de daaraan gekoppelde deugd niet bezitten.

In het bovenstaande heb ik geprobeerd een bruggetje te slaan tussen de deugdtheorie van MacIntyre en deugden in het humanistisch geestelijk werk. Wanneer wij ons uitgedaagd voelen door deze theorie, en de brug willen versterken, dan zal eerst geformuleerd moeten worden wat wij verstaan onder het interne goed van het geestelijk werk. Met andere woorden, er moet een antwoord komen op vragen als: wat streven wij na in de geestelijke verzorging of wat is het wezenlijke van ons werk? Vervolgens kunnen wij dieper ingaan op de vraag welke menselijke kwaliteiten, deugden, minimaal noodzakelijk zijn om dit interne goed te verwezenlijken.

Noten

1 Ik gebruik de termen humanistisch (geestelijk raads)werk en humanistische (geestelijke) verzorging e.d. door elkaar.

2 Zie ook Van den Beld, 1985, p. 158.

3 MacIntyre zegt letterlijk: "we have to accept as necessary components of any practice with internal goods and standards of excellence the virtues of justice, courage and honesty" (1981, p. 191). De voorbeelden die hij echter geeft om deze "noodzakelijke" deugden te staven zijn volgens mij niet echt overtuigend.

4 "... the virtue of integrity of constancy." (1981, p. 203)

5 In: *Wegwijzer in beleid van de Dienst Geestelijke verzorging in Zieken-, Verpleeg- en Bejaardenhuizen*, 1989.

6 Zie bijvoorbeeld de definitie van humanistisch raadswerk in de *Beroepscode voor humanistisch geestelijk raadslieden*, 1977, p. 1.

7 In dit artikel beperk ik me tot deugden die nodig zijn voor de relatie tussen de geestelijk verzorger en zijn of haar cliënt(en). Echter, wanneer MacIntyre het heeft over een *practice* dan lijkt hij vooral te duiden op de relatie tussen de beroepsbeoefenaren onderling. Er is mijns inziens echter sprake van een *practice* op verschillende niveaus (tussen de professionals onderling en tussen de werker en de cliënt). Dit heeft consequenties voor de soorten deugden die geestelijk verzorgers nodig hebben. Je kunt in dit verband bijvoorbeeld denken aan deugden die intercollegiale solidariteit en wederzijdse steun en bemoediging mogelijk maken.

8 Overal waar cliënt staat kan ook patiënt of bewoner worden gelezen.

9 Er kunnen verschillende niveaus van beschikbaarheid onderscheiden worden. Zie hiervoor Hoogeveen, 1991, p. 75 e.v.

10 Hij haalt hier Kierkegaard aan: "Purity of heart is to will one thing.", en vervolgt: "This notion of singleness of purpose in a whole life can have no application unless that of a whole life does." (1981, p. 203).

Literatuur

Beld, A. van den, 'De plaats van de deugd in de hedendaagse ethiek', in: *Ethiek in Meervoud*, Assen, 1985.

Beroepscode voor humanistische raadslieden, Humanistisch Verbond, Utrecht, 1977 (1990[2]).

Hoogeveen, E., 'Methodiek van de geestelijke verzorging', in: *Rekenschap*, jrg. 32, nr. 3 (1985), p. 150-157.

Hoogeveen, E., *Eenvoud en strategie. De praktijk van Humanistisch Geestelijk Werk*, Acco, Amersfoort, 1991.

MacIntyre, A., *After Virtue. A study in moral theory*, Duckworth, London, 1981 (1985).

Manschot, H., 'Tussen vernieuwing en conservatisme. Enkele kanttekeningen bij de deugdethiek van Alisdair MacIntyre', in: *Parados*, ISVW, 1991, p. 29-34.

Prins, M. en Burger, K., 'Redactioneel', in: *Praktische Humanistiek*, nr. 1, sept. 1991, p. 3.

Ruddick, S., 'Maternal Thinking', in: *Feminist Studies 6, no 2.*, 1980. (o.a. in Reader 'Humanisme en Feminisme 1990')

Wegwijzer in het Beleid van de Dienst Geestelijke Verzorging in Zieken-, Verpleeg- en Bejaardenhuizen, Humanistisch Verbond, Utrecht, 1989.

De kwaliteit van de zorg en geestelijke verzorging

Erik IJpema

Erik IJpema is beleidsmedewerker bij de provincie Utrecht, met als speciaal aandachtsterrein het ouderenbeleid. Hij geeft in onderstaand artikel enige persoonlijke overwegingen, als kanttekeningen van een 'leek' over geestelijke verzorging in de toekomstige gezondheidszorg, met name na een eventueel herzien gezondheidszorgstelsel.

De centrale vraag voor de geestelijke verzorgers van nu is: "Op welke wijze kan ervoor gezorgd worden dat geestelijke verzorging in de toekomstige gezondheidszorg een goede plaats krijgt, c.q. behoudt?" Men kan deze vraag op twee manieren opdelen, namelijk in de vraag 'hoe?' en de vraag 'waar?' dat bereikt kan worden.
Bij hoe-vragen gaat het erom dat de geestelijke verzorging moet nadenken over het gezicht dat men wil uitdragen. Hoe wil geestelijke verzorging herkend worden? Bij waar-vragen gaat het erom op welke plaatsen de geestelijke verzorging dit gezicht moet uitdragen. Waar worden pleiten bezorgd, en belangen behartigd?

Hoe zouden geestelijk verzorgers hun image kunnen verbeteren?

Bij veel leken heeft geestelijke verzorging een niet al te duidelijke positie in de gezondheidszorg. Er is het beeld van de dominee die mensen vermanend toespreekt wanneer de twijfel toeslaat bij uitzichtloos lijden, het beeld van de priester die snel op de grens van leven en dood nog even wat zonden vergeeft, en sacramenten toedient, en het beeld van de humanist als wankele steunpilaar voor de qua levensovertuiging 'hopeloze gevallen'. Een archaïsch en beperkt beeld, dat bijstelling behoeft.
Door vergrijzing (meer zorgvraag) en door nieuwe technologieën (meer zorgaanbod) komen onder andere vanuit een economisch perspectief grenzen in zicht. De zorg dreigt onbetaalbaar te worden, en moet gezien worden als een schaars artikel. En, hoewel het soms wat raar overkomt, worden economische begrippen als 'produkt',

'produktie' en zelfs 'output' in de gezondheidszorg langzamerhand algemeen gebruikt. Het gaat er uiteindelijk om dat premiebetalers en verzekeraars waar voor hun geld krijgen, liefst 'meetbare' waar. Meer dan in het verleden zullen aanbieders van zorg dan ook moeten zien hun produkt te verkopen.
Het is daarom voor geestelijk verzorgers een goede en wellicht zelfs noodzakelijke oefening om ook eens over hun diensten na te denken in termen van produkt en produktie (naar omvang en inhoud). Het is een onderdeel van een proces voor een hernieuwd beroepsprofiel, meer passend bij deze tijd.
Wat de inhoud van het produkt betreft, het centrale thema in de profilering van geestelijke verzorging moet mijns inziens zijn, dat het een onmisbaar *kwaliteitsaspect van de zorg* is.
De overheid (bijvoorbeeld de provinciale overheid) kan bewaken dat geboden zorg van kwalitatief voldoende niveau is. Er wordt in de Memorie van Toelichting van een dit onderwerp betreffende ontwerpwet gewezen op geestelijke verzorging als onderdeel van kwaliteit van zorg. De legitimering van geestelijke verzorging wordt in die passage gevonden in de pluriformiteit van de samenleving qua levensovertuiging. Omdàt de levensovertuiging van patiënten/cliënten gerespecteerd dient te worden is er een plaats voor geestelijke verzorging als onderdeel van kwaliteit van zorg.
Ik vind de benadering van de Memorie van Toelichting nogal beperkt: geestelijk leven is volgens mij iets van een ieder en niet toevallig van een aantal groepen met een bepaalde levensovertuiging. Geestelijke verzorging is een behoefte die voortvloeit uit levensvragen die ons allen bij tijd en wijle bezig (horen te) houden. Het primaire kenmerk van de geestelijke verzorger dient dan ook te zijn het geven van geestelijke verzorging, wat een vak is, en niet het uitdragen van een geestelijke overtuiging.
In veel instellingen is, hierop aansluitend, geestelijke verzorging georganiseerd volgens het territoriale model, waarbij een 'onbepaalde' geestelijk verzorger (man/vrouw, rooms-katholiek, protestants-christelijk of humanistisch) een bepaalde afdeling onder de hoede heeft en probeert mensen in geestelijke nood bij te staan, los van de geestelijke overtuiging die betrokkene heeft. Als de klant het vraagt, kan er een geestelijk verzorger van een andere, passende levensovertuiging bij gehaald worden, maar dat is lang niet altijd nodig. Op die manier wordt een belangrijk deel van de geestelijke verzorging geboden door geestelijk verzorgers met een andere levensovertuiging dan degene die om geestelijke bijstand vroeg. Deze benadering draagt bij tot een professionalisering van geestelijke verzorging, passend bij een meer eigentijds profiel.

Verder met het centrale thema: geestelijke verzorging als kwaliteitselement in de zorg. Welke aspecten bepalen nu dat geestelijke verzorging als produkt bijdraagt tot een goede of verantwoorde zorg? Allereerst kan er (zie ook hiervoor) op gewezen worden dat zorgbehoevende mensen, klanten dus, er soms expliciet om vragen. Daarnaast is er het gegeven dat de geestelijke dimensie, ook los van de toevallige individuele vraag, een aspect is van de totale mens. Zorg dient integraal te zijn. Dit

impliceert dat geestelijke verzorging in de zorg geïntegreerd moet zijn. Er dient, ook als de vraag er (nog) niet is, een potentieel aanbod te zijn, als het ware 'quietly available'.
Maar ook als we nader naar de inhoud van de zorg kijken zijn er krachtige argumenten om vanuit een breed kwaliteitsbegrip voor de geestelijke verzorging een eigen positie te bepleiten. In de ver doorgevoerde rationaliteit van de moderne zorg staan, als je de beleidsnota's mag geloven, behoefte aan zorg op maat centraal. Met nauwkeurige meet- en indicatiesystemen wordt vastgesteld wat een patiënt *behoeft*, en het aanbod wordt daar zo goed mogelijk op afgestemd. Maar het gekke is dat de gehanteerde criteria waarbinnen de patiënt moet passen, de criteria van de aanbieders zijn. En die passen vaak niet werkelijk op alle behoeften van de klant, nog even los van het feit dat er te weinig noodzakelijk geacht aanbod voorhanden is. Vooral door dit laatste worden indicatiecommissies nogal eens ervaren als 'examencommissie': om als patiënt te krijgen wat je wilt, moet je de 'juiste' antwoorden geven op de vragen van de indicatiecommissie.
Daartegenover is het bij geestelijke verzorging simpelweg zo dat de vraag of het probleem van de klant (idealiter) absoluut centraal staat. Tegelijkertijd dient deze vraag *niet* als uitgangspunt voor een behandeldoel in termen van gezondheid of ziekte: er wordt niet geïndiceerd maar geluisterd, en er wordt niet behandeld maar erkend. Paradoxaal genoeg, betekent dit nogal eens dat patiënten onverwacht stemmingsverbeteringen of functioneringsverbeteringen vertonen door de contacten met de geestelijk verzorger. Een typerend voorbeeld is de verpleeghuissituatie, waar aandacht voor datgene wat de patiënt werkelijk bezighoudt, namelijk de naderende dood en dus een afscheid van het leven, voor de betrokkene veel zinvoller is dan de door de instelling nagestreefde gerichtheid op een zo lang mogelijke vitaliteit etc.
Je zou het ook zo kunnen zeggen: de medische instelling is gericht op en beperkt tot de kwaliteit van het *leven*, terwijl de geestelijke verzorging verder gaat (dan het aansluiten op een morfinepomp), en zich ook bezighoudt met de kwaliteit van het sterven, de laatste levensfase. Enigszins gechargeerd zou je kunnen zeggen dat de dood van een patiënt voor een medicus een nederlaag betekent, terwijl het voor de geestelijk verzorger de natuurlijkste zaak van de wereld is.
Overigens beperkt een goede geestelijke verzorging zich niet tot het heil van de patiënten. Ook artsen, verplegers etc. kunnen in geestelijke nood raken door de problemen waarmee ze geconfronteerd worden, en hebben dan evenveel recht op, en baat bij een gesprek met de geestelijk verzorger.
Uiteindelijk kan ook de gezondheidszorginstelling zelf in haar beleid zodanig problemen creëren voor de werkers, dat geestelijke nood optreedt. Ook hier heeft de geestelijke verzorging een belangrijke verantwoordelijkheid en functie. Deze beide intern gerichte aspecten van geestelijke verzorging kunnen bijdragen aan een meer verantwoorde gezondheidszorg.

De indruk die de beroepsgroep op een leek maakt

Een dergelijke profilering naar buiten als professionele discipline betekent nogal wat voor de opleiding en de eenheid als beroepsgroep. Op dit moment bestaat (bij leken) de indruk dat de kerkgenootschappen ten aanzien van 'hun' geestelijke verzorgers de 'zuiverheid in de leer' nogal eens belangrijker beschouwen dan de kwaliteit als beoefenaren van een bepaald vak. De opleidingen verschillen in ieder geval behoorlijk ten aanzien van het vakkenpakket, de aard van de stages, de aard en mate van supervisie, intervisie etc. Verdergaande professionalisering zal dan ook betekenen dat er uniforme eisen gesteld zullen moeten gaan worden aan de opleidingen. Wanneer de professionaliteit toeneemt, zal ook de wens toenemen om kaf van koren te onderscheiden door middel van een *kwaliteitsbewakende beroepsvereniging*. Op dit moment is het nog mogelijk dat iemand met een beperkte cursus wordt losgelaten op patiënten. Wanneer er een systeem van erkenning komt, vergelijkbaar met het systeem van de Nederlandse Vereniging voor Psychotherapie, waarmee zowel het leren als de vaardigheden worden getoetst, is een grotere professionalisering bereikt. Samenvattend wat het 'hoe' betreft: naar mijn mening dient de geestelijke verzorging zich nadrukkelijker te profileren als een serieus te nemen beroepsgroep. Dat betekent een naar binnen toe gerichte aandacht voor een grotere professionalisering van de beroepsgroep, en naar buiten toe gerichte presentatie van de meerwaarde van geestelijke verzorging voor de kwaliteit van de zorg, die verder gaat dan het uitdragen van een boodschap voor een reeds (levens)overtuigde groep.

Waar moet de geestelijke verzorging zich profileren?

Bij het antwoord op de vraag: "Waar moet de geestelijke verzorging zich profileren?" moet er gekeken worden naar de partijen die het in de gezondheidszorg voor het zeggen (gaan) hebben. De centrale drie partijen in het toekomstige stelsel zijn: aanbieders van zorg, vragers van zorg en financiers van zorg. Aangezien de verwachting is ontstaan dat het marktmechanisme alleen niet voldoende garanties geeft voor de juiste en voldoende zorg, is ook een rol weggelegd voor de overheid als vierde partij. Wet en regelgeving moet partijen de instrumenten in handen geven om uit de voeten te kunnen.

Als we naar de drie basispartijen kijken in het toekomstige zorgstelsel is het voor de geestelijke verzorging van belang dat de zorgvragende partij ook geestelijke verzorging *vraagt*. Cliënten-/patiëntenorganisaties moeten zodanig overtuigd zijn van de noodzaak van geestelijke verzorging als onderdeel van het zorgaanbod dat zij dat aankaarten c.q. bedingen bij instellingen en verzekeraars. Natuurlijk kunnen deze partijen ook rechtstreeks benaderd worden maar het scheelt als de claim van geestelijke verzorging vanuit de patiënten/cliëntenhoek ondersteund wordt.

Geestelijke verzorging dient zich nadrukkelijker in elke individuele instelling te profileren. Het is nog lang geen gemeengoed dat de geestelijke verzorging als vanzelf

betrokken wordt bij het beleid van de instelling op het gebied van vragen die leven en dood betreffen en dat is raar.

De belangrijkste vraag die er ligt is, of geestelijk verzorgers zich tot taak stellen een bepaalde gedachte (signatuur) uit te dragen en daar de legitimiteit van hun activiteiten aan ontlenen, of dat ze gericht zijn op een toenemende professionalisering van hun werk, waardoor de signatuur als zodanig meer op de achtergrond raakt. Hun professionele handelen houdt dan in: het begeleiden van zorgbehoevende mensen met zingevingsvragen.
Juist in deze tijd is het belangrijk om regelgeving optimaal in het eigen voordeel te krijgen. Als de geestelijk verzorgers van mening zijn dat bijvoorbeeld de onderbouwing van de waarde van geestelijke verzorging in de Memorie van Toelichting op de Ontwerpkwaliteitswet te eenzijdig naar de pluriformiteit van de samenleving verwijst, dan ligt er een politieke vraag die onder de aandacht van de minister gebracht moet worden. Het is aan de koepels, zowel de kerkgenootschappen als de koepelverenigingen van de geestelijk verzorgers, om dit pleit op de juiste tijd en op de juiste plaats bezorgd te krijgen. Dat is bij de behandeling van de Ontwerpwet in de Tweede Kamer, vermoedelijk ergens in de tweede helft van 1993.
Waar in het verleden (kerk)genootschappen ervoor gestreden hebben om erkenning voor de bijzonderheid van de signatuur te krijgen in alle geledingen van het maatschappelijke leven, mag verwacht worden dat de hier opgeworpen vraag strijd zal opleveren. Gelet echter op het feit dat er ook onder patiënten van instellingen in Nederland de afgelopen decennia een sterke deconfessionalisering heeft plaatsgevonden, kunnen er naast inhoudelijke criteria ook heel pragmatische overwegingen zijn om signatuur en geestelijke verzorging in de uitvoeringspraktijk wat losser te zien.

Met kerst even op schoot

Praktijkfragment

Wim Blokland

(Uit de kerstbrochure van 1991 van de dienst geestelijke verzorging van het AZU in Utrecht)

In het VPRO-televisieprogramma *Achterwerk in de kast* vertelt Nils, 14 jaar: "Ik zou best nog wel eens kind willen zijn; het leven wordt er voor mij niet eenvoudiger op. Ik leer op school hoe alles in elkaar zit, waar de bliksem vandaan komt, hoe het komt dat het waait. Soms wil ik dat allemaal niet weten. Dan wou ik dat het weer zoals vroeger was!"
Nils kent ook dat verlangen al naar de tijd dat alles nog mooi, goed en harmonieus leek. De tijd waarin je kopje onder durfde te gaan in het avontuur. De tijd waarin de hemel zich eindeloos veilig uitstrekte, waarin er geen grenzen aan je mogelijkheden waren, waarin het leven je onverkort toelachte. Het verlangen naar de schoot van de veilige herinneringen, een vleug van heimwee.

Onlangs kregen vrienden van mij een dochter: Judith. Op het geboortekaartje staat een kleine regel: "Telkens als er een nieuw mens op de wereld komt kan er van alles veranderen". Bij het kraambezoek zijn alle grote mensen vertederd van Judith. Het is ook een wolk van een baby, alsof ze bij ieder de eigen onbevangenheid, openheid en verantwoordelijkheid zomaar oproept.
Alsof al die grote mensen even hun grote mensen pantsers laten vallen en hun eigen kleine kind-zijn naar buiten laten komen. Alsof die vleug heimwee, dat verlangen naar een paradijs even bij Judith gelegd worden: alles kan nu anders.
Voor mijn gevoel vieren we daarom elk jaar mensen weer kerstmis. In een onzeker bestaan, vol ziekte, onrecht en geweld, roepen we even met z'n allen dat heimwee en dat grote verlangen op. En we koesteren ons even in de veilige warmte van de kaarsen, de liedjes en de kerstboom.
Ons verlangen is net zo authentiek als dat van Nils. Misschien ontgroeit een mens de kinderschoenen nooit geheel en is de kerstsfeer de veilige schoot waarop we ons even

terugtrekken, voordat we weer verder durven.
En voor de zoveelste keer luisteren we weer naar het kerstverhaal, over het kind waardoor alles anders wordt. En voor de zoveelste keer proberen we het kind in ons te koesteren in de geborgenheid van het oude vertrouwde.
Hoe versleten kerstmis ook geworden is, en hoe we onze eigen buik ervan vol kunnen hebben, we willen allemaal zo graag weer even op schoot kruipen. We zoeken de warmte, ook bij elkaar, in koude tijden, om daarna weer van schoot af te glijden, omdat we weer verder moeten.
Misschien ontdekken we zo, dat we verder kunnen, op eigen kracht. Dan wordt soms het nieuwe, het onbekende tot een feest.

Opinie

De rubriek OPINIE laat lezers aan het woord die, al of niet in reactie op eerdere artikelen, een eigen visie op bepaalde aspecten van de geestelijke verzorging in zijn algemeenheid naar voren willen brengen.

Verruimen en verdiepen

P. Erftemeijer

Drs. P. Erftemeijer, gepensioneerd katholiek geestelijk verzorger van een algemeen psychiatrisch ziekenhuis, reageert op de discussie over humanisme en de geestelijk werkpraktijk in Praktische Humanistiek. Het eerste deel is door de redactie ingekort.

De lezing van de eerste afleveringen van het tijdschrift *Praktische Humanistiek* hebben mij bijzonder geboeid. Daar de toonzetting van de artikelen duidelijk de sfeer ademt van een open discussie en ik, als oud-geestelijk verzorger, mezelf zeer aangesproken voelde, wilde ik graag aan de discussie deelnemen. Ik heb even geaarzeld, toen ik in de colofon van het tijdschrift las dat de uitnodiging om een tekstbijdrage te leveren alleen aan degenen gericht is die zich professioneel met humanistisch raadswerk bezighouden. Deze aarzeling heb ik overwonnen door de wetenschap dat mijn gedachten gedeeld worden door mijn oud-collega, die nog steeds in de praktijk van het humanistisch raadswerk functioneert.
Een tweede aarzeling is tegelijk de belangrijkste reden voor mij om me in de discussie te mengen. Want waarom zou ik me mengen in een discussie die in humanistische kring gevoerd wordt over de beroepsuitoefening van humanistische raadslieden? Ik stap echter ook over deze aarzeling heen door de hierna volgende opmerkingen.

1. Redactie: verruim de discussie tot de hele werksoort

In de tot nu toe in het tijdschrift gepubliceerde artikelen concentreren de schrijvers zich voornamelijk op het humanistische geestelijk werk. Omdat echter tal van opmerkingen en zelfs stellingen ook van toepassing zijn op het werk van geestelijk verzorgers van andere denominaties, en de culturele verschuivingen die plaatsgrijpen net zo hard aankomen bij hen als bij hun humanistische collega's, lijkt het mij een goede zaak als de gestarte discussie zou worden verruimd tot de werksoort als zodanig, ongeacht vanuit welke denominatie de werker opereert. De stellingen in de discussie zouden zo samengevat kunnen worden: het katholicisme, het protestantisme, de islam en

het humanisme zijn als levensbeschouwing in te geringe mate het draagvlak of de kern van de geestelijke verzorging.
Nu ben ik van mening, dat we, wanneer we een discussie beginnen over geestelijke verzorging, hoe die er uit moet zien in een tijd die gekenmerkt wordt door 'levensbeschouwelijke individualisering', niet de verzuiling scherper aan moeten zetten, en deze nog zichtbaarder in moeten bouwen in het werk van de geestelijk verzorger.
Als mijn verzoek om verruiming van de discussie bij de redactie gehoor vindt, en dat is het geval, gezien de nieuwe 'stijl' van het vijfde nummer, zou mijn tweede advies zijn:

2. Verdiep de discussie, en geef aandacht aan de cliënt

Wat ik tot op heden heb beluisterd in de artikelen, is toch voornamelijk de levensbeschouwing van de werker. Ik zou aandacht willen vragen voor de invalshoek van degene ten behoeve van wie het werk gedaan wordt. Met andere woorden de patiënt, de bejaarde, de geïnterneerde, de soldaat. Waarin bestaat bij deze mensen de behoefte aan geestelijke verzorging?
Ik kan me niet aan de indruk onttrekken, dat er gewerkt wordt met een beeld van de geestelijk verzorger, waarin hij of zij toch degene is die de antwoorden op zak heeft, al mag hij of zij dan tegenwoordig volstaan met antwoorden op persoonlijke titel.
Vanuit mijn ervaring met psychiatrische patiënten moet ik zeggen, dat zij mij geleerd hebben dat het over precies het tegenovergestelde gaat. *Zij* moeten namelijk leren spreken over wat er in hun diepste innerlijk omgaat en wat hen zo ziek maakt. En dan gaat het niet over het aanreiken van waarden en normen, maar om het samen zoeken in de brokstukken van verhalen naar wat de patiënt zelf nog over heeft aan opvattingen, waarden en normen, waar hij nog een beetje houvast aan heeft en die mogelijk weer kunnen gaan functioneren als grondwaarden.
Het proces van levensbeschouwelijke individualisering gaat in het individuele mensenleven heel vaak gepaard met een geestelijke crisis. Het plotseling tot ontdekking komen dat opvattingen, waarden en normen, die zij altijd voetstoots hebben aangenomen, omdat belangrijke mensen in hun omgeving zo dachten, veel minder rust en zekerheid blijken te bieden dan zij op dit ogenblik juist zo nodig hadden.
Het wegvallen van zekerheden, of het niet langer houdbaar blijken van overtuigingen, het niet geleerd hebben in zichzelf zekerheid te zoeken, kan leiden tot een verschrikkelijke verwarring. Het kan ondermijnend werken met betrekking tot het zelfvertrouwen van mensen, zo zelfs, dat zij volkomen gedesoriënteerd raken. Vroeger kon men terugvallen op diepere zekerheden die in de cultuur verankerd lagen. Wanneer echter de cultuur zelf in crisis is, wankelen juist deze diepere zekerheden. Dan is het moment daar om alles opnieuw te onderzoeken. Het moment van een existentieel vacuüm. Geen grond meer onder je voeten. De hulp die wij ze daarbij als geestelijk verzorgers bieden is er niet een van het geven van levensbeschouwelijke antwoorden op hun existentiële vragen, maar een hulp die er in bestaat om met hen een begin te maken met die hoogst individuele tocht om van die levensbeschouwelijke individualisering voor zichzelf een feit te maken.

Het beeld van de patiënt die een geestelijke verzorger tegen het lijf loopt waar

hij zich veilig genoeg voelt om met hem samen door zijn crisis heen te komen, kan ik moeilijk vinden in de discussie die ik tot nu toe in *Praktische Humanistiek* heb gevolgd. Het beeld van de geestelijk verzorger die wij dachten dat het meest past bij deze patiënt, lijkt mij veel meer op Socrates, die ooit zijn medeburgers heeft laten ontdekken wat zij zelf reeds wisten.
Mijn vroegere collega's en ik, wij zijn tot de bevinding gekomen dat in de dagelijkse praktijk er nieuwe wegen gezocht moeten worden om tegemoet te komen aan het fenomeen van de levensbeschouwelijke individualisering. We hebben onze visie toen in een nota verwoord. De oude definitie van geestelijke verzorging werkt niet meer, en er is grote behoefte aan een nieuwe definitie waar iedereen zich in herkent.
In dit werkgroepje waarin katholieke en humanistische geestelijk verzorgers samenwerkten zijn wij tot de ontdekking gekomen, dat wij als gezamenlijk principieel standpunt hadden dat de levensbeschouwing van de patiënt uitgangspunt is van het gesprek en dat het doel van de geestelijke verzorging alleen maar kan zijn dat de levensovertuiging van de patiënt tot zijn recht komt.
De hulp die een geestelijk verzorger zou kunnen geven heeft te maken met: 1) het (her)waarderen en ontwikkelen van eigen geloven en denken, ook als dat buiten de geijkte paden valt; 2) iemand helpen wortelen in eigen grond, het helpen verankeren van de mens die losgeslagen is van zijn grondwaarden of die in zijn leven geconfronteerd is met tegengestelde waarden; 3) orde scheppen in de chaos in de mens en mee zoeken naar een samenhang in het leven; en ten slotte: zoeken naar de zin in alle onzin.
Ik zou allen die iets van hun eigen bezigzijn in bovenstaande omschrijvingen herkennen, willen vragen om dat mee te nemen in de discussie, die daarmee, naar ik hoop, verdiept wordt.

Kan de beroepsidentiteit van het humanistisch geestelijk werk versterkt worden via het actualiseren van de levensbeschouwing?

Pam Hobbelman

Pam Hobbelman is hoofd van Dienst Humanistisch Geestelijke Verzorging in verzorgingshuizen. 9 oktober j.l. hield zij als deelneemster aan het slotforum op de ontmoetingsdag van de werkvelden, georganiseerd door de UVH, een inleiding die op haar verzoek hieronder is afgedrukt.

Temidden van alle vernieuwende geluiden op deze ontmoetingsdag is mijn geluid voor iedereen een welbekend en vertrouwd geluid. Niet behoudend of wars van vernieuwingen, maar erg bewust van wat we met ons beroep bereikt hebben en op grond waarvan.
Daarover eerst een persoonlijke noot. Vanuit mijn verantwoordelijkheid als hoofd van dienst ben ik gericht op handhaving en uitbreiding van de huidige verworvenheden van ons beroep en hoe

we ons beroep zo goed mogelijk kunnen verbeteren. Er staan grote belangen op het spel en niet in het minst de banen van ruim 150 mensen. Dit moment is niet zo gunstig om intern allerlei zaken op de helling te zetten. Laten we niet vergeten dat de stelselwijziging in de gezondheidszorg vraagt om een sterke positionering van ons beroep. We lijken een en ander te gaan bereiken met een Wet op de Kwaliteit van de Zorg en een Kaderwet voor de geestelijke verzorging. Ik vind het dan ook onjuist om door intern vrijblijvend filosoferen de poten onder de stoelen van de bestaande banen weg te zagen. Bij radicale vernieuwingen lopen we het risico met het badwater het kind weg te gooien. Je moet wel heel zeker zijn van het succes van het alternatief voordat je het bestaande gaat aantasten. Ik ben nog niet overtuigd van het feit dat we door verbreding/verandering van het beroep óók 150 banen kunnen creëren. Ik krijg daar ook geen enkele aanwijzing voor. Maar ik hoop ongelijk te krijgen. Dat zou betekenen dat er honderden banen voor humanistici in het verschiet liggen en er ook mooie perspectieven voor de loopbanen komen voor de huidige raadslieden. Er is pas sprake van echte winst als deze nieuwe banen kunnen bestaan náást de huidige banen.

Het zal u niet verbazen, dat ik de expliciete levensovertuiging van (humanistisch) geestelijk verzorgers een conditio sine qua non voor het beroep acht. De vraag die aan dit forum is voorgelegd, is of het actualiseren van de humanistische levensovertuiging de beroepsidentiteit kan versterken. Daar kan ik dan ook alleen maar bevestigend op antwoorden en dat zal ik als volgt toelichten.
Onze beroepsidentiteit wordt gevormd door twee aspecten: de ambtshalve kwaliteit en de professionele kwaliteit. Deze aspecten zijn wel te onderscheiden, maar niet te scheiden. We kunnen niet als humanistisch geestelijk verzorger professioneel optreden zonder ons humanisme in de begeleidingsrelatie mee te brengen. Zie ook het laatste artikel van Rob Buitenweg, in *Praktische Humanistiek* nr. 5. Alleen professional willen zijn, betekent niet langer geestelijk verzorger zijn, maar een filosoof met een therapeutische praktijk of een maatschappelijk werker. Soms zullen we dat misschien wel even zijn, zoals er altijd overlap zal bestaan tussen 'begeleidende' beroepen, maar daarmee typeert men niet een beroepsidentiteit.
Het is typisch aan een geestelijk verzorger, in tegenstelling tot andere beroepsgroepen, dat hij een bepaalde aan de ander kenbaar te maken levensovertuiging heeft. Hij is daarin *expliciet*. Alleen dat maakt *keuze* mogelijk voor de cliënt om te bepalen van welke achtergrond degene is die hij in vertrouwen wil nemen. Niet alle cliënten vinden die levensovertuiging van belang, er wordt vaak gekozen omdat ze ons aardig vinden of we hen vertrouwen inboezemen, maar gelukkig werken we ook heel vaak op verzoek van de cliënt en dan is een van de aspecten waarop deze kiest de levensovertuiging waarmee we ons presenteren in folders van het instituut of via de verpleging/verzorging. In de gezondheidszorg is de levensovertuiging misschien ook wel meer onontkoombaar dan in de andere werkvelden. Veel gesprekken gaan over zaken van leven en dood en over zelfbeschikking, denk maar aan de beslissingen rond wel of niet behandeling, levensbeëindiging, overwegingen over (leven na) de dood, abortus en dergelijke.
Er zijn natuurlijk ook altijd cliënten die blij zijn met elk luisterend oor. Maar dat

maakt ons niet minder humanistisch dan we zijn. De cliënt bepaalt niet onze beroepsidentiteit, maar wij zelf door onze inhoud en methodiek. Een cliënt van een psychotherapeut weet ook niet welke methoden de psycholoog gebruikt, hij wil gewoon van zijn problemen af; onze cliënten willen gehoord worden en ondersteund in de moeilijke tijden die ze doormaken. Wij doen dat door middel van het actualiseren van diens levensovertuiging. Maar dat gebeurt zelden expliciet. En daarmee zijn we wel degelijk humanistisch geestelijk verzorger. Tegelijkertijd zullen we allen de grenzen kennen, die we zelf ervaren in onze mogelijkheden als we een diepgelovige cliënt hebben. Er kan een moment in de gesprekken optreden dat een dominee of priester de ander beter kan bijstaan dan wij. In al deze beschreven situaties doet het er mijns inziens dus toe, dat wij *als humanist* geestelijk verzorger zijn.
Tenslotte is het ook, en niet alleen om juridische redenen, van groot belang om de relatie met een zendend genootschap te hebben. Dat is niet het onderwerp van vandaag, maar zowel voor de vertrouwenspositie die je in huis bekleedt (vrijplaatsfunctie) als voor de 'garantie' die de cliënt dan heeft dat de raadsvrouw/man in elk geval een bepaald aantal uitgangspunten heeft, maakt de relatie met een zendend genootschap noodzakelijk.

Afrondend wil ik ingaan op de vraag of we de humanistische levensovertuiging willen actualiseren en welke versterking dat kan betekenen voor onze beroepsidentiteit.
De zwakste kant van onze identiteit is, denk ik, de onbekendheid met het humanisme. De beste manier waarop we in en door ons beroep duidelijk kunnen maken wat humanisme is, is nog altijd de praktijk. Daar waar geestelijke verzorging geïntegreerd is in een instelling, vraagt men niet langer: wat is dat eigenlijk, humanisme? We beginnen voor de cliënt misschien als de persoon waar men naar huis kan bellen of waar men met zijn gewetensbezwaren terecht kan of als de mevrouw van de euthanasie, maar door vervolgens ons werk te doen, te laten zien waar we voor staan en wat we voor de ander kunnen betekenen, daarmee maken we duidelijk wat humanisme is: wij zijn het. Door ons als vanzelfsprekend als humanistisch raadsvrouw/man te blijven presenteren, en door dat goed te doen, met kwaliteit, dan komen de vragen en de interesse vanzelf, dan wordt bekend waar we voor staan.
Humanisme is per definitie een niet-dogmatische levensovertuiging, die na grondige overwegingen en discussies bijgesteld moet en kan worden. Natuurlijk moet de humanistische levensovertuiging dus geactualiseerd worden. Dat zal niet in grote revolutionaire veranderingen zitten, maar als ik me de colleges op het HOI destijds herinner over het gezinsleven en de daarbij behorende moraal, dan is duidelijk dat humanisten daar inmiddels anders over zijn gaan denken. Echter, de grote denkers die het Humanistisch Verbond hebben opgericht zijn niet opgevolgd door andere grote denkers. Het Verbond is meer een belangenbehartigingsorganisatie geworden, waar nu gelukkig het besef is doorgedrongen dat er meer aan bezinning gedaan zou moeten worden. De Adviesgroep Bezinning die daartoe is ingesteld door het hoofdbestuur, is nog maar kort met zijn werkzaamheden begonnen en heeft qualitate qua een van boven opgelegde vorm. Vandaag is er ook een goede poging gedaan tot bezinning op ons humanisme en daarin verwachten we ook veel van deze

Universiteit en van de Socrateshoogleraren. Maar ik mis in het debat de gewone humanisten. En ik denk dat de beroepsgroep van humanistisch geestelijk verzorgers meer zou kunnen bijdragen, en daarbij sluit ik aan bij het door Jan Hein Mooren al eerder gehouden pleidooi om te publiceren.
Bij dit alles blijft mijns inziens overeind dat, wil men van een levensovertuiging spreken, men met elkaar een aantal basale uitgangspunten moet hebben (die dus ook eventueel bijgesteld kunnen worden), waarop duidelijkheid verschaft wordt over de gezamenlijke identiteit.
Humanisme, hoe doorgedrongen in de huidige maatschappij ook, is niet vanzelfsprekend. Zo ver zijn we nog niet en dat hoeft ook niet.
Humanisme is ook niet alleen een strikt individueel te benoemen overtuiging.
Het blijft volgens mij de grote waarde van Jaap van Praag dat de uitgangspunten destijds benoemd zijn. Dat we ze nog nooit hebben bijgesteld kan twee dingen betekenen: ze gelden nog steeds of we hebben er onvoldoende aandacht aan besteed om ze te actualiseren. Maar overeind blijft dus dat we onze gezamenlijke uitgangspunten moeten blijven benoemen.
Ik hoop dat er over het humanisme een open discussie ontstaat, waar zowel de raadslieden, als het Humanistisch Verbond en de Universiteit voor Humanistiek aan deelnemen.

Humanisme scherper definiëren? Alsjeblieft niet, het is juist de charme dat we met verschillende politieke en maatschappelijke stellingnames en met verschillende ideeën over de levenspraktijk bijeen kunnen zijn in de basis-gedachte dat wij als mensen, zonder enige hulp van buiten ons zelf, de verantwoordelijkheid hebben voor ons leven en dat van anderen.
Juist omdat de levensovertuiging een conditio sine qua non is voor het beroep van geestelijk verzorger, is het van groot belang voor onze beroepsidentiteit als het humanisme actueel blijft. Dan blijft onze theorie aansluiten op de praktijk van elke dag. Zoals de theorie vaak achterloopt op de praktijk, zal dan ook de praktijk, onze beroepspraktijk, een belangrijke inspiratiebron betekenen voor dat actualiseren van het humanisme.
Niet het humanisme aanscherpen, niet het humanisme verzwakken, maar het humanisme blijven verdiepen, dat zal de beroepsidentiteit en dus het beroep van humanistisch geestelijk verzorger ten goede komen.

Nieuwsbrief

Symposium bij het jubileum van de dienst humanistische geestelijke verzorging bij de inrichtingen van Justitie.

In 1954 werden humanistisch geestelijke raadslieden als vrijwilliger toegelaten tot de inrichtingen van Justitie. Op 1 januari 1968 werden, na veel politieke strijd, in plaats van de vele vrijwilligers, tien raadslieden onder leiding van centraal geestelijk raadsman P.A. Pols in vaste dienst benoemd.
Dit feit, binnenkort 25 jaar geleden, wil de dienst humanistische geestelijke verzorging niet onopgemerkt voorbij laten gaan. Naast een tweetal uit te geven boekwerken, zal het hoogtepunt van de viering van dit jubileum bestaan uit een symposium met aansluitend een feestelijk programma. Op het symposium, onder de titel 'De gedachten zijn vrij', zullen inleidingen worden gehouden door Mr. C. Boey, voorzitter van de Vereniging van gevangenisdirekteuren en door Prof. Dr. H. Kunneman en Drs. J.H. Mooren, respectievelijk hoogleraar en universitair docent aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht. Dagvoorzitter is Mr. A.J. Heerma van Voss, eindredakteur van het Maandblad Geestelijke Volksgezondheid.
Het symposium wordt gehouden op 26 februari 1993 in de Koningszaal van Artis in Amsterdam.
Nadere inlichtingen zijn te krijgen bij de Centraal geestelijk raadsman bij de inrichtingen van Justitie in Zeist, telefoon 03404-52301.

Plein Air

Op 9 september 1992 is in het Exposorium van de Universiteit voor Humanistiek, Drift 6 te Utrecht, de tentoonstelling *Plein Air* van Roland van den Berghe (1943, Gent) geopend.

Plein Air bestaat uit 9 sculpturen die Van den Berghe in 1986-87 maakte naar aanleiding van de beschadiging die Barnett Newman's *Who is afraid of Red, Yellow and Blue III?* op 21 maart 1986 onderging in het Stedelijk Museum te Amsterdam. De opening is verricht door de hoogleraren Fons Elders, Ernst van de Wetering en Jean Leering.

In het juni-juli-augustusnummer van *Arte Factum*, tijdschrift voor hedendaagse kunst in Europa, schrijft Jean Leering: 'De sculpturen zijn te beschouwen als de vogel Phoenix, die uit de as van beschadiging en vernietiging oprijst. De kunstenaar refereerde in zijn creatie niet naar de feiten: noch van de beschadiging zelf, noch naar de veroordeling van de dader tot gevangenisstraf, noch naar het besluit tot restauratie van het werk (i.p.v. de door hem met twee vrienden voorgestelde vervanging ervan door een replica). Hij ontsteeg dit niveau van feitelijkheid met een creatief proces, dat zich concentreerde rond de betekenissen van het werk, zoals deze vóór de beschadiging, en zoals deze daarna ervaren konden worden.'

Tijdens de openingsceremonie zei Fons Elders, de drijvende kracht achter de aan-

dacht voor moderne kunst in de UVH, dat deze aandacht voor kunst en schoonheid in een humanistische universiteit voor de hand ligt. Hij behoort tot degenen die aan "de idee van de inherente schoonheid van kosmos en mens een centrale plaats toekennen in het dagelijks zelf-onderzoek." "Wetenschappers en kunstenaars werken met verschillende methoden, maar hun onderzoek en kennis zijn onderling complementair. Het gaat bij fundamenteel onderzoek niet om een herhaling en repetitie van eerder verworven inzichten en methode's, maar om een spijsverteringsproces, om een toeëigening en transformatie van reeds bestaande theorieën en stijlen.
Hier ligt de overeenkomst tussen wetenschap en kunst: wat theorieën zijn voor de wetenschap, zijn stijlen voor de kunst. Om deze reden kan een universiteit die een geïntegreerde benadering voorstaat van filosofische, wetenschappelijke en morele kennis, het domein van de kunsten niet buiten beschouwing laten," aldus Elders. "De kunsten zijn dragers van een singuliere complexiteit die binnen de gangbare wetenschapsbeoefening niet of nauwelijks bereikt kan worden."

Plein Air is tot begin 1993 te bezichtigen van maandag tot en met donderdag van 10.00 tot 16.00 uur.

★★★

Ontmoetingsdag van de Universiteit voor Humanistiek (UVH)

Voor de derde maal werden de humanistische raadslieden op 9 oktober door de UVH uitgenodigd voor een ontmoetingsdag. Het programma was boeiend maar vol, om niet te zeggen overladen.

Rector Douwe van Houten kondigde in zijn inleiding een aantal gebeurtenissen aan. Zo ook de instelling van een studiegroep die zich zal buigen over het beroepsprofiel van humanistische raadslieden. De aanwezigen werden uitgenodigd hier aan deel te nemen. Met verbazing en spijt stelde van Houten vast dat er (nog steeds) geen algemene beroepsvereniging is voor raadslieden.

In zijn lezing *Humanisme als grondslag van geestelijk werk?* stelde hoogleraar praktische humanistiek Harry Kunneman dat humanisme in onze postmoderne tijd afstand moet doen van grondslagen, en dat humanisme daarvoor juist goed geëquipeerd is. Levensbeschouwelijke of andere grondslagen zijn het resultaat van 'funderingsdenken', dat zich op een vorm van cultureel gezag baseert. Kunneman constateerde evenwel dat de drie bronnen van cultureel gezag, de religieuze openbaring, de wetenschappelijke kennis en de ideologische zingevingssystemen in onze tijd in hun kern zijn aangetast. Dit funderingsdenken brengt met zich mee dat er aanhangers zijn, die zich in hun eigen groep opsluiten. Elke ander valt 'er buiten' (totdat hij ook deel uitmaakt van de groep).
Ook het Humanistisch Verbond gaat in zijn spreken uit van een afgebakende levensbeschouwing. Het humanistische funderingsdenken gaat weliswaar uit van de individuele autonomie, en zegt kritiek en openheid op prijs te stellen. Maar toch is er de missie om iedereen binnen de eigen grens te brengen.
Kunneman stelde dat door de communicatieve structuur van dit funderingsdenken het kwetsbare individu verpletterd wordt; het onzekere, niet-gezagvolle spreken van de enkeling, aan wie toch een autonomie wordt toegezegd, komt niet door

De tekst die Harry Kunneman op de UVH-ontmoetingsdag heeft voorgelezen is verkrijgbaar bij uitgeverij Interior, als eerste in de serie 'Aktuele teksten'. Dit is een serie losbladige uitgaven van voordrachten, lesvoorbeelden en praktijkmateriaal dat uitsluitend per giro te bestellen is. De opzienbarende en hoogst actuele lezing van Harry Kunneman heeft als titel: "Humanisme als grondslag van geestelijk werk vraagteken?"

Bestellen door *f* 6,10 over te maken op postgiro 3493438 van Interior, Ermelo. Vermelden: AT1-Kunneman.

de machtsbarrière van de zendende genootschappen-gezagen heen. De verdedigers van de zendende genootschap-structuur zijn enerzijds oprechte vertolkers van een duidelijke identiteit, maar anderzijds verwordt hun streven tot een funderingsdenken, en tot uitsluiting van 'andersdenkenden'. Om uit dit dilemma te raken vroeg Kunneman: "Wat is er verkeerd aan individualisering van het levensbeschouwelijke denken?" "Waarom mensen de mond snoeren, die een hoogstpersoonlijk eigen en origineel geluid ten beste willen geven?"
Humanisten zouden zich van de strijd om het 'gezagvolle spreken' (zendend genootschap zijn) verre moeten houden.
Ten slotte toonde Kunneman dat *in de praktijk* de humanistische raadslieden juist een verdediger blijken te zijn van het zwakke individu. De humanistische geestelijk verzorgers zijn zelf een (postmodernistisch) individu. Zij zijn weliswaar professioneel, maar niettemin ook zelf zinzoeker, net zoals de cliënt. Kunneman stelde voor de vaste grondslagen van een levensbeschouwelijk huis in te ruilen voor een tentje. Aldus pleitend voor een individueel levensbeschouwelijk zoeken, dat beweeglijk is, en blijft. Zijn parool: "Niet funderen, maar doen!"

Vervolgens hield UvH-docent Peter Derkx een lezing over *Vier lijnen in de humanistische traditie.*

De eerste lijn die volgens Derkx in de geschiedenis van het humanisme is aan te wijzen, is de morele en wetenschappelijke houding die Cicero met 'humanitas' aanduidde. Het morele en politieke streven naar menslievendheid dat via de Renaissance naar onze tijd doorloopt, vormt de tweede lijn. In dit streven stond de menselijke waardigheid centraal, en de ontwikkeling en roem van het individu, dat een afkeer van onverdraagzaamheid en dogmatisme had. Opvoeding en onderwijs werd als heel belangrijk gezien. De derde lijn die Derkx schetste was die van humanisme als levenskunst: leven is ook een genot, waar een esthetisch streven aan ten grondslag ligt; kunst en leven gaan samen. Overigens wordt de *term* humanisme voor het eerst pas gevonden in 1808 in de Duitse literatuur. De jongste loot aan de humanistische stam is die van humanisme als ongodsdienstige levensbeschouwing. Vóór de zeventiende eeuw kwamen ongodsdienstige mensen eigenlijk nauwelijks voor in West-Europa. Vanaf 1750 wordt ongodsdienstigheid pas een maatschappelijke mogelijkheid. Vanaf 1860 wordt ongodsdienstigheid iets dat ruim onder de massa voorkomt. In 1865 wordt De Dageraad opgericht, de voorloper van De Vrije Gedachte. De oprichters waren deïsten. Ze geloofden niet in openbaring of wonderen, maar hingen wel een geloof aan. De associatie humanisme/ongodsdienstigheid wordt pas in 1946 versterkt door het Humanistisch Verbond.

Veel christenen noemden zich vóór 1946 'humanist', maar de ongodsdienstige snit van het HV maakte het voor deze mensen moeilijk om zich nog langer 'humanist' te noemen.
Van Praag was de grote aanstichter van deze tot een maatschappelijke zuil uitgroeiende ongodsdienstigheid. Derkx onderscheidt zijn 'kleine strijd' (de maatschappelijke erkenning van mensen zonder godsdienst) van de 'grote strijd': het verbeteren van de wereld voor alle mensen. Hij wilde voorkomen dat het fascisme weer een kans zou krijgen. Daarom wilde hij de massa opvoeden tot een zelfbewuste morele houding, tot doelbewustheid (een betere wereld) en creativiteit. Maar de grote strijd verzandde in het strijden voor de verbetering van de weerbaarheid van 'de buitenkerkelijke mens'.
Derkx stelde dat de geconstateerde ontwikkeling er toe geleid heeft dat humanisten nu zeggen dat ze *fundamenteel met andersdenkenden verschillen* in hun levensovertuiging. Dit past echter heel slecht bij het morele en politieke streven naar een betere samenleving.
Derkx betreurde dat de laatste lijn, het ongodsdienstige humanisme, de oudere lijnen, namelijk de vorming tot hogere menselijkheid, het morele en politieke streven naar een betere wereld voor allen, en ook het idee van levenskunst, heeft ondergesneeuwd, door toedoen van het Humanistisch Verbond. Humanisme dat inspireert, is het humanisme van *een bepaald iemand*, of dat van een prachtig verhaal. Hij gelooft niet in een humanisme met de pretentie van een formule voor een moreel besef voor alle mensen. Zo werkt het niet. Hij staat een open levensbeschouwen voor, dat de dialoog tot uitgangspunt neemt.

Hierna volgden, na de goed voorziene lunch, drie workshops: Fons Elders over *Humanisme en cultureel pluralisme*, Henk Manschot over *Humanisme en postmodernisme*, en Ton Jorna over *Humanisme en spiritualiteit*. Hiervan zijn geen verslagen gemaakt.
De dag werd afgesloten met een forum, waarin door deelnemers uit alle werkvelden werd ingegaan op de vraag: "Kan de beroepsidentiteit van het humanistisch geestelijk werk versterkt worden via het actualiseren van de levensbeschouwing?" De vraagstelling kwam niet helemaal uit de verf, vanwege het inmiddels gevorderde uur. De inbreng van Pam Hobbelman is elders in dit tijdschrift te vinden.

★★★

Mini-symposium van de Stichting Geestelijke Verzorging (SGV) in de verpleeg- en verzorgingshuizen in de regio Amsterdam.

Op 28 oktober j.l. organiseerde de SGV als werkgeversorganisatie van geestelijk verzorgers een klein symposium onder de titel: "Geestelijke verzorging verzekerd?" Er waren 4 sprekers en het slotwoord werd gesproken door minister Hirsch-Ballin van Justitie.
G. Kaandorp, directeur van het militair pastoraal centrum in Amersfoort, schetste een beeld van het werk dat door diensten geestelijke verzorging wordt gedaan: het gaat om zingevings-, belevings- en ethische vragen. De identiteit van de diensten is gebonden aan 'instituties' via een formele machtiging. Er is in de diensten aandacht voor professionalisering, en de dienst is "ingebed in de wereld waaraan zij dienstbaar is."
Het werk vindt op drie niveaus plaats. Micro: aandacht voor de individuele persoon, pastorale counseling, voorgaan, bediening van sacramenten, 'de naaste zijn'.

Meso: consultatie, toetsing, ethische commissies, contact met directies etc. Macro: aandacht voor de ontwikkelingen in het beleid van de medische wetenschap en andere wetenschap, politiek en maatschappij. Kaandorp pleitte ervoor om geestelijke verzorging op te (blijven) nemen in het totale pakket van zorg. GV kan de verschillende levensdomeinen verbinden.

C. Korver, voorzitter van de Vereniging van Nederlandse Bejaardenoorden (VNB), sprak over "Kwaliteit van zorg-kwaliteit van leven?" Hij betoogde dat de directies tegenwoordig werken volgens kwaliteitscriteria, bij het managen van zorgvoorzieningen. De technische, meer op produktie en de markt gerichte organisatievormen zouden samen kunnen gaan met een zorgvisie die meer op humanisering gericht is, zodat het gesprek over waarden en uitgangspunten gaande blijft.

In de op stapel staande ontwerpwet over 'kwaliteits-zorg' zouden daarom levensbeschouwelijke waarden 'meegenomen moeten worden'. De VNB adviseert het onderdeel geestelijke verzorging in de zorgvisie van directies en verzekeraars op te nemen.

A. Gijsbers, oud-directeur-generaal van WVC, onvermijdelijk op dit soort gelegenheden aanwezig, schetste in kort bestek hoe in de moderne tijd een scheiding tussen kerk en staat ontstaan is, en hoe geloofsopvattingen sterk veranderd zijn in een moderne door techniek voortgestuwde samenleving. Geestelijke verzorging moet aanwezig zijn waar mensen uit hun vertrouwde omgeving gehaald worden, door de overheid (in leger en gevangenis), of door de omstandigheden (zorginstellingen). Hij waarschuwde er voor dat niet gedacht moet worden dat geestelijke verzorging, bijvoorbeeld in bejaardenoorden, als een taak van het parochie- of gemeentepastoraat gezien kan worden. Van die gedachte gaan kerken nogal eens uit, aldus Gijsbers. De geestelijke verzorging moet een geïntegreerd onderdeel van de zorg zijn. Als in de komende wet voor de geestelijke verzorging (van Hirsch-Ballin en Simons samen) het accent gelegd wordt op de eis van het toelaten "van iedere pastor op wiens komst de patiënt gesteld is", dan zou dat nieuwe wetje een open deur intrappen. Er moet geregeld worden dat de instelling de geestelijke verzorging moet financieren, aldus Gijsbers.

De cardioloog A. Dunning sprak over de ouderdom. Onze hele cultuur maakt dat men zich afwendt van de ouderdom. Ouderen worden te snel afgeschreven, aldus Dunning, en hij meent dat dat komt doordat wij, vergeleken met vele andere culturen in de wereld, zo'n jonge cultuur zijn, waardoor wij oud associëren als een mindere levensfase. Hij bepleitte dat, vooral in zorgvoorzieningen voor ouderen, de kale technische zorg (de *cure*) niet zonder de *care* van geestelijke zorg en aandacht voor de individuele beleving wordt aangeboden. Van geestelijke verzorging had de heer Dunning een wat cynisch beeld, getuige zijn retorische vraag: "Zouden mensen in een ziekenhuis nou niet één weekje zonder geestelijke verzorging kunnen?" Zijn visie was meer een algemene: een cultuur kun je niet hoog noemen, als een cultuur geen barmhartigheid kent. Hij was overigens wel bang dat de waardering voor geestelijke zorg eerder dalend dan stijgend is. Aan deze angst is zijn cynisme waarschijnlijk niet vreemd.

Tenslotte sprak minister Hirsch-Ballin. Hij lichtte zijn plan toe om samen met staatssecretaris Simons een wet voor te stellen op de geestelijke verzorging. Deze wet zal een regeling inhouden op de toegankelijkheid en de beschikbaarheid van geestelijke verzorging in instellingen. In-

tramuraal verblijf wordt gezien als een omstandigheid waarin de overheid zorg draagt voor voorwaarden ten aanzien van de behoefte en de effectuering van adequate voorzieningen van geestelijke verzorging. Het is allemaal nog erg vaag, en de vraag is of geestelijk verzorgers hun werk door deze wet verzekerd kunnen achten. Het gaat de wet trouwens niet om het belang van de geestelijke verzorgers, maar om het belang van *de taken van de geestelijke verzorging*, aldus de minister. En het zijn de directies van instelling die het voor het zeggen krijgen wat de omvang en aard van de geestelijke verzorging betreft.

★★★

Vereniging voor Vrijgevestigd Humanistisch Geestelijk Werk (VVHGW)

Mededelingen van het bestuur.

De cursusdag van 4 september met casusbehandeling onder leiding van Denijs Bru is een succes geworden. De 12 deelnemers beleefden een leerzame en vooral stimulerende dag. Volgend jaar zal deze praktijkdag herhaald worden.

Op 22 januari 1993 vindt de jaarvergadering plaats in het gebouw van de Universiteit voor Humanistiek, Drift 6 in Utrecht. Deze zal uit twee delen bestaan. De ochtendsessie is vrij toegankelijk voor belangstellenden; de middag is gereserveerd voor een ledenvergadering van de VVHGW, met bestuursverkiezingen en vaststelling van het programma voor 1993.

Debat over binding met kerk of genootschap

Vanaf 10 uur vindt er een debat plaats tussen de voorzitter van de VGVZ, Jaap Doolaard, en de voorzitter van de VVHGW, Ko Burger, gevolgd door een discussie met de aanwezigen. Jaap Doolaard zal een uiteenzetting geven over het beleid van de VGVZ ten aanzien van de formele kerkelijke binding van leden van de VGVZ. Zoals bekend, stelt deze vereniging als voorwaarde voor lidmaatschap o.a. een aanstelling voor minimaal 8 uur per week in een zieken- of verpleeghuis, en een *binding met een kerk of genootschap.*

Voor het werk van de vrijgevestigden is een genootschappelijke binding niet mogelijk. De vraag is hoe deze twee zich tot elkaar verhouden als professionele geestelijke verzorging, en op welke manier de vrijgevestigde raadslieden aanspraak kunnen maken op een vrijplaatsfunctie in de maatschappij, als zij geen genootschappelijke binding hebben.

Belangstellenden van andere werkvelden zijn op 22 januari van harte welkom van 10 uur tot aan de lunch.

Lidmaatschap VVHGW

Ieder die afgestudeerd is aan HOI of UvH kan lid van de VVHGW worden. Collega's die part-time in instellingen werken worden uitgenodigd lid van de VVHGW te worden, en over te gaan tot begeleiding tegen het door de vereniging gehanteerde tarief. Regelmatig krijgt de vereniging uit heel Nederland vragen naar 'de dichtst bijzijnde raadsvrouw of raadsman'. Met meer leden kunnen we beter doorverwijzen. De jaarcontributie bedraagt *f* 120,–.

Recencies

J.B.D. Simonis, Anton C. Hemerijck, Percy B. Lehning (red.), ***De staat van de burger, Beschouwingen over hedendaags burgerschap.***
Boom, Meppel/Amsterdam 1992, ISBN 90535203333, *f* 29,50.

De praktische humanistiek probeert als wetenschap een antwoord te vinden op de vraag hoe mensen kunnen komen tot een zinvol bestaan, en als begeleidingspraktijk mensen te begeleiden bij het vinden van een antwoord op die vraag. Dat antwoord zal afhankelijk zijn van het mensbeeld dat wordt gehanteerd. Dat mensbeeld blijkt in het geding te zijn bij de discussie over burgerschap die in wetenschappelijke, politieke en journalistieke kringen wordt gevoerd. Een bijdrage aan die discussie levert het vijfde jaarboek van het tijdschrift *Beleid en Maatschappij*, dat getiteld is *De staat van de burger, Beschouwingen over hedendaags burgerschap.* In 9 hoofdstukken geven 11 schrijvers hun visie op burgerschap door actuele maatschappelijke problemen te behandelen vanuit een burgerschapsperspectief. Burgerschap wordt omschreven als het ideaal van vrije en gelijke, autonome en oordeelkundige mensen binnen een zichzelf sturende politieke gemeenschap. Aan de orde is dan de verhouding tussen individuen en de politieke gemeenschap. De opleving en problematisering van het burgerschap blijkt voort te komen uit ongenoegen met betrekking tot de bestaande opvattingen over die verhouding. Dat ongenoegen is zowel merkbaar in politieke en journalistieke kringen als in de sociaal-wetenschappelijke en politiek-filosofische lectuur.
Binnen de Nederlandse politiek en in kranten kan men kritiek tegenkomen op de egoïstische houding van het individu in relatie tot de politieke gemeenschap. Mensen worden (soms) afgeschilderd als personen die slechts gericht zijn op eigen gewin en daarin de staat overvragen. Als oplossing van de problemen wordt dan een appèl gedaan op de burgerzin van mensen. Al snel blijkt dat de schrijvers van *De staat van de burger* niet willen volstaan met een dergelijke opgeheven vinger naar de individuele burgers en met een oproep aan mensen zich meer verantwoordelijk te voelen voor de politieke inrichting van de samenleving. Het is niet onmogelijk – zo laten een aantal schrijvers weten – dat de morele oproepen die soms in de politiek hoorbaar zijn, voortkomen uit een falend overheidsbeleid. Geconfronteerd met het inzicht dat de samenleving niet gestuurd kan worden zoals wellicht werd gehoopt, wordt de schuld gelegd bij de calculerende, onverantwoordelijke individuen. Mensen hebben wel officieel de status van burgers, maar hen wordt voorgehouden dat ze zich niet conform hun status gedragen. Maar het zou natuurlijk ook wel kunnen zijn dat het juist de verzorgingsarrangementen van de overheid zijn, die mensen afhankelijk hebben gemaakt of in een isolement hebben gedrongen. Het is toe te juichen dat mensen die geen baan hebben, een uitkering ontvangen, maar doordat ze verder zijn uitgesloten uit het arbeidsproces, is het hen vaak niet

mogelijk aan de politieke gemeenschap te participeren, anders dan door af en toe een stem uit te brengen. Dan zijn het de voorzieningen van de verzorgingsstaat, liever gezegd de wijze waarop noodzakelijke voorzieningen worden uitgevoerd, die een bedreiging vormen voor het burgerschap.
Wil dat ideaal enigszins kans van slagen hebben dient men er zich van bewust te zijn dat bepaalde institutionele voorwaarden dienen te worden vervuld, dat wil zeggen dat de maatschappelijke instituties zodanig dienen te zijn dat mensen hun "ambt" als burger kunnen uitoefenen. En voorts moet men beseffen dat een dergelijk ambt moet worden geleerd. Beide opmerkingen maken duidelijk dat morele vermaningen alleen weinig zin hebben, of slechts beogen de zwarte piet bij individuele burgers te leggen.

Individu en gemeenschap

In politiek-filosofische publikaties neemt het ongenoegen over de huidige verhouding tussen het individu en de politieke gemeenschap de vorm aan van kritiek op het politiek liberalisme. Dit kan worden beschouwd als de dominante politiek-filosofische stroming van de westerse verzorgingsstaat. Dat liberalisme, dat de vrucht is van eeuwen westerse geschiedenis en dat niet verward moet worden met de opvattingen van de nederlandse VVD, wordt gekenmerkt door levensbeschouwelijk pluralisme, een democratische rechtsstaat en de eerbiediging van individuele mensenrechten. Het aan het liberalisme ten grondslag liggende mensbeeld kent aan het individu een hoge waarde toe. Maar volgens veel critici heeft juist dat mensbeeld een egoïstische houding van de burger in de hand gewerkt.
Het mensbeeld van het politiek liberalisme vertoont andere trekken dan het middeleeuwse mensbeeld, dat nog sterk Aristotelisch getint was. Dat middeleeuwse mensbeeld zag mensen als leden van een collectiviteit die hun identiteit aan die collectiviteit ontleenden. Vanaf de Renaissance verschoof er iets in het heersende mensbeeld. Mensen werden in toenemende mate gezien als individuen. Voor de westerse politieke filosofie betekende dat dat sinds de zeventiende eeuw het individu het vanzelfsprekend uitgangspunt werd voor de verklaring en rechtvaardiging van politieke systemen. Het individu werd gezien als voorafgaand aan de collectiviteit, hetgeen ook inhield dat het individu niet aan de collectiviteit mocht worden opgeofferd. Het liberale individualisme was niet geheel onomstreden en altijd al onder vuur heeft gelegen van christelijke, conservatieve of marxistische schrijvers, die -op verschillende gronden- van mening waren dat accentuering van het individu leidde tot een scheeftrekken van de verhouding tussen individu en de collectiviteit.
Uit *De staat van de burger* blijkt dat het liberale individualisme nog steeds, of weer, omstreden is. De burgerschapsdiscussie blijkt een discussie over het liberaal individualisme en zijn alternatieven. Door veel schrijvers die het liberale individualisme bekritiseren, wordt daarbij dan een beroep gedaan op het zogenaamde 'civic humanism'. Dit gaat er van uit dat mensen alleen binnen een politieke gemeenschap tot zelfverwerkelijking kunnen komen. Critici van het liberaal individualisme schilderen het individu van het liberaal individualisme af als een calculerend individu en zetten daarnaast de mens die zich bewust is van zijn of haar verantwoordelijkheid voor de gemeenschappelijke zaak.

Concepties van burgerschap

Uit het boek blijkt al snel dat bovenstaande tweedeling niet moet verleiden tot versimpelingen. Zowel het liberaal individualisme als het 'civic humanism' waren en zijn niet altijd eenduidig te omschrijven. Bovendien kennen beide stromingen in ieder geval twee varianten. En die 4 varianten hebben ieder een eigen burgerschapsopvatting.

Tot het liberale individualisme kan de utilistische variant worden gerekend. Burgers worden daarbinnen gezien als individuen die ingeschakeld zijn in de markteconomie. Burgers nemen deel aan de maatschappij en betonen verantwoordelijkheid, maar als ondernemers die pogen hun eigen belang te behartigen. Dit is de burgerschapsopvatting die vooral bij de VVD is te vinden, alhoewel ook het CDA en de PVDA elementen van deze opvatting aanhangen.

De tweede variant van het liberaal individualisme is de maatschappijvisie waarbinnen het idee van verdelende rechtvaardigheid centraal staat. Burgerschap verwijst hierin niet naar de status van individuen als ondernemers die pogen te komen tot een prudente inschatting van hun mogelijkheden, maar naar de status van individuen als rechtmatige dragers van sociale rechten. Burgers hebben alleen verantwoordelijkheid als bepaalde sociale voorwaarden zijn vervuld. Pas dan kunnen mensen actief participeren in de gemeenschap. Dit is de burgerschapsopvatting van de PVDA, alhoewel ook hier moet worden toegevoegd dat sommige trekken van deze opvatting bij andere partijen te vinden zijn.

Naast deze liberale stromingen blijken er republikeinse theoretici en gemeenschapsdenkers te zijn, die zich meer voelen aangetrokken tot het mensbeeld van het 'civic humanism'. Gemeenschapsdenkers beklemtonen het belang van de gemeenschap bij de politieke oordeelsvorming. Een oordeel komt tot stand via gemeenschappelijke waarden en praktijken. Autonomie is maar zeer betrekkelijk. Gemeenschapsdenkers stellen dat burgerschap betekent dat je tot een bepaalde gemeenschap behoort. De gemeenschap vormt de enkelingen die loyaal dienen te zijn ten opzichte van die gemeenschap. Dit denken is vooral door het CDA omhelst, die zich sterk maakt voor de zorgzame of verantwoordelijke samenleving. Ook hier geldt dat ook andere partijen tendensen tot gemeenschapsdenken vertonen. Republikeinen benadrukken dat burgers zich bij de vorming van hun politiek oordeel moeten laten leiden door het algemeen belang. Het republikeinse perspectief wordt ook wel (van Gunsteren) beschouwd als een variant van het gemeenschapsdenken. Het stelt één gemeenschap centraal, te weten de publieke. Binnen dat perspectief wordt het burgerschap gezien als de bereidheid zich in te zetten voor die publieke zaak.

Humanistici en actuele maatschappelijke vraagstukken

Het hier gehanteerde politiek-filosofische onderscheid tussen het politiek liberalisme, dat een individualistisch mensbeeld hanteert, enerzijds en de stromingen die zich baseren op het meer sociale of politieke mensbeeld van het 'civic humanism' anderzijds, wordt niet expliciet in een bepaald hoofdstuk van het boek geschilderd. Het doemt eerder op uit de verschillende hoofdstukken. Die hoofdstukken gaan over verschillende betekenissen van burgerschap, over de historische wortels ervan, over de consequenties van internationale ontwikkelingen (Europeïsering) voor burgerschap, over de betekenis voor burgerschap voor de relatie

tussen individuen en grote ondernemingen, over verschillende feministische burgerschapsconcepties, over economische aspecten van burgerschap, en over deugden van burgers. De verschillende hoofdstukken zijn niet allemaal even sterk, maar als geheel genomen bieden zij een duidelijk beeld van een actuele thematiek. Het is een thematiek die voor geestelijk werkers wellicht niet zo vertrouwd is. Maar kennisneming ervan is ook voor humanistici van belang. Dat geldt mijns in ziens met name voor de hoofdstukken van Voet, van Gunsteren, van Stokkum en de Haan. Het perspectief van humanistici zal vooral gericht zijn op de vraag welke mensbeelden aan bepaalde concepties van burgerschap ten grondslag liggen en in hoeverre de verschillende concepties een bijdrage kunnen leveren aan een zinvol en menswaardig bestaan.
Alhoewel dat niet het expliciete perspectief is van *De staat van de burger*, wordt uit het boek duidelijk dat er kritiek is te formuleren op het mensbeeld van het politiek liberalisme, maar dat een omhelzing van gemeenschapsdenken of republicanisme niet de remedie voor alle kwalen is. Het liberaal individualistisch mensbeeld kan inderdaad het najagen van eigenbelang versterken. Dat zal het geval zijn als individuen hun belang als absolute waarde zien en anderen beschouwen als middelen om dat belang te verwerkelijken. Individuen kunnen ook bereid zijn de uniciteit van elk ander individu te erkennen, en die anderen nooit alleen maar als middel beschouwen om hun belangen veilig te stellen. Het mensbeeld van het 'civic humanism' laat – mijns inziens terecht – zien dat men de menselijke autonomie niet moet overschatten. Het individu wil, denkt, voelt of handelt niet in het luchtledige, maar komt ter wereld in een gang van zaken van een gemeenschap, die zelf weer de bron is van de verlangens, gevoelens, gedachten en handelingen van individuen. Het benadrukken van het belang van die gemeenschap kan evenwel leiden tot onderdrukking van de enkeling, die zich niet wil voegen binnen de waarden van de gemeenschap. Wat na lezing van het boek nog onduidelijk blijft zijn de contouren van een modern burgerschap, alhoewel daar door de verschillende schrijvers (bijvoorbeeld van Gunsteren en Bovens) wel aanzetten voor worden gegeven.
Een laatste opmerking: Het is jammer dat de schrijvers zo individueel hebben geopereerd. Althans, het is niet echt merkbaar dat zij zich aan een gemeenschappelijke zaak hebben gewijd. Weliswaar gaat elk hoofdstuk over burgerschap, maar men heeft niet -zichtbaar- geprobeerd zich ten opzichte van elkaar te verhouden. Men heeft zich van zijn of haar taak gekweten door ieder een verantwoord hoofdstuk te schrijven, maar actieve participatie in het gemeenschappelijke lijkt niet sterk aanwezig.

Rob Buitenweg

Ida Bunte, *Op eigen kracht. Overwegingen voor zieken, radioteksten voor de ziekenomroep.*
Interior, Ermelo, 1992. 96 pag., *f* 19,50.
ISBN 9074322026

Soms ziet het leven er veelbelovend uit. Wanneer alles zijn gewone gang gaat, is er weinig aanleiding bij gebeurtenissen stil te staan. Bij ziekte en tegenslag wordt het anders. We gaan onszelf vragen stellen. Waarom moet mij dat overkomen? Het kan dan goed doen als iemand open staat voor ons verhaal, of een opbeurend woord heeft. Dit laatste heeft Ida Bunte

als humanistisch raadsvrouw in een speciale vorm ontwikkeld. Elke twee weken spreekt zij voor de ziekenomroep van het Reinier de Graaf Gasthuis, het ziekenhuis waar zij werkt. Een aantal van haar radioteksten is in deze bundel uitgegeven.
Ik was meteen verrast door de titel: *Op eigen kracht.* Dit is ook het motto voorin het boek. De schrijfster bracht haar jeugd door op Curaçao. In Willemstad staat daar op het Autonomie-monument de tekst: "(Steunend) op eigen kracht, doch met de wil elkander bij te staan." Het is een basisgedachte in het boek en belangrijk als humanistische overtuiging. Zonder de ander en zonder steun kunnen we niet, maar uiteindelijk moeten we het zelf doen. Juist in moeilijke perioden.

Kunnen de overwegingen van Ida Bunte daarbij helpen? De schrijfster haalt haar inspiratie overal vandaan. Zij put uit haar eigen ervaringen als raadsvrouw, uit gedichten, teksten op muren, de natuur, dieren en de jaargetijden, liedjes, de Griekse mythologie en zelfs het Oude Testament. Dit spreekt mij aan. Overal kunnen positieve gedachten of ideeën te vinden zijn. Ik ga zelf eens beter opletten!
Ida Bunte haalt ergens de volgende filosofische overweging aan: "Dat ik de innerlijke rust mag vinden om te aanvaarden wat ik niet kan veranderen, de moed om te veranderen wat ik kan veranderen en de wijsheid om hier onderscheid tussen te maken." Zij vertelt hoe patiënten zich na een ongeval of bij een ziekte gingen afvragen of zij bepaalde dingen niet beter anders, of helemaal niet hadden kunnen doen. Schuldgevoelens staken de kop op. Aan het verleden kunnen we echter niets veranderen. Ida Bunte probeert aan te geven wat je wel kunt doen: "Voor jezelf uitmaken wat je wel kunt veranderen," en ze geeft er verschillende voorbeelden bij (p. 25-26).
In 'Al ben ik zeventig, ik plant nog bomen...' van de Chinese dichter Yuan Mei komt een optimistische levenshouding naar voren, die ieder op eigen wijze in praktijk kan brengen (p. 27-28). Er staan prachtige verhalen in de bundel, zoals dat van de Rebbe van Ritsin over klokken. Deze moet je blijven opwinden, anders zijn ze na verloop van tijd niet meer te repareren, en Ida wenst haar luisteraars/lezers sterkte bij al hun oefeningen (p. 29-30). Ze schetst de afhankelijkheid die ziekte met zich mee kan brengen, maar ook dat het een uitdaging kan zijn om de situatie te accepteren: "Lukt het, dan kun je werkelijk genieten van je kinderen, vrienden of buren, die je behulpzaam zijn" (p. 31-32).
Ze beschrijft een oude foto van Ed van der Elsken. Een kind heeft een poppetje op een muur getekend, met het bijschrift: "Leve ik", een getuigenis van een gevoel van eigenwaarde en levenskracht. Deze overweging gaat over Pasen, het voorjaar en de natuur die weer tot leven komt (p. 43-44). *Leve ik*, echt iets, vind ik, om tenminste één keer per dag tegen jezelf te zeggen.
Het laatste verhaal, uit de Griekse mythologie, trof mij nog het meest. Het heet 'De doos van Pandora'. De goden hebben een doos naar de aarde laten brengen, en Pandora doet deze open. Er komen stekende monstertjes uitvliegen, zorgen, ziekte en verdrietigheden. Door Pandora kunnen deze narigheden zich over de wereld verspreiden. Later komt er ook nog een vriendelijk stemmetje uit de doos, dat blijkt de Hoop te zijn (p. 92-93). Ik moest denken aan de woorden 'geloof, hoop en liefde', herinneringen uit mijn katholieke jeugd. De inhoud van mijn geloof is helemaal veranderd. Het gaat nu om geloven in mensen, in me-

zelf, in de mogelijkheid zelf iets van het leven te maken. Ik voel me miskend als ik door een godsdienstig persoon als 'ongelovig' word bestempeld. Daar ga ik tegenin. Geloof, hoop en liefde, dit onmisbare drietal kom ik op een herkenbare manier tegen in de overwegingen van Ida Bunte, die bij elke lezer eigen associaties kunnen oproepen. Dit geeft aan dat zowel mensen die zichzelf humanist noemen, als ook anderen iets aan dit boekje kunnen hebben. Het biedt de duidelijke keuze en de aansporing om zelf te beslissen hoe je met jezelf, ziekte, mogelijkheden en beperkingen omgaat.

Op eigen kracht leest plezierig. Ik zou willen dat er meer humanistisch georiënteerde boeken waren, toegankelijk voor het grote lezerspubliek en toegespitst op het leven van alledag. De bundel is bemoedigend en stemt tot nadenken. Het is een boekje voor naast je bed, om er af en toe een stukje uit te lezen of te herlezen. Ida Bunte besluit veel van haar overwegingen met een wens. Hierbij de mijne: ik hoop dat de lezers, wanneer ze dit nodig hebben, met hulp van dit boekje hun eigen onbekende kracht kunnen aanboren.

Op eigen kracht kunt u bestellen door *f* 19,50 over te maken op giro 3493438 van Interior, Ermelo, met vermelding van de titel.

Anneke Duyndam

In het volgende nummer van *Praktische Humanistiek* een recensie van Ton Jorna's proefschrift *Raad geven*, uitgegeven bij de Humanistische Bibliotheek.

Agenda

2 december
Plein Air, Een debat over beeld en taal. Aanvang 15.15 uur. Universiteit voor Humanistiek, Drift 6, Utrecht.

1993

22 januari
Jaarvergadering van de VVHGW, 10 uur in Universiteit voor Humanistiek. Ochtendprogramma voor belangstellenden. Voorzitters over verenigingsbeleid ten aanzien van kerkelijke/genootschappelijke binding: Jaap Doolaard (VGVZ) en Ko Burger (VVHGW).

29 januari
Dies Natalis Universiteit voor Humanistiek. *Humanisering van de Zorg*. Locatie: Ottone, Kromme Nieuwe Gracht 62, Utrecht, 14.00 – 17.00 uur.

26 februari
Jubileum 25 jaar dienst Humanistische Geestelijke Verzorging bij inrichtingen van Justitie.

13 maart
UVH-voorlichtingsdag voor aanstaande studenten. Plaats: Drift 6, Utrecht.

15 mei
UVH-voorlichtingsdag voor aanstaande studenten. Plaats: Drift 6, Utrecht.

Cursussen van de Internationale School voor Wijsbegeerte in december. Informatie: *ISVW*, telefoon 033-650700.

2 december van 10.00 tot 16.30 uur:
Het bewustzijn. Een interdisciplinaire discussie. Voorzitter: Paul Wouters

10 en 11 december:
Tweedaagse cursus over Zingeving: een filosofisch en werkend perspectief. Docent Paul Wouters.

18 december van 14.00 tot 17.00 uur:
Cursus mentaliteitenleer. Docent: prof. dr.ir. Pieter van de Griend. Dit is een kosteloze introductiemiddag voor 6 dagen in het voorjaar over mentaliteitenleer, een algemene en objectieve theorie van de subjectieve ervaring die mensen hebben van zichzelf in relatie tot anderen.

18 (avond) en 19 december:
Eros en transcendentie bij Plato. Docent: prof.dr. Otto Duintjer.

21, 22 en 23 december:
Driedaagse leescursus onder leiding van Harm Boukema en Ad Vennix. Men leest: Descartes, *Meditaties* (Boom, 1989. *f* 27,50).

29 en 30 december:
Het grote verschil (V/M). Feminisme tussen lichaam en vertoog. Conferentie. Begeleiding: Paul Wouters. Met verschillende sprekers en vertoning van de film *De subjectieve factor* van Helke Sander, 1981.

Adressen

Het Centraal Bureau Humanistische Geestelijke Verzorging bij de Inrichtingen van Justitie is tegenwoordig gehuisvest op Laan van Vollenhove 2941 (ingang C), 3706 AK Zeist. Telefoon 03404-52301.
Thea Engel heeft dit bureau als hoofd verlaten. Voor haar zal Wim ter Horst-van Delden de post van centraal geestelijk raadsman vervullen.

Ypsilon, de vereniging voor ouders en andere familieleden van schizofrene mensen, heeft een nieuw adres: Kerkhoflaan 306, 3034 VJ Rotterdam. Telefoon 010-4045166.
Leden van Ypsilon ontvangen zes keer per jaar een Nieuwsbrief, waarin veel informatie over schizofrenie en de behandeling van schizofrenie-patiënten, en over de vele gesprekskringen van familieleden in den lande.

Het centraal bureau van het Humanistisch Verbond zal vanaf februari 1993 op een ander adres gehuisvest zijn. Het nieuwe adres wordt: Nieuwegracht 69A in Utrecht.